

Interiorità e politica: un'annotazione su Blaise Pascal¹

Roberto Gatti

1. Premessa: «L'économie du monde»

Per Pascal la condizione dell'uomo dopo il peccato rende impossibile conoscere l'ordine della giustizia, che pure esiste, come attesta non la ragione naturale, ma la Rivelazione:

Ho trascorso buona parte della mia vita credendo che ci fosse una giustizia; e in ciò non mi sbagliavo: perché ce n'è una, secondo quanto Dio ce l'ha voluta rivelare. Ma non la concepivo così, ed è in questo che m'ingannavo; infatti credevo che la nostra giustizia fosse essenzialmente giusta, e che io avessi modo di conoscerla e di giudicarne. Però mi sono trovato tante volte a mancare di retto giudizio che infine ho cominciato a diffidare di me e poi degli altri. Ho visto tutti i paesi e gli uomini in continuo mutamento; e così, dopo aver variato più volte il giudizio intorno alla vera giustizia, ho capito che la nostra natura non è che un perenne cambiamento, e in seguito non ho più modificato opinione².

Nel fr. 230 Pascal osserva che non c'è modo di fondare «l'économie du monde» che l'uomo pretende di governare, poiché ignora cosa sia la giustizia. La dicotomia tra esistenza e possibilità d'inserzione storica delle leggi naturali connota il resto del frammento: «Ci sono senza dubbio leggi naturali; ma questa bella ragione corrotta ha corrotto tutto»³.

Due fondamentali motivi stanno alla base di tale posizione. Li sintetizzo qui di seguito.

A) Il primo riguarda l'intrascendibile *sproporzione* che sussiste tra Dio e l'uomo, tra Creatore e creatura, tra finito e infinito:

L'unità aggiunta all'infinito non lo aumenta di nulla, non più che un piede aggiunto a una misura infinita. Il finito si annulla in presenza dell'infinito e diviene un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Non c'è una

¹ Presento qui, in forma notevolmente rielaborata, alcune considerazioni per le quali rimando alla più articolata esposizione che ne ho fatto in *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Studium, Roma 2010. I brani francesi citati nel presente articolo sono tradotti dall'Autore.

² B. Pascal, *Pensées*, in Id., *Oeuvres complètes*, Texte établi et annoté par J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, fr. 252, p. 1155.

³ Ivi, fr. 230, p. 1150.

così grande sproporzione tra la nostra giustizia e quella di Dio di quanta ce n'è fra l'unità e l'infinito⁴.

In questo passo il punto essenziale è la sostituzione della categoria della *participatio* con quella di *disproportion*. La *participatio* implica, secondo la tradizionale struttura argomentativa basata sull'*analogia entis*⁵, una proporzione sussistente tra i termini del discorso in logica, da un lato, e, dall'altro, per quello che ci interessa qui direttamente, tra creatore e creatura. *Disproportion* dice esattamente il contrario. La si può chiarire ricordando quanto ha osservato Hans Jonas riferendosi all'acosmismo moderno: a suo parere, in Pascal si trova una singolare ma significativa anticipazione della condizione spirituale che nascerà dal nichilismo nietzscheano⁶. Per Jonas, il punto fondamentale in Pascal consiste nel "silenzio" dell'universo di fronte all'uomo. È pur vero che, a differenza dal nichilismo di Nietzsche, permane nell'autore dei *Pensieri* il riferimento alla dimensione trascendente e a un universo concepito ancora come prodotto della creazione divina. Ma vale l'affermazione di Jonas che «una trascendenza senza una relazione normativa col mondo equivale ad una trascendenza che ha perso la sua forza effettiva», nel senso che non può fornire un criterio per l'ordinamento dei rapporti umani secondo il Bene⁷.

B) Il secondo motivo è legato non più allo statuto ontologico della creatura rispetto al creatore, ma alle conseguenze della caduta, nella lettura che Pascal ne offre. Si possono sintetizzare nel fatto che la ragione umana, ormai corrotta, non è più in grado di operare la mediazione tra le norme generali della legge naturale rivelata e le multiformi situazioni nelle quali dovrebbero essere applicate. Mi pare che così si possa interpretare in modo plausibile il frammento 229, in cui si afferma che «tutte le buone massime» esistono già: «non manca che applicarle». Ma «non vi sono limiti di sorta nelle cose: le leggi mirano a fissarli, e lo spirito non può sopportarlo»⁸. Vanno menzionati anche i frammenti 85, 86 e 87, incentrati sulla mancanza di un «point fixe» nella ricerca della verità e nella morale: «Bisogna avere un punto fisso per giudicarne. Il porto giudica quelli che sono in una nave; ma dove troveremo un porto nella morale?»⁹.

Una sostanziale ambivalenza caratterizza, quindi, la posizione pascaliana. Egli ammette l'esistenza della legge naturale, identificata con la legge rivelata, ma nega che quest'ultima possa avere efficacia nella condizione dell'uomo dopo il peccato originale, dato l'accecamento della ragione seguito alla caduta di Adamo. E il

⁴ Ivi, fr. 451, p. 1212. Si veda il fondamentale frammento 84 ("Disproportion de l'homme", ivi, pp. 1105-1112).

⁵ Cfr. E. Przywara, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico* (1932), a cura di P. Volonté, Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁶ Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo* (1958), tr. it. di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 1991, p. 337.

⁷ Ivi, pp. 346-347.

⁸ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 229, p. 1149. Cfr. anche J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, vol. II, 1 (*Les vérités de la Grâce*), P.U.F., Paris 1923, pp. 58-61, 161-124, e Id., *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris 1950, pp. 38-46.

⁹ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 87, p. 1112.

“cuore” non arriva a colmare questo vuoto, giacché anch’esso denuncia, con la sua fragilità, i segni della condizione di smarrimento in cui vive l’essere umano dopo la cacciata dei suoi progenitori dall’Eden¹⁰.

Sembrirebbe del tutto legittimo derivare da quanto evidenziato sin qui che la posizione pascaliana concluda logicamente a un concetto imperativistico del diritto: la forza rimane l’unico possibile fondamento di esso e, in generale, dell’autorità: «Non potendo rendere forte la giustizia, si è giustificata la forza, in modo che la giustizia e la forza sussistessero insieme e che ci fosse la pace, cioè il bene sommo»¹¹.

Ma una lettura di questo genere è destinata a rivelarsi, in realtà, non esaustiva. Infatti, permane nell’uomo qualcosa dell’originaria grandezza accanto alla miseria; anche nel regno della forza si conserva una traccia, un’immagine della giustizia, per quanto deformata e sfigurata. Emerge, quindi, la necessità di collocare al centro della nostra riflessione la dialettica tra realtà e apparenza, tra verità e figura, tra assenza e presenza (o, meglio, *presenza in assenza*¹²), tutti elementi che vorrei pur brevemente approfondire qui di seguito.

2. Il regno della simulazione

Quanto accennato all’inizio sull’inesistenza della vera giustizia nelle relazioni umane implica che in esse domina non la giustizia, ma la concupiscenza. La ragione, persa ogni interna normatività, svolge nei suoi confronti un ruolo meramente strumentale. La pace, la sicurezza, le stesse virtù sociali necessarie alla vita collettiva, si configurano, afferma Pascal, come quel «bell’ordine» che, mentre esteriormente assomiglia all’ordine della «carità»¹³, sostanzialmente è basato su «ce vilain fonde de l’homme»¹⁴:

Tutti gli uomini si odiano per natura l’un l’altro. Ci si è serviti come si è potuto della concupiscenza per farla servire al bene pubblico; ma non è che simulazione, e una falsa immagine della carità, poiché al fondo c’è solo odio¹⁵.

Si legga anche il fr. 135:

¹⁰ Cfr., per es., *ivi*, fr. 130, fr. 207, fr. 653.

¹¹ *Ivi*, fr. 238, p. 1152.

¹² «Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir» (*Ivi*, fr. 565, p. 1266).

¹³ *Ivi*, fr. 283 e 284, p. 1160: «Les raisons des effets marquent la grandeur de l’homme, d’avoir tirée de la concupiscence un si bel ordre». Fr. 284: «Grandeur de l’homme dans sa concupiscence même, d’en avoir su tirer un règlement admirable, et d’en avoir fait un tableau de la charité».

¹⁴ *Ivi*, fr. 135, p. 1126.

¹⁵ *Ivi*, fr. 134, p. 1126.

Si sono impennate sulla concupiscenza e si sono tratte da essa regole ammirevoli di ordine civile, di morale e di giustizia; ma, in fondo, in questo spregevole fondo dell'uomo, quel *figmentum malum*, è solo mascherato: non è tolto¹⁶.

Lo spazio della politica è *spazio dell'apparenza* nella misura in cui, incardinato sull'amor proprio, funziona solo a condizione che i reali moventi su cui s'intessono le relazioni sociali rimangano celati; ma, allo stesso tempo, pur essendo caratterizzato dalla simulazione, crea comunque un ordine che evita il *bellum omnium*. L'*inganno reciproco* è premessa, in questo contesto, di una pace che, pur basata sulla menzogna e sull'ipocrisia, allontana «il più grande dei mali», la «guerra civile»¹⁷.

Chi mai dice la verità al suo simile?

Se si ha qualche interesse a essere amati da noi, si evita di renderci un servizio che tutti sanno ci risulterebbe sgradevole; ci si tratta come vogliamo essere trattati; odiamo la verità, e ci viene nascosta; vogliamo essere compiaciuti, e ci compiaccono; desideriamo essere ingannati, e veniamo ingannati [...]. Ora, quanti vivono insieme ai principi preferiscono i loro propri interessi a quelli del principe del quale sono al servizio; e così fanno attenzione a non procurargli un vantaggio nuocendo a se stessi. Questa disgrazia è senza dubbio più grande e più comune nel gran mondo; ma chi si trova in condizione meno elevata non ne è esente, poiché c'è sempre qualche interesse a farsi amare dagli uomini. Così la vita umana è solo una perpetua illusione; non si fa che ingannarsi a vicenda [...]. L'unione tra gli esseri umani è fondata unicamente su questo reciproco inganno¹⁸.

In questa prospettiva, il rapporto tra interiorità e politica si modifica profondamente rispetto alla tradizione (termine con cui intendo riferirmi soprattutto alla linea che congiunge Aristotele, Tommaso e gran parte della neo-Scolastica). Il «vero cristiano»¹⁹ sa l'infondatezza della legge e dell'autorità, sa cioè che la loro origine sta nel rango e/o nel caso, non certo nella vera giustizia, alla quale gli esseri umani non hanno più accesso. Per questo obbedisce mantenendosi in una postura di distacco critico; obbedisce perché conosce quanto l'esistenza di un'autorità e di leggi sia essenziale per garantire l'ordine. Ma, allo stesso tempo, nei confronti dell'una e delle altre, mantiene il suo atteggiamento interiore nell'ambito del «rispetto dovuto all'istituzione [*respect d'établissement*]». Quest'ultimo è diretto alla funzione dei governanti e rimane ben distinto dal «rispetto naturale [*respect nature*]», che dovrebbe invece dirigersi unicamente alle qualità intrinseche di una persona²⁰. La consapevolezza della necessità di un ordine che preservi dalla guerra civile fa sì che il

¹⁶ Ivi, fr. 135, p. 1126. Con la sua «honnêteté» il libertino, che Pascal stilizza nella figura di Miton, maschera ma non toglie il «*moi* [...] haïssable».

¹⁷ Ivi, fr. 296, p. 1163.

¹⁸ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 130, p. 1125. Corsivo mio. Cfr. su questo anche P. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, in Id., *Oeuvres philosophiques et morales*, par J. Jourdain, Hachette-Ladrange, Paris 1845, pp. 56-61. Il saggio è disponibile anche negli *Essais de morale*, Slatkine reprints, Genève 1971 (réimpression de l'édition Paris 1733-1771), vol. I, pp. 208-241.

¹⁹ Per il termine vedi nota 22.

²⁰ B. Pascal, *Trois discours sur la condition des Grands*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., pp. 618-619 (*Second discours*).

cristiano obbedisca lealmente, ma al contempo esclude qualsiasi forma d'identificazione *in interiore homine* tra governanti e governati. Qui sta il limite insuperabile che domina nel rapporto comando-obbedienza. Peraltro, c'è da dire che, se è funzionale nei suoi *effetti*, l'obbedienza non lo è nella sua *essenza*, poiché deriva dalla consapevolezza di una mancanza originaria, appunto il primo peccato. È obbedienza con riserva.

Molto importante è inoltre il fatto che l'analisi pascaliana del movente interiore da cui si genera obbedienza rinvia non a una disposizione meramente psicologica, ma alla sfera teologica, cioè al rapporto, per sempre compromesso, fra trascendenza e mondo umano. Balza agli occhi la differenza d'impostazione e di motivazione che separa Pascal dalla parte più consistente della filosofia politica moderna, in cui il funzionalismo nella concezione delle relazioni potestative ha radici del tutto secolarizzate. Tornerò su questo punto più avanti.

Mantenere distanza critica dall'autorità e dalle leggi non implica che il cristiano si ritiri in una posizione da mero spettatore delle vicende politiche (anche se quest'aspetto affiora talvolta in Pascal, come vedremo). Il cristiano partecipa al *commerce* che ha luogo nel mondo, ma lo fa, agostinianamente, nella prospettiva dell'*uti*, non certo del *frui*, che è riservato solo alla sua relazione intima con Dio, nella quale dominano incontrastate la preghiera, la speranza e l'attesa della «Gerusalemme celeste».

Anche la ricerca del consenso da parte dei governanti non arriva a scalfire il distacco tra il cristiano e la politica: *consenso* dice non di un coinvolgimento interiore, ma di una comprensione, non priva di ironia, delle ragioni per cui, nell'«ospedale dei pazzi», è preferibile prestarsi al gioco che recedere: «I veri cristiani obbediscono comunque alle follie (*folies*); non perché rispettino le follie, ma l'ordine di Dio, che, per punire gli uomini, li ha asserviti ad esse»²¹.

3. L'«ordine dei corpi» e l'«ordine degli spiriti»

In Pascal la vicinanza al modello hobbesiano – più volte rilevata dagli interpreti e, non di rado, enfatizzata oltre il lecito – nasconde l'opposizione sostanziale rispetto a esso. Ovviamente l'analogia è nell'idea che l'ordine politico si costituisce a partire dalla disciplina ragionevole degli interessi egoistici del singolo in vista del soddisfacimento del tornaconto di ciascuno in situazione di pace piuttosto che in condizioni tali da comportare il permanente rischio della morte. La divaricazione tra l'autore dei *Pensieri* e quello del *Leviatano* diventa evidente se ci si colloca, invece, non più nella dimensione concernente il tentativo di render conto del modo in cui *di fatto* la società politica può formarsi, ma ci si situa piuttosto dal punto di vista normativo, che concerne il *giudizio di valore* da attribuire a tale dinamica associativa che prende le

²¹ Id., *Pensées*, cit., fr. 313, p. 1167.

mosse dall'*amour-propre éclairé*. Risulta emblematica, in questo caso, l'annotazione di Pierre Nicole, che riprende e approfondisce il pensiero pascaliano:

Ecco, dunque, [...] tutti gli uomini venire alle mani gli uni con gli altri; e, se chi ha affermato che essi nascono in uno stato di guerra e che ogni uomo è naturalmente nemico di tutti gli altri uomini, avesse voluto con le sue parole mostrare solo la disposizione del cuore degli uomini gli uni verso gli altri, senza pretendere di farla passare per legittima e per giusta, avrebbe detto una cosa così conforme alla verità e all'esperienza quanto quella che sostiene è contraria alla ragione e alla giustizia²².

L'unica giustizia accessibile all'uomo caduto è quella basata sull'accorto calcolo degli interessi mediato dal principio della reciprocità, che lascia totalmente irrelati i soggetti del patto istitutivo dell'ordine politico. Mentre in Hobbes e pressoché in tutto il contrattualismo tra '600 e '700 questo rappresenta il modello paradigmatico e unico per "instituer un peuple" (Rousseau), in Pascal ad esso viene contrapposta, come sola giustizia autentica, quella che cementa, attraverso l'amore, il corpo mistico inteso come comunità di "membra pensanti", che realmente si fonda sul «général»²³, non sull'universalità astratta che connota la logica del contrattualismo e, in generale, del politico moderno. L'autentica comunità è la *Civitas Dei* pellegrina sulla terra e proiettata verso la *parusia*.

Dal punto di vista pascaliano, la fallacia attribuibile a Hobbes consiste nella convinzione che quello realizzato attraverso l'accordo di interessi destinati a rimanere inchiodati nel loro strutturale egoismo sia un ordine realmente giusto, mentre, rispetto all'ordine del Bene autentico della carità, che sola unisce veramente gli uomini in un «corps», è la mera garanzia di un sistema basato sulla protezione delle condizioni materiali esterne della convivenza. I corpi ne sono l'oggetto, ferma restando la radicale eterogeneità e incommensurabilità dell'«ordre des corps» rispetto sia all'«ordre des esprits» che a quello della «charité»:

La distanza infinita dei corpi rispetto agli spiriti raffigura la distanza infinitamente più infinita degli spiriti rispetto alla carità; infatti quest'ultima è soprannaturale.

Tutto lo splendore delle grandezze materiali non ha alcun lustro per la gente dedita alle ricerche intellettuali.

La grandezza delle persone dotate d'intelletto è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti questi grandi della carne.

La grandezza della saggezza, che è nulla se non proviene da Dio, è invisibile ai carnali e alle persone dotate d'intelletto. Sono tre ordini di genere differente [...]. Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi regni, non valgono il più piccolo intelletto; infatti questo conosce tutto ciò, e conosce se stesso; e i corpi, niente.

Tutti i corpi insieme, e tutti gli intelletti insieme, e tutte le loro produzioni, non valgono il più piccolo atto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato.

²² P. Nicole, *De la charité et de l'amour propre*, in Id., *Oeuvres philosophiques et morales*, cit., p. 180.

²³ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 703, p. 1304.

Da tutti i corpi insieme non si potrebbe far nascere un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e gli intelletti non si potrebbe trarre un atto di vera carità: ciò è impossibile, e di un altro ordine, soprannaturale²⁴.

Il fondamento metafisico della tensione tra interno ed esterno, tra interiorità e politica è in questo frammento.

Per dire in termini parzialmente diversi quanto evidenziato fin qui, si può osservare che l'ordine politico è il regno dell'«honnêteté», non certo quello della «charité», come Pascal spiega nell'ultimo dei *Tre discorsi sulla condizione dei Grandi*:

Dio è attorniato da gente piena di carità, che gli chiede i beni della carità che sono in suo potere: così Egli è propriamente il re della carità.

Voi siete, allo stesso modo, attorniato da un piccolo numero di persone, sulle quali regnate alla vostra maniera. Questa gente è piena di concupiscenza. Vi chiede i beni della concupiscenza; è la concupiscenza che li lega a voi. Siete dunque propriamente un re di concupiscenza [...]. Date soddisfazione ai loro giusti desideri; curate le loro necessità; mettete il vostro piacere nell'essere generoso; prevenite desideri e necessità per quanto potete, e vi comporterete come un vero re di concupiscenza [*roi de concupiscence*].

Quanto vi dico non va molto lontano; e se voi vi fermerete a ciò, non riuscirete a non perdervi; ma almeno vi perderete da gentiluomo [*en bonnête homme*]²⁵.

Al massimo, si può affermare che, in tale prospettiva interpretativa, il regno della concupiscenza realizza la *mimesi del regno della carità*, poiché vi si trovano, esteriormente, gli stessi effetti cui darebbe luogo nelle relazioni umane l'adozione della carità, fermo restando, però, che i moventi sono invece quelli tipici dell'amor proprio. La *simulazione* segna la dimensione politica: apparentemente intessuta di benevolenza, reciproca assistenza, cooperazione, in realtà ha il suo fondamento nell'amor proprio, che si mimetizza sotto le forme della carità solo per ottenere più facilmente i suoi obiettivi. E simulazione è *separatezza*: di verità e finzione, di forma e sostanza, di *interno ed esterno*.

Ancora Nicole ha ben compreso questo punto del pensiero di Pascal (e anche detto meglio di lui quello che c'era da dire). Si rammenti un passo del capitolo primo del saggio *De la charité et de l'amour propre*:

Per quanto non vi sia nulla di così opposto alla carità, che riferisce tutto a Dio, dell'amor proprio, che riferisce tutto a sé, non vi è tuttavia nulla di tanto simile agli effetti della carità di quelli dell'amor proprio. Infatti, quest'ultimo procede per vie talmente simili che non si riuscirebbe quasi a mostrare meglio quelle lungo le quali la carità deve condurci se non scoprendo le vie che segue un amor proprio illuminato, il quale fa conoscere i suoi veri interessi e tende in modo razionale al fine che si propone”.

È un dato di fatto che “l'uomo corrotto non solamente ama se stesso, ma che si ama senza limiti e senza misura; che non ama che sé; che riferisce tutto a sé [...]. Si fa il centro di tutto: vorrebbe dominare su tutto e vorrebbe che tutte le creature non fossero occupate in altro che nel soddisfarlo, nel lodarlo, nell'ammirarlo”. Giacché questa

²⁴ Ivi, fr. 829, p. 1342.

²⁵ Id., *Trois discours sur la condition des grands*, cit., p. 620.

disposizione tirannica è impressa nel fondo del cuore di tutti gli uomini, “li rende violenti, ingiusti, crudeli, ambiziosi, adulatori, invidiosi, insolenti, litigiosi”. Insomma, “racchiude i germi di tutti i crimini e di tutte le sregolatezze degli uomini”: “Ecco dunque da qui tutti gli uomini venire alle mani gli uni contro gli altri”. Ma accade che “l’amor proprio, il quale è la causa di questa guerra, può ben diventare il mezzo di farli vivere in pace”. In effetti, l’amor proprio ama la dominazione e ama assoggettare a sé tutti gli altri, ma [...] vede chiaramente che gli altri non sono per nulla disposti a lasciarsi dominare e sono piuttosto pronti a sottrargli i beni che egli ama di più. Ciascuno si scorge dunque nell’impotenza di riuscire a realizzare attraverso la forza gli obiettivi che la sua ambizione gli suggerisce e teme anche giustamente di perdere, per opera della violenza altrui, i beni essenziali che possiede. È questo che obbliga innanzitutto a ridursi alla cura della propria conservazione, e non si trova altro mezzo per tale fine se non quello di unirsi insieme agli altri uomini per respingere [...] quelli che dovessero tentare di strapparci la vita o i beni. E, per rafforzare questa unione, vengono fatte delle leggi e vengono stabilite delle punizioni contro coloro che le violano. Così [...] sono repressi i pensieri e i propositi tirannici dell’amor proprio di ogni singolo. Il timore della morte è dunque il primo legame della società civile e il primo freno dell’amor proprio [...]. In tal modo, vedendosi preclusa la violenza aperta, gli uomini sono costretti a cercare altre strade e a sostituire l’artificio alla forza; e non ne trovano nessun’altra se non quella di sforzarsi di soddisfare l’amor proprio di coloro dei quali hanno bisogno, invece di esercitare violenza su di essi [*au-lieu de les tyrannizer*]. Gli uni cercano di rendersi utili ai loro interessi, gli altri impiegano l’adulazione per guadagnarli a sé. Si dà per ottenere. È l’origine e il fondamento di tutte le relazioni che si praticano tra gli uomini [...]. Così, attraverso questo scambio [*commerce*], tutti i bisogni della vita sono in qualche modo soddisfatti senza che la carità vi entri [...]. Non è che questa inclinazione tirannica che conduce a voler dominare gli altri attraverso la forza non sia sempre operante nel cuore degli uomini; ma, vedendosi nell’impotenza di riuscire per questa via, sono costretti a dissimularla²⁶.

Ecco perché si può legittimamente ricorrere alla categoria dell’*apparenza* per cogliere il significato, in Pascal, di quell’ «hôpital de fous» che è la società politica²⁷: appunto per la ragione che negli «effetti» che si creano a partire dall’amor proprio viene incarnato, come si accennava in precedenza, un ordine che è «immagine» di quello che la carità esigerebbe, cioè è immagine della «verità» (appunto, un «tableau de charité»). Della verità, come della giustizia, solo un’immagine, dopo la caduta, ci può essere data, ma l’immagine, come rinvio a qualcosa che la trascende, eccede la dimensione della miseria, cioè la dimensione nella quale l’uomo sperimenta esclusivamente il suo esilio e la sua lontananza dal Vero e dal Giusto. La *tragica serietà* dell’ordine della concupiscenza sta appunto qui, vale a dire nel fatto che siamo destinati a vivere nella dimensione della «surface», ma è altrettanto vero che «pour ne voir dans la surface que superficie, il faut être soi-même bien superficiel»²⁸.

Per tale via e in questo senso l’ordine politico rimane aperto verso la trascendenza, l’apertura essendo però imperniata non sulla *participatio* nel senso della Scolastica, ma sulla «figura», la quale sta a indicare la *presenza in assenza*, nel senso che

²⁶ P. Nicole, *De la charité et de l’amour propre*, cit., pp. 179-182.

²⁷ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 294, p. 1163.

²⁸ G. Ferreyrolles, *Pascal ou la raison du politique*, P.U.F., Paris 1984, p. 126; peraltro Ferreyrolles sviluppa un’interpretazione diversa da quella qui proposta.

dove c'è «figura» non c'è la «verità»-«realtà», ma allo stesso tempo la «figura» contiene in sé qualcosa della verità-realtà, la cela e la manifesta.

4. Il cristiano nella Città

Emerge, come risultato di quanto sin qui evidenziato, la possibilità di stilizzare un'articolata fenomenologia degli atteggiamenti del cristiano nei confronti del mondo.

A) Il cristiano, innanzitutto, può porsi come *spettatore* di una vicenda che osserva con disincantato e allo stesso tempo tormentato distacco; ad essa partecipa con riserva, pur se non fa mancare l'impegno attivo, individuale o collettivo. Ma la sua vera vita è altrove. Come leggere altrimenti il frammento 696 dei *Pensieri*?

libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi. Sventurata la terra maledetta che questi tre fiumi di fuoco incendiano piuttosto che irrorare! Felici quelli che, dimorando lungo questi fiumi, non già immersi, non già trascinati, ma immobili e saldi, non ritti, ma seduti in una posizione bassa e sicura da cui non si sollevano prima che venga la luce, dopo essersi qui riposati in pace tendono la mano a colui che deve innalzarli per mantenerli diritti e fermi nei portici della Gerusalemme celeste, dove l'orgoglio non potrà più combatterli e vincerli; e che malgrado ciò piangono, non perché vedono fluire tutte le cose periture che quei torrenti trasportano, ma nel ricordo della loro cara patria, la Gerusalemme celeste, della quale si rammentano senza posa nella lunghezza del loro esilio²⁹!

B) Oppure (anche se le due configurazioni non sono ovviamente esclusive l'una dell'altra) è colui che vive il comandamento della carità non solo dandone per scontato il carattere forzatamente residuale rispetto ai criteri del “mondo”, ma in tale carattere individuando un destino intrascendibile che fa tutta la fragilità e al contempo tutta la forza del suo operare. Infatti, la sottrazione del gesto d'amore alla luce del pubblico, insieme con l'apparente non incisività nella storia del mondo, diviene garanzia della sua purezza. Hannah Arendt, in *Vita activa*, ha stilizzato in modo molto efficace, da una prospettiva non cristiana, questa posizione, nella quale è centrale il carattere necessariamente amondano e apolitico della «pratica della bontà», che comporta per sua natura «la tendenza a evitare di essere visti o uditi»: «Quando la bontà viene alla luce non è più tale, anche se può ancora essere utile come carità organizzata o come atto di solidarietà»; che è poi la convinzione alla base del racconto talmudico dei trentasei uomini giusti, per i cui meriti Dio salva il mondo, «e che pure non sono noti a nessuno, e meno che mai a se stessi»³⁰.

C) Infine, entro tale prospettiva, il cristiano è l'uomo che sta *in limine* rispetto alla vicenda storica, alla quale oppone il principio che «la storia della salvezza si riferisce alla salvezza individuale, indipendentemente da quale comunità razziale,

²⁹ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 697, p. 1302.

³⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1991³, p. 54.

sociale o politica essa appartenga»³¹. Affermazione da cui deriva che, «poiché la storia della salvezza non riguarda regni, nazioni e popoli della storia universale, bensì la salvezza di ciascuna singola anima, non si vede perché il cristianesimo non potrebbe essere di fatto indifferente di fronte alle distinzioni storiche, perfino di fronte alla differenza tra cultura e barbarie»³². E così la carità finisce per consumare i suoi atti in una zona d'ombra, confinata al margine di una storia estranea ai conflitti, ai dubbi, ai tormenti della coscienza impegnata in un diuturno e solitario dialogo con Dio. È pronta sempre a soccorrere amorevolmente il prossimo, ma è altresì restia ad allungare lo sguardo con cui questa prossimità si misura. Si potrebbe dire che è quasi intaccata dal timore che la dilatazione dello spazio impoverisca o travolga la grazia del dono. Pascal rompe definitivamente, e con profondità direi maggiore di quanto non avvenga nella maggior parte dei filosofi a lui contemporanei, con l'apologia dell'individuo teso a raggiungere, nell'estroflessione completa del sé, la propria perfezione di *zoon politikon*. L'io autentico è, per lui, quello interiore, che si sporge nel mondo come in un universo intessuto di ambizione, vanità, conflitti. E assiste, tra il malinconico e il nostalgico, a questo scatenarsi delle passioni, mentre anela a un al di là nel quale trarrà il frutto non tanto di quanto avrà fatto *per il* mondo, ma della prudente e saggia distanza che avrà saputo mantenere *da* esso, pur non rifiutandosi totalmente di dare il suo contributo alla società in cui è destinato a vivere. La politica è, in tale contesto, inchiodata nello spazio della corporeità, dell'esteriorità, delle azioni rilevanti per il successo del rapporto tra comando e obbedienza. Questa concezione è vissuta, dai moderni, come una conquista rispetto alle illusioni degli antichi (vedi Machiavelli e Hobbes su tutti). O anche come una più saggia e prudente consapevolezza, rispetto al passato, dell'intricato rapporto tra interessi, passione, ragione che caratterizza gli esseri umani (Locke). E ovviamente, proprio in ragione della divisione tra interno ed esterno, tra coscienza e politica, tra religione e politica, come spazio ormai aperto alla libertà dello spirito (Spinoza). Pascal condivide ognuno di questi aspetti, sa e vede che la politica (non solo dei moderni invero) è questo e non può essere che questo. Ma, in tale non poter essere altro che così, egli sorprende non semplicemente il suo limite, ma la sua radicale difettività, la sua mancanza, che non si dovrebbe aver troppo scrupolo a definire ontologica. Il regno della politica è l'amor proprio beninteso, cioè quello dell'individuo che, evitando di perdere il controllo di sé e di precipitare nell'antagonismo e nella guerra civile, arriva, insieme con gli altri, a organizzare la pace creando una rete di relazioni in cui domina incontrastata la simulazione. Quanto successo avrà questo modo di considerare le cose è stato rilevato innumerevoli volte, finendo per fare di Pascal e Nicole degli involontari precursori dell'Illuminismo. In effetti, una volta secolarizzata la loro posizione, il gioco è fatto e si comprende perfettamente l'ultima delle *Lettere inglesi* di Voltaire, e molto altro

³¹ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), tr. it. di F. Tedeschi Negri, Comunità, Milano 1965², p. 223.

³² Ivi, p. 205.

ovviamente (Bayle, Mandeville, Condillac, Diderot, fino alle estreme propaggini del secolo dei lumi, Helvétius, d'Holbach, che capitalizzano soprattutto, com'è noto, su quella che a loro appare la negazione pascaliana della *natura* a tutto favore del *costume*). Ma questa è una storia che non interessa qui, visto che il punto saliente di quanto ho cercato di evidenziare è non solo la dialettica, non priva di tragicità oltre che di ironia, tra interno e esterno, *ma soprattutto la motivazione metafisica che la sostiene*. Quella motivazione che l'empirismo successivo, da intendere come linea assolutamente dominante tra fine '600 e quasi tutto il '700, toglierà di mezzo, con il risultato di rendere molto deboli le basi filosofiche della dicotomia tra interiorità e politica. A due secoli e mezzo di distanza, pur essendo cambiate talvolta (non sempre) molte cose quanto al tentativo di rimediare a tale fragilità teoretica, non sembra che la situazione sia molto diversa, sia che il cambiamento abbia percorso la via aperta da Kant o abbia assunto la forma di un aristotelismo senza metafisica.

Albert Camus diceva che ogni filosofia che non sappia rispondere a Pascal è «inutile»³³. Come al solito, tendeva talvolta all'eccesso. Ma, forse, non più di tanto. Se riuscissimo a recuperare un Pascal critico invece di mettere in campo, come spesso avviene, apologie dell'autore dei *Pensieri* o raffinatissime filologie (proficue certo, ma a patto di non essere fini a se stesse), potremmo, in questo senso, essergli più utili di quanto lo siano quanti, pur di tenerlo più stretto all'ortodossia tomista e neo-tomista, ne equivocano parecchio, anche se con strenuo ma a mio avviso scarsamente produttivo sforzo, il lascito.

³³ Cit. in P. Thody, *Camus* (1957), tr. it. di G. Venosta, Della Volpe, Roma 1968, p. 30 (Camus riprende una frase di Brice Parain).