

CONSULENTI

Ottavio Barié
Adriano Bausola
Enrico Berti
Giuseppe Beschin
Romano Prodi
Eddo Rigotti

DIREZIONE

Franco Chiereghin
Michele Lenoci
Armando Vadagnini

REDAZIONE

Carlo Bertol
Paolo Piccoli
Giuliano Rigoni

In collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Associato alla Unione Stampa Periodica Italiana

La Direzione e l'Amministrazione della Rivista
hanno sede in Trento, Casella Postale 269.
Un fascicolo L. 20.000 (doppio L. 40.000)
Arretrato L. 40.000 (doppio L. 80.000)
Abbonamento annuo (quattro numeri) L. 60.000
Estero L. 70.000 - Sostenitore L. 80.000
Versamenti sul C.C.P. 16677387 intestato a *Verifiche*.

verifiche



Anno XXVII, N. 3-4 Luglio-Dicembre 1998

Direttore: Giuliano Rigoni • Responsabile: Mario Rigoni • Amministrazione: Casella Postale 269 - 38100 Trento - c.c.p. 16677387 • Autorizzazione Tribunale di Trento n. 168 del 13.7.72 • Spedizione in abbon. postale gr. IV - Pubblicità inf. al 70% • Composiz. e stampa: Esedra srl - Gallarate (VA) - Via Statuto 7 • A. XXVII N. 3-4-1998

SAGGI

- 171 *L'etica dell'obbedienza. Saggio sul pensiero politico e sociale di Pascal nelle Pensées*
di Isabella Adinolfi Bettiolo
- 211 *Assolutezza e temporalità nella concezione hegeliana della storia*
di Franco Chiereghin
- 279 «Con-essere» ed Ereignis. Note sull'evoluzione della struttura dell'«essere insieme» nel pensiero di Heidegger
di Nicola Curcio

DISCUSSIONI

- 313 *Complessità della nozione di diritti umani. Il dibattito anglosassone*
di Barbara De Mori
- 339 *Eutanasia e suicidio assistito: controversie nel dibattito etico*
di Rosangela Barcaro

RECENSIONI

- 349 G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio (Carmelo Vigna)
- 355 M. MONETI CODIGNOLA, *Moralità e soggetto in Hegel*. (Francesca Menegoni).
- 357 R. JAY WALLACE, *Responsability and the Moral Sentiments* (Faustino Fabbianelli)
- 365 E. BIRKENSTOCK, *Heisst philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig* (Carlo Bertol)
- 370 P. TARONI, *Bergson, Einstein e il suo tempo. La filosofia della durata bergsoniana nel dibattito sulla teoria della relatività* (Carlo Bertol)
- 375 E. DUNDOVICH, *Tra esilio e castigo. Il Komintern, il PCI e la repressione degli antifascisti italiani in URSS (1936-38)* (Armando Vadagnini)
- 381 *Indice dell'annata*

L'ETICA DELL'OBEDIENZA.
SAGGIO SUL PENSIERO POLITICO E SOCIALE
DI PASCAL NELLE PENSÉES.

di Isabella Adinolfi Bettiolo

Nelle *Pensées* vi sono alcuni frammenti¹, una trentina all'incirca, in cui Pascal affronta questioni di ordine politico. Nonostante siano pochi e relativamente brevi, essi ricoprono tuttavia la totalità della problematica politica, toccando una grande varietà di temi, quali il legame del costume con le leggi fondamentali della città, l'origine dello stato e la sua conservazione, il rapporto della forza con la giustizia.

La maggioranza di questi testi si trova, come fa osservare Sellier, nella prima parte dell'*Apologie*, raggruppati in quattro *liasses*, che portano i titoli di *Vanité*, *Misère*, *Raisons des effets* e *Grandeur*². I frammenti appartenenti alle *liasses Vanité* e *Misère* denunciano la mutevolezza dei costumi, l'arbitrarietà delle leggi, l'illegittimità di ogni potere politico, insistendo su alcuni aspetti della vanità, incostanza e miseria dell'uomo. I frammenti raccolti nella *liasse Raisons des effets* presentano,

¹ Di seguito indicherò il numero del frammento citato secondo l'ordine di ricorrenza e la numerazione dell'edizione delle *Pensées* curata da Lafuma [B. PASCAL, *Pensées sur la religion e sur quelques autres sujets*, Paris 1951], cui mi riferirò costantemente in questo lavoro, e che completerò, accogliendo un suggerimento di Mesnard (J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, Paris 1993, p. 6), premettendo al numero del frammento di volta in volta citato, il numero arabo o romano indicante l'«unità» della *Copie* alla quale appartiene. Esistono 62, o, più esattamente, 63 «unità»: 1-27 (con un 15 bis) e I-XXXV. Le cifre arabe designano le «liasses» titolate, raggruppate nella I sezione dell'edizione Lafuma; le cifre romane si riferiscono alle «serie» non titolate, ripartite nelle sezioni II e III della medesima edizione. La versione italiana dei *Pensieri* di seguito utilizzata è quella a cura di E. BALMAS in B. PASCAL, *Frammenti*, 2 voll., Milano 1983, spesso sensibilmente modificata.

² «La maggioranza dei pensieri politici» scrive lo studioso «si trovano nelle *liasses Vanité*, *Misère*, *Raisons des effets*, *Grandeur*. L'apologista, allo stesso modo in cui rivela all'incredulo i segreti dell'essere umano sprovvisto di fede, analizza i meccanismi dell'apparato politico nella città malvagia» (PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris 1995, p. 206).

invece, una pluralità di atteggiamenti di fronte al costume, alle leggi e al potere politico, precedentemente descritti, che Pascal ordina secondo una gradazione ascendente, progredendo dall'obbedienza ingenua e confidente del popolo alla disobbedienza critica di coloro che definisce *demi-habiles*, saggi a metà, sino all'obbedienza umile dei cristiani perfetti. Infine, i frammenti della *liasse Grandeur* mostrano come l'ordinamento politico e sociale che gli uomini si sono dati riveli, ad un tempo, la loro miseria e grandezza, o, meglio, riveli la loro grandezza attraverso la loro miseria. Benché vano, arbitrario e illegittimo, esso è infatti pur sempre un «ordine», e, come tale, non solo è da preferire al «disordine» della guerra di tutti contro tutti, ma rappresenta anche un «riflesso» dell'ordine divino.

Nel quadro appena tracciato possono inoltre essere agevolmente inseriti i frammenti politici che si trovano dispersi al di fuori delle *liasses* menzionate, alcuni dei quali sono indispensabili per completare ed approfondire i temi trattati in questo nucleo principale.

Ora, solo se si colloca nel movimento dialettico indicato dall'ordine di successione delle *liasses*, l'atteggiamento dei cristiani perfetti, in cui si riassume il pensiero politico di Pascal, riceve il suo significato autentico, che una lettura, chiara ma semplificante, riducendolo ad una sola delle sue multiple prospettive, finisce inevitabilmente per tradire.

Nell'obbedienza dei cristiani perfetti si esprime, infatti, un giudizio sull'ordine stabilito, più complesso sia di quello del popolo, sia di quello degli intelligenti a metà e dei devoti che hanno più zelo che scienza, per i quali l'ordine politico e sociale è, rispettivamente, solo giusto o solo ingiusto; più complesso ed articolato, infine, anche di quello dei saggi, con cui lo si è spesso confuso, per i quali le istituzioni umane sono utili nonostante la loro ingiustizia.

I

Seguendo l'ordine delle *liasses*, i primi frammenti che il lettore incontra sono dunque, come si è appena detto, quelli che denunciano la vanità del costume, l'arbitrarietà delle leggi, l'illegittimità di ogni potere politico. In questi frammenti, Pascal riprende «letteralmente», come nota Auerbach³, alcune osservazioni di Montaigne.

Accenni a questi temi si trovano infatti assai spesso negli *Essais*. La frequentazione assidua di un genere letterario allora molto in voga, i diari di viaggio, in cui gli esploratori raccontavano le loro esperienze, compiacendosi di descrivere civiltà lontane assai diverse dalle loro per costumi, aveva persuaso Montaigne che le usanze di un paese e le leggi che le rafforzano sono dominate dalla mera consuetudine. In un capitolo interamente dedicato a questo argomento, egli aveva elencati, allo scopo di provare questa tesi, numerosi esempi di usi e costumi stranieri assai diversi, se non proprio contrari, a quelli cui era abituato il popolo francese, tratti dall'*Historia general de las Indias* di López de Gómara e dall'*Histoire de Portugal* di Goulard, oltre che dalle amate raccolte di compilatori antichi.

«Ci sono popoli – leggiamo – fra i quali si volge la schiena a chi si saluta, e non si guarda mai chi si vuole onorare. [...] Dove eredi non sono i figli, ma i fratelli e i nipoti; e altrove i nipoti soltanto, salvo nella successione del sovrano. [...] Dove, in segno di soggezione, bisogna alzare le spalle e abbassare il capo, e togliersi le scarpe quando si entra nel palazzo del re. [...] Dove si saluta toccando con un dito la terra e poi alzandolo al cielo. [...] Dove i padri prestano i figli, e i mariti le mogli, per il godimento degli ospiti, dietro pagamento. Dove si può in tutta onestà far fare figli alla propria madre, e i padri possono unirsi alle figlie e ai figli. [...] Qui si vive di carne umana; là è pietoso servizio uccidere il proprio padre a una certa età»⁴.

³ E. AUERBACH, *Sulla teoria politica di Pascal*, in *Da Montaigne a Proust*, tr. it. di G. Alberti, A. Carpi e V. Ruberl, Bari 1970, p. 83.

⁴ M. DE MONTAIGNE, *Saggi vol. I*, tr. it. di F. Garavini, Milano 1992, pp. 144.

Montaigne, peraltro, non si era limitato a registrare la bizzarria con cui la consuetudine si diversifica di luogo in luogo, di epoca in epoca, mutando da popolo a popolo, ma ne aveva ricercato la causa, rintracciandola nell'esuberanza dell'immaginazione e nella debolezza della ragione. «Penso» aveva scritto «che non venga all'immaginazione umana nessuna fantasia tanto insensata che non trovi esempio in qualche usanza pubblica, e di conseguenza non sia sostenuta ed appoggiata dalla nostra ragione»⁵.

Nel riprendere questa osservazione di Montaigne, Pascal accentua la dipendenza della ragione dall'immaginazione e concepisce il rapporto tra queste due facoltà nei termini di un'opposizione. Nel lungo frammento 2/44 l'immaginazione, «questa maestra d'errore e di falsità», viene presentata come una facoltà «nemica della ragione», che si «compiace di controllarla e dominarla»: essa, scrive Pascal, fa «credere, dubitare, negare la ragione».

Essendo la «parte dominante», lei e non la ragione è la facoltà che «dispensa la reputazione», che «conferisce il rispetto e la venerazione alle persone, alle opere, alle leggi, ai grandi». In questa situazione, non potendo «dare un prezzo alle cose», la ragione è costretta a cedere e «a far suoi i principi dell'immaginazione». «Le toghe rosse», «gli ermellini», in cui i magistrati si avvolgono come «gatti impellicciati»; «le sottane e le pantofole» dei medici, e il «tocco a quattro punte» dei dottori hanno il solo scopo di colpire l'immaginario degli uomini, di suggestionarli, di abbagliarli.

Ma la ragione che cede all'immaginazione e ne assume i principi non possiede né la vera giustizia, né la vera arte. La «messa in scena» di magistrati e dottori nasconde, dunque, un vuoto, e, proprio a motivo di ciò, è vana.

«Se [i giudici] – osserva Pascal – avessero la vera giustizia e i medici la vera arte di guarire non saprebbero che farsene del tocco a quattro punte. La maestà di queste scienze sarebbe

146, 147, 148.

⁵ *Ivi*, p. 144.

abbastanza venerabile di per sé stessa, ma avendo solo scienze immaginarie bisogna che prendano questi vani strumenti che colpiscono l'immaginazione con la quale hanno a che fare e con ciò si attirano il rispetto» (2/44).

Non essendo frutto di «raison» ma di «imagination» e di «opinion», non avendo la «véritable justice», le istituzioni umane non possono che variare continuamente. Infatti, tanto la ragione è costante, universale, duratura ed uniforme, altrettanto l'opinione e l'immaginazione sono mutevoli, instabili, incostanti, singolari.

L'arbitrarietà e l'incostanza dei costumi e delle leggi viene sottolineata da Pascal con una serie di esempi che, per i temi trattati, sembrano riprendere, uno ad uno, quelli proposti da Montaigne.

In 1/7 si accenna ad una lettera sull'ingiustizia, in cui avrebbero dovuto «trovare posto» degli esempi di essa. La lettera, come è noto, poi non fu scritta, ma gli esempi cui il testo allude sono facilmente rintracciabili. Il primo, relativo al diritto di primogenitura, viene svolto in 1/7 stesso, nella forma di un dialogo: «Amico mio, voi siete nato su questo lato della montagna, è dunque giusto che vostro fratello primogenito abbia tutto». Il secondo, che concerne l'omicidio, proibito in tempo di pace e consentito in tempo di guerra, solo accennato in questo stesso frammento, viene compiutamente sviluppato in 2/51, sempre in forma di dialogo: «Perché mi uccidete a vostro vantaggio? Sono senz'armi – Ma come, non abitate sul lato opposto del fiume? Amico mio, se abitaste da questo lato, sarei un assassino, e sarebbe ingiusto uccidervi in questo modo. Ma poiché abitate dall'altro lato, sono un valoroso e questo è giusto».

In 2/50 è, invece, l'arbitrarietà delle convenzioni ad essere messa sotto accusa. Nel frammento, che recita: «gli svizzeri si offendono di essere chiamati gentiluomini e danno dimostrazione dell'estrazione popolare della loro stirpe per essere giudicati degni degli alti incarichi», è infatti sottinteso il confronto con l'abitudine, contraria ed ugualmente arbitraria,

dei francesi di attribuire importanza e rispetto alle persone di alto lignaggio, ai gentiluomini.

Ma è soprattutto nel frammento 3/60, il più pirroniano di tutti, che si percepisce l'influenza di Montaigne. Questi aveva concluso la sua disamina delle convenzioni e delle istituzioni umane con l'affermazione: «è regola delle regole e legge generale delle leggi che ognuno osservi quelle del luogo in cui si trova»⁶. Come subito si vedrà, il frammento 3/60 ruota tutto intorno a questo concetto.

«Su cosa [l'uomo] fonderà l'economia del mondo che vuole governare? Sul capriccio di ogni singolo? Che confusione! Sulla giustizia? L'ignora. Certamente, se la conoscesse, non avrebbe stabilito questa massima, la più generale tra quante esistano tra gli uomini, che ognuno segua i costumi del proprio paese. Lo splendore della vera equità avrebbe conquistato tutti i popoli. E i legislatori non avrebbero preso per modello, in luogo di questa giustizia costante, le fantasie e i capricci di persiani e tedeschi. La si vedrebbe radicata in tutti gli stati del mondo, e in tutti i tempi, mentre non si vede niente di giusto o di ingiusto che non cambi di qualità, cambiando di clima; tre gradi di latitudine capovolgono tutta la giurisprudenza, un meridiano decide della verità. In pochi anni di dominazione, le leggi fondamentali cambiano; il diritto ha le sue epoche, l'ingresso di Saturno in Leone ci indica l'origine di un certo crimine. Ridicola giustizia delimitata da un fiume. Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là.

Essi ammettono che la giustizia non è in queste consuetudini, ma che risiede nelle leggi naturali, comuni a tutti i paesi. Certamente, lo sosterrebbero accanitamente, se la temerità del caso, che ha disseminato le leggi umane, ne avesse incontrata almeno una che fosse universale. Ma la cosa divertente è che il capriccio degli uomini si è così ben diversificato, che non ne esistono punto.

Il furto, l'incesto, l'uccisione dei figli e dei padri, tutto ha avuto il suo posto tra le azioni virtuose. Può esservi nulla di

⁶ *Ivi*, p. 154.

più bizzarro che un uomo abbia il diritto di uccidermi perché abita al di là del fiume e perché il suo principe ha una contesa con il mio, benché io non ne abbia alcuna con lui. Vi sono senza dubbio leggi naturali, ma questa bella ragione corrotta ha tutto corrotto».

La dipendenza da Montaigne, tuttavia, si esaurisce qui, poiché mentre per l'autore degli *Essais* l'immaginazione e poi la consuetudine che la legittima sono il solo fondamento delle leggi e del costume, per Pascal, invece, esse non rappresentano l'unico fondamento e neppure il primo.

II

L'immaginazione, infatti, non è la sola nemica della ragione. Anzi, in questa «guerra» (XXIV/621) essa si trova ad assumere un ruolo subalterno. «Piegevole in tutti i sensi» (XXIII/530), «flessibile a tutto», la ragione, questa «ridicola» facoltà (2/44), è, infatti, ancor prima «dominata» dall'interesse, che, come il «vento», la «fa girare in tutte le direzioni» (2/44). «Non è permesso» osserva Pascal «all'uomo più equo del mondo di essere giudice nella propria causa» (2/44), e «quanto un avvocato ben pagato in anticipo trova più giusta la causa che difende! Quanto il suo atteggiamento deciso lo fa sembrare migliore ai giudici ingannati da questa apparenza!» (2/44).

L'interesse egoistico, l'amor proprio, in definitiva la concupiscenza è per Pascal la segreta «sorgente» di tutte le nostre azioni volontarie (5/97). Si inserisce dunque, a questo punto, un secondo riferimento culturale estremamente importante per la comprensione del pensiero politico delle *Pensées*: la concezione agostiniana del mondo come regno del male.

La natura umana, per Agostino, è profondamente corrotta. Prima del peccato, l'uomo era giusto e non desiderava dominare sul proprio simile, ma, dopo la caduta, è divenuto

avido di beni, egoista ed incline alla sopraffazione⁷. Alcuni frammenti delle *Pensées* riflettono queste considerazioni. Il primo, 3/64, inserito significativamente nella *liasse Misère*, recita: «Questo cane è mio, dicevano quei poveri ragazzi. Questo è il mio posto al sole. Ecco l'inizio e la raffigurazione dell'usurpazione di tutta la terra».

I frammenti più importanti relativi a questo tema si trovano, però, al di fuori delle unità titolate. In XXVI/748 si osserva non senza un certo disappunto: «Quale aberrazione di giudizio, per cui non c'è nessuno che non si metta al disopra degli altri, e che non anteponga il proprio bene e la conservazione del proprio benessere e della propria vita a quella di tutti gli altri». E l'inizio di un lungo frammento, conservato nel manoscritto Périer, sentenza: «La natura dell'amor proprio e di questo io umano è di non amare che sé e di non considerare che sé» (HC2/978).

Ma l'amor proprio di un uomo non può imporsi sui suoi simili, non li può prevaricare e asservire efficacemente, se non è sostenuto dalla forza: è, infatti, la forza che «signoreggia nelle azioni esteriori» (3/58).

Imponendosi in modo diretto, essa non ha bisogno di suggestionare mediante l'abito. O, almeno, non ne ha bisogno immediatamente. «Solo i guerrieri» osserva il frammento 2/44 «non si camuffano [...] poiché effettivamente la loro parte è più sostanziale. Si impongono con la forza, gli altri con le smorfie».

Per lo stesso motivo, i re, al cui servizio è posta la forza di guardie, ufficiali ed alabardieri, non hanno bisogno di travestirsi per farsi rispettare.

«Essi non si sono mascherati con abiti straordinari per sembrare tali. Ma si fanno accompagnare da guardie, da alabardieri. Queste scorte armate, che hanno mani e forza solo per loro; le trombe e i tamburi, che marciano in testa, e le legioni che li circondano, fanno tremare i più saldi. Non hanno l'abito, soltanto hanno la forza. Occorrerebbe una

⁷ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 15.

ragione ben pura per considerare come un qualsiasi altro uomo il sultano circondato nel suo superbo serraglio da quarantamila giannizzeri» (2/44).

La forza dunque rende inutile l'abito. «Il cancelliere è solenne e ricoperto di ornamenti, poiché il suo posto è falso, ma non il re. Questi ha la forza, non sa che farsene dell'immaginazione. Giudici, medici, ecc., non hanno che l'immaginazione» (5/87).

In un secondo momento, tuttavia, l'abito e tutto ciò che colpisce l'immaginazione serve alla forza per fissarsi, conservarsi, perpetuarsi e tramandarsi di generazione in generazione. L'immaginazione, insomma, trasforma un potere di fatto in un potere di diritto.

Il potere dunque, come scrive Ferreyrolles, «è desiderato dalla concupiscenza, ottenuto con la forza, e perpetuato mediante l'immaginazione»⁸. L'importante frammento XXXI/828 esprime in sintesi questi passaggi.

«I legami che vincolano il rispetto degli uni verso gli altri, in generale, sono legami di necessità: bisogna, infatti, che vi siano gradi diversi, perché tutti gli uomini vorrebbero dominare, ma non tutti lo possono, bensì solo alcuni.

Immaginiamoci, dunque, di vederli cominciare a formarsi. È indubbio che si batteranno fino a che la parte più forte non riesca ad opprimere la più debole, e ci sia, alla fine, un partito dominante. Ma, una volta che questo si sia stabilito, allora i signori, che non vogliono che la guerra continui, ordinano che la forza, che si trova nelle loro mani, si trasmetta come loro piace: gli uni la rimettono all'elezione dei popoli, gli altri alla successione per nascita, ecc.

È a questo punto che l'immaginazione comincia a recitare la sua parte. Fino a qui l'ha fatto la pura forza. Ora è la forza che, mediante l'immaginazione, si mantiene in un certo partito, in Francia in quello dei nobili, in Svizzera in quello dei popolani, ecc. Ora queste corde che legano il rispetto al tale o al talaltro in particolare, sono corde di immaginazione» (XXXI/828).

⁸ G. FERREYROLLES, *Pascal et la raison du politique*, Paris 1984, p. 98.

L'hobbesiana «guerra di tutti contro tutti» si trasforma in questa immagine di Pascal in una lotta in cui gli uomini, per combattersi più efficacemente, si coalizzano in gruppi, in partiti opposti, volti a far valere interessi diversi. Al termine dello scontro, il partito vincitore impone al perdente dei costumi e delle leggi che tutelano i propri interessi. Da questo momento in poi il potere non si trasmette più mediante la forza: gli interessi del partito vincente sono infatti tutelati stabilmente e durevolmente, quando si trasformano, mediante l'immaginazione, in valori. Così, se in Francia sono la raffinatezza, l'eleganza a rappresentare un valore, in Svizzera sono invece la rudezza, la franchezza di modi a costituire dei valori. Il valore, in questa prospettiva, è un prodotto della forza.

A ben vedere, allora, anche un cosa apparentemente vana come un abito riccamente ornato non è solo una mascherata o una semplice «bardatura», come pensava Montaigne⁹, ma un segno di forza.

«Essere ostentatore non è cosa troppo vana, significa infatti mostrare che un gran numero di persone lavorano per noi. Significa mostrare mediante la propria pettinatura che si ha un cameriere privato, un profumiere, ecc., mediante il proprio collo di pizzo, il filo, il passamano, ecc. Ora non è solo superficie, né semplice bardatura il disporre di parecchie braccia.

⁹ «C'è da meravigliarsi» osservava Montaigne «che, eccettuati noi, si stimi qualsiasi cosa solo per le sue proprie qualità. Noi lodiamo un cavallo, in quanto è vigoroso e svelto, [...] non per la sua bardatura; un levriero per la sua velocità non per il suo collare; un uccello per le sue ali, non per le sue correggioline e per i suoi sonagli. Perché allo stesso modo non stimiamo un uomo per ciò che è suo? Egli ha un gran seguito, un bel palazzo, tanto di credito, tanto di rendita: tutto questo è intorno a lui, non in lui» (M. DE MONTAIGNE, *Saggi vol. I*, cit., p. 337). Il frammento 5/89 dell'edizione Lafuma registra la risposta di Pascal a questa provocazione di Montaigne: «È straordinario: non si vuole che io renda omaggio a un uomo vestito di broccato e seguito da sette o otto servitori. Ma come! mi farà dare delle staffilate, se non lo saluto. Quell'abito è una forza. È pur la stessa cosa per un cavallo ben bardato nei confronti di un altro. Montaigne è ridicolo quando non vede che differenza ci sia e si stupisce che se ne trovi, e ne chiede la ragione. In verità – dice – donde viene, ecc.».

Più braccia si hanno, più si è forti. Essere ostentatore significa mostrare la propria forza» (5/95).

Ricapitolando: se lo stato storico comincia, secondo Pascal, nel momento in cui una delle «parti» in conflitto riporta una vittoria militare sulle altre, le civiltà dei rapporti sociali inizia, invece, quando il desiderio di dominazione si conserva e si legittima mediante «corde immaginarie», mediante modi pacifici.

Ora, lo sforzo di legittimazione del partito dominante è teso principalmente a «nascondere» l'usurpazione iniziale¹⁰. All'origine di ogni potere v'è sempre, come si è visto, un atto di forza, di prepotenza: non esiste, secondo Pascal, nessun potere politico, neppure quello della maggioranza, che non sia stato all'origine «ingiusto». «L'opposizione della maggioranza alla minoranza non è – nota infatti Mesnard – quella del più «abile» al «meno abile», ancor meno quella del più giusto al meno giusto, ma quella del più forte al meno forte»¹¹. Essendo sempre fondato sulla forza, l'ordine politico è quindi *essenzialmente* ingiusto.

Pascal ha distinto tre diversi ordini nell'esistenza dell'uomo: l'ambito delle cose carnali o esteriori, quello dell'intelligenza e quello della carità o volontà (23/308 e XXXIV/933). Nell'ordine delle cose esteriori è il forte a regnare, in quello dell'intelligenza il sapiente, in quello della carità il santo. Appartenendo all'ambito dell'esteriorità, la politica è dominata da una qualità «tangibile», da un potere «palpabile», come la forza. Ciò significa che la giustizia, essendo una qualità «spirituale», «invisibile», nulla può contro la violenza, ossia contro una forza dominata dalla concupiscenza. In questo senso, politicamente, essa non conta nulla. E se i governanti parlano di giustizia è solo perché una legalità apparente e di facciata è assolutamente indispensabile alla forza per non apparire tirannica.

¹⁰ Su questo tema si veda soprattutto R. CALASSO, *La rovina di Kash*, Milano 1983.

¹¹ J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, cit., p. 205.

Nascondendo dietro una giustizia di facciata l'usurpazione dell'inizio, la forza inoltre si conserva anche quando la sua potenza diminuisce, tutelandosi da un possibile rovesciamento. Se infatti la forza è indistruttibile – l'impero della forza, scrive Pascal, «regna ovunque» (XXV/655) – mutano, tuttavia, i rapporti di forza: «le maggioranze sono instabili, le alleanze soggette a capovolgimenti, infine il capo morrà»¹². Naturalmente, quando ciò dovesse accadere, il nuovo potere non sarebbe più giusto del primo. Il fondamento del potere politico non è mai, secondo Pascal, la forza della legge, ma la legge della forza.

Nella *liasse Raisons des effets*, sono raccolti alcuni importanti frammenti sul rapporto forza-justizia.

Il primo recita:

«Le sole regole universali sono le leggi del paese per le cose ordinarie e la maggioranza per le altre. Da dove viene questo fatto? Dalla forza che vi è racchiusa. E da ciò viene che i re, che traggono la loro forza da altra fonte, non seguono la maggioranza dei loro ministri.

Senza dubbio l'uguaglianza dei beni è giusta ma

Non potendo ottenere che per forza si debba obbedire alla giustizia, si è fatto in modo che sia giusto obbedire alla forza. Non potendo fortificare la giustizia, si è giustificata la forza, affinché giustizia e forza coincidessero e fosse la pace, che è il bene supremo» (5/81).

Il secondo ribadisce lo stesso concetto e lo approfondisce ulteriormente.

«La maggioranza è la via migliore, perché è palese ed ha la forza per farsi obbedire. Tuttavia, è l'opinione dei meno capaci.

Se si fosse potuto, si sarebbe posta la forza nelle mani della giustizia, ma, dato che la forza non si lascia maneggiare come si vuole, poiché è una qualità tangibile, mentre la giustizia è una qualità spirituale, di cui si dispone come si vuole,

¹² G. FERREYROLLES, *Pascal et la raison du politique*, cit., p. 97.

si è messa la giustizia nelle mani della forza; in tal modo si chiama giusto ciò che è giocoforza osservare» (5/85).

Il terzo, infine, fissa definitivamente i termini del rapporto.

«È giusto che quel che è giusto sia accettato; è necessario che ciò che è più forte sia accettato.

La giustizia senza la forza è impotente, la forza senza giustizia è tirannica.

La giustizia senza forza è contraddetta, poiché vi sono sempre dei malvagi. La forza, senza la giustizia, è messa sotto accusa. Bisogna, dunque, mettere insieme la giustizia e la forza, e perciò fare che ciò che è giusto sia forte o che ciò che è forte sia giusto.

La giustizia è soggetta a contestazione. La forza è riconoscibilissima e senza dispute. Così non si è potuto dare la forza alla giustizia, perché la forza ha contraddetto la giustizia, dicendo che questa era ingiusta, ed affermando che essa sola era giusta.

E perciò, non potendo far sì che ciò che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che ciò che è forte fosse giusto» (5/103).

Sono questi i frammenti che hanno sollevato le riserve di molti studiosi. Pascal, a causa di queste considerazioni, è stato tacciato di cinismo e di amoralismo politico, e si è fatto di lui un campione dell'assolutismo più brutale¹³. Ma, osserva Mesnard, si dimentica che in questi giudizi Pascal «sta definendo i fatti e non ciò che è giusto»¹⁴.

Questa distinzione tra dover essere ed essere è espressa, occorre aggiungere, dalla stessa struttura formale di 5/103, che, peraltro, è identica a quella di 2/44. Entrambi i fram-

¹³ Cf. L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1959, p. 314; A. CHEREL, *La pensée de Machiavel en France*, Paris 1935, p. 165; E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal vol. II*, Neuchâtel 1946-47, pp. 72-73.

¹⁴ J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, cit., p. 205. Dello stesso parere è anche Sellier, per il quale questi frammenti «non presentano un programma, [...] ma una constatazione» (PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 206).

menti presentano infatti nella parte iniziale la contrapposizione di due concetti pensati come antiteci: in particolare ragione ed immaginazione in 2/44 e giustizia e forza in 5/103. Questo contrasto, successivamente, nella parte centrale dei due frammenti, si rivela impari: se in 2/44 è il modo in cui è caratterizzata l'immaginazione che ne fa presagire la vittoria sulla ragione – l'immaginazione è infatti descritta come la «parte dominante dell'uomo», come una «superba facoltà nemica della ragione» –, in 5/103 sono, invece, gli attributi che accompagnano la giustizia a decretarne la sudditanza nei confronti della forza – la giustizia è infatti «impotente», «sempre contraddetta» e «soggetta a dispute». Nella parte conclusiva, infine, il contrasto si risolve nella subordinazione, o, meglio ancora, nella resa del principio positivo (ragione e giustizia) a quello negativo (immaginazione e forza).

Ma la ragione che cede all'immaginazione e la giustizia che giustifica la forza non sono la ragione e la giustizia di cui si parlava all'inizio dei due frammenti. Senza segnalare il mutamento, Pascal è passato, nel primo testo, da una ragione «pura»¹⁵ a una ragione che potremmo definire «sostituita», e, nel secondo, da una giustizia assoluta, intesa come «qualità spirituale», a una giustizia che, tutt'al più, può identificarsi con il diritto positivo.

Questo passaggio, non segnalato, è sfuggito a molti studiosi che, sulla base di una frettolosa interpretazione di questi ed altri frammenti, hanno collocato Pascal tra gli avversari del diritto naturale. Ma un relativismo etico, a ben vedere, non è affermato neppure nel frammento 3/60, tanto citato da

¹⁵ L'espressione «ragione pura» è usata dallo stesso Pascal in numerosi frammenti, alcuni dei quali sono citati anche nel testo. «Non direste» scrive in 2/44 «che quel magistrato, la cui vecchiezza venerabile impone il rispetto a tutto un popolo, si governa mediante una ragione pura e sublime, e che giudica le cose secondo la loro natura senza arrestarsi alle vane circostanze che colpiscono l'immaginazione dei deboli? Guardatelo entrare ad una predica, dove porta uno zelo devotissimo, rinforzando la solidità della sua ragione con l'ardore della sua carità; eccolo pronto ad ascoltare con un rispetto esemplare. Che il predicatore si mostri: se la natura gli ha dato una voce roca e lineamenti bizzarri, se il barbiere lo ha mal rasato, se il caso lo ha per di più imbrattato, per grandi che siano le verità che annuncia, scommetto sulla perdita della gravità del nostro senatore».

questi studiosi. In esso, infatti, Pascal afferma a chiare lettere che «esistono senza dubbio leggi naturali», pur aggiungendo, subito dopo, che una «ragione corrotta ha tutto corrotto». Egli non nega, in altri termini, l'universale conoscibilità della legge morale, ma la sua presenza nelle leggi positive, la sua effettiva applicazione nell'opera dei governanti, e la sua osservanza nelle azioni e intenzioni dei sudditi. «Tutte le buone massime» recita il frammento XXIII/540 «sono presenti nel mondo. Non si è in difetto che nell'applicarle».

III

Il frammento 3/60 è stato variamente interpretato dagli studiosi. Secondo Lazzeri, ad esempio, «tutto il frammento [...] è posto sotto il segno dell'ignoranza di una legge»¹⁶. Tuttavia, se questo studioso spiega le variazioni empiriche, fattuali, delle leggi positive, con l'inconoscibilità della legge naturale, Ferreyrolles e Sellier le spiegano, invece, come trasgressioni di questa legge. Così, Ferreyrolles nota che in 3/60 Pascal cita le appassionate proteste di Tacito e Seneca contro la corruzione del senato romano¹⁷. «Ora» annota lo studioso «su quale base essi possono condannare l'ingiustizia delle loro leggi, se non in nome di un sentimento innato di giustizia, che è la definizione stessa di legge naturale, e che si trova in loro non perché essi siano cristiani (giacché non lo sono), ma perché sono delle creature ragionevoli?»¹⁸. Parimenti, Sellier interpreta le numerose e puntuali citazioni di esempi di leggi positive, che contraddicono la legge morale in 3/60 e in altri frammenti politici, come una forma retorica tesa a ridimensionare le pretese dei razionalisti. «L'apologista» scrive lo

¹⁶ CH. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris 1993, p. 201.

¹⁷ «Ex senatus-consultis et plebiscitis crimina exercentur. Ut olim vitiiis sic nunc legibus laboramus» (L. 60). La prima citazione è tratta da Seneca (*Epist.* 95), la seconda da Tacito (*Annales* II, 25).

¹⁸ G. FERREYROLLES, *La politique dans les Pensées*, in *L'accès aux Pensées de Pascal. Actes du colloque scientifique et pédagogique de Clermont-Ferrand, réunis et publiés par Th. Goyet*, Paris-Klincksieck 1993, p. 103.

studioso «è un genio mordace, molte sue annotazioni sono lampi: il suo stile incisivo, sferzante, fa spesso pensare a s. Paolo. Ora, tutti sanno che si è fatto dire alle formule di quest'ultimo un po' tutto. Entrambi usano fino all'abuso una forma stilistica pericolosa, l'iperbole. Non stupisce che Pascal abbia subito la stessa sorte! Bisogna, dunque, considerare l'insieme della sua opera, e ben da vicino»¹⁹. Alla luce di questi principi, lo studioso giunge alla conclusione che per Pascal: «È assolutamente certo che le leggi naturali esistono, ma la corruzione dell'uomo le nasconde»²⁰.

A monte di queste divergenze, sta una diversa interpretazione della portata del peccato originale nel pensiero di Pascal. Se per Lazzeri esso introduce una «cesura radicale»²¹, per Sellier, invece, «l'accecamiento non è totale»²². Riguardo a ciò, per parte mia, mi limiterò a ribadire che, anche nei frammenti politici più pirroniani, Pascal muove sempre da affermazioni di valore: è giusta l'uguaglianza dei beni (5/81), è giusto che la forza sostenga la giustizia (5/103) ecc., che vengono puntualmente contraddette da una situazione di fatto, che rovescia ciò che è giusto nel suo opposto. Ciò significa, a mio avviso, che Pascal non nega una conoscenza di principio di ciò che è giusto, ma nega che questa conoscenza sia «seguita». La corruzione, in altri termini, riguarderebbe soprattutto la volontà dell'uomo.

La volontà, peraltro, svolge un ruolo decisivo nella riflessione politica pascaliana, e non solo in quella politica. Quando, infatti, la volontà è corrotta, l'ordine della carità diviene l'ordine della concupiscenza, e la sua corruzione influenza gli altri ambiti. Sicché, nell'ordine dello spirito, ragione e immaginazione divengono sofistiche ed ingannatrici, quando sono manovrate da una volontà corrotta, così come, nell'ordine

¹⁹ PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 93.

²⁰ *Ivi*, p. 98.

²¹ «L'universalità delle leggi fondamentali procede dalla loro diffusione storica a partire dalla loro rivelazione al popolo ebreo ad opera di Dio e non dalla loro scoperta mediante lumi naturali» (CH. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, cit., p. 207).

²² PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 98.

delle cose esteriori, la forza diviene violenza, quando è asserita ad una volontà malvagia.

Ciò spiega perché, come scrive Sellier²³, sia più «facile» essere scettici nelle questioni di politica e di morale, che in ambito scientifico. In morale e in politica entrano in gioco degli interessi, che influenzano la ragione, che la condizionano, facendola inclinare da una parte o dall'altra. In tal senso, Pascal scrive preoccupato: «Quando si tratta di giudicare se si deve fare la guerra e uccidere tanti uomini, condannare a morte tanti spagnoli, un uomo solo ne è giudice, e per di più interessato: dovrebbe essere un terzo indifferente» (8/139).

Ma se la purezza della volontà costituisce la condizione della purezza della ragione, e se la volontà, dopo il peccato, è corrotta, in che modo l'uomo può conoscere ciò che è giusto? A questa domanda, secondo Lazzeri, un Pascal totalmente sfiduciato nelle capacità della ragione umana avrebbe risposto: tramite la rivelazione²⁴. La risposta a questa domanda, a mio parere, va invece cercata nella distinzione pascaliana tra *raison* e *coeur*.

Il pirronismo così come il dogmatismo rappresentano per il filosofo due eccessi: il primo vorrebbe negare tutto, e ciò per Pascal non è possibile; il secondo, al contrario, vorrebbe dimostrare tutto, e per Pascal neppure ciò è possibile. All'affermazione perentoria di 7/131: «Non abbiamo alcuna idea del vero» fa da contraltare l'affermazione altrettanto perentoria di I/406: «Abbiamo un'idea della verità invincibile ad ogni pirronismo». E, come nota Ferreyrolles, «ciò vale naturalmente per ciò che Pascal chiama, nel frammento 525, «la verità» delle leggi e dei costumi»²⁵.

Se si leggono i frammenti relativi alla conoscenza razionale nell'ordine di successione indicato dalle *liasses*, si può notare come, ad una affermazione negativa, ne segua sempre una di segno opposto, in un continuo rovesciamento dialettico dal pro al contro e viceversa. Così ai frammenti delle *liasses*

²³ *Ivi*, p. 99.

²⁴ CH. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, cit., p. 205.

²⁵ G. FERREYROLLES, *La politique dans les Pensées*, cit., p. 139.

*Vanité*²⁶ e *Misère*²⁷, che negano alla ragione la possibilità di conoscere con certezza, seguono i frammenti della *liasse Grandeur*²⁸, che sottolineano come la grandezza dell'uomo consiste nel pensiero. Uno di essi, il 6/109, si intitola significativamente «Contre le pyrrhonisme».

Questi frammenti si annullerebbero vicendevolmente se, già in essi, non si facesse cenno al cuore. Così, a conclusione della *liasse Vanité*, dopo aver messo in ginocchio i dogmatici, alludendo all'impossibilità di dimostrare mediante la sola ragione che la vita non è sogno, Pascal scrive esultante: «Sono costretti a dire: non agite in buona fede, noi non dormiamo, ecc. Come mi piace veder questa superba ragione umiliata e supplichevole» (2/52). Lo stesso esempio del sogno viene ripreso, nella *liasse Grandeur*, dal frammento 6/110: «Conosciamo la verità non soltanto grazie alla ragione ma anche grazie al cuore. [...] Sappiamo di non sognare. Malgrado la nostra impotenza a provarlo mediante la ragione, questa impotenza conclude unicamente alla debolezza della nostra ragione, non già all'incertezza di tutte le nostre conoscenze».

Nella *liasse Contrariété*, 7/131, riprendendo questi temi, Pascal li mette a fuoco con maggior precisione. Ancora una volta è il tema del sogno a fornire lo spunto: «Non può essere» scrive «che questa metà della vita sia essa stessa un sogno, sul quale gli altri si innestano, da cui ci risvegliamo alla morte, e durante la quale possediamo i principi del vero e del bene così poco come durante il sonno naturale?». A questa domanda, il frammento risponde prospettando due ipotesi contrarie, che, come eccessive, vengono entrambe scartate: la prima ipotesi avanzata suppone che l'uomo dubiti di tutto. Ma, nessuno può dubitare «di esser sveglio, se lo si pizzica, se lo si scotta»; in tal caso infatti «dubiterà di dubitare», «dubiterà di essere?». Per Pascal, non esiste nessuno che possa giungere a tanto. La «natura» soccorre la ragione «impedendole di perdersi in simili stravaganze».

²⁶ 2/33, 34, 44, 45, 48, 52.

²⁷ 3/60, 75, 76.

²⁸ 6/105, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 118.

La seconda ipotesi suppone, invece, che l'uomo «conosca con certezza». Ma, osserva il filosofo, «non appena lo si incalza, non può produrre alcun titolo ed è costretto ad abbandonare la presa». La conclusione è, allora, scontata: né i pirroniani né i dogmatici conoscono l'uomo, la sua natura. I primi scorgono solo la debolezza delle nostre facoltà conoscitive, i secondi esaltano unilateralmente la forza della ragione umana. Errano entrambi, giacché noi siamo «ugualmente incapaci di sapere e di ignorare assolutamente».

La causa di questa situazione paradossale viene, infine, rivelata all'uomo dalla stessa saggezza divina in un importante frammento della *liasse A.P.R.*

«Ho creato l'uomo santo, innocente, l'ho riempito di luce e di intelligenza, gli ho comunicato la mia gloria e le mie meraviglie. L'occhio dell'uomo vedeva allora la maestà di Dio. [...] Ma egli non ha saputo sostenere tanta gloria senza cadere nella presunzione. Ha voluto farsi centro di se stesso e indipendente dal mio soccorso. Si è sottratto al mio dominio e poiché si eguagliava a me [...] l'ho abbandonato a se stesso [...] di modo che oggi l'uomo è divenuto simile alle bestie, e in una tale lontananza da me che gli resta appena una luce confusa del suo autore» (11/149).

Il peccato, dunque, non ha distrutto completamente la capacità dell'uomo di riconoscere il vero e il bene. «Siamo qui» così commenta Sellier il passo appena citato «nel cuore del pensiero pascaliano. Esistono delle leggi naturali, ma non ne cogliamo ormai che le vestigia»²⁹. Il cuore è l'organo che custodisce queste vestigia: esso rappresenta un punto di trascendenza nella creaturalità dell'uomo. Come scrive Pareyson, il cuore è «il nostro contatto originario, intimo e diretto con l'assoluto, con l'essere, con la verità, con Dio. [...] Esso è la presenza profonda di Dio nel fondo del nostro essere, il nesso segreto e primigenio di noi con la verità. [...] Appunto perciò la sua visione, in quanto globale, totale, unitaria è ne-

²⁹ PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 98.

cessariamente confusa, oscura, latente, indistinta, eppure, proprio in quanto totale e sintetica, è particolarmente, ed essa sola, illuminante, rivelativa, rischiarante»³⁰.

In compenso, perché la legge fosse ancor più chiaramente presente all'uomo, Dio non solo l'ha iscritta nel suo cuore, ma l'ha scolpita anche in tavole di pietra. La legge ebraica, «la più antica» e «la più perfetta» (VI/451), secondo Pascal è servita da modello ai più sapienti legislatori greci e romani (VI/451-IX/454)³¹. Ciò dimostra, ancora una volta, come per il filosofo l'uomo non sia a tal punto corrotto da essere incapace di percepire la vera morale, e di riconoscerla quando gli viene mostrata. Ma, occorre aggiungere, questa percezione, questo sentimento, viene spesso negato e tradito.

IV

La conclusione di 2/44 e 5/103 deve allora essere interpretata come la realistica presa di coscienza di una situazione di fatto. Chi può, infatti, negare che siano l'immaginazione e l'opinione, non la ragione, a governare la maggioranza delle azioni umane, e che la nostra società sia regolata da rapporti di forza più che da giustizia? Il «realismo» di Pascal, il suo «empirismo», lo inducono a considerare i fatti, la realtà, per quel che sono, senza orpelli e senza infingimenti. Ed è considerando i fatti, la realtà, che il suo pensiero acquista la consapevolezza tragica³², ma mai cinica, che il dover essere non è mai.

³⁰ L. PAREYSON, *L'etica di Pascal*, Torino 1965-1966, p. 174. A queste tesi, si avvicinano molto le interpretazioni del *coeur* pascaliano di J. RUSSIER, *La foi selon Pascal*, Paris 1949, pp. 156-161, di J. LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Paris 1950, pp. 113-118, e di PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 135.

³¹ Cf., su questo punto, G. FERREYROLLES, *La politique dans les Pensées*, cit., p. 104.

³² La coscienza del divario, del contrasto, tra reale e ideale costituisce, secondo una famosa tesi di L. Goldmann, l'elemento fondamentale di una visione tragica del mondo. Tragico, infatti, è quell'uomo che «è sommamente consapevole tanto dell'esigenza di valori assoluti, quanto dell'indifferenza del mondo rispetto ad essi» (L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, cit., p. 71).

Sbagliano, quindi, Maritain e Auerbach quando interpretano questa consapevolezza come «cinismo»³³. Pascal, a differenza di Trasimaco di Calcedonia, non esulta nell'affermare che il diritto è «l'interesse del più forte»³⁴, ma sa che è proprio così, e poco importa se questo «più forte» sia il sovrano o la maggioranza³⁵, e, a differenza di Machiavelli, anche quando istruisce i grandi sull'arte di governare, si schiera non dalla parte del principe ma dei sudditi³⁶.

Ed errata, a mio parere, è anche l'accusa di pessimismo eccessivo, estremo, che gli è stata mossa dallo stesso Maritain e da Goldmann. Pascal, certamente, rigetterebbe l'ottimismo di chi ritiene, come Maritain, che il progresso comporti un automatico superamento dell'egoismo³⁷, o di chi, ed è il caso di Goldmann, pensa che l'avidità o il desiderio di dominio siano esclusiva prerogativa di alcuni uomini, appartenenti a determinati ceti³⁸ o a certi periodi

³³ Il termine cinico ricorre due volte nell'articolo di Maritain (J. MARITAIN, *Les idées politiques de Pascal*, ora in *Oeuvres complètes* III, Paris 1984, pp. 185, 192) e una volta nel saggio di Auerbach (E. AUERBACH, *Sulla teoria politica di Pascal*, in *Da Montaigne a Proust*, cit., p. 92). Più frequentemente nel saggio di Auerbach ricorre la parola «violenza», attribuita alla natura di Pascal, al suo particolare temperamento (cf. *Ivi*, pp. 84, 89).

³⁴ PLATONE, *Repubblica*, I, 338 c.

³⁵ Pascal non è, in linea di principio, un difensore dell'assolutismo monarchico come alcuni studiosi hanno pensato (cf., ad esempio, A. CHEREL, *La pensée de Machiavel en France*, cit., p. 165).

³⁶ Il fine di Pascal è soprattutto quello di salvaguardare la pace. «In ciò» osserva Sellier «egli differisce nettamente da Machiavelli, che si colloca unicamente dalla parte del principe» (PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 216). E, a conferma di quanto appena detto, lo studioso cita l'affermazione di Maritain: «Per Machiavelli il fine della politica è la conquista e la conservazione del potere» (J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, New York 1944, p. 183).

³⁷ «Egli ha misconosciuto» scrive Maritain riferendosi a Pascal «la legge essenziale, non già di un progresso necessario e universale, ma di un progresso volontario e contrastato, che sollecita senza tregua l'uomo e la vita sociale a passare attraverso le perdite stesse che non cessano, e a prezzo di nuove cadute e di nuove sventure, a degli stati più consoni alla dignità della nostra natura, e a una manifestazione più completa del mistero celato in essa. E misconoscere questa legge, significa ignorare l'uomo» (J. MARITAIN, *Les idées politiques de Pascal*, cit., p. 195).

³⁸ «Pascal» nota Goldman «parla della società in generale, non diremmo, invece, la società capitalista, fondata sull'egoismo individuale» (L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, cit., p. 310).

della storia³⁹. Pascal, come Nietzsche, ha compreso che «la volontà di essere padrone» è presente in tutti gli uomini, anche in chi serve, e il progresso, per lui, non comporta alcun reale superamento dell'egoismo, non cancella la corruzione della natura umana, e, quindi, non impedisce l'usurpazione della forza, ma, semmai, la cela e nasconde più sottilmente.

Montaigne nel saggio *Sui cannibali* aveva narrato la vicenda di tre selvaggi che, condotti in Francia dalla loro terra d'origine, il Brasile, erano stupiti nel vedere degli individui adulti e armati, le guardie reali, obbedire ad un re fanciullo⁴⁰. Ora, se il loro stupore, per Montaigne, sotto sotto è rivelativo di una loro maggiore integrità⁴¹, per Pascal, invece, tradisce solo un livello di civiltà inferiore. Vivendo in una società meno evoluta di quella francese, in una società, quindi, ancora regolata da rapporti di forza elementari, essi non comprendono che una violenza meno tangibile, certo, ma non per questo meno operante, espressione di una forza ormai stabilizzata, che si tramanda e vincola mediante «corde immaginarie», manovrate dalla «parte» in quel momento dominante, la nobiltà, consente a quel re fanciullo di governare persone che, solo fisicamente, sono più forti di lui.

In tal modo, Pascal rifiuta sia il mito «delle magnifiche sorti e progressive», sia il mito «del buon selvaggio». L'uomo, per lui, è sempre lo stesso e il potere si fonda sempre sulla forza, anche quando, nelle civiltà più evolute, questo legame

³⁹ Il contrasto tra reale e ideale, che, secondo Goldmann, per il pensiero tragico di Pascal è insuperabile, è, invece, trascendibile per il pensiero dialettico, che, storicizzando l'opposizione, prospetta la possibilità e insieme la necessità di un suo superamento (*Ivi*, p. 312).

⁴⁰ Si tratta di Carlo IX.

⁴¹ Montaigne, nel saggio citato, descrive le usanze degli abitanti del Sud-America e non le trova per nulla più incivili delle francesi. Anzi, esse gli sembrano più vicine alla natura e, dunque, più vere. «Essi» scrive riferendosi agli indigeni brasiliani «sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo: laddove, in verità, sono quelli che con il nostro artificio abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale che dovremmo piuttosto chiamare selvatici. In quelli sono vive e vigorose le vere e più utili e naturali virtù e proprietà, che invece noi abbiamo imbastardite in questi, soltanto per adattarle al piacere del nostro gusto corrotto» (M. DE MONTAIGNE, *Saggi vol. I*, cit., p. 272).

originario con la violenza è divenuto meno evidente.

Pascal, del resto, non si è limitato a denunciare i difetti dell'ordinamento politico e sociale, ma ne ha indicato anche pregi e vantaggi in alcuni frammenti delle *liasses Raisons des effets e Grandeur*.

Seguendo il principio secondo cui «la grandezza dell'uomo è così manifesta che si ricava persino dalla sua miseria» (6/117), il principio, cioè, per cui il positivo è riconoscibile persino dal negativo, Pascal sostiene che l'«ordo concupiscentiae»⁴², su cui la città è fondata, è pur sempre un ordine e, in quanto tale, «bello» e «ammirevole» (6/106 e 6/118). Pascal sembra affascinato dalla capacità dell'uomo di dare ordine, da questo potere che avvicina l'uomo a Dio. Agostino, suo maestro, nel *De ordine* aveva celebrato il sapiente ordinamento divino presente in tutto il creato, nell'acaro come nella stella. L'uomo, questo «dio mancato», conserva grazie all'originaria somiglianza con il suo Creatore la capacità, il potere di organizzarsi, di dare un ordine ma, poiché è un «dio mancato», decaduto, il suo ordine è falso. È l'ordine della concupiscenza, non quello della carità.

Quattro frammenti segnano l'itinerario ora descritto. «Le ragioni degli effetti – recita il 6/106 – segnalano la grandezza dell'uomo, per aver tratto dalla concupiscenza un così bell'ordinamento». 6/118 ribadisce, usando quasi le stesse parole, il medesimo concetto: «grandezza dell'uomo persino nella sua concupiscenza, per averne saputo trarre un ordinamento ammirevole e averne fatto una riproduzione della carità». Ma 16/210 sentenza: «Tutti gli uomini si odiano naturalmente l'un l'altro. Ci si è serviti, come si è potuto, della concupiscenza per farla servire al bene comune: ma è soltanto una finzione e una falsa immagine della carità, perché in fondo c'è solo odio»; e il frammento 16/211, immediatamente successivo, aggiunge: «Si sono fondate e si sono tratte dalla concupiscenza regole ammirevoli di governo, di morale e di

⁴² L'espressione: «ordre de la concupiscentie», di matrice agostiniana, è usata da Sellier per designare l'ordine politico e sociale dell'uomo corrotto dal peccato (cf. PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., pp. 197-227).

giustizia. Ma al fondo, questo brutto fondo dell'uomo, questo *figmentum malum* è solo coperto. Non è asportato».

V

Sono, tuttavia, soprattutto quei frammenti che presentano una pluralità di atteggiamenti nei confronti dell'ordine stabilito, ad evidenziarne gli aspetti insieme negativi e positivi. In particolare, l'obbedienza del cristiano perfetto rivela un giudizio sull'ordinamento sociale e politico, che compone, in una superiore prospettiva, i punti di vista parziali del popolo, del semi saggio, del saggio e del cristiano zelante.

Lo spunto per questi pensieri è offerto a Pascal ancora una volta da un'osservazione di Montaigne.

«Una volta» racconta lo scrittore «dovendo far valere una nostra tradizione, accolta con piena autorità e in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine, scopersi che il suo fondamento era così debole che poco mancò che me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla ad altri»⁴³.

Muovendo da queste considerazioni, in 3/60 Pascal schizza un primo abbozzo della sua tipologia politica, descrivendo tre diversi modelli di comportamento in rapporto all'ordine stabilito.

«Il costume [è] tutta l'equità, per la sola ragione che è accettato. È il fondamento mistico della sua autorità. Chi lo riconduce al suo principio, l'annienta. Nulla è così difettoso come quelle leggi che raddrizzano i torti. Chi obbedisce loro perché sono giuste, obbedisce ad una giustizia che immagina, ma non all'essenza della legge. Essa è tutta raccolta in sé. È legge e niente più. Chi vorrà esaminarne il motivo lo

troverà così debole e così lieve che, se non è abituato a contemplare i prodigi dell'immaginazione umana, si stupirà che un secolo le abbia assicurata tanta pompa e riverenza. L'arte di fare la fronda, di sconvolgere gli stati, consiste nello scuotere le consuetudini stabilite, scavando fino alla fonte per indicare la loro mancanza di autorità e di giustizia. Bisogna, si dice, ricorrere alle leggi fondamentali e primitive dello stato, che una consuetudine ingiusta ha abolito. È un gioco sicuro per perdere ogni cosa; nulla sarà giusto a questa bilancia. Tuttavia, il popolo presta volentieri l'orecchio a questi discorsi, scuotono il giogo appena lo riconoscono, e i grandi ne approfittano per la sua rovina, e per quella di questi curiosi indagatori delle abitudini accettate. Perciò il più saggio dei legislatori diceva che, per il bene degli uomini, bisogna spesso ingannarli, e un altro buon politico, *Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur*. Non bisogna che senta la verità dell'usurpazione; è stata introdotta in passato senza ragione, è divenuta ragionevole. Bisogna farla considerare come autentica, eterna e nasconderne il principio, se non si vuole che essa prenda fine ben presto».

Posto, dunque, che «il costume [è] tutta l'equità, per la sola ragione che è accettato», c'è, scrive Pascal: 1) chi segue le leggi in vigore nel proprio paese perché le crede giuste e, così facendo, obbedisce ad una «giustizia immaginaria»; 2) chi, volendo esaminare il motivo per cui una legge o un'usanza è accettata, scava fino alla fonte, e trovando il motivo «così debole e così lieve», vorrebbe abolire la consuetudine ingiusta, sollevando il popolo e facendo ricorso alle «leggi fondamentali e primitive dello stato»; 3) e chi, infine, sapendo che la legge è «legge e nulla più», ritiene che per il «bene degli uomini», cioè per evitare sconvolgimenti, occorra farla considerare come «autentica, eterna e nasconderne il principio». Questo tipo di condotta, val la pena di rilevarlo, fu proprio quella adottata da Montaigne nell'occasione da lui ricordata.

Ora, il primo comportamento descritto in 3/60 è quello dell'uomo comune: la sua adesione ingenua e confidente al costume e alle leggi vigenti rappresenta una condotta acritica.

⁴³ M. DE MONTAIGNE, *Saggi vol. I*, cit., p. 151.

Questa mancanza di riflessione, del resto, è proprio ciò che lo connota anche in tutti gli altri frammenti politici. «In ogni ambito» nota infatti Ferreyrolles «il popolo ha per caratteristica di non saper discernere. Sotto il suo sguardo acritico, l'essere si confonde con l'apparire, le persone con le loro funzioni e la natura con ciò che è stabilito»⁴⁴.

Così, il popolo non solo crede alla giustizia di leggi positive, che, invece, sono frutto di mere convenzioni – da quelle fondamentali per la monarchia come la legge salica e il diritto di primogenitura fino alle più semplici leggi civili che regolano in modo dettagliato i rapporti umani –, ma «onora» anche «le persone di grande nascita» (5/90), perché ritiene «la nascita una superiorità effettiva» (5/92). Agli occhi dell'uomo comune, «i superiori sono superiori assolutamente, la loro preminenza sociale è giustificata da una preminenza naturale»⁴⁵.

Ciò che è valido per i grandi, vale, a maggior ragione, per il più grande tra loro: il re. La sua sola apparizione incute «il rispetto e il terrore» (2/25) nei sudditi, che attribuiscono questo effetto a «una forza naturale» (2/25), a una potenza, cioè, a lui intrinseca e consustanziale. Per il popolo il re è più che un uomo: «e da ciò vengono queste espressioni»: «il carattere della divinità è impresso sul suo volto ecc.» (2/25), mormorate dalla folla al passaggio del sovrano. Abbagliato dall'abito, intimidito e suggestionato dal seguito di «guardie, tamburi, ufficiali», che accompagna il re, il popolo scambia sempre i segni esteriori della grandezza per grandezza effettiva, intrinseca, e la preminenza sociale per reale, autentica superiorità.

Il secondo comportamento descritto in 3/60 è quello del *demi-habile* o *demi-savant*. In questo e in altri frammenti il saggio a metà si comporta in maniera simmetricamente opposta all'uomo comune. Se infatti, commenta Ferreyrolles, la caratteristica del popolo è quella di non saper discernere, il *demi-habile*, invece, ha una vera e propria vocazione a di-

⁴⁴ G. Ferreyrolles, *La politique dans les Pensées*, cit., p. 94.

⁴⁵ *Ibidem*.

sggiungere⁴⁶. Egli separa la giustizia dal costume, la grandezza dall'abito. Così, le leggi, accettate acriticamente dal popolo, sono da lui ricondotte al loro «debole» e «lieve» fondamento (3/60), e i grandi, cui il popolo tributa grandi onori, perché crede che la nascita comporti un merito reale, sono da lui «disprezzati» (5/90), perché «la nascita non costituisce un superiorità della persona, ma del caso» (5/90).

Quest'opera di demistificazione non si arresta neppure dinnanzi al re. Anche il re, infatti, deve la propria posizione alla nascita e non a un merito effettivo. Il *demi-habile* non si lascia ingannare dalle apparenze. Separando, nel suo pensiero, la persona del sovrano dal seguito che lo accompagna, egli si avvede che è «l'abitudine di vedere i re accompagnati da guardie, tamburi, ufficiali» ad inclinare l'uomo sensibile, «la macchina, verso il rispetto e il terrore» (2/25). La forza del re è, dunque, quella delle sue guardie, così come lo splendore dei ricchi è quello del loro abito.

Per il *demi-habile* non v'è nulla di più assurdo, di più irragionevole, dello «scegliere per governare uno stato il primo figlio di una regina» (HC2/977). La critica mossa nel *Protagora* da Platone ai democratici ateniesi, di consultare, per i problemi della marina, dei costruttori di navi, ma di affidarsi, per gli affari di stato, al primo venuto, senza richiedere alcuna specifica competenza⁴⁷, viene rivolta dal *demi-habile* contro il re e contro i sostenitori della monarchia. «Non si sceglie per governare una nave» recita il frammento 2/30 «quello tra i viaggiatori che è di miglior casato». «L'ordine politico descritto dal *demi-habile*» scrive Ferreyrolles «è in tutto l'esatto contrario di un ordine ragionevole: si onorano superiori che non sono degni d'onore, si prende per sovrano colui che – per la legge della primogenitura – è letteralmente il primo venuto, si obbedisce a leggi che sono la negazione della giustizia»⁴⁸.

Non si può non condividere la critica del *demi-habile*, non

⁴⁶ *ivi*, p. 95.

⁴⁷ PLATONE, *Protagora* 319 b-d.

⁴⁸ G. FERREYROLLES, *La politique dans les Pensées*, cit., p. 96.

si può non simpatizzare con le sue posizioni, e Pascal stesso nella lettera a Cristina di Svezia, nell'opuscolo dedicato all'esame della condizione dei grandi⁴⁹ e in molti frammenti delle *Pensées*, fa sue queste convinzioni; tuttavia, per quanto condivide le premesse dei saggi a metà, egli non ne trae mai le medesime conclusioni⁵⁰.

Quali siano le conclusioni cui perviene la critica corrosiva del *demi-habile*, lo si è visto in 3/60: egli vuole «scuotere le consuetudini stabilite» a motivo della loro «mancanza di autorità e giustizia». Come? Sollevando il popolo, il quale «volentieri presta l'orecchio a questi discorsi» e «scuote il giogo non appena lo riconosce». Il saggio a metà propone, in altri termini, la rivoluzione. Ora, non è solo la drammatica esperienza vissuta nel 1649, in occasione della sollevazione popolare guidata dalla fronda, a rendere Pascal restio, se non francamente avverso, a questa soluzione. Non è, in altri termini, una diffidenza dettata solo da un'esperienza negativa, da uno scacco pratico. È che, ai suoi occhi, neppure in teoria la rivoluzione rappresenta una soluzione.

Chi governerà al posto del re, sarà migliore di lui? I parlamentari della fronda, la maggioranza, governeranno a favore della collettività, del «generale», o, ancora una volta, solo in vista del proprio interesse e dell'interesse della propria parte? E «le leggi fondamentali e primitive dello stato», a cui il *demi-habile* presume di far ricorso, sono forse più giuste delle vigenti? La risposta di Pascal a questi interrogativi è, come si è visto, negativa. Per lui, nessun governo è giusto, perché ogni uomo, nessuno escluso, è corrotto, e quindi ogni uomo, nessuno escluso, agisce unicamente per il proprio interesse. Ciò è vero sempre, o, almeno, lo è per l'uomo naturale. La legge della forza, non la forza della legge ha regnato sempre e dovunque (XXV/665). Il *demi-habile*, che criticava le ingenuità e sciocche illusioni del popolo, appare, agli occhi di Pascal, lui pure un illuso.

⁴⁹ Nei testi su citati Pascal ricorda a Cristina di Svezia e al giovane marchese d'Albert come debbano la loro posizione alla fortuna e non al merito.

⁵⁰ G. FERREYROLLES, *La politique dans les Pensées*, cit., p. 97.

Il terzo comportamento descritto in 3/60 è quello del saggio. Questi, di fatto, si comporta come l'uomo comune, ma non per le medesime ragioni. Segue, come il popolo, il costume vigente e le leggi del suo paese, ma, a differenza del popolo, che le crede giuste, sa che la legge «è legge e niente più» (3/60); onora, come il popolo, «le persone di grande nascita» (5/90), ma, a differenza del popolo, non crede che «la nascita costituisca una superiorità effettiva» (5/92).

Pur comportandosi come il popolo, egli, ci dice Pascal, segue un «pensiero secondo», in funzione del quale «giudica ogni cosa» (5/91). Questo pensiero «de derrière» nasce da una visione disincantata del mondo. Se, infatti, i saggi seguono le leggi vigenti, è per la sola ragione che sanno che non ve ne sono mai state e mai ve ne saranno di assolutamente migliori; se riveriscono e onorano le persone di nobile nascita, è perché ritengono utile distinguere gli uomini mediante «apparenze», quali «ricchezza e nobiltà» (5/101), al fine di evitare le «guerre civili» (5/94), che inevitabilmente sorgerebbero, qualora si volessero ricompensare i meriti, che, essendo meno evidenti, meno palpabili, sono soggetti a dispute e a contese (HC2/977).

Il loro secondo fine è, dunque, quello di evitare le guerre civili, che sono «il più grande dei mali» (5/94, HC2/977). Per ottenere ciò, il legislatore saggio è disposto a ricorrere alla menzogna politica, ad ingannare gli uomini per il loro bene (3/60), nascondendo loro la verità. Il fine giustifica i mezzi, per il saggio, come dimostra la tattica da lui usata con il popolo: «Non bisogna che senta la verità dell'usurpazione; è stata introdotta in passato senza ragione, è divenuta ragionevole. Occorre farla considerare come autentica, eterna e nasconderne il principio, se non si vuole che essa abbia fine ben presto» (3/60).

Se questa è la posizione del saggio, non è, però, quella di Pascal, come molti studiosi hanno pensato⁵¹. Al di sopra degli

⁵¹ Così pensano Auerbach e Maritain, quando accusano Pascal di cinismo, e, in tempi più recenti, anche Lazzeri, che attribuisce al cristiano perfetto «une politique du secret» (CH. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, cit., p. 349). Sel-

atteggiamenti finora descritti: quello del popolo, del saggio a metà e del saggio, il frammento 5/90 pone, infatti, il comportamento del cristiano zelante e soprattutto quello del cristiano perfetto, cui il filosofo accordava il proprio consenso.

L'atteggiamento del devoto, che «ha più zelo che scienza» (5/90), è anch'esso critico come quello del *demi-habile*, anche se, osserva Pascal, egli giudica «grazie ad una luce nuova», che «la pietà» gli conferisce (5/90). Credendo per fede che tutti gli uomini sono creature di Dio, il cristiano zelante non tollera differenze e discriminazioni: tutti gli uomini sono liberi, tutti gli uomini sono uguali dinnanzi a Dio. Il suo errore, secondo Pascal, è quello di voler imporre un ordine giusto a degli uomini ingiusti, confondendo l'ordine della carne con quello della carità. Nel suo zelo, insomma, il devoto dimentica le conseguenze del peccato originale. Conseguenze che, invece, il cristiano perfetto ha sempre presenti.

La condotta del «*chrétien parfait*», tuttavia, non si risolve in una saggezza disincantata. A differenza del saggio, infatti, non è disposto ad ingannare il popolo. Egli non può mentire, neppure per il bene degli uomini. Il cristiano perfetto, pertanto, pur preoccupato di salvaguardare la pace e avvertito di quanto sia «pericoloso dire al popolo che le leggi non sono giuste, dato che vi obbedisce per il solo motivo che le crede giuste» (3/60), non gli nasconde la verità, ma, «nello stesso tempo», lo sollecita ad «obbedir loro perché sono leggi, come bisogna obbedire ai superiori, non perché sono giusti, ma perché sono superiori» (3/66). «In tal modo ecco prevenuta ogni sedizione, se si può far intendere questo, e che tale è propriamente la definizione della giustizia» (3/66). Poi, rivolgendosi al principe, si appella a lui con queste parole: «La giurisdizione non si dà per colui che la esercita ma per chi vi

lier, giustamente, si è opposto con veemenza a questa interpretazione. «Si è fatto» scrive lo studioso «dell'autore delle *Provinciales* un sostenitore della menzogna in politica, senza neppure riflettere sull'enorme incoerenza di una simile affermazione riguardo all'uomo che ebbe la più ardente passione per la verità, che fustigò equivoci, ambiguità, direzioni di intenzioni ecc. Il nemico dei gesuiti sarebbe gesuita in politica, proprio lui che rimproverava ai gesuiti ciò che chiama con disgusto la loro "politica"» (PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 206).

è sottoposto: è pericoloso dirlo al popolo, ma il popolo ha troppa fiducia in voi; ciò non gli nuocerà e può servirvi. Bisogna dunque farlo sapere. *Pasce oves meas, non tuas*» (3/67).

Mai, dunque, un cristiano potrà accettare di mentire, non v'è ragion di stato che possa indurlo a ciò. Il fine, per un cristiano, non giustifica mai i mezzi. Pertanto, a differenza dei saggi, se i veri cristiani «si assoggettano alle follie» del mondo (2/14), non lo fanno perché «rispettino le follie», ma «l'ordine di Dio che, per la punizione degli uomini, li ha asserviti a queste follie» (2/14).

Ma le leggi, cui il cristiano soggiace, non sono sempre folli. Se, infatti, queste disposizioni non si identificano con la «vera equità» (3/60), neppure la contraddicono sempre. Anzi, a ben vedere, non la contraddicono il più delle volte. Si è visto, analizzando la costituzione dello stato, che la forza, per nascondere l'usurpazione iniziale e conservarsi, è costretta a simulare la giustizia. Ora, questa giustizia, nonostante sia solo apparente, perché nata dalla concupiscenza e imposta con la forza, «impone», come si è ricordato sopra, «regole ammirabili di governo, di morale e di giustizia» (16/211). La stabilità dello stato, la sua stessa sussistenza, richiedono, infatti, il ricorso a queste regole, poiché la legalizzazione dell'omicidio, del furto ecc. sarebbero pericolose per il potere stesso. Neppure una banda di delinquenti, diceva Platone, può sopravvivere senza osservare, almeno al proprio interno, delle regole di morale⁵²: «in effetti se fossero completamente ingiusti si arrecherebbero danno vicendevolmente»⁵³. Il male non può neppure esistere senza il bene, perché finirebbe per autodistruggersi. Per dare stabilità al proprio potere, per mantenersi e conservarsi, il partito vincitore interdirà pertanto l'omicidio, il furto, la menzogna ecc. Ora, queste leggi non hanno nulla a che vedere con l'infanticidio, il parricidio denunciati in 3/60, che rappresentano delle eccezioni aberranti, certo significative, ma pur sempre eccezioni.

⁵² PLATONE, *Repubblica*, I, 350 c.

⁵³ *Ivi*, I, 351, c.

Certo, anche se si escludono questi casi limite, resta pur sempre vero che non tutte le leggi positive si identificano con la legge naturale. Si è visto come, secondo Pascal, siano frutto d'arbitrio e di mera consuetudine le disposizioni che regolano la trasmissione dell'eredità, la successione al trono e così via. Tuttavia, se queste leggi non si identificano con la vera equità, neppure, però, la contraddicono. O, almeno, non la contraddicono per Pascal, in ciò in perfetto accordo con gli altri giansenisti. Ferreyrolles cita, a questo proposito, la definizione di legge positiva elaborata da Domat, il più famoso giurista del XVII secolo, amico di Pascal e come lui giansenista. Secondo tale definizione le leggi positive sono leggi «dont les dispositions sont telles qu'on ne saurait dire qu'une loi différente fût contraire aux principes de l'équité».

Ne consegue che l'obbedienza del cristiano all'ordine costituito, pur restando un mezzo di umiliazione, perché le leggi non sono tutte giuste e soprattutto non lo sono nelle intenzioni di chi governa, non è assoggettamento a un potere malvagio. Anzi, se questo fosse effettivamente malvagio, se una legge contraddicesse la vera giustizia, il cristiano, secondo Pascal, avrebbe il dovere di non seguirla: «È meglio obbedire a Dio che agli uomini», dice il frammento HCI/916, citando *At. V*, 29.

Non c'è contraddizione, evidentemente, tra l'atteggiamento di paziente sottomissione alle «follie del mondo» e quello di opposizione, o, almeno, di resistenza al male, attribuiti al cristiano. In entrambi i casi, si obbedisce a Dio, alla sua volontà: nel primo caso ci si assoggetta alla volontà di Dio, che si esprime nelle vicende storiche guidate dalla provvidenza, nel secondo alla volontà di Dio che si rivela in una chiamata personale ad opporsi e a resistere al male.

È evidente che l'obbedienza del cristiano, quale emerge da questa interpretazione, non è punto l'ossequiosa e rassegnata sottomissione ai grandi di questo mondo descritta da Auerbach e Maritain.

VI

Ma non è ancora tutto. Finora il cristiano perfetto ha misurato il proprio pensiero politico su di una umanità «senza Dio». Certo, in una società in cui i re cristiani si comportano da re, ma non da cristiani (8/137), e i loro sudditi, pure cristiani, riservano solo un ossequio formale ed esteriore alla legge di Dio, il cristiano perfetto non può che sottomettersi, nel senso ora chiarito, alla «follia del mondo». Egli, infatti, non può *imporre* un ordine giusto a degli uomini ingiusti, perché, se così facesse, confonderebbe gli ordini e commetterebbe lo stesso errore del saggio a metà e del cristiano zelante, che vorrebbero sostituire, con la violenza, la gerarchia della nascita con l'ordine del merito e della pietà.

Il cristiano perfetto sa, invece, che la giustizia non può essere imposta dall'esterno con la forza, perché è una qualità spirituale, cui solo l'uomo interiore può decidersi. Sa, cioè, che la realizzazione di una vera giustizia politica e sociale presuppone la conversione dei cuori. Una conversione, beninteso, cui solo il singolo può consentire e che solo Dio può operare, ma di cui il cristiano perfetto può essere occasione e strumento con la sua testimonianza. Nella seconda parte dell'*Apologie*, là dove si tratta dell'«uomo con Dio», il realismo di Pascal, il suo empirismo, si rovesciano nella più pura utopia⁵⁴.

⁵⁴ Questa dimensione del pensiero politico pascaliano è stata spesso trascurata dagli studiosi. Così, se Maritain rimprovera, in fondo, a Pascal di mancare di idealità e Baudin di limitare il proprio pensiero politico a una difesa e giustificazione dello stato di fatto (E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal vol. II*, cit., pp. 1-75), Goldmann, non solo nega che in Pascal vi sia un'utopia politica, ma ritiene anche che essa sia incompatibile con il suo pensiero tragico. Un'«unica differenza [...] - scrive lo studioso - separa lo schema delle posizioni sociali e politiche di Pascal da quello delle sue posizioni epistemologiche ed etiche: il fatto che, all'insufficienza di ogni verità e comportamento umani, Pascal oppone un'esigenza di verità assolutamente vera e di giustizia assolutamente giusta, che non ha equivalente sul piano dell'ordine sociale e politico. Il punto è, che mentre la verità e la giustizia autentiche hanno un carattere trascendente, che le oppone al mondo, ogni speranza di un'ordine sociale o politico valido sarebbe, come tale, una speranza intramondana, incompatibile con il pensiero tragico» (L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, cit., p. 306). Pur muovendo da posizioni del tutto diverse da Goldmann,

Certo, se i re cristiani si comportassero non da re, ma da cristiani, se i loro sudditi seguissero davvero la legge di Dio, sarebbe possibile realizzare una forma di convivenza del tutto diversa, più giusta, più ragionevole, più equa. Il difficile compito del cristiano perfetto consiste, allora, nel convincere gli uomini ad intraprendere il faticoso cammino della conversione. Un cammino che, se termina nella gioia, tuttavia conduce ad essa attraverso una dura disciplina e richiede, ancora una volta, un'obbedienza pronta e totale.

Si è visto come, dopo il peccato, l'uomo presenti una pericolosa inclinazione verso sé e come, non amando che se stesso, agisca sempre e soltanto per il proprio interesse. Ora, come si fa osservare nel frammento II/421, questo comportamento è ad un tempo falso, ingiusto e irragionevole.

«È falso che siamo degni che gli altri ci amino. È ingiusto volerlo. Se nascessimo ragionevoli e indifferenti, e capaci di conoscere noi e gli altri, non daremmo affatto questa inclinazione alla nostra volontà. Tuttavia, nasciamo con essa, nasciamo dunque ingiusti.

Ogni cosa tende a sé: ciò è contro ogni ordine.

Occorre tendere al generale, e l'inclinazione verso se stessi è l'inizio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo singolo dell'uomo.

La volontà è dunque depravata. Se i membri delle comunità naturali e civili devono tendere al bene del corpo, le comunità stesse devono tendere ad un altro corpo più generale, di cui sono membri. Si deve, dunque, tendere al generale. Nasciamo dunque ingiusti e depravati».

È, evidentemente, non la ragione sofistica, che può appli-

anche Ferreyrolles ha negato la presenza in Pascal di una politica cristiana. «Pretendendo di diventare uno Stato-Chiesa, una teocrazia, lo stato uscirebbe dal proprio ordine e diverrebbe tirannico. Pascal sa assai bene che la Città di Dio è una città mistica che non si confonde e non potrà mai confondersi con una città terrena. Ci si può dannare in uno stato cristiano e salvarsi in uno stato pagano. Se l'uno e l'altro restano fedeli alla missione propria dello stato, che è di assicurare il «bene pubblico», non vi sarà tra loro alcuna differenza politica essenziale» (G. FERREYROLLES, *La politique dans les Pensées*, cit., p. 105).

carsi a qualsiasi cosa, dimostrandone, ora la verità, ora la falsità, ma la ragione del cuore, che «sa», che «sente», a «rivelare» all'uomo in ascolto, quanto questo amore infinito di sé sia ingiusto e irragionevole. «Il cuore», si legge nel frammento II/423, «ha le sue ragioni che la ragione non conosce; lo si sa in mille cose. Il cuore ama l'essere universale naturalmente, e naturalmente se stesso⁵⁵, a seconda che vi si consacrì, e si indurisce contro l'uno o l'altro a sua scelta. Avete respinto l'uno e conservato l'altro; è forse per ragione che amate voi stessi?».

Ma «sentire» quanto questo amore di sé sia ingiusto, quanto sia irragionevole non basta per rinunciarvi, e neppure basta desiderarlo, volerlo. Richiedendo una sottomissione «completa e totale» alla volontà di Dio, la rinuncia all'amore di sé non può prescindere da una costrizione nell'uomo esteriore. L'uomo, infatti, non è libero, ma legato dalla concupiscenza.

In un suo articolo Mc Kenna ha interpretato il *pari* come un argomento volto a fornire le motivazioni che devono spingere la volontà a regolare il proprio amore secondo l'ordine ragionevole dell'essere universale e non secondo il disordine irragionevole dell'inclinazione verso se stessi. Tuttavia, nota lo studioso, queste ragioni non strappano che un'assenso alla ragione, mentre, secondo Pascal, occorre che tutto l'uomo sia convinto⁵⁶.

«Quando non si crede – si legge nel frammento XXX/821 – che per la forza della convinzione, ma l'automatismo è inclinato a credere il contrario, non è abbastanza. Occorre dunque far credere le nostre due parti, lo spirito mediante le ragioni che è sufficiente aver visto una volta nella vita e l'automatismo mediante la consuetudine, e senza permettergli di inclinarsi in senso contrario».

⁵⁵ XXIV/616 chiarisce in che senso sia da intendere l'avverbio «naturalmente» ripetuto due volte in II/423: «La concupiscenza ci è divenuta connaturale e costituisce la nostra seconda natura. Così vi sono due nature in noi l'una buona, l'altra cattiva».

⁵⁶ Cf. A. MC KENNA, *L'argument «Infini-Rien»*, in *Méthodes chez Pascal. Actes du colloque tenu a Clermont-Ferrand 10-13 Juin 1976*, Paris 1979, pp. 503-504.

Al termine del *pari*, Pascal consiglia al libertino che, persuaso ormai a scommettere per Dio, vorrebbe «andare alla fede, ma non ne conosce la via», di «imparare da coloro che sono stati legati come lui». «Sono persone» gli dice «che conoscono la strada che vorreste seguire, e sono guarite dal male da cui volete guarire». Ebbene, costoro hanno «cominciato», facendo tutto «come se credessero», «prendendo l'acqua benedetta, facendo dire la messa» (II/418). L'obbedienza esteriore, secondo Pascal, dispone alla virtù interiore: rispettando la legge, accettando di osservare tutte le pratiche richieste dal culto (HC1/944), facendo penitenza (HC1/945), si è condotti, attraverso il materiale, allo spirituale.

Questa costrizione, se, per la dura e umiliante disciplina che richiede, presenta dei punti in comune con la condizione del soldato, ne differisce, tuttavia, per una ragione fondamentale.

«Che differenza tra un soldato e un certosino quanto all'obbedienza? Sono, infatti, ugualmente obbedienti e dipendenti, e in esercizi ugualmente penosi, ma il soldato spera sempre di diventare padrone, e non lo diviene mai, perché i capitani e i principi stessi sono sempre schiavi e dipendenti, ma egli lo spera sempre e lavora sempre per giungervi, mentre il certosino fa voto di essere sempre soldato e dipendente» (26/356).

L'obbedienza a Dio rende liberi, operando una vera e propria «redenzione dall'amor proprio». Se il dominio dell'uomo sull'altro uomo, pur essendo inevitabile dopo il peccato, è essenzialmente ingiusto, perché gli uomini sono uguali per natura, e per ciò, a ragione, si vorrebbe sottrarsi ad esso, la dipendenza nel rapporto a Dio, così naturale per l'uomo, è la restaurazione dell'ordine originario, turbato dal peccato.

Accettando quest'ordine, finalmente libero da quell'amor proprio, che lo spingeva a farsi centro di tutto, il cri-

stiano si scopre membro di un corpo, retto da un'unica volontà⁵⁷.

«Dio avendo fatto il cielo e la terra che non sentono punto la felicità del loro essere, ha voluto fare degli esseri che la conoscessero e che formassero un corpo di membra pensanti. Infatti le nostre membra non sentono punto la felicità della loro unione, della loro mirabile intelligenza, della cura che la natura si prende nell'infondervi lo spirito e nel farle crescere e durare. Come sarebbero felici se la sentissero, se la vedessero, ma bisognerebbe per questo che avessero intelligenza per conoscerla, e buona volontà per consentire a quella dell'anima universale. Che, se avendone ricevuto intelligenza, se ne servissero per trattenere in loro stesse il nutrimento, senza lasciarlo passare alle altre membra, sarebbero non solo ingiuste ma anche miserabili, e si odierrebbero più che amarsi, consistendo la loro beatitudine come il loro dovere nel lasciarsi guidare dall'anima intera cui appartengono, che le ama meglio di quanto loro stesse si amino» (23/360)⁵⁸.

Amando il corpo di cui è parte, ogni membro si ama come il corpo lo ama, e ama le altre membra come il corpo le ama. «Il corpo» recita 26/372 «ama la mano, e la mano, se avesse una volontà, dovrebbe amarsi nello stesso modo in cui

⁵⁷ Numerosi frammenti nella *liasse Morale Chrétienne* trattano il tema dei «membres pensants»: 26/360, 368, 371, 372, 373, 374.

⁵⁸ L'interpretazione di 23/360, proposta da R. Guardini, sembra proiettarne il contenuto su un piano più vasto di quello politico, su un piano che si potrebbe definire cosmologico. «Il frammento» commenta lo studioso «sviluppa il grandioso pensiero di un "corps de membres pensants". Le nostre membra non pensano; non hanno così coscienza della "fortuna della loro unione, del loro mirabile accordo, della cura che la natura ha d'infondervi la vita, farle crescere e durare". Per poter questo, esse dovrebbero "avere intelligenza per conoscere quel fatto, e buona volontà per consentire con la volontà dell'anima universale". Analogamente succede con "cielo e terra che Dio ha creato e che non sentono punto la felicità del loro essere". Così Dio "ha voluto fare degli esseri che lo conoscessero e che formassero un corpo di membra pensanti". È il "corpo mistico di Cristo" formato di uomini credenti, i quali tuttavia - possiamo interpretare così le immagini usate - accolgono nella loro coscienza della universale relazione a Dio anche "cielo e terra": è il concetto paolino della nuova creazione, nel quale si allarga quello della Chiesa» (R. GUARDINI, *Pascal*, tr. it. di M. Caracciolo Perotti, Brescia 1956, p. 113).

l'anima l'ama: ogni amore che vada al di là è ingiusto». E poco oltre, nel medesimo frammento, si precisa: «ci si ama perché si è membra di Gesù Cristo; si ama Gesù Cristo perché è il corpo di cui si è membra»⁵⁹. In questi passi, certamente, Pascal sta pensando al *corpus Christi* di cui parla Paolo, alla *communio sanctorum* cui rimanda 26/359, ma anche, come osserva Mesnard, a una comunità politica⁶⁰. Scrive lo studioso: «L'immagine del corpo pieno di membra pensanti, definendo l'unione che deve regnare tra l'uomo e Dio, fornisce anche il modello della società perfetta»⁶¹.

Naturalmente, a fondamento di ciò che Pascal chiama la «repubblica cristiana» (26/369), non vi è più la legge della forza, ma l'amore della legge o la legge dell'amore: essa, infatti, come la repubblica giudaica, ha «solo Dio per Signore» (26/369), e «due soli comandamenti», l'amore di Dio e l'amore del prossimo, «bastano a regolarla», «meglio di tutte le leggi politiche» (23/376). E, grazie all'amore, l'«ordo concupiscentiae» si trasforma finalmente nell'«ordo caritatis». «L'uomo senza Dio», scrive Mesnard, «privo di ogni criterio che gli consentisse di conoscere la vera giustizia, non poteva proporre che una vana immagine, fondata sulla realtà della forza. Anche se è giunto a trovare «delle regole ammirevoli di governo, di morale e di giustizia» (16/211), non le ha tratte che «dalla concupiscenza». Esse non sono che convenzioni, che consentono un ordine artificiale e superficiale. L'egoismo regna incontrastato nelle società più civili. Al contrario, la repubblica cristiana [...] riposa su una vera giustizia, frutto della rivelazione. [...] L'amore di Dio e l'amore del prossimo, vittoriosi sull'egoismo, fondano un ordine autentico»⁶².

L'ordine politico e sociale è allora non solo assurdo o uti-

⁵⁹ Egli, dunque, ama Cristo in ogni uomo: «Gesù Cristo come padre nel proprio padre. Gesù Cristo come fratello nei propri fratelli. Gesù Cristo come povero nei poveri. Gesù Cristo come ricco nei ricchi» (HC1/946).

⁶⁰ «Su un piano più umano, dal momento che è stabilita la relazione con Dio, la società si trova solidamente fondata» (J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, cit., p. 246).

⁶¹ *Ivi*, p. 247.

⁶² *Ivi*, p. 246.

le, come lo vedono, rispettivamente, il saggio a metà e il saggio, ma può essere, anzi, può diventare, in una comunità di cristiani, grazie ad un'obbedienza a Dio che si faccia dedizione verso l'altro uomo, un ordine giusto: la repubblica cristiana, fondata sulla carità, partecipe dell'ordine divino. «Se un duro realismo» conclude Mesnard «comanda l'organizzazione della città terrena nella prospettiva dell'uomo senza Dio, bisogna richiamarsi all'utopia generosa, nel momento in cui l'umanità, riconciliata con Dio, è riconciliata con se stessa. La riflessione politica di Pascal comprende queste due ante, rigorosamente complementari»⁶³.

⁶³ *Ivi*, p. 247.