CIVITAS EDUCATIONIS.
EDUCATION, POLITICS AND CULTURE
Rivista semestrale

Ambiti di interesse e finalità
Civitas educationis. Education, Politics and Culture è una rivista internazionale peer-reviewed che promuove la riflessione e la discussione sul legame fra educazione e politica, intesa come dimensione fondamentale dell'esistenza umana.
Tale legame ha caratterizzato il pensiero e le pratiche educative occidentali sin dai tempi degli antichi greci, così come testimonia il nesso *paideia-polis*.
La rivista vuole essere un'agorà in cui sia possibile indagare questo nesso da diverse prospettive e attraverso contributi teorici e ricerche empiriche che focalizzino l'attenzione sulle seguenti aree tematiche:

Sistemi formativi e sistemi politici;
Educazione e diritti umani;
Educazione alla pace;
Educazione alla cittadinanza democratica;
Educazione e differenze;
Educazione e dialogo interreligioso;
Educazione e inclusione sociale;
Educazione, globalizzazione e democrazia;
Educazione e cultura digitale;
Educazione ed ecologia.

Questa rivista adotta una procedura di referaggio a doppio cieco.

Aims and scope
Civitas educationis. Education, Politics and Culture is an international peer-reviewed journal and aims at promoting reflection and discussion on the link between education and politics, as a fundamental dimension of human existence.
That link has been characterizing western educational thinking and practices since the time of the ancient Greeks with the bond between *paideia* and *polis*.
The journal intends to be an agora where it is possible to investigate this topic from different perspectives, with both theoretical contributions and empirical research, including within its scope topics such as:

Educational systems and political systems;
Education and human rights;
Peace education;
Education and citizenship;
Education and differences;
Education and interfaith dialogue;
Education and social inclusion;
Education, globalization and democracy;
Education and digital culture;
Education and ecology.

This journal uses double blind review.

Founder:
Elisa Frauenfelder

Editor-in-chief:
Enricomaria Corbi

Editorial Advisory Board:
Pascal Perillo, Stefano Oliverio, Daniela Manno, Fabrizio Chello

Secretariat of Editorial Board:
Martina Ercolano, Anna Mancinelli

Coordinator of the Scientific Committee:
Margherita Musello, Fabrizio Manuel Sirignano

Scientific Committee:
Massimo Baldacci (Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"), Gert J.J. Biesta (Brunel University London), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Michele Corsi (Università degli Studi di Macerata), Lucio d'Alessandro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Luigi d'Alonzo (Università Cattolica del Sacro Cuore), Ornella De Sanctis (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Franco Frabboni (Università di Bologna), Elisa Frauenfelder (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Janette Friedrich (Université de Genève), Jen Glaser (Hebrew University of Jerusalem), Larry Hickman (Southern Illinois University Car-bondale), David Kennedy (Mont Claire University), Walter Omar Kohan (Universidade de Estado de Rio de Janeiro), Cosimo Laneve (Università di Bari), Umberto Margiotta (Università Ca' Foscari Venezia), Giuliano Minichiello (Università degli Studi di Salerno), Marco Eduardo Murueta (Università Nazionale Autonoma del Messico), Margherita Musello (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Stefano Oliverio (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), Pascal Perillo (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Vincenzo Sarracino (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève), Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Giancarla Sola (Università degli Studi di Genova), Maura Striano (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), Natascia Villani (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Carla Xodo (Università degli Studi di Padova), Rupert Wegerif (University of Exeter)

Web site: http://www.civitaseducationis.eu
e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
FACOLTÀ DI
SCIENZE
DELLA FORMAZIONE

care
Centro di Ateneo per la Ricerca Educativa
e per l'alta formazione degli insegnanti e degli educatori

Civitas educationis

EDUCATION, POLITICS AND CULTURE

Anno VII
Numero 2
Dicembre 2018

MIMESIS

SUOR ORSOLA
UNIVERSITY PRESS

Iscrizione al registro operatori della comunicazione R.O.C. n. 10757
Direttore responsabile: Arturo Lando

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 36,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it
L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 - Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca - Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli
Phone: +39 081 2522251; e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857555317
Issn: 2280-6865

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso, o per qualunque mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Table of contents – Indice

Enricomaria Corbi
It was the year 1968 … 7
Correva l'anno 1968 … 11

SYMPOSIUM
Transizioni, Transazioni, Trasformazioni

Thérèse Perez-Roux, Enricomaria Corbi
Introduzione – Le transizioni come spazi-tempi transazionali e trasformativi 17

Enricomaria Corbi
La transazione *fra* costruttivismo e realismo 23

Stefano Oliverio
Dal newtonismo al darwinismo epistemologico. Considerazioni filosofico-educative sulla categoria di transazione in John Dewey 33

Pascal Perillo
Lo stato della crisalide. Per una lettura transazionale della formazione degli educatori 49

Thérèse Perez-Roux
Transizioni professionali e transazioni identitarie: dal ritorno in formazione al ritorno a lavoro 77

Fabrizio Chello, Daniela Manno
Indagare le transazioni identitarie dei futuri insegnanti di sostegno per accompagnare la loro transizione professionale 97

Eric Maleyrot
Transizioni e transazioni degli insegnanti delle scuole francesi: ritratti dei maestri supplementari nel dispositivo "più maestri che classi" 121

ESSAYS – SAGGI

Lucia Ariemma
Paideia e teatro tragico. Maestri e discepoli nelle tragedie:
Zeus e Prometeo nel *Prometeo incatenato* 139

Angela Arsena
Pascal come educatore 153

Enza Sidoti, Silvia Palma
Perceptions and experiences of a sample of non-traditional students
in transition from Higher Education to the Labour Market
in Western Sicily 183

Monja Taraschi
Le carceri italiane: dalla vendetta sociale al perdono responsabile.
Per una rilettura pedagogica del principio rieducativo 197

BOOK REVIEWS – RECENSIONI

Stefano Maltese
Burgio, G. (a cura di), *Comprendere il bullismo femminile.
Genere, dinamiche relazionali, rappresentazioni*,
Milano: FrancoAngeli, 2018 221

Abstracts 225

Pascal come educatore

Angela Arsena*

Riassunto

La storiografia filosofica ha offerto nell'ultimo secolo un ritratto di Blaise Pascal che appare poliedrico come poliedrico era il pensiero del filosofo francese. In questo lavoro si inseguono le riflessioni storiografiche più significative e che hanno costituito l'impalcatura teoretica per buona parte della storia della storiografia che è poi confluita nei manuali di filosofia adottati e utilizzati nella scuola italiana dalla Riforma Gentile sino ad oggi. L'intento è quello di mostrare la necessità, da parte della modernità, di fare i conti con Pascal anche e soprattutto in un contesto-classe aperto e orientato alla consapevolezza critica.

Parole-chiave: *esistenzialismo; individualismo; scommessa; epistemologia; errore.*

1. Visioni del mondo

Negli ultimi anni, nelle scuole italiane, si è incoraggiato l'uso di materiale didattico alternativo al libro di testo[1], sebbene permanga ancora oggi, in molti insegnanti, la consapevolezza che nell'attività didattica ci sia sempre bisogno di un approfondimento di natura strettamente scientifica e di ricerca che solo interlocutori credibili, come gli autori dei manuali e dei libri di testo possono offrire (Gallina, 2009).

Si tratta di una consapevolezza che si ascrive a quella che Michel Develay (1995) chiama "triangolo didattico" ovvero una figura che vede insegnanti e alunni occupare rispettivamente i due angoli di un triangolo che ha poi, spiega Elio Damiano, "il capitale accumulato dalla ricerca scientifica" come espressione del terzo angolo (Damiano, 2013: 145).

* Università degli Studi di Foggia.

1 L'uso di materiale alternativo al libro di testo e riconducibile a forme e strumenti didattici elaborati autonomamente dal consiglio di classe è incoraggiato dalla Legge n.128/2013, che al comma 6 riferisce espressamente: "Nel termine di un triennio, a decorrere dall'anno scolastico 2014/2015 [...] gli istituti scolastici possono elaborare il materiale didattico digitale per specifiche discipline da utilizzare come libri di testo e strumenti didattici per la disciplina di riferimento".

Il libro di testo, riconducibile a questo capitale prezioso, diventa così uno strumento didattico autonomo rispetto all'insegnante e in nome di questa autonomia favorisce un profondo legame, di natura epistemica, tra la struttura della disciplina esposta nel libro di testo (e che non è muta ma parla attraverso l'autore o gli autori del libro di testo) con le motivazioni degli allievi e gli obiettivi del docente. In altri termini, "l'impostazione e gli orientamenti del libro di testo incidono sia sull'azione dell'insegnamento sia sull'apprendimento" (Portera, 2007: 322).

Il libro di testo, con il suo sguardo e la sua ermeneutica, è dunque interlocutore dell'azione didattica. Diversi sono gli studi e le ricerche in questa direzione[2], ma la testimonianza più autorevole che vogliamo qui invocare viene da un'antica consapevolezza, che forse affonda le radici nella formazione iniziale di ogni insegnante (Damiano, 2007) e che si ritrova nella terminologia adottata nelle classi: studiare Letteratura Italiana sul De Sanctis (e a scuola si usa un ablativo assoluto al posto del genitivo, come una sorta di stato in luogo figurato) è altro rispetto a uno studio sull'Asor-Rosa, e non in termini qualitativi, ma in termini di un'alterità inevitabile. E il Dante del Sapegno è quel commento lì e ogni altro commento alla Divina Commedia presenta intuizioni e indirizzi interpretativi diversi, così come la Letteratura Latina di Concetto Marchesi ci descrive un Petronio e un Cicerone alla maniera di Concetto Marchesi, e la fisica sull'Amaldi è quella fisica impostata per problemi che è propria dell'Amaldi (Arsena, 2017). Questa consapevolezza è tanto più forte e tanto più chiara quando le discipline interessate sono storia e storia della filosofia, come afferma il latinista Antonio La Penna (2014) ed è una consapevolezza che ha potuto consolidarsi, nei decenni, con le numerosissime proposte didattiche di tipo manualistico succedutesi nella scuola italiana dalla Riforma Gentile in poi. Del resto, tra le pagine dei manoscritti inediti depositati presso l'Archivio della Fondazione Gentile, emerge che fu proprio Giovanni Gentile a spiegare, nel corso dello scambio epistolare con il suo maestro Jaja (Rizzo, 2007), le motivazioni della sua fermezza, mentre ricopriva il ruolo di professore al liceo Pagano di Campobasso, nel voler sostituire il testo didattico in uso sino al quel momento, ovvero *Il Corso Elementare di Filosofia* di Carlo Cantoni (autore che in più occasioni, tra le pagine dell'opera, insinuava un'opposizione a tratti velata e tratti esplicita nei confronti dell'idealismo), con *Le Lezioni di Filosofia* di Francesco Fiorentino[3]. In seguito, da autore di una longeva riforma scolastica, Gentile stabilì che lo studio della filosofia fosse vincolato al perimetro di un grande quadro storico tripartito in antico, moderno e contemporaneo; furono poi i successivi ministri dell'Istruzione (Fedele nel 1926, Giuliano nel 1930, De Vecchi nel 1936)

2 Per una disamina dell'argomento si può consultare Gallina (2009); Lazerson *et al.* (1985).

3 La documentazione si trova depositata e si può consultare presso l'Archivio Fondazione Gentile con il titolo: *Programma didattico per l'Insegnamento della Filosofia nel R. Liceo "Mario Pagano"* durante l'anno scolastico 1898-1899.

ad avvalorare questa impostazione e al contempo a prescrivere un elenco di filosofi dai quali era impossibile prescindere: prendevano forma così i primi Programmi Obbligatori per la scuola (Cavallera, 2013), che finirono col condizionare la stesura e la redazione dei manuali (Piscopo, 2006). Ora, al di là della contingenza storica sin qui richiamata, ci si può ancora oggi interrogare, da storici ma anche da pedagogisti e da portatori di gesti educativi e didattici, sull'attenzione che da sempre si solleva nei confronti dei testi scolastici quando ricoprono il ruolo di strumenti didattici privilegiati, anche e soprattutto in epoca di pluralismo digitale: ne sono un esempio le recenti controversie su un opportuno linguaggio di genere che vengono sollevate da più parti dall'opinione pubblica nei confronti di tanta manualistica adottata nella scuola primaria che, ostinandosi ancora in maniera anacronistica a declinare alcune professioni solo al maschile e mai al femminile, finirebbe, per ipotesi, col condizionare la futura immagine del sé che i bambini elaborano e costruiscono (Corsini & Scierri, 2016: 49).

Se è vero dunque che grandi sono le potenzialità di un manuale in termini di costruzione e di decostruzione anche esistenziale, non ci si può non interrogare anche sulle prerogative dei manuali di filosofia che, più di altri, hanno la possibilità, tra le righe di un'analisi storica, di determinare ben precise visioni dell'uomo e del mondo, come affermava Dilthey (Magnano San Lio, 2005: 214) e financo visioni del sociale e della politica, se pensiamo anche solo alle reali e spesso drammatiche costruzioni societarie chiuse che, secondo l'interpretazione di Karl Popper, hanno avuto origine dal pensiero di Platone o di Hegel o di Marx (Popper, 1973).

Ma le storie della filosofia, nella doppia accezione del genitivo oggettivo e soggettivo, rivelano non solo percorsi di tipo politico, alla maniera precipua intesa da Aristotele quando sottolineava l'intrinseca natura dell'uomo come *zoon politicon*, ma anche e soprattutto percorsi esistenziali.

Quest'ultima forma si manifesta quando ci troviamo di fronte a filosofi che hanno la capacità di rendere il proprio universo concettuale una realtà vivente e vigente, capace di scambiare esperienze con il lettore di qualsiasi secolo e di qualsiasi epoca. La loro esperienza, intesa qui come tutto ciò che determina l'individualità e l'originalità del vivere[4], diventa così l'esperienza dell'umano in una maniera particolarissima e molto rara: essa diventa "paradigma dello stare al mondo dell'uomo" (Natoli, 2008).

La loro esperienza, dunque, prima ancora che orizzonte di senso o scuola di pensiero, diventa innanzi tutto un'impronta e una traccia nell'esistenza, ovvero esperienza privilegiata o "apologetica vivente" (Natoli, 2002).

4 Si sta usando qui il termine esperienza nella precisa accezione della filosofia spiritualista di matrice francese, ovvero nel senso di indagine introspettiva, intima e personale. Questa precisa connotazione di esperienza ha dei precedenti storici, quali il ritorno dell'anima a se stessa di Plotino, il *noli foras ire* di Agostino, la riflessione o esperienza interna di empiristi e psicologi. In questo caso ci si riferisce all'atteggiamento dell'uomo che prende a oggetto d'indagine la propria interiorità. Per la definizione esatta di esperienza nel senso della filosofia spiritualista e personalista si veda Rigobello (1976: 458).

Essi insegnano, pertanto, nel significato etimologico e agostiniano di "imprimere segni" *in interiore homine*, rivelando così una vocazione eminentemente educativa, esplicitata nei loro gesti teoretici che vanno analizzati sia nella genuinità di una lettura delle fonti originarie sia nello sguardo ermeneutico che da secoli li circonda e li interpreta. In altri termini vi sono filosofi che, più di altri, potrebbero ancora oggi ricoprire il ruolo di educatori, ovvero testimoni del proprio tempo ma paradossalmente anche del presente (Strowski, 1928: 16) e dunque interlocutori privilegiati nel percorso esistenziale che si esplica in quella comunità educante che è la scuola.

A questa schiera di filosofi e pensatori appartiene Blaise Pascal (1623-1662), per un motivo apparentemente semplice e oltremodo verificabile, come affermava Romano Guardini: "Leggere Pascal non è come leggere Cartesio o Hegel" (Guardini, 1992).

La lettura, infatti, non si risolve nella dimostrazione ineccepibile di un teorema e di una tesi prima annunciati e poi risolti: "Studiare i *Pensieri* di Pascal – diceva Michele Federico Sciacca – non è studiare una filosofia, ma conoscere un'anima, penetrare nel santuario del suo dolore cristiano, sofferto e consolato da Dio" (Sciacca, 1945: 219).

Leggere Pascal significa calarsi come speleologi nelle profondità di un uomo che non ha risparmiato la fatica dello sguardo introspettivo, rendendolo evidente e quasi esplicito sia nella sua scrittura sia nella sua condotta: del resto solo chi non vuole discendere in se stesso perché doloroso rischia la superficialità nello stile e nella vita, avrebbe detto Wittgenstein qualche secolo dopo (Rhees, 1984).

Per questo Pascal può a buon diritto essere il padre di ogni esistenzialismo (Prini, 1989:17), ma di un esistenzialismo pieno che forse, in un'epoca caratterizzata da un deficit di umanesimo, che scoraggia e demotiva gli abitanti della comunità educante odierna (sia quando essi ricoprono il ruolo di educatori e sia quando ricoprono il ruolo di discenti), può diventare oggi felice paradigma di condotta etica e politica, prima e meglio di altri filosofi votati alla costruzione del reale.

Attraverso un'analisi dei manuali di filosofia più importanti adottati nella scuola italiana, si cerca qui di dimostrare che Pascal può costituire oggi, più che mai, il nucleo di partenza di una consapevolezza alla cittadinanza responsabile che prende le mosse proprio dalla sua adesione a un esistenzialismo che diventa, nel labirinto del suo mondo teoretico, eminentemente educativo.

Eppure proprio questa pascaliana pienezza e compiutezza esistenziale sono state talvolta trascurate da una storiografia distratta dalla battaglia di parole tanto cara alla filosofia che si nutre di malintesi, verbalismi e confusione: nella prima metà del Novecento, Mounier rifletteva sul bisogno di un esistenzialismo rinnovato proprio attraverso un inedito ritorno a Pascal nel quale si ritrovano le parole adeguate contro la tentazione alla disperazione che coinvolge l'adulto ma soprattutto l'adolescente: "L'esistenzialismo designa provvisoriamente in Francia una moda della dispera-

zione dell'esistenza e diserta quella larga tradizione che da Pascal a Scheler afferma la pienezza dell'esistenza" (Mounier, 1975).

Il caso Pascal è stato spesso analizzato dalla storiografia in termini spesso solo meramente comparativi: come antagonista nella relazione/opposizione con Cartesio "inutile e incerto" (Pascal, 1987: 147), o come semplice esponente del giansenismo. Questa storiografia, definendo Pascal, di volta in volta, o uno spirito troppo tragico o un sublime cinico cristiano e accostandolo all'argomento della scommessa solo per collocarlo nell'alveo di un presunto fideismo scetticheggiante, ha dimenticato talvolta la sua novità teologica e filosofica e la sua profonda, incisiva, a volte spietata analisi della condizione umana immersa nello scenario del mondo e della storia e lo ha reso sostanzialmente muto e inutile dinanzi alle domande esistenziali che gli studenti, lettori privilegiati di una storiografia scolastica, si pongono da sempre.

La pienezza dell'esistenza contempla infatti la pienezza della persona che rappresenta la meta di ogni gesto educativo e Pascal può annoverarsi, a buon diritto, tra i primi difensori della singolarità dell'umano, forse il primo individualista della storia moderna (Bellah, 1996: 75) in senso non deleterio ma costruttivo e capace, con un salto teoretico di secoli, di anticipare non un individualismo vago e sospeso (trappola esistenziale di molti adolescenti), ma un solido individualismo liberale e, oseremmo dire, eminentemente educativo:

> In Pascal assistiamo ad uno dei pochi tentativi pienamente riusciti di cogliere dei concetti filosofici in grado di abbracciare alcune importanti dimensioni dell'uomo: per esempio il suo concetto di cuore, così vago, è vero proprio a causa della sua vaghezza malamente intesa e usata a sproposito. Esso non indica il sentimento cieco in opposizione alla pura ragione cartesiana, ma la conoscenza costitutiva dell'essere quotidiano e radicale dell'uomo. (De Tocqueville, 1953: 51)

Si possono setacciare infatti tutti i *Pensieri*[5] accorgendosi che non compariranno mai nomi collettivi, ma sempre e soltanto modi di dirsi e di porsi o di una realtà ben radicata nella vita oppure modi di essere dell'uomo, ben radicato nell'esistenza: l'Io, il singolo, protagonista e non comparsa dei *Pensieri*, rappresenta, per Pascal, una ben precisa dimensione che è caratterizzata da una duplice contraddittoria prospettiva, proprio come un pendolo, per usare un'espressione leopardiana, che oscilla tra la beatitudine e l'infinita sofferenza: in questa poliedricità di pensiero e di condotta (Sciacca, 1945: 259) si manifesta l'epifania del singolo che la

5 Tra le diverse edizioni critiche delle opere di Blaise Pascal si usa qui l'edizione di Brunschvicg (1887a) e, dove non espressamente indicato, si adotta la traduzione italiana per i tipi delle Edizioni Paoline condotta sull'edizione Brunschvicg del 1897 e del 1914, dando sempre l'indicazione della pagina e non della numerazione attribuita ai frammenti.

molteplicità di una moltitudine gregaria e uniforme (globale, potremmo dire) mai potrà possedere.

2. Della grandezza e della miseria dell'uomo

Quali sono, dunque, le prerogative fondamentali del mondo teoretico di Pascal? E in che modo esse si possono ancora ritenere attuali in una filosofia dell'educazione che cerca sempre maestri di pensiero validi e credibili? E, soprattutto, la storiografia filosofica, che si pone come vertice di quel triangolo educativo, è stata sempre in grado di rendere giustizia a queste prerogative facendo di Pascal un modello parlante e propositivo?

È vero che chi si accosta, da storico della filosofia, a Pascal e ne definisce il pensiero si ritrova, più che in altre circostanze, nella situazione, spesso difficile, di essere, oltre che storico, narratore di priorità teoretiche e intime al tempo stesso; rischia, cioè, di ritrovarsi, forse suo malgrado, in quella dimensione di "adesione a distanza", per usare un'espressione di Mario Trevi (1990), dovendo unire e intrecciare "nodi che potrebbero non legare", come diceva Simone Weil (1993:120), ovvero i nodi della fede e i nodi della ragione.

La filosofia di Pascal si riconduce alla condizione umana che si trova sospesa tra "i due abissi dell'infinito e del nulla" (Pascal, 1987:139) e inevitabilmente questa vertigine della profondità che si spalanca non può venire ignorata da chi narra e descrive. Eppure, se non ignorata, essa si è ritrovata a essere talvolta esorcizzata: i manuali di filosofia, che qui verranno analizzati, presentano, in alcune circostanze, il tentativo, mai dichiarato, e che tuttavia rimane sottotraccia, di depotenziare la vertigine della filosofia di Pascal, riconducendo quest'ultimo a categorie chiuse e a volte anguste, facendogli il torto di definirlo per limitarlo, dando "un'etichetta ad uno spirito universale" (Pascal, 1987: 129), relegandolo solo o principalmente al ruolo di uomo di scienza per i suoi contributi tutt'altro che occasionali alla fisica, alla matematica e alla geometria del Seicento.

Del resto, sarà lo stesso Pascal a scrivere: "Si può dire di un uomo che è un buon matematico, ma io non so che farmene della matematica. Potrebbero scambiarmi per una proporzione" (*Ibid.*: 130).

Inoltrarsi nella filosofia di Pascal vuol dire cercare di risalire lungo un sentiero che porta direttamente davanti all'enigma dell'uomo, quello stesso enigma tragico che il filosofo francese, al pari di un Edipo cristiano, ha tentato di decifrare, piegandosi premurosamente, accostandosi sollecito, divenendo prossimo all'uomo, per auscultarne il cuore, muovendosi in quella sede naturale della dialettica di obbedienza e di ribellione che è il cuore dell'uomo, dove si gioca la lotta tra Dio e il demonio, tra il bene e il male. Attribuire una ragione al cuore, che ha attraversato i secoli della letteratura e della filosofia alla stregua di mera sede dei sentimenti, determinerà nella filosofia l'introduzione, anzi l'intromissione della santità come variabile impazzita, come detonatore nel sistema ben oleato, funzionale e

funzionante della metafisica, la quale aveva asservito sino a quel momento (e continuerà ad asservire ancora in seguito) ogni postazione del pensiero filosofico, dove persino le trincee più remote e spregiudicate (dalla teologia negativa e apofatica alla mistica tedesca) acquisivano senso e dignità soltanto se legate in modo diretto e riconoscibile alla sudditanza metafisica. Ancora nel 1931 Pantaleo Carabellese (1994), nell'incipit del suo *Il problema teologico come filosofia,* ripeteva che "la filosofia, o è anche metafisica, o non è" e si può dire che sino a Pascal una filosofia cristiana aveva senso solo nella misura in cui garantiva o un minimo margine di adesione (Barzaghi, 1996) o un largo spazio di manovra (Peroli, 2003) a una ragione garante delle sue tesi (Melchiorre, 2008).

L'ammissione pascaliana secondo la quale il principio e la ragione della filosofia, contrariamente a quanto si possa credere, risiedano non nella considerazione della forza, bensì nella considerazione della "debolezza dell'uomo" (Pascal, 1987: 240), imprimerà irreversibilmente a tutto il pensiero occidentale la curvatura della radicalità: grandezza e miseria dell'uomo non soltanto sono vere entrambe, ma soprattutto sono vere soltanto insieme. E dinanzi a questo paradosso la filosofia può tentare di dare risposte solo dopo aver scandagliato, correndo il rischio di ritrovarsi disarmata e impotente, la realtà spirituale dell'uomo, la sua natura ancipite ed enigmatica, il suo destino tragico, la sua capacità di abiezione e di scelleratezza, la sua speranza di riscatto, il suo stare e sostare di fronte al bene e al male. Pensare, dunque, è soffrire, persino tormentarsi, il contrario di ciò che avrebbe detto Spinoza: "Non ridere, non piangere, non detestare, ma comprendere" (Spinoza, 2004: 214). La riflessione di Pascal sembra approdi alla stessa amarezza delle parole di Amleto, quando dice che "il tempo è uscito fuori dai suoi cardini" (Shakespeare, 2009); eppure, se Amleto non cercò mai di rimettere quei cardini al loro posto, Pascal dedica a questo scopo tutta la sua vita, tagliando via via, lungo il corso della sua esistenza, tutti i rami secchi del pensiero, senza perdere tempo, come se non avesse avuto tempo, quasi intravedendo la sua prematura morte: il Pascal matematico che si spingeva fino alla conquista dell'infinito (Attali, 2000: 8), o il Pascal polemista delle *Provinciali*[6], e poi il Pascal scettico e quello libertino, il geometra che manteneva una fitta corrispondenza con Fermat (Tannery & Henry, 1894), tutto verrà potato, come una pianta che deve rifiorire, sino alla conclusione che sospende e inchioda l'uomo e il mondo intero al fatto inconfutabile del sacrificio di Cristo e della Redenzione.

Dinanzi a questo fatto si spalanca la possibilità di esercitare la propria libertà (Martini, 2015), da credenti e non credenti (Antiseri & Giorello, 2008). Essa risiede non tanto e non solo nella scelta come possibilità, nell'illimitatezza della quale l'uomo rischia di cadere e di crogiolarsi indefinitiva-

6 Tra le diverse edizioni critiche delle *Lettere Provinciali* si usa qui *Lettres provinciales* dell'edizione Brunschvicg (1887b) e dell'edizione di Chevalier (1968: 697-945). Per la traduzione italiana si adotta la versione di Preti (1972). Per una disamina dell'argomento si può consultare Romeo (2009) e Romeo (2011).

mente come in un pantano, bensì nell'ineluttabilità della scelta. La possibilità di scegliere diventa in Pascal l'impossibilità dell'uomo di sottrarsi alla scelta: Dio non pone un bivio qualsiasi che si può aggirare e procrastinare, bensì un bivio ineludibile di fronte al quale occorre decidersi. E decidersi significa tagliare l'insignificante. Decidersi significa *de-cidere* e *re-cidere* se stessi, far morire "l'io fittizio per dar vita all'io reale" (Sciacca, 1945: 259).

3. Pascal nel Novecento

Perché procediamo nella direzione di un'analisi del manuali? Forse perché rintracciando lo scambio di sguardi tra i filosofi che animano le pagine di un manuale e i filosofi che le redigono, si intravede una ben precisa posizione ermeneutica che può diventare interessante materia d'indagine[7], anche solo nella misura in cui essa entra a contatto con gli studenti, condizionandone, in maniera profonda seppur di relata, gli orientamenti.

Infatti uno dei grandi teatri teoretici e storici nel quale viene collocato Pascal è il giansenismo[8], e collocare Pascal nel perimetro giansenista sembra essere operazione storicamente inevitabile oltre che corretta.

Ora, è vero che il giansenismo, nel suo zelo di riposizionare il ruolo della grazia, rimarcando ed enfatizzando la lezione agostiniana, ha posto senz'altro la dimensione della libertà dell'uomo come secondaria ed è anche vero che il permanere di Pascal negli ambienti di Port-Royal inevitabilmente abbia sollevato il problema della reale portata dell'influenza di questa frequentazione sugli scritti del filosofo[9].

Ma nella storiografia filosofica dei primi del Novecento, e soprattutto per quella storiografia che confluiva poi nella manualistica scolastica, il semplice sospetto di un eventuale condizionamento si è ben presto trasformato in un'interpretazione unilaterale che vede la filosofia pascaliana come interamente e totalmente legata e persino viziata dal giansenismo.

Le poche voci che hanno voluto scagionare Pascal da questo condizionamento, come quella di Maurice Blondel (1923: 129-163), sono state al più ignorate, come si evince subito dalle poche righe che Eustachio Lamanna dedica al nostro nella sua *Storia della Filosofia* edito nel 1927 e che sono un pretesto per introdurre una lunga discettazione sulla differenza dei metodi pedagogici tra Oratoriani e Portorealisti (Lamanna, 1927: 90-93). Il merito di Lamanna, che mantiene il primato di aver scritto uno dei primi, fortunati manuali di storia della filosofia (cominciando a costruire una tradizione, tutta italiana, di manualistica spesso eccellente) e che scriveva per la scuola gentiliana dei primi decenni del Novecento (quella scuola ligia al rispetto dei Programmi Obbligatori), è tuttavia quello di aver dato uno

7 Si veda Piaia (2015: 1-23).

8 Per una corretta disamina delle caratteristiche religioso-culturali del giansenismo in Europa si rimanda al saggio di Fontana Giusti (2001).

9 Per una corretta disamina dell'argomento si rimanda qui a Romeo (2013).

sguardo approfondito e puntualmente riferito della temperie pedagogica nella Francia del Seicento, dove l'educazione era ripartita tra il Collegio gesuitico di La Flèche, le *Piccole Scuole* dei Padri dell'Oratorio o dei maestri di Port-Royal e, non ultimi, i *Fratelli delle Scuole Cristiane* fondati nei primi decenni del Seicento da Giovanni Battista De La Salle.

È interessante notare come questi primi esperimenti di manuale a uso delle scuole ritengano enormemente importante contestualizzare ogni movimento di pensiero innanzi tutto nelle opportune coordinate storico-geografiche, come se esse fossero esaustive di ogni problematica e come se quest'ultima si possa risolvere innanzi tutto nel suo accadere storico (Tessitore, 1997:184). Il Lamanna è il primo a riferire di un'interessante, e animata, congiuntura pedagogica seicentesca (Lamanna, 1927: 92), abitata da famiglie religiose votate all'insegnamento, ma quanto a Pascal, quest'ultimo viene definito semplicemente "uno spirito mistico d'intonazione agostiniana" (*Ibid.*: 87), e poi subito inserito, e abbandonato, in un contesto squisitamente giansenista.

Sarà Guido De Ruggiero (1946), autore di una monumentale *Storia della Filosofia*[10], a tentare una prima conciliazione (lontana dal mero appiattimento) tra lo spirito autenticamente libero di Pascal e la sua affinità con il giansenismo, intravedendo non una totale sudditanza ai dogmi del movimento da parte del Nostro, bensì un'opposizione che vuole essere dialettica in maniera feconda: fede e ragione vengono intesi come due movimenti opposti che

> se spinti alle estreme conseguenze [...] si toccano dialetticamente, e dal loro incontro scaturisce quel dramma interiore che manca o è appena accennato negli altri portorealisti, per i quali uno dei due fattori di conflitto sempre rimane secondario e si lascia dominare. (*Ibid.*: 305)

In questo modo lo storico De Ruggiero riesce a non ingabbiare Pascal nella temperie culturale e religiosa del suo tempo e del suo secolo (un secolo di grande fermento, in ogni caso). Del resto, ancorare saldamente un pensatore (qualsiasi pensatore) solo alle sue coordinate storico-geografiche, come se fosse un monumento statico e muto, significa operare un'analisi del pensiero fine a se stessa, pervenendo a una chiarificazione che sempre ricade sul punto di partenza, come la linea di un circolo. C'è senz'altro un'altra via ed è quella di seguire il metodo esplicitato del filosofo Aldo Gargani, ovvero "studiare un pensatore per ritrovare motivi di sviluppo impensati che già si rivelano nell'opera di un altro pensatore, riannodando tradizione e innovazione" (Gargani, 1975: 55). Forse potrebbe essere questo lo stesso principio che regge e dirige l'interpretazione che Nicola

10 Pur non essendo stata mai ridotta in edizione scolastica, la *Storia della Filosofia* di De Ruggiero in 10 Volumi, rimarrà a lungo un punto di riferimento per insegnanti e studenti, una sorta di Storia della Filosofia per antonomasia, e per questo viene qui annoverata.

Abbagnano ci offre di Pascal: nella sua *Storia della Filosofia* leggiamo ripetutamente come Pascal "continui l'opera di Montaigne […] Il filosofare di Pascal è una continuazione diretta del filosofare di Montaigne" (Abbagnano, 1948: 271).

Anche la critica di matrice inglese con Eliot (1958) e la scuola americana di Harold Bloom (1997) diranno che Pascal è "ossessionato da Montaigne", e anche questa ipotesi può rivelarsi un'interessante pista di lettura comparativa, del resto indicata in maniera sottile proprio da Pascal che, in un brevissimo frammento dei suoi *Pensieri* dirà, a proposito dell'autore degli *Essais,* "non in Montaigne ma in me trovo tutto quello che leggo in lui" (Pascal, 1987: 136), ritrovandosi così in Montaigne come in uno specchio.

Eppure, proprio per questa capacità di scavo interiore e di analisi dell'altrui pensiero, Pascal entrerà spesso in rotta di collisione con Montaigne più che con Descartes: al primo, ad esempio, verrà imputato il fatto di aver annoverato ben 280 specie di beni supremi, alludendo al fatto, ipotizza Luigi Pareyson, che "Montaigne sembra condividere questa lunga classifica di beni e questa particolareggiata distinzione, operata già da Varrone e poi ripresa da Agostino" (Pareyson, 1998: 221). L'impresa titanica e razionalistica di classificare e catalogare il bene è tuttavia impresa vana perché, semplicemente, non basta il bene per fare il bene. Questa antica convinzione che sia il bene a innescare il bene appare come retaggio neogreco che Pascal rinnega in quanto, sempre secondo Pareyson (1966), che dedicò a Pascal un intero corso di filosofia morale nell'Ateneo torinese nell'anno accademico 1965-1966, egli mette in dubbio non solo l'efficacia pratica delle prove razionali destinate a naufragare dinanzi all'uomo come connubio di bassezze e altezze morali (al pari di Paolo di Tarso quando chiede e si chiede quale sia la ragione che lo spinge a compiere il male che non vuole piuttosto che il bene desiderato[11]), ma persino la loro validità logica: "Anche quando la ragione dovesse catalogare il bene e riconoscerne uno sommo, essa non può giungere a identificarlo inequivocabilmente con Dio e comunque, quand'anche la ragione dovesse ammettere che il sommo bene sia Dio, si mostrerebbe in ogni caso incapace di dimostrare con certezza l'esistenza di Dio" (Pareyson, 1998: 221).

Sia che venga inserito nel contesto del giansenismo imperante, sia che venga considerato zelante continuatore dell'altrui pensiero, Pascal sembra insomma collocarsi, in molti manuali, in una dimensione squisitamente comparativa, e la sua filosofia si riveste di senso solo se confrontata a precedenti o contemporanei illustri, e solo in rapporto ad essi il suo pensiero appare giustificato o legittimo: Gabriele Giannantoni (1973), che nelle pagine dedicate a Pascal del suo *Profilo di storia della filosofia* non userà mai l'espressione *scommessa* e non si soffermerà sull'argomento del *pari,* forse ritenendolo irrilevante, non pone Montaigne come termine di paragone di Pascal, ma riflette a lungo sul rapporto di quest'ultimo con Cartesio.

11 Rom.7, 19. Si usa qui e altrove la versione autorizzata CEI 2008.

Anche per Mario Dal Pra nel suo *Sommario di Storia della Filosofia*, il metodo che Pascal teorizza per la ricerca scientifica "si richiama apertamente a quello cartesiano" (Dal Pra, 1984: 155).

In questo procedere comparativo si rivela nondimeno interessante, e ricco di significato, anche lo sguardo interpretativo volto allo stile letterario chiaro e distinto, oseremmo dire, di Pascal. Sempre secondo Giannantoni, infatti, la chiarezza stilistica sarebbe un'eredità cartesiana:

> [I] rapporti [tra Cartesio e Pascal] sono emblematici [...] da una iniziale diffidenza per l'eccessiva semplicità e chiarezza con cui il filosofo pretendeva di risolvere i problemi, essi andarono sempre più migliorando, man mano che Pascal veniva rendendosi conto che quella semplicità e quella chiarezza dovevano essere invece portate alle estreme conseguenze per poterne veramente individuare i limiti. (Giannantoni, 1973: 161-162)

La storia della filosofia è una trama e una tela intessuta di fili di 'affinità elettive' nonché teoretiche che si incrociano e divergono e poi si incrociano di nuovo. Ricostruire questi fili forse è possibile, ma ricucire le atmosfere e gli umori personali che le hanno contraddistinte appare più complicato, perché di esse non rimane traccia dopo secoli. L'unica fonte è la testimonianza diretta, là dove essa si riveli reperibile e attendibile: il biografo più importante della vita di Pascal, secondo André Bord (2000), sarà l'amatissima sorella Jacqueline[12] che tra il 23 e il 24 settembre 1647 annota sul suo diario la visita di Cartesio al fratello il quale, in quel periodo, si stava occupando di problemi di idrostatica e pressione (Bord, 2017). Pare che i due avessero cominciato a discutere, prima cordialmente poi sempre più animatamente (cfr. Cousin, 1861). Temendo un alterco, Jacqueline irruppe nella stanza chiedendo quale fosse l'argomento di tanta animosità. Le fu risposto "il vuoto" (*Ibidem*): Pascal ne sosteneva l'esistenza che Cartesio nei *Principia* aveva fortemente negato. Dopo quella burrascosa visita Descartes (2005) scrisse a Christiaan Huyegens per dirgli testualmente (e ingenerosamente) che "Pascal aveva il vuoto in testa" (cfr. Bell, 2011; Caressa, 2002: 39). Nel 1648 Pascal appurò che la pressione atmosferica tende a diminuire con l'altitudine e che quindi, oltre l'atmosfera, c'è il vuoto, ma in occasione della pubblicazione dei risultati sperimentali Cartesio sostenne che era stato lui a suggerire l'idea a Pascal (*Ibidem*).

In questa vicenda emerge la vanità, il risentimento, le invidie che puntellano inevitabilmente ogni rapporto umano, ma è evidente che i due filosofi si ritroveranno sempre sui versanti opposti di un solco e di una rottura insanabili non solo e non tanto sul piano del dibattito fisico quanto soprattutto sul piano del discorso metafisico e religioso[13]: "Non perdono a Cartesio", dirà Pascal, e in questo negare ogni indulgenza per il trattamen-

12 Per una disamina dell'argomento si può consultare anche Bartoli (2009) e Woodgate (1944).

13 Per una disamina dell'argomento si può consultare Del Noce (1965) e Seifert (1989).

to riservato a Dio dal razionalismo cartesiano, c'è l'eco di una distanza inappellabile e definitiva (Pascal, 1987:147).

4. Per un'epistemologia dell'evidenza

Se non è cartesiana, come si presenta, dunque, l'epistemologia pascaliana? Quali sono i suoi caratteri principali? Si tratta di una questione fondamentale nello sviluppo della filosofia che chiamiamo moderna e che trova una risposta importante nelle parole di Sciacca (1945: 66): "L'epistemologia pascaliana si rivela essere inequivocabilmente realistica".

Per Pascal non è la verità a essere storica, mutevole e progressiva, bensì la conoscenza umana.

La verità, infatti, si scopre nel tempo e nella storia, ma trascende il tempo e la storia. Essa è infinita, inesauribile, non nel senso che ogni epoca abbia la sua verità che muore per cedere il posto a un'altra, ma nel senso che la verità è infinita in sé e il pensiero umano non riuscirà mai a esaurirla. Qui si innesta la divergenza profondissima tra Descartes e Pascal ed è una divergenza innanzi tutto metodologica perché riguarda l'approccio con il quale ci si vuole accostare, da scienziati, da filosofi, da uomini di fede, a questa verità, armati solo del proprio pensiero che, per Descartes s'identifica con la ragione, e per Pascal, oltre che con la ragione, anche con i sensi e il cuore (*Ibid.*: 67).

Quale punto di intersezione si può individuare tra queste due teorie della conoscenza? "Li accomuna solo l'esigenza dell'evidenza", spiega ancora Sciacca (*Ibid.*: 68), e anche, diremmo noi, trovandoci qui in accordo con Giannantoni, li accomuna l'esigenza della chiarezza soprattutto nello stile.

La similarità oggettiva dello stile non deve tuttavia trarre in inganno: del resto tutta la scrittura letteraria e filosofica francese dal Seicento sino all'Ottocento, e per certi versi anche poco oltre, ha dato prova di grandissima chiarezza d'espressione, come scriveva Massimo Baldini parafrasando Henri Bergson: "I filosofi coevi di Pascal mostravano che idee molto raffinate e profonde possono essere espresse nel linguaggio ordinario anziché con circonlocuzioni e ridondanze e termini che sono causa di equivoci" (Baldini, 1991). Se per Descartes, però, quella esigenza di evidenza si traduce in evidenza razionale, per Pascal

> si tratta di evidenza della conoscenza, che ha più occhi, dei quali non è certo di corta vista quello del cuore, né il più acuto quello della ragione. Il pensiero di Cartesio ha un solo occhio come i Ciclopi; quello di Pascal ha cento occhi, come Argo. (Sciacca, 1945: 68)

E allora, nel dibattito circa il rapporto tra Descartes e Pascal, un'interpretazione della storiografia filosofica capace di fornire uno sguardo d'insieme inedito sembra essere quella di Enrico Berti e di Franco Volpi che, nel secondo volume della loro *Storia della Filosofia*, spiegano come Pascal

"non esca dal cartesianesimo ma semplicemente lo rende più coerente, eliminandone gli aspetti metafisici ed aggiungendovi una forma di fideismo, direttamente ispirata dal giansenismo" (Berti & Volpi, 2007: 362).

Gli aspetti metafisici, di cui Pascal si libera, riguardano il modo di porsi dinanzi all'esperienza e all'ipotesi e al ruolo che entrambe hanno nella costruzione della conoscenza. Per Descartes le ipotesi sono stabilite *a priori* e derivano, per esempio, dall'immutabilità divina. Per questo aveva potuto esclamare: "Datemi l'estensione e il movimento e vi costruirò il mondo" (De Gratia, 1839). Secondo questa impostazione, una volta stabiliti dei principî certi, non dovrebbe esistere alcun ostacolo per procedere, mediante un ragionamento deduttivo, alla costruzione di un ordine del mondo suscettibile di corrispondere a quello reale. Per Pascal, forse, sarebbe stato edificante indicare le coordinate di un ragionamento perfetto, ma esso è "absolument impossible", perché il nostro sapere è sempre un sapere di relazioni, un'organizzazione coerente di strutture relazionali (Lissa, 2002: 25). Questa concezione non è la prova soltanto di un pluralismo metodologico (suddiviso in "l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse"), ma piuttosto la prova che l'approccio epistemico pascaliano (*Ibidem*), fondato non sul cumulo ma su un insieme armonico di cognizioni, fa un salto di secoli e assomiglia molto a quello di Henri Poincaré, per il quale conoscere significa "stabilire un legame tra elementi noti da tempo, ma fino ad allora sparsi e in apparenza estranei" (Poincaré, 1987: 87).

La conoscenza del mondo aumenta allo stesso modo in cui aumenta questa rete, impensata, di relazioni e nelle maglie di questa rete s'insinua l'atto creativo dello scienziato, ovvero la capacità di inventare e di scegliere le relazioni più utili:

> Inventare consiste proprio nel non costruire le combinazioni inutili e nel costruire unicamente quelle utili, che sono un'esigua minoranza. Inventare è discernere, è scegliere […] fra tutte le combinazioni che si potranno scegliere, le più feconde saranno quelle formate da elementi tratti da settori molto distanti. Non intendo dire che per inventare sia sufficiente mettere insieme oggetti quanto più possibile disparati: la maggior parte delle combinazioni che si formerebbero in tal modo sarebbero del tutto sterili. Ma alcune di queste, assai rare, sono le più feconde di tutte. (*Ibid.*: 88)

E allora per Pascal Cartesio è inutile e incerto probabilmente perché persiste nel progetto ambizioso e nostalgico di restituire e ricostruire su nuove basi, che si riveleranno oltremodo fragili, l'unità del sapere e la totalità metafisica che, a quel punto della storia del pensiero moderno, risultavano ormai da tempo infrante.

Se il rapporto di Pascal con Descartes attira l'attenzione della storiografia filosofica, l'argomento della scommessa, che ha dalla sua l'audacia e la novità di un'argomentazione quantomeno originale, sembra non aver sempre suscitato molto interesse: come Giannantoni, anche Eugenio Garin (1945), autore di una *Storia della Filosofia* che poi ha ispirato, nella strut-

tura e nella forma, successivi, riusciti esperimenti di manualistica filosofica, come quello di Sergio Moravia, non menziona l'argomento della scommessa di Pascal anzi, non ne discute affatto, in accordo, in questa scelta metodologica, sia con Etienne Périer e Filleau de la Chaise (Gouhier, 2005), che negano un qualsivoglia ruolo all'argomento del *pari* nell'architettura filosofica dell'apologia del cristianesimo di Pascal, sia con Léon Brunschvicg (*Ibidem*), che addirittura lo considera posticcio, quasi di dubbia attribuzione e comunque di scarso valore (Sina, 1970).

Questa resistenza alla trattazione sistematica di un argomento che svolge, comunque lo si guardi, una funzione pragmatica o parenetica, proprio perché intende convincere l'interlocutore a prendere partito, ispirandosi probabilmente alla posizione agostiniana dell'utilità del credere (Pieretti, 1995; Rist, 1997), sembra essere un'eredità illuminista lasciata da Voltaire e Diderot, che pure respinsero la scommessa come una trovata cinica e utilitaristica (Sina, 1970).

E tuttavia, questa resistenza ha attraversato i secoli successivi, nutrendosi dei diversi materialismi e positivismi finché quei materialismi e quei positivismi non contribuiranno, secondo Gustavo Bontadini (1995), che alla negazione della trascendenza nel discorso filosofico contemporaneo.

5. Dall'epistemologia all'antropologia

L'argomento della scommessa rimane scomodo anche perché non soltanto comporta la rimessa in gioco della domanda, oltremodo plausibile, circa l'esistenza di Dio (Antiseri, 2005), ma soprattutto perché ripropone la questione metafisica per eccellenza: "Perché l'Essere piuttosto del nulla?".

Una storiografia filosofica che deliberatamente, scientemente trascura l'onda lunga della scommessa di Pascal, assomiglia a quel giocatore che abbandona il tavolo a metà partita, imponendo una soluzione forzatamente e falsamente paritaria. Una storiografia che trascura la forza teoretica della scommessa tiene lontani dal paradosso pascaliano dell'uomo che è un nulla dinanzi all'infinito ma che è tutto dinanzi al nulla, e che può decidere, in una sola mossa, di guadagnare tutto e di perdere nulla.

Appare molto onesta e molto apprezzabile, in questa disamina di una manualistica che, per quanto prestigiosa, orienta verso alcuni argomenti piuttosto che verso altri, l'operazione che si coglie in uno degli ultimi lavori di storiografia pensati per la scuola, ovvero il manuale *Filosofia: sapere di non sapere* di Massarenti e Di Marco che, lungi dal negare il valore del *pari* pascaliano, con numerosi stimoli letterari e argomentativi, lo esamina, lo sviscera e alfine lo smonta, mostrandone l'inconsistenza logica (Massarenti & Di Marco, 2012: 305-306).

In ogni caso, censurare la domanda sulla trascendenza, estrometterla dal ventaglio delle domande possibili, porta all'estromissione (dal tavolo del gioco, della storia e della filosofia) di Dio, il cui posto non può che essere occupato dall'uomo: si innesca, in tal modo, quel processo, a tratti lento e

a tratti precipitoso, che porterà alla nota ammissione di Ludwig Feuerbach "homo homini deus est" e alla conclusione che la religione è niente di più e niente di meno che la proiezione della coscienza dell'uomo perché, sempre per Feuerbach, il nucleo della teologia è l'antropologia (Banfi, 1960). Questa concezione, che vede Dio come una finzione e vede la materia, i sensi e la sensibilità come il punto di partenza e di arrivo di ogni speculazione, porterà alla costruzione di un materialismo non solo e non tanto meccanicistico e naturalistico, ma antropologico, che valorizzerà l'uomo nei suoi aspetti morali, estetici, intellettuali[14].

Ludovico Geymonat nella sua *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico* difende la tesi di una filosofia pascaliana dagli esiti imprevedibili che, a ben guardare, confluirà proprio verso un'inedita antropologia:

> Nel pio intento di umiliare la superba ragione Pascal riesce in verità a porre in luce, con eccezionale realismo, l'effettiva dipendenza, nell'individuo concreto, della mente dal corpo, il quale viene ad assumere così un rilievo sfuggito per l'innanzi a molti pensatori anche assai spregiudicati. Autorevoli studiosi moderni di antropologia giungono a vedere, nelle realistiche analisi pascaliane della situazione umana (se le leggiamo prescindendo dallo scopo di edificazione per cui egli le svolgeva), un autentico contributo alla loro disciplina. (Geymonat, 1970: 319)

Il problema è che, a voler indagare la finalità teoretica di Pascal, pare che non si possa proprio prescindere da quello che Geymonat chiama lo scopo di edificazione, anche ammesso che si tratti solo di mera edificazione e di pii intenti.

Quando il filosofo francese mette in luce quello che viene descritto da Geymonat come un tentativo, peraltro riuscito, di costruire un'antropologia *ante litteram*, ovvero quando mette in luce che le capacità logiche e razionali di un uomo finiscono sotto scacco da un semplice rumore, da un fastidio, da una mosca che "gli ronza attorno all'orecchio" (Pascal, 1987: 245), sta ponendo l'accento sull'infermità dell'uomo e della ragione incapace di pervenire ad alcuna certezza, ad alcuna chiarezza e ad alcuna luce.

L'intento pascaliano sembra tuttavia essere quello di spodestare la creatura, con i suoi abbagli e i suoi errori, a favore del Cristo, per fondare senz'altro un'antropologia, ma un'antropologia religiosa (Vanni Rovighi, 1980). Hans Urs von Balthasar annota che

> se si impara a leggere realmente Pascal, allora appare chiaro che egli non sviluppa tanto la sua immagine del Cristo a partire da una precomprensione antropologica delle due dimensioni (della miseria e della grandezza dell'uomo), quanto perviene piuttosto a queste dimensioni a partire soltanto dal-

14 Sulle conseguenze di questo movimento di pensiero si veda Scheler (1998) e Natoli (1986).

> la considerazione di Cristo e, più esattamente, dall'avvenimento che viene testimoniato attraverso la vita e la morte di Cristo. (Balthasar, 1971: 454)

L'antropologia di Pascal appare non fondata sull'uomo, bensì radicata su un Dio fatto uomo che, nel suo nascondimento, scioglie "ogni paradosso, altrimenti inestricabile, dell'essere del mondo e dell'uomo" (*Ibidem*). Si potrebbe persino dire che il *Deus absconditus* sia una delle poche certezze, filosofiche, teologiche e antropologiche, che Pascal sembra possedere.

E quando è messo di fronte alla necessità di dare un nome a Dio, Pascal sa che ne può parlare solo nella modalità del vocativo de "il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo" (Pascal, 1987: 96) giammai dei filosofi: appare qui tracciata, in maniera quasi indelebile, come stigma, un'analogia, tutta e solo pascaliana, tra i filosofi e gli intellettuali farisei, che aspirano alla consolazione nella conoscenza senza fede, al pari di Nicodemo, prototipo del pensatore animato da ottime intenzioni che, racconta il Vangelo, raggiunge Gesù perché è ansioso di interrogarlo[15] e difatti lo interroga, compiaciuto e tollerante, cercandolo tuttavia di notte, dunque di nascosto e come vergognandosi. Nondimeno poi, quando Gesù muore, sarà proprio Nicodemo a seppellirlo[16] e, scrive Miguel de Unamuno, "lo seppellisce, come vogliono seppellirlo tanti intellettuali innamorati della sua sovrana bellezza: seppellirlo in analisi e studi, e trasformarlo in tema artistico e letterario" (Unamuno, 2013: 271). Il Dio di Pascal è "sensibile al cuore e non alla ragione" (Pascal, 1987: 218) e lungi dal descrivere questa geografia del cuore e le sue regioni, Pascal insinua il dubbio, mai più rimosso dalla coscienza occidentale, che il cuore non sia animato dall'istinto (o dalle pulsioni, come vorrà, tempo dopo, la psicoanalisi) ma da precise regole: il cuore ha una grammatica, ha una trama, ha un linguaggio.

Il cuore sa ascoltare, sa dire e sa scegliere: con questo movimento di pensiero che attribuisce al cuore ragioni, argomenti e parole e non soltanto sentimenti o passioni, Pascal compie una svolta teoretica che ha una forza e una rilevanza enormi, e che non può essere semplicemente liquidata come espressione di un generico misticismo (Bord, 1987), perché essa provoca una rottura nella imperfetta simmetria che sino a quel momento divideva l'uomo in zone distinte, divise da confini impermeabili e non comunicabili. Zone qualitativamente disuguali, ma di cui una, la sede del cuore, irrimediabilmente secondaria alla sede della ragione: non a caso Jacques Lacan, che fu pioniere di una scuola psicoanalitica che guarda all'uomo nella sua globalità e complessità, e pur dichiarandosi in più occasioni "non credente, sperando nel nulla" (Lacan, 1972), non ha potuto non dichiarare, nel Novecento, il suo debito (Muratore, 1998) nei confronti della filosofia pascaliana, prima ancora che nei confronti della visione freudiana (Hoens, 2013: 241-249).

15 Gv, 3, 1-21.
16 Gv, 19, 39-42.

Cornelio Fabro (1955) colloca "le ragioni del cuore" all'inizio di un lungo itinerario di pensiero che prende le mosse dalla filosofia francese con Pascal e poi continua con

> Malebranche, Rousseau, sino a Bergson, secondo i quali il giudizio dei sentimenti è infallibile. Questa posizione svilupperà nella successiva filosofia tedesca l'ipotesi di una dottrina del sentimento che si sviluppa specialmente a partire dalla "Critica del giudizio" di Kant.

Viene qui descritto un lungo movimento di pensiero che, dirà Gustavo Bontadini (1996), ben presto insidierà il monopolio della ragione, calmierandola e riducendone le pretese.

La dimensione poetica si rivela essere da sempre custode di questa antica sapienza che la filosofia ha dovuto maturare nei secoli: per lo scrittore colombiano Nicolás Gómez Dávila (2001) "se da millenni esiste e sopravvive una cosa come la poesia è solo perché il cuore umano è l'unico recesso del mondo che la ragione non osa invadere". Le ragioni del cuore sono una sentinella, un argine allo strapotere delle ragioni della ragione che separa e definisce, nello stesso modo con cui si suole e si vuole dividere Pascal in due con un taglio netto: da un lato il polemista e dall'altro il pensatore, da un lato lo scienziato e dall'altro il testimone del Vangelo, finendo così col sottrarsi a fare i conti con l'intero pensiero di Pascal (Pezzino, 2005). La ragione definisce e, definendo, limita e poi ancora sancisce, disegnando i confini della plausibilità di ogni esperienza. Essa nomina, vieta, approva e divide e per questo, in un certo senso, è diabolica (da διᾰ-βάλλω), come Enzo Paci (1956) dirà a proposito della ragione intesa da Dostoevskij. Le ragioni del cuore scomodano una dimensione al di sopra e al di là di ogni teoretica e sanciscono la resa di ogni sano argomentare: così come vana è la pretesa di discutere con Dio, è altresì vana la pretesa di discutere avendo come interlocutore il cuore. Se Pascal è il teorico di questa impossibilità teoretica, un precedente lo si ritrova non nella filosofia, bensì nella storia sacra: Giobbe uscirà vincitore dall'esperienza di sofferenza inumana solo quando smetterà di voler ragionare con Dio e solo quando smetterà di credere di poter far ragionare Dio. Le domande di Giobbe, che chiede conto del suo dolore, e le risposte terribili di Dio che chiede, di rimando, "dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra"[17], si svolgono su un palcoscenico tragico e profondamente umano, lontanissimo da ogni teoretica perché, come scrive Philippe Nemo, quelle domande

> non sono poste da qualcuno che potrebbe rimanere esterno, ma da un essere esposto, che non può sfuggire a questa esposizione poiché esiste solo in virtù di questa esposizione. La domanda di Giobbe, a differenza della domanda metafisica, soltanto speculativa, di Leibniz-Heidegger, non può essere risolta come un semplice problema. Giobbe intuisce che qualcuna

17 Gb, 38,4.

> delle risposte che potrà ricevere lo coinvolgerà totalmente; che in questo senso, lui stesso possiede in parte la chiave della risposta. (Nemo, 2009: 97)

Pascal ha inventato la macchina calcolatrice che sgrava l'uomo dalla fatica del contare, ma riconosce, con la sua filosofia, che non si può sgravare l'uomo dalla sua meravigliosa capacità di non comprendere, dal suo potere di non potere.

L'antropologia di Pascal è dunque un'antropologia indigente, mancante e povera non soltanto perché priva di mezzi, ma perché deve rimandare a un'interiorità che non può fare altro che "ancorarsi – come scriveva Epifanio di Salamina – solo su certezze ultraterrene, per non essere sbattuta nel grande mare dell'errore" (Quacquarelli, 1977: 22) e solo sul nascondimento divino.

Nella *Storia del pensiero filosofico* di Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, della scuola di Pareyson, leggiamo infatti che

> il nascondimento e la rivelazione di Dio in Cristo non solo sono giusti e necessari, ma anche utili perché ci permettono di conoscere noi stessi: se Dio si è incarnato ciò significa che la nostra natura è corrotta e insieme che può essere redenta dalla misericordia divina. Inoltre in questo modo si evita l'orgoglio dei deisti che conoscono Dio senza la nostra miseria e la disperazione degli atei che conoscono la nostra miseria senza Dio. (Perone *et al.*, 1982: 271)

Interessante sarebbe soffermarsi qui sulle conseguenze didattiche di una storiografia che finalmente usa le stesse parole di Pascal, riproducendo il movimento sinuoso del suo pensiero senza nascondere quelle posizioni che, immerse nel credo e nella fede, costituiscono le fondamenta della filosofia pascaliana: mostrare agli studenti (ci figuriamo qui una classe di liceali) le dinamiche teoretiche di Pascal significa parlare di Dio e non solo della pressione, del vuoto e del calcolo delle probabilità.

6. Contemporaneo del futuro

Eppure il pensiero di Pascal non è ascrivibile alla sola teologia. Pascal non è un teologo, e se lo fosse sarebbe teologo di una solida *theologia crucis* alla maniera di Lutero (Mondin, 1996: 145) il quale, in una replica a Erasmo, nel 1525, aveva scritto senza infingimenti:

> Tu sta pure con i tuoi scettici e accademici, finché Cristo non chiami anche te. Lo Spirito Santo non è scettico, e non ha scritto nei nostri cuori mere opinioni, ma convinzioni più certe e salde della nostra stessa vita. (Lutero, 1993[1525]: 83)

Nello stesso modo, il pensiero di Pascal non è neppure l'edificante racconto, postumo e incompleto, come postumi e incompleti sono i suoi *Pen-*

sieri, di un'esperienza mistica e non è nemmeno una speculazione sulla realtà naturale bisognosa però di essere adeguatamente scremata e ripulita da incrostazioni cristiane, perché diventi potabile.

Il pensiero di Pascal è una filosofia che ha al centro il problema di Dio e, soprattutto, il problema del rapporto, incommensurabile, dell'uomo con Dio. Nella matematica di Pascal il due (Dio e l'uomo) viene prima dell'uno: la relazione tra uomo e Dio viene prima dell'identità, anzi è fondativa dell'identità umana. In tal modo si potrebbe definire Pascal una sorta di "filosofo di frontiera", perché da una parte segna la pienezza di un'epoca, inserendosi in tutte le sue problematiche, e dall'altra parte la supera e la trascende.

A differenza di Descartes, "che rompe il legame vivente con la cultura precedente per ricostruire una filosofia tutta daccapo unicamente in base ai concetti del suo tempo" (Schelling, 2000: 106), Pascal si pone in atteggiamento oltremodo critico proprio nei confronti del contemporaneo: contro i deisti, contro i gesuiti e contro gli atei, contro i cortigiani e al tempo stesso contro i moralisti e nondimeno contro coloro la cui vita è una sterile sequenza di momenti vuoti del *divertissment*. Scrive Ernesto Buonaiuti:

> Uno spirito come Pascal che aveva così ferocemente fustigato la mediocrità universale, che aveva così duramente calpestato gli idoli trionfanti, che aveva così violentemente malmenato le mode dominanti, non poteva riscuotere consensi e solidarietà. (Buonaiuti, 1943: 294)

In questo suo essere "spaventoso per gli ortodossi e fastidioso per gli eterodossi" (*Ibidem*), Pascal si allontana dal secolo a lui prossimo per divenire prossimo ai tempi successivi, ovvero un *classico* nell'accezione di Giuseppe Pontiggia (1998), un uomo contemporaneo del futuro, e del nostro presente.

Trascurare questo (in una lezione su Pascal che si nutre di manualistica scolastica) significa non riconoscere la vera posizione di Pascal che, secondo Romano Guardini, è quella di indicare all'uomo postmoderno "come rimettere la natura nelle mani di Dio" (Guardini, 1987: 10).

E se oggi "non c'è più posto per Descartes, Pascal invece è vicino, vivo e ci presta il suo aiuto" (*Ibidem*), con una filosofia, oseremmo dire, antimoderna e ultramoderna: come tutti i filosofi della sua epoca egli non trascura la natura eppure quest'ultima, nel suo itinerario teoretico, non è soltanto un concetto ontologico, ma anche un concetto assiologico. Quello che è naturale si contrappone a quello che è innaturale, ovvero storto e falso. E proprio dalla natura, che ha collocato tutto al suo giusto posto, si può ricavare un criterio di giudizio valido: "La misura della naturalezza vale per la presa di posizione nei riguardi delle cose" (*Ibidem*). Per questo, in maniera paradossale, lo scienziato Pascal rimprovera a Cartesio anche il fatto di "voler approfondire troppo le scienze" (Pascal, 1987: 146). In quel "troppo" c'è lo straripamento e l'ottundimento, c'è la tracotanza umana, c'è il superamento della giusta misura delle cose.

Eppure Pascal aveva anche superato persino questa posizione autenticamente scettica nei confronti delle potenzialità della ragione (posizione già nuova per un epoca, quale il Seicento, che invece si apprestava ad aprire le porte alla celebrazione dell'assoluta, sovrana, inoffuscabile bontà di tutte le capacità umane e di tutti i naturali istinti), perché, come ci dice ancora Ernesto Buonaiuti, grande interprete del pensiero pascaliano,

> egli aveva colto che la forma suprema della religione è alogica per definizione nel campo della riflessione astratta e categorica e intransigente nel campo della disciplina morale. Il cristianesimo è questa forma suprema della religione. Tutte le religioni e le sette del mondo hanno prescelto a guida la ragione naturale. I cristiani solamente sono tenuti ad attingere le loro leggi fuori da se stessi, ad informarsi di quelle che Gesù Cristo ha lasciato. (Buonaiuti, 1943: 294)

La natura, per il moderno Pascal, ha un solo scopo, ovvero insegnare all'uomo quell'*ethos della finitudine* che sarà compiutamente interpretato (e in parte compreso) solo dalla contemporaneità (Kobylinski, 1998: 216).

Del resto, lo spiega Sergio Moravia nel suo *Pensiero e Civiltà* il messaggio finale dell'autore dei *Pensieri* in campo gnoseologico s'identifica

> non tanto con una resa senza condizioni al principio della precarietà del sapere, quanto con la teorizzazione di un tipo di conoscenza possibile e anche feconda, ma caratterizzata da limiti severi, e mai aprioristicamente certa dei propri fondamenti e dei propri risultati. (Moravia, 1982: 190)

7. Il posto dell'errore

Si tratta, in altri termini, di una conoscenza che è certa soltanto della possibilità, non remota, di compiere errori, sia di ragionamento e sia di atteggiamento.

La posizione di Pascal dinanzi all'errore, inevitabile e fatale in un mare aperto di irragionevolezza, si risolve in una svolta gnoseologica antitetica a quella cartesiana, la quale si era già imbattuta nell'ipotesi e nell'eventualità dell'inganno. In questa svolta si può rintracciare il paradigma teoretico pascaliano che non ha precedenti e su questo tema scivoloso della risoluzione e superamento dell'inciampo e dell'errore "tout court", la riflessione di Sofia Vanni Rovighi diventa chiarificatrice. Nel suo *Elementi di Filosofia* l'Autrice interviene sottolineando come l'errore si annidi nelle conclusioni di ragionamenti, soprattutto quando essi sono complessi e articolati, a causa della mole di rapporti da cogliere e che rischiano di sfuggire, come sfugge l'anello di una catena o di una maglia; e tuttavia esiste la possibilità, non remota, di un errore ancora più insidioso, che si registra là dove, pur non cogliendo un nesso tra i rapporti, e pur dovendo dichiarare "non vedo", si voglia sempre affermare o predicare qualche cosa. In quel

momento si dà un assenso alla cieca ed è proprio in quel momento che si può sbagliare:

> [L']errore dunque è ateoretico: è un atto di volontà non di intelligenza [...] L'errore non è un fatto teoretico e quindi anche le precauzioni contro l'errore saranno di carattere ateoretico. Esse possono riassumersi tutte in una: purificazione morale. (Vanni Rovighi, 1941: 198).

E la soluzione di Pascal di fronte all'errore appare proprio come purificazione morale, che ha il pregio di contemplare senz'altro anche la purificazione razionale (mentre quest'ultima non sempre e non necessariamente include la prima). Una purificazione razionale e morale che significa, alla maniera di Proclo (Beierwaltes, 1990: 322), liberazione dall'ignoranza dovuta alla confusione della realtà contingente, per liberarsi dall'esteriorità e diventare intimi di se stessi, per ritrovare in se stessi quel Dio "che riempie l'anima e il cuore di coloro che possiede" (Pascal, 1987: 317).

E così Pascal diventa attualissimo oggi nei giudizi di una ragione pratica quando, dinanzi a una tecnoscienza che non riconosce nulla superiore a sé e che stringe alleanze con le magistrature, riducendo l'uomo a una sola dimensione (biologica o sociale), ricorda ai cristiani che la vita umana è un valore assoluto non disponibile e non negoziabile perché "c'è qualcosa nell'uomo che supera l'uomo" (*Ibid.*: 572); e ancora Pascal diventa attualissimo oggi nei giudizi di una ragione pura perché già nel Seicento saprà criticare, scrive Del Noce,

> le successive e di là da venire interpretazioni trascendentistiche, dalla nuova scolastica al pragmatismo, all'ateismo successivo alla filosofia moderna, anticipando di gran lunga la problematica del pensiero contemporaneo che solo oggi si accorge della correlazione, pericolosissima, che intercorre tra la negazione di Dio e la negazione dell'uomo. (Del Noce, 1964: 572)

L'antagonista teoretico di Pascal non è Cartesio bensì lo sprofondarsi nichilistico nel delirio bacchico del razionalismo contemporaneo.

8. La vertigine dell'anima

Si coglie, lungo tutta la filosofia pascaliana, un sottile carattere tragico che Emanuele Severino ha ben evidenziato sottolineando, tuttavia, che il Dio di Pascal è un Dio di consolazione e di amore e non un Dio autore delle verità matematiche e dell'ordine cosmico, lasciando intendere dunque, come il filosofo francese permanga irrimediabilmente in una condizione quasi romantica che, non facendo intravedere possibili soluzioni, appare altamente umana. Pascal così interpretato si pone come un uomo sul "limitare", sul bordo delle certezze alle quali mai potrà approdare, perché, come si legge in *La filosofia moderna* di Severino:

> È chiaro che, in quanto contenuto della fede, il messaggio cristiano non ha alcun valore incontrovertibile, non possiede alcuna evidenza, non conduce ad alcuna certezza incrollabile, ad alcun possesso sicuro. (Severino, 2015: 151)

Certo, Pascal "uomo tragico" o "uomo del tragico" risulta essere più suggestivo e persino più comprensibile di un uomo che, invece di rimanere, seppur eroicamente, schiacciato dalla mancanza di quelle evidenze che Severino mette in luce, invita piuttosto a compiere un'operazione molto più prosaica, più pratica e apparentemente grossolana, che non ha nulla di fatale e di drammatico, chiedendo di "abituarsi alla fede perché è l'abitudine che genera le prove più efficaci e più credute" (Pascal, 1987: 2019). È l'abitudine che sfama l'uomo, nutrendolo di quelle certezze di cui ha bisogno.

Quanto questo gesto pascaliano sia non una fuga o una resa ma un gesto teoretico e quanto esso sia tragico, in un senso specialissimo che non è greco ma è precisamente cristiano, ce lo dice Miguel de Unamuno che, nella sua riflessione *Del sentimento tragico della vita* ricorda che

> credere in Dio significa desiderare che esista e comportarsi, oltre a questo, come se esistesse; significa vivere di quell'ansia e fare di essa il nostro intimo motivo d'azione. Da questa ansia, da questa fame di divinità, sorge la speranza; dalla speranza la fede, e dalla fede e dalla speranza, la carità. (Unamuno, 1989: 168)

Che l'atto del credere in Dio non sia mai stato per Pascal un atto riconducibile a prove e a evidenze, di cui non ha mai avuto bisogno, è già sintetizzato in quel breve passaggio nei *Pensieri* nel quale chiarisce quello che si può definire il paradosso ebraico: "Gli ebrei hanno tanto amato le cose figuranti, e tanto le hanno attese, che han poi misconosciuto la realtà quando essa è venuta, nel tempo e nella maniera predetta" (Pascal, 1987: 363). Le cose figuranti sono proprio le prove dell'esistenza di Dio tratte dall'osservazione del mondo e che si basano dimostrativamente "sull'ordine della natura, cioè sul corso della luna e dei pianeti, sull'armonia che il cielo e gli uccelli sembrano attestare" (*Ibidem*), e persino sulla meraviglia nei confronti di quelle che erano definite leggi naturali le quali, nel momento in cui vengono studiate e colte, avrebbero dovuto rivelare chiaramente la presenza di Dio, come pretendeva Ugo Grozio, che riuscì a trarre una dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'inesistenza del vuoto (Grozio, 1806: 85): sarebbe bastato dimostrare, come fece Torricelli e come ribadì Pascal, l'esistenza del vuoto per far crollare queste fragili prove dell'esistenza di Dio. Legare la fede in Dio alle evidenze della fisica significa esporla a facili contestazioni: essa si rivelerebbe una fede ben povera e precaria, come povera e precaria si rivelerebbe una fede ancorata alle conoscenze della metafisica o della storia. Man mano che i diversi modelli (fisici, metafisici e storici) si logorano, il mistero di Dio, un *Deus absconditus*, s'infittisce, anziché chiarirsi. E a logorarsi saranno sempre il simbolismo, il realismo, la sensibilità romantica e l'idealismo, e poi ogni positivismo e ogni empiri-

smo, ma mai il mistero dell'umanità in relazione con il mistero divino. Se David Hume parlerà di un'inutilità della scienza per la morale (Antiseri, 2017: 109-112), Pascal parla dell'inutilità della scienza per la comprensione di quella *canna fragile* e tuttavia pensante che è l'uomo: "Da tutti i corpi presi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero; è impossibile e di un altro ordine" (Pascal, 1987: 418).

Né i metafisici, né i giansenisti, né tantomeno Cartesio o i deisti si sono mai accostati al mistero della miseria e della grandezza dell'uomo con la profondità dello sguardo pascaliano che non risparmia a se stesso e al lettore l'inevitabile vertigine dell'anima: il cristianesimo di Pascal, scrive Buonaiuti, "è una religione perfetta e invalicabile" (Buonaiuti, 1943: 300), perché esaspera sino al parossismo l'ebrezza della profondità e dell'altezza, verso cui si protende "l'istinto numinoso dell'uomo" (*Ibidem*).

Pascal pone se stesso e i suoi lettori dinanzi a questa vertigine, adoperando il linguaggio della filosofia e rimanendo tuttavia agli antipodi dai filosofi, perché consapevole che la ragione cogitante, la morale provvisoria altro non sono che una visione irenica e atarassica dell'uomo, una visione borghese e comoda che avrebbe consentito, di lì a poco, sia alla perversione pubblica e privata settecentesca sia alla tirannia sociale e ideologica successiva, di infierire senza freni, senza sanzioni e senza pudore proprio su quel mistero che è l'uomo.

Di una tranquillità egoistica e posticcia, sia pure rivestita di una robusta ideologia, Pascal non sa che farsene (Buonaiuti, 1943: 297).

Il suo metodo filosofico si potrebbe riassumere in un solo gesto: cercare tra i gemiti una risposta plausibile, ragionevole e sensata alla domanda che il salmista rivolge a Dio "chi è l'uomo perché te ne ricordi? Il figlio dell'uomo perché te ne curi?"[18].

Nell'opera in tre volumi *Filosofi e Filosofie nella Storia* (Abbagnano & Fornero, 1986), che costituirà una delle più note e frequentate edizioni scolastiche (frutto di una fortunata intuizione editoriale della casa editrice Paravia che volle affidare all'allievo di Abbagnano, il filosofo Giovanni Fornero, la sistemazione dell'opera del maestro), si porge al lettore (finalmente, oseremmo dire) un Pascal che rimane impregnato di un esistenzialismo non tragico né disperato, ma positivo alla maniera intesa da Abbagnano, ovvero un esistenzialismo che fa della finitudine dell'uomo un argomento di forza. Il filosofo, infatti, viene interpretato a partire da un pensiero raramente visitato, quando dice "inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano io mi spavento" (*Ibid.*: 103) ma poi viene immediatamente sottratto a ogni angusta coordinata spazio-temporale per essere letto come pensatore autenticamente moderno, anzi contemporaneo, e dunque autenticamente parlante, proprio perché in quello spavento trova la radice della propria libertà e la possibilità di essere uomo non a una, né a due ma a cento dimensioni.

18 Sal. 8.

9. Per una didattica ragionata e situata nel qui e nell'ora

La natura dell'uomo per Pascal e i suoi interrogativi dall'eco lontanissima, ancestrale, antichissima, mostrano come la distanza tra Dio e l'uomo sia incolmabile e insanabile e mostrano altresì come la ragione filosofica risulti lo strumento meno adeguato a costruire ponti e valichi di attraversamento. Il risolutivo e risoluto passaggio teoretico di Pascal per tentare di colmare questa distanza e che consisterà nello snodo cruciale della scommessa, viene spiegato ne *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* di Giovanni Reale e Dario Antiseri, dove leggiamo che

> le verità di fede non sono scopribili e fondabili attraverso la ragione. E tuttavia la ragione non è del tutto inattiva nei confronti della fede. L'esercizio della ragione è rilevante per la fede, innanzi tutto quando la ragione, facendo argine allo stordimento del *divertissement,* fa luce sulla miseria umana. In secondo luogo, è sempre la ragione che può valutare in quale misura la fede cristiana renda conto della miseria dell'uomo, sciolga le contraddizioni che avviluppano l'essere umano, e dia senso all'umana esistenza. Certo, "a parte Dei", la fede è dono di Dio. Noi siamo "incommensurabili con lui" e Dio è "infinitamente incomprensibile". E tuttavia, "a parte hominis", la ragione – e siamo al terzo punto – può fare ancora qualcosa. E siamo di fronte all'argomento della scommessa. (Reale & Antiseri, 1983: 467-468)

Una didattica che vuole contestualizzare Pascal nel qui e nell'ora della nostra contemporaneità, facendolo muovere nel contesto di "apprendimento situato" (Rivoltella, 2013), facendolo interagire con gli interlocutori privilegiati del suo pensiero, gli adolescenti da sempre sedotti da ogni *divertissement*, potrebbe oggi proporre Pascal come educatore? Potrebbe, una didattica moderna e contestualizzata nel qui e nell'ora della contemporaneità, proporre un accostamento tra l'atteggiamento dell'uomo dinanzi alla scelta individuale dell'opzione divina, che è inequivocabilmente un problema complesso, sul quale non si può disporre preventivamente di tutti i dati, e l'atteggiamento, ad esempio, di ogni cittadino (o futuro cittadino, come futuri cittadini sono gli studenti) dinanzi a situazioni altrettanto complesse, come le dinamiche che comportano la nascita o la morte della democrazia, o le dinamiche belliche, che possono aggredire e minare le istituzioni e le leggi di un paese?

In altri termini, in un contesto-classe che si interroga collettivamente e individualmente su Blaise Pascal, ci si può chiedere se l'uomo della modernità, di fronte alla complessità della storia e della realtà, consapevole dell'impossibilità di attraversare tutti i livelli di complessità della realtà, ovvero consapevole dell'impossibilità di disporre di tutti i dati necessari per spiegare in modo esaustivo i fenomeni, possa difendere l'idea che valga la pena scommettere sull'opzione metodologica più esigente, quella che indirizza il suo agire verso l'elaborazione di modelli di pensiero critico capaci di spiegare, anche se in modo parziale, i fenomeni, per quanto complessi

essi siano, ricostruendoli nei termini di origine unitaria, ovvero come scelte individuali (Piana, 2005).

La scommessa di Pascal, ricostruita attraverso la storiografia, diventa allora paradigma didattico in una prassi moderna dell'agire in classe perché possa essere elaborato un modello di cittadinanza critica e consapevole nonché adeguata per porsi in modo maturo dinanzi alle scelte individuali che coinvolgono la collettività. Attraversare la storiografia filosofica novecentesca (e in particolare la storiografia filosofica che confluisce nei manuali, interessante nel suo essere prossima a insegnanti e alunni) assumendo Pascal come modello teoretico e pratico permette di realizzare un prisma di interpretazioni e di rimandi ermeneutici oltremodo fertili in un contesto-classe: un manuale di filosofia che tace sulla scommessa pascaliana può diventare occasione di riflessione proprio a causa del suo silenzio. Non si tratta qui di proporre una storia della filosofia comparativa, ma si tratta di realizzare in classe un virtuoso circolo ermeneutico che attraversa le questioni filosofiche come si attraversa una rete di relazioni e di interpretazioni. Una rete virtuale ma alla maniera dell'infinita biblioteca di Borges che, scriveva Umberto Eco, "aveva superato l'intertestualità per anticipare l'era dell'ipertestualità, in cui non solo un libro parla dell'altro, ma si può dall'interno di un libro penetrarne in un altro" (Eco, 2016: 126).

Ebbene Pascal può, a nostro parere, diventare una sorta di motore di ricerca del Novecento, un filo di Arianna nel labirinto degli umori filosofici e teoretici del Novecento attraversato da forti oscillazioni individualiste, atee ed esistenzialiste, ben evidenti nelle pagine di un manuale. Pascal, in altri termini, può ancora essere educatore di una contemporaneità talvolta disarmata dinanzi alla fisica e dinanzi alla metafisica. Con il celebre argomento della scommessa Pascal si chiede e chiede all'interlocutore: è possibile forzarsi ad agire come se si credesse nella validità di un'ipotesi che giustifica e spiega le nostre azioni? E questo atteggiamento è davvero irrazionale o antiscientifico? Se, ad esempio, osservo uno scienziato mettere in atto una serie di gesti, che non sarebbero possibili senza il riferimento a un'ipotesi, mi è lecito inferire che egli possa ritenerla momentaneamente vera? Ovvero, è possibile accettare un'ipotesi, internamente coerente, e adottarla per spiegare, prevedere e condurre le azioni? C'è spazio, in altri termini, per una sorta di opportunismo epistemico che, pur riconoscendo che non esistono provvisoriamente ragioni epistemiche per credere o non credere in una teoria, esistono però motivi di ordine pratico per credere (Bicchieri, 1988)? E questo opportunismo epistemico può coinvolgere anche l'ipotesi su Dio? Se la ragione non permette di decidere se credere o non credere in una ipotesi che si ritiene empiricamente adeguata, è possibile scommettere momentaneamente sulla sua verità, che dal punto di vista metodologico significa adottare un atteggiamento minimalista? Prima di mettersi al tavolo da gioco, l'uomo, e ancor più l'uomo contemporaneo, e ancor più lo studente che si prepara a scegliere nelle democrazie moderne che tipo di cittadino voglia essere, possono decidere, in qualche modo, come giocare?

La problematica che si spalancherebbe sarebbe senz'altro complessa e impegnativa ma, del resto, è impegnativa anche la pretesa di Pascal di sedersi al tavolo da gioco e scommettere in prima persona, così come è impegnativa (ma efficace e valida) la pretesa "di un insegnamento critico della storia della filosofia, che interpellando gli studenti in prima persona, diventi occasione per toccare il fondo delle questioni" (Antiseri, 2011: 16). E, parafrasando Sciacca, si potrebbe dire che, quando si tocca il fondo delle questioni, si prova l'ebrezza (oltremodo fertile in una dinamica didattica ed educativa che quotidianamente si svolge nelle scuole) "di smettere di essere se stessi per diventare, per un solo momento, altro: e così si diventa Agostino, o Tommaso, o Pascal o Rosmini" (Sciacca, 1945: 265).

Bibliografia

Abbagnano, N. (1948), *Storia della Filosofia,* Vol. II, Torino: UTET.

Abbagnano, N. & Fornero, G. (1986), *Filosofi e Filosofie nella Storia*, Torino: Paravia.

Antiseri, D. (2005), *Come leggere Pascal,* Milano: Bompiani.

Id. (2011), *Come si ragiona in filosofia,* Brescia: La Scuola.

Id. (2017), "Etica senza verità", in *Ithaca: Viaggio nella scienza*, n. 10, pp. 109-112.

Antiseri, D. & Giorello, G. (2008), *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti*, Milano: Bompiani.

Arsena, A. (2017), "Se, come e perché scegliere il manuale di storia della filosofia nei Licei", in *Rivista Lasalliana*, n. 2, pp. 191-206.

Attali, J. (2000), *Blaise Pascal, ou le génie français*, Paris: Fayard.

Baldini, M. (1991), *Contro il filosofese*, Roma-Bari: Laterza.

Balthasar, H.U. von, (1971), *La percezione della Forma,* Milano: Jaka Book.

Banfi, A. (a cura di) (1960), *L. Feuerbach. L'essenza del cristianesimo,* Milano: Feltrinelli.

Bartoli, S. (2009), *Le vite di Jacqueline Pascal,* Firenze: L.S. Olschki.

Barzaghi, G. (1996), *Metafisica della cultura cristiana,* Roma: Ed. Studio Domenicano.

Beierwaltes, W. (1990), *Proclo, i fondamenti della sua metafisica,* Milano: Vita e Pensiero.

Bell, E.T. (2011), *I grandi matematici*, Milano: Bur Rizzoli.

Bellah, R.N. (1996), *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Roma: Armando.

Berti, E. & Volpi, F. (2007), *Storia della Filosofia,* Roma-Bari: Laterza.

Bicchieri, C. (1988), *Ragioni per credere, ragioni per fare: convenzioni e vincoli nel metodo scientifico*, Milano: Feltrinelli.

Blondel, M. (1923), "Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal", in *Revue de Métaphysique et de Morale,* Tome XXX, n. 2, pp. 129-163.

Bloom, H. (1997), *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford: Oxford University Press.

Bontadini, G. (1995), *Studi sull'idealismo*, Milano: Vita e Pensiero.

Id. (1996), *Appunti di Filosofia,* Milano: Vita e Pensiero.
Bord, A. (1987), *Pascal et Jean de la Croix,* Paris: Beauchesne.
Id. (2000), *La Vie de Blaise Pascal: une ascension spirituelle*, Paris: Beauchesne.
Id. (2017), *Jacqueline Pascal*, Perpignan: Artège Editions.
Brunschvicg, L. (ed.) (1887a), *B. Pascal. Pensées,* in *Oeuvres complètes,* Paris: Librairie Hachette, voll. XII, XIII, XIV.
Id. (ed.) (1887b), *B. Pascal. Lettres provinciales* in *Oeuvres complètes,* Paris: Librairie Hachette, Paris, Vol.VIII.
Buonaiuti, E. (1943), *Storia del Cristianesimo,* Milano: Corbaccio dall'Oglio Editore.
Carabellese, P. (1994), *Il problema teologico come filosofia, Ristampa Anastatica dell'edizione originale del 1931 con un'introduzione di Edoardo Mirri*, Perugia: Edizioni Scientifiche Italiane.
Caressa, P. (2002), *Piccola storia della matematica*, Milano: Feltrinelli.
Cavallera, H. (2013), *Storia della scuola italiana*, Firenze: Le Lettere.
Chevalier, J. (a cura di) (1968), *B. Pascal. Les provinciales* in *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, pp. 697-945.
Corsini, C. & Scierri, I.D.M. (2016), *Differenze di genere nell'editoria scolastica. Indagine empirica sui sussidiari dei linguaggi per la scuola primaria,* Roma: Nuova Cultura.
Cousin, V. (1861), *Jacqueline Pascal*: *premières études sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle,* Paris: Didier.
Dal Pra, M. (1984), *Sommario di Storia della Filosofia,* Firenze: La Nuova Italia.
Damiano, E. (a cura di) (2007), *Il Mentore. Manuale di tirocinio per insegnanti in formazione,* Milano: FrancoAngeli.
Id. (2013), *La mediazione didattica. Per una teoria dell'insegnamento*, Milano: FrancoAngeli.
Dávila, N.G. (2001), *In margine a un testo implicito*, Milano: Adelphi.
De Gratia, V. (1839), *Saggio su la realtà della scienza umana*, Napoli: La Tipografia Flautina.
Del Noce, A. (1964), *Il problema dell'ateismo,* Bologna: il Mulino.
Id. (1965), *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Bologna: il Mulino.
De Ruggiero, G. (1946), *Storia della Filosofia*, Vol. IV, Bari: Laterza.
Descartes, R. (2005), *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano: Bompiani.
Develay, M. (1995), *Savoirs scolaires et didactique des disciplines*, Issy-les-Moulineaux: ESF Editeur.
Eco, U. (2016), *Sulla Letteratura*, Milano: Bompiani.
Eliot, T.S., (a cura di) (1958), *Pascal's Pensées*, New York: E.P.Dutton & CO.
Fabro, C. (1955), *L'Anima, introduzione al problema dell'uomo,* Roma: Studium.
Fontana Giusti, L. (2001), *Port-Royal, Utrecht, Pistoia. Il movimento giansenista nella storia religiosa e nella formazione morale della società europea*, Roma: Gangemi.
Gallina, M.A. (a cura di) (2009), *Scegliere e usare il libro di testo,* Milano: FrancoAngeli.

Gargani, A. (1975), *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Torino: Einaudi.
Garin, E. (1945), *Storia della filosofia,* Firenze: Vallecchi.
Geymonat, L. (1970), *Storia del pensiero filosofico e scientifico,* Milano: Garzanti.
Giannantoni, G. (1973), *Profilo di storia della filosofia,* vol. II, Torino: Loescher.
Gouhier, H. (2005), *Blaise Pascal: commentaries*, Paris: Vrin.
Grozio, U. (1806), *I sei libri di Ugone Grozio sulla verità della cristiana religione*, Foligno.
Guardini, R. (1992), *Pascal,* Brescia: Morcelliana.
Id. (1987), *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, Morcelliana.
Hoenes, D. (2013), "You never know your look: Lacan reads Pascal", in *Continental Philosophy Review Journal*, n. 46.
Kobylinski, A. (1998), *Modernità e postmodernità*, Roma: Gregoriana Editrice.
Lacan, J. (1972), *La cosa freudiana e altri scritti,* Torino: Einaudi.
Lamanna, E.P. (1927), *Storia della filosofia*, vol. II, Firenze: Le Monnier.
La Penna, A. (2014), *Sulla scuola,* Roma-Bari: Laterza.
Lazerson, M., McLauglhlin, J.B., McPherson, B. & Bailey, S.K. (1985), *An Educational of Value. The Purposes and Practices of Schools,* Cambridge: Cambridge University Press.
Lissa, G. (2002), *Percorsi del moderno*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
Lutero, M. (1993[1525]), *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino: Claudiana.
Magnano San Lio, G. (2005), *Forme del sapere e strutture della vita*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
Martini, C.M. (2015), *Le cattedre dei non credenti,* Milano: Bompiani.
Massarenti, A. & Di Marco, E. (2012), *Filosofia: sapere di non sapere,* Vol. II, Messina-Firenze: D'Anna.
Melchiorre, V. (2008), *I volti della ragione,* Milano: Vita e Pensiero.
Mondin, B. (1996), *Storia della teologia*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
Moravia, S. (1982), *Pensiero e Civiltà,* Vol. II, Firenze: Le Monnier.
Mounier, E. (1975), *Che cos'è il personalismo*, Torino: Einaudi.
Muratore, U. (a cura di) (1998), *La domanda di Dio tra ragione e religione,* Stresa: Edizioni rosminiane Sodalitas.
Natoli, S. (1986), *Il sapere antropologico*, Modena: Mucchi.
Id. (2002), *L'esperienza del dolore*, Milano: Feltrinelli.
Id. (2008), *Stare al mondo*, Milano: Feltrinelli.
Nemo, P. (2009), *Giobbe e l'eccesso del male,* Roma: Città Nuova.
Paci, E. (1956), *L'opera di Dostoevskij,* Roma: ERI.
Pareyson, L. (1966), *L'etica di Pascal: corso di filosofia morale dell'anno accademico 1965-1966,* Torino: Giappichelli.
Id. (1998), *Kierkegaard e Pascal,* Milano: Mursia.
Pascal, B. (1987), *Pensieri,* Milano: Edizioni Paoline.
Peroli, E. (2003), *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo,* Milano: Vita e Pensiero.
Perone, U., Ferretti, G., & Ciancio, C. (1982), *Storia del pensiero filosofico*, Torino: SEI.

Pezzino, G. (a cura di) (2005), *L'incerto potere della ragione,* Catania: CUECM.
Piaia, G. (2015), "I manuali di filosofia nella prima età moderna", in *Noctua, Dal commentario al manuale: l'insegnamento della filosofia nell'età moderna*, vol. II, nn. 1-2.
Piana, D. (2005), *La scommessa di Pascal. Processi decisionali e cambiamento istituzionale,* Soveria Mannelli: Rubbettino.
Pieretti, A. (a cura di) (1995), *Agostino d'Ippona: Utilità del credere*, Roma: Città Nuova.
Piscopo, U. (2006), *La scuola del Regime. I libri di testo nelle scuole secondarie sotto il Fascismo,* Napoli: Guida.
Poincaré, J.H. (1987), *Scienza e metodo*, Milano: Einaudi.
Pontiggia, G. (1998), *I contemporanei del futuro,* Milano: Mondadori.
Popper, K.R. (1973), *La società aperta e i suoi nemici,* Roma: Armando.
Portera, A. (a cura di) (2007), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa. Aspetti epistemologici e didattici,* Milano: Vita e Pensiero.
Preti, G. (a cura di) (1972), *Pascal. Le Provinciali,* Torino: Einaudi.
Prini, P. (1989), *Storia dell'esistenzialismo,* Roma: Studium.
Quacquarelli, A. (a cura di) (1977), *Epifanio di Salamina. L'ancora della fede,* Roma: Città Nuova.
Reale, G. & Antiseri, D. (1983), *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi,* Brescia: La Scuola.
Rhees, R. (a cura di) (1984), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press.
Rigobello, A. (1976), "Lo spiritualismo come corrente filosofica e come movimento culturale", in *Grande Antologia Filosofica,* XXVI, Milano: Marzorati.
Rist, J.M. (1997), *Agostino, il battesimo del pensiero antico,* Milano: Vita e Pensiero.
Rivoltella, P.C. (2013), *Fare didattica con gli EAS. Episodi di apprendimento situato*, Brescia: La Scuola.
Rizzo, F. (2007), *Da Gentile a Jaja*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
Romeo, M.V. (a cura di) (2009), *Le "Provinciali" oggi,* Catania: CUECM.
Id. (2011), *Le retentissement des «Provinciales» en Italie*, Paris, Nolin.
Id. (a cura di) (2013), *Pascal e Port-Royal*, Brescia: Morcelliana.
Scheler, M. (1998), *La posizione dell'uomo nel cosmo,* Roma: Armando.
Schelling, F.W.J. von (2000), *Le età del mondo*, Napoli: Guida.
Scherer, G. (1995), *Il problema della morte nella filosofia,* Brescia: Queriniana.
Sciacca, M.F. (1945), *Pascal*, Brescia: La Scuola.
Seifert, J. (1989), *Essere e persona: verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica,* Milano: Vita e Pensiero.
Severino, E., *La filosofia moderna,* Milano: BUR.
Shakespeare, W. (2009), *Amleto,* a cura di C. Garboli, Torino: Einaudi.
Sina, M. (1970), *L'anti-Pascal di Voltaire,* Milano: Vita e Pensiero.
Spinoza (2004), *Tractatus politicus*, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano: Bompiani.
Strowski, F. (1928), *Pascal et son temps,* Paris: Plon-Nourrit.

Tannery, P. & Henry, C. (a cura di) (1894), "Fermat. Lettres à Pascal", in *Oeuvres de Fermat*, Tome Deuxième, Paris: Gauthier-Villars et fils.
Tocqueville, A.D. (1953), *La democrazia in America*, Bologna: Licinio Cappelli.
Tessitore, F. (1997), *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo,* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
Trevi, M. (1990), *Adesione a distanza,* voll. I e II, Roma: Melusina.
Unamuno, M.d. (1989), *Del sentimento tragico della vita*, Milano: SEI.
Id. (2013), *Filosofia e Religione*, Milano: Bompiani.
Vanni Rovighi, S. (1941), *Elementi di filosofia,* Brescia: La Scuola.
Ead. (1980), *Uomo e natura: appunti per una antropologia filosofica,* Milano: Vita e Pensiero.
Weil, S. (1993), *Quaderni*, Milano: Adelphi.
Woodgate, M.V. (1944), *Jacqueline Pascal and her brother,* Dublin: Browne and Nolan limited.

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2018
da Digital Team - Fano (PU)