

DE SIBIUDA A PASCAL,
PASSANT PER MONTAIGNE
I PER DESCARTES

DISCURS LLEGIT EL DIA 13 DE MARÇ DE 2014
EN L'ACTE DE RECEPCIÓ PÚBLICA DE

PERE LLUÍS FONT

a la

REIAL ACADÈMIA DE BONES LLETRES
DE BARCELONA

i contestació de l'acadèmic numerari

JOSEP MASSOT I MUNTANER



Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona
Barcelona
2014

© Pere Lluís Font
© del discurs de contestació: Josep Massot i Muntaner
© d'aquesta edició: Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona
Bisbe Caçador, 3 - 08002 Barcelona
bones-lletres@sct.ictnet.es
i Pagès Editors, SL
Sant Salvador, 8 - 25005 Lleida
www.pageseditors.cat
editorial@pageseditors.cat
Primera edició: febrer de 2014
ISBN: 978-84-9975-460-4
DL L 269-2014
Imprès a Arts Gràfiques Bobalà, SL
www.bobala.cat

Excel·lentíssim senyor president,
Senyores i senyors acadèmics,
Senyores i senyors,

Grates, laudatio, orationis argumentum

He de començar, com escau, expressant el meu més profund agraïment als membres de l'Acadèmia, tots admirats, molts, vells amics, i alguns, mestres venerats, que vau avalar benèvolament amb el vostre vot la meva incorporació; i en particular a Josep Massot i Muntaner, José Enrique Ruiz Domènec i Joan Vilà i Valentí, que n'havíeu signat la proposta. Gràcies igualment a tots els acadèmics per la paciència i la comprensió amb què heu esperat aquest tardà discurs reglamentari, i a Josep Massot i Muntaner també per la gentilesa d'haver volgut fer el parlament de resposta, que sentirem a continuació.

El meu regraciament així mateix als familiars i amics que avui heu volgut acompanyar-me. És natural que ja no hi puguin ser els meus pares (encara que, a la meva mare centenària, li ha vingut d'uns pocs mesos); però, malauradament, ja no hi pot ser tampoc el meu germà Josep M., que m'era molt proper no sols personalment sinó també intel·lectualment.

En ocasions com aquesta, la clàusula d'agraïment sol anar acompanyada de la corresponent clàusula de modèstia. Fugiré, però, de les expressions afectades d'aquesta virtut a què es presta el gènere i que corren el risc de dur a afirmar d'un mateix allò que es consideraria lleig que li digués un altre. Espero que no trobareu impertinent que, per a sortir-me'n, em refugii sota l'alt patronatge del filòsof il·lustrat i gran escriptor Charles-Louis de Secondat, baró de La Brède i de Montesquieu, fent

meves les paraules que va pronunciar el 1716 en ser rebut en la llavors jove Acadèmia de Ciències de Bordeus, a la seva Guiena natal: “Em trobo enmig vostre, senyors [llavors no hi havia senyores], jo que no tinc res que pugui acostar-me a vosaltres si no és una certa afició a l’estudi i un cert gust per les bones lletres. Si n’hi hagués prou, per a obtenir aquest favor, de conèixer-ne perfectament el preu i de tenir-vos estima i admiració, podria presumir de ser-ne digne, i em podria comparar amb aquell troià que va merèixer la protecció d’una deessa només perquè l’havia trobat ben plantada.”¹

Voldria, però, remarcar, senyores i senyors acadèmics, la vostra generositat en designar-me per a recuperar una certa presència, ni que sigui tan discreta, de la filosofia en aquest “palau de l’humanisme” (com algú el va qualificar amb ocasió del *Diccionari biogràfic* de la institució), i en permetre’m de pertànyer a la degana de les acadèmies de Catalunya, la que des de fa molts anys és en el meu imaginari l’Acadèmia Catalana de les Humanitats. És per part vostra una manera de reconèixer el lloc que ocupa la filosofia en aquest camp, en la bona companyia de la història (vull dir la història i la geografia), la filologia i l’artística (passeu-me, si us plau, l’anglicisme).

Em sento, en efecte, molt honrat (i espero saber correspondre a aquest honor) de ser el darrer, en qualsevol dels sentits, d’una llarga i variada llista de filòsofs que han estat membres d’aquesta corporació, amb noms tan distingits com Ramon Martí d’Eixalà, Xavier Llorens i Barba, Josep Torras i Bages, Ignasi Casanovas, Jaume Serra Hunter, els germans Tomàs i Joaquim Carreras i Artau o José M. Valverde. D’entre tots ells, em sento especialment cridat a recordar Joaquim Carreras i Artau, un dels meus mestres, sobre el qual vaig tenir el privilegi de pronunciar en aquesta mateixa sala el 1994 el discurs institucional commemoratiu del centenari del seu naixement.

M’ha estat assignada la medalla acadèmica número XXI, de la qual han estat titulars tres il·lustres professors: el filòleg, historiador i taquígraf Josep Balari i Jobany, gràcies al qual tenim avui el text de les *Lliçons* de

1. MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, París, Seuil, “L’Intégrale”, 1964, p. 38.

Xavier Llorens i Barba; el gran savi hel·lenista Lluís Segalà i Estalella, deixeble de Balari, i el filòleg i crític literari Antoni Vilanova i Andreu, que la va portar amb orgull durant exactament mig segle (des del 1958 fins al 2008), a qui tinc la responsabilitat de succeir i de qui tinc, per tant, el deure agredolç (agre per la pèrdua i dolç per l'estima) d'evocar la figura.² No vaig tenir la sort de tractar-lo personalment, més enllà d'algun contacte escadusser, però em vaig beneficiar ja de jove, com tants altres, de la seva labor de crític literari, i després l'he pogut anar seguint a una certa distància.

Antoni Vilanova ha estat una figura rellevant, que ha deixat un llegat considerable. De família il·lustrada (editor i estudiós del seu besoncle Emili Vilanova), es considerava deixeble de Martí de Riquer, que li va encarregar molt aviat l'edició de *Lo somni* de Bernat Metge (1946), i de Dámaso Alonso, que li va dirigir la tesi doctoral sobre el *Polifemo* de Góngora (1954). Ha estat durant més de quaranta anys professor de literatura espanyola i de crítica literària (catedràtic des del 1967) a la Universitat de Barcelona, on ha marcat poderosament generacions d'estudiants i on es convoca anualment un premi literari amb el seu nom, que ja ha arribat a la setena edició. Des del 1968 va ser membre corresponent de la Real Academia Española. Era una autoritat sobre el Segle d'Or castellà i sobre l'humanisme català prerenaixentista, però també un gran coneixedor de la literatura moderna catalana, castellana i europea. És autor, entre moltes obres, de dues de monumentals: *Las fuentes y los temas del 'Polifemo' de Góngora* (1957), una de les fites en el vast moviment de revaloració d'aquest poeta barroco, i *Erasmus y Cervantes* (1989), que recull quaranta anys d'estudis, algun dels quals va produir un canvi d'opinió en el mateix Marcel Bataillon, i que va fer un lloc al nostre filòleg dintre del grup selecte dels grans erasmistes i dels grans cervantistes.

Com a director literari durant molts anys de l'editorial Lumen i com a crític literari, entre 1950 i 1967, de la revista *Destino*, va fer un

2. Entre els membres electes als quals estava destinada també la medalla XXI, voldria esmentar almenys Josep M. Llovera i Tomàs, l'acurat traductor català de les *Confessions* de sant Agustí i primer president de la Societat Catalana de Filosofia.

paper important en la recepció d'escriptors estrangers i en la valoració dels castellans i dels catalans de l'època. Va ser, sens dubte, un dels millors crítics literaris del moment: dotat d'olfacte, d'equanimitat, d'independència i de saviesa, amb un saludable puntet d'escepticisme. Una part dels articles de *Destino* sobre literatura castellana va donar lloc a dos reculls: *Novela y sociedad en la España de postguerra* (1995) i *Poesía española del 98 a la postguerra* (1998); i una vuitantena dels relatius a la literatura catalana (escrits, és clar, obligatòriament en castellà) van ser recollits a *Auge y supervivencia de una cultura prohibida. Literatura catalana de postguerra* (2005), un llibre que em retorna records de joventut, que penso que li hem d'agrair sobretot per la seva rellevància històrica i documental i que resulta encara d'una gran utilitat. En resum, Antoni Vilanova ha estat un luxe per a la cultura i per al país i una de les grans figures amb què s'honora l'Acadèmia de Bones Lletres. I tot un senyor. Ara bé, a un gran senyor de Barcelona i gran home de lletres, li succeeix —*sit venia*— aquest pobre pagès del Pallars, aclimatat als ambients acadèmics metropolitans, que fa bastant de temps va canviar l'ofici de llaurar la terra pel d'estudiar i ensenyar filosofia (que és una manera de llaurar el propi esperit i, amb una mica de sort, el d'algú altre).³

En la seva tasca filològica, Antoni Vilanova donava molta importància a la recerca de les fonts. N'és un exemple el seu discurs d'ingrés en aquesta corporació, precisament sobre *La génesis de 'Lo somni' de Bernat Metge* (1958), que és un bon complement de la seva edició de l'obra mestra del gran humanista català. Ara bé, no és arbitrari suposar que Bernat Metge representava precisament, almenys fins a un cert punt, el tipus cultural de persona a qui s'adreçava, en el *Liber creaturarum*, Ramon Sibiuda, al deixant del qual jo he volgut dedicar aquest modest estudi, que també versa, per tant, sobre fonts (amb recorregut, en aquest cas, no aigües amunt, sinó aigües avall) i que em donarà l'oportunitat de comprovar fins a quin punt he sabut aprofitar la lliçó del meu il·lustre antecessor.

De fet, reprenc així un vell projecte d'un altre acadèmic anterior, Tomàs Carreras i Artau, que ell mateix recorda en el seu discurs inaugural

3. En la tradició filosòfica catalana (la de Llull, Sibiuda, Vives i Balmes), filosofia és també pedagogia.

del curs 1926-1927,⁴ projecte que es proposava estudiar la significació de Ramon Sibiuda a l'albada de la filosofia moderna i, en particular, la seva influència en Montaigne i Pascal. En aquell discurs es remuntava als orígens de la filosofia de mestre Ramon com a tràmit previ. En treballs posteriors,⁵ dóna algunes indicacions genèriques sobre la relació entre aquests autors, però en realitat el projecte va quedar pendent. Voldria contribuir a saldar-lo, però incloent-hi Descartes, que se situa entre Montaigne i Pascal, perquè no sembli trencada la cadena i perquè no voldria disgregar els noms d'aquest trio extraordinari i indissociable de pensadors i escriptors francesos (Montaigne, Descartes, Pascal), que ocupen un lloc preminent en el meu particular cànon filosòfic i literari.⁶

Em proposo, doncs, un doble objectiu: *a*) situar Sibiuda en el procés que duu a la modernitat filosòfica, mostrant la seva petjada en els tres pensadors esmentats, que van donar l'impuls decisiu a aquesta; i *b*) en particular, esbrinar fins a quin punt és Sibiuda la font principal de l'anomenada *aposta de Pascal* (qüestió que és al capdavant el veritable *primum movens* de tot aquest discurs). No vull pas insinuar que Sibiuda sigui l'iniciador de la filosofia moderna, però sí que voldria deixar clar que té un lloc en la genealogia d'aquesta i que, en tot cas, és un pensador català que se situa encara en l'eix principal de la història de la filosofia europea.⁷

Des dels anys de Tomàs Carreras, el coneixement dels orígens del pensament modern ha fet grandíssims progressos. Fer-ne una bona síntesi ja seria un treball que depassaria les meves forces. Voldria, però, assajar-ne un esbós, amb la idea que els arbres no ens impedeixin de veure el bosc

4. Cf. Tomàs CARRERAS I ARTAU, *Orígens de la filosofia de Raimundo Sibiuda (Sabunde)*, Barcelona, Acadèmia de Bones Lletres, 1928.

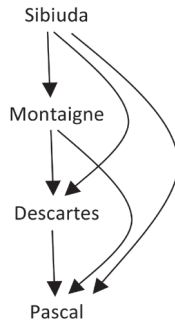
5. Cf. la *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya* (Barcelona, Llibreria Catalònia, 1931) i la *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana dels segles XIII al XV* (Barcelona, IEC / Girona, Diputació, 2001), volum II. Aquesta obra és escrita en col·laboració per ambdós germans, però el capítol sobre Sibiuda és de Tomàs.

6. Per a posar Descartes en la nòmina dels grans escriptors, compto, entre altres, amb l'autoritat de Paul Valéry. I poso Montaigne entre els filòsofs, malgrat que ell hagi escrit "Je ne suis pas philosophe" (*Essais* III, 6), perquè en aquest passatge "ser filòsof" vol dir saber suportar els mals que ens afecten.

7. Tema que vaig apuntar en la resposta al discurs de recepció de Jaume de Puig a l'Institut d'Estudis Catalans i que ara em proposo desenvolupar. Cf. Jaume de PUIG, *Ambigüitats i paradoxes sibiudianes* [i resposta de Pere Lluís Font], Barcelona, IEC, 2009.

i com a marc per a presentar després amb un cert detall la qüestió de les fonts de l'*aposta* pascaliana.

Sostindré que, dels quatre autors en qüestió (de Sibiuda fins a Pascal), cada un influeix sobre el pensament de cada un dels posteriors, i que cada un és hereu de cada un dels anteriors, segons l'esquema següent:



Així doncs, Sibiuda influeix en Montaigne; també en Descartes, directament i a través de Montaigne; i igualment en Pascal, directament i a través de Montaigne i de Descartes.

Sibiuda

Ramon Sibiuda és una figura segurament menys coneguda del que es mereixeria. No escau aquí fer-ne la presentació, però sí que pot resultar adequat evocar-ne la figura i recordar les dades indispensables per al nostre propòsit d'avui.⁸

El seu cognom, que ens ha arribat en prop d'una vintena de variants, ha pogut ser fixat pels experts en la forma en què ara el coneixem. Sabem poca cosa de la seva vida: que era *hispanus*, segurament català (pel cognom i per algun catalanisme detectat en la seva obra); que tenia els títols de mestre en arts, en medicina i en teologia i de llicenciat en dret canònic; que va ser professor, primer d'arts i després de teologia, a la Universitat de Tolosa de Llenguadoc, de la qual va ser també rector almenys tres vegades

8. Per a una exposició global sobre l'home, l'obra i el pensament, he de remetre als treballs de Jaume de Puig (vegeu la bibliografia), que han deixat en una bona mesura obsolets una bona part dels anteriors.

(el 1429, el 1434 i el 1435), i que va morir, no sabem a quina edat, el 29 d'abril del 1436, poc després d'acabar la seva molt probablement única obra, titulada *Liber creaturarum* o *Liber naturae*, o també *Liber de homine*, històricament més coneguda amb el títol de *Theologia naturalis*, que va rebre a partir de la segona edició el 1485.⁹

Sibiuda és un pensador (filòsof, teòleg i apologista) situat entre dues èpoques, potser el més important d'Europa entre Guillem d'Ockham i Nicolau de Cusa, que es mou encara en el marc del pensament medieval, però que sembla que vol donar, com ja he insinuat, una resposta cristiana a les inquietuds dels primers humanistes, com ara Bernat Metge. Les seves fonts d'inspiració, cal buscar-les sobretot en la tradició augustiniana, que passa per sant Anselm, sant Bernat, els victorins, sant Bonaventura, Duns Escot i un Ramon Llull desembarassat de l'*art* i passat per la crítica gersoniana. Un pensador ideològicament avançat, si bé estèticament arcaic, ja que escriu en un llatí tirant a macarrònic (“en un espanyol enxampurrat amb terminacions llatines”, dirà Montaigne, exagerant a pler i sense distingir entre les diverses llengües d'*Hispania*).¹⁰

El llibre de les criatures (o *El llibre de la natura*) és el títol de la seva obra perquè “el llibre de les criatures” n'és el tema. L'obra de Sibiuda és, doncs, un llibre sobre “el llibre de les criatures”¹¹ (*Liber creaturarum*, es titula, i no *Liber de creaturis*). I és també un llibre sobre l'home (*Liber de homine*, i no *Liber hominis*). De les sis parts en què es divideix, les quatre primeres (capítols 1-222) són aparentment més filosòfiques, mentre que les dues darreres (capítols 223-330) semblen més directament teològiques. Però en realitat tota l'obra és indivisiblement filosòfica i teològica, en rigor més teològica que filosòfica, perquè (com tots els medievals) fa

9. *Theologia naturalis*, no pas en el sentit de “teologia dels filòsofs” que tenia en Varró segons sant Agustí (*De civitate Dei* VI,5), ni en el sentit modern (wolffià) de “teologia racional”, sinó en el sentit de teologia que pretén provar amb raons naturals els articles de la fe cristiana.

10. També és veritat que ningú no hi podia ser tan sensible com Montaigne, que va tenir el llatí com a llengua “materna” i que als set anys llegia Ovidi, quan tot just si entenia el gascó i el francès.

11. La idea del llibre de la natura (o llibre de les criatures) és una vella idea cristiana, que suposa que Déu s'ha revelat en dos llibres, el de la natura i el de l'Escriptura. És troba ja en sant Agustí i reapareix freqüentment a l'edat mitjana, des d'Hug de Sant Víctor fins a Nicolau de Cusa, passant, per exemple, per Guillem d'Alvèrnia, sant Bonaventura o el Mestre Eckhart, abans de “secularitzar-se” amb Galileu, que considerarà el llibre de la natura com a físic per a dir que està escrit en llenguatge matemàtic.

filosofia des de la fe i per a les necessitats de la teologia. Es podria dir que fa “filosofia de la religió” (de la religió cristiana), si s’entengués que en aquesta expressió el genitiu és un genitiu subjectiu (en què fer “filosofia de la religió” vol dir explicitar la filosofia que hi ha implícita en la religió).

El *Liber creaturarum* té dos objectius fonamentals i íntimament interconnectats: “demostrar” la racionalitat de la fe cristiana i construir una *scientia de homine*. El primer d’aquests objectius, el duu a terme mostrant que els dos llibres donats a l’home, el de la natura i el de l’Escriptura, tenen el mateix contingut i el mateix origen, i “demostrant” els articles de la fe cristiana amb *rationes probantes* tretes del llibre de la natura. És el que s’ha considerat el “racionalisme” de Sibiuda, que, si s’hagués de prendre a la lletra, faria superflu el llibre de l’Escriptura. Aquesta és la raó per la qual, primer l’obra sencera i després només el pròleg (que és on es troben les afirmacions més arriscades), va anar a parar a l’Índex de llibres prohibits.¹² Ara bé, en realitat, el que pretén simplement Sibiuda és mostrar el valor universal de la veritat cristiana, en la tradició de les *rationes necessariae* de sant Anselm, sant Bonaventura, Ricard de Sant Víctor i sobretot Ramon Llull, però amb unes “raons” que sovint són francament febles i que, paradoxalment, estan guiades per una mena d’aposta bàsica (de la qual parlaré més endavant). D’altra banda, les formulacions agosarades del pròleg (per exemple, que la ciència del llibre de la natura ensenya “tot el que és necessari per a la salvació”) tenen allí mateix les seves matisacions i fins i tot sembla que es trobin atrapades en una mena de cercle: perquè el llibre de la natura “precedeix” i “confirma” el de l’Escriptura, però només pot llegir correctament el llibre de la natura “aquell que és il·luminat per Déu i purificat del pecat original”.¹³ ¿És un cercle *viciós* o un cercle *virtuós*, com potser dirien alguns teòrics contemporanis de l’hermenèutica? No estic segur que

12. A l’índex romà del 1559, hi apareix el llibre sencer, i a partir del del 1564 només el pròleg. Compartiran també aquest trist privilegi els altres autors considerats en aquest discurs: en efecte, els *Assaigs* de Montaigne hi seran inscrits el 1676; les obres filosòfiques de Descartes, *donec corrigantur*, el 1663, i *nominatim* les *Meditacions metafísiques*, sense aquell atenuant, el 1722; i pel que fa a Pascal, el 1657 s’hi posen les *Provincianes*, i el 1789 els *Pensaments* editats amb notes de Voltaire.

13. Són tensions que es retroben també a l’interior de l’obra: així, per exemple, mentre els capítols 211 i 212 parlen de la concordança entre els dos llibres, que només es diferencien per la manera de dir (l’un per proves, l’altre per autoritat), el 213 diu que la Bíblia està per sobre de la raó i ensenya *incognoscibilia*.

Sibiuda escapi totalment al retret que feia Maurice Blondel a un sector de l'apologètica del seu temps de partir secretament de la seva fe per a fingir d'arribar-hi.¹⁴ Aquesta qüestió de les "raons" que per Sibiuda estintolen el conjunt de la fe cristiana i cada un dels seus articles serà àmpliament discutida per Montaigne a l'"Apologia de Ramon Sibiuda".

El segon objectiu de l'obra de Sibiuda, entrelaçat amb el primer, és construir una *scientia de homine*, una ciència sobre l'home. En efecte, si cada criatura és una lletra del llibre de la natura, l'home n'és la lletra capital, i l'essencial del llibre de la natura es pot trobar sense sortir de l'home, amb un mètode que es fa llunyanament i a la seva manera ressò del vell precepte de l'oracle de Delfos, *coneix-te a tu mateix*. Aquest és segurament l'aspecte més nou del *Liber creaturarum* i el que permet d'assignar-li, sense cap dubte, un lloc en la genealogia del pensament modern, que té com una de les seves característiques principals l'anomenat *gir antropològic*.¹⁵ Perquè el *Llibre de les criatures* és una vasta síntesi filosoficoteològica construïda segons un esquema metodològicament antropocèntric, que es proposa repensar tota la religió cristiana a partir de l'home. Un antropocentrisme metodològic, sense perjudici, naturalment, del teocentrisme doctrinal. El seu pensament, doncs, es presenta en un marc renovador, que suposa un desplaçament del centre d'interès cap a les qüestions antropològiques. Si convenim, per tant, de definir l'humanisme a partir de *a*) la intensificació de l'estudi de la cultura grecolatina, i *b*) la presència d'una nova problemàtica centrada en l'home, haurem de reconèixer que Sibiuda ens apareix des d'aquest segon punt de vista, ja que no des del primer, com una de les fonts teòriques de l'humanisme. I aquesta perspectiva humanística, metodològicament antropocèntrica, proporciona el marc mental més idoni, no solament a l'obra de Montaigne, sinó també a la de Descartes i a la de Pascal.

Cal recordar també que el llibre de Sibiuda inclou un tractat sobre l'amor,¹⁶ de clara inspiració augustiniana, que vertebrava tota la seva moral i

14. Cf. Maurice BLONDEL, *Carta sobre l'apologètica. Història i dogma*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya / Pòrtic, 2012, p. 109 i 160.

15. La filosofia moderna es caracteritza sobretot per la seva emancipació de la teologia i pels seus girs antropològic i gnoseològic.

16. Que omple pràcticament tota la tercera part (capítols 129-173, especialment 137-161).

que no pot deixar de fer pensar en Pascal. Altres doctrines particularment rellevants, les trobarem quan mostrem la petjada sibiudiana en els tres pensadors aquí considerats.

El llibre de Sibiuda, que va tenir una bona difusió manuscrita, va haver d'esperar tanmateix mig segle (fins al 1484) per a ser editat; però després se'n van multiplicar les edicions (almenys tretze fins a mitjan segle XVII), les traduccions, els extractes, les adaptacions i les refoses.¹⁷ Va influir en el camp de l'humanisme, en la tradició protestant i en la història de l'espiritualitat, però va trobar també el seu lloc des del segle XVIII (moment en què apareix el gènere) en totes les històries de la filosofia. La de Hegel el lloarà pel seu "talent especulatiu". I per a esmentar uns quants noms de personalitats rellevants, és segur que va interessar Nicolau de Cusa, Pico della Mirandola, Lefèvre d'Étaples, Charles de Bovelles, Ignasi de Loiola, Pierre Charron, Grotius i Comenius, a més (i sobretot, és clar) de Montaigne, i sense menystenir la seva influència sobre Descartes i Pascal. No hauria pas pogut ni somiar, el professor català de la universitat tolosana, una parròquia europea tan luxosa.¹⁸

De Sibiuda a Montaigne

Com Ramon Sibiuda, Michel de Montaigne (1533-1592) és també, pràcticament, home d'un sol llibre, els *Essais*, que són l'obra de la seva vida.¹⁹ I l'assaig principal, el més ambiciós filosòficament, de bon tros el més extens (que quadruplica l'extensió del més llarg dels altres), que se situa en el centre geomètric de l'obra, que sembla un llibre dins d'un altre llibre, l'"Apologie de Raimond Sebond", està dedicat al nostre Sibiuda.²⁰

17. Cf. Jaume de Puig, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelona, IEC, 1997, p. 29 ss.

18. És veritat que en història del pensament res no és previsible (els presocràtics no sabien pas que fossin presocràtics!). Ara, vistos els precursors *a parte post* i coneixent la història posterior, s'hi fan perceptibles en ells certes *pierres d'attente*. És el cas de Sibiuda.

19. La redacció del llibre de Sibiuda, en canvi, va ser un precipitat dels seus dos darrers anys, sense que sapiguem com havia estat de llarga la seva gestació.

20. Per a una presentació global de Montaigne i dels *Essais* (i especialment de l'"Apologia de Ramon Sibiuda"), em permeto de remetre a la meua introducció a la traducció catalana d'aquest assaig (vegeu la bibliografia), que reprenc aquí parcialment.

Però abans de començar a escriure els *Essais*, havia traduït al francès (o, potser millor, havia reescrit en francès) el *Liber creaturarum*. Segons que explica al començament de l'“Apologia”, una edició llatina n'havia estat oferta al seu pare, Pierre Eyquem, pel seu amic l'humanista tolosà Pierre Bunel molts anys enrere, quan Montaigne encara era un infant. Però, “alguns dies abans de morir”, el seu pare la va retrobar sota una pila de papers i va encomanar-ne a Michel la traducció al francès.²¹ En el seu relat, fa la impressió d'haver fet de pressa la feina, ja que el seu pare encara en va poder veure el resultat, que, diu Montaigne, “li va donar un plaer singular”, de manera que “va encarregar que l'imprimissin, cosa que va ser executada després de la seva mort”. En efecte, Pierre Eyquem va morir el 1568 i el llibre va ser publicat el 1569 amb el títol de *La théologie naturelle de Raymond Sebon, docteur excellent entre les modernes, en laquelle par l'ordre de nature est démontrée la foi chrétienne et catholique, traduite nouvellement du latin en français*. Ara bé, la realitat va ser, sens dubte, una mica diferent. Traduir (o reescriure sense ser-li gaire infidel) els tres-cents trenta capítols atapeïts de l'obra de Sibiuda suposa un temps considerable: no unes quantes setmanes o uns quants mesos, sinó més aviat anys. I és difícil de creure que Montaigne hi esmercés un esforç tan continuat només per fer content *in extremis* el seu pare. Tot resulta més comprensible (i la redacció mateixa de l'“Apologia” ho confirmarà) si suposem que el traductor sentia una profunda admiració per l'obra. I que Montaigne, el més gran escriptor en llengua francesa, una de les intel·ligències més privilegiades de l'Europa de l'època, fascinat a més per la cultura clàssica i amb una personalitat tan diferent de la de Sibiuda, se sentís atret per una obra així, és molt revelador del potencial d'aquesta.

Sembla raonable pensar que, tot i la distància sideral des del punt de vista literari entre el *Liber creaturarum* i els *Essais*, sense aquella traducció aquests (si existissin) no serien igual. I, naturalment, no existiria l'“Apologia de Ramon Sibiuda”. Tothom qui ho hagi provat haurà après per experiència que la manera més eficaç d'amarar-se d'una obra és traduir-la. No té res d'estrany, doncs, que els *Essais*, tot i tenir una orientació de fons tan diferent de la de Sibiuda, estiguin plens

21. Tot i que ja n'existia una altra traducció francesa des de feia mig segle.

de reminiscències sibiudianes.²² A més, aquesta traducció va ser per a Montaigne, sens dubte, la pedra de toc de la seva vocació d'escriptor. Amb ella va fer les seves primeres armes literàries, i potser fins i tot, del projecte de vestir amb elegància el rústec Sibiuda, n'esperava alguna reputació. En la dedicatòria al seu pare, escriu: "He tallat i dreçat de pròpia mà a Ramon Sibiuda, aquest gran teòleg i filòsof espanyol, un abillament a la francesa, i l'he desvestit tant com ha depès de mi d'aquest aspecte feréstec i posat barbaresc que li vau veure primerament."

En tot cas, gràcies a aquesta traducció i a la posterior "Apologia", Montaigne va assegurar a Sibiuda una presència intensa en la cultura europea de l'època i en va salvar definitivament la memòria per a tota la posteritat. Els noms de Sibiuda i de Montaigne van quedar, així, per sempre indissociablement units.

I quant a la figura mateixa de Montaigne com a creador i com a pensador, no seria segurament gaire aventurat pensar que és en una certa mesura gràcies a Sibiuda que va "inventar" l'assaig (l'assaig en la forma montaniana), aquesta divagació lliure sobre temes antropològics i morals, que té una certa semblança amb molts capítols del *Liber creaturarum*. D'altra banda, la llarga freqüentació de Sibiuda, com que aquest no podia no servir-li de referent, va contribuir també, sense cap dubte, ni que sigui a vegades *a contrario*, a configurar el pensament personal del pare dels "moralistes" (en el sentit literari del terme).

Les controvèrsies sobre el *Liber creaturarum* (o la *Teologia natural*) al segle XVI van portar Montaigne a escriure l'"Apologia de Ramon Sibiuda" i a abordar-hi en particular la gran qüestió de les raons que donen suport a la fe. Ara, aquest llarguíssim assaig és un text paradoxal, ja que es presenta com la resposta a dues objeccions, en certa manera contraposades, que es feien a Sibiuda, i que ell, Montaigne, en el fons compartia: la dels que trobaven temerari de voler provar les veritats de la fe amb raons humanes, i la dels que trobaven fluixes les raons de l'apologista. De fet, Montaigne, amb aire de defensar el seu "patrocinat",

22. La influència de Sibiuda en Montaigne ha estat molt estudiada. Cf., en particular, els treballs de Coppin i de Comparot (i els reunits per Blum) esmentats en la bibliografia.

tot just si li acorda circumstàncies atenuants. Quant als primers adversaris, amb to conciliador admet que la raó ha d'acompanyar la fe, però que no la pot fonamentar (sobretot, que no pot fonamentar particularment els seus diversos articles): a una apologètica suposadament "racionalista" hi oposa una concepció tirant a "fideïsta".²³ I quant als segons, els retorna l'objecció al mateix temps que la generalitza: si Sibiuda no aporta raons sòlides, els qui el critiquen no en tenen pas de millors, perquè la raó humana, al capdavant, és impotent. Aquesta segona resposta, en la línia del que tòpicament es considerat el seu "escepticisme", li dóna peu a exposar el pensament propi, que no sols és independent del de Sibiuda, sinó que li és formalment contrari en qüestions importants, com ara el lloc de l'home en la creació o la possibilitat del coneixement filosòfic de Déu. Per a Sibiuda, l'home ocupa en l'escala dels éssers un esglai superior als simples animals; en canvi, Montaigne, més aviat proper a Turmeda, es deté morosament a mostrar, il·lustrant-ho amb el bestiar de Plutarc, que res no permet d'afirmar la superioritat de l'home sobre els altres animals. D'altra banda, per a Sibiuda, l'home pot elevar-se de les criatures al coneixement de Déu; mentre que per a Montaigne aquesta suposada ascensió el que fa és revelar l'antropomorfisme de tota teologia, que projecta en Déu la nostra pròpia imatge. Serien dos exemples de la presumpció humana, que Montaigne es complau a denunciar.²⁴

Això quant al primer dels dos grans objectius de Sibiuda, la fonamentació "racional" de la fe cristiana. Quant al segon, la *scientia de homine*, Montaigne, en el conjunt dels *Essais*, podríem dir que se'l fa seu, però transformant-lo radicalment. Per a Sibiuda, la ciència sobre l'home consistia en el coneixement de la seva especificitat, del seu lloc en la creació i d'allò que li és necessari per a la salvació. Montaigne, en canvi, ben allunyat de qualsevol concepte de *ciència* i sense preocupacions teològiques, aspira a conèixer la condició humana tal com es va revelant

23. Ja en la traducció del *Liber creaturarum* atenuava sistemàticament l'extrema seguretat de les afirmacions de Sibiuda amb aquesta mateixa actitud més aviat fideïsta.

24. Això planteja la qüestió del sentit finalment cristià o anticristià de l'"Apologia", la qual, òbviament, és susceptible de més d'una lectura. Solien invocar-la a favor seu els "llibertins" del segle XVII, però també l'haurien pogut invocar, amb precaucions, cristians una mica crítics.

en l'experiència individual i col·lectiva. I com que està convençut que "cada home porta la forma sencera de la humana condició"²⁵ i que, per tant, l'universal s'ateny en el singular, es proposa, per a retratar l'home en general, retratar-se a si mateix. Com diu ja en el pròleg, "c'est moi que je peins. [...] Je suis moi-même la matière de mon livre". No hi fa res que, formalment, sembli com si aquesta pintura de si mateix no comencés fins bastant endavant:²⁶ és tot el llibre dels *Essais* el que s'acosta bastant a certes formes del gènere autobiogràfic. Es proposa de conèixer l'home en general en l'home Michel de Montaigne.

En resum, el Sibiuda dels *Essais* (com abans el de la traducció del *Liber creaturarum*) rebaixa el "racionalisme" i reforça l'"humanisme" del Sibiuda històric. I els *Essais*, el fruit més madur de l'humanisme europeu, seran llibre de capçalera de Descartes i de Pascal.

De Sibiuda a Descartes, passant per Montaigne

El tòpic, reforçat per Hegel, que fa de René Descartes (1596-1650) el pare de la filosofia moderna, penso que, a grans trets, és veritat (malgrat algun aspecte encara semimodern, com ara la idea de fonamentar la ciència en la *metafísica*). En efecte, va alliberar la filosofia dels mètodes escolàstics, va construir el primer *sistema* filosòfic modern (més enllà dels tempteigs del Renaixement) i va obrir l'espai mental en què es desplegarà tota la filosofia posterior. Això fa que la possible influència de Sibiuda en Descartes tingui una especial significació a l'hora de situar l'autor del *Liber creaturarum* en la història del pensament.

Descartes no és, com Sibiuda i com Montaigne, home d'un sol llibre, sinó de quatre: el *Discurs del mètode*, les *Meditacions metafísiques*, *Els principis de la filosofia* i el *Tractat de les passions*. Però en el *Discurs del mètode*, la seva *opera prima*, ja hi ha tot Descartes, perquè és el punt d'arribada de totes les seves recerques anteriors i el punt de partida de tots els desenvolupaments posteriors en matèria de metafísica (*Meditacions*),

25. *Essais* III, 2.

26. En el capítol sobre "La presumpció" (*Essais* II, 17).

de ciència (*Principis*) i de moral (*Passions*). El *Discurs del mètode* és també l'obra en què hi ha, de fet, més pòsit de totes les influències rebudes.²⁷

La historiografia filosòfica sol insistir en el caràcter rupturista de Descartes. Ell mateix va tenir interès a presentar-se com una mena de Melquisedec, *sine patre, sine matre, sine genealogia*,²⁸ aprenent només del “llibre del món” i cercant en si mateix. Ara bé, la cosa no va anar ben bé així. Els seus anys de formació amb els jesuïtes al col·legi de La Flèche van fer que en sortís amb una certa impregnació d'escolàstica, com va mostrar ja fa molts anys l'historiador Étienne Gilson.²⁹ Un estudi més recent, d'Emmanuel Faye, presenta també Descartes com el resultat, en una bona mesura, de l'evolució del pensament renaixentista des de Sibiu.³⁰ Podríem dir que Descartes és el liquidador del Renaixement (període en què trobem l'humanisme, el ressorgiment de les escoles filosòfiques de l'antiguitat, la segona escolàstica, l'inici de la revolució científica i la Reforma), però amb una visió discriminant: de l'humanisme, en reté el gir antropològic (tot desinteressant-se de les qüestions filològiques i rebutjant l'autoritat dels antics); del platonisme, n'assumeix l'espiritualisme, el dualisme antropològic, el racionalisme i el matemàtic; quant a l'aristotelisme i a la segona escolàstica, pretén trencar-hi, però en guarda, potser sense tenir-ne gaire consciència, algunes adherències; de l'estoïcisme, n'hereta l'essencial de la moral; de l'epicureisme, en reté el mecanicisme; l'escepticisme, el transforma en dubte metòdic; rebutja el neoplatonisme naturalista de la filosofia italiana; és un dels herois de la nova ciència, bé que amb una orientació diferent de la galileana; finalment, en el moment de la guerra dels Trenta Anys, resultat de la Reforma i de l'absolutisme creixent, deixa pràcticament de banda el problema religiós i el polític (que no són “el seu problema”). En resum, sembla que, del Renaixement, en vulgui cancel·lar vies mortes i en

27. N'és una bona mostra el comentari de Gilson a la seva edició del *Discurs* (vegeu la bibliografia) o el darrer llibre de Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945. Cf. també la meua traducció catalana del *Discurs del mètode* (indicada igualment a la bibliografia).

28. Cf. He 7,3.

29. Cf. Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1930 (a part del comentari al *Discurs del mètode*, esmentat en la nota anterior).

30. Cf. Emmanuel FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, Vrin, 1998.

vulgui salvar les millors aspiracions, i que, d'altra banda, vulgui preservar la seva llibertat interior al preu d'un cert conformisme exterior.

Descartes, coneixia Sibiuda? Naturalment, per a un lector assidu com era ell dels *Essais* de Montaigne, i en particular de l'"Apologia de Ramon Sibiuda", aquest autor no podia ser un desconegut. No va tenir, com amb Ramon Llull, el detall de mencionar-lo al *Discurs del mètode*, però no el podia ignorar del tot. El suara esmentat Faye pensa que Descartes no va conèixer Sibiuda únicament per l'"Apologia", sinó també per la lectura directa del *Liber creaturarum*, almenys en la traducció de Montaigne, de la qual se'n van fer tres edicions entre 1603 i 1611, i potser també a través de Comenius, que s'havia entrevistat amb ell a Endegeest a l'estiu del 1642 i que publicarà una refosa de l'obra sibiudiana el 1661 (amb el títol *Oculus fidei*). Sigui com sigui, hi ha idees i doctrines que trobem en Sibiuda i en Descartes i que, encara que es trobin també en algun altre lloc anterior, no són comunes, almenys en aquella forma, a tota la tradició filosòfica o teològica; de manera que la seva presència en els dos autors s'explicaria millor si suposem que Descartes havia llegit Sibiuda, cosa que, en general, sembla més versemblant que no pas que hagi llegit altres possibles fonts.

Una d'aquestes doctrines és la que afirma que és la llibertat humana el que fa que l'Escriptura pugui dir que l'home ha estat creat a imatge i semblança de Déu.³¹ És veritat que la idea ja es trobava en sant Bernat,³² però aquest distingia tres formes de llibertat i també entre *imatge* i *semblança*, distincions absents tant en Sibiuda com en Descartes.

Altres idees en què podríem pensar són, per exemple, la de la infinitud com a primer atribut de Déu, que Sibiuda remarca enèrgicament,³³ inspirant-se sens dubte en Duns Escot, i que Descartes desenvolupa sobretot en la tercera *Meditació*; o la de la *creació continuada*, doctrina que té el seu quasi equivalent en la de la *conservació* dels

31. Cf. SIBIUDA, cap. 103. Aquesta idea és recurrent en Descartes: cf., per exemple, la *Meditació* IV, el *Tractat de les passions* 152, la carta a Mersenne de 25-12-1639, o la carta a Cristina de 20-11-1647.

32. Cf. *De gratia et libero arbitrio* 9; text en castellà a SAN BERNARDO, *Obras completas* II, Madrid, BAC, 1955, p. 954 ss.

33. Cf. SIBIUDA, cap. 6.

escolàstics, però que Sibiuda i Descartes presenten de manera renovada;³⁴ o la dels béns que no es disminueixen amb el repartiment, encara que es trobi en alguns autors anteriors a Sibiuda.³⁵

A part d'aquests i altres possibles vestigis sibiudians en Descartes, hi ha una línia de pensament en el *Liber creaturarum*, que he qualificat de *gir antropològic*, la qual, si no és cartesiana *avant la lettre*, sí que se situa, de fet, en el camí que durà fins a Descartes.³⁶ Jo no sabria llegir el *cogito* cartesià en l'expressió de Sibiuda que, en traducció de Montaigne, diu: "Nulle chose créée n'est plus voisine à l'homme que l'homme même à soi. [...] Car en ce point consiste la plus commode certitude [*ultima certitudo*, diu el llatí] et la plus assurée créance qui se puisse faire."³⁷ Ni tampoc en aquesta afirmació de l'autoconsciència: "L'homme a reçu de son Créateur non seulement l'excellence sur le reste, mais encore la suffisance de l'apercevoir. Il n'a pas seulement plus de dignité et de noblesse, mais en outre il le sait et la connaît."³⁸ Però sí que hi ha en Sibiuda el projecte de referir tot l'edifici del coneixement a l'home, com hi haurà en Descartes el de referir-ho tot al *cogito*. Per a l'un i per a l'altre, l'*ordo cognoscendi* no coincideix amb l'*ordo essendi*. Això pel que fa al coneixement. Però també per a tots dos hi ha implicat en el seu projecte no només el *coneixement*, sinó també la *perfecció* íntegra de l'home: el títol que primer havia pensat Descartes per al que acabarà anomenant-se simplement *Discours de la méthode* deia així: *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*.³⁹ Hi ha, doncs, sens dubte, un cert sibiudisme, conscient o no, en el pare de la filosofia moderna.

34. Cf. SIBIUDA, cap. 17, i DESCARTES, *Meditació III* i *Principis I*, 21. Sobre les semblances i les diferències entre la doctrina dels escolàstics i la de Descartes, cf. GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, p. 340-342.

35. Cf. AGUSTÍ, *Soliloquis I*, 13; BOECI, *Philosophiae consolatio II*, 5 (3-7); RAMON LLULL, *Llibre de contemplació* 24 (19); el DANT, *Purgatori XV* (49-75); SIBIUDA, cap. 153; DESCARTES, *Tractat de les passions* 158, o carta a Chanut del 6-6-1647.

36. Quan es vol exemplificar l'esmentat *gir antropològic* de la filosofia moderna, se sol exhibir com a exemples majors el *cogito* cartesià i la pregunta filosòfica que per a Kant resumeix totes les altres: "Què és l'home?"

37. SIBIUDA, cap. 1.

38. SIBIUDA, cap. 93.

39. Cf. la carta a Mersenne de març de 1636. L'expressió encara es retrobarà en la *Meditació IV*: "maxima et praecipua hominis perfectio".

En altres qüestions, en canvi, Descartes està molt allunyat de Sibiuda, a vegades potser gràcies a Montaigne. Així, per exemple, com Montaigne i a diferència de Sibiuda, Descartes defensa una filosofia autònoma, emancipada de la teologia; pensa també que no té sentit voler demostrar amb raons naturals (és a dir filosòfiques) els articles de la fe; o pensa que cal ser sobri en el discurs sobre Déu.⁴⁰ D'altra banda, per a Descartes, el llibre de la natura a penes es pot considerar ja un llibre "revelador". Hi ha, a més, el gran tema de la naturalesa dels animals ("màquines", per a Descartes), en què, per raons totalment diferents, aquest està tan lluny de Sibiuda com de Montaigne. Altrament, trobem també alguna falsa semblança entre Sibiuda i Descartes, com ara el seu èmfasi comú en la certesa i les raons demostratives; falsa, perquè les dues epistemologies no tenen res a veure.

Entre Sibiuda i Descartes sovint s'interposa, doncs, Montaigne. Per a relacionar-los o per a distanciar-los. No cal que ens parem gaire a argumentar la petjada montaniana en Descartes, que ningú no discuteix.⁴¹ Aquest només cita explícitament Montaigne en una carta al marquès de Newcastle del 23 de novembre de 1646, per a discrepar de la seva concepció dels animals. Però el rastre dels *Essais* és ben perceptible sobretot en el *Discurs del mètode*, començant per la primera frase d'aquest, que és una citació implícita: "El bon sentit és la cosa més ben repartida del món, ja que tothom pensa estar-ne tan ben proveït que fins aquells que són més difícils d'acostumar en qualsevol altra cosa no acostumen a desitjar-ne més del que tenen."⁴² Heus-en ací alguns altres exemples: la primera regla pràctica és seguir les lleis i la religió del país;⁴³ la lectura de bons llibres antics és com la freqüentació dels millors esperits del passat;⁴⁴ per a aprendre, no hi ha com llegir el "llibre del món";⁴⁵ etc. Potser el contrast més gran és entre el *racionalisme* de Descartes i l'*empirisme* de

40. Cf. la *Meditació* IV de Descartes i el capítol dels *Essais*: "Qu'il faut sobrement se mêler des ordonnances divines" (I, 32).

41. Cf. novament les obres de Gilson i de Brunschvicg esmentades a la nota 27.

42. Cf. *Essais* II, 17.

43. *Discours de la méthode*, 3a part; *Essais* I, 23; I, 28; II, 12.

44. *Discours de la méthode*, 1a part; *Essais* I, 26.

45. El "llibre del món" aquí no designa el món físic, sinó l'experiència del tracte amb la gent. Cf. *Discours de la méthode*, 1a part; *Essais* I, 26.

Montaigne, tal com aquest el formula cap al final de l'“Apologia de Ramon Sibiuda”.⁴⁶ I quant a l'“escepticisme” de Montaigne, ja he apuntat que Descartes el transforma en “dubte metòdic” (és a dir, deliberat i voluntari) com un moment en el camí cap a la certesa; però treu de l'“Apologia” el repertori de les raons de dubtar.⁴⁷

Hi ha, emperò, un punt de la influència de Montaigne en Descartes que ens retrotrau a Sibiuda i al seu projecte de *scientia de homine*. Hem vist que Montaigne el va transformar en un projecte en certa manera autobiogràfic, perquè sabia que pintant-se a si mateix pintava la humanitat, ja que “tot home porta la forma sencera de la humana condició”. Ara bé, el *Discurs del mètode*, que és un assaig que respon globalment als *Assaigs* de Montaigne, és també una autobiografia, per al cas una autobiografia intel·lectual. Descartes reprèn, doncs, en certa manera la idea de Montaigne, centrant-la en aquest aspecte; però en tots dos autors hi ha el mateix afany de narrar, no pas per a ensenyar als altres com ha de ser la seva vida, sinó per a explicar la pròpia, amb la secreta esperança, això sí, de ser-los d'alguna utilitat. “Jo no ensenyo: conto”, escriu Montaigne.⁴⁸ “El meu propòsit no és pas ensenyar el mètode que tothom ha de seguir per a dirigir bé la raó” —escriurà Descartes—, “sinó simplement mostrar de quina manera jo he procurat dirigir la meva.”⁴⁹

Recapitulant: el possible rastre de Sibiuda en l'obra de Descartes i la semblança del projecte d'ambdós pensadors de reconstruir el saber amb l'home com a referent principal s'explicarien millor suposant en Descartes un coneixement directe del *Liber creaturarum* (almenys en la traducció montaniana). Però, amb lectura directa o sense, trepitgem un terreny ferm quan recordem que hi ha almenys la mediació de l'assaig de Montaigne “Apologia de Ramon Sibiuda” (indiscutiblement present en la ment de Descartes), que ajuda a entendre afinitats i desacords. S'han precipitat, sens dubte, tots els que han volgut fer de Sibiuda un precursor de Descartes; però sí que cal reconèixer que almenys el *gir*

46. Pàg. 274-276 de la traducció catalana de J. Casals.

47. Llevat de la darrera i més radical, basada en la incertesa del nostre origen (cf. la *Meditació I*).

48. *Essais* III, 2.

49. *Discours de la méthode*, 1a part.

antropològic assenyala al pensador català un lloc en la genealogia del suposat Melquisedec filosòfic.

De Sibiuda a Pascal, passant per Montaigne i per Descartes

Blaise Pascal (1623-1662) és un geni polifacètic, la primera figura europea dels seu moment històric⁵⁰ en quatre àmbits: el de la ciència, el de la literatura, el de la religió i el de la filosofia. Són aquestes dues darreres dimensions les que el relacionen amb Sibiuda, i és la darrera la que és qüestionada per alguns. Perquè és un filòsof atípic, inclassificable i incòmode, i això fa que a vegades se'l despatxi (amb tots els honors, val a dir-ho) com un gran científic i un gran escriptor, que a més va ser un apologista del cristianisme,⁵¹ relegant-lo així a la història de la ciència, de la literatura i de la religió, però regatejant-li la condició de filòsof o concedint-li, a tot estirar, un lloc secundari en la polèmica entorn del cartesianisme i en la prehistòria de l'existencialisme, quan no se'n fa simplement un escèptic. Ara bé, el meu ofici de professor d'història de la filosofia moderna m'ha portat a reivindicar-lo com un dels grans filòsofs *postcartesians*, al costat dels "canònics", és a dir, dels racionalistes continentals (Spinoza, Malebranche i Leibniz) i dels empiristes britànics (Locke, Berkeley i Hume),⁵² que té com a nucli dur de la seva filosofia tres capítols principals: una filosofia de la ciència, una filosofia de la religió i una antropologia que podríem qualificar de fenomenològica *avant la lettre*.

He dit que Sibiuda i Montaigne són homes d'una sola obra, i que, en el cas de Descartes, aquest ja és tot sencer en la seva *opera prima*, el *Discurs del mètode*. La producció de Pascal és aparentment més diversa, però no per això deixa de tenir també una profunda unitat, que ens és suggerida pel seu triple anagrama de pseudònims: "Amos Dettonville", per als escrits científics i epistemològics; "Louis de Montalte", per a les

50. Aproximadament entre 1645 i 1660. Cf. Antoine ADAM, *L'époque de Pascal*, París, Domat, 1957 (és el volum II d'una extensa *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*).

51. Cosa que el marca positivament o negativament, segons la posició religiosa de cada crític.

52. Aquests filòsofs són anomenats a vegades *postcartesians* per analogia amb la denominació de *postkantians*, aplicada habitualment a Fichte, Schelling i Hegel.

Provincianes i altres escrits polèmics, i “Salomon de Tultie”, per als *Pensaments* i opuscles afins. De fet, però, tots els seus escrits han sobreviscut a l’ombra dels *Pensaments*, que és l’única “obra” que no és una obra, sinó notes preses majoritàriament amb vista a una obra, que la tradició ha batejat (sense base documental) com *Apologia de la religió cristiana*. En els *Pensaments* hi ha l’essencial del *pensament* de Pascal (llevat de la filosofia de la ciència), i en ells ens podem centrar per al nostre propòsit d’avui. Aquest paquet de notes, que només és un llibre en el sentit editorial del terme, integra poderosament influències força diverses: la Bíblia, Descartes i Montaigne, l’augustinisme passat per Port-Royal, la tradició galileana (Galileu, Torricelli, Roberval, etc.), el realisme polític (Maquiavel, Hobbes), l’infinitisme (el Cusà, Giordano Bruno), Epictet i Gassendi, Charron i Grotius... i dos catalans: Ramon Martí i Ramon Sibiuda. A part de la Bíblia, els dos autors de què està més impregnat són, sens dubte, Descartes i Montaigne,⁵³ que té incorporats a la seva substància intel·lectual. Pel que fa als dos catalans, la utilització de Ramon Martí és més puntual (per a la polèmica antijudaica); la de Sibiuda, més global.

Pascal va conèixer Sibiuda gràcies a Montaigne.⁵⁴ Coneixement que, almenys després que Pascal concebés la idea d’una apologia de la religió cristiana, es pot suposar *a priori* que havia de ser directe. Perquè és impensable que un lector i meditador tan atent i assidu com Pascal de l’“Apologia de Ramon Sibiuda”, que compartirà amb l’autor del *Liber creaturarum* un projecte apologètic tan similar, no s’hagi apresat a llegir-lo.⁵⁵ Ara bé, sembla que hi ha prou traces sibiudianes en Pascal perquè aquest judici previ quedi ben confirmat *a posteriori*. És veritat que els editors dels *Pensaments* registren pocs manlleus directes de Pascal a Sibiuda, i que encara algunes d’aquestes remissions són dubtoses. Però això és segurament perquè ningú no ha fet un rastreig prou minuciós

53. Aquest és l’ordre de recepció.

54. I, com veurem, relativament tard, perquè no havia conegut a fons Montaigne fins després del 1652.

55. N’hi havia edicions recents, tant en llatí (Frankfurt, 1635; Lió, 1648) com en francès (Rouen, 1641).

del *Liber creaturarum*, especialment en la traducció de Montaigne.⁵⁶ Així i tot, he pogut anotar una sèrie de correspondències que em semblen significatives: l'home no sap ni on va ni d'on ve ni on és;⁵⁷ la infinitud és el primer atribut de Déu;⁵⁸ l'home té i coneix que té;⁵⁹ l'home val més que tot l'univers;⁶⁰ per l'amor de si l'home es fa déu;⁶¹ l'amor de si fa els homes odiosos;⁶² els autèntics béns no es disminueixen amb el repartiment;⁶³ hi ha dues maneres de persuadir d'una veritat religiosa: la raó i l'autoritat...⁶⁴ Sense oblidar la presència del tema augustinianosibiudà dels dos amors en molts fragments de Pascal.⁶⁵ I a aquests i segurament altres possibles vestigis de Sibiuda en els *Pensaments*, cal afegir-hi, com mostraré en l'apartat següent (i això em sembla decisiu), la seva influència en el fragment pascalià de l'aposta.

D'altra banda, cal subratllar el ja al·ludit parentiu del projecte apològic d'ambdós autors,⁶⁶ fins al punt que no seria arbitrari considerar Pascal com el terme, o el tombant almenys, d'un període de l'apològica obert per Sibiuda. En tot cas, ambdós es proposen repensar el cristianisme a partir de les aspiracions humanes, i ambdós pensen que el cristianisme és la religió que millor ha sabut interpretar l'home.⁶⁷ És la seva manera comuna de realitzar el diverses vegades esmentat *gir antropològic* de la filosofia. En aquest punt, Pascal resta més a prop de Sibiuda que no pas Montaigne o Descartes.

56. Que, com veurem, és el text utilitzat amb preferència (si no únicament) per Pascal.

57. Cf. SIBIUDA, pròleg; PASCAL, Br 693 / La 198 (per als fragments dels *Pensaments* de Pascal remeto ahora a la numeració de Brunschvicg [Br] i a la de Lafuma [La]).

58. Cf. SIBIUDA, cap. 6; PASCAL, Br 233 / La 418 (també ho hem trobat en Descartes).

59. Cf. SIBIUDA, cap. 93; PASCAL, Br 397 i 409 / La 114 i 117.

60. Cf. SIBIUDA, cap. 102 i 103; PASCAL, Br 793 / La 308.

61. Cf. SIBIUDA, cap. 140; PASCAL, Br 492 / La 617.

62. Cf. SIBIUDA, cap. 141; PASCAL, Br 455 / La 597 (el text llatí de Sibiuda aquí és més pròxim al de Pascal que el francès).

63. Cf. SIBIUDA, cap. 153; PASCAL, Br 425 / La 148 (també ho hem trobat en Descartes).

64. Cf. SIBIUDA, cap. 211 i 212; PASCAL, Br 561 / La 820.

65. Cf. SIBIUDA, 3a part, especialment cap. 137-161; PASCAL, per exemple, Br 99, 100, 476, 477, 479, 485, etc. (La 539, 978, 373, 420, 618, 564).

66. El pla de l'obra projectada per Pascal tal com es formula en Br 60 / La 6, sembla calcat sobre les parts 5a i 6a de l'obra de Sibiuda: la corrupció de la natura pel pecat i la seva reparació per Crist.

67. En PASCAL, cf., per exemple, Br 187 i 430 / La 12 i 149.

En canvi, Pascal no podia experimentar sinó al·lèrgia davant la idea sibiudiana de “demostrar” els articles de la fe cristiana (per exemple, la Trinitat) amb raons naturals, idea que serà acollida encara per Nicolau de Cusa i per alguns apologistes posteriors. Fins i tot havia intervingut, ja el 1647 (doncs, bastant abans de conèixer Sibiuda), amb un zel potser excessiu, en un episodi en contra d’un d’aquests apologistes, Jacques Forton, conegut com “frère Saint-Ange”, un caputxí estat, que per a resoldre el conflicte entre la raó i la fe tendia a sotmetre totalment aquesta a aquella, amb arguments que a vegades vorejaven el pintoresquisme. En aquest punt, Pascal es retroba, doncs, amb Montaigne i Descartes en contra de Sibiuda.

Hem vist que Pascal havia conegut Sibiuda via Montaigne. Però Montaigne no havia estat per a ell només un lloc de trànsit. Pascal n’és un lector i meditador assidu i atent (com deia), perquè n’és per damunt de tot un admirador, alhora que, potser amb un punt d’afectació, un detractor. Potser ningú no ha assaborit mai tant com ell els *Essais*. Algú ha dit que eren la seva “Bíblia laica”. Però descobreix Montaigne relativament tard, segurament durant el seu període anomenat pels biògrafs *mundà* (entre 1652 i 1654). En efecte, el llegeix en l’edició de 1652, de la qual dóna diverses vegades la paginació. El descobreix tard, però se l’assimila profundament: els *Pensaments* de Pascal estaran tan plens de reminiscències dels *Essais* que són una mostra constant d’intertextualitat.⁶⁸ Ara bé, només hi fa una dotzena escassa de mencions explícites de Montaigne, la majoria crítiques,⁶⁹ algunes neutres,⁷⁰ i dues elogioses.⁷¹ En canvi (i això és més revelador del que representa de veritat Montaigne per a Pascal), a l’opuscle *De l’esprit géométrique* parla de “l’incomparable autor de ‘L’art de conversar’”.⁷² I a l’*Entretien avec Monsieur de Sacy sur Épictète et Montaigne*, el “sistematitza” apassionadament. En el seu projecte apologètic (actualitzador del de Sibiuda), utilitzarà Montaigne

68. Cf. B. CROQUETTE, *Pascal et Montaigne. Étude sur les réminiscences des ‘Essais’ dans l’oeuvre de Pascal*, Ginebra, Droz, 1974. La mateixa impressió fa l’anotació d’algunes edicions dels *Pensaments*.

69. Cf. Br 62 / La 780; Br 63 / La 680; Br 65 / la 649; Br 234 / La 577; Br 325 / La 525, més un fragment inèdit editat per J. Mesnard (Blaise Pascal, *Textes inédits*, París, DDB, 1962).

70. Cf. Br 64 / La 689; Br 220 / La 409; Br 814 / La 863.

71. Cf. Br 18 / La 744; Br 813 / La 872.

72. “De l’art de conférer”, títol del cap. 8 del llibre III dels *Essais*.

sobretot per a descriure la misèria de l'home, com utilitzarà Descartes per a descriure'n la grandesa.⁷³

Ara bé, Pascal s'havia familiaritzat amb Descartes abans de familiaritzar-se amb Montaigne. De manera que el Pascal descobridor de Sibiuda havia estat afaïçonat per Montaigne, certament, però abans per Descartes. Tots dos l'havien marcat profundament, però el seu referent filosòfic primer és Descartes. No estic pas dient que consideri Pascal un cartesià, com tants altres l'han considerat un anticartesià.⁷⁴ Ja he apuntat que la categoria que em sembla aquí apropiada és la de *postcartesià*. Això significa que no és simplement un cartesià, sinó que té una potent filosofia pròpia, però que aquesta no seria la que és sense Descartes. Si se la volgués analitzar a la llum de la de Descartes, s'hi trobarien òbviament elements cartesianes i anticartesianes.⁷⁵ Hi trobaríem sobretot afinitats amb Descartes en metafísica: en particular, Pascal comparteix les dues doctrines més originals d'aquest, la de la *creació de les veritats eternes* i la del *cogito*,⁷⁶ a més del dualisme antropològic.⁷⁷ El contrast, en canvi, el trobem sobretot en la concepció de la ciència⁷⁸ i de la relació entre ciència i metafísica. Pascal denuncia algunes de les grans il·lusions cartesianes: la de la "ciència" total, la del mètode universal o la de la metafísica "científica". I defensa, en la línia de Galileu però més explícitament encara que aquest, una idea estrictament moderna de ciència, emancipada de la metafísica i definida pel recurs al mètode experimental. Hi ha també qüestions que tenen implicacions alhora filosòfiques i científiques, amb profunds desacords: Descartes és racionalista, Pascal és empirista; Descartes és plenista, Pascal

73. Misèria i grandesa en l'ordre natural; perquè la misèria i la grandesa conjuntes en l'ordre natural són encara simplement misèria en comparació amb la grandesa de l'ordre sobrenatural.

74. El tòpic de l'anticartesianisme de Pascal ha estat desenvolupat des de perspectives tan diferents com la de Léon Brunschvicg, la de Lucien Goldmann o la de Jean-Luc Marion (o fins i tot la d'Henri Bergson, per a qui "Descartes i Pascal són els grans representants de dues formes o mètodes de pensament entre les quals es divideix l'esperit modern". Cf. Henri BERGSON, *Mélanges*, París, PUF, 1972, p. 1160).

75. Sobre el cartesianisme de Pascal, cf. Michel LE GUERN, *Pascal et Descartes*, París, Nizet, 1971.

76. Ja se sap que el *cogito* té en particular el gran precedent de sant Agustí, però Pascal va saber valorar millor que ningú, en l'opuscle *De l'esprit géométrique*, l'originalitat del *cogito* cartesià.

77. No oblidem que Descartes era ben vist a Port-Royal i que el duc de Luynes, traductor francès de les *Meditacions* (1647), estarà un temps amb els "solitaris" (1650).

78. Que la concepció general de la ciència en Descartes i en Pascal siguin força diferents no impedeix, però, que Pascal incorpori moltes idees particulars de l'epistemologia cartesiana.

és vacuista; per a Descartes, l'essència de la matèria és l'extensió, per a Pascal una cosa és la matèria i una altra l'espai.

Finalment, cal esmentar la controvertida teoria cartesiana dels animals màquines (i del cos humà màquina), que tradicionalment s'admet que Pascal, com els homes de Port-Royal, havia fet seva, cosa que no és gens segura. En efecte, cap dels textos coneguts de Pascal no ho afirma ni permet de concloure-ho, i algun més aviat sembla inclinar-se en sentit contrari.⁷⁹ L'estudi més solvent que hi ha sobre el tema arriba a una conclusió prudent i deixa la qüestió oberta.⁸⁰ Calia fer referència a aquesta qüestió perquè té repercussions en la interpretació dels fragments en què Pascal parla del que hi ha d'*autòmat* i de *màquina* en l'home, i en particular, com veurem en l'apartat següent, en la interpretació d'un passatge de l'*aposta*. Però penso que no és necessari atribuir a Pascal aquesta teoria cartesiana per a comprendre uns textos que l'aplicació de la categoria de *costum* fa prou entenedors.

Amb tot, la filosofia de Descartes fa de teló de fons de la de Pascal. I això, malgrat els recels mutus, que venien de lluny. En efecte, Descartes era vist amb prevenició per alguns intel·lectuals de l'*entourage* de Mersenne (del qual formaven part els Pascal, pare i fill), que ja havien adoptat una actitud crítica davant els assaigs científics publicats el 1637 juntament amb el *Discurs del mètode*. I Descartes havia estat poc obsequiós amb el jove Pascal, regatejant-li l'originalitat, quan aquest va publicar el 1640, als disset anys, l'*Essai pour les coniques*, que no utilitzava el mètode analític de la *Geometria* cartesiana.⁸¹ La cerimònia de la suspicàcia encara es va reproduir els anys 1647-1648 amb motiu de la publicació dels escrits de Pascal sobre el buit i la hidrostàtica, aquesta vegada per persona interposada, ja que va ser el jesuïta P. Étienne Noël, que havia estat professor de filosofia de Descartes al col·legi de la Flèche, el que va

79. Els fragments en qüestió són Br 340-343 / La 741, 738, 105, 107, més Br 75 / La 960 (958), que és menys significatiu perquè és d'una època anterior. La interpretació d'aquests fragments ha estat condicionada pels testimonis, no del tot convincents, de Marguerite Périer, neboda de Pascal, i d'Adrien Baillet, biògraf de Descartes, en favor de l'admissió de la teoria per Pascal.

80. Cf. Georges DESGRIPPE, *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, París, Tèqui, s. d.

81. Fins i tot, segons el ja esmentat Baillet, Descartes es va estimar més sospitar que l'hi havia escrit el seu pare, Étienne Pascal.

sortir a defensar la *matèria subtil* que segons Descartes omplia el buit aparent produït en els experiments pascalians.⁸² Així i tot, Descartes, que residia a Holanda, havia fet el gest el 1647, en un dels seus viatges a França, de visitar Pascal malalt, en dos dies consecutius (el 23 i el 24 de setembre), el primer dels quals va ser agrit per la presència de Roberval. Descartes tenia cinquanta-un anys i Pascal vint-i-quatre. Qui hagués pogut assistir a aquestes visites des d'una gelosia! El resultat major de la trobada va ser que Pascal va emprendre una lectura intensiva de les obres majors de Descartes (les *Meditacions metafísiques* i *Els principis de la filosofia*). I l'assimilació de la filosofia d'aquest va ser tal que, anys després, Pascal fins i tot llegirà Montaigne amb ulls cartesians: en l'*Entretien avec Monsieur de Sacy sur Épictète et Montaigne* (i en Br 434 / La 131) atribuirà indegudament a l'autor dels *Essais* la darrera i la més radical de les raons de dubtar exposades en la *Meditació I* (la incertesa sobre el propi origen). Ja es veu, doncs, que les mencions de Descartes que trobem en els *Pensaments*, totes crítiques,⁸³ no donen la mesura del pes del cartesianisme en el pensament filosòfic de Pascal. És més significatiu, en canvi, l'elogi que aquest en fa en l'opuscle *De l'esprit géométrique*.

Tant l'empremta de Sibiuda en Pascal com la mediació de Montaigne semblen, doncs clares i indiscutibles. El paper de Descartes en aquesta seqüència és, però, més difícil de definir. Potser es podria caracteritzar a partir d'una quàdruple idea: la consolidació del *gir antropològic* de la filosofia iniciat per Sibiuda, la superació de l'“escepticisme” de Montaigne, l'estructuració mental de Pascal per l'arquitectura de la metafísica cartesiana, i la predisposició d'aquest mateix Pascal cap a la categoria d'*aposta*, preparada per la seva crítica de la pretensió “científica” de la metafísica de Descartes.

Les fonts de l'aposta de Pascal (amb especial atenció a Sibiuda)

Com anunciava, he reservat per a aquest apartat la qüestió de la influència de Sibiuda sobre l'anomenada *aposta de Pascal*.

82. Va ser, però, el mateix Descartes qui va reivindicar la paternitat intel·lectual del famós experiment dirigit per Pascal i realitzat pel seu gendre a la muntanya del Puèi de Doma (Puy-de-Dôme). Cf. la carta a Mersenne del 13-12-1647.

83. Cf. Br 76-79 / La 553, 1001, 887, 84 (a les quals cal afegir La 1008).

Per raons de claredat, de comoditat i (almenys majoritàriament) de tradició, entenc aquí per *aposta de Pascal* tot el fragment Br 233 / La 418 i únicament aquest. És potser el fragment alhora més cèlebre i més mal conegut dels *Pensaments*. Encara que sembli mentida, no n'existeix cap edició que consideri satisfactòria, ja no dic crítica.⁸⁴ Ara bé, per poder plantejar amb propietat la qüestió dels seus precedents i la de les seves fonts, cal començar per establir-ne correctament el text i per fer-ne una certa anàlisi, distingint-hi els diversos moments del raonament, ja que no tots reflecteixen igualment la influència de possibles fonts. Afortunadament, ens n'ha arribat el manuscrit autògraf.⁸⁵ Partint de la meua lectura d'aquest manuscrit, parlaré, doncs, 1) dels *moments del raonament*, 2) dels *precedents* i 3) de les *fonts*. El resultat es troba plasmat en l'Apèndix I, on es presenta el fragment amb la disposició gràfica i les notes que fan més entenedora l'explicació que segueix.

ELS MOMENTS DEL RAONAMENT

L'examen del manuscrit ens proporciona molta informació i ens permet d'evitar falses pistes. Ocupa quatre pàgines difícils de desxifrar, amb molts problemes de crítica textual i d'interpretació. És un full plegat en dos, escrit per ambdues cares, que té encolada cada part per les vores en un foli gran en el qual s'havia obert una gran finestra perquè es pogués llegir pels dos costats. Conté un fragment principal (Br 233 / La 418), amb diverses unitats redaccionals unides per remissions que permeten de

84. I no és pas que obliidi el llibre, altrament molt interessant, de Georges Brunet *Le pari de Pascal* (indicat a la bibliografia). Hem estat esperant amb candeletes durant molts anys el volum corresponent als *Pensaments* de l'edició de Jean Mesnard, però l'avançada edat d'aquest curador admirable fa tèmer que ens haurem d'acontentar, per part seva, amb els quatre volums apareguts fins ara (dels set de previstos) de les *Oeuvres complètes* de l'anomenada "Edició del Tricentenari".

85. Forma part de l'anomenat *Recueil original*, que un nebot de Pascal, Louis Périer, havia conegut el 1711, encolant els papers del seu oncle en folis grans i relligant-los en forma de llibre. Louis Périer l'havia dipositat a l'abadia parisenca de Saint-Germain-des-Prés, però posteriorment havia quedat oblidat. El 1842 Victor Cousin en va anunciar amb gran prosopopeia a l'Académie Française el descobriment a la Bibliothèque Nationale, que el continua custodiant com un dels seus tresors més preats (Département des manuscrits, Fonds français, n. 9202). N'hi ha una reproducció facsímil d'una gran qualitat (*Original des Pensées de Pascal*; cf. la bibliografia) a la Biblioteca de Catalunya, on va arribar com a part d'un lot de llibres remarcables ofert pel govern francès en el moment de la seva creació.

resseguir el fil per a tenir un text seguit,⁸⁶ i nou petits fragments satèl·lits escrits (llevat d'un) als marges, que hi estan més o menys relacionats, però no integrats, i que aquí deixarem de banda.⁸⁷ El fragment llarg, que porta per títol “Infini / rien”, comunament anomenat *l'aposta*, pren aviat la forma dialogada. És de data desconeguda (posem entre 1655 i 1662) i tradicionalment (des de l'edició de Port-Royal) es diu que s'adreça als llibertins.⁸⁸

Per tal d'evitar despropòsits, cal començar indicant què és i què no és l'aposta de Pascal.⁸⁹ No és una “prova” de l'existència de Déu o de la veritat del cristianisme (encara que també assenyala, en un dels seus moments, el lloc de les “proves”). Ni és un càlcul de les probabilitats de l'existència de Déu (encara que també conté una argumentació sobre la racionalitat de l'aposta per Déu inspirada en el càlcul de probabilitats, del qual Pascal, conjuntament amb Fermat, havia posat les bases). Ni és un simple càlcul interessat de l'avantatge de creure en Déu (encara que inclogui també una consideració sobre l'interès propi). Ni és tampoc una juguesca en el sentit frívol⁹⁰ (encara que sí que permet parlar raonablement de jugar-se la vida a la carta *Déu*).

Què és doncs? No és fàcil de respondre, perquè és un raonament bastant complex. Però segurament no seria desencaminat dir que és una argumentació de la raonabilitat de l'opció (de l'aposta) cristiana, que inclou una estratègia per a predisposar l'interlocutor a considerar amb simpatia les “proves” de la veritat del cristianisme, i una descripció de la situació de l'home, que es troba sempre en la necessitat d'apostar i en la llibertat de triar la seva aposta. De fet, Pascal, en aquest fragment, sembla

86. L'ordre de lectura és, per tant, molt diferent de l'ordre d'escriptura.

87. Br els dispersa en funció del contingut: són, a més d'un d'integrat indegudament en el mateix 233, els números 89, 231, 277, 278, 477, 535, 542, 604, 606 (en compta un de més, perquè separa arbitràriament el 277 i el 606, que estan units per una remissió), mentre que La els assigna, a continuació del 418, els números 419 a 426, mantenint-ne també un d'indegudament integrat en el 418.

88. Per què no als que passen per llibertins i també al llibertí almenys potencial que tots portem dintre?

89. En aquest apartat, reprenc substancialment, revisant-la i mirant d'afinar una mica més, l'anàlisi del fragment que vaig fer en una altra ocasió (cf. “Blaise Pascal (1623-1662)” a: Pere LLUÍS FONT, *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2004, p. 674 ss.).

90. Els diccionaris donen com a sinònims *aposta* i *juguesca*.

que vulgui construir un “model” d'accés a la fe, traçant un itinerari “ideal” que hi condueixi a partir de l'agnosticisme.

L'objecte de l'aposta, per a Pascal, és el Déu cristià i la vida eterna, és a dir, les condicions de possibilitat del bé suprem de l'home, que és la felicitat perdurable. El cristià aposta (i el no cristià és invitat a apostar) per Déu. Encara que apostar no és el mateix que creure, l'objecte de l'aposta és el mateix que l'objecte de la fe. I es tracta d'una aposta raonable i d'una fe raonable.

El raonament pascalià es descabdella en nou moments, d'extensió molt desigual (que he marcat, en l'Apèndix I, amb una numeració en negreta entre claudàtors):

1. Reflexions sobre l'infinit (sobre l'infinit quantitatiu i sobre l'infinit qualitatiu, és a dir sobre Déu). L'examen del manuscrit permet de distingir-hi dos estrats textuais, un de primitiu, de reflexió filosòfica, al qual s'afegeixen posteriorment (segon estrat) reflexions teològiques que se situen en un pla diferent. Els passatges del primer estrat poden ser llegits saltant els del segon. Les reflexions teològiques del segon estrat, les he posades (en l'Apèndix I) entre parèntesis angulars <>. En les edicions habituals, la pàgina sembla confusa per dues raons: *a*) perquè no es fa gràficament aquesta distinció d'estrats textuais, i *b*) perquè s'insereix arbitràriament en el text el següent petit fragment, escrit al marge del manuscrit i que no hi és integrable:⁹¹ “¿No hi ha una veritat substancial, veient com veiem tantes coses vertaderes que no són la veritat mateixa?” Si no es cometen aquests dos errors d'edició, la pàgina és perfectament llegidora.
2. Neutralitat teòrica d'entrada sobre el tema de l'existència de Déu. Hi ha arguments a favor, però també n'hi ha en contra. Pascal reconeix al teisme i a l'ateisme una situació teòrica anàloga, de manera que en el pla de la teoria la qüestió no és directament decidible (ho serà, en canvi, indirectament a partir de la pràctica,

91. L'error ve ja de la primera còpia del manuscrit, que va encarregar la família poc després de la mort de Pascal.

perquè l'orientació de la vida sí que és decidible directament i podrà portar a la pregunta pels seus supòsits teòrics).

3. Necessitat d'apostar. Ens trobem en la necessitat d'apostar (“estem embarcats”) i en la llibertat d'apostar per Déu o contra Déu. Amb el benentès que, en la pràctica, no apostar per Déu és apostar contra Déu, perquè no viure com si Déu existís és viure com si Déu no existís.
4. Aposta existencial. Aquí és on intervé la consideració de l'interès propi. Com que no es pot decidir teòricament, té sentit preguntar-se què resultaria més avantatjós, tenint en compte el valor dels béns en joc i la probabilitat de gaudir-ne. Interessa més apostar per Déu, perquè si guanyem ho guanyem tot i si perdem no perdem res; mentre que, apostant contra Déu, si guanyem no guanyem res i si perdem ho perdem tot.⁹² Aquesta reflexió sobre l'interès propi serveix, per tant, no per establir una afirmació teòrica, sinó per argumentar una decisió pràctica, que predisposa favorablement a considerar les “proves” (moment 6) i que prepara per a la conversió (moment 7).
5. Aposta matemàtica. Aquest moment, que es presenta com una confirmació de l'aposta existencial, s'inspira en els procediments del càlcul de probabilitats per determinar l'esperança de guany en els jocs d'atzar, en els quals l'aposta és equitativa si l'esperança matemàtica (el producte del guany per la seva probabilitat) és igual a la posta, i és avantatjosa si li és superior. Però aquests llargs paràgrafs plantegen greus problemes d'interpretació, i fins i tot es pot dubtar de la seva consistència i de la seva pertinència. De fet, no afegixen cap element essencial al raonament i són, doncs, prescindibles. L'examen del manuscrit mostra que són el resultat d'una ocurrència d'última hora i que van ser intercalats en el text quan aquest ja era complet. Per tant, és un error de perspectiva fer gravitar la significació del fragment sobre aquest passatge, com ha fet quasi tota la crítica posterior.

92. Aquest moment s'entén millor si es té en compte el que es diu en el moment 8.

6. Consideració de les “proves”. Aquest moment, que incorpora les “proves” de la veritat del cristianisme (és a dir, el nucli de l'*Apologia*), està clarament indicat, bé que tot just apuntat. Però n'és un moment essencial. En van ser perfectament conscients els editors de Port-Royal, que l'estenen una mica: “Oui, par le moyen de l'Écriture et par toutes les autres preuves de la religion, qui sont infinies.”⁹³
7. Necessitat de conversió. La percepció de la validesa de les “proves” pressuposa una determinada disposició moral. (Entre els moments [6] i [7] hi ha una certa circularitat: el treball de la raó [6] i la lluita contra les passions [7] es condicionen mútuament.)
8. Progressiva “verificació” de l'aposta. Qui ha apostat per Déu de manera conseqüent acaba per tenir la percepció clara d'haver fet l'aposta encertada i per veure que no solament no hi perd res, sinó que hi guanya fins i tot en aquesta vida.
9. Paper de la gràcia. Finalment, com a darrer moment (de fet, transversal a tots els altres), se subratlla que tot el procés és obra humana, però sobretot obra de Déu.

Aquesta anàlisi dels moments del fragment em semblava necessària per a mostrar que, tot i ser un esborrany, és un escrit no sols força complex, sinó també molt elaborat, que suposa que l'autor tenia tots els elements al cap, ja que aquests van apareixent i van trobant el seu lloc a mesura que avança la redacció. El resultat és també un text molt consistent. De manera que, si deixem de costat els problemes que presenta el moment [5] (l'aposta matemàtica), potser només s'han formulat posteriorment dues objeccions importants, a càrrec de Voltaire i de Diderot, que més aviat semblen, però, fruit d'una lectura apressada i parcial. “L'intérêt que j'ai à croire une chose” —objecta Voltaire a propòsit del moment [4]— “n'est pas une preuve de l'existence de cette chose.”⁹⁴ Voltaire té raó, és clar, però Pascal no se sentiria al·ludit, primer, perquè el resultat

93. Cal recordar, però, que les “proves” de la veritat del cristianisme, per a Pascal, si bé són “discursos sòlids” (Br 259 / La 815), “no són demostratives” (Br 843 / La 840), “no són absolutament convincents” (Br 564 / La 835). Per això té sentit parlar d'*aposta*. És una lliçó de lucidesa i d'honestetat intel·lectual.

94. Cf. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* XXV (*Lettres philosophiques*, ed. de R. Naves, París, Garnier, 1964, p. 147).

del moment [4] no és pas l'afirmació teòrica de l'existència de Déu, sinó la decisió pràctica d'apostar per Déu, i segon, perquè la veritat de la cosa s'ha d'establir a partir de les "proves" (moment [6]), que Voltaire desatén. I escoltem Diderot: "Pascal ha dit: 'Si votre religion est fausse, vous ne risquez rien à la croire vraie; si elle est vraie, vous risquez tout à la croire fausse'. Un iman en peut dire autant que Pascal."⁹⁵ Una objecció que val potser contra totes les versions de l'aposta menys contra la de Pascal, per a qui són les "proves" del cristianisme (una vegada més el moment [6]) les que discriminen entre aquest i les altres religions.

Voldria remarcar també, de passada, la importància filosòfica de la categoria d'*aposta*, el millor sinònim d'*opció*, pensada per Pascal, l'únic filòsof del seu segle amb una consciència clara del caràcter "no científic" de la metafísica i, per tant, del fonament "raonable", però no "demostratiu", de les diverses opcions filosoficoreligioses.⁹⁶

Comparats amb l'aposta de Pascal, tots els seus possibles precedents semblaran d'una gran simplicitat, referits quasi exclusivament al moment [4], amb alguns tocs, en certs casos, que fan pensar en algun altre moment. D'altra banda, tots els precedents que s'han anat descobrint, potser amb l'única excepció de Sibiuda, presenten aquest raonament com un complement o com un apèndix o com un *pis-aller* (com diu Pierre

95. Cf. DIDEROT, *Pensées philosophiques* LIX (*Oeuvres philosophiques*, ed. de P. Vernière, Paris, Garnier, 1964, p. 68). També ho havia remarcat Montesquieu: "L'argument de Monsieur Pascal, 'vous gagnez tout à croire et ne gagnez rien à ne pas croire', très bon contre les athées. Mais il n'établit pas une religion plutôt qu'une autre" (*Mes pensées*, 2118). I encara molt abans, Huet havia escrit al marge de la seva edició dels *Pensaments*: "Ce raisonnement peut convenir à toutes les religions, et ce qui prouve trop ne prouve rien. Il prouve seulement la nécessité d'avoir une religion, mais non pas la chrétienne." Cf. Jean ORCIBAL, "Le fragment 'Infini-rien' et ses sources", a: AA. DD., *Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Minuit, "Cahiers de Royaumont", 1956, p. 172 i 183, n. 89.

96. Cf. sobre aquesta qüestió el meu treball "El trilema de les cosmovisions", a: A. JOLONCH i J. M. ROMERO (coords.), *Homenatge a Jaume Bofill i Bofill*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2011. Ja havia destacat la importància de l'aposta, i no sols en el pensament de Pascal, Lucien Goldmann, dintre del que ell anomena l'epistemologia augustiniano-pascaliano-kantiano-marxista, que suposa una certa primacia de la praxi sobre la teoria (cf. l'obra citada en la bibliografia). Paral·lelament a Pascal (potser uns pocs anys després, el 1661, però sense cap possible influència d'aquell), trobarem en el *Tractat de l'esmena de l'enteniment* de Spinoza, estranyament tractant-se del que serà l'autor d'una *Ètica* demostrada *ordine geometrico*, una idea semblant, bé que sense el mot *aposta* i sense relació amb els precedents de la de Pascal (cf. la meua introducció a Baruch de SPINOZA, *Tractat de l'esmena de l'enteniment. Cartes sobre el mal*, Barcelona, Edicions 62, "Textos filosòfics" 60, 1991, p. 22). En un sentit particular diferent del que hi dona Goldmann, també Kant recorrerà al concepte (i al mot) d'aposta (cf. *Crítica de la raó pura*, A 824 / B 852 ss.).

Charron), a diferència de Pascal, que en fa un discurs d'una amplitud tal que pot fer de marc a tota l'*Apologia de la religió cristiana*. Eren necessàries totes aquestes consideracions per a poder plantejar convenientment la qüestió dels precedents i la de les fonts.

ELS PRECEDENTS

La idea de l'aposta, que associem espontàniament al nom de Pascal, és tan antiga que ens fa remuntar fins a l'època patristica. He intentat reconstruir la història del descobriment progressiu dels precedents d'aquest text pascalí.

Ja a la darrerria del segle XVII, Pierre Bayle, en el seu *Dictionnaire historique et critique* (1697), s. v. "Pascal (Blaise)", remarca que aquest "met dans un très beau jour une pensée dont Arnobe s'est servi" en el seu tractat *Adversus gentes*. Heus ací el text d'aquest escriptor africà citat (en llatí) per Bayle:

Però ell [Crist] no prova allò que promet. És així. Perquè no pot existir, com he dit, cap comprovació de les coses futures. Essent, doncs, aquesta la condició de les coses futures, que no poden ser ateses ni compreses per cap aprehensió anticipada, ¿no és l'opció més raonable, de dues coses incertes i pendents d'una expectació ambigua, creure més aviat allò que dóna esperances que no pas allò que no en dóna? Ja que en aquell cas no hi ha cap risc si allò que es presenta com a pròxim s'esvaeix i queda en no res; però en aquest el perjudici és màxim, la pèrdua de la salvació, si quan arribi el moment resulta que no era mentida.⁹⁷

Bayle el resumeix així: "Ceux qui croient un Dieu peuvent être heureux éternellement s'ils ont raison et ne perdent rien s'ils se trompent; mais un athée ne gagne rien s'il a raison et se rend malheureux

97. Aquest és el text llatí: "Sed et ipse [Christus] quae pollicetur non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu, nonne purior ratio est ex duabus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere quod aliquas spes ferat quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est si quod dicitur imminere cassum fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenit aperiatur non fuisse mendacium." (ARNOBI, *Adversus gentes* [*Adversus nationes*], II, 4; PL V, 815-816). Es tracta de l'apologista africà Arnobi de Sicca o Arnobi el Vell, que escriu al començament del segle IV, durant la persecució de Dioclecià o poc després.

éternellement s'il se trompe." És ja el contingut essencial de tots els precedents de l'aposta de Pascal.

Al segle XIX, Édouard Droz, en el seu estudi sobre el suposat escepticisme de Pascal (1886),⁹⁸ és el primer que cita, en relació amb l'aposta pascaliana, la coneguda pàgina del capítol 68 del *Liber creaturarum* de Sibiuda, que retrobarem més avall.⁹⁹

En el tombant del segle XIX al XX, tant Brunschvicg (*minor*, 1897; *maior*, 1904) com Lachelier ("Note sur le pari de Pascal", 1901) no en coneixen cap altre precedent fora d'Arnobi i Sibiuda.¹⁰⁰ Però ja el 1905 J. Calvet assenyala per primera vegada, al *Bulletin de littérature ecclésiastique*, un passatge semblant del llibre de Jean de Silhon *De l'immortalité de l'âme* (París, 1634).¹⁰¹

El 1919, en el primer estudi explícit sobre les fonts de l'aposta de Pascal, el jesuïta Léon Blanchet¹⁰² afegeix als noms d'Arnobi, Sibiuda i Silhon el d'Antoine Sirmond, que utilitza l'aposta en la seva obra *De immortalitate animae demonstratio physica et aristotelica adversus Pomponatium et asseclas* (París, 1635), apareguda dos anys després en versió francesa sota el títol *Démonstration de l'immortalité de l'âme, tirée des principes de la nature, fortifiée de ceux d'Aristote* (París, 1637). Blanchet en subratlla fortament les similituds amb Pascal.

L'any següent, el 1920, Miguel Asín Palacios, en un treball sobre els precedents musulmans de l'aposta de Pascal,¹⁰³ mostra la freqüència d'aquest argument en el món islàmic des del segle IX i sosté que té la seva base en alguns passatges del Nou Testament sobre el tresor amagat i sobre la comparació dels béns d'aquest món amb els de l'altre,¹⁰⁴ cosa

98. Cf. Édouard DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal, considéré dans le livre des 'Pensées'*, Paris, Alcan, 1886, p. 71.

99. Cf. *infra* la transcripció de la traducció francesa que en va fer Montaigne.

100. Vegeu les referències *infra*, a la Bibliografia.

101. Cf. J. CALVET, "Notes sur les 'Pensées' de Pascal, à propos de l'édition Brunschvicg", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 6 (1905), p. 177.

102. Cf. Léon BLANCHET, "L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal", *Revue de métaphysique et de morale* 26 (1919), p. 477-516 i 617-647.

103. Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, "Los precedentes musulmanes del 'pari' de Pascal", *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, v. II, Santander, 1920, p. 171-232; reproduït a: *Huellas del islam. Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

104. Cf., per exemple, Mt 13,44-46; 16,26; 19,29; Flp 3,7-8; 2Cor 4,17-18.

que explicaria la seva presència no solament en medis cristians, sinó també, per influència neotestamentària, en medis musulmans. I cita noms com ara Al-Murtada i Al-Maarri (segle x), i sobretot Alqatzell (segle XI-XII), que en dóna fins a cinc versions, amb notables analogies amb el text pascalià.¹⁰⁵

El 1931, Joseph Dedieu, a la *Revue d'histoire littéraire de la France*, afegeix a aquests precedents els noms de Pierre Charron, que formula l'argument al capítol 12 del llibre primer de *Les trois vérités* (1594), i el de Marin Mersenne, que el presenta en el pròleg del primer volum de la seva obra *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps* (2 v., 1624).¹⁰⁶

En els seus *Etudis pascaliens*, el 1932 Ernest Jovy, que ja havia subratllat anteriorment la possible relació entre Jean de Silhon i Pascal,¹⁰⁷ fa el mateix ara amb Antoine Sirmond i amb Louis Bail,¹⁰⁸ un nom, aquest darrer, que no havia sortit fins ara i que utilitza també l'aposta en la seva *Théologie affective* (1638).

El 1933 arriba l'important estudi del professor Henri Busson *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*.¹⁰⁹ Busson descobreix la utilització de l'aposta entre els italians del cinquecento, de resultes de la sotragada que rep la idea de la immortalitat de l'ànima amb Pomponazzi.¹¹⁰ Aquest, en efecte, sembla agent alhora de la malaltia i del remei, ja que tot i haver fet tant per arruïnar filosòficament la doctrina de la immortalitat de l'ànima, recorre després a l'aposta per concloure que resulta més avantatjós creure-hi. Pomponazzi utilitza aquest argument en el seu tractat *De fato, libero arbitrio et predestinatione* (escrit el 1524,

105. No sembla, però, que n'hi hagi cap eco ni en Ramon Llull ni en Ramon Martí, conexeidors d'Alqatzell.

106. Cf. J. DEDIEU, "Survivances et influences de l'apologétique traditionnelles dans les 'Pensées'", *RHLF*, 37 (1930), p. 481-513 i 38 (1931), p. 1-39. La informació sobre Charron i sobre Mersenne es troba a les p. 9-10.

107. Cf. Ernest JOVY, *Un exciteur de la pensée pascalienne: Pascal et Silhon. Études pascaliennes II*, París Vrin, 1927.

108. Cf. Ernest JOVY, *Les antécédents de l'infiniment petit dans Pascal... l'ordre de la charité et le pari, Antoine Sirmond et Louis Bail...* *Études pascaliennes VIII*, París, Vrin, 1932.

109. Cf. Henri BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, París, Vrin, 1933, especialment p. 545-561.

110. Pomponazzi era el principal representant del corrent anomenat alexandrista (del nom d'Alexandre d'Afrodísia), que polemitzava amb l'averroista. Divergien en la interpretació d'Aristòtil, però convenien en l'afirmació que la filosofia condueix a la negació de la immortalitat de l'ànima individual.

però no publicat fins al 1567, molts anys després de la seva mort). Busson el troba igualment en Gerolamo Cardano (*De sapientia*, 1544) i en Bernardino Ochino (*Prediche*, 1544). A part dels italians, esmenta com a precedents de l'aposta de Pascal l'espanyol Pedro Hurtado de Mendoza (*De anima*, 1617) i, entre els francesos, a més dels ja coneguts, Polycarpe de la Rivière (*Des excellences et perfections immortelles de l'âme*, 1626) i un manuscrit inèdit de la Biblioteca Mazarin (de la primera meitat del segle XVII).¹¹¹

Un altre estudi important és el del caputxí Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau) sobre Pascal i els seus precursors apologistes.¹¹² A part dels noms que ja hem trobat, incorpora a la llista de precursors de l'aposta pascaliana Louis Richeôme (*L'immortalité de l'âme*, 1621), Nicolas Caussin (*La cour sainte*, 1624), Yves de Paris (*De l'immortalité de l'âme, des anges et des démons*, 1635), a qui havia dedicat un estudi anterior,¹¹³ i un comentari anònim a Aristòtil (escrit entre 1637 i 1644).

El darrer treball rigorós sobre els precedents (en aquest cas, més precisament, sobre les fonts) de l'aposta de Pascal és el de Jean Orcibal "Le fragment 'Infini-rien' et ses sources" (1956).¹¹⁴ De fet, és un estudi meticulós, al qual em tornaré a referir, centrat en la figura de Pierre Charron (ja assenyalat abans per Dedieu) i en la seva influència sobre Pascal.

Amb el temps, doncs, sobretot durant la primera meitat del segle xx, s'han identificat almenys una bona vintena de precedents de l'aposta de Pascal. Per ordre cronològic:

- Arnobi, *Adversus nationes* (inici del segle iv).
- Al-Murtada (segle x).
- Al-Maarri (segle x).
- Algatzell, fins a cinc versions (segle XI-XII).

111. No esmenta, però, Louis Bail, ni inclou tampoc encara en la llista, curiosament, Pierre Charron, que és el *terminus a quo* del seu estudi.

112. Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1954.

113. *Le P. Yves de Paris et son temps (1590-1670)*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1946.

114. Cf. Jean ORCIBAL, *o. c.* (el darrer, encara que té més de mig segle; però, pel que sembla, aquesta és una línia de recerca que no ha tingut continuïtat).

- Ramon Sibiuda, *Liber creaturarum* (1434; ed. 1484).
- Pietro Pomponazzi, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* (1524; ed. 1567).
- Gerolamo Cardano, *De sapientia* (1544).
- Bernardino Ochino, *Prediche* (1544).
- Pierre Charron, *Les trois vérités* (1594).
- Pedro Hurtado de Mendoza, *De anima* (1617).
- Louis Richeôme, *L'immortalité de l'âme* (1621).
- Marin Mersenne, *L'impiété des déistes* (1624).
- Nicolas Caussin, *La cour sainte* (1624).
- Polycarpe de la Rivière, *Des excellences et perfections immortelles de l'âme* (1626).
- Jean de Silhon, *De l'immortalité de l'âme* (1634).
- Yves de Paris, *De l'immortalité de l'âme, des anges et des démons* (1635).
- Antoine Sirmond, *De immortalitate animae* (1635; versió francesa, 1637).
- Louis Bail, *Théologie affective* (1638).
- Comentari anònim d'Aristòtil (entre 1637 i 1644).
- Manuscrit inèdit de la Biblioteca Mazarin (primera meitat del segle XVII).

És possible que la idea hagi estat suggerida, com pretén Asín Palacios, per alguns textos del Nou Testament, cosa que explicaria la seva aparició paral·lelament en medis cristians i islàmics. En tot cas, reapareix amb Sibiuda a l'alba del Renaixement, troba una certa acceptació a la Itàlia del segle XVI, i fins i tot potser es podria dir, amb Henri Busson, que gaudeix d'una certa popularitat a la França de la primera meitat del XVII,¹¹⁵ per la freqüència amb què hi recorren els apologistes, sobretot els jesuïtes (Richeôme, Caussin, Sirmond, després de l'espanyol Hurtado de Mendoza), principalment en tractats sobre la immortalitat de l'ànima.

115. Cf. Henri BUSSON, *o. c.*, p. 552 i 556-557. Tot i que ell mateix constata (*ib.*, p. 559) que l'oratorià P. Mauduit, que utilitzarà prolíxament l'aposta en el seu *Traité de la religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens* (1677), no en serà pas conscient, ja que n'atribuirà la invenció a Pascal.

LES FONTS

Però, com ja he insinuat a propòsit del treball de Joan Orcibal, una cosa són els *precedents* i una altra les *fonts*. De tots aquests precedents, quins poden ser considerats fonts de Pascal? Si entenem per “aposta de Pascal” (com jo faig en aquest treball) tot el text del fragment Br 233 / La 418, cal dir d’entrada que el conjunt és tant original que no té cap precedent ni, per descomptat, cap font. Amb tota justícia, per tant, ha quedat històricament associat al nom de Pascal. Ja he dit que els considerats precedents, ho són pràcticament només del quart dels moments que hi he distingit (el que he anomenat l’“aposta existencial”), a tot estirar a vegades amb algun toc que fa pensar en algun altre moment del fragment pascalià. Per tant, només té sentit preguntar-se, a propòsit dels precedents coneguts, per l’existència de fonts d’aquest moment quart o de fonts, en aquests mateixos precedents o en altres llocs, d’alguns altres passatges del mateix fragment.

Amb aquestes precisions, de tots els precedents que s’han trobat, quins poden ser considerats fonts? Perquè un precedent pugui ser considerat una font, cal *a*) que hi hagi la pràctica seguretat que va ser conegut per Pascal, i/o *b*) que hi hagi indicis prou clars de dependència literària. Si convergeix la crítica externa (sobre el coneixement pascalià de la suposada font) amb la crítica interna (sobre la dependència literària), podem parlar de *font* amb la màxima garantia. Doncs bé, a part d’altres influències puntuals que indicaré més endavant, de la vintena de precedents coneguts, només veig cinc candidats amb *chances* per a poder ser considerats fonts de l’aposta de Pascal: tres de simplement possibles (Mersenne, Silhon i Sirmond), i dos de segurs (Sibiuda i Charron).

Marin Mersenne (1588-1648), frare de l’orde dels mínims, era ben conegut de tota la intel·lectualitat europea, ja que durant una trentena d’anys va ser el “secretari” de l’Europa *savante*, fent de *bústia* per a la correspondència entre científics, filòsofs i teòlegs i, a partir del 1635, reunint periòdicament en el seu convent de París bastants savis, francesos i estrangers, en l’anomenada precisament “Acadèmia Mersenne”, principal precedent de l’Acadèmia de Ciències. Pascal, no solament coneixia aquest autor prolífic i animador cultural activíssim, sinó que, des de jovenet,

havia assistit assíduament amb el seu pare, Étienne Pascal, a les reunions de l'Acadèmia. Quan, més tard, mort ja Mersenne, va concebre la idea d'una apologia de la religió cristiana, és molt versemblant que s'interessés per la seva obra apologètica més coneguda, *L'impiété des déistes* (2 v., 1624), que recorre a l'aposta, com hem vist, ja en el pròleg del primer volum. Heus-ne ací el text:

Savent-ils pas [els antics llibertins] qu'ils ne courraient aucun danger, encore qu'ils crussent tout ce qu'enseigne la foi chrétienne, bien que toutes ces doctrines fussent imaginaires ou controuvées? Car si nos âmes sont mortelles, comme dit l'auteur de ce poème que je réfute quand il tourne en risée les saintes cérémonies de nos pompes funèbres, nous ne serons pas punis pour avoir cru qu'elles étaient immortelles; il n'y aura non plus de punition pour ce qui croient que Dieu est très juste et qu'il y a un enfer pour les méchants, quand bien même il n'y aurait point ni de Dieu ni d'enfer. De sorte que les catholiques sont assurés (de quelque côté qu'on les prenne) qu'ils suivent le meilleur chemin et tiennent la vérité la plus avantageuse, laquelle néanmoins ne leur interdit aucune récréation honnête et raisonnable. (*L'impiété des déistes* I, preàmbul)

És un text que es limita, em sembla, a reprendre la idea comuna des d'Arnobi, en el qual no sé veure cap més similitud particular amb el de Pascal. Però, com que en el fragment pascalià hi ha també un parell més de possibles reminiscències de Mersenne (que indicaré més avall), pot ser que aquest en sigui una font; però no és segur.

Jean de Silhon (c. 1590-1667) era també un personatge conegut. Home de lletres (que serà valorat per Pierre Bayle), polític al servei de Richelieu i apologista partidari d'una religió raonable, va ser conseller d'Estat i membre de l'Acadèmia francesa. Atesa la notorietat del seu autor i el seu interès apologètic, és ben possible que Pascal hagi tingut algun coneixement de la seva obra *De l'immortalité de l'âme* (1634), cosa que no garantiria, però, que hi hagi llegit el breu passatge en qüestió, perdut enmig d'un gros volum de més de mil pàgines. Aquest n'és el text:

Il y a des opinions qui obligent à agir tant qu'elles seront opinions et qu'il n'y aura point de démonstration morale du contraire. Quand ces propositions 'qu'il y a un Dieu', 'qu'il n'y en a point', 'que l'âme humaine est immortelle' et 'qu'elle ne l'est pas', seraient également douteuses et

également ambiguës; quand l'entendement ne trouverait pas plus de jour aux unes qu'aux autres; si est-ce que la raison le veut et la prudence le conseille, qu'en l'action on suive le parti le plus sûr: qu'on ait de la religion et de la piété, qu'on se prépare pour une autre vie, puisqu'en une telle élection il n'y a point de risque à courir ni rien à craindre s'il n'y a point de Dieu et si l'âme humaine est mortelle, et qu'on hasarde beaucoup dans le parti contraire et qu'on s'expose à un dernier malheur et à une juste punition si tant est qu'il y ait Dieu et que l'âme humaine est immortelle. (*De l'immortalité de l'âme*, llibre I, discours II, p. 228-229)

És veritat que aquesta versió de l'aposta té algunes semblances amb el fragment de Pascal: per exemple, la utilització de termes com *parti*, *risque*, *hasarder* o *s'exposer*. Però, n'hi ha prou per a pensar que hi ha una dependència literària? No són uns mots bastant previsibles? Però no sols Ernest Jovy està convençut que Silhon va ser “un excitateur de la pensée pascalienne”,¹¹⁶ sinó que també Henri Busson té la impressió que el passatge de Silhon “annonce déjà Pascal”.¹¹⁷ Potser sí, però només *potser*.

El cas del jesuïta Antoine Sirmond (1591-1643) tampoc no és fàcil de decidir. Sirmond havia publicat el 1635 el seu *De immortalitate animae*, aparegut també dos anys més tard en francès.¹¹⁸ L'aposta (mitja dotzena de pàgines) ocupa la conclusió de l'obra. Aquests són els passatges més significatius de la versió francesa d'aquest text prolix:

J'ai toujours estimé que, quelques ténèbres et obscurités que l'homme puisse avoir en l'entendement, si est-ce que les inclinations mauvaises de sa volonté lui sont un plus grand obstacle en la recherche des vérités qui ont quelque suite pour la pratique qu'aucun manquement de lumière et de connaissance. C'est pourquoi, vu que l'immortalité de l'âme choque si puissamment les maximes du libertinage, [...] j'ai jugé qu'il serait à propos de prendre par un autre biais ces esprits forts que la faiblesse de la chair engage avec opiniâtreté au parti contraire. Mettons-les sur leur tort et leur faisons voir qu'en cas même que la raison ne condannât pas leurs déportements, ils devraient les corriger par prudence. [...] De tous ceux

116. És el títol d'una obra, ja esmentada, d'aquest investigador erudit però poc crític (cf. la ressenya que en fa Joseph Dedieu a la *RHLF* 36 [1929], p. 285-288).

117. Cf. Henri BUSSON, *o. c.*, p. 554.

118. Vegeu més amunt els títols sencers, llargs i significatius, que en subratllen la referència a Aristòtil.

qui ont jamais osé combattre l'immortalité de l'âme, il ne s'en est trouvé pas un qui ait cru en avoir démontré la mortalité. [...] Toutefois, laissons ces contrastes, et sans avantager un parti plus que l'autre, posons le cas qu'il n'y ait rien d'arrêté en cette matière, qu'elle soit problématique et également douteuse des deux côtés. [...] Mais, [...] quand nous en serons demeurés là pour la théorie, encore soutiendrai-je pour la pratique que nous la devons avoir telle que si nous étions assurés et convaincus du fait dont est question. [...]

Ma raison est celle-ci: il n'est point homme de bon sens qui n'aimât mieux perdre un jour ou une heure de ses plaisirs que risquer une éternité de bonheur. [...] Comparez les biens et les maux de cette vie avec ceux qui sont à craindre ou à espérer en l'autre, en cas qu'il soit une autre, et vous trouverez qu'il n'y a non plus de proportion entre les extrémités de cette comparaison qu'entre les lots et les partages de ce choix. Qu'arrive-t-il donc à l'homme vicieux? Il aime mieux de jouir du présent que s'attendre à l'avenir. Et si l'avenir l'accueillît autrement qu'il ne pense, [...] quelle sera sa condition? Certes, d'hériter un malheur éternel pour un moment de plaisirs dont sa vie licencieuse lui aura donné la jouissance. De perdre un bonheur éternel qu'il eût pu accepter au prix d'un peu de peine en l'exercice de quelques vertus contraires à son humeur. Qu'il aille donc raisonnant et disant dès cette heure: Si je meurs tout entier, [...] mon partage sera d'avoir évité des maux de cette vie et d'avoir embrassé de ses biens autant que j'aurai pu. De surplus, je n'aurai plus rien à craindre ni à espérer hors de l'expérience d'une soixantaine ou centaine d'années, qui auront tout au plus roulé dessus ma tête. Que si au contraire il m'échoit de rencontrer après la mort un pays où l'on vive plus longtemps qu'on ne fait ici, je me verrai condamné à un tourment intolérable en sa pesanteur et infini en sa durée. Je me sentirai exclu d'une condition heureuse à proportion, remplie de toute sorte de biens et assurée pour une éternité. Que prétends-je faire là-dessus? De suivre le train commencé? C'est s'exposer pour un jamais. De changer de vie? C'est quitter ce que je tiens pour prendre ce que peut-être je ne rencontrerai point du tout. Quelle résolution donc? Il est vrai que l'assurance du présent vaut mieux que l'incertitude de l'avenir, lorsque d'ailleurs il y a quelque proportion entre les deux. Mais où il s'agit d'une vie, d'une vie mortelle, quelle apparence d'avoir égard à une vie, à une mort temporelle? Je veux bien que celle-là soit incertaine en son être

futur, que celle-ci a son être présent et assuré. Si les attrait de la volupté l'emportent au-delà de la raison, si le visage austère que je me figure en la vertu me détourne du service que je lui dois, je pourrai tout au plus vivre pour quelque temps aux plaisirs passagers, sans règle et sans mesure [...]. Mais cela ne sera pas sans danger, ou pour mieux dire sans assurance de perdre une félicité et encourir une infélicité qui ne prendra jamais fin, si je suis né d'une condition autre que celle des bêtes. Au rebours, si je veux me commander l'obéissance qui est due à un Dieu tout bon, tout sage, tout puissant; si je veux m'affranchir de la captivité et servitude de mes passions; il est vrai, je ne prendrai des plaisirs de la bête ceux qui m'ôteront l'avantage que j'ai au-dessus d'elle; et force me sera d'étouffer un grand nombre de passions désordonnées avant qu'elles aient gagné à leur parti la raison supérieure. Mais aussi j'aurai la consolation d'attendre une vie heureuse en tous sens et m'exempter d'un désespoir éternel en cas que l'éternité soit. [...] Vrai Dieu, quelle disproportion! (*Démonstration de l'immortalité de l'âme*, "Conclusion du livre, par forme d'avis aux libertins", p. 456-462)

Pel lloc que ocupa en el llibre, era fàcil que aquest text fos conegut pels seus coetanis interessats en el tema. El coneixia Pascal? A la desena de les *Provincianes*, en què combat la doctrina de la dispensa "de l'obligació penosa d'estimar Déu actualment", atribuïda als PP. Annat, Pintereau, Le Moyne "et A. Sirmond même", sembla reconèixer-li a aquest darrer una notorietat especial. L'obra aquí al·ludida, però, és una altra: la *Défense de la vertu* (1641), que va suscitar una polèmica sorollosa, en la qual va intervenir amb dos escrits el gran Arnauld. Ara, no és segur que Pascal la conegués directament (llevat potser d'haver fet alguna verificació puntual), ja que la documentació per a les *Provincianes* la hi procuraven majoritàriament els seus amics "solitaris" de Port-Royal. Però, el renom que va donar a Sirmond la *Défense de la vertu*, ¿va desvetllar en Pascal la curiositat per conèixer l'altra obra, sobre la immortalitat de l'ànima? Pot ser, però també pot ser que prevalgués l'antipatia generada per dos motius mútuament reforçats: la procedència jesuítica del llibre i el seu fort accent aristotèlic, ja recalcat tant en el títol llatí com en el francès. És difícil de dir si les similituds que hi ha entre el text de Sirmond i el de Pascal (que Léon Blanchet subratlla amb tanta convicció) van gaire més enllà del contingut comú amb altres precedents de l'aposta pascaliana. Sirmond parla dels guanys i dels riscos de cada opció (com

fan pràcticament tots) i de la certesa de perdre i la incertesa de guanyar (com feia ja Alatzell molts segles abans), i en la versió llatina recorre a la comparació amb els jocs d'atzar (com ja feia Ochino o el manuscrit de la Biblioteca Mazarin). Però la seva idea directriu és la de la compensació de les penes passatgeres de la vida virtuosa en aquest món per la felicitat eterna en l'altre, en una perspectiva de predicador moralista francament diferent de la de Pascal.¹¹⁹ Mentre que Blanchet afirma, amb molta fermesa, que aquest argument va ser “descobert” per Sirmond i que Pascal l’hi va manllevar,¹²⁰ Busson pensa que “Antoine Sirmond n’a rien ajouté à ce thème en le dramatisant”.¹²¹ En resum, penso que Sirmond és també una font possible, però no pas segura, de Pascal.

Passem ara al cas de Ramon Sibiuda. Ja he mostrat més amunt que és impensable que Pascal no hagi llegit la seva obra, o en llatí o en francès. Pel que fa a l’aposta, ja hem vist també que el capítol 68 del *Liber creaturarum* va ser, després del d’Arnobi, el primer text que va ser assenyalat com un precedent de l’aposta de Pascal. Heus ací el passatge clau, en la traducció de Montaigne:

Pour exemple, on nous propose ‘il y a un Dieu’; il nous faut soudain imaginer son contraire, ‘il n’y a point de Dieu’, et puis assortir ces choses l’une à l’autre pour voir laquelle d’elles convient plus à l’être et au bien et laquelle y convient le moins. Or celle-là, ‘il y a un Dieu’, nous présente une essence infinie, un bien incompréhensible, car Dieu est tout ceci. Le contraire, ‘il n’y a point de Dieu’, apporte avec soi privation d’un être infini et d’un infini bien. À ce compte, par leur comparaison, il y a autant à dire entre elles qu’il y a entre le bien et le mal. Passant outre, accommodons-les à l’homme. La première lui apporte de la fiance, du bien, de la consolation et de l’espérance; la seconde, du mal et de la misère. Il croira donc et recevra par notre règle de nature, celle qui est la meilleure de soi et plus profitable pour lui, et refusera celle qui est rejetable d’elle-même et qui lui apporterait toutes incommodités; autrement il abuserait

119. Com a dada curiosa, en una mostra d’optimisme desfermat, la versió llatina del llibre parla de “cent vint anys a tot estirar” (“centum et viginti ad summum annorum cursus”) de plaers en aquesta vida.

120. Cf. Léon BLANCHET, *o. c.*, p. 516. També A. Ducas pensa que és Sirmond la font de Pascal (*Le pari de Pascal. Les sources possibles de l’argument du pari*, París, Vrin, 1951, p. 47).

121. Cf. Henri BUSSON; *o. c.*, p. 552.

de son intelligence et s'en servirait à son dam, ce qu'il ne peut ni ne doit faire en tant qu'il est homme. Mais quel bien pourrait-il espérer de croire que Dieu ne fût pas? Quel fruit pourrait-il recueillir? [...] Par quoi il est tenu de croire que Dieu est.

I continua: "Toutes les autres créatures le convient à faire par leur exemple. Nature même le lui commande, et ne peut faillir de l'en croire, car il est certain qu'elle ne ment pas, qu'elle ne nourrit point en soi la fausseté et que toute obligation naturelle nous pousse à la vérité, non au mensonge." Aquesta conclusió, suavitzada en la traducció de Montaigne,¹²² no fa sinó aplicar la regla enunciada en els dos capítols anteriors, segons la qual cal afirmar i creure aquella alternativa que aporta a l'home més utilitat, perfecció i dignitat. És una certa aplicació a l'home de la regla en què es basa l'anomenat "argument ontològic", formulada al final del capítol 63: "Déu és la cosa millor que pot ser pensada, i allò que és millor que sigui que no pas que no sigui."¹²³ O potser l'aplicació a l'home del principi aristotèlic que diu que la natura (que Sibiuda ha dit que no menteix) vol el millor per a cada ésser. El cas és que Sibiuda se serveix d'aquest principi per "provar" totes les veritats cristianes: la unitat i la trinitat de Déu i tots els altres atributs, la creació, l'encarnació, la resurrecció, etc.¹²⁴ És una regla que Pascal no comparteix i que no escapa totalment a l'objecció de Voltaire abans esmentada. Pascal, doncs, en aquest punt, corregeix Sibiuda.

Si no tinguéssim la pràctica seguretat que Pascal coneixia Sibiuda, es podria discutir si les similituds conceptuals (el contingut comú a tots els precedents, l'existència de Déu com a objecte de l'aposta a diferència de pràcticament tots els altres centrats en la immortalitat, o el caràcter substancial i no apendicular de l'argument) basten per a afirmar la dependència del primer amb relació al segon, atès que també hi ha diferències (la principal, sobre l'abast *pràctic* d'aquest moment de l'argument en Pascal, mentre que en Sibiuda té un abast *teòric*). Però

122. El text llatí diu amb totes les lletres que "homo de jure naturae tenetur et obligatur affirmare istam partem, 'Deus est'...".

123. Cf. SANT ANSELM, *Proslogion*, cap. V: "Quod Deus est quidquid melius est esse quam non esse."

124. L'argument, per tant, és present en una extensa secció de la segona part de l'obra, des del capítol 66 fins al 80.

aquella seguretat obliga pràcticament a decantar-se per l'afirmació. Afirmació que em sembla confirmada per tres indicis de dependència literària.

Els dos primers indicis (per l'ordre en què apareixen en el text de Pascal) es troben en el que he presentat com el moment [4] del raonament i al mateix temps mostren que Pascal depèn de la traducció francesa montaniana i no de l'original llatí, que en aquests casos difereixen sensiblement. Escriu Pascal: "Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse *le moins*." Expressió curiosa, ja que el natural i esperable seria que escrigués: "...voyons ce qui vous intéresse *le plus*". Ara bé, el Sibiuda de Montaigne escriu: "... pour voir laquelle d'elles [de les dues opcions] convient plus à l'être et au bien et laquelle y convient *le moins*"; mentre que l'original llatí fa: "... videamus quae convenit cum esse et cum bono et quae non". En el mateix paràgraf, Pascal diu (segon indicati): "... et votre nature a deux choses à fuir: l'erreur et *la misère*". El Sibiuda de Montaigne escriu: "Passant outre, accommodons-les à l'homme. La première [la primera opció] lui apporte de la fiance, du bien, de la consolation et de l'espérance; la seconde, du mal et *de la misère*"; mentre que l'original llatí deia: "Ulterius videamus quae istarum est ad bonum hominis, vel Deum esse vel Deum non esse. Nonne ista pars, Deum esse? Quia ex ista parte, Deum esse, sequitur maximum bonum homini, scilicet gaudium, consolatio, spes et fiducia. Et sic melius est homini Deum esse quam Deum non esse, quia ex ista parte, Deum non esse, malum et non bonum sequitur homini."

En el moment [8] del fragment, Pascal descriu (tercer indicati) com serà l'home que ha optat per Déu: "vous serez fidèle, honnête, *humble*, reconnaissant, bienfaisant, ami, sincère, véritable." Doncs bé, un mot poc previsible, *humble*, resulta que es troba també en la llista de qualitats que Sibiuda, en el pròleg del seu llibre, atribueix a qui aprengui la "ciència de l'home" que ell es proposa ensenyar: aquesta ciència "facit hominem laetum, *humilem*, benignum, oboedientem, et habere odio omnia vitia et peccata et diligere virtutes; et non inflat." Que Montaigne tradueix així: "Elle rend l'homme content, *humble*, gracieux, obéissant, ennemi du vice et du péché, amoureux de vertu, sans l'enfler pourtant ou l'enorgueillir pour sa suffisance."

Hi ha encara almenys un altre passatge de l'aposta de Pascal que pot remetre a Sibiuda. En el moment [2] del fragment, continuant les reflexions sobre el finit i l'infinit, es diu que Déu, "infiniment incompréhensible [...] n'a nul rapport a nous", que sembla un eco del cap. 257 del *Llibre de les criatures*, on llegim que "il n'y a pas de comparaison entre le fini et l'infini". El *rapport* de Pascal es pot considerar equivalent a la *comparaison* de Sibiuda.

Si aquests ecos sibiudians en el text de l'aposta són significatius, s'afegeixen a les altres probables influències el *Liber creaturarum* en els *Pensaments* que he indicat més amunt. I al mateix temps, si aquestes altres influències són reals, reforcen la convicció que l'aposta de Sibiuda és una font (si no la font) de la de Pascal. Encara que, naturalment, no ens hem pas d'imaginar que Pascal va escriure el fragment de l'aposta amb algun llibre obert al davant: les seves lectures són lectures fetes amb els anys i ben assimilades, que acuden a la seva memòria en els moments oportuns.

Una darrera pregunta a propòsit de l'aposta de Sibiuda: es va inspirar, ell mateix, en algun precedent? Brunschvicg es demana si va conèixer Arnobi i contesta simplement que no és inversemblant.¹²⁵ Però no tenim cap raó per afirmar que hagi conegut aquest autor obscur, anterior a la tradició augustiniana. També ens podríem preguntar si va conèixer Algotzell. I també sembla poc probable, atès que, com ja he dit, aquesta idea del filòsof, teòleg i místic musulmà no va deixar, que sapiguem, cap rastre ni en Ramon Llull ni en Ramon Martí, que sí que el van conèixer. Si és així, haurem de concloure que Sibiuda és el reinventor de l'aposta.

Una altra font de l'aposta de Pascal és amb seguretat el canonge Pierre Charron (1541-1603), amic i deixeble de Montaigne i personatge curiós, que ha passat a la història amb dues cares successives, la d'apologista en *Les trois vérités* (1594) i la de patró dels llibertins en *De la sagesse* (1601). Aquest és el passatge clau de la seva versió de l'aposta:

Bref, au pis-aller, il n'y peut avoir aucun danger à croire un Dieu et une providence; car, quand bien on se serait mécompté, quel mal en peut-il advenir? Qui nous en peut faire repentir, s'il n'y a aucune souveraine puissance au monde à qui il faille après rendre compte ni qui se soucie

125. Cf. BRUNSCHVICG *maior*, v. XIII, p. 163-164.

de nous? Mais au contraire, quel hasard court celui qui mécroit, et en mécroyant quelle horrible punition à celui qui se mécompte! (*Les trois vérités* I,12)

Com va fer notar en el seu moment Dedieu i després va poder verificar Orcibal,¹²⁶ ja a cavall dels segles XVII i XVIII el filòsof escèptic, home de lletres i bisbe d'Avranches Pierre-Daniel Huet (1630-1721) havia marcat amb una remissió mútua aquest text de Charron i el de l'aposta de Pascal en els seus exemplars de les obres respectives d'aquests dos autors. Huet, doncs, pensava que aquest passatge de Charron havia inspirat el respectiu de Pascal. Certament, aquest text sol no seria suficient per afirmar que va ser *la font* (o *una font*) de l'aposta pascaliana, però sí que podem concloure afirmativament si ens consta la coneixença que Pascal tenia de Charron i l'existència d'altres textos charronians que també ressonen en el pascalià.

Ara bé, és totalment segur que Pascal coneixia Charron, ja que l'esmenta, i que el coneixia prou per a poder apuntar una crítica del seu estil: "Préface de la première partie. Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même: de divisions de Charron, qui attristent et ennuient..."¹²⁷ I Orcibal ha mostrat de manera convincent, amb acarament de textos,¹²⁸ que el fragment de Pascal que ens ocupa, deixant a part ara el moment que he anomenat "l'aposta existencial", s'inspira en Charron almenys en les seves reflexions sobre l'infinit i en el petit text del marge de la primera pàgina del manuscrit sobre la "veritat substancial".¹²⁹

És important remarcar, d'altra banda, que Charron, en el capítol de *Les trois vérités* que conté l'aposta, poua manifestament en Sibiuda, ja que, com aquest i aplicant una mateixa regla, a diferència de Pascal, dóna a la racionalitat d'aquest argument un abast teòric (l'afirmació de l'existència de Déu) i no solament pràctic (la decisió de viure com si Déu existís). En efecte, escriu Charron, "l'homme est tenu par obligation naturelle

126. Cf. J. DEDIEU, *o. c.*, p. 9; J. ORCIBAL, *o. c.*, p. 171 i n. 75.

127. Cf. Br 62 / La 78o. És probable, però, que escrivís aquest judici sever pensant sobretot en *De la sagesse*.

128. Cf. J. ORCIBAL, *o. c.*, p. 166 ss.

129. Vegeu els textos més pertinents de Charron en l'Apèndix I d'aquest discurs (en les notes al text de l'aposta de Pascal).

et indispensable de croire et tenir pour certain tout ce qui est en soi le meilleur et qu'il vaut mieux être que n'être pas, et ainsi ce qu'il fait plus au bien, satisfaction et perfection de l'homme. [...] L'homme qui fait autrement abuse de son intelligence, de son esprit, et est un monstre et se trahit et est ennemi de lui-même". Sibiuda, traduït per Montaigne, havia escrit: "Et il n'y a point de doute, par ce que nous venons de dire, que l'homme ne soit tenu d'accepter, d'affirmer et de croire celle-là qui lui apporte plus d'utilité, de commodité, de perfection et de dignité en tant qu'il est homme."¹³⁰ I també: "Autrement, il abuserait de son intelligence et s'en servirait à son dam, ce qu'il ne peut et ne doit faire en tant qu'il est homme."¹³¹ Pascal, doncs, ha hagut de corregir Charron, com havia corregit Sibiuda. Notem, però, que la influència en el fragment de l'aposta de Pascal d'aquest Charron tributari de Sibiuda no significa pas que aquell no depengui d'aquest directament, com he intentat mostrar més amunt.

Hi ha encara segurament altres reminiscències en el fragment de l'aposta de Pascal, que estan indicades en nota en l'Apèndix I d'aquest discurs. N'hi ha potser dues de Mersenne, una al moment [1] sobre l'infinit i el no-res, i una altra al moment [8] sobre els plaers del cristià en aquesta vida comparats amb els del llibertí;¹³² i una de més segura, de Descartes, també al moment [1], sobre si el nombre infinit és parell o senar.¹³³

Però molt més rellevant, i incomprensiblement polèmica, és una de Montaigne en el moment [7], on Pascal escriu: "Naturellement, même cela vous fera croire et vous abêtira." Aquest darrer mot, que l'edició de Port-Royal va ometre, ha fet fer molts escarafalls d'ençà que Victor Cousin el va poder llegir en el manuscrit autògraf redescobert a la Bibliothèque Nationale de París. Però resulta que és simplement una

130. Cf. SIBIUDA, *La théologie naturelle*, cap. 67. L'original llatí diu: "Et sic concluditur quod homo de jure naturae debet et tenetur affirmare, credere et recipere illam partem tamquam quae magis est ad ejus utilitatem, ad ejus bonum et meliorationem, perfectionem et dignitatem et exaltationem in quantum homo est..." Vegeu també el final del text transcrit més amunt, del c. 68: "Par quoi il est tenu de croire que Dieu est." Sobre el deute de Charron envers Sibiuda, cf. A. FAYE, o. c., p. 242 ss. (el capítol titulat "Charron, lecteur de Sibiuda").

131. Cf. novament SIBIUDA, o. c., cap. 68.

132. Cf. MERSENNE, *L'impïété des déistes*, c. 15 i preàmbul.

133. Cf. DESCARTES, *Els principis de la filosofia* 1,26.

al·lusió a dos passatges de Montaigne, tots dos de l’“Apologia de Ramon Sibiuda”: “Il nous faut abêtir pour nous assagir et nous éblouir por nous guider”; i, més enllà: “Dieu n’a-t-il pas abêti la sapience de ce monde? Car, puisque le monde n’a point connu Dieu par sapience, il lui a plu par la vanité de la prédication sauver les croyants.”¹³⁴ Per descomptat, el mot en Montaigne no havia escandalitzat mai ningú. Amb raó, perquè *abêtir* no vol pas dir *embrutir*, sinó *embajanir*, és a dir, fer tornar bajà, neci, aquí amb aquella niciesa o bajania de què parla la primera carta de sant Pau als corintis (el segon text de Montaigne no és sinó la traducció de 1 Cor 1,20-21, passatge ja al·ludit per Pascal més amunt, en el moment [2]). Les traduccions del text pascalià, en aquest punt, solen ser galdoses. Naturalment que Pascal ho hauria pogut dir d’una altra manera, però ho havia trobat expressat així en el seu Montaigne i així ho va escriure en un paper de primera intenció, que no era sinó un *aide-mémoire* per al seu ús privat. No comparteixo, per tant, l’opinió d’Étienne Gilson,¹³⁵ quasi unànimement acceptada pels especialistes, que dona per suposat que Pascal assumeix la doctrina cartesiana dels animals màquines (i del cos humà màquina) i que això li permet d’utilitzar el terme *abêtir* en el sentit de “assujétir l’esprit, dont la conviction est nécessairement instable, à l’automatisme de la bête qui, chez l’être double que nous sommes, est le seul principe d’assurance et de stabilité”. Però ja hem vist més amunt que no és segur ni que Pascal hagi fet seva aquella teoria de Descartes, ni que calgui suposar-la per a entendre el que diu aquest mateix Pascal també en altres llocs sobre el que hi ha d’*autòmat* i de *màquina* en l’home, fruit sobretot del costum. D’altra banda, Gilson no fa cap referència a Montaigne ni al sentit d’*abêtir* en aquest autor, que en realitat no s’allunya pas gaire del que té també, encara actualment, en el llenguatge ordinari. *Abêtir* difícilment pot voler dir, ni al segle XVII ni avui, “assujétir à l’automatisme de la bête”. En resum, si Pascal hagués

134. *Essais* II,12, p. 545 i 555 de l’edició de M. Rat indicada a la bibliografia (p. 127 i 139 de la traducció catalana de l’“Apologia de Ramon Sibiuda”, Barcelona, Edicions 62, “Universitària”, 1998). Encara hi ha un altre text de Montaigne emparentat amb aquests, que podia sonar a les orelles de Pascal: “Pour Dieu, s’il est ainsi, tenons dorénavant école de bêtise. C’est l’extrême fruit que les sciences nous promettent...” (*Essais* III, 12; ed. Rat, p. 502).

135. Cf. Étienne GILSON, “Le sens du terme ‘abêtir’ chez Blaise Pascal”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1921; reproduït a: *Les idées et les lettres*, París, Vrin, 1932; reed. 1955.

volgut dir el que li presta el cèlebre historiador francès, sens dubte ho hauria dit. L'expressió pascaliana s'explica, doncs, per una reminiscència de Montaigne, com ja semblava reconèixer el darrer Brunschvicg,¹³⁶ i no per un esquitx de cartesianisme.

* * *

Arribats al final de l'itinerari, el que era una hipòtesi de treball ha quedat, em sembla, àmpliament verificat. La figura de Sibiuda, situada encara en el *main stream* del pensament europeu, té un lloc en la genealogia de la modernitat filosòfica per la seva petjada en el trio de pensadors i escriptors que donaran a aquesta l'empenta decisiva: Montaigne, Descartes i Pascal. El professor català de la Universitat de Tolosa, primer agent del *gir antropològic* de la filosofia, va tenir la sort immensa d'interessar Montaigne, com aquest va tenir la sort immensa que els *Essais* fossin llibre de capçalera de Descartes i de Pascal. És un plaer poder associar el nom de Sibiuda al d'aquest tercet esplendorós: sense Sibiuda, Montaigne no hauria estat el mateix; sense Sibiuda i Montaigne, Descartes no hauria estat el mateix; sense Sibiuda, Montaigne i Descartes, Pascal no hauria estat el mateix. D'altra banda, aquest deu, en particular, a Sibiuda (i aclarir això era l'altre objectiu d'aquest treball) una bona part de la inspiració de la famosa *aposta*. I hem vist quin va ser l'ordre pascalí de recepció dels seus predecessors: Pascal va descobrir primer Descartes; després, ja bastant cartesianitzat, va descobrir Montaigne; finalment, bastant cartesianitzat i montanianitzat, va descobrir Sibiuda (casualment, en l'ordre de la proximitat històrica).

Per concloure, cal remarcar que, si bé és probable que l'impuls creador filosòfic directe de Sibiuda s'esgota pràcticament amb Montaigne, Descartes i Pascal,¹³⁷ tanmateix almenys a través d'aquests es projecta fins avui.

136. Cf. Léon BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnnière, 1945, p. 173.

137. Alguna idea important de Sibiuda (cf., vg., cap. 17) reapareixerà, amb coneixement o sense del seu predecessor, en Malebranche i en Leibniz.

APÈNDIXS

Apèndix 1

EL TEXT DE L'APOSTA DE PASCAL

La següent presentació del text de l'aposta de Pascal es correspon amb el treball d'anàlisi i de recerca de fonts realitzat en l'apartat 5 del discurs. Presento aquí:

- a) la reproducció facsímil de les quatre pàgines del manuscrit autògraf, que contenen el llarg fragment de l'aposta i nou petits fragments satèl·lits que hi estan més o menys relacionats, però que no hi estan integrats;
- b) la transcripció, amb ortografia i puntuació modernes, del text original francès del fragment llarg (l'aposta), segons la meua lectura del manuscrit (que he fet refiant-me del meu propi criteri en matèria de crítica textual, que no puc justificar aquí en detall); i
- c) la traducció catalana, acarada amb el text francès.

Tant en el text francès com en el català, assenyalo amb números en negreta entre claudàtors [] els nou moments que l'anàlisi m'ha permès de distingir-hi (m'ha semblat més útil aquesta indicació que la de les unitats redaccionals i del seu probable ordre de redacció).

També en tots dos textos (francès i català), en el moment [1] i en el començament del [2], poso entre parèntesis angulars <> els passatges corresponents al segon estrat textual (dels dos que l'examen del manuscrit permet de reconèixer-hi).

Quan el fragment ja és dialogat, marco, com es fa habitualment, les diverses intervencions amb un guió, i poso les del suposat interlocutor entre cometes, com fan alguns editors francesos dels *Pensaments* de Pascal.

Les notes a l'original francès són les indispensables per fer intel·ligible el text i per deixar constància de les influències que em semblen almenys probables.

Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre.

Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre. Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre.

Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre. Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre.

Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre. Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre.

Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre. Je m'excuse de la longueur de votre lettre, mais elle est très intéressante. Je vous prie de m'excuser de la longueur de votre lettre.

Je vous prie de m'excuser si je ne vous envoie pas
plus tôt le livre que vous m'avez demandé. Je suis
très occupé en ce moment et je n'ai pu trouver
le temps de le faire. Mais je vous l'envoie
maintenant et j'espère qu'il vous sera agréable.
Je vous prie d'accepter mes sentiments
de haute estime et de respect.

La lecture de ce livre vous permettra de
vous rendre compte de l'état de la science
et de la philosophie de ce temps. Vous
verrez que les idées de ce temps sont
très différentes de celles de nos jours.
C'est pourquoi il est intéressant de
les lire et de les comparer avec les
notres.

Le contenu de ce livre est très intéressant
et vous permettra de vous rendre compte
de l'état de la science et de la philosophie
de ce temps. Je vous prie d'accepter
mes sentiments de haute estime et de respect.

C'est un livre très intéressant
et vous permettra de vous rendre compte
de l'état de la science et de la philosophie
de ce temps. Je vous prie d'accepter
mes sentiments de haute estime et de respect.

[Marginal notes on the left side of the page, written vertically and diagonally. The text is dense and difficult to read due to the handwriting and orientation.]

Text original francès

[1] Infini / rien.¹

Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela natura, nécessité, et ne peut croire autre chose.

L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. <Ainsi notre esprit devant Dieu; ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre l'unité et l'infini qu'entre notre justice et celle de Dieu.² Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or, la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.>

Nous connaissons qu'il y a un infini et ignorons sa nature. Comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre. Mais nous ne savons ce qu'il est: il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair; car, en ajoutant l'unité, il ne change point de nature. Cependant, c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair (il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini).³ <Ainsi, on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est.>⁴

Nous connaissons donc l'existence et la natura du fini, parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence

1. Cf. CHARRON, *Les trois vérités* I,5: "Le Créateur, l'infini, l'auteur et maître de nature, celui qui est par dessus et plus que tout et au prix duquel tout ce qui est [...] est comme rien." Cf. també MERSENNE, *L'impiété des déistes*, cap. 15: "Tout ce qui n'est pas Dieu est infiniment éloigné de Dieu, et par conséquent est comme un rien au respect de Dieu."

2. Text corregit seguint l'edició de Port-Royal. El manuscrit diu, sens dubte per inadvertència: "Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini." La correcció sembla imposar-se, ja que tota la lògica del passatge tendeix a subratllar l'absoluta transcendència de Déu.

3. Cf. DESCARTES, *Les principes de la philosophie* I, 26: "Nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui nous demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et autres choses semblables."

4. A continuació, tots els editors insereixen, sense que cap indicació redaccional ho justifiqui (deixant-se guiar erròniament per la primera còpia), el petit fragment escrit al marge de la primera pàgina del manuscrit ("N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même?"), clarament inspirat en CHARRON, *Les trois vérités* I,6: "Ne faut-il pas par nécessité qu'il y ait une première, souveraine et universelle vérité et bonté, source première de toutes ces singulières et particulières vérités et bontés, dispersées inégalement per toutes les choses? Car elles n'étant de soi vraies et bonnes, il faut qu'elles le soient d'ailleurs."

de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. <Mais par la foi nous connaissons son existence; par la gloire nous connaissons sa nature. Or, j'ai déjà montré qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature.>

[2] <Parlons maintenant selon les lumières naturelles.>

S'il hi a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport a nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.⁵

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise, *stultitiam*;⁶ et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole: c'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens.

—“Oui; mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle et que cela les ôte du blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent.”

—Examinons donc ce point et disons: ‘Dieu est ou il n'est pas’. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer: il y a un chaos⁷ infini que nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux. Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix, car vous n'en savez rien.

5. Cf. SIBIUDA, *La théologie naturelle*, cap. 257: “Il n'y a point de comparaison entre le fini et l'infini.” Cf. també CHARRON, *Les trois vérités* I,5: “Dieu de sa part est inconnaissable, car il est infini [...]. Du fini à l'infini il n'y a aucune proportion.” Es poden considerar, sens dubte, equivalents la *comparaison* de Sibiuda (traduït per Montaigne), la *proportion* de Charron i el *rapport* de Pascal.

6. Cf. 1Cor 1,21.23 i, en general, tot el passatge sobre la saviesa humana i la niciesa cristiana (1Cor 1,17-2,16).

7. És a dir, un abisme.

[3] — “Non; mais je les blâmerai d’avoir fait, non ce choix, mais un choix; car, encore que celui qui prend croix et l’autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute: le juste est de ne point parier.”

—Oui; mais il faut parier. Cela n’est pas volontaire: vous êtes embarqué. [4] Lequel prendrez-vous donc? Voyons. Puisqu’il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre: le vrai et le bien, et deux choses à engager: votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude; et votre nature a deux choses à fuir: l’erreur et la misère. Votre raison n’est pas plus blessée, puisqu’il faut nécessairement choisir, en choisissant l’un que l’autre. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude? Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu’il est, sans hésiter.⁸

—“Cela est admirable. Oui, il faut gager. [5] Mais je gage peut-être trop.”

—Voyons. Puisqu’il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n’aviez qu’à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager; mais s’il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois, à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un

8. Cf. SIBIUDA, *La théologie naturelle*, cap. 68: “Pour exemple, on nous propose ‘il y a un Dieu’; il nous faut soudain imaginer son contraire, ‘il n’y a point de Dieu’, et puis assortir ces choses l’une à l’autre pour voir laquelle d’elles convient plus à l’être et au bien et laquelle y convient le moins. Or celle-là, ‘il y a un Dieu’, nous présente une essence infinie, un bien incompréhensible, car Dieu est tout ceci. Le contraire, ‘il n’y a point de Dieu’, apporte avec soi privation d’un être infini et d’un infini bien. À ce compte, par leur comparaison, il y a autant à dire entre elles qu’il y a entre le bien et le mal. Passant outre, accommodons-les à l’homme. La première lui apporte de la fiance, du bien, de la consolation et de l’espérance; la seconde, du mal et de la misère. Il croira donc et recevra par notre règle de nature, celle qui est la meilleure de soi et plus profitable pour lui, et refusera celle qui est rejetable d’elle-même et qui lui apporterait toutes incommodités; autrement il abuserait de son intelligence et s’en servirait à son dam, ce qu’il ne peut ni ne doit faire en tant qu’il est homme. Mais quel bien pourrait-il espérer de croire que Dieu ne fût pas? Quel fruit en pourrait-il recueillir? [...] Par quoi il est tenu de croire que Dieu est.” Cf. també CHARRON, *Les trois vérités* I,12: “Bref, au pis-aller, il n’y peut avoir aucun danger à croire un Dieu et une providence; car, quand bien on se serait mécompté, quel mal en peut-il advenir? Qui nous en peut faire repentir, s’il n’y a aucune souveraine puissance au monde à qui il faille après rendre compte ni qui se soucie de nous? Mais au contraire, quel hasard court celui qui mécroit, et en mécroyant quelle horrible punition à celui qui se mécompte!”

seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager (un pour avoir deux);⁹ et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer (une vie contre trois)¹⁰ à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner. Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti: partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison¹¹ pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.¹²

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain qu'on gagnera et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la *certitude*¹³ de ce qu'on s'expose¹⁴ et l'*incertitude* de ce qu'on gagnera¹⁵ égale le bien fini, qu'on expose certainement, à l'infini, qui est incertain. Cela n'est pas ainsi. Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude; et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on s'expose et l'incertitude du gain: cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde,¹⁶ selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient que, s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal; et alors la certitude de

9. Perquè el paràgraf tingui sentit, cal considerar aquests mots com un incís i posar-los, per tant, entre parèntesis o entre guions (com fa encertadament per primera vegada l'editor F. Kaplan [*Les Pensées de Pascal*, París, Cerf, 1982]). El sentit és: "ja que la situació seria anàloga a aquella en què podrieu apostar una vida per guanyar-ne dues".

10. Semblantment al que s'ha dit en la nota anterior, el sentit és: "ja que la situació seria anàloga a aquella en què seríeu imprudent de no arriscar una vida per guanyar-ne tres".

11. És a dir, "cal ser insensat".

12. "La perte du néant". Expressió ambigua, que pot interpretar-se com l'anorreament a la mort o com el no-res de pèrdua (vegeu el moment [8]).

13. Les paraules *certitude* i *incertitude* estan subratllades en el manuscrit.

14. És a dir, la certesa d'exposar-se.

15. És a dir, la incertesa de guanyar.

16. És a dir, a la certesa d'arriscar.

ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain: tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi, notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain et de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif; et si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est.

—“Je le confesse, je l'avoue. [6] Mais encore n'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu?”

—Oui: l'Écriture et le reste, etc.

[7] —“Oui; mais j'ai les mains liées et la bouche muette; on me force à parier et je ne suis pas en liberté; on ne me relâche pas, et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse?”

—Il est vrai; mais apprenez au moins que votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, [vient de vos passions].¹⁷ Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin? Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes? Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien: ce sont de gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé: c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement, même cela vous fera croire et vous abêtira.¹⁸

—“Mais c'est ce que je crains!”

—Et pourquoi? Qu'avez-vous à perdre? Mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminue les passions, qui sont vos grands obstacles, etc.

17. Mots barrats, per inadvertència, en el manuscrit.

18. Al·lusió a dos passatges de Montaigne: “Il nous faut abêtir pou nous assagir et nous éblouir pour nous guider” (*Essais* II, 12); “Dieu n'a-t-il pas abêti la sapience de ce monde?. Car, puisque le monde n'a pas connu Dieu par sapience, il lui a plu par la vanité de la prédication sauver les croyants” (*ib.*, traduit 1Cor 1,20-21.).

[8] Or, quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti?¹⁹ Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami,²⁰ sincère, véritable.²¹ À la vérité, vous ne serez pas dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices; mais n'en aurez-vous point d'autres?²² Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie,²³ et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné.

—“Oh! ce discours me transporte, me ravit, etc.”

[9] —Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire, et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse.

19. Cf. CHARRON, *Les trois vérités* I,12: “...quand bien on se serait mécompté, quel mal en peut-il advenir?” (text citat a la nota 8). La pregunta que fa aquí Pascal reformula la que feia dues ratlles abans. Sembla, doncs, que aquest és el lloc millor per a inserir aquest paràgraf, que en el manuscrit està precedit per la indicació redaccional, no tan precisa com sembla, “Fin de ce discours”. De fet, el fragment de l'aposta té un doble final, i cal triar-ne l'ordre a l'hora d'enfilar-los en un text seguit.

20. El manuscrit porta clarament una coma entre *ami* i *sincère* (= “sereu amic, sereu sincer”).

21. Cf. SIBIUDA, *La théologie naturelle*, pròleg: “Elle [aquesta doctrina] rend l'homme content, humble, gracieux, obéissant, ennemi du vice et du péché, amoureux de vertu...”

22. Cf. MERSENNE, *L'impiété des déistes*, preàmbul: “ [Els antics llibertins confessen que] il y a plus de plaisir en un jour de vivre en fidèle chrétien qu'il n'y peut avoir en mille vivant avec le dérèglement et le libertinage.”

23. Cf. Mc 10,28-30.

Traducció catalana

[1] *Infinit / no res.*

La nostra ànima està llençada en el cos, on troba nombre, temps, dimensions. Ella raona sobre això i anomena això naturalesa, necessitat, i no pot creure altra cosa.

La unitat afegida a l'infinit no l'augmenta de res, com tampoc un peu a una mesura infinita. El finit s'anorrea en presència de l'infinit i esdevé un pur no-res. <Així el nostre esperit davant Déu; així la nostra justícia davant la justícia divina. No hi ha pas tanta desproporció entre la unitat i l'infinit com entre la nostra justícia i la de Déu. Cal que la justícia de Déu sigui enorme com la seva misericòrdia. Ara bé, la justícia envers els rèprobes és menys enorme i ha de xocar menys que la misericòrdia envers els elegits.>

Coneixem que hi ha un infinit i ignorem la seva naturalesa. Com que sabem que és fals que els nombres siguin finits, és veritat doncs que hi ha un infinit en nombre. Però no sabem què és: és fals que sigui parell, és fals que sigui senar; ja que, afegint-hi la unitat, no canvia de naturalesa. Tanmateix, és un nombre, i tot nombre és parell o senar (és veritat que això s'entén de tot nombre finit). <Així, es pot conèixer que hi ha un Déu sense saber què és.>

Coneixem, doncs, l'existència i la naturalesa del finit, perquè nosaltres som finits i extensos com ell. Coneixem l'existència de l'infinit i ignorem la seva naturalesa, perquè ell té extensió com nosaltres, però no pas límits com nosaltres. Però no coneixem ni l'existència ni la naturalesa de Déu, perquè ell no té ni extensió ni límits. <Però per la fe coneixem la seva existència; per la glòria coneixerem la seva naturalesa. Ara bé, ja he mostrat que es pot conèixer l'existència d'una cosa sense conèixer la seva naturalesa.>

[2] *<Parlem ara segons les llums naturals.>*

Si hi ha un Déu, és infinitament incompreensible, ja que, no tenint ni parts ni límits, no té cap proporció amb nosaltres. Som, doncs, incapaços de conèixer ni què és ni si és. Essent així, qui gosarà emprendre de resoldre aquesta qüestió? No pas nosaltres, que no tenim cap proporció amb ell.

Qui blasmarà, doncs, els cristians de no poder donar raó de la seva creença, ells que professen una religió de la qual no poden donar raó? Declaren, en exposar-la al món, que és una niciesa, stultitiam; i després us queixeu

que no la proven. Si la provessin, no tindrien paraula: és mancant de prova que no manquen de sentit.

—“Sí; però encara que això excusi els que la presenten tal i que això els salvi del blasme de produir-la sense raó, això no excusa pas els que l'accepten.”

—Examinem, doncs, aquest punt i diguem: ‘Déu existeix o no existeix’. Però, de quin costat ens decantarem? La raó no hi pot determinar res: hi ha un abisme infinit que ens separa. Es juga un joc, a l'extrem d'aquesta distància infinita, on sortirà cara o creu. Què apostareu? Per raó, no podeu fer ni l'una cosa ni l'altra; per raó, no podeu defendre cap de les dues coses. No blasmeu, doncs, de falsedat els qui han fet una opció, ja que no en sabeu res.

[3] —“No; però els blasmaré d'haver fet, no pas aquesta opció, sinó una opció; ja que, encara que el qui tria cara i l'altre estiguin en una falta semblant, tots dos estan en falta: el que és just és no apostar.”

—Sí; però cal apostar. Això no és voluntari: esteu embarcat. [4] Què agafareu, doncs? Vejam. Ja que cal escollir, vejam què us interessa menys. Teniu dues coses a perdre: la veritat i el bé, i dues coses a comprometre: la vostra raó i la vostra voluntat, el vostre coneixement i la vostra benaurança; i la vostra naturalesa té dues coses a defugir: l'error i la misèria. La vostra raó no és pas més vulnerada, ja que cal necessàriament escollir, escollint l'una cosa que l'altra. Heus ací un punt liquidat. Però la vostra benaurança? Sospesem el guany i la pèrdua, prenent com a cara que Déu existeix. Estimem aquests dos casos: si guanyeu, ho guanyeu tot; si perdeu, no perdeu res. Aposteu, doncs, que existeix, sense vacil·lar.

—“Això és admirable. Sí, cal apostar. [5] Però potser aposto massa.”

—Vejam. Com que hi ha la mateixa probabilitat de guany i de pèrdua, si només haguéssiu de guanyar dues vides per una, encara podríeu apostar; però si n'hi hagués tres a guanyar, caldria jugar (ja que esteu en la necessitat de jugar), i seríeu imprudent, quan sou forçat a jugar, de no arriscar la vostra vida per guanyar-ne tres, en un joc on hi ha la mateixa probabilitat de pèrdua i de guany. Però hi ha una eternitat de vida i de felicitat. I, essent així, encara que hi hagués una infinitat de probabilitats i només una fos per a vós, tindríeu encara raó d'apostar (un per tenir dos); i obraríeu amb mal sentit, essent obligat a jugar, si refuséssiu de jugar (una vida contra tres) en un joc on d'una infinitat de probabilitats n'hi ha una per a vós,

si hi hagués una infinitat de vida infinitament feliç a guanyar. Però hi ha ací una infinitat de vida infinitament feliç a guanyar, una probabilitat de guany contra un nombre finit de probabilitats de pèrdua, i allò que jugueu és finit. Això estalvia qualsevol càlcul: a tot arreu on hi ha l'infinit i on no hi ha infinitat de probabilitats de pèrdua contra la de guany, no hi ha lloc a sospesar, cal donar-ho tot. I així, quan som forçats a jugar, cal renunciar a la raó per guardar la vida en comptes d'arriscar-la pel guany infinit tan prest a arribar com la pèrdua del no-res.

Perquè no serveix de res de dir que és incert si guanyarem i que és cert que arrisquem, i que la infinita distància que hi ha entre la certesa d'exposar-se i la incertesa de guanyar iguala el bé finit, que exposem certament, a l'infinit, que és incert. Això no és així. Tot jugador arrisca amb certesa per guanyar amb incertesa; i tanmateix arrisca certament el finit per guanyar incertament el finit, sense pecar contra la raó. No hi ha pas infinitat de distància entre aquesta certesa d'exposar-se i la incertesa del guany: això és fals. Hi ha, a dir veritat, infinitat entre la certesa de guanyar i la certesa de perdre. Però la incertesa de guanyar és proporcionada a la certesa d'arriscar, segons la proporció de les probabilitats de guany i de pèrdua. I d'ací ve que, si hi ha tantes probabilitats d'un costat com de l'altre, la partida s'ha de jugar igual contra igual; i llavors la certesa d'exposar-se és igual a la incertesa del guany: ni de bon tros no n'és infinitament distant. I així, la nostra proposició està en una força infinita, quan hi ha el finit a arriscar, en un joc on hi ha les mateixes probabilitats de guany i de pèrdua, i l'infinit a guanyar. Això és demostratiu; i, si els homes són capaços d'alguna veritat, aquesta n'és una.

—“Ho confesso, ho reconec. [6] Però encara, no hi ha manera de veure el dessota del joc?”

—Sí: l'Escriptura i la resta, etc.

[7] —“Sí; però tinc les mans lligades i la boca muda; em forcen a apostar i no estic en llibertat; no m'amollen, i sóc fet d'una manera tal que no puc creure. Què voleu, doncs, que faci?”

—És veritat; però apreneu almenys que la vostra impotència per a creure, ja que la raó us hi porta i que tanmateix no podeu, [ve de les vostres passions]. Treballeu, doncs, no pas a convèncer-vos per l'augmentació de les proves de Déu, sinó per la disminució de les vostres passions. Voleu anar a la

fe i no en sabeu el camí? Voleu guarir-vos de la infidelitat i en demaneu els remeis? Apreneu dels que han estat lligats com vós i que aposten ara tot el seu bé: són persones que saben aquest camí que vós voldríeu seguir, i guarides d'un mal de què vós voldríeu guarir. Seguiu la manera com ells han començat: és fent-ho tot com si creguessin, prenent aigua beneïta, fent dir misses, etc. Naturalment, això i tot us farà creure i us embajanirà.

—“Però és el que temo!”

—*I per què? Què hi teniu a perdre? Però, per mostrar-vos que això hi porta, hi ha el fet que això disminueix les passions, que són els vostres grans obstacles, etc.*

[8] *Ara bé, quin mal us arribarà prenent aquest partit? Sereu fidel, honest, humil, agraït, benèfic, amic, sincer, veritable. A dir veritat, no estareu en els plaers empestats, en la glòria, en les delícies; però no en tindreu d'altres? Jo us dic que hi guanyareu en aquesta vida i que, a cada pas que fareu en aquest camí, veureu tant de certesa de guany i tant de no-res del que arrisqueu, que coneixereu a la fi que heu apostat per una cosa certa, infinita, per la qual no heu donat res.*

—“Oh!, aquest discurs em transporta, m'arrabassa, etc.”

[9] —*Si aquest discurs us agrada i us sembla fort, sapiguen que és fet per un home que s'ha agenollat abans i després per pregar aquest Ésser infinit i sense parts, al qual ell sotmet tot el seu, de sotmetre's també el vostre per al vostre propi bé i per a la seva glòria, i que així la força s'acordi amb aquesta feblesa.*

Apèndix 2

ELEMENTS DE BIBLIOGRAFIA SOBRE EL TEMA DEL DISCURS

Qualsevol intent de bibliografia general sobre Sibiuda, Montaigne, Descartes i Pascal estaria aquí fora de lloc, atès el seu caràcter absolutament desbordant (especialment en el cas dels tres darrers). Em limito, doncs, a donar les indicacions bibliogràfiques bàsiques i les que em semblen més importants des de la perspectiva adoptada en el discurs.

Sobre Sibiuda

EDICIONS I TRADUCCIONS

- RAIMUNDUS SABUNDUS, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum* (reimpressió facsímil de l'edició de Salzburg del 1852, a cura de Friedrich Stegmüller), Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1966.
- *La theologie naturelle de Raymond Sebon* (traducció francesa de Michel de Montaigne, volums IX i X de l'edició de les obres completes de Montaigne, a cura d'A. Armengaud), París, Conard-Lambert, 1935 [l'única edició moderna d'aquesta traducció].
- RAMON SIBIUDA, *El llibre de les criatures* (pròleg i capítols 1-222, trad. de Jaume de Puig), Barcelona, Edicions 62, “Textos filosòfics” 64, 1992.
- RAMON SIBIUDA, *Llibre de l'home caigut i redimit* (capítols 223-330 del *Llibre de les criatures*, trad. de Jaume de Puig), Barcelona, Proa, “Clàssics del cristianisme” 55, 1995.

ESTUDIS

- ALTÉS ESCRIBÀ, F. J., *Raimundo Sibiuda (†1436) y su sistema apologético*, Barcelona, PUG, 1939.
- BATLLORI, M., *A través de la història i la cultura*, Barcelona, PAM, 1979.
- BLUM, C. (dir.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la 'Theologia' à la 'Théologie'*, París, Honoré Champion, 1990.

- CARRERAS I ARTAU, T., *Orígenes de la filosofia de Raimundo Sibiuda*, Barcelona, RABLB, 1928.
- CARRERAS I ARTAU, T., *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona, Llibreria Catalònia, 1931, p. 51-58.
- CARRERAS I ARTAU, T. i J., *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV* (2 v.), Barcelona, IEC, / Girona, Diputació de Girona, 2001 (cap. XX del v. II. “Raimundo Sibiuda (Sabunde) y el *Liber creaturarum*” [de T. Carreras i Artau]).
- COLOMER, E., *El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona, IEC-PAM, 1997 (especialment el capítol sobre “L'humanisme als països catalans: Sibiuda, Turmeda i Vives”).
- POU RIUS, R., “La antropología del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda”, *Analecta Sacra Tarraconensia* XLII (1969), p. 211-270.
- PUIG, J. de, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, París, Honoré Champion, 1994.
- PUIG, J. de, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelona, IEC, 1997.
- PUIG, J. de, *Ambigüitats i paradoxes sibiudianes* (Discurs de recepció a l'IEC), Barcelona, IEC, 2009.

Sobre Montaigne

EDICIONS I TRADUCCIONS

- *Oeuvres complètes* (ed. d'A. Armengaud, 12 v.), París, Conard-Lambert, 1924-1941 (els volums IX i X inclouen la traducció montaniana del *Liber creaturarum* de Sibiuda).
- *Oeuvres complètes* (ed. d'A. Thibaudet i M. Rat), París, Gallimard, “La Pléiade”, 1962.
- *Essais* (ed. de M. Rat, 2 v.), París, Garnier, 1962.
- *Les essais* (ed. de J. Balsamo, M. Magnien i C. Magnien-Simonin; text del 1595), París, Gallimard, “La Pléiade”, 2007.
- *Apologia de Ramon Sibiuda* (trad. de J. Casals, ed. de Pere Lluís Font), Barcelona, Laia, “Textos filosòfics” 6, 1982; reed. revisada, Barcelona, Edicions 62, “Universitària” 9, 1998.

- *Assaigs* (trad. de V. Alonso, 3 v.), Barcelona, Proa, 2006-2008.
- *Los ensayos* (trad. de J. Bayod; text del 1595), Barcelona, Acantilado, 2007.

ESTUDIS

- BLUM, C. (cf. *supra*).
- BOUTAUDOU, Ch., *Montaigne. Textes et débats*, París, Librairie Générale Française, 1984.
- CASALS, J., *La filosofía de Montaigne*, Barcelona, Edicions 62, 1986.
- CONCHE, M., *Montaigne et la philosophie*, Villiers-sur-mer, Mégare, 1987; reed., París, PUF, 1996.
- DESAN, Ph. (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, París, Honoré Champion, 2004; reed. 2007.
- DRÉANO, M., *La pensée religieuse de Montaigne*, París, Beauchesne, 1936; reed. 1969.
- FRAME, D. M., *Montaigne's discovery of man*, Nova York, Columbia U. P., 1955; reed. Westport (Conn.), Greenwood Press, 1983.
- FRIEDRICH, H., *Montaigne*, Berna, Francke Verlag, 1949; reed. 1967 (trad. fr., *Montaigne*, París, Gallimard, 1968, reed. 1984).
- LANSON, G., *Les Essais de Montaigne*, París, Mellotée, 1930.
- MARCU, E., *Répertoire des idées de Montaigne*, Ginebra, Droz, 1965.
- POUILLOUX, J.-Y., *Lire les Essais de Montaigne*, París, Maspero, 1969.
- VILLEY, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (2 v.), París, Hachette, 1908; reed. 1933.

Sobre Descartes

EDICIONS I TRADUCCIONS

- *Oeuvres* (ed. de Ch. Adam i P. Tannery, 11 v.), París, Cerf, 1897-1909; reed., París, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- *Oeuvres philosophiques* (ed. de F. Alquié, 3 v.), París, Garnier, 1963-1973.

- *Oeuvres et lettres* (ed. d'A. Bridoux), Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1937 (diverses reedicions).
- *Discours de la méthode. Texte et commentaire* (ed. d'É. Gilson), Paris, Vrin, 1925 (diverses reedicions).
- *Discurs del mètode* (trad. i ed. de Pere Lluís Font), Barcelona, Edicions 62, "Textos filosòfics" 74, 1996 (diverses reedicions en diverses col·leccions de la mateixa editorial).
- *Tractat de les passions, seguit de les Cartes sobre la moral* (trad. de M. Costa, ed. de Pere Lluís Font), Barcelona, Edicions 62, "Textos filosòfics" 80, 1998.

ESTUDIS

- ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950 (diverses reedicions).
- ALQUIÉ, F., *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Hatier, 1956; reed. 1988.
- BEYSSADE, J.-M., *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.
- GILSON, É., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913.
- GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930; 4a ed. 1975.
- GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924; reed. 1972.
- GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962; 4a ed. 1987.
- GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1978.
- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 v.), Paris, Aubier, 1953.
- LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945; 3a ed. 1988.

- LLUÍS FONT, P., “Descartes, pare de l’Occident modern”, *QVC* 217-218 (2005), p. 49-69.
- MARION, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, Vrin, 1981.
- MARION, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París, PUF, 1986.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Textres et débats*, París. Librairie Générale Française, 1984.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Biographie*, París, Calmann-Lévy, 1995.
- SARTRE, J.-P., “La liberté cartésienne”, a: *Situations* I, París, Gallimard, 1947.

Sobre Pascal

EDICIONS I TRADUCCIONS

- *Oeuvres* (ed. de L. Brunschvicg, P. Boutroux i F. Gazier, 14 v. [Brunschvicg *maior*]), París, Hachette, “Les Grands Écrivains de la France”, 1904-1914.
- *Oeuvres complètes* (ed. de J. Mesnard, 4 v. publicats dels 7 de previstos), París, Desclée de Brouwer, 1964-1991 (anomenada “Edició del Tricentenari” [ET]).
- *Oeuvres complètes* (ed. de J. Chevalier), París, Gallimard, “La Pléiade”, 1954 (diverses reedicions).
- *Oeuvres complètes* (ed. de L. Lafuma), París, Seuil, “L’Intégrale”, 1963.
- *Original des Pensées de Pascal* (ed. facsímil del manuscrit i transcripció, a cura de L. Brunschvicg), París, Hachette, 1905; reed. Ginebra, Slatkine Reprints, 1989.
- *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* [edició facsímil de l’anomenada “de Port-Royal”], Saint-Étienne, Éditions de l’Université de Saint-Étienne, 1971.
- *Pensées et opuscules* (ed. de L. Brunschvicg [Brunschvicg *minor*]), París, Hachette, 1897 (moltes reedicions).

- *Pensées* (ed. de L. Lafuma, 3 v.), Paris, Éditions du Luxembourg, 1951.
- *Pensées* (ed. de Ph. Sellier), Paris, Bordas, 1991.
- *Pensaments* (trad. de J. Gomis), Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.
- *Pensamientos* (trad. de C. Pujol), Barcelona, Planeta, 1986.
- *Obras* (trad. de C. R. de Dampierre), Madrid, Alfaguara, 1981; reed, Madrid, Gredos, 2012.
- (Hi ha una selecció de textos de Pascal en català a la meua *Introducció a la lectura de Pascal* [cf. *infra*]).

ESTUDIS

- AA. DD., *Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Minuit, “Cahiers de Royaumont” 1, 1956.
- ADAM, A., *L'époque de Pascal*, Paris, Domat, 1957.
- BAUSOLA, A., *Introduzione a Pascal*, Bari, Laterza, 1973.
- BIRAULT, H., *De l'être, du divin et des dieux*, Paris, Cerf, 2005 (1a part: “Pascal: christianisme et philosophie”).
- BOUCHILLOUX, H., *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1995.
- BRUNET, G., *Le pari de Pascal*, Paris, DDB, 1956.
- BRUNSCHVICG, L., *Blaise Pascal*, Paris, Vrin, 1953.
- CARRAUD, V., *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992; reed. 2007.
- CHEVALIER, J., *Pascal*, Paris, Flammarion, 1936.
- DESGRIPPES, G., *Études sur Pascal. De l'automatisme a la foi*, Paris, Téqui, s. d.
- GOLDMANN, L., *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966.
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986.
- HARRINGTON, Th. M., *Pascal philosophe*, Paris, Sedes, 1982.

- LACHELIER, J., “Note sur le pari de Pascal”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 306 (juny 1901).
- LACOMBE, R.-E., *L’apologétique de Pascal. Étude critique*, París, PUF, 1958.
- LE ROY, G., *Pascal, savant et croyant*, París, PUF, 1957.
- LLUÍS FONT, P., *Introducció a la lectura de Pascal*, Barcelona, Cruilla, 1996.
- LLUÍS FONT, P., “Blaise Pascal (1623-1662)”, a: LLUÍS FONT, P. (coord.), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2004.
- LÖNNING, P., *Cet effrayant pari. Une ‘pensée’ pascalienne et ses critiques*, París, Vrin, 1980.
- MESNARD, J., *Pascal*, París, Boivin, 1967 (diverses reedicions a: París, Hatier).
- MESNARD, J., *Les Pensées de Pascal*, París, Sedes, 1993.
- RUSSIER, J., *La foi selon Pascal* (2 v.), París, PUF, 1949.
- SAINTE-BEUVE, Ch.-A., *Port-Royal* (3 v.), París, Gallimard, “La Pléiade”, 1953-1955.
- STEINMANN, J., *Pascal*, París, DDB, 1962.
- STROWSKI, F., *Pascal et son temps* (3 v.), París, Plon, 1907-1908.
- THIROUIN, L., *Le hasard et les règles. Le modèle de jeu dans la pensée de Pascal*, París, Vrin, 1991.
- VILLAR, A., *Pascal: ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987.
- WILLIAMS, J. A., *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, Pamplona, Eunsa, 2002.

Sobre influències, afinitats i contrastos

- BRUNSCHVICG, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945; reed. París, Pocket, 1995.
- CANCIO, C. / PERONE, U., *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Torí, Rosenberg & Sellier, 1995.
- COMPAROT, A., *Amour et vérité. Sebon, Vivès et Michel de Montaigne*, París, Klincksieck, 1983.

- COMPAROT, A., *Augustinisme et aristotélisme, de Sebon à Montaigne*, París, Cerf, 1984.
- COPPIN, J., *Montaigne, traducteur de Raymond Sebond*, Lilla, Morel, 1925.
- CROQUETTE, B., *Pascal et Montaigne. Étude sur les réminiscences des 'Essais' dans l'oeuvre de Pascal*, Ginebra, Droz, 1974.
- FAYE, E., *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, Vrin, 1998 (capítols sobre Sibiuda, sobre Montaigne i sobre Descartes).
- GONTIER, Th., *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la natura des animaux*, París, Vrin, 1998.
- HENDRICK, Philip, *Montaigne et Sebond. L'art de la traduction*, París, Champion, 1996.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1979 (capítols sobre Descartes i sobre Pascal).
- LE GUERN, M., *Pascal et Descartes*, París, Nizet, 1971.
- MONTAIGNE, M. de, *La Théologie naturelle de Raymond Sebon* (traducció francesa de —; cf. *supra*).
- MONTAIGNE, M. de, *Apologia de Ramon Sibiuda* (cf. *supra*).
- PASCAL, B., *Entretien avec Monsieur de Sacy sur Epictète et Montaigne* (a totes les edicions d'*Oeuvres complètes*).
- STROWSKI, F., *De Montaigne a Pascal* (v. I de *Pascal et son temps*; cf. *supra*).
- Vegeu també alguns autors esmentats *supra*: BLUM (sobre Sibiuda i Montaigne), i BIRAULT, BOUCHILLOUX, CARRAUD, DESGRIPPES, GOUHIER [2] i MARION [2] (sobre Descartes i Pascal).

Sobre els antecedents i les possibles fonts de l'aposta de Pascal

- ASÍN PALACIOS, M., *Huellas del islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941 (capítol "Los precedentes musulmanes del *pari* de Pascal").
- BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1969 (16 v.), s.v. "Pascal (Blaise)" (v. XI).

- BLANCHET, L., “L’attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal”, *Revue de métaphysique et de morale* 26 (1919), p. 477-516 i 617-647.
- BUSSON, H., *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933 (capítols sobre Montaigne, sobre Descartes i sobre Pascal).
- DUCAS, A., *Le pari de Pascal. Les sources possibles de l’argument du pari*, Paris, Vrin, 1951.
- JOVY, E., *Études pascaliennes* II i VIII, Paris, Vrin, 1927 i 1932.
- JULIEN-EYMARD D’ANGERS [Charles CHESNEAU], *L’apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1954.
- ORCIBAL, J., “Le fragment ‘Infini-rien’ et ses sources”, a: AA. DD., *Blaise Pascal, l’homme et l’oeuvre*, Paris, Minuit, “Cahiers de Royaumont”, 1956.
- Vegeu també, entre els autors esmentats *supra*, BRUNSCHVICG *maior*, CHEVALIER, LACHELIER i LÖNNING.

DISCURS DE CONTESTACIÓ
PER
JOSEP MASSOT I MUNTANER

He acceptat amb un gran goig de donar la benvinguda en aquesta casa a Pere Lluís Font, amic des de fa molts anys i amb el qual comparteixo un bon nombre d'afinitats. La veritat és que podria aturar-me aquí i donar aquesta resposta per acabada, però el protocol exigeix que faci una breu presentació del novell acadèmic i que comentí algun punt de la brillant dissertació que ens acaba de fer, bella mostra del seu esplèndid coneixement de la història de la filosofia, de la seva traça com a professor que sap ensenyar fins i tot els ignorants i del seu gust per la llengua i per la paraula ben dita, no gaire freqüent entre els seus col·legues, que massa sovint ens volen enlluernar amb peroracions inintel·ligibles o ens sorprenen amb repeticions enutjoses o amb pedanteries extemporànies.

Pere Lluís Font té una trajectòria molt àmplia i amb molts caires, que en aquest moment m'és impossible de resseguir d'una manera exhaustiva. Em limitaré a recordar que va néixer el 1934, a Pujalt, un petit poble del Pallars Sobirà, que com tants altres nois de la seva generació va estudiar humanitats i filosofia al Seminari de la Seu d'Urgell i més endavant va seguir un curs de teologia a la Universitat Gregoriana de Roma. El 1956 va decidir d'iniciar un nou camí a França i es va llicenciar en filosofia a la Universitat de Tolosa de Llenguadoc, on tingué dos magnífics professors que el marcaren profundament: el filòsof moral Georges Bastide i el filòsof de la ciència Robert Blanché. Com a bon alumne, no es limità, però, al que podia aprendre a la facultat, sinó que aprofità l'esplendorós moment de la cultura francesa d'aleshores per endinsar-se en l'obra de filòsofs tan variats com Jean Lacroix, Paul Ricoeur, Henry Duméry o Lucien Goldmann, i amb historiadors de la filosofia com Ferdinand Alquié i Henri Gouhier, successors dels seus admirats Victor Delbos i Émile Bréhier. No és estrany, doncs, que s'orientés cap a l'especialitat

d'història de la filosofia, que per a ell abasta des dels clàssics grecs —sempre ha confessat que és un enamorat de Plató— fins als autors més recents, amb un interès especial pels filòsofs francesos, alemanys i britànics dels segles XVI-XVIII.

Al mateix temps, el 1962 es va llicenciar en teologia a l'Institut Catholique de Tolosa, on va poder conjuminar el pensament escolàstic de la majoria de professors amb els seus coneixements de filosofia. D'aleshores ençà, tocat sens dubte per l'admirable florida del catolicisme francès del moment —en el qual ens emmirallàvem tots els qui volíem fugir de les rutines i dels encarcaments de casa nostra—, cregué fermament en la cultura moderna i es convencé de la possibilitat d'inculturar-hi el cristianisme, una de les opcions fonamentals a què ha dedicat la seva vida, a través del Centre Francesc Eiximenis, de l'Associació de Teòlegs Catalans i de la Fundació Joan Maragall.

En tornar a Catalunya, el curs 1963-1964 va començar a ensenyar història de la filosofia a la Universitat de Barcelona, cridat per un dels seus mentors més estimats, el professor Joaquim Carreras i Artau, membre també d'aquesta Acadèmia de Bones Lletres, i el 1968 va passar a la nova Universitat Autònoma de Barcelona, on va treballar durant trenta-sis anys fins a la seva jubilació el maig de 2004. El 26 d'aquell mateix mes hi va fer una memorable “darrera classe”, publicada en un opuscle titulat *Confessió*. Un títol ben escaient perquè, per una vegada, deixava el to magistral habitual per “provar d'expressar, ni que sigui amb trets gruixuts, com he entès l'ofici de professor de filosofia a la universitat (i, més específicament, de professor d'història de la filosofia) i de passada mostrar algunes de les meves afinitats electives”. Alhora hi recordava les múltiples hores que havia dedicat a la gestió universitària, en la qual ha ocupat llocs destacats a la Universitat Autònoma: primer director del seu Departament de Filosofia, secretari de la Facultat de Filosofia i Lletres i fins i tot vicerector d'estudis.

Pere Lluís Font té fama d'escriptor poc prolífic, però, en realitat, els qui en tenen aquest concepte no coneixen l'amplitud de les tasques que ha dut a terme al llarg dels anys. Només la direcció de la col·lecció “Textos filosòfics” —que va iniciar el 1981 conjuntament amb Josep M. Calsamiglia i amb Josep Ramoneda, i que ha posat a l'abast dels lectors

catalans gairebé un centenar d'obres fonamentals— ja justificaria un dinamisme i una activitat poc freqüents, units a una voluntat de servei igualment massa poc habitual entre nosaltres. D'altra banda, els volums que ell mateix hi ha traduït i hi ha anotat són una bona mostra dels seus profunds coneixements i de la minuciositat i l'escrupolositat amb què té costum de treballar. Es tracta, però, només d'una de les seves múltiples iniciatives relacionades amb el món de la cultura, de la filosofia i de la teologia, entre les quals m'agradaria de destacar la coordinació de l'ambiciosa *Història del pensament cristià. Quaranta figures* (coeditada per Edicions Proa i per la Fundació Joan Maragall el 2002, amb una segona edició del 2004), en la qual ell mateix va incloure unes pàgines extraordinàriament suggestives sobre Pascal.

El nom de Pascal, un *uomo universale* francès del segle XVII, ens duu al discurs que acabem d'escoltar, en el qual Pere Lluís ha començat referint-se a un filòsof català del segle XV —massa oblidat malgrat la seva projecció internacional—, Ramon Sibiuda, i l'ha relacionat intel·ligentment amb la trilogia de pensadors francesos que sempre l'han fascinat: el senyor de Montaigne, el gran assagista del segle XVI, i dos representants il·lustres de l'incomparable *Grand Siècle*: René Descartes, el conegut autor del *Discours de la méthode* que Pere Lluís ha traduït i ha comentat a bastament, i el ja esmentat Blaise Pascal. No puc amagar que aquest discurs m'ha arribat molt endins, ja que no solament tracta d'uns personatges que em són familiars i que admiro sense límits, sinó que ho fa amb les idees clares i distintes que Descartes propugnava, amb una *souplesse* —amb una finor— típicament francesa i amb una erudició impressionant, però no gens enfarfegosa. No es tracta, ni poc ni molt, d'un discurs per sortir del pas, ni d'una repetició d'idees conegudes per tots els especialistes, sinó del resultat d'una investigació madurada amb els anys i duta a terme amb la humilitat i la prudència que caracteritzen els bons historiadors de la cultura. A partir d'ara, el famós *pari* —l'aposta— de Pascal ens resultarà més entenedor i podrem avaluar el que deu a una tradició que comença en una època molt reculada i que permet d'enllaçar els noms de Sibiuda, de Montaigne, de Descartes i de Pascal mateix.

Pere Lluís Font, professor eminent de la Universitat Autònoma de Barcelona, membre numerari de l'Institut d'Estudis Catalans, doctor *honoris causa* per la Universitat de Lleida, treballador infatigable, i alhora amable i obert al diàleg i a la col·laboració amb tothom, és a partir d'ara successor en aquesta Acadèmia de l'historiador de la literatura i crític literari Antoni Vilanova, del qual vaig tenir la sort d'ésser alumne a la Universitat de Barcelona. Estic segur que la seva presència ens ajudarà no solament a ampliar el ventall dels nostres membres amb un excel·lent coneixedor de la història de la filosofia, sinó que també ens aportarà la cultura general que amb tota la raó del món troba a faltar en un món cada cop més especialitzat i més provincianament globalitzat, ens ensenyarà “la importància de la qualitat expressiva, oral i escrita” —com propugnava a la seva darrera classe de l'Autònoma— i contribuirà amb decisió i amb convicció perquè aquesta “Acadèmia Catalana de les Humanitats” sigui viva i actual, arrelada al país i fecunda en iniciatives, malgrat els temps difícils que ens han tocat i que més aviat són endèmics en la nostra institució tricentenària. Moltes gràcies, Pere, i benvingut una vegada més en aquesta casa que ja és teva des de fa molt de temps.

SUMARI

<i>Grates, laudatio, orationis argumentum</i>	5
Sibiuda.....	10
De Sibiuda a Montaigne.....	14
De Sibiuda a Descartes, passant per Montaigne.....	18
De Sibiuda a Pascal, passant per Montaigne i per Descartes.....	24
Les fonts de l'aposta de Pascal (amb especial atenció a Sibiuda) ..	30
Els moments del raonament	31
Els precedents	37
Les fonts	42
Apèndix 1. Text de l'aposta de Pascal	57
Apèndix 2. Elements de bibliografia sobre el tema del discurs.....	73
Contestació de Josep Massot i Muntaner	83

