

Pascal. Trascendenza e politica
Macerata, 23 aprile 2012

1. *Le posizioni in campo*

Collocare dal punto di vista storico e teoretico quanto Pascal scrive sulla politica implica tenere presente il confronto serrato (ancorché spesso implicito e quindi non sempre di facile decifrazione) che egli intrattiene con le tradizioni e con le concezioni egemoni nel suo tempo in questo campo. Così è anche possibile cogliere la profondità del suo sforzo di individuare un'alternativa, da un lato, al nichilismo politico (sia concesso l'uso di un termine ovviamente non pascaliano, ma che esprime la sostanza del problema) cui conduce, attraverso la radicale destituzione dei poteri della ragione umana nel campo della prassi, la posizione luterana; dall'altro, alla riduzione machiavelliana della religione operata dai gesuiti. Ciò però senza rifarsi al non più proponibile giusnaturalismo di matrice tomista, con la sua metafisica della *participatio* -cui fa da ostacolo insormontabile la *disproportion* tra finito e Infinito-, e neppure alla versione radicalmente secolarizzata del diritto naturale, che in forma aggiornata ripete la stessa presunzione e la stessa vanità riguardo alle possibilità della ragione umana (in questo caso il confronto più interessante è senz'altro quello con Hobbes).

Ad entrambi Pascal contrappone quello che credo possa essere definito un *ordre raisonnable*, un *ordine della ragionevolezza*, che nel campo dell'ordinamento giuridico-politico della Città terrena costituisce l'applicazione della sua critica sia alla *recta ratio* di matrice tomista, sia alle decisamente eccessive pretese della ragione calcolante di stampo moderno¹.

¹ Che questo modello di razionalità sia fatto proprio anche da Pascal è evidente; basti rinviare a *Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*, pp.576-582 e 596-602. Ma, una volta che lo ha assunto, Pascal ne evidenzia il limite invalicabile nel campo della prassi, cioè là dove dovrebbe funzionare come ragion pratica. Infatti, mentre nell'ambito delle scienze fisico-naturali e matematiche la ragione può operare raggiungendo significativi risultati, quando si passa invece all'ambito dell'agire finisce per essere trascinata e asservita dalla volontà corrotta a seguito del peccato originale e, quindi, per diventare mero strumento della concupiscenza. La discontinuità tra uso teoretico e uso pratico della ragione obbliga, in Pascal, a risalire alla caduta di Adamo come a sua origine. Ma tale posizione, ancora legata in Pascal a un chiaro radicamento teologico e dogmatico, non tarderà a rendersi indipendente da esso, inaugurando una delle più significative linee della critica al giusnaturalismo. Non è del tutto immotivata l'interpretazione proposta da Alasdair McIntyre: "Le nuove teologie affermano che la ragione non può fornire *nessuna* comprensione autentica del vero fine

2. Natura e “costume”

Il congedo dal giusnaturalismo è legato alla decostruzione della categoria di *natura umana*, che in Pascal sfocia, partendo da un’interpretazione radicalizzata del peccato originale, nella riduzione della “nature” a movimento perpetuo: il *naturale* è indistinguibile da quanto è *costume, abitudine, moda*. La tensione che abita l’uomo erede di Adamo e che lo spinge, in mancanza del Bene infinito in cui riposarsi, a cercare un’illusoria supplenza di esso tra i beni finiti del mondo, è tale da poter assumere tutte le forme possibili e immaginabili in ragione della perdita di ciò che la costituiva come *vera natura*. Natura è quindi contingenza radicale, e niente denuncia meglio tale contingenza che il modo in cui dipendiamo dal “caso”: “Ciascuno pensa a come assolverà alla propria condizione; ma per ciò che concerne la scelta della condizione e della patria, è il caso a farla” (fr.124).

Si ricordi anche il fr.125: “Tutto è uno, tutto è diverso. Quante nature in quella dell’uomo! quante caratteristiche! E per quale gioco del caso [*hasard*]! Ciascuno sceglie solitamente quella che ha sentito apprezzare”².

3. Visibile e invisibile

In definitiva ci troviamo di fronte a un’*ontologia dell’assenza*, termine con cui intendo denotare il vuoto subentrato nell’uomo dopo la caduta, che non può certo essere compreso attivando una spiegazione di tipo semplicemente psicologico.

dell’uomo: questa facoltà della ragione è stata distrutta dal peccato originale. ‘*Si Adam integer stetisset*’, secondo Calvino, la ragione potrebbe aver svolto il ruolo che Aristotele le assegnava. Ma ora la ragione è impotente a correggere le nostre passioni (non è irrilevante che le opinioni di Hume fossero quelle di uno che aveva ricevuto un’educazione calvinista) [...]. Il giansenista Pascal occupa una posizione particolarmente importante in questo sviluppo storico perché è Pascal a riconoscere che la concezione protestante-giansenista della ragione converge sotto aspetti fondamentali con la concezione della ragione propria della filosofia e della scienza più innovative del diciassettesimo secolo [...]. La ragione è calcolatrice: può accertare verità di fatto o relazioni matematiche, ma niente di più [...]. Le sorprendenti anticipazioni del pensiero di Hume da parte di Pascal (e poiché sappiamo che Hume aveva familiarità con gli scritti di Pascal, è forse verosimile supporre che via sia qui un’influenza diretta) indicano il modo in cui questo concetto di ragione conservò il suo potere” (A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, pp.72-73).

Pur cogliendo elementi importanti del tragitto che segna la crisi della ragion pratica da Pascal a Hume, MacIntyre non individua, a mio avviso, la specificità della posizione pascaliana, in cui il ricorso alla dimensione del *raisonnable*, del ragionevole, evita l’esito scettico e apre una prospettiva sensibilmente diversa da quella del non cognitivismo etico humeano, con tutte le sue prosecuzioni e varianti.

² *Pensieri*, fr.125, p.1122 (L.: fr.129, p.514).

L'*aveuglement* contraddistingue l'uomo post-edenico; ma si tratta di un accecamento particolare, perché è un accecamento parziale. Per tale motivo la tensione tra *visibile* ed *invisibile* risulta un tratto saliente. Come ha evidenziato con estrema pertinenza Edouard Morot-Sir, "il problema fondamentale è quello della visione umana dopo la caduta: la natura è lo stato di una visione incompleta, e la ragione è coscienza e guida di tale impotenza congenita. Adamo è divenuto questo essere singolare -un cieco che vede o, ancora, una ragione accecata. Per questa via la filosofia dell'illuminazione viene ad essere subordinata a una filosofia della visione, intesa come potenza di vedere e di far vedere"³.

Il senso del fr.602 è tutto qui: ciò che appare nel mondo "non mostra né un'esclusione totale, né una presenza manifesta della divinità, ma la presenza di un Dio che si nasconde. Tutto ha questo carattere".

Con Pascal siamo quindi in un contesto teoretico che è insieme lontano e vicino al platonismo: il visibile in Platone è *segno* e *riflesso* dell'invisibile, quindi anche *analogo* a quest'ultimo. In Pascal invece il visibile *annuncia* l'invisibile, ma non lo *riflette*: "Questo visibile non è dunque l'analogo dell'invisibile. È prova indiretta, invito all'invisibile per un nuovo visibile". Il mondo è un insieme di segni e immagini che spetta all'uomo decifrare, alla luce della cruciale considerazione secondo cui "non si vede un assente, ma si può *dire che si vede* la sua assenza"⁴.

4. Il mondo, la verità, la verosimiglianza.

Situare Pascal al di fuori della logica giusnaturalista e rammentare l'accento che egli pone sull'origine della società politica nella forza (cfr. qui *infra*) non significa necessariamente ricondurlo entro un orizzonte interpretativo che si situi sotto il marchio dello scetticismo politico, dell'irrazionalismo, di una *Realpolitik* intesa come ciò che finirebbe per serrare in un circolo chiuso tutto il percorso e tutta l'essenza della sua riflessione. Con altre parole si può dire che non c'è bisogno, contrariamente a quanto sovente è accaduto, di riportare Pascal alla scuola del diritto

³ E.Morot-Sir, *La raison et la grâce selon Pascal*, Presses universitaires de France, Paris 1996, p.111.

⁴ *Ivi*, pp.124-125.

naturale -cercando (alquanto a fatica, in verità) legami anche con le posizioni giusnaturaliste interne a Port-Royal (Arnauld, Nicole, Domat)- per sgravare il suo pensiero dalla critica di operare la radicale separazione tra ragione e politica, tra ragione e diritto, tra politica e verità (o, meglio, come si vedrà più oltre, *verosimiglianza*). Se si accetta la tesi di questa separazione allora non si può non riconoscere (come peraltro avviene in molte letture del pensiero pascaliano) che il riscatto dell'uomo finisce per essere affidato unicamente alla dimensione escatologica, comprimendo per il resto la politica e il diritto entro i confini di un fosco conflitto innescato e mantenuto, pur allo stato latente, dall'amor proprio.

Ma forse, per indagare il rapporto tra *raison* e *politique* in Pascal, c'è anche un'altra strada, come quella, appunto, che ho appena sintetizzato con il termine di *ragionevolezza possibile della politica*. L'allusione è a una ragionevolezza che si dovrebbe situare, se l'ipotesi di lettura è corretta, su un terreno altro rispetto sia a quello della *recta ratio* che della ragione calcolante. E su questo terreno si delinea anche, rispetto alla tradizione giusnaturalista antica, medievale e moderna, un'inedita modalità del nesso tra etica e politica e, più in generale, tra verità e politica. Ciò che è ancora in gran parte da studiare è, a mio avviso, l'importanza del tema relativo al rapporto tra *ragionevolezza* e *politica*, in particolare nel '600 francese; tema che consentirebbe di aprire una prospettiva di lettura sulla costituzione e natura del "politico" diversa e, per fondamentali aspetti, antitetica rispetto a quelle dominanti, tutte in diversa misura dipendenti dall'ipotesi della centralità hobbesiana e dall'enfasi sulla *ratio geometrica* che fonda e sostiene l'impalcatura dello Stato-macchina, con tutto ciò che esso significa per quanto concerne concetti centrali quali sovranità, rappresentanza, contratto, ecc.

5. Dell'origine

In Pascal sorprende lo scarso spazio dedicato al problema dell'origine della società politica. C'è evidente asimmetria tra la profondità dello sguardo gettato sull'abisso dell'*originario* -la ribellione dell'uomo a Dio, che muta radicalmente la condizione

umana in ogni suo aspetto e alla quale Pascal dedica numerosi frammenti- e la rapidità con cui liquida invece la questione dell'*origine* del politico. Quasi tutto, se non tutto, è contenuto nel fr.289, che peraltro costituisce uno *chef d'oeuvre* del realismo politico. Il frammento è serrato e cadenzato. È soprattutto dominato da una categoria concettuale che appare sin dall'inizio, quella di "necessità". Rammento i passaggi preliminari: "Le corde che legano il rispetto degli uni verso gli altri, in generale, sono corde di necessità" [*cordes de nécessité*] -> "è infatti necessario che ci siano differenti gradi, poiché tutti gli uomini vogliono dominare" -> "non tutti lo possono, ma solo alcuni".

Com'è stato correttamente osservato, qui domina il binomio "uguaglianza di concupiscenza" e "ineguaglianza di forze"⁵. La disuguaglianza non è naturale, è istituita, ma l'istituzione rinvia alla (seconda) natura, cioè fondamentalmente alla *libido dominandi*, che dell'uomo caduto costituisce un elemento saliente.

Continuiamo a seguire la scansione del frammento: "Immaginiamoci, dunque, di vederli nel momento in cui cominciano a disporsi" -> "È sicuro che si combatteranno finché la parte più forte opprime la più debole, e finché ci sia, in ultimo, un partito dominante [*parti dominant*]" -> "Ma quando ciò si è determinato, allora i capi, i quali non vogliono che la guerra prosegua, decidono che la forza che è nelle loro mani si trasmetterà come a loro piace; gli uni l'affidano all'elezione popolare [*élection des peuples*], gli altri alla successione ereditaria, ecc." -> "Ed è a questo punto che l'immaginazione comincia a giocare il suo ruolo. Fin qui l'ha giocato la mera forza; ora è la forza che si mantiene mediante l'immaginazione in un determinato partito, in Francia dei nobili, in Svizzera dei plebei [*roturiers*], ecc." -> "Ora, queste corde, che legano dunque il rispetto a questo o a quello in particolare, sono corde d'immaginazione [*cordes d'imagination*]".

6. Politica e immaginazione

⁵ G.Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Presses universitaires de France, Paris 1984, pp.95-97.

In questa prospettiva il nesso cruciale è tra il tema dell'immaginazione e il tema della dialettica *miseria-grandezza*. Siamo di fronte a un argomento ricorrente in Pascal quando tratta della giustizia: all'impossibilità di conoscerla e di realizzarla nel mondo fa da *pendant* il desiderio di essa, *desiderio vuoto* ma costantemente attivo ed inestinguibile. Il suo effetto nell'uomo è che questi vuole obbedire unicamente a ciò che crede giusto. In qualche modo e in qualche forma quindi la volontà, e dunque il consenso, non possono non essere convocati -dopo e al di là del primo atto in cui la forza si è imposta nella sua crudezza- tra i fattori dell'obbedienza politica, perché quest'ultima possa *continuare* a funzionare come tale.

Si ricordi l'obiezione di Pascal a Montaigne: questi "ha torto"⁶ non quando denuncia, anche considerando l'intricata e drammatica storia francese del suo tempo, la "presunta giustizia delle leggi"⁷, ma allorché non comprende che "il costume deve essere seguito solo perché è costume", e non perché sia giusto o incorpori qualcosa di giusto⁸. Sarebbe perciò bene che il popolo obbedisse alle leggi solo in quanto sono leggi ("parce qu'elles sont lois"). E questo principio vale perché non se ne possono introdurre di veramente giuste⁹.

Sarebbe bene, ma *non* è così: il popolo si sottomette a leggi che abbiano, ai suoi occhi, contenuti effettivi di giustizia, insomma "obbedisce ad esse unicamente perché le crede giuste"¹⁰.

Qui il tema dell' "immaginazione" entra in campo come elemento cruciale della teoria dell'obbligo politico nella prospettiva pascaliana. E infatti è lo stesso Pascal ad affermare che "il comando fondato sull'opinione e sull'immaginazione [...] è mite [*doux*] e volontario [*volontaire*]"¹¹. La mitezza riguarda il *modo di esercizio* del potere e la volontarietà ne sottolinea il *modo di accettazione*. Si ricordi il già citato fr.289: dopo il successo, ottenuto con la forza, del "partito dominante" è

⁶ *Pensieri*, fr.287, p.1161 (L.: fr.525, p.577).

⁷ *Colloquio con M.de Saci*, p.564.

⁸ *Pensieri*, fr.287, p.1161 (L.: fr.525, p.577).

⁹ *Ibidem* (L.: *ibidem*).

¹⁰ *Ivi*, fr.288, p.1161 (L.: fr.66, p.508).

¹¹ *Ivi*, fr. 243, p. 1152 (L.: fr. 665, p. 589). Corsivo mio.

“l’imagination” che “commence à jouer son rôle” e la forza a conservarsi attraverso di essa.

L’immaginazione, facoltà ingannatrice, a questo stadio opera come fattore essenziale del mantenimento della società politica e come garanzia ineludibile dell’obbedienza alle leggi e ai detentori dell’autorità. Anche in questo caso l’immaginazione inganna: tema non certo nuovo ed originale. Ma inganna sospinta dal desiderio di giustizia, cioè da quella che costituisce un’espressione della “grandeur”: e qui Pascal fa subire una torsione inedita al tema riguardante la funzione dell’immaginazione.

Lo si può dire così: la volontà aderisce alla necessità in quanto e solo in quanto questa necessità gli appare come *non* è, cioè non come forza o, meglio, non solo come forza, bensì come forza *giusta*. Menzogna? Certamente: come negarlo? Ma menzogna che, accanto all’effetto di ottenere una limitazione della violenza originaria, ha anche una ricaduta sulla condotta dei governanti. Nell’autoconsapavolezza, da parte dei Grandi, della menzogna c’è insita una *pedagogia dell’autorità*. È imprudente rivelare l’infondatezza dell’ordine che si proclama giusto: la simulazione va mantenuta, ma sapendo che è tale e così evitando che il nobile, il dignitario, il re cadano essi stessi prigionieri di questa illusione scatenando “tutta la violenza e tutta la vanità” che derivano normalmente dal fatto che i Grandi “non comprendono affatto ciò che sono”¹² e quindi finiscono per comportarsi veramente come se fossero di una razza superiore e/o soggetti dotati di privilegi reali derivanti dalla loro investitura divina.

La lontananza di Pascal dalla teologia politica medievale e dalle sue versioni moderne è palese.

Rispetto ad un altro autore essenziale per il tema trattato, cioè Machiavelli, non si può non sottolineare come in Pascal il carattere meramente strumentale della simulazione passa in secondo piano. Non si tratta infatti di ottenere -come accade invece nell’autore de *Il Principe*- che il principe sia obbedito usando i mezzi (tutti i

¹² *Ibidem*.

mezzi¹³) adatti a questo fine. O, meglio, non si tratta prioritariamente di questo. Ciò che conta è rendere accettabile l'autorità da parte di uomini il cui requisito fondamentale non è -contrariamente a quanto avviene nel politico fiorentino- di lasciarsi ingannare da "quel che pare", quanto piuttosto di voler seguire solo comandi e leggi giuste, perché nella Giustizia somma sono innestati, pur avendo peccato contro di essa. Insomma, è la diversità del movente che definisce la differenza tra la teoria della simulazione in Machiavelli e in Pascal¹⁴. E non è un caso infatti che Pascal accompagni a queste considerazioni, concernenti il ruolo politico dell'immaginazione, quelle -su cui mi soffermerò più avanti- riguardanti il dovere dei Grandi (e ovviamente *in primis* di chi ha responsabilità dirette di governo) di saper soddisfare i *giusti* desideri dei sottoposti e dei sudditi. Emerge quindi progressivamente una funzione sociale, se vogliamo chiamarla così, dell'autorità, funzione che, considerata insieme al ruolo dell'immaginario, cambia il significato di quest'ultimo, circoscrivendo, fino quasi ad annullarla, la componente dettata dalla *raison cynique*, che invece domina in Machiavelli e si conserva (anzi, si accentua) nel pensiero che continuerà a rifarsi a lui nella Francia tra fine '500 e '600. Il desiderio umano di giustizia opera, nella prospettiva di Pascal, come spinta verso quella *misura* che l'autorità dovrebbe essere portata a darsi nel suo esercizio non solo per non fallire nello scopo di conservarsi, ma per non divenire "tyrannique".

"Abitudine" e "costume" solidificano, quanto all'efficacia, e perpetuano, quanto alla distensione temporale, l'effetto dell'*immaginario sociale*.

7. Un cenno a Pascal e Descartes sull'immaginazione

L'arduo governo dell'immaginazione da parte dei Grandi ha ovviamente un'impostazione aristocraticistica: solo una particolare attitudine, accompagnata da un'adeguata educazione, possono far raggiungere l'obiettivo dell'uso politico non

¹³ L'obiettivo fondamentale è "vincere e mantenere lo stato" e i mezzi saranno sempre "iudicati onorevoli" (N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di M. Martelli, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, Ed. nazionale. Sez.I: *Opere politiche*, Salerno editrice, Roma 2006, pp.241-242 [XVIII]).

¹⁴ Nelle brevi pagine dedicate a Machiavelli e Pascal Albert Cherel riconduce invece *in toto* il secondo al primo (A. Cherel, *La pensée de Machiavel en France*, L'Artisan du livre, Paris 1935, pp.164-166).

distorto dell'*imaginaire*. Nell'impostazione aristocraticistica Pascal ripete Descartes quando questi tratta del buon governo di sé attraverso la ragione¹⁵, quel buon governo che deve allontanare e/o padroneggiare quanto più possibile gli inganni dell'immaginazione, la quale tende a ingrandire il negativo e a rendere così più difficile la tranquillità interiore. Per questo motivo -come Descartes non si stanca di sottolineare- è essenziale *differire* l'impressione dei mali presenti e l'impulso immediato della passione¹⁶.

Pascal riflette sulle implicazioni politiche dell'immaginazione e affida la direzione di quella che si potrebbe definire la strategia dell'*immaginario collettivo* al governante ben formato e dotato della capacità di conoscere se stesso¹⁷. Al metodo cartesiano della diversione-differimento, che neutralizza l'immaginazione ponendone a rassicurante distanza le impressioni prodotte sull'anima, sostituisce l'incitamento a rimanere sempre vicini a sé, nel diuturno sforzo di non dimenticare chi si è realmente e quindi divenendo in grado, una volta che si è imparato a non ingannarsi sulla propria condizione, di mettere in atto l'*umiltà del potere* o, meglio, la progressiva redenzione dalla violenza originaria. La *raison* gioca il suo ruolo in Pascal solo unitamente all'attuazione di una disciplina interiore che ogni Grande dovrebbe

¹⁵ Discutendo la tesi che "in questa vita noi abbiamo sempre più beni che mali" Descartes risponde a Elisabetta:

-In un primo senso si intende il bene come "la perfezione che può essere nella cosa che si dice buona";

-In un secondo senso si possono invece considerare i beni e i mali che possono essere nella stessa cosa e/o circostanza per conoscere l'apprezzamento che se ne deve fare; in questo caso con bene si intende "tutto ciò da cui si può trarre qualche vantaggio, e per male quello da cui si può ricevere danno".

Dire, in riferimento a questa seconda accezione, che nella vita i beni prevalgono sui mali significa che si debbono tenere in poca considerazione tutte quelle cose che sono al di fuori della portata del nostro libero arbitrio, usando bene il quale si possano rendere buone, o almeno meno peggiori possibile, le cose e/o le circostanze; infatti possiamo impedire che i mali provenienti dall'esterno penetrino nella nostra anima più profondamente della tristezza suscitata dalle cose e/o dalle circostanze avverse. Certo per questo bisogna essere "molto filosofi" (Lettera a Elisabetta del gennaio 1646, tr.it.di E. Garin e M. Garin, in *Opere filosofiche*, vol.IV, Laterza, Roma-Bari 1999⁵, pp.179-180).

¹⁶ Le passioni "per loro natura sono tutte buone" e dobbiamo solo evitarne "il cattivo uso e l'eccesso"; ciò si ottiene mediante la "riflessione anticipata" ed esercitandoci a separare "i movimenti del sangue e degli spiriti dai pensieri a cui sono abitualmente congiunti". Questo esercizio è essenziale, perché nessuna saggezza umana può resistere senza "preparazione adeguata". Il "rimedio più generale e più facile" è di "mettersi sull'avviso" quando le passioni incalzano, ricordando che in questi casi l'"immaginazione" tende a ingannare l'anima e a farle sembrare molto più forti "le ragioni che servono a persuaderla dell'oggetto della sua passione"; bisogna "prender tempo a riflettere, e distrarsi con altri pensieri" fino a che "tempo" e "riposo" non abbiano calmato l' "emozione" (R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, tr.it in *Opere filosofiche*, vol.IV, cit., pp.119-120 [art. 211]). La "retta ragione" non ordina affatto di respingere "direttamente" le cose spiacevoli, ma di considerarle attraverso il "solo intelletto", allontanando "il più possibile l'immaginazione e i sensi". Descartes illustra questa strategia osservando che si può, come lui stesso ha fatto sempre, sforzarsi di evitare l'immaginazione delle cose tristi e considerare solo oggetti capaci di provocare "gioia". In questo modo si creano le condizioni per far dipendere la propria soddisfazione e felicità unicamente da se stessi (Lettera a Elisabetta del maggio o giugno 1645, tr.it. in *Opere filosofiche*, vol.IV, cit., pp.140-142).

¹⁷ Cfr. *Tre Discorsi sulla condizione dei Grandi*, pp.617-618 (I).

raggiungere e che, di per sé, non è necessariamente legata all'appartenenza di fede (basta essere *honnête homme*), anche se è evidente che il cristiano la può realizzare meglio di ogni altro.

Pascal non censura l'immaginazione al modo di Descartes e ne fa un elemento cruciale della condizione umana, ma soprattutto un elemento politicamente essenziale, che prende il posto occupato in Hobbes dal timore della spada. Approfondirò poco più avanti il confronto tra i due autori.

8. *L'ordine politico del bon sens (su razionale e ragionevole: ante-litteram)*

La mitezza dell'autorità non è quindi mero espediente strategico, né semplice dissimulazione e/o manipolazione, ma costituisce la risposta a un'istanza molto più profonda e radicale, relativa al modo in cui l'autorità non solo può ma deve atteggiarsi di fronte alla *grandeur* dell'uomo, che rimane pur dopo il peccato d'origine. E infatti tale mitezza è esattamente -nel senso più pregnante che ritengo sia da attribuire a questo aspetto della riflessione pascaliana- la risposta, *ragionevolmente corretta* (cioè corretta nei limiti concessi all'uomo erede di Adamo), alla “faiblesse” che lo connota successivamente alla caduta: “La debolezza dell'uomo è la causa di tante bellezze cui diamo vita”¹⁸.

La “faiblesse” indica, nel suo senso più proprio, il nesso sul quale mi sono già soffermato: fame del giusto nell'impossibilità di conoscerlo e attuarlo entro la logica della *participatio*. Ma non totale impossibilità di concretizzarlo entro una logica diversa: quella del *ragionevole*, che fronteggia l'abisso rispetto alla verità senza annichilire ogni prospettiva e ogni speranza di rintracciare una misura del giusto pur nel vuoto che si è creato tra trascendenza e mondo umano. E dunque, come si preannunciava, spazio, pur nella *misère*, per la *grandeur*.

Chi, come il “cristiano perfetto”, arriva a comprendere nel profondo la logica delle potenze terrene e sa che la loro distorsione rispetto alla verità e alla giustizia

¹⁸ *Pensieri*, fr.300, p.1164 (L.: fr.96, p.511).

originarie è la meritata punizione del peccato originale, non può che considerare “follia” quella del popolo.

Ma il cristiano perfetto sa anche che, mentre è impossibile rispondere alla “follia” con gli strumenti della *recta ratio*, lo si può fare in termini di un più modesto *bon sens*, attraverso il quale è in potere dell’uomo creare ordine, stabilità, disciplinamento delle relazioni sociali partendo dalle potenzialità racchiuse nell’immaginazione. Lo spazio creato dall’immaginario sociale è uno dei modi attraverso i quali si può assicurare la stabilità del comando e dell’obbedienza, così come il consenso verso l’autorità, che sono entrambi fattori essenziali della pace sociale, “il più grande dei beni”¹⁹. Permette così che si evitino le “guerre civili”, il “più grande dei mali”²⁰.

Mitezza dell’autorità, stabilità dell’ordine, garanzia della pace, durata: sono beni che hanno una loro efficacia, anche se non partecipano della “realtà” fondata sulla verità. Si situano in una zona intermedia in cui l’uomo, nell’umbratile chiaroscuro del mondo, condizionato dal nascondimento di Dio, opera alla ricerca di un bene possibile che, con tutti i suoi limiti, non manca però di esercitare la sua funzione nella prassi storica.

In questo senso determinato mi pare non adeguata la definizione di Pascal in termini di “antiumanesimo”²¹. Potrebbe esserlo nella misura in cui ci arrestassimo alla *pars destruens* della riflessione pascaliana, se così la vogliamo definire. Ma non lo è se poniamo attenzione alla *pars construens*, che ho proposto di sintetizzare nella formula di *ordine politico della ragionevolezza*, al quale vedrei corrispondere, sul piano dell’analisi della condizione umana, quello che Jean Mesnard ha definito un “existentialisme constructif”²².

Che l’autorità politica abbia origine dalla forza e si concretizzi nell’imposizione del partito vincitore non significa che, una volta creata la società politica, i suoi governanti non debbano preoccuparsi di procurare i beni che sono necessari nella vita

¹⁹ *Ivi*, fr.302, p.1164.

²⁰ *Ivi*, fr.295, p.1163 (L.: fr.94, p.511).

²¹ Cfr. A. Del Noce, *Intorno all’ “antiumanesimo” di Pascal*, in Id., *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, Giuffrè, Milano 1992, pp.222 ss.

²² J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, S.E.D.E.S., Paris 1995³, p.323.

associata. Anche tenendo conto di questo aspetto, si trova ribadito il principio che nessuna forza si può semplicemente autoriprodurre e mantenere solo poggiando su se stessa: i detentori della forza debbono mostrarne l'*utilità sociale* dopo che essa è stata fatta diventare *autorità*, cioè esercizio in qualche modo legittimato e stabilizzato del potere.

9. *Politica e disciplina delle passioni*

Introduco a questo punto un argomento di primaria importanza, cioè quello dell' "amor proprio". L' "amour propre" è di per sé ambivalente. Spinge l'individuo a collocarsi al di sopra degli altri anteponendo egoisticamente il proprio bene e la propria conservazione a quelli del prossimo²³. Ma tende anche a far ricercare la stima, il riconoscimento, mettendo in atto una dinamica di estroflessione che ci conduce perennemente fuori di noi: "Non ci contentiamo della vita che abbiamo in noi e nel nostro proprio essere: vogliamo vivere nell'idea degli altri di una vita immaginaria, e per questo ci sforziamo di apparire" (fr.145).

Se pensiamo all'amor proprio congiunto alla forza possiamo ben comprendere la costituzione dell'ordine politico nel modo in cui è stata precedentemente illustrata. Ma se lo pensiamo nella prospettiva del riconoscimento si delinea un'altra via. Infatti si apre qui la prospettiva di un'*autoregolazione dei rapporti interpersonali* la cui possibilità è, almeno parzialmente, indipendente dal livello politico e si modula secondo una logica molto diversa da quella della disciplina indotta attraverso l'uso politico dell'immaginazione di cui si è trattato in precedenza. Ricevere riconoscimento significa difatti "vivre dans l'idée des autres" (fr.145) e quindi mettere in atto quei comportamenti che possano conquistarci la loro stima. Tutto questo nasce, certo, dall' "orgoglio"²⁴ e dalla brama di "gloria"²⁵, ma il suo effetto è

²³ Cfr., per esempio, *Pensieri*, fr.138.

²⁴ *Ivi*, fr.146, p.1128 (L.: fr.77, p.509).

²⁵ *Ivi*, fr.149, p.1128 (L.: fr.63, p.508). Vedi anche i fr. dal 150 al 156, pp.1128-1129 (L.: fr.628, p.587; fr.120, p.513; fr.31, p.503; fr.627, p.587; fr.37, p.504; fr.29, p.503; fr.123, p.514).

di creare “regole ammirevoli di ordine civile”²⁶ esteriormente del tutto simili a quelle che comanderebbe la carità.

A tale proposito, anche se solo come rapido cenno, rammento lo sviluppo che ha in Pierre Nicole questa tematica. L’“amor proprio”, che è all’origine della guerra generale tra gli uomini, costituisce ciò nondimeno anche la condizione di una pace possibile. Infatti nel *bellum omnium contra omnes*, essendo la “conservazione” di ognuno in pericolo, si finisce per unirsi al fine di tutelarla, creando le “leggi” e così cominciando a limitare “les desseins tyranniques” di questa passione. Il “timore della morte” è quindi il movente immediato che consente di passare dal conflitto a un qualche tipo di ordine²⁷. Con questo i “pensieri di dominio” sono limitati nei loro effetti; inoltre ognuno non tenta più di affermarsi attraverso la “violenza aperta”, ma mediante l’“artificio”, che consiste nel cercare di conseguire l’interesse egoistico contentando l’“amor proprio” degli altri piuttosto che attaccandolo frontalmente. Ciò si ottiene sia rendendosi utili ai propri simili, sia ricorrendo alla “flatterie” come espediente per procurarsi benevolenza. È questa la genesi del legame sociale tra gli individui, che non richiede alcun ricorso alla “carità”, tant’è vero che anche società non cristiane hanno vissuto e vivono in “pace”, “sicurezza”, “commodité”, come se fossero “une république de saints”²⁸.

In difetto di “carità”, l’“amor proprio illuminato” è il mezzo migliore per “riformare interamente il mondo” e quello che la “droite raison” suggerisce e può creare. Certo si tratterebbe di una società “corrotta” agli occhi di Dio, ma all’esterno non ci può essere, nell’ordine mondano, niente di meglio “régulé”, “civil”, “juste”, “pacifique”, di

²⁶ *Ivi*, fr.135, p.1126

²⁷ Differentemente da quanto avviene in Pascal, la genesi della società politica è quindi, in Nicole, ricondotta immediatamente alla disciplina dell’amor proprio: si radica nella consapevolezza delle conseguenze distruttive che si avrebbero se questa passione fosse lasciata agire senza freni. Al “partito dominante” che si impone con la forza e stabilisce i criteri della sua trasmissione si sostituisce l’accordo -sulla cui forma peraltro Nicole resta nel vago- tra individui capaci di comprendere i vantaggi di un’intesa finalizzata a garantire le condizioni esterne della convivenza pacifica. Pascal invece sembra pensare che la dinamica del disciplinamento dell’amor proprio inizi solo dopo che la società politica è stata creata, cioè dopo che la forza comincia ad ammansirsi e la volontà di essere riconosciuti e stimati può svilupparsi, grazie all’ordine che via via si consolida, non generando antagonismo distruttivo, ma attraverso forme diversificate di cooperazione (il *commerce*) in cui la ragionevolezza media gli interessi dei singoli e ne smussa la componente conflittuale.

²⁸ P. Nicole, *De la charité et de l’amour propre*, in Id., *Essais de morale*, Slatkine Reprints (réimpression dell’éd. Paris 1733-1771), Genève 1971, vol. I, t.III, pp. 131-140.

essa; l' "amor proprio" dominerebbe ma senza quasi apparire e la "carità" sarebbe del tutto assente, ma si vedrebbero dovunque i suoi "caratteri"²⁹.

10. Pascal e Hobbes

Può essere utile accennare qui a qualche elemento per un confronto tra Pascal e Hobbes.

L'idea di un' autentica comunità, il "corpo di membra pensanti" di cui parla Pascal (cfr. fr.702-710) -antitetico rispetto all'aggregazione tenuta insieme solo dalle "corde" dell'interesse individuale che trova una mediazione con gli altri interessi mediante la rigida reciprocità del diritto- esiste ed è ben presente nel pensiero pascaliano. Ma il fatto è che questa *communauté* rinvia *esclusivamente* a un orizzonte oltremondano. Detto in altro modo: l'ordine del vero bene non è, per Pascal, un ordine realizzabile su questa terra. Il "corpo di membra pensanti" è il corpo mistico e non ha nulla a che vedere con quello politico; non ne è affatto il modello, contrariamente a quanto accade -come ha mostrato Ernst Kantorowicz- nelle versioni più diffuse della teologia politica medievale e successiva.

Ragion per cui Hobbes ha ragione e torto insieme.

Ha ragione *-parzialmente* ragione- perché delinea tratti cruciali e incontestabili dell'unico ordine concretizzabile nel mondo segnato dal peccato originale. Resta però che la caduta originaria non entra, se non marginalmente, nella sua prospettiva, da cui quindi si vedono bene le cose, ma senza capirle nella loro scaturigine originaria.

²⁹ Ivi, pp.176-178. Nel saggio *Des moyens de conserver la paix avec les hommes* Nicole osserva che, benché gli uomini non si comportino secondo né "fede", né "ragione", entrambe convergono nell'indicazione dei "doveri" e "azioni" degli uomini in società al fine della pace, anche se i moventi sono diversi: la fede ispira la pace conforme alla "pietà cristiana" e la ragione fa la stessa cosa assumendo come movente l'"interesse" personale (in *Essais de morale*, cit., vol.I, t.I, pp.196-197). In *De la civilité chretienne* sottolinea che l'amore per noi stessi è "naturale" e, amandoci, desideriamo che gli altri ci amino. Ciò perché il loro amore per noi rafforza il naturale amore per noi stessi e perché la nostra "anima" è così debole che ha bisogno del giudizio positivo altrui. Quindi la ricerca dell'amore del prossimo è prodotta dall'"amour propre" e dalla "faiblesse" (in *Essais de morale*, vol.I, t.II, pp.116-117). Cerchiamo di ottenerlo o con l'amore autentico o, in prevalenza, fingendo. Quest'ultimo atteggiamento è la base della "civilité humaine", una "specie di commercio di amor proprio", in cui in realtà amiamo non gli altri, ma noi stessi, e fingiamo un attaccamento che non c'è o c'è molto meno di quanto appare; il "language de l'affection" sostituisce l' "affection véritable" (ivi, p.118). Per quanto riguarda la carità cristianamente intesa, anch'essa deve praticare i doveri della "civilité du monde"; la differenza è che arriva a fare con purezza e sincerità quello che la "gente del mondo" fa per "interesse". Cioché unicamente la carità può essere "civile" in modo autentico, poiché ama l'altro vedendo in esso Gesù e quindi lo ama in pienezza; invece l'"amor proprio" adempie ai doveri della "civilité" in modo puramente esteriore, visto che l' "orgoglio" che ne è la base sopporta di malavoglia questi doveri, come cedere agli altri, preferirli a sé, ecc. (ivi, pp.127-129).

Ha, allo stesso tempo, torto giacché pensa la sua “filosofia civile” come la chiave che apre le porte della vera giustizia.

Per Pascal vale invece la tesi che, senza cedere alla “vanità” consistente nel pretendere di pervenire alla definizione del vero giusto, è possibile una disciplina delle relazioni collettive, un esercizio di esse in termini ragionevoli, *éclairés*. Tale disciplina consente un assetto che, comunque sia, è migliore della guerra civile e che, con tutti i suoi limiti, è un ordine, in quanto permette una convivenza almeno esteriormente regolata.

Questo mi pare il punto cruciale in cui perviene a sintesi tutto quanto evidenziato precedentemente. Tagliato fuori dalla verità e dalla giustizia, l'uomo, nell'ottica pascaliana, non risulta per questo disarmato di fronte al compito di attuare rapporti nei quali dobbiamo vedere il modo in cui si manifesta la capacità, prodotto della ragionevolezza, di organizzare le relazioni umane nello spazio della più radicale contingenza.

Ma, pur nella sofferta e radicale consapevolezza dell'“abisso” tra finito e Infinito, il percorso individuato da Pascal è altro rispetto a quello luterano, ed è affidato ai fragili ma non ineffettivi (anzi, agli *unici* effettivi) poteri della ragione umana interpretata come *ragione del possibile* entro le condizioni poste dalla caduta. Intendo come cosa ovvia riferire anche questo aspetto alla più generale tematica inerente la collocazione *mediana* dell'uomo nell'universo: di quella tematica il punto che stiamo trattando è la proiezione politica. La *medianità* (che è ben diversa dalla *medietà*) consiste in questa ricerca di come vivere, anche collettivamente, nell'orizzonte di una *faiblesse* che, come s'è visto, caratterizza l'uomo dopo la caduta. E in questa medianità il destino è oscillare senza poter mai agganciarsi a un punto fermo definitivo: esistono solo punti provvisori, agganci temporanei, rimedi affidati al tempo e alla varietà delle situazioni, al difficile discernimento della ragionevolezza, appunto³⁰. In questa prospettiva si può, mutuando alcune categorie da Roman Schnur, parlare di Pascal come di un autore rilevante nell'ambito della “politica manierista”.

³⁰ Cfr. J.L. Bischoff, *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*, cit. L'Harmattan, Paris 2001.

Ciò colloca Pascal, appunto, in una peculiare posizione rispetto a Hobbes. Mentre quanto li unisce è un resoconto dell'uomo curvato in senso marcatamente pessimistico, quanto fondamentale invece li disgiunge è, in relazione al tema del legame politico, un insieme di aspetti cruciali che cerco qui di seguito di evidenziare, sintetizzando quello che sul rapporto tra i due autori è stato accennato nelle pagine precedenti:

a) Il legame politico non nasce, in Pascal, da un patto, ma dalla forza del “partito dominante”.

b) Eppure niente meno della forza, da sola, è in grado di mantenere tale legame; subentra a questo proposito il dispositivo immaginazione -> abitudine -> costume.

c) Osservando la società politica costituita, è possibile esaminare al meglio la dinamica della passione o, meglio, dell'amor proprio come radice di tutte le passioni. L'amor proprio non è disinnescato nei suoi effetti distruttivi usando il timore della spada, cioè istituendo il monopolio della coercizione nelle mani del sovrano; si mostra invece passibile di essere disciplinato attraverso il buon uso della ragionevolezza, la quale lo conduce a perseguire l'obiettivo dell'interesse nel modo migliore (migliore di quello che si avrebbe nello stato di guerra e di quello che si otterrebbe mettendo in atto la strategia del *tyraniser* piuttosto che quella della *flatterie*). All'egoista passionale hobbesiano Pascal, e sulla sua scia Nicole, sostituiscono l'egoista ragionevole -questa essenziale figura della cellula del legame sociale che, com'è stato giustamente notato, il pensiero successivo, soprattutto in ambito illuministico, riprenderà³¹.

³¹ Cfr. M.Raymond, *Au principe de la morale de l'intérêt*, in Id., *Vérité et poésie*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1964, pp.61-86. Si rammenti la parte su Bayle: “Bayle formula l'ipotesi che i principi, le credenze sono quasi senza effetto sulla vita. La natura, gli istinti, per quanto privi di qualsiasi bontà, conducono l'uomo quasi ciecamente. Suppliscono a tutto. Se le vie superiori della Provvidenza sono nascoste, c'è una sorta di Provvidenza di grado inferiore le cui opere sono visibili dappertutto, c'è un 'provvidenzialismo naturale' nel quale siamo racchiusi. La conseguenza, ed è qui il 'paradosso', sta nel fatto che una società senza religione assomiglierebbe a una società cristiana [...]. Questo uomo nuovo ha letto Pascal, ha inteso parlare di Hobbes, ha meditato La Rochefoucauld e le sue *Maximes*. Tutti lo invitano a far conto sull'egoismo umano, e anche a credere che da questo egoismo può nascere la felicità della società [...]. Può darsi che qualche cosa o qualcuno esista al di sopra della natura [...]. Ma questo soprannaturale, pur se bisogna ammetterlo in via provvisoria come una presenza possibile, sfugge per definizione a ogni presa della ragione. Meglio allora collocarlo tra parentesi e arrestarsi a ciò che cade sotto i sensi o si impone al senso comune. Che l'uomo sia evidentemente interessato a sé è forse un male se ne può sortire un bene sotto forma di commercio dei prodotti o sotto forma di cortesia, di scambio di buoni comportamenti e di servizi?” (p.74-75).

d) Nell'ordine dell'amor proprio ragionevolmente disciplinato non c'è nulla che corrisponda a vera giustizia. Hobbes, agli occhi di Pascal, incorre in un equivoco teorico assolutamente imperdonabile quando pensa la giustizia, la giustizia autentica, come ciò che rende possibile l'accordo di interessi irrigiditi nel loro tornaconto personale e quando ritiene che la legge risultante dalla limitazione in condizioni di reciprocità dei diritti dei singoli costituisca una legge degna del nome. Quello di matrice hobbesiana è, beninteso, come Pascal sa benissimo, il modello paradigmatico che -nella crisi dell'aristotelismo politico e dei suoi prolungamenti scolastici e neoscolastici- va affermandosi come egemone nel suo tempo. Ciò che egli si limita a osservare è che una siffatta mediazione tra individui egoisti ragionevoli non ha nulla a che fare con il giusto quale potrebbe attuarsi se la condizione umana non fosse contraddistinta dalla "sproporzione" e se gli esseri umani potessero coesistere veramente come "corpo". Sarebbe superfluo ripetere ciò dopo che lo si è già in precedenza insistentemente evidenziato. Ma lo è forse di meno se ora si integra quanto già detto con la considerazione che l'assetto politico e sociale derivato dall'amor proprio *éclairé*, per quanto non corrispondente a reale giustizia relativamente ai suoi contenuti e ai moventi che spingono a obbedirlo, non è radicalmente estraneo ad essa, perché la rappresenta in forma *figurativa*, è *segno* di ciò che nell'uomo permane come *traccia* del vero e del giusto. In questa accezione esprime un desiderio la cui valenza, vale la pena ripeterlo, è non meramente psicologica, ma ontologica. Peraltro l'*assenza* trova, nell'ordine dei simboli dell'autorità (le *grandezze di istituzione*) e nel ragionevole sforzo di regolare l'amor proprio, ciò che le consente di tradursi in pur flebile e gracile *presenza*. Insomma: fuori dalle coordinate del giusnaturalismo antico o moderno (ciò che equivale a dire, seguendo Pascal, fuori dalla logica della vanità della ragione) un giusto è ancora possibile, anche se ha perso la forza dell'"efficacia politica immediata della trascendenza" (C. Galli).

L'*uso ragionevole* dell'amor proprio crea le premesse che consentono alla società politica di sussistere e permette lo sviluppo di relazioni interpersonali la cui dinamica

non si lascia ricondurre solo, né soprattutto, all'effetto del timore della coercizione (*il codice della forza*), e neppure all'eterodirezione dell'immaginario collettivo ad opera dei governanti (*il codice della finzione*). Si radica piuttosto nella capacità dei membri della società di disciplinare questa fondamentale passione, anche se ciò avviene permanendo nell'ordine della concupiscenza. Tutto ciò che connota tale ordine non viene investito, nel giudizio di Pascal, né da una retorica condanna moralistica (come sarebbe quella del “devoto zelante”), né all'opposto è oggetto di una cinica accettazione acritica (come sarebbe quella del libertino). Costituisce piuttosto il modo per fare i conti con ciò che l'uomo è (diventato).

Questa posizione riflette, a livello di indagine sull'essere umano, quel *piegarsi alla necessità* che Pascal evoca in modo diretto quando tratta della durata della società politica. L'eccedenza rispetto a tale necessità è peraltro sempre presente. La vera comunità unita dalla dedizione al “generale” e in cui ognuno si considera parte organica del tutto -quella comunità il cui modello è il corpo mistico- sta lì infatti a indicare ciò che avrebbe potuto essere e ciò che, per i salvati, sarà dopo questa vita. Qui il realismo schiude alla nostalgia della “Gerusalemme celeste” (fr.696), la cui immagine rimane sempre il metro di misura e la riserva critica attraverso i quali viene filtrato il giudizio sull'ordine della concupiscenza resa *raisonnable*.

Si può ora procedere a una sintesi sufficientemente esauriente, anche se non definitiva.

Imposizione attraverso la forza del “partito dominante”->Affiancamento, alla violenza originaria, della *mitezza* che progressivamente l'autorità acquista con il ricorso all'*imaginaire* ->Intreccio tra mitezza dell'autorità e capacità di autoregolazione sociale tramite il disciplinamento dell'*amour propre* da parte di individui in grado di perseguire ragionevolmente il loro interesse. Sono i passaggi che consentono di dar conto della costituzione della società politica in Pascal, costituzione che dobbiamo pensare nella forma di un *processo* nel corso del quale l'equilibrio si sposta sempre più sul nesso che ho evidenziato per ultimo. Tale

processo coincide con quella che sopra è già stata definita come progressiva *redenzione della politica dalla violenza dell'origine*. Lo strumento che la rende possibile è il ricorso al *bon sens*, il quale stabilisce una linea di confine entro cui la Città terrena può vivere sottratta alla tirannia della forza e alla vanità della ragione che pretenderebbe, dimenticando la “sproporzione” tra finito e Infinito, di realizzare il giusto quale *partecipatio* alla legge eterna o quale costruzione artificiale di un *regnum hominis* incardinato sulla logica infallibile della *ratio* geometrica.

Possono essere, a questo punto, delineati i tre significati, certo distinti ma che si integrano reciprocamente, della ragionevolezza nella dimensione politica.

a) Innanzitutto la ragionevolezza indica -secondo una modulazione del concetto tradizionale e consolidata- l’atteggiamento di chi prende atto, pur con animo sofferto, della condizione in cui la ragione è chiamata a operare e quindi dei limiti oggettivi che nascono da tale condizione (determinata in prima istanza, per Pascal, dal peccato originale, ovviamente).

b) In secondo luogo, rinvia alla capacità dell’amor proprio di autoregolarsi in funzione della sua stessa logica interna, cioè il raggiungimento dell’interesse personale in tutte le sue componenti e manifestazioni. Qui la posizione di Pascal (e , con i distinguo necessari, di Nicole) può essere ricondotta alla logica che ben ha spiegato Albert O.Hirschman analizzando il ruolo dell’interesse come freno della passione in variegate forme di pensiero che prendono forma dal Cinquecento in poi; Hirschmann riconosce opportunamente l’ampiezza di significato che in origine, prima che subentrasse l’accezione strettamente economica del termine, aveva il riferimento al concetto di *interesse*³².

c) In terzo luogo, la ragionevolezza costituisce quello che sarà più dettagliatamente spiegato nel paragrafo successivo, dedicato alla durata della società politica: in tal

³² “Nella storia della parola il significato economico prevalse [...] piuttosto tardi. Quando il termine ‘interesse’ nel senso di preoccupazione, aspirazione, vantaggio, diventò di uso corrente nell’Europa occidentale del tardo Cinquecento, il suo significato non era in alcun modo limitato agli aspetti materiali del benessere dei singoli; esso comprendeva piuttosto la totalità delle aspirazioni umane, con in più un elemento di calcolata riflessione sui modi di raggiungere tali aspirazioni” (A. O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, tr. it. di S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 30-31). Hirschman vede in Pascal un precursore di Adam Smith: “Anticipando la Mano Invisibile di Adam Smith, Pascal attribuisce alla grandezza dell’uomo il fatto di ‘aver saputo cavare dalla concupiscenza un’ammirevole egolazione’ e ‘un ordine sì bello’” (*ibid.*, p. 20).

caso operare ragionevolmente assume il senso di affidarsi, in mancanza di altre basi, all'esperienza che sedimenta nel tempo le istituzioni, gli ordinamenti, le leggi, il costume, facendo emergere una saggezza tipica dell'*esistente che dura*.

11. *Durare: ancora su Pascal e Descartes*

“Gli Stati perirebbero se sovente non si piegassero le leggi alla necessità. Ma la religione non ha mai sopportato ciò, né ha mai usato questo metodo. Così, sono necessari questi arrangiamenti, o dei miracoli. Non è strano che ci si conservi piegandosi, e questo non è propriamente un mantenersi; e, malgrado ciò, essi alla fine periscono: non ce n'è uno che sia durato mille anni. Ma che questa religione si sia mantenuta costantemente, e inflessibilmente, ciò è divino”³³. La durata deve essere concepita come un ulteriore elemento per determinare quanto l'ordine politico riesca a raggiungere i suoi fini: è un altro criterio di legittimità che si aggiunge a quelli su cui ho già richiamato l'attenzione.

In verità, nel fr.287 Pascal, rispondendo a Montaigne sul costume, osserva che è errata la convinzione del popolo secondo la quale l'“antichità” delle leggi costituisce una prova della loro “verità”, e non della loro “seule autorité sans vérité”. Il fatto è che qui Pascal intende che l'antichità provi la verità nel senso che attesti una verità valida a priori, oggettiva e trascendente, verità che il tempo *conferma*. Si pensi, tra gli altri, a Jean Bodin, per il quale “il meglio del diritto universale si nasconde profondamente nella storia”. È una posizione di questo tipo che nel frammento citato viene contestata; ma essa non ha nulla a che fare con il tema della durata declinato in chiave pascaliana. La durata, nel senso che ho inteso riferire a Pascal, è indipendente dalla verità nell'accezione di Bodin (e in quella propria a tutte le posizioni consimili, per le quali la legge naturale è in qualche modo rivelata dal e nel corso storico). Rinvia invece alla distensione storica, alla problematica permanenza di un ordine, senza alcun riferimento ad altra verità che non sia quella relativa al suo persistere nel tempo. È questa persistenza che indica -per quel che può indicare, cioè sempre in

³³ *Pensieri*, fr.777, p.1328 (L.: fr.280, p.537).

senso relativo e mai assoluto- la riuscita della legislazione, dei costumi, ecc., nell'organizzare il regno umano come regno per eccellenza della provvisorietà o, meglio, quella parte del regno umano della provvisorietà che è la politica.

D'obbligo, allora, è il rinvio a Descartes. Egli, già nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, evidenzia quella che rimarrà sempre, nel corso di tutta la sua riflessione, un'ambivalenza nei confronti della politica, ambivalenza che peraltro tenderà sempre più a configurarsi come lo scacco del tentativo di ricondurne lo studio nell'ambito della chiarezza e dell'evidenza. Da un lato pone un parallelo tra quello che dovrebbe essere il modo di procedere della scienza e quello della politica. È il "pensiero" che attirò "sopra tutti gli altri" la sua attenzione, quello cioè che "non vi è quasi mai tanta perfezione nelle opere composte di pezzi fatti da artefici diversi quanta in quelle costruite da uno solo"³⁴. L'esempio degli edifici -che ricorda Montaigne- soccorre per primo a documentare questa convinzione: quando sono "cominciati e condotti a termine da un solo architetto, di solito, son più belli e meglio ordinati di quelli che sono stati riadattati più volte servendosi di vecchi muri tirati su per tutt'altro scopo"³⁵.

"Ma si dica lo stesso per quelle scienze le cui ragioni, non fondate su dimostrazioni, sono soltanto probabili: formate e cresciute a poco a poco con le opinioni di molte e molto diverse persone, esse non arrivano alla verità dei ragionamenti che può fare, su le cose che si presentano da sé, un semplice uomo di buon senso"³⁶. E qui si evidenzia l'asimmetria tra scienza e politica o, meglio, la difficoltà di applicare alla politica il metodo della scienza. Infatti nella scienza si può, sbarazzandosi dal retaggio della tradizione e delle opinioni ricevute, ripartire da un livello zero che consenta di ripensare tutto il campo del sapere dalle fondamenta e riformularlo in modo del tutto nuovo, cioè con "certezza". Questo è esattamente quanto *non* si può fare per quanto concerne la politica. E, in modo certo alquanto singolare, quell'esperienza che a proposito delle altre scienze è da considerare come ciò cui guardare con sospetto e di cui sbarazzarsi, nel caso della politica serve a

³⁴ R.Descartes, *Discorso sul metodo*, tr.it. in *Discorso sul metodo e Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima, con le Obiezioni e Risposte*. Introduzione di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1978, vol. I, p.10 (II).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

suffragare le buone ragioni per cui in tal caso abbattere tutto e ricominciare da capo non è né consigliabile né possibile. Al massimo, si può intraprendere a rifare la propria casa, se è arrivata a cadere a pezzi, ma non più di questo: “È ben vero che non si è mai visto buttar giù tutte le case d’una città al solo scopo di rifarle in altro modo e rendere, così, le vie più belle; e tuttavia si vede molte volte che uno fa abbattere la propria casa per ricostruirla, e che qualche volta vi è costretto perché si è accorto che le sue fondamenta non sono solide, e ch’è in pericolo di cadere da sé”³⁷.

Ciò elimina l’eventualità che un privato possa intraprendere a “riformare lo Stato mutando tutto dalle fondamenta”, anche se questo è esattamente quanto Descartes intende compiere negli altri campi del sapere riguardo alle “opinioni fin allora accolte senza esame”, in ciò individuando il modo per operare “molto meglio che se avessi costruito su vecchi fondamenti o mi fossi appoggiato soltanto su i principi accolti, senz’averne mai scrutata la verità”³⁸.

Le difficoltà che s’incontrano nel campo dell’evidenza scientifica non sono minimamente paragonabili a quelle in cui ci si imbatte “nella riforma della cosa pubblica”: “Questi grandi corpi sono difficili a rialzare quando sono abbattuti, o anche solo a tener in piedi quando sono scossi, e le loro cadute sono sempre molto gravi. E quanto alle loro imperfezioni, se ne hanno [...], l’uso le ha certamente molto attenuate, anzi alcune le ha a poco a poco così ben corrette come non sarebbe stato possibile per altra via; d’altronde, esse sono quasi sempre più sopportabili che un loro improvviso mutamento: allo stesso modo che le lunghe vie, le quali girano fra i monti, divengono, a forza di essere frequentate, così ben spianate e comode, ch’è molto meglio seguirle, piuttosto che, per andare più diritti, arrampicarsi su per le rocce e scendere giù per precipizi”³⁹.

In quel campo della prassi così complesso che è la politica l’ “uso” prende il posto del progetto di ripulire la tela e iniziare una nuova storia cancellando gli errori del passato. Il correggere partendo da ciò che c’è, da ciò che dura, dal “costume”

³⁷ *Ivi*, p.11.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

stabilito⁴⁰, è la strategia più idonea quando l'evidenza gira a vuoto. E tale paziente lavoro, in cui non ci sono fratture ma solo attenti e prudenti adeguamenti e aggiustamenti -proprio come nei sentieri nei monti, che diventano più agevoli man mano che sono maggiormente percorsi, tracciati da mille passi che si susseguono gli uni agli altri-, giustifica, anche in Descartes, il conformismo politico e legittima la disapprovazione di “quei caratteri turbolenti e irrequieti che, non chiamati al maneggio degli affari pubblici né per la loro nascita né per altra fortuna, han sempre in mente nuovi progetti di riforme”. E Descartes si mette subito al riparo dal pericolo di essere assimilato a questo genere di uomini: “se io pensassi che in questo scritto ci fosse la minima cosa per cui mi si potesse sospettare di tale follia, mi dorrebbe assai di averne permessa la pubblicazione”⁴¹.

Si può dire che la chiusa di questa parte del *Discorso* contenga la chiave per la spiegazione di tutto quanto detto sin qui, cioè della separazione tra evidenza razionale e ragionevolezza politica? Si tratterebbe cioè di un mero espediente prudenziale, com'è stato più volte sostenuto? Non pare proprio che sia così, se è vero che l'eterogeneità della politica rispetto alle regole della chiarezza e dell'evidenza è un *leit-motiv* di tutta la filosofia cartesiana, dall'inizio alla fine, pur se i riferimenti al tema sono, com'è ben noto, alquanto sparuti e occasionali.

Non può essere ora trattata la questione inerente lo statuto della conoscenza morale in Descartes; non si può cioè rispondere adeguatamente al problema se essa pervenga a costituirsi come scienza o rimanga nella dimensione della probabilità-verosimiglianza. Ma, anche nell'impossibilità di approfondire questo punto, sembra del tutto plausibile riconoscere che, pur ammettendo che la morale possa arrivare a essere riscattata dal suo statuto di provvisorietà, ciò non vale per la politica. Su di essa, in maniera molto più cogente di quanto non avvenga nella morale, grava infatti

⁴⁰ Cfr. la lettera a Elisabetta del settembre 1646, in cui Descartes affronta, dietro pressante sollecitazione della sua corrispondente, il giudizio sul *Principe* (“ho letto il libro su cui l'Altezza vostra mi ha ordinato di scriverle la mia opinione”). Di fronte ai sudditi il Principe “deve soprattutto evitare l'odio e il disprezzo; e credo possa sempre riuscirvi, purché si attenga scrupolosamente alla giustizia secondo il loro costume (cioè secondo le leggi a cui sono avvezzi), senza soverchio rigore nel punire e senza eccesso d'indulgenza nel dispensar grazie” (tr.it. in *Opere filosofiche*, vol.IV, cit. p.193). La prima regola della morale provvisoria (“obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese” [*Discorso sul metodo*, cit., p.17]) rimane la regola definitiva della politica (attenersi scrupolosamente al “costume” e alle “leggi” cui il popolo è abituato).

⁴¹ R.Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p.12.

il peso della contingenza, del variare incessante, della diversità di tempi e situazioni, della complessità di un “edificio” che è opera delle generazioni; siamo in presenza di vicende la molteplicità delle quali non si lascia ridurre alla totale trasparenza della *raison*, in cui il perseguimento dell’evidenza è reso impossibile dall’enorme, potenzialmente infinito, intreccio non dominabile degli eventi e degli atti. Sono tali aspetti che fanno apparire velleitario ogni progetto di reperire criteri stabili e di applicare la certezza in questo campo dell’esistenza umana⁴².

Si può senz’altro sottoscrivere la tesi che, se Descartes si arresta davanti alla possibilità di una politica razionale, è perché “la sua filosofia non ha alcun diritto da far valere sulla politica”. Infatti le società “sono l’opera della storia e non della ragione” e quest’ultima resta fedele a se stessa quando rinuncia a dipanare la matassa dell’agire storico-collettivo, “irrazionale” per eccellenza, accontentandosi della *provvisorietà*. In sintesi, “la politica è una forma di attività umana che rimane sempre fuori dalla filosofia e inaccessibile alla razionalizzazione”; da cui la conclusione che obbedire ai costumi e alle leggi del proprio paese è una massima non provvisoria ma definitiva⁴³.

Il punto, in effetti, è che la filosofia cartesiana porta con sé come elemento costitutivo la netta distinzione dei due “ordini” costituiti dal “razionale” e dallo “storico”. Sono due ordini eterogenei: quello storico non è né può essere ricondotto entro la dimensione razionale. Ma ciò non significa -e questo mi pare un elemento rilevante di vicinanza rispetto a Pascal- che non sia un ordine. L’ordine razionale è l’ordine dell’anima come tale, “liberata dal tempo”, mentre l’ordine storico è quello dell’ “uomo concreto che vive nel tempo”. In questa seconda dimensione non si può ipotizzare un ordine razionale, poiché la storia è “imperfetta” per sua essenza. E dire imperfetta non vuol dire cattiva, ma costituita “par un arrangement”, attraverso

⁴² “Faccio una vita appartata, e sono sempre stato così lontano dagli affari, che se volessi accingermi qui a scrivere le regole da osservare nella vita civile, non sarei meno insolente di quel filosofo che voleva insegnare lui quali siano i compiti di un generale in presenza di Annibale. E non dubito che la regola migliore sia [...] *farsi dirigere dall’esperienza piuttosto che dalla ragione*”, ecc. (Lettera a Elisabetta del maggio 1646, tr.it in *Opere filosofiche*, vol.IV, cit., pp.186-187). Corsivo mio.

⁴³ H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le ‘Discours de la méthode’, sur la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris 1973³, p.252.

aggiustamenti non sempre, o quasi mai, frutto di un calcolo. La storia è il “provvisorio” e il sempre *diverso da sé*⁴⁴.

Ciò, come si è già osservato, porta alla critica cartesiana della volontà rivoluzionaria -che altro non è se non il pretendere di portare a ragione, a ordine perfettamente razionale, ciò che non può esservi portato. Si tratta -e anche in questo caso il richiamo a Pascal non è certo arbitrario- di una critica lontanissima da quella poggiante sull’idea del carattere sacro (e, in quanto sacro, intangibile) dell’ordine costituito. Il suo fondamento va infatti ricercato nell’attribuzione di uno statuto radicalmente contingente al dato storico-politico, quel carattere che dice come la Città che sta nel *saeculum* sia opera del tempo e come tale può essere, ed è in effetti, sempre differente da paese a paese, da situazione a situazione.

Questo insieme di considerazioni porta Descartes a ritenere che nel *durare* c’è una positività. Da cui quel certo “ottimismo storico” che rimane aperto alla possibilità del mutamento lento, prudente, accorto, e che quindi non esclude la possibilità di riforme. La “saggezza” diventa qui adattamento a una realtà che “la ragione si rassegna a lasciare consegnata al tempo e fuori dalla verità”, nello spazio della “morale imperfetta”, destinata a essere “una sorta di provvisorio permanente”. E questa saggezza si manifesta nell’adesione alle opinioni più “verosimili”, essendo il verosimile strettamente legato all’*esistente che dura*. Siamo entro il “ragionevole” distinto dal “razionale”, inattingibile nella prassi: la politica *raisonnable* prende il posto dell’impossibile politica *rationelle*, così come la verosimiglianza prende il posto della Verità⁴⁵.

Il passaggio dalla *raison* al *raisonnable* -il cui significato è che, pur se dobbiamo, anche in campo individuale, rinunciare a una ragione che sia in grado di attingere sistematicamente e rigorosamente il vero nella morale, basta comunque attenersi alla risoluzione di ricercare ciò che si giudica essere il “meglio” e la felicità segue, nella peculiare forma della sovrana autonomia del “saggio”- si presenta in Descartes come

⁴⁴ Sulla “dissociazione” cartesiana tra ciò che è “storico” e ciò che è “razionale” si veda anche A. Del Noce, *Cartesio e la politica*, in Id., *Riforma cattolica e filosofia moderna. I: Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, in particolare pp.556 ss.

⁴⁵ Cfr. H. Gouhier, *Descartes...*, cit., pp.270-275.

un *décalage*, non privo di problemi certamente, ma anche senza quella connotazione lacerante che ho più volte evidenziato in Pascal. Nell'autore dei *Pensieri*, invece, c'è salto, c'è capovolgimento di *condizione*, di *natura*, di *stato*⁴⁶. La ragionevolezza è in questo caso, per usare la terminologia di Romano Guardini, espressione della “natura d'emergenza”⁴⁷. Non ha la pacatezza del *bon sens* nell'accezione cartesiana, ma rimanda al laborioso tentativo di trovare un punto d'appoggio per organizzare il mondo umano -e in particolare, quello politico- senza incorrere nella *tyrannie*. Quindi con mitezza, con la capacità da parte dei Grandi di soddisfare i giusti bisogni dei sudditi, con attenzione a saper distinguere quello che ai Grandi è dovuto a motivo del ruolo di comando (il rispetto) da quello che lo svolgimento di questo ruolo non richiede necessariamente (la stima); con la capacità infine di sapersi conoscere in ciò che ci fa partecipi della comune umanità, vale a dire l'uguaglianza in cui tutti siamo stati creati.

Roberto Gatti

⁴⁶ Per un'analisi di questi termini, nel loro significato e anche nelle loro differenze semantiche, cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, pp. 126-136.

⁴⁷ R. Guardini, *Pascal*, tr. it. di M. Caracciolo Perotti, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 125ss.