



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di laurea magistrale
in Scienze filosofiche

Tesi di laurea

Soggettività e caduta nei Frammenti
di Blaise Pascal

Relatrice

Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatore

Ch.mo Prof. Fabrizio Turolfo

Laureando

Francesco Boscardin

Matricola 880882

Anno accademico

2023/2024

Sommario

INTRODUZIONE	I
CAPITOLO PRIMO - APOLOGIE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE	1
1. IL MISTERO DEL DOGMA; UN PRIMO SGUARDO	1
2. MISERIA E VANITÀ DELL'UOMO	4
3. UNA MANCANZA UNIVERSALE	7
4. SCIENZA E TEOLOGIA; IL SOGGETTO CARTESIANO.....	9
5. MACHIAVELLI MAESTRO DEGLI SCRITTORI LIBERTINI.....	13
6. IMMANENZA E TRASCENDENZA; GENESI DEL CONCETTO DI NATURA	18
7. GRANDEUR	25
8. DIALETTICA E PREMIÈRE ANTHROPOLOGIE	35
CAPITOLO SECONDO - CRITICA E COSTRUZIONE DELL'EGO	44
1. DEUXIÈME ANTHROPOLOGIE. DIVERTISSEMENT.....	44
2. LA NOIA E IL NULLA	50
3. LE MOI HAISSABLE	59
4. L'ARGOMENTO DELLA SCOMMESSA E L'ESISTENZIALISMO DI PASCAL.....	70
CAPITOLO TERZO - GLORIA, DESIDERIO, SAGGEZZA	77
1. RELAZIONE E ALIENAZIONE	77
2. IL DESIDERIO DELL'ALTRO. PASCAL PRECURSORE DI GIRARD	86
3. SAGGEZZA E POLITICA. PASCAL CONTRO MACHIAVELLI.....	93
CAPITOLO QUARTO - IL MONDO È L'OSTACOLO: RESISTENZA NATURALE E UTOPIA	103
1. LE FORME DEL PECCATO IN PASCAL E KIERKEGAARD.....	103
2. SOGGETTO E NATURA ALLA LUCE DELLA TEORIA DEI TRE ORDINI.....	113
3. IL CORPO DI MEMBRA PENSANTI; UN'UTOPIA CRISTIANA.....	127
CONCLUSIONI	137

Introduzione

Nel pensiero di Pascal, ogni cosa è riconducibile a una constatazione fondamentale: l'uomo, come appare, non coincide con l'uomo reale. La sensazione di paradossalità che scuote l'intelletto nel momento in cui, razionalmente, tenta di formulare un'antropologia capace di tenere insieme tanto la miseria quanto la grandezza che contraddistinguono l'esperienza della coscienza e del mondo, infonde ai *Pensieri* una forza che impedisce al lettore di scorrere, senza mettere in discussione le proprie convinzioni, le numerose pagine che compongono l'opera. Oltre lo stile tagliente, sincero e appassionato che ha reso l'autore un genio letterario oltre che filosofico e matematico, è possibile scorgere il volto di un uomo inquieto, profondamente innamorato della propria specie, che dinnanzi all'evidenza dell'ingiustizia e del dolore ha cercato una prospettiva differente, confidando in quell'ultima traccia di bontà che il peccato non ha potuto cancellare.

In questa presa di posizione, apparentemente disperata, è possibile cogliere l'essenza di un pensiero qualitativo in grado di catturare la specificità dei fenomeni; dall'analisi del desiderio, per esempio, è lecito dedurre una spinta al bene incontrovertibile, che nella filosofia del pensatore francese, nonostante la prominenza del male, costituisce il fondamento di una dialettica in cui la dimensione ideale sostituisce quella reale, divenendo il metro di misura del giudizio.

Ciò che si propone il seguente scritto, è la tematizzazione delle differenti forme del peccato che compongono il ritratto, scabroso e santificato, dell'uomo moderno, dei suoi bisogni e idiosincrasie. Alla luce della vicenda adamitica, l'esperienza assume un significato differente; rispetto alla condizione originaria, tutto precipita nel baratro della concupiscenza. È una brama di salvezza quella che spinge Pascal ad accogliere la verità del *Genesi*, lottando contro gli imperativi della ragione. Com'egli afferma: "nulla ci urta più fortemente di questa dottrina"¹; eppure dinnanzi all'importanza che quotidianamente ognuno attribuisce a se

¹ B. Pascal, *Frammenti*, trad. it. di E. Balmas, BUR, Milano, 2022, L.131. I frammenti saranno citati secondo l'ordine di ricorrenza e la numerazione dell'edizione delle *Pensées* curata da L. Lafuma: *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, vol. I. Textes, numerazione che è adottata nella traduzione italiana di E. Balmas, utilizzata in questa tesi.

Di seguito il frammento citato sarà quindi preceduto dalla sigla convenzionale L., seguita dal numero del frammento secondo l'ordine di questa edizione.

stesso e agli altri, è impossibile indietreggiare. Occorre scommettere a favore della trascendenza oppure affermare che anche questo valore, in ultima istanza, è un prodotto dell'egoismo, relativo e illusorio quanto il costume. Sconfiggendo lo scetticismo, corroborato dall'incombente spettro del nichilismo europeo incarnato dal nascente movimento libertino, le *Pensées* sono un monumento al mistero della coscienza, la cui importanza viene attestata a partire dalla distanza che la separa, cartesianamente, dalla *res extensa*.

Nell'intervallo che divide la *sostanza pensante* da quella *estesa*, la filosofia di Pascal rielabora la metafisica delle *Meditazioni* conservandone l'istanza soggettivistica. Il debito con Descartes è immediatamente visibile. Sono due, dopotutto, le ideologie con cui si scontra l'*Apologie*. Cartesianismo e libertinismo minacciano la *vera religione* attribuendo al soggetto un potere che non possiede; non è con la ragione che è possibile affermare l'esistenza di Dio oppure negarla. La metafisica fallisce laddove il libertino comincia a pensare. L'ateismo seicentesco nasce come alternativa al razionalismo della tradizione. Incapace di eliminare, grazie al corretto utilizzo delle categorie filosofiche del passato, la morsa dell'angoscia, lo scettico moderno decide di rinunciare alla fede, inconsapevole che il cristianesimo non ha un solo volto, che può essere ragionevole.

Lo sforzo del filosofo di Clermont, esemplificato dall'ininterrotto dialogo che instaura con gli indecisi, i disillusi, gli esteti e i materialisti, consiste nel dimostrare la verità del messaggio evangelico, i suoi vantaggi e la sua lungimiranza, confutando, una volta per tutte, l'idea per cui sarebbe perfettamente assurdo e sospettosamente simile a un mito.

Il nucleo dell'argomentazione, tuttavia, poggia su un dogma scandaloso, visibilmente contrario al buon senso, apertamente spietato. In rapporto a quale ideale di giustizia, infatti, la trasmissibilità della colpa appare giustificabile? Non è questa una potente negazione del concetto di individualità che nell'epoca moderna si afferma sempre più insistentemente?

Permane, nella stupefacente contemporaneità di Pascal, qualcosa di medievale - l'impronta agostiniana, rafforzata dalla professione di giansenismo, che posiziona i *Pensieri* tra l'*antico* e il *moderno*.

Nondimeno, senza la nozione di *peccato* – in cui sprofonda, incomprensibile a se stessa, l'evoluto ragionevolezza che lo rese uno scienziato sublime – ogni conclusione determinante per la storia del pensiero non sarebbe stata formulata.

L'originalità dell'analisi antropologica attorno a noia, gloria o *divertimento*, in cui l'autore comprende, per la prima volta, la peculiarità del male moderno illuminando i moti interiori

che segneranno i sentimenti di un'epoca, non ancora esauriti, non può prescindere dalla realtà della caduta.

Il peccato originale è, a un tempo, ciò che ancora l'opera al passato e la proietta nel futuro, esercitando una spinta alla riflessione alla quale il lettore contemporaneo non è immune.

Nella ricostruzione storico-filosofica delle opinioni che hanno ispirato la stesura dei *Pensieri*, è identificabile la specificità del genio pascaliano, che, nell'acuta interpretazione del proprio tempo, ha saputo ricollocare gli elementi della tradizione all'interno di una concezione inedita, più vicina al cristianesimo delle origini, in cui l'amore bastava a regolare la logica delle relazioni, a prescindere dal potere delle istituzioni.

Contro l'imperante machiavellismo, potenziato dal soggettivismo cartesiano e dall'antropocentrico diritto al dominio degli enti, la trattazione apologetica propone una visione focalizzata sul primato della carità, sulla necessità della grazia e del suo intervento. Riconosciuta l'universalità della colpa, il fine della storia deve coincidere con una conversione globale, alla luce della quale poter riabbracciare, almeno in parte, la perfezione morale che anticipa la prima infrazione della legge. È volgendosi all'indietro, al Giardino, che il Nostro concepisce l'ideale a cui l'umanità dovrebbe uniformarsi.

Non è nella realizzazione del progetto razionalistico che l'io può trovare la risposta a quei quesiti che ne affliggono l'interiorità; la prassi scientifica che costituisce il fine della filosofia di Descartes avanza la pretesa di esaurire il dominio del sapere. In opposizione alle ideologie dominanti colpevoli di promuovere una visione del mondo monolitica, fondata sull'orgoglio intellettuale o sull'utilitarismo sotteso al potere, come nel caso di Machiavelli, il contenuto dei *Frammenti* affronta la complessità del reale, prestando un'attenzione inusitata all'esistenza concreta, nella quale ognuno, a prescindere dai principi della metafisica, è chiamato a vivere.

Il riconoscimento della debolezza della ragione ridimensiona la portata del pensiero tradizionale. Questo percorso teoretico si svolge nella polarità di realtà e rappresentazione intellettuale. La tematizzazione critica della cultura dominante spinge l'autore alla rielaborazione dei concetti fondamentali che fino a quel momento avevano guidato la speculazione filosofica. La nozione di soggettività proposta nelle *Meditazioni* dev'essere sostituita da un'ermeneutica dell'ego che non ceda all'astrazione; seguendo Carraud, è all'interno dei *Pensieri* che compare, per la prima volta, quell'io indefinibile eppure così familiare ai contemporanei.

Nella distruzione del principio grammaticale scovato da Cartesio al fine di dimostrare l'integrità del suo sistema metafisico, prende forma un'idea di individualità radicata nell'esperienza, la cui grandezza è provata a partire dall'intensità del desiderio e dalla sua logica piuttosto che dalla necessità geometrica.

Nell'identificazione della propria miseria, ossia nell'ammissione dell'inevitabilità della caduta, si nasconde una dignità tanto maggiore quanto più, nell'abbassamento, Dio decide di rivelarsi. La verità della religione non dipende dalla coerenza di un teorema; la trasparenza delle conclusioni cartesiane è maggiormente associabile al desiderio di rendere il rapporto con la trascendenza comprensibile che non alla verità oggettiva. In questo caso, l'ideale scientifico applicato alla fede è causa della contraffazione del ragionamento. Aveva ben ragione l'ateismo, sorto in opposizione a questo modo di procedere, nel considerare mitologiche quell'insieme di narrazioni decise a esaurire il cosmo in un principio.

Secondo Del Noce, sarebbe l'inadeguatezza politica unita alla diffusione del pensiero di Machiavelli ad aver determinato l'insorgere del movimento ateistico; inoltre, nel Seicento francese, la riflessione attorno alle forme di governo è coadiuvata da una nuova forma di razionalità impersonificata da Cartesio. La sua prospettiva ha risvegliato una potenza che la ragione non credeva di possedere, avviando il progetto di trasformazione del mondo che ancora oggi guida l'etica tecnico-scientifica.

Anticipando il criticismo, Pascal istituisce un tribunale in cui l'intelletto è posto sotto accusa. Nel desiderio di dominare gli enti egli individua l'essenza del pensiero filosofico, incapace di riconoscere, con la stessa prontezza, ciò che in realtà lo sospinge.

La destituzione dell'*ego* cartesiano svela la vera natura del soggetto; l'egoismo è il motore della volontà, della sua depravazione e corruzione, sicché il senso della morale dev'essere quello di deporre il principio che la vanifica, regolando le passioni.

L'inizio della modernità coincide con una biforcazione. I libertini, scettici o atei, decideranno di seguire gli insegnamenti cartesiani, preannunciando, con la loro esistenza, i temi cari all'illuminismo. L'idea della caduta, in questo frangente, non ha più alcun valore; nell'esaltazione della ragione la religione subisce un processo di mitizzazione, diviene letteratura. Nelle *Pensées*, al contrario, l'autore afferma la propria resistenza. La denuncia dell'insufficienza della logica funge da prova del peccato originale. La centralità della colpa fonda un'antropologia di ispirazione agostiniana in cui l'indagine costituisce il fine della ricerca. Deposito il progetto di una filosofia sistemica, il pensiero manifesta una libertà nuova;

paradossalmente, l'adesione di Pascal alla tradizione è quanto gli consente di superarla formulando una serie di tesi sorprendentemente originali.

La negazione del razionalismo lascia spazio a numerose intuizioni di carattere psicologico che illuminano, ancor di più, la fatuità dell'utilitarismo. L'egoismo viene indagato in ogni sua forma. Ciò che rappresenta in nucleo corrotto del desiderio diviene causa della follia del mondo. La cultura è sorretta dall'istinto di sopraffazione, dalla spinta al dominio.

Nella gloria, nel divertimento, l'uomo cerca, contro se stesso e gli altri, di sanare la frattura che lo lacera. Irrimediabilmente infelice, brama il potere tanto per primeggiare quanto per aumentare le proprie fonti di distrazione. La logica corrotta che soggiace a questo processo si trasforma in abitudine, modificando, ancor prima della nascita, l'economia delle pulsioni. Perduta la natura originaria, il mondo esercita la propria forza trasformatrice.

Pascal intuisce, anzitempo, che il misconoscimento del bisogno metafisico può tradursi in una sacralizzazione del profano.² Privato della trascendenza, il soggetto è portato a idolatrare i propri simili nella speranza che il riconoscimento sociale possa rimarginare il vuoto che lo corrode. Interessante è la prossimità con Girard.

In conclusione, la caduta inclina il rapporto con la natura che può essere aggiustato solo nella comprensione dell'unità divina che stringe il cosmo. L'io deve trovare in se stesso ciò che l'esteriorità, segnata dal peccato, non può donargli. Con la teoria del *Corpo di membra pensanti* l'autore elabora un'utopia morale che suggerisce, anche alla politica, un modo nuovo di agire. La relazione con l'altro dev'essere mediata dall'amore divino, che ha il potere di riorientare la volontà impedendo all'ego di farsi centro di tutto. Il cinico realismo che caratterizza lo stile di alcuni *frammenti* lascia spazio a una visione carica di speranza; la sensibilità mistica che contraddistingue la descrizione dell'ipotetico *corpo universale* regolato dalla carità rappresenta una possibile direzione dello spirito, una meta ideale capace di risignificare, filosoficamente, il ruolo dell'amore all'interno di una prospettiva esistenzialista.

² Per un approfondimento del tema consultare L. Kolakowski, *Gesù. Saggio apologetico e scettico*, trad. It. G. Forni Rosa, Le Lettere, Firenze, 2023.

“Ma c'è una dialettica infernale che opera in entrambi i casi. Nella misura in cui il sacro è soppresso, quando cioè la cosiddetta secolarizzazione avanza, gli scopi profani si attribuiscono spontaneamente la qualità del sacro.” (p.15)

CAPITOLO PRIMO - *Apologie de la religion chrétienne*

1. *Il mistero del dogma; un primo sguardo*

“[...]È indubbio, infatti, che nulla offende maggiormente la nostra ragione come il dire che il peccato del primo uomo ha reso colpevoli coloro che, essendo lontanissimi da tale origine, sembrano incapaci di avervi parte. Una tale trasmissione ci sembra non solo impossibile, ma anche sommamente ingiusta: perché c’è nulla di più contrario alle norme della nostra miserabile giustizia come il dannare per l’eternità un bambino, ancora incapace di volontà, per un peccato al quale sembrerebbe non aver avuto parte, essendo stato commesso seimila anni prima che egli nascesse? Certo, nulla ci urta più fortemente di questa dottrina; eppure, senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione si avvolge e si attorce in questo abisso: sicché l’uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero non sia inconcepibile per l’uomo”.³

L’eredità agostiniana del pensiero di Pascal emerge nel momento in cui cerchiamo il nocciolo della sua filosofia. La totalità della vicenda umana, che si svolge nel binomio *caduta-redenzione*, trova fondamento nel dogma cristiano del peccato originale. Adamo ed Eva, creati liberi e possibilitati a compiere tanto il bene quanto il male, in seguito alla prima disobbedienza, hanno condannato il complesso dei loro discendenti. Non c’è niente di più contrario, soprattutto oggi, per l’uomo contemporaneo, alla ragione; ed è lo stesso Pascal ad ammetterlo. Per l’intelletto ponderato, rischiarato, abituato al rigore dei principi della matematica e della geometria, l’idea della trasmissibilità della colpa che, da seimila anni a questa parte, delegittima l’innocenza dei bambini, appare come finzione mitologica. Luogo di congiunzione di teologia e letteratura.

Tuttavia, per il Pascal giansenista, il Pascal agostiniano, il Pascal a tratti fondamentalista, la verità del *Genesi* è quanto vi è di più vicino alla soluzione dell’enigma *uomo*. Lungi dall’autore fornire una spiegazione rischiarata del significato della punizione divina, l’accettazione del dogma, che per definizione si pone al di là della ragione, corrisponde all’accettazione di un mistero ulteriore, un mistero secondo, efficace e inefficace, simultaneamente oscuro e luminoso. L’assunzione di questa verità non dev’essere confusa con l’assimilazione passiva della dottrina biblica; ciò che ne rende plausibile il contenuto assurdo, scandaloso, è la

³ L.131.

funzione che assume rispetto a un problema altrettanto indecidibile, che nell'economia del pensiero pascaliano è individuabile come *il problema del soggetto*.

Questo problema è affrontato a partire dalla posizione filosofica e spirituale del libertino, dal suo inedito ateismo potenziato dalle intuizioni scientifiche e politiche del tempo. Il titolo originale delle *Pensées*: "Apologie de la religion chrétienne", evidenzia l'essenza dialogica di buona parte dell'opera. Essa ha lo scopo di difendere il cristianesimo dalle accuse della modernità atea, dal pericoloso pregiudizio di poter condurre una vita privata della trascendenza. Le argomentazioni apologetiche sono, in prima istanza, rivolte alla coscienza libertina, ma il lettore presto si accorge dell'universalità e della contemporaneità di certe assunzioni, di certe indagini, della precisione fenomenologica con cui l'autore indaga la psiche del soggetto disilluso, scavando in profondità, fino al nocciolo delle sue passioni; poiché è fondamentale, come sosteneva Platone nella *Repubblica*, che la conquista della verità avvenga interiormente, con fatica spirituale, e che si verifichi quel riconoscimento che solo può provocare un mutamento significativo, una *metánoia*.

È tuttavia necessario, per poter ribadire con certezza la contemporaneità delle *Pensées*, ricostruire i vortici spirituali che hanno attraversato la coscienza dell'ateo moderno, cristallizzati nella piccola ma fondamentale corrente del libertinismo francese, e più precisamente nel *libertinage érudit*. Buona parte dei problemi, dei desideri e delle opinioni di questi pensatori, non sono lontani dalla sensibilità odierna, perché è in questo nuovo modo di sentire che essa affonda le proprie radici, la propria resistenza al sacro, la malinconia connaturata.

Pascal propone il suo rimedio a uomini che sono stati capaci di rivoluzionare la storia del pensiero, gettando luce su quelle criticità che hanno dominato il medioevo e la sua metafisica. In questa febbre di mutamento, tuttavia, sono stati generati nuovi pregiudizi, nuove forme del sentire pericolose e alienanti, che attualmente permeano la società del profitto. Non sempre le soluzioni del filosofo francese ci appaiono desiderabili, ciò nonostante, comprendere la posizione dell'ateo moderno, ci aiuta a percepire la potenza di certe intuizioni, la sensibilità psicologica con cui decifra i nostri mali. Non si darebbe filosofia pascaliana se non in rapporto a un soggetto caduto, il cui precipitare non si arresta con l'avanzare della storia; e poco importa se la colpa di questa catabasi è da imputare alla curiosità di Eva o all'idea più ammissibile di un male eternamente radicato nella natura. Ciò che conta è che il grande tema della caduta ci riguarda, perché se il Regno è perduto, ognuno

ha il dovere di provare a ricostruirlo; e il luogo di questa riedificazione, come insegna il mastro di Pascal – Agostino, dev'essere l'interiorità, che, unica, è ancora capace di sfuggire ai dettami della legge corrotta del mondo.

Ritornando alla citazione precedente: il dogma si lega indissolubilmente al criterio che lo rende plausibile – la concepibilità. Non è la cieca fede che sorregge il dogmatismo; alla volontà di credere, al rispetto provato nei confronti del testo sacro, deve aggiungersi la volontà di sapere; pura esigenza della ragione. “Il nodo della nostra condizione si avvolge e si attorce in questo abisso...”⁴ Il peccato originale, da una prospettiva esistenziale, è abisso per la ragione ma centro morale della soggettività. Essa deve operare alla luce di un passato abissale segnato dalla colpa, impossibile da comprendere, al quale imputare l'origine della lacerazione che la attraversa vita natural durante: la concupiscenza. Questa categoria, agostiniana a sua volta, è l'esemplificazione di tutta la miseria umana; miseria ereditata, sorgente del peccato e cifra dell'impotenza della ragione.

“L'intelletto di questo supremo giudice del mondo non è così indipendente da non risultare soggetto a essere turbato dal primo fracasso che si faccia intorno a lui. Non occorre il rombo del cannone per disturbare i suoi pensieri. Non occorre altro che il rumore di una girandola o di una carrucola. Non vi sorprendete se non ragiona bene in questo momento, una mosca ronza alle sue orecchie: ce n'è abbastanza per renderlo incapace di buon consiglio. Se volete che possa trovare la verità scacciate questo animale che tiene in iscacco la sua ragione e turba questa potente intelligenza che governa città e reami.

Quale ridicola divinità! *O ridicolissime heroe!*⁵

L'intelletto, organo di debolezza, è subordinato alla forza degli enti naturali; il suo giudizio è inaffidabile, corrotto dall'imprecisione dei sensi. Colui che voglia ergersi a giudice del mondo, appare ridicolo, e l'ironia pascaliana lo punisce spietatamente.

L'inadeguatezza dinnanzi ai quesiti esistenziali, giustifica il dogma come scelta metodologica. Determinato a prendere posizione rispetto all'origine del male nell'uomo, Pascal decide di sottomettere la propria ragione all'autorità biblica. Questa scelta, squisitamente antilluminista, gli appare in verità come un'alternativa ragionevole al pirronismo. La ragione sconfessata, dopotutto, è costretta ad arrestarsi allo scetticismo, al dubbio iperbolico della filosofia di Cartesio.

⁴ L.131.

⁵ L.48.

La fede pascaliana, a più riprese, appare come una fede “ragionevole”; un credo che con abilità dialettica ci viene presentato come desiderabile non solo dal cuore, ma anche dalla ragione ansiosa di decidersi. È in questo che percepiamo la potenza apologetica delle *Pensées*; energia rivolta contro un’epoca la cui fiducia nella ragione stava trionfando, i cui libertini cominciavano a filosofare “a colpi di martello”, gettando le basi del nascente illuminismo. Ma il libertinismo sarebbe sfociato nella religione razionale, nello scetticismo di comodo; non sarebbe stato capace di superare i propri strumenti.

Eppure, è con questo movimento che Pascal intrattenne la relazione intellettuale più feconda, trasfigurando le categorie di un razionalismo mondanizzato in quelle di un cristianesimo inquieto e sublime.

2. Misericordia e vanità dell'uomo

La verità del peccato originale soccorre la ragione impotente. La componente essenzialmente apologetica della *Pensées* restituisce un’immagine dell’uomo fatalmente segnato dalla doppiezza. Il soggetto caduto ha perduto l’unità originaria, la posizione eternamente appacificata del Giardino; l’amore di Dio, che prima del peccato sosteneva e guidava le sue facoltà, è ora degradato a reminiscenza, a debole cifra dello spirito espropriato. A difesa del cristianesimo, Pascal opera un’indagine che conclude a un’*impasse*; l’uomo appare come un ente indecidibile, interiormente lacerato, attraversato dal desiderio del bene quanto dalla potenza del male. La sua ragione non ha più cognizione del vero, vive dominato dalla colpa come da una seconda natura.

Questo è ciò che vuole comunicare il filosofo di Clermont-Ferrand: qualora si ragionasse sulla posizione dell’uomo nel cosmo, nella natura, non si troverebbero che contrarietà, lacerazioni, insolubili duplicità. E la ragione, dinnanzi a ciò, non può che arrestarsi, riconoscere la propria mancanza di unità che è mancanza di verità. Indagare equivale a formulare delle ipotesi, a dipingere scenari verosimili, ognuno dei quali potenzialmente valido ma mai certo.

[...] Quale chimera è dunque mai l’uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizione, quale prodigio? Giudice di tutte le cose, imbecille verme di terra, depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore, gloria e rifiuto dell’universo. Chi scioglierà questo groviglio?

[...] Prendete dunque coscienza, o superbo, di quale paradosso voi siete per voi stesso. Umiliatevi, ragione impotente! Tacete, natura imbecille, imparate che l’uomo supera

infinitamente l'uomo e ascoltate dal vostro maestro la vostra vera condizione che ignorate.
Ascoltate Dio.”⁶

L'osservazione conduce a giudizi severi. La miseria dell'uomo è determinata dalla sua posizione di fatto. Essere egoista, superbo e paradossale, che “non possiede nessun principio valido del vero e ne possiede molti eccellenti del falso”⁷, il soggetto pascaliano è costretto a far fronte a un'indigenza ontologica. L'analisi delle facoltà operata nella *liassa*⁸ “Vanità”, supporta questa tesi.

Vanità è l'impotenza del giudizio, consiste nel considerare essenziali cose che sono nulla e viceversa. L'uomo, inoltre, è vano perché è sproporzionato: la sua ragione, annebbiata dalle passioni, non ha contezza del vero, poiché priva di un metro stabile di giudizio. Così ragione significa immaginazione, definita come “superba facoltà” e “nemica” della stessa “ragione”.⁹ La rettitudine delle idee è inficiata da questa facoltà testimone della debolezza della natura, maestra di illusione, che tenta di sopperire alla mancanza di giustizia:

[...] “I nostri magistrati hanno ben compreso questo mistero. Le loro toghe rosse, gli ermellini in cui si avvolgono come gatti impellicciati, i palazzi dove giudicano, i fiordalisi, tutto questo augusto apparato era assolutamente necessario. [...] Se avessero la vera giustizia, e i medici avessero la vera arte di guarire non saprebbero che farsene del tocco a quattro punte.”¹⁰

Il mondo è il luogo dell'artificio, del costume come compensazione. Le usanze assumono la funzione della protesi, soccorrono lo spirito laddove ha più timore. Pascal si fa aspro critico della cultura, pensata come prodotto della “parte dominante dell'uomo”¹¹. L'esistenza umana è inautenticità, tentativo disperato di costruire un ordine stabile che fornisca l'illusione della potenza. Così la scienza giuridica, per esempio, è tanto più forte quanto più sono imponenti i palazzi in cui si esercita, e la bravura del medico dipende in gran parte dallo sfarzo del proprio abito.

⁶ L.131.

⁷ “L'homme est donc si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe juste du vrai, et plusieurs excellents du faux” (L.44).

⁸ Pascal scrisse i suoi *Penseri* su piccoli pezzi di carta poi cuciti insieme secondo un ordine preciso. Ogni gruppo di frammenti ordinati viene definito *liassa*.

⁹ L.44.

¹⁰ L.44.

¹¹ L.44.

L'inganno dell'immaginazione, tuttavia, manifesta un'innata tendenza al vero, alla sua ricerca protratta fino al ridicolo. E il ridicolo è precisamente il costume, ossia l'ordinamento vigente, che muta col mutare della latitudine. L'usanza è il surrogato della verità, che l'uomo confonde con quest'ultima. La miseria naturale dell'uomo è causa e compimento di questo processo; il vuoto dello spirito genera idoli che si cristallizzano in formazioni esterne che lo sostituiscono, provocando una pace illusoria.

Il riconoscimento dell'assurdità delle consuetudini è un momento fondamentale dell'apologetica pascaliana. Essa vuol essere prova dell'insufficienza delle facoltà naturali, le quali, sotto l'egida dell'intelletto, approdano all'assurdo: "[...] Si può dar cosa più spassevole di questa? Che un uomo abbia il diritto di ammazzarmi solo perché abita sull'altra riva del fiume e il suo sovrano è in lite con il mio, sebbene io non lo sia con lui?"¹²

Anche il diritto ricade nella sfera della contingenza. L'impossibilità di trovare con le proprie forze un "porto" per la morale rende la giustizia degli uomini degna di una disillusa ironia: "Il furto, l'incesto, l'uccisione dei figli o dei padri, tutto ha trovato posto tra le azioni virtuose".¹³ Ma se la giustizia terrena non è in grado di vincere il peso delle passioni, di sostituirsi alla ragione impotente anziché esserne drammatico riflesso, come potrà decidere dell'uomo e della sua esistenza, della sua posizione nell'universo, e soprattutto, del suo rapporto con Dio? Giustizia, dopotutto, non è solo sinonimo di ordinamento giuridico, ma anche di retto rapporto rispetto alla morale, e l'insufficienza del diritto, a ben guardare, deriva precisamente da questo, dalla deiezione della legge interiore.

La categoria di *misère* sussiste non solo come debolezza dello spirito rispetto alle pulsioni naturali, per cui la mente si concretizza come organo disturbato dalle esigenze del corpo; ma soprattutto come inessenzialità del giudizio – come un giudicare a vuoto.

Dinnanzi alla possibilità del vero, le forze dell'uomo lo faranno precipitare nello scetticismo, ed egli non troverà consolazione nella conoscenza delle verità matematiche, le quali, benché certe, ancora non dicono nulla sul senso del cosmo apparentemente muto.

La forza di questa categoria - *misère*, è da riscontrare nel primato della conoscenza che dobbiamo attribuire alla filosofia di Pascal. Idealmente, l'*iter* apologetico delle *Pensées* procede per gradi: l'istanza fondamentale e più urgente è la restituzione dell'uomo come enigma, che prima di raggiungere il culmine della paradossalità mediante l'accostamento alla

¹² L.60.

¹³L.60.

categoria di *grandeur*, viene presentato nella sua inettitudine con il ricorso all'osservazione empirica. Quest'ultima attesta un dato di fatto: rispetto all'esercizio ideale della giustizia l'uomo è incrollabilmente misero. Tuttavia, la *misère* accresce nel momento in cui diventa sinonimo di impossibilità di conoscenza. Nella sfera naturale la miseria più grave è quella gnoseologica, poiché l'io, pur essendo destinato al sapere, è interdetto nel proprio della sua coscienza; infatti, "L'uomo non è che un giunco, il più debole di tutta la natura; ma è un giunco che pensa"¹⁴.

A questo punto dello sviluppo dell'argomentazione apologetica il ricorso al dogma del peccato originale non è ancora avvenuto. L'analisi della natura umana, sul piano della logica, può ancora prescindere dal momento teologico, che fonderà, a partire da sé, la miseria gnoseologica.

3. *Una mancanza universale*

L'argomento apologetico trae la sua forza dall'universale, dall'esperienza condivisa, restituendo un quadro della realtà che l'uomo d'intelletto non potrebbe negare. Agli occhi dello scettico, del libertino, la natura non può non apparire manchevole, colpevole della stessa imperfezione che colpisce la vita di ognuno. Anch'egli, come il cristiano, esperisce un'irresistibile tendenza al vero, un anelito che immediatamente riconosce come proprio. Il racconto biblico della caduta fa luce su questa miseria e su questa tendenza, concependo la mancanza come peccato.

Buona parte delle *Pensées*, dopotutto, si rivolge a coloro che ancora non hanno avuto il coraggio di credere, a coloro che, essenzialmente razionali, preferiscono il dubbio alla fede, o non dubitare affatto. Così Jean Mesnard:

"Si spiega allora com'egli s'immagini il suo interlocutore 'libertino'. Non è, generalmente, un miscredente aggressivo: un tale atteggiamento sarebbe contrario alla 'qualità del gentiluomo'. Egli non sviluppa obiezioni erudite: significherebbe cadere nella pedanteria. Il suo principale difetto è quello di 'non darsi da fare'. È un indifferente, non sfiorato da inquietudine alcuna. Questi è un avversario quasi inafferrabile: conviene innanzi tutto togliergli la tranquillità, tirarlo fuori dalla situazione confortevole in cui s'adagia sotto la copertura della sua obiezione fondamentale: 'Ma noi non abbiamo nessun lume'"¹⁵

¹⁴ L.200.

¹⁵ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, a cura di M. Vita Romeo, Morcelliana, Brescia, 2022, p.142.

Il libertino è il paradigma dell'intellettuale francese del XVI secolo. Razionale e ponderato, rifiuta qualsivoglia tesi metafisica in virtù della ragione. Il suo modello è Montaigne.

Possedere la "qualità del gentiluomo", per lui, assume un'importanza maggiore che non la speculazione teologica o la necessità della salvezza. Gli *Essais* gli hanno insegnato la prudenza: l'uomo è un essere debole, che per fuggire dall'angoscia della finitezza, è capace di inventare qualsiasi verità, purché sia comoda.

I *pensieri* dedicati alla vanità o alla miseria, rivestono un ruolo complesso. Essi devono instillare nella coscienza del libertino il dubbio che la massima "Ma noi non abbiamo nessun lume" sia in realtà falsa. A tal fine, occorre generare una contraddizione nello spirito di colui che crede, in virtù della ragione, il complesso delle tesi teologiche errato. Questa posizione, a ben guardare, è sostenuta dalla stessa ragione che si pretendeva sconfessare, bollandola come organo insufficiente. Degradare la religione a finzione, a prodotto dell'intelletto immaturo, implica una certezza che contraddice il pirronismo del gentiluomo. L'obiettivo di Pascal è far crollare anche quest'ultima certezza – la possibilità di un intelletto adulto. Lo stile di cui si serve gli viene in soccorso, ciò che ricerca è la potenza dell'espressione; così, nel frammento L.48 come in L.131, l'ironia diviene feroce. Una mosca è sufficiente a intrappolare la mente, a farle credere il contrario del vero e operare contro la giustizia, sicché la cecità delle passioni rendono l'essere umano un "verme di terra", il suo egoismo una "cloaca dell'universo" e l'imbecillità della sua natura dovrebbe provargli la sua fatale incommensurabilità.

Il timbro dell'esposizione dà ragione a quanto affermato dallo scrittore francese Michel Houellebecq nel suo romanzo *Annientare*: "Pascal con la sua abituale brutalità"¹⁶; brutalità che, legata all'ironia, ha lo scopo di risvegliare, di smuovere, di distruggere la fede in ciò in cui non si dovrebbe credere, a cui è sbagliato affidarsi. L'opera apologetica si fonde alla ricerca stilistica, a tratti lapidaria: "La punta di un cappuccio fa prendere le armi a 25000 monaci"¹⁷; così riferendosi alla disputa violenta che vide protagonisti alcuni ordini monastici incapaci di accordarsi sulla forma del copricapo.

L'ironia, affilata come una lama, mette in luce il *ridicolo*, la contraddizione dell'intelletto che il libertino in ultima istanza vorrebbe salvare.

¹⁶ M. Houellebecq, *Annientare*, trad. it. M. Z. Ciccimarra, La nave di Teseo, Milano, 2022.

¹⁷ L.18.

L'indagine attorno all'enigma *uomo* si svolge senza esclusione di colpi, dando prova, nell'insieme, di una spietatezza di cui lo stesso Montaigne, colpevole di aver saputo vedere solo la miseria, non è stato capace.

La ragione della mitezza di Montaigne rispetto alla brutalità di Pascal è da ritrovare nella forma della contraddizione che volevano mettere in luce, il primo squisitamente umana, il secondo fondamentalmente teologica.

Negli *Essais*, l'io entra in conflitto con le proprie facoltà, con la natura in perpetuo divenire che lo priva di ogni stabilità, costringendolo al relativismo dei costumi, alla costruzione comica di una giustizia fallace. Ma il dramma si arresta qui, e l'unica soluzione possibile diviene l'*askesis*, l'esercizio della retta ragione classicamente inteso. L'io deve combattere il condizionamento, conoscere la propria natura e agire di conseguenza. Emendarsi. L'incessante ricorso a massime stoiche o epicuree, come a nozioni storiche, ha questa funzione: ottenere la saggezza.

Il soggetto di Montaigne ha la possibilità di salvare la ragione da sé, e in questo risiede l'istanza stoica della sua filosofia.¹⁸

Il libertino colto ripropone lo stesso schema; un'articolata critica delle facoltà che lo conduce alla giustificazione della razionalità demolita, ma questo è propriamente ciò da cui ci mette in guardia Pascal. Il suo dramma, infatti, è differente; esso non si arresta alla constatazione della debolezza della natura, il suo significato non è da riscontrare nel naturalismo ma nel cristianesimo.

4. Scienza e teologia; il soggetto cartesiano

Abbiamo visto come la prima parte dell'*iter* apologetico, più precisamente l'analisi delle categorie di *vanità* e *misère*, miri a un'acquisizione ben precisa: la destituzione gnoseologica della ragione naturale. Questa sottrazione di potere, questo ridimensionamento delle capacità intellettuali, è votato a colpire il centro del libertinismo filosofico, movimento via via epocale e potente avversario del giansenismo e del cristianesimo in generale.

¹⁸ Sergio Solmi distingue tre fasi nel pensiero di Montaigne, rispettivamente stoica, scettica ed epicurea. Vedi: S. Solmi, *La salute di Montaigne*, Adelphi, Milano, 1952.

La visione del mondo degli intellettuali libertini rispecchia le febbricitanti innovazioni della scienza moderna. La nascita del metodo scientifico sperimentale, a opera di Galileo, ha rivoluzionato le strutture del pensiero medievale annunciando la modernità filosofica. I nuovi paradigmi, ossia quelli della matematica e della geometria, hanno ridotto la verità al calcolabile, conferendo a queste discipline l'ultima parola sulla natura. Così possiamo leggere, nel *Saggiatore*, che “La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi, io dico l'universo [...] Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli cerchi e altre figure geometriche [...]”¹⁹; questa interpretazione del reale, scambiando la natura per il complesso delle sue leggi, sposta l'attenzione sul quantificabile, generando nell'intelletto l'illusione della commensurabilità dell'universo.

La filosofia di Cartesio, benché conservi diverse preoccupazioni riconducibili alla scolastica, con l'invenzione del concetto di *res extensa*, potenzia l'ideale di una mente capace di cogliere l'essenza della natura, confidando nell'evidenza delle nozioni geometriche. L'influsso della prospettiva galileiana, qui, è assodato; tuttavia, occorre concedere alla prospettiva cartesiana il merito o il demerito di aver formalizzato, definitivamente, la posizione del soggetto moderno rispetto alla molteplicità degli enti mondani, quella del dominio.

Senza la trasposizione delle ipotesi galileiane, la coscienza libertina non avrebbe avuto luogo. Nell'economia della filosofia della sostanza è possibile riscontrare l'essenza del razionalismo moderno nel quale affondano le radici del pensiero tecnico contemporaneo. Il momento teologico delle *Meditazioni metafisiche* ha avuto la funzione di giustificare la pretesa scientifica; l'esistenza di Dio quale essere perfetto conferma la bontà delle nozioni geometriche che, posizionandosi come idee chiare e distinte, diventano il metro di giudizio dell'essenza dell'ente naturale. Ciò che per Galileo valeva in virtù del risultato sperimentale per Cartesio vale metafisicamente. Ma non è lo statuto metafisico della regola di verità a interessare la visione del libertino. Quest'ultimo esercita la propria ragione in un momento storico fortemente influenzato dalla filosofia cartesiana, e quest'influsso si traduce in una visione dell'uomo inedita, che lo studioso Augusto Del Noce definisce virtualmente “democratica”:

“[...] Cartesio ha il senso che la scienza da lui preconizzata suppone che l'uomo in quanto uomo è al di sopra delle cose, che è in un ordine diverso da quello delle cose, e che non

¹⁹ G. Galilei, *Il saggiatore*, a cura di R. Lavopa, capitolo 6, BUR, Milano, 2023.

si deve considerarlo nella stessa maniera. La fisica di Cartesio insegna a servirsi del mondo come di un mezzo, perché l'uomo è spirito e il mondo è materia [...] l'una superiore per natura e l'altra inferiore, l'una capace di conoscere e possedere conoscendosi e possedendo se stessa, l'altra fatta soltanto per essere conosciuta e per essere posseduta, votata alla soggezione."²⁰

La trascendenza del soggetto, il quale, rispetto al mondo, si definisce come *potere sul mondo*, è da posizionare all'origine del paradigma tecnico-scientifico responsabile di aver sostituito la speculazione metafisica. La filosofia di Cartesio introduce anche un'etica della scienza; l'ente dev'essere modificato a misura dell'uomo, a proprio vantaggio e in vista del benessere. Così, la pretesa teoretica sconfina in quella pragmatica; l'idea di un mondo misurabile in quella di un mondo trasformabile. All'apice di questo progetto è l'io, la mente che, facendo astrazione dall'immediata concretezza delle cose, inventa lo strumento per cambiarle. Questa possibilità, che nel clima della filosofia moderna equivale a una decodifica del mondo, giustifica la posizione privilegiata dell'uomo scambiandola come legittimazione dell'utilitarismo.

La fine della tradizione metafisica medievale, si traduce, nel XVI secolo, passando per Cartesio, nel razionalismo, che prevede una componente operativa deducibile dalla prospettiva quasi protagorea che promuove, quella dell'*homo mensura*.

La filosofia cartesiana, tuttavia, presenta ancora un'istanza antiumanistica distante dalla razionalità dominante - l'idea di infinito; nozione che si lega tanto all'incomprensibilità del principio divino quanto alla sua necessità:

"Questa idea (dell'infinito) è la chiave di volta della nostra conoscenza razionale. Essa è, tra le nostre idee chiare e distinte, quella su cui tutte le altre devono prendere appoggio per dar luogo a una 'vera e certa scienza'. [...] Che la nostra ragione, per conseguenza trae la sua luce da un principio in cui conoscere e agire coincidono e che è Ragione, ancora, se si vuole, ma Ragione eterogenea e irriducibile alla nostra."²¹

J. Laporte afferma che la scienza cartesiana si regge ancora su un principio infinitamente superiore agli attributi della ragione finita; questo principio, anzi, è propriamente infinito, la Ragione divina causa e condizione della conoscenza intellettuale.

²⁰ A. Del Noce, *Appunti sull'irreligione occidentale*, contenuto in *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2010, p.308.

²¹ J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F, contenuto in Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p.297.

Questa Ragione, rendendo il calcolo possibile, è quanto vi sfugge, quanto esiste di più incalcolabile, e in ultima istanza ciò che sorregge la religiosità di Cartesio.

Nella sua filosofia, la conoscenza, oltre che esortare la modifica del mondo, invita alla sottomissione a Dio e alla sua volontà; così errare equivale a peccare, mutare le cose a operare per il Regno.

Ma la componente agostiniana del pensiero cartesiano non è quanto interessa al libertino. La ricerca del benessere materiale per mezzo delle nuove tecnologie e la solidità dell'apparato teorico del metodo scientifico, forniscono all'intellettuale qualcosa di tangibile, qualcosa di riscontrabile su cui poter ragionare con precisione, a sua misura. Sicché, secondo Del Noce:

“L'avversario libertino sarà portato alla lettura di Cartesio a cangiarsi in illuminista, non a convertirsi al cristianesimo; e a cancellare, come storicamente avvenuto, per dar risalto alla conversione dell'umano, tutti gli aspetti del pensiero cartesiano che possono significare apertura alla verità religiosa.”²²

Gli aspetti teologici del cartesianismo vengono accostati per lasciare spazio a quelli scientifici. La forma mentis del libertino lo porta a concentrare la propria attenzione sulla dimensione terrena, sulla vita sensibile che diviene la sola cosa reale. Non è un caso che la preoccupazione fondamentale del gentiluomo francese del Seicento fosse come apparire in società, come incarnare a pieno titolo l'archetipo del soggetto mondano, capace, in ogni contesto, di comportarsi a dovere, di mostrare quell'artefatta nobiltà che sola gli avrebbe garantito una posizione e il riguardo di coloro che contano davvero.

È probabile che vi sia una stretta relazione tra l'idea di soggetto proposta da Cartesio, basata sulla trascendenza dell'io rispetto alla natura e sulla giustificazione del suo dominio, e l'ascesa della cultura libertina come cultura dell'egoismo, della dissimulazione, del calcolo orientato all'ottenimento del prestigio sociale.

La nascita della filosofia moderna ha provocato un mutamento nella comprensione dell'individuo, il quale, determinandosi come istanza spirituale, ha suggellato definitivamente la sua superiorità rispetto alla materia, arrogandosi il diritto di mutarla a suo piacimento.

L'idea di una gerarchia del reale per cui il pensiero ne costituirebbe l'apice, sarà ripresa e trasfigurata dallo stesso Pascal. Nella sua filosofia, tuttavia, benché venga conservato il momento ascetico della prospettiva cartesiana, quello tecnico lascerà spazio all'ordine della

²² A. Del Noce, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, cit., p.438.

carità, capace, con forza soprannaturale, di distruggere quel medesimo egoismo solo apparentemente connaturato a una concezione simile.

Ciò che verrà potenziato, tuttavia, è il disprezzo del mondo, il principio per cui l'anima, essendo immateriale, deve emendarsi dall'universo fisico, che per sua stessa natura è peccaminoso, ed elevarsi a un ordine altro, santificato, che riproduca, per quanto possibile, la beatitudine da sempre perduta – quella del Giardino.

Così la tesi del Laberthonnière riportata da Del Noce:

Il famoso pensiero di Pascal che il mondo che non pensa è nulla rispetto all'uomo che pensa, per cui l'uomo che pensa oltrepassa infinitamente il mondo col suo pensiero, non è altro che la piena espressione di questo tema cartesiano per cui il disprezzo del mondo passava dalla tesi ascetica a quella scientifica.”²³

La trascendenza del soggetto, nel Seicento francese, ha dato vita a due filosofie diametralmente opposte: quella libertina, che si traduce nell'egoismo mondano legittimato dal paradigma scientifico del dominio, e quella di Pascal, che partendo dal riconoscimento dell'immaterialità dell'anima riconduce lo spirito alla carità, riducendo il mondo all'ordine della concupiscenza, alla potenza della carne.

Ma non solo lo spirito scientifico e la filosofia di Cartesio hanno influenzato la coscienza libertina, anche le tesi esposte da Machiavelli hanno avuto un ruolo fondamentale nella costituzione dell'ateismo seicentesco, il quale, nato nel clima della ragion di stato, ha convertito la religione in strumento di controllo.

5. Machiavelli maestro degli scrittori libertini

I problemi politici che hanno segnato il Seicento francese vedono protagonista una monarchia in lotta con gli impulsi rivoluzionari di un popolo ormai stanco delle ingiustizie perpetrate dall'ordine costituito. Nel '48, il movimento della Fronda, formato da alcuni esponenti delle nobiltà di toga e di spada, minacciò l'autorità del cardinale Mazzarino, instancabile sostenitore dell'assolutismo monarchico e della Guerra dei trent'anni, colpevole del generale impoverimento dello stato.

²³ A. Del Noce, *Appunti sull'irreligione occidentale*, in *Il problema dell'ateismo*, cit., p.309.

La situazione corrente imponeva una riflessione attorno ai metodi di governo, alle modalità con cui lo stato avrebbe potuto far valere la propria posizione mantenendo l'esercizio assoluto del potere. La guerra, dopotutto, aveva obbligato a compiere delle scelte esplicitamente contrarie al benessere del popolo, votate all'esclusivo mantenimento della potenza nazionale. Il governo corrente era desideroso di imporre le proprie ragioni su una nazione che avrebbe dovuto mantenere l'assetto sociale vigente, pena la guerra civile.

In questo contesto, la coscienza libertina, essenzialmente elitaria, si schierò con coloro che ritenevano pericoloso l'istinto democratico, l'influsso del parlamento, che avrebbe spalancato le porte alle opinioni intellettualmente inadeguate del popolo incolto.

Il Principe è il paradigma del conservatorismo libertino. Il suo contenuto, che rese celebre Machiavelli in Francia, è un monumento alla strategia politica, alla scaltrezza diplomatica, e soprattutto un oracolo di prontezza intellettuale, di gelido calcolo orientato al raggiungimento dello scopo.

Compito del principe è conservare il potere, esercitarlo in modo efficace. In quanto figura all'apice della politica, egli appartiene a una dimensione differente rispetto a quella dei governati. Possiede quel sapere capace di mutare l'ordine degli eventi. Il popolo, al contrario, vive trasportato dall'abitudine; esso è dedito a quelle *sane opinioni* che già Pascal aveva individuato come proprie della massa che non riflette.

Il costume, a colui che detiene il potere, deve servire al mantenimento e al consolidamento di quest'ultimo. Il principe, astraendo dalla realtà immediata della cultura, ne calcola gli effetti, tanto psicologici quanto politici, nella convinzione che una massa ammaestrata sarà una massa docile, incapace di minacciare la sua autorità decisionale.

Anche la religione perde il suo significato originale in virtù di quello di strumento di controllo sociale; così, nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*:

“Considerato adunque tutto, conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città: perché quella causò buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna; e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene che quel regno rovini [...]”²⁴

²⁴ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, BUR, Milano, 1984, libro primo, cap.11.

Numa Pompilio, secondo re di Roma, ha avuto il merito di comprendere che l'integrità di una nazione si fonda sull'integrità dei suoi costumi. Sicché, riconoscendo l'importanza che i cittadini attribuivano alla religione, decise di armonizzare, con l'aiuto di alcune riforme, il culto sabino a quello romano, ponendo fine ai conflitti e assicurando al regno quel benessere morale che presto si sarebbe tradotto in benessere economico, in "felici imprese".

Nel campo della politica, la religione dev'essere ridotta a *instrumentum regni*, e il principe, secondo necessità, deve sapersi mostrare tanto cristiano quanto belva.

"Uno principe e massime uno principe nuovo non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono chiamati buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione."²⁵

Il razionalismo dell'intellettuale libertino, il suo conservatorismo, uniti alle esigenze del momento storico in cui operava, hanno mutuato, dal pensiero di Machiavelli, l'idea che la religione sia un costrutto nelle mani del potente, votato al mantenimento dell'ordine e alla custodia di un popolo troppo ingenuo per comprendere questo meccanismo. Quel sapere in grado di promettere la restituzione dell'uomo al cosmo veniva assimilato al sofferto tema della ragion di stato, degradato a ignoranza e a freddo utilitarismo.

L'elitarismo di questi pensatori determinò un'identificazione nella posizione privilegiata del principe. Anch'essi, come quest'ultimo, e in virtù della loro cultura, appartengono alla dimensione separata di coloro che conoscono la logica del potere, di coloro che non necessitano di alcuna illusione per farsi governare. La lucidità con cui riconoscono gli strumenti del dominio, li esula dalla posizione di dominati, di mera massa. Questa filosofia, difatti, divide il mondo in due fazioni significanti: chi sa e chi non sa; la seconda abita ancora la realtà dei vecchi miti, nella quale la fede è sinonimo di carità, la politica di giustizia e il potere di benevolenza.

Nel microcosmo della corte, il libertino fa quotidianamente esperienza dell'importanza della menzogna, della strumentalizzazione delle passioni altrui, della sospensione della morale in vista di un fine determinato. Essere un gentiluomo, o meglio, apparire come tale, gli costa uno sforzo gravoso; ancor più del calcolo politico egli esperisce il calcolo mondano, nel quale è presente la stessa negazione dei valori assoluti di cui possiamo leggere negli scritti di

²⁵ N. Machiavelli, *Il principe*, a cura di R. Ruggiero, BUR, Milano, 2008, cap. XVIII.

Machiavelli. Questo pensatore, a ben vedere, è l'iniziatore di un ateismo pratico, che modella una filosofia politica incurante della morale tradizionalmente intesa, e che eleva a paradigma l'azione orientata al fine, in vista del quale la divinità stessa, degradata a strumento, deve soccombere.

“L'ateismo è per il pensiero medievale piuttosto una possibilità logica, avanzata da un sempre battuto obiettante, che una posizione reale. Non c'è ateismo, in senso proprio, io penso, prima di Machiavelli (e poco importa se Machiavelli sia stato o no ateo; il machiavellismo lo è).²⁶

E ancora: “Importa osservare come, così nel caso dell'ateismo nichilistico, come in quello dell'ateismo positivo, il punto di partenza sia stato nella politica, in Machiavelli, il vero maestro degli scrittori libertini [...].²⁷

Ancor più del razionalismo di Cartesio, il machiavellismo avrebbe determinato la realizzazione dell'ateismo come posizione concreta del pensiero. Come afferma Del Noce, nel Medioevo la negazione della trascendenza rientrava nella sfera della pura possibilità logica; con la modernità, invece, essa si trasforma in *praxis*. Il seguace di Machiavelli agisce come se Dio non esistesse, come se, ciò che in precedenza assumeva la funzione di garante del fondamento ontologico della morale, ora non avesse più valore. Questa prospettiva si realizza come potente critica alla metafisica tradizionale, ai suoi dogmi, ai suoi problemi ora caduti sotto il dominio del non-senso. Ciò che veniva percepito come astratto, ora è concepito come falso. L'unione di logica e teologia, che ha attraversato tutto il tomismo per arrivare fino alle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, rispetto alla durezza della situazione politica e delle soluzioni che sembrava esigere, ha cessato di esercitare il proprio potere rassicurante. Il senso della storia è stato esperito per la prima volta dopo secoli come contraddittorio, lontano dall'immagine rischiarata ed emendata della divinità e dell'ordine che avrebbe imposto al mondo. La logica applicata alle questioni teologiche iniziò a destare sospetto, il presentimento che le verità ricavate da questo modo di procedere siano in realtà illusorie, costruite a misura di una ragione che prova piacere nell'ingannarsi. Così affermava, per esempio, Pierre Gssendi, intellettuale libertino e scienziato, di tomisti e scotisti, apostrofati come gli ergastolani del carcere peripatetico.

²⁶ A. Del Noce, *Riflessioni sull'opzione ateistica*, In *Il problema dell'ateismo*, cit., p.347.

²⁷ *Ibidem*.

Le preoccupazioni della metafisica classica lasciano spazio a problematiche radicate nell'esperienza. Il soggetto della modernità atea è catturato dalla dimensione terrena privata di quei vincoli morali che la ancoravano alla trascendenza. Nulla è più inderogabile. La visione tradizionale del cosmo comandata dalla volontà divina viene ricondotta a uno schematismo del pensiero simile a una prigione; l'uomo ha inventato regole colpevoli di averlo trattenuto sotto l'imperio della superstizione. Ma dileguata quest'ultima, cioè l'influsso nocivo di una trascendenza decodificata troppo facilmente, l'attenzione si concentra sul mondo pensato secondo le categorie della carne. Così, un'istituzione problematica come quella politica, può diventare il centro di una rivoluzione interiore, di uno spostamento di paradigma responsabile di aver estromesso il fondamento assoluto della morale dal senso dell'azione.

Nel machiavellismo, il soggetto si sostituisce al divino e alla sua legislazione; facendosi nucleo del reale, egli assume una posizione di dominio rispetto alle cose. Più che nel cartesianismo, la trascendenza del soggetto si giustifica come supremazia, poiché essa invade anche la sfera della morale, sussumendo le regole dell'agire sotto la necessità del potere.

L'istanza scienziata della metafisica cartesiana aveva portato a giudicare il mondo come luogo della trasformazione orientata al benessere, dello sviluppo tecnico convalidato dalla superiorità dell'intelletto rispetto alle cose. L'intero apparato, tuttavia, riposava sulla concezione di un Dio equivalente al Sommo Bene, garante dell'armonia di *res cogitans* e *res extensa*. Benché la facoltà di giudizio conferisse al soggetto il privilegio di poter decidere della sorte della natura, essa non poteva prescindere dal senso escatologico radicato nella concezione creaturale dell'uomo. Come figlio di Dio, egli avrebbe dovuto lavorare per il Regno, impiegare il proprio ingegno per la ricostituzione del Giardino perduto. La visione seicentesca di una scienza capace di donare all'essere umano un futuro privo di sofferenza, come quella esposta da Francesco Bacone nella *Nuova Atlantide*, non è che una variazione mondanizzata del grande *topos* cristiano della Gerusalemme celeste. La fisica cartesiana, radicata in quest'ideale, pur concedendo al soggetto un privilegio inedito, non misconosce il debito contratto col messaggio biblico. L'esito della sua gnoseologia, difatti, è il riconoscimento dell'alterità dell'infinito, dell'assoluta trascendenza del divino al quale è necessario sottomettersi con l'aiuto della rivelazione. La prassi del giudizio scientifico, dunque, rimane legata alla possibilità del peccato. Questo significa che la morale sorregge l'intero progetto della fisica cartesiana, a tal punto che un giudizio errato equivale a una colpa metafisica. Non importa se il Dio delle *Meditazioni Metafisiche* sarà fin troppo simile al Dio

dei filosofi, cioè a quel postulato già individuato da Aristotele che è il motore immobile; o a un'astratta infinità identificata al solo scopo di convalidare la possibilità di un giudizio realmente scientifico. La debolezza del momento teologico cartesiano, aspramente criticata da Pascal, il quale affermerà di non potergli perdonare che "In tutta la sua filosofia avrebbe voluto poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto al mondo per metterlo in moto [...]"²⁸, non cancella l'accettazione dello stato di *natura lapsa*. Il dogma del peccato originale, nonostante il razionalismo predominante della sua filosofia, conserva la trascendenza quale fondamento di una morale il cui senso è ancora da legare alla caduta. Per questa ragione è possibile parlare di un antinaturalismo di Cartesio. La prassi scientifica, benché agisca sulla natura, conserva il suo centro al di là di essa. La prassi politica di Machiavelli, al contrario, si origina e si conclude nel mondo, secondo le categorie di "necessità" e "potere". L'ateismo libertino *qua* naturalismo, oltre che dall'eliminazione del momento teologico dalla fisica cartesiana (che tuttavia non ha impedito la conservazione della massima *Ad aequatio rei et intellectus*), prende le mosse dall'immanentismo di Machiavelli. L'idea che il principe, legittimato tanto dalla necessità quanto dalla sua posizione di superiorità, possa agire infrangendo i limiti della morale, poiché, in determinate situazioni, non è affatto soggetta a limite, ha contribuito alla formazione di una concezione della natura essenzialmente slegata dalla dimensione del soprasensibile: "Così, le origini dell'ateismo moderno, nel pensiero libertino, sono concomitanti al clima della Ragion di Stato, generante l'impressione che le religioni entrino nella storia come forze di cui sono i politici a disporre"²⁹; e ancora:

"L'ateismo si presenta come momento terminale di un processo condizionato da una negazione senza prove della possibilità del soprannaturale e che nei suoi momenti precedenti di sviluppo si dichiara come purificazione dell'idea di Dio, passaggio dal Dio trascendente al divino immanente."³⁰

6. immanenza e trascendenza; genesi del concetto di Natura

²⁸ L.1001. Questo pensiero è attribuito a Pascal in *Mémoire de Marguerite Périer sur Pascal et sa famille*.

²⁹ A. Del Noce, *Riflessioni sull'opzione ateistica*, in *Il problema dell'ateismo*, cit., p.368.

³⁰ *Ivi*, p.356.

La mancanza di prove di questo “passaggio” è ciò che Pascal si impegna a mostrare nella trattazione apologetica delle *Pensées*. L’uomo, essendo una parte del tutto, non può avere un’idea chiara dell’intero; perciò, riguardo l’immanenza o la trascendenza dei principi, egli deve abbandonarsi alla fede. Questo movimento, contestato dai libertini, è quanto di più proprio appartiene alla loro filosofia fondata sull’influsso mai problematizzato delle posizioni di Cartesio e Machiavelli, accettate più per la visibilità della loro potenza che per la comprovata oggettività.

Nella coscienza libertina, machiavellismo e cartesianismo sono forme dell’ateismo, esse assimilano la trascendenza del soggetto moderno all’immanentismo, a tal punto che è possibile parlare di un rapporto di fondazione.

L’eliminazione del divino trascendente conduce inevitabilmente alla negazione del peccato originale. L’uomo cessa di essere pensato come soggetto caduto, che in origina dimorava in un Eden perduto a causa di una colpa immemorabile. Ciò che questa narrazione portava con sé, tuttavia, è l’idea di una dimensione spirituale dalla quale avrebbero origine le passioni più nobili dell’anima. Questa realtà, essenzialmente divina, sarebbe la sorgente della vita umana che, soltanto in essa, potrebbe scoprire la propria vera natura. Il cristianesimo identifica tutto ciò con l’Amore, il quale fonda la morale e dona significato alla nozione di “peccato”. Senza un ideale a cui rapportarsi, non è possibile parlare seriamente di colpa. L’immanentismo, cancellando la componente idealistica del cristianesimo, rinuncia all’esistenza di un ordine superiore, che Pascal chiamerà *della carità*, trovandosi costretto a tacere l’origine di quelle passioni che l’egoismo non è capace di spiegare. Mancando di verticalità, persino la compassione diventa relativa; un istinto di cui poter disporre a piacimento, purché comporti un vantaggio. Crollando sotto la categoria dell’utile, però, tutto ciò che potrebbe essere ricollocato nel mondo soprasensibile, perde il suo carattere di prova. Anziché fornire la base per indagare la sfera del sacro, esso viene inglobato alla nozione di “Natura”, senza più fare problema.

Machiavelli, certo, non nega l’esistenza di azioni caritatevoli, soltanto che queste hanno perduto quel vincolo soprannaturale più potente della ragion di stato, che situava l’uomo in un rapporto di obbedienza rispetto a un ordine che non avrebbe potuto creare da sé. Questa prospettiva, ponendo l’io al centro del creato, è incapace di posizionarsi al di là di esso, e perciò è destinata a commettere l’errore di rinunciare a tutto ciò che sembra sfuggire al dominio limitato del mondo. Montaigne, riconoscendo la molteplicità dei costumi, è tentato

di negare l'esistenza di leggi naturali, per cui la caratteristica più prossima alla realtà del cosmo sarebbe la relatività, pur comportando che anche l'amore sarebbe da intendersi soltanto come una seconda natura.

La rinuncia a una seria problematizzazione dei fenomeni che fino a quel momento erano stati indagati dal sapere religioso, può essere ricondotta all'utilizzo geometrico del pensiero, la cui forza stava giungendo all'apice, ma che presto Pascal, anch'egli scienziato, avrebbe ridimensionato, contrapponendolo all'*esprit de finesse*, la cui funzione sarebbe proprio quella di cogliere la verità di quei principi meno evidenti ma nondimeno reali, i soli capaci di illuminare il nucleo dell'esistenza:

“[...] nello spirito di finezza i principi sono, invece, nell'uso comune e dinanzi agli occhi di tutti. Non occorre volgere il capo o farsi violenza: basta avere buona vista, ma buona davvero, perché i principi sono così tenui e così numerosi che è quasi impossibile che non ne sfugga qualcuno.”³¹

La difficoltà che si incontra qualora si volessero individuare quei principi "così tenui" rispetto alle dimostrazioni geometriche, secondo il filosofo francese, è da ricondurre alla corruzione della natura. Dopo Adamo, la forza con cui la carità illuminava la mente dell'uomo, ha lasciato spazio all'oscurità della concupiscenza. Questa, essendo un volto dell'egoismo, impedisce al soggetto di armonizzare il proprio sguardo a quello divino; perciò, egli sarà tentato di spiegare la molteplicità dei fenomeni a partire da sé, cominciando dall'evidenza di quella passione che permea l'intero ordine della carne. Il passaggio da una visione trascendente a una immanente, può essere giustificato dalla preminenza delle conseguenze del peccato, oppure, in altri termini, dalla distanza del soggetto dal proprio ideale. L'esperienza fondamentale dell'imperfezione della natura, della violenza, della forza con cui le catastrofi si abbattono sulla società umana, collaborano a nascondere le leggi della carità, che, per il cristianesimo, sono leggi naturali, dal momento che la divinità stabilisce un rapporto di creazione. Queste leggi, che secondo Pascal possono essere riassunte nella massima "Ama il prossimo tuo come te stesso", non sono da interpretare alla stregua di regole eternamente connaturate al cosmo; esse sono l'impronta della trascendenza, e per questa ragione non è possibile ricondurle allo schema della *mathesis universalis*, come fa Galileo col moto dei pianeti.

³¹ L.512.

La religione cristiana, a partire dall'idea della caduta, promuove una concezione della legge radicalmente diversa dal naturalismo, pur continuando a parlare di *legge naturale*. A differenza dell'immanentismo di matrice scientifica, che riconduce la regola al numero e il numero all'essenza universale delle cose, relegando la morale al mero soggettivismo, il cristianesimo, soprattutto quello di Pascal o di Cartesio, accetta l'esistenza delle leggi numeriche, ma le fa dipendere dalla stessa intelligenza superiore responsabile di aver creato anche le leggi morali. Ciò a cui assistiamo col fenomeno del *libertinage érudit*, è una separazione del contenuto morale da quello naturale, fondata sul presupposto mai verificato della pura soggettività dell'etica. È ben noto che il funzionamento della fisica galileiana si basa sulla separazione delle qualità primarie, come la figura, da quelle secondarie, come il colore; questa distinzione è stata ripresa da Cartesio e pervade tutte le meditazioni sulla *res extensa*. Il carattere dell'oggettività della cosa è da ricondurre alle sue proprietà spaziali, quantitative, liberate dalla componente soggettiva che appartiene all'immagine generata dai sensi del soggetto, sempre imprecisi. È con la stessa coerenza logica, a ben vedere, che l'immanentismo libertino mina le basi della morale, come sottolinea Pascal immedesimandosi in questa prospettiva: "Guardo da tutte le parti e vedo dappertutto solo oscurità. La natura non mi offre nulla che non sia materia di dubbio e di inquietudine."³²

L'intelletto irretito dal trionfo dello spirito geometrico è costretto a fare i conti con le conseguenze dell'unilateralità di questa visuale, incapace di intercettare quei quesiti fondamentali che definiscono il mistero stesso dell'esistenza.

"[...] Vedo questi spaventevoli spazi dell'universo che mi racchiudono, e mi trovo attaccato a un angolo di questa vasta distesa, senza sapere perché sono posto in questo luogo piuttosto che in un altro, né perché il poco tempo che mi è dato vivere mi è assegnato in questo punto piuttosto che in un altro di tutta l'eternità che mi ha preceduto e di tutta quella che segue. [...] Tutto quel che so è che devo presto morire; ma ciò che ignoro di più è questa morte stessa che non saprei evitare."³³

L'immanentismo ha generato una concezione della natura privata di quel significato esistenziale e religioso che aveva accompagnato l'intero corso del medioevo. Il razionalismo ateo del Seicento, pur contrapponendosi, a ragione, alla visione metafisica tradizionale, che non era più in grado di comunicare con le necessità dell'uomo moderno, ha creato un

³² L.429.

³³ L.427.

concetto – la *Natura* – privato di quella dimensione qualitativa capace di giustificare il senso dell’essere. Tutto è numero, e la stessa morale ora è d’intralcio alla costituzione di un sapere efficace, orientato al raggiungimento del fine.

Augusto Del Noce chiama questo fenomeno “irreligione naturale”. Questa prospettiva, invero, è consapevole dei limiti dell’intelletto, della parzialità dei suoi strumenti, e benché predichi la corrispondenza di mente e natura sulla base del calcolo, nessuno di suoi intellettuali ha potuto affermare che il sapere scientifico è capace di dare una risposta definitiva al senso dell’universo e alla posizione dell’uomo. Neppure Galileo ha mai dichiarato che, se vi è un significato ultimo, esso possa essere compreso a partire dalla ragione, e Machiavelli non ha mai esplicitamente negato l’esistenza di Dio. Ciò che rende ateistica la filosofia di Machiavelli, così come quella libertina, è l’abbandono della fede nel Dio biblico, nel Dio persona e la creazione di un concetto di natura che ingloba la trascendenza per trasformarsi in ciò che Pascal chiama il *Dio dei filosofi*, il *Deus sive Natura*. Concetto che nella filosofia fortemente ego-centrata del libertinismo porta il soggetto ad agire come se Dio non vi fosse, pur non negando la possibilità di un senso ultimo, comunque non seriamente indagato. Infatti:

Il punto di vista dell’irreligione naturale dice: non si tratta di negare che vi siano questioni aperte, non risolubili con gli strumenti ordinari di conoscenza; ma tali questioni insolubili, sono anche quelle che non interessano, si intende, chi voglia agire nel mondo per migliorarlo in qualsiasi senso, tecnico, estetico, pratico-sociale, non chi voglia cercare una trascendenza evasiva.”³⁴

Il libertino abita un mondo despiritualizzato nel quale la ricerca dell’*èschaton* non assume l’importanza che dovrebbe a causa della rimozione delle questioni religiose. La nascita del soggetto moderno, i cui prodromi sono da riscontrare nella filosofia di Cartesio, come abbiamo visto, subisce una biforcazione: in Pascal, e nel libertinismo, dove si concretizza rispetto al momento razionalista della fisica cartesiana e a quello utilitarista della politica di Machiavelli, riassunti nella posizione del dominio dell’uomo sulle cose. Ciò significa che questa traiettoria filosofica è sorta a partire dall’importanza attribuita all’io pensante, il quale, potendo conoscere, si eleva dal mondo, certificando la superiorità del suo valore. Tuttavia,

³⁴ A. Del Noce, *Appunti sull’irreligione occidentale*, in *Il problema dell’ateismo*, cit., p.295.

l'equivalenza di valore e conoscenza, rimosso il momento metafisico, si traduce in immanentismo, definito in base all'istanza puramente egologica che lo sorregge.

Questa traduzione del soggetto, non più caduto, né rispetto a una colpa ereditata né in rapporto a un ideale sovrasensibile, comporta la generazione di un'idea inedita del mondo quale regno dell'oggettività scientifica e del calcolo morale. Il cosmo ridotto a insieme di cose quantificabili, nel quale gli oggetti non suscitano più il sentimento angoscioso del mistero dell'origine, ma sono ordinati in base a leggi razionali, il cui creatore, a patto che ve ne sia uno, rientra nell'insieme delle indagini dimenticate, diviene teatro d'azione di un io impoverito, incerto, corroso dalla stessa mondanità nella quale cerca disperatamente conforto. Occorre affermare che la nascita del soggetto moderno come soggetto ateo coincide con la nascita del soggetto moderno come soggetto infelice, al quale manca quel rapporto sentimentale col mondo che egli stesso si è precluso. La contemporaneità di questa dinamica è ravvisata anche da Franco Volpi, ed esposta nel suo saggio sul nichilismo:

“Si dovrebbe mostrare [...] come la cosmologia moderna con la sua concezione della natura quale *res extensa*, cioè mero spazio vuoto e materia, abbia provocato la spaesatezza metafisica dell'uomo. [...] L'universo è ora percepito come estraneo al suo destino individuale: gli appare come l'angusta cella in cui la sua anima si sente prigioniera oppure come una spaesante infinità che lo inquieta. Di fronte all'eterno silenzio delle stelle e agli spazi infiniti che gli rimangono indifferenti, l'uomo sta solo con se stesso. È senza patria.”³⁵

Questa condizione disperata, caratterizzata dalla chiusura dell'io su se stesso, nella quale la compatibilità emotiva col mondo è divenuta puramente logica, può, nondimeno, servire a un'inedita presa di coscienza, a uno slancio intellettuale capace di gettar luce sulla condizione reale dell'uomo. La separazione di mondo e soggetto, difatti, comporta un intensificarsi dell'autocoscienza, dal momento che la riflessione subisce la forza della contraddizione, e in virtù di questa tenta di risolverla. L'esperienza della scissione genera individui ripiegati su se stessi, la cui energia, incapace di riversarsi all'esterno, si cristallizza nell'ossessività, nel soggettivismo di colui che non conosce prospettiva all'infuori della propria. Questa dinamica acuisce i vissuti di isolamento, impedisce all'io di operare quel fondamentale decentramento che lo avvicinerebbe alla propria verità. Tutto è vissuto a partire dal piccolo antro della coscienza individuale,

³⁵ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 2009, p.14.

poiché, dinnanzi a un universo muto, essa è il porto che promette salvezza; ma questa salvezza è falsa, artificiale, promessa di beni incompatibili con l'essenza infinita del desiderio. Non è un caso che le radici dell'individualismo contemporaneo nascano in questo momento storico-filosofico; l'abbandono della trascendenza ha interrotto la comunicazione col mondo, ha inceppato quel desiderio d'infinito che ora si traduce negli infiniti tentativi di risoluzione della propria esistenza. Il soggetto della modernità atea, nel libertinismo, raggiunge vette liriche. Egli si rifugia nella corte, nei divertimenti, escogita innumerevoli modi di non pensare a quell'inquietudine che lo attraversa qualora contempi la vastità della natura. Essa, sotto un certo aspetto, è più vicina che mai, a portata d'intelletto, ma non appena questa prossimità si manifesta per ciò che è realmente, ossia il prodotto di un'immagine stilizzata delle cose, si disgrega, lasciando apparire una distanza pressoché incolmabile, che costringe l'anima a ritirarsi in quella piccola fortezza di distrazioni che ha costruito, e a cercare di evitarne il pensiero.

Tutto ciò appartiene alla psicologia degli interlocutori ideali delle *Pensées*, a coloro che avendo rinunciato al *topos* della caduta, non sono più capaci di fornire un senso al creato, di armonizzare il proprio destino a quello universale, all'*èschaton* religioso. La contemporaneità di Pascal è convalidata dal fatto che egli si rivolgeva a un pubblico col quale oggi possiamo identificarci senza fatica. Il divertimento aristocratico che scandiva lo scorrere delle loro vite non è essenzialmente diverso da quello che domina le nostre. Il significato etimologico del termine *divertimento* – *divertere*, ossia "volgere altrove" – testimonia lo stesso spostamento d'attenzione che è la cifra del nostro quotidiano pensare. Ma in questa fondamentale contrazione della mente moderna, che dall'angoscia fa sorgere il divertimento e viceversa, Pascal individua la chiave della conversione. È ben vero che "tutta l'infelicità degli uomini viene da una sola cosa, di non saper starsene in riposo in una stanza"³⁶, ma è altrettanto vero che la logica del divertimento prevede la noia, ed è propria questa il motore dell'inquietudine, del domandare, della sconsolata lucidità che pervade colui che fugge il vuoto degli istanti. Ed è in questo vuoto, nel quale l'io si dimena, che si scorge la miseria, la vanità di quel mondo privato d'anima in cui si seguita a vivere. Non potersi fermare eppure scoprire la meschinità di quest'agitazione, l'impellenza di quel tremore metafisico che,

³⁶ L.136.

illuminando la povertà della natura, trafigge la coscienza. È questo, idealmente, il momento in cui la potenza dell'*Apologie* comincia ad agire, poiché essa deve scuotere, turbare, ma allo stesso tempo far capire che è nel possesso stesso di una coscienza che risiede la grandezza, perché "l'uomo non è che un giunco, [...] ma un giunco che pensa"³⁷.

7. Grandeur

L'uomo non è solo misero e corrotto, la sua natura non è interamente segnata dal peccato, dall'abiezione e dalla vanità. Sopravvive in lui una traccia di bontà indelebile, un istinto orientato alla verità che nemmeno la potenza della carne è in grado di cancellare. Il frammento L.200, più di ogni altro, esprime il concetto per cui la sua grandezza è correlata alla coscienza; esso afferma che "Tutta la dignità consiste dunque nel pensiero", dato che "[...] Quando pur l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che l'uccide, poiché egli sa di morire [...]"³⁸. Il valore intrinseco dell'autocoscienza colloca l'io in un ordine superiore a quello della natura, la quale, pur superandolo infinitamente, non sa nulla della morte, né dei fenomeni in generale. È la vita interiore che eleva il soggetto metafisicamente. La filosofia di Pascal conferma la distinzione fondamentale già individuata da Cartesio tra *res cogitans* e *res extensa*; se è vero che la natura può essere osservata attraverso la lente dell'estensione, questo non è vero per l'io, il quale non è riducibile alla mera spazialità. Se per le cose esteriori può ancora valere, in determinati contesti, la categoria della quantità, per quelle interiori è necessaria quella della qualità, la sola capace di render ragione dell'intensità della vita spirituale. Il frammento L.113 lo conferma: "Non è affatto dallo spazio che debbo ricercare la mia dignità, ma dalla regulatezza del mio pensiero. [...] Mediante lo spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto: mediante il pensiero lo comprendo"³⁹. La filosofia di Pascal conserva il momento soggettivistico di quella cartesiana, l'importanza attribuita all'io, tuttavia, non ha lo scopo di giustificare il dominio delle cose, della natura, ma di potenziare l'istanza teologica, antiumanistica, provando la strutturale dipendenza dell'uomo dalla grazia e la concepibilità del peccato originale. Da questo punto di vista, è vero

³⁷ L.200.

³⁸ L.200.

³⁹ L.113.

quanto sostiene Jean-Luc Marion⁴⁰: il pensiero pascaliano vuol provare la validità delle intuizioni di Cartesio, convalidando parte del suo sistema metafisico. L'elevazione del soggetto, tuttavia, nelle *Pensées* subisce una torsione giansenista; l'importanza attribuita all'ideale tecnico-scientifico che nasce dalla visione del mondo quale *res extensa*, lascia spazio all'ascetismo, al compito di vincere il mondo con l'aiuto della rivelazione biblica. Tutto ciò che non riguarda la riscoperta della propria componente divina, assume un ruolo secondario. Il frammento L.113, appena citato, fa coincidere la dignità con la regolatezza del pensiero, ma un pensiero regolato significa questo: riconoscere allo spirito ciò che gli è proprio; la dignità, perciò, dipende dalla ricongiunzione dell'io al creatore della natura, e questo processo implica il trascendimento del mondo, cioè la constatazione della sua miseria.

Tanto Cartesio quanto Pascal, propongono un'ontologia fondata su un'antitesi sostanziale, quella di uomo e natura, e in virtù di questa contrapposizione viene giustificato il valore attribuito alla soggettività, alla quale, abitando il regno dello spirito, viene assegnato uno scopo escatologico, ossia avvicinarsi, col proprio lavoro, alla condizione di beatitudine originale. Non c'è simmetria tra io e mondo, l'autocoscienza supera la totalità dei fenomeni naturali nel momento stesso in cui li trasforma in vissuti. Questa capacità, che comporta un elevato grado di sensibilità, impone all'uomo il dovere di interrogarsi sulla propria origine, sulla verità della propria anima. L'*esprit de finesse* non ha difficoltà a comprendere che all'io è stata assegnata una posizione radicalmente diversa da quella delle altre specie viventi, e che in questo poter concepire se stessi e il mondo è racchiuso un valore che, pur sfuggendo alla razionalità delle dimostrazioni, desidera essere riconosciuto. Le *Meditazioni metafisiche* avevano attestato tutto ciò ricorrendo alla dimostrazione dell'esistenza di Dio quale essere perfetto, ma come ha dimostrato Arnauld, intellettuale giansenista, l'argomentazione è compromessa da un circolo vizioso per cui la levatura metafisica dell'io sarebbe provata solo a posteriori. Questo problema non intercetta il pensiero di Pascal, poiché la nozione di grandezza non è ricavata mediante l'utilizzo di argomentazioni logiche di matrice medioevale; esse appartengono a quello spirito geometrico incapace di cogliere l'intensità di quei principi che sfuggono alla mente disattenta. Questa nozione, al contrario, è dedotta dall'esperienza stessa, dall'osservazione fenomenologica dell'animo umano, il quale è costantemente attraversato da una pulsione primigenia rivolta a un ideale di ordine superiore. Nelle parole

⁴⁰ J.L. Marion, *Ciò che vede il cuore*, a cura di A. Frigo, Minimamoralia, Milano, 2023.

di Maria Vita Romeo: “[...] I discendenti di Adamo non hanno perso per sempre la possibilità di conoscere la giustizia; in essi, infatti, è rimasta la “faim de justice”⁴¹; e ancora:

“[...] Quest’infelice condizione in cui l’uomo è precipitato non sembra essere senza via d’uscita. Nonostante tutto, infatti, nell’uomo è rimasto “un barlume confuso del suo autore”, un “conato di felicità della sua prima natura”, che l’orgoglio e la concupiscenza non hanno cancellato del tutto.”⁴²

Dunque, nella natura umana permane qualcosa che non è miseria, qualcosa che la vanità non è stata capace di corrompere; questo “conato di felicità”, che trascende l’ordine della carne, si realizza anche come conoscenza del proprio stato di malattia, di abiezione, sicché l’io consapevole di sé, per quanto quest’appercezione possa rivelare il suo degrado, non è mai del tutto perduto. La conoscenza del proprio male, infatti, implica una distanza, seppur infinitesimale, dal male stesso, e per questa ragione la conversione diventa un’opzione reale, un processo sul quale vale la pena investire, poiché esso non è che la riscoperta di quella natura primigenia che ancora si manifesta nella capacità di discernere il giusto dall’ingiusto, al cospetto di quell’ideale che il soggetto dovrebbe seguire ma che ignora. Non è un caso che la categoria di *grandeur*, nella filosofia di Pascal, sia deducibile dal momento gnoseologico che la fonda. Essa ripropone quello stesso schema cartesiano per cui il valore del soggetto è misurato attraverso la sua capacità di comprendere. Il frammento L.114 recita così: “La grandezza dell’uomo è grande in ciò che egli si riconosce miserabile; un albero non si riconosce miserabile [...]”⁴³ La distanza che lo separa dagli enti naturali è la stessa che lo eleva. Occorre sempre ricordare, a colui che vive il mondo della corte, che l’autocoscienza è qualcosa di talmente diverso dalle cose, che è lecito credere che essa discenda da una volontà altra, incomprensibile agli occhi della ragione, e che il suo sigillo permanga sepolto, indistruttibile, sotto le macerie del peccato.

Ancor prima di giungere alla conclusione che il peccato originale sarebbe l’unica soluzione all’enigma che nasce dalla contraddizione esistente tra l’infinito valore dell’io e la sua infinita abiezione, Pascal, dopo aver illustrato come la miseria destituisca la ragione naturale, invita il lettore a riflettere su un’altra modalità di conoscenza, sorretta da un organo diverso: il cuore. Così, nel frammento L.110, leggiamo: “Conosciamo la verità non soltanto grazie alla ragione

⁴¹ M. Vita Romeo, *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico*, Vita e pensiero, Milano, 2010, p.91.

⁴² M. Vita Romeo, *ivi*, p.31.

⁴³ L.114.

ma anche grazie al cuore. In questo ultimo modo conosciamo i primi principi e invano il ragionamento, che non vi ha punto parte, tenta di combatterli”⁴⁴; se la verità potesse essere intercettata solo dall’intelletto, all’uomo non sarebbe dato sperare in un ordinamento soprannaturale, ma il cuore, ossia quella capacità immediata di sentire, pre-razionale, colloca l’io nel mondo dei valori. Lo spirito geometrico, quando tenta di costruire una dimostrazione, è costretto a fare astrazione dalla dimensione assiologica, *l’esprit de finesse*, al contrario, forma il pensiero a partire da quelle qualità che il libertino vorrebbe ascrivere, senza prove, al soggettivismo. Tuttavia, l’esistenza di quest’organo complesso che per comodità viene nominato “cuore”, non è qualcosa di negabile, infatti:

“Le conoscenze dei primi principi: spazio, tempo, movimento, numeri, sono altrettanto salde di qualsiasi altra che ci diano i nostri ragionamenti ed è necessario che su queste conoscenze del cuore e dell’istinto la ragione si appoggi e che essa vi fondi tutto il suo discorso”⁴⁵

È importante comprendere, dunque, come il discorso razionale si installi, da principio, su conoscenze che fungono da postulati, queste, non essendo frutto di dimostrazioni, sono riconosciute come valide a partire dalla loro evidenza. Non può essere l’intelletto a determinarne la verità. Anche l’istinto religioso, rientrando tra quei principi che definiscono l’esperienza umana, dovrebbe essere annoverato tra le sue componenti fondamentali, a lato di spazio, tempo, movimento e numeri. Con ciò, il filosofo di Clermont, vuole evidenziare una contraddizione che segna il pensiero libertino; esso non dubita dei numeri, eppure quando si tratta di dar forma al religioso, arretra, benché sia lo stesso organo ad attestarne l’esistenza. Mostrare come molte delle verità fondamentali siano tali purché semplicemente “sentite”, lascia spazio alla possibilità della fede; tra l’infinità di cose che superano la ragione, vi sono anche le basi del suo operare - “I principi si sentono, le proposizioni si deducono”⁴⁶.

Il soggetto consapevole della propria miseria percepisce la forza di un principio che lo invita ad agire, a superare quell’antitesi tra natura e spirito che lo rende un “mostro incomprensibile”. Rapportandosi alla propria corruzione, l’io entra in contatto con la passione fondamentale che lo domina: l’egoismo. Questa prossimità alla componente essenziale della natura, gli restituisce l’idea di una versione differente delle cose, non più dominate dall’istinto

⁴⁴ L.110.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ L.110.

alla sopraffazione, al quale poter ricondurre “l’usurpazione di tutta la terra”⁴⁷. Sapere di essere misero, dopotutto, significa muovere il primo passo contro la naturale tendenza all’accentramento propria dell’io; lo spostamento di prospettiva illumina finalmente il valore inquantificabile del soggetto che, sottomesso all’ordine della carne, è solitamente incapace di riconoscerlo, come assorto dal proprio utilitarismo. L’intero sviluppo della liassa *grandeur* è dedicato alla tematizzazione del polo luminoso della duplicità umana, il quale mostra come vi sia un’apertura ineliminabile alla carità, che si scontra con la concupiscenza raggiungendo l’apice della paradossalità. Secondo Pascal, infatti, l’ordine di grandezza della prima non è commensurabile a quello della seconda, a separarle c’è l’infinito, ed è proprio quest’infinita lontananza a rafforzare l’argomento apologetico. Se tra la carne e lo spirito non può esserci dialogo, come giustificare la presenza di entrambi in una singola creatura? Questi elementi sono l’uno il contrario dell’altro, eppure convivono in una sola anima, sicché essa è misera e grande al tempo stesso, simultaneamente divina e terrena. La storia dell’uomo è la storia di questa lotta, e non sono poche le occasioni in cui egli ha tentato di far emergere la carità, di combattere l’ingiustizia del corpo; benché i suoi sforzi non si siano concretizzati che come pallido riflesso della giustizia divina, occorre affermare che l’ordinamento mondano è ammirevole, perlomeno come forma di resistenza al caos. Questa tendenza alla riproduzione di un’organizzazione che contenga l’egoismo, è un altro segno di grandezza: “Grandezza dell’uomo persino nella sua concupiscenza, per averne saputo trarre un ordinamento ammirevole e averne fatto una riproduzione della carità.”⁴⁸ È importante che l’ateo comprenda l’esistenza di un lume naturale, proiettato verso l’universo intero e il suo creatore; riconoscere ciò, significa rapportarsi al proprio vero centro, negare all’io la possibilità di farsi *centre de lui-meme*⁴⁹ al fine di realizzare quell’ideale di vita santificato proprio del cristiano. Quest’ultimo avverrebbe quell’aspirazione alla coerenza che contraddistingue l’ateo, perché darebbe voce a quell’insieme di principi che regolano l’esperienza senza escluderne alcuno. È per questa ragione che Pascal definisce il seguace di Cristo come il più felice e il più ragionevole; egli non nega a se stesso, mancando di prove, nulla di ciò che sente proprio. I frammenti che traducono la posizione libertina dimostrano che la coscienza atea, nel suo trasformare la natura nel regno dell’oggettività, soffre la stessa malinconia di coloro che

⁴⁷ L.64.

⁴⁸ L.118.

⁴⁹ L.149.

cercano il senso religioso del cosmo. Come non vedere, nel frammento L.201, che recita così: “Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi atterrisce”⁵⁰, una forma di preghiera? L’esperienza perturbante della mancanza di senso del mondo tradisce a tal punto l’incredulo che all’apice della sua disperazione può affermare:

“Se non vi vedessi nulla che indicasse una Divinità, mi determinerei per la negativa; se vedessi dovunque i segni di un Creatore, riposerei in pace nella fede. [...] Provo invidia per coloro che vedo vivere con tanta negligenza nella fede, e che si servono così male di un dono di cui mi sembra farei un uso così diverso.”⁵¹

Questo sentimento di spaesamento, di nostalgia di una realtà vissuta con pienezza ma che per la quale è così difficile decidersi, porta Pascal a concludere che le miserie dell’uomo sono “Miserie da gran signore. Miserie di un re spodestato”⁵².

La malinconia nelle *Pensées* raggiunge uno livello metafisico. Essa è il sentimento che determina una presa di distanza rispetto alla natura, alla condizione abituale dell’io irretito dalla mondanità. Riflettendo sulla totalità dell’esistenza il soggetto si rapporta al concetto di unità; egli contempla la possibilità di un ordine non più casuale, sorretto dalla contingenza, ma di un *tèlos* che lo comprenda e che lo posizioni, dando ragione di quelle contrarietà che impediscono alla mente di vedere. È per questo motivo che la religione ideale, non può essere che il cristianesimo; essa soltanto spiega la miseria e la grandezza dell’uomo, ci istruisce sul senso di una propensione inalienabile tanto al bene quanto alla meschinità. Il suo credo illumina il dualismo del soggetto, il quale non dev’essere interpretato unilateralmente. La sua anima, invero, comprende tutto, la malvagità come la santità, e nel mezzo della concupiscenza anela al paradiso terrestre, lavorando alla sua ricostruzione persino inconsapevolmente. Non c’è nulla di più vero, per un cristiano, della possibilità della redenzione proprio laddove la sofferenza annichilisce. Lo spettro del nulla, che appesantisce come un masso lo spirito del libertino, ma anche dell’uomo contemporaneo, è l’ultima parola a conferma della sua grandezza. Tutto ciò è convalidato dall’incarnazione del Cristo; egli, come ogni altro uomo, ha provato quel dolore che nasce dalla perdita della totalità, dalla scissione del rapporto con Dio. Sulla croce, nel momento in cui implorava al Padre di rendergli ragione del suo abbandono, ha esperito il fardello della carne, ha sentito lo spirito scivolargli

⁵⁰ L.201.

⁵¹ L.429.

⁵² L.116.

dalle mani nel medesimo istante in cui la conferma del significato del proprio soffrire sarebbe stata l'unica consolazione possibile. Questo terribile episodio della passione, nel quale la realtà trafigge ogni teodicea, innalza infinitamente la posizione dell'io, poiché Dio per lui ha raggiunto l'apice della sofferenza e con esso il culmine della consapevolezza. Facendo esperienza, per intero, della vicenda umana, il Cristo ha provato l'intenso sentimento metafisico della solitudine, e grazie alla pena si è avvicinato, più che mai, al mondo decaduto e alla realtà spirituale del peccato.

Se nella filosofia di Cartesio, il soggetto acquistava importanza in virtù di un'astrazione intellettuale, in quella di Pascal è il vangelo a esserne testimone. È indubbio che l'*esprit de finesse* si definisca anche in base alla capacità di percepire la *grandeur*, che per sua natura non è dimostrabile; ma il privilegio dell'io, nelle *Pensées*, riceve la convalida definitiva a partire dalla vicenda del Cristo. È Dio che, abbassandosi, ha voluto nobilitare la miseria, è la sofferenza indicibile della croce l'unica possibilità di mediazione tra l'anima e la dimensione soprannaturale. In questa privazione dello spirito, che Dio ha operato su se stesso, si nasconde l'infinito valore dell'essere umano. La redenzione comincia dal tormento interiore, lo stesso che il Figlio ha provato al solo scopo di avvicinarsi all'umanità intera, infatti: "L'incarnazione mostra all'uomo la grandezza della sua miseria mediante la grandezza del rimedio che si è reso necessario."⁵³ Occorre vergognarsi, secondo Pascal, della propria miseria, ma anche ricordarsi che essa è stata divinizzata dalla Croce, che il migliore degli uomini ha subito le stesse tentazioni d'ognuno, e vissuto la più incalcolabile delle solitudini. È probabile che il grande senso di umanità che ispira la vicenda evangelica, abbia indotto Pascal a concentrarsi sulla stesura di un'apologia, e benché alcuni temi siano ricavati dalla tradizione e non sufficientemente rielaborati, come sostiene Vincent Carraud per quanto riguarda la riproposizione del *topos* agostiniano della *questio hominis*, è indubbio che la funzione assegnata alla figura di Gesù sia, per alcuni versi, essenzialmente moderna. Da un lato essa è radicata nella tradizione, sicché il suo ruolo è quello di risolvere le antitesi esposte nella liassa *Contrariétés* (e in quest'occasione è possibile parlare di un compito logico-metafisico), ma dall'altro essa è considerata per la sua grandezza esistenziale, per la forza religiosa che nasce dalla concretezza dell'esperienza. In questo frangente Cristo è un maestro, e la sua categoria, come affermerebbe Kierkegaard, è l'*edificante*. Il primato attribuito alla sofferenza divina

⁵³ L.352.

sconvolge le esigenze strutturali del pensiero metafisico tradizionale; la figura del Figlio raggiunge l'apice della sua potenza proprio nel momento in cui non è ascritta ai catechismi di matrice medioevale. Prova di ciò è la vita stessa di Pascal, spesa nel costante perfezionamento interiore, che lo rese semplice come un fanciullo, più vicino alla carità di quanto sia mai stato ogni altro filosofo. È dunque il solo fatto che Cristo avesse vissuto, camminato e fosse risorto su questa terra a testimoniare la definitiva grandezza dell'io umano. Egli ha reso prossimo quell'ideale della carità che prima di allora non aveva ricevuto una forma sostanziale, materiale, rimanendo confinato nella sfera dell'astrazione. L'evento dell'incarnazione divina, contrariamente, ha mostrato una volta per tutte come dev'essere condotta l'esistenza, pervenendo a un *pathos* che interroga anche la sensibilità dell'ateo più convinto. È questo il primo antidoto contro l'egoismo: la narrazione dei vangeli, la sua testimonianza di povertà:

“Gesù Cristo senza ricchezze e senza nessuna dimostrazione esteriore di scienza, è nel suo ordine di santità. Non ha affatto dato invenzioni. Non ha affatto regnato, ma è stato umile, paziente, santo, santo, santo agli occhi di Dio, terribile ai demoni, senza alcun peccato.”⁵⁴

La sensazione che tutti i *Pensieri* siano un monumento alla carità, pura e senza concetto, si intensifica durante la lettura del *Mémorial*:

“Fuoco

Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe,
Non dei filosofi e dei sapienti.
Certezza, certezza, sentimento, gioia, pace.
Dio di Gesù Cristo.
*Deum meum et Deum vostrum. [...]*⁵⁵

La *grandeur*, dunque, non è qualcosa di semplicemente deducibile dalla conoscenza della propria miseria, benché ciò sia essenziale, ma una verità del cuore, un principio che la fede illumina attraverso la sequela evangelica. Non è il dio dei filosofi, la causa prima, a certificare il valore dell'esistenza, perché è solo un oggetto intellettuale che non promette alcuna consolazione. Nel *Deus sive Natura* non c'è traccia dell'amore soprannaturale, dell'attenzione che la carità rivolge a ognuno, anche nel peccato. Come concetto, esso risponde a un'esigenza puramente razionale, a quella tendenza ordinatrice propria della mente geometrica. Il Dio di

⁵⁴ L.308.

⁵⁵ B. Pascal, *Mémorial*, in *Frammenti*, cit., p.845.

Abramo, invece, è un Dio persona, cioè ama individualmente le proprie creature, soffre con loro e promette la grazia; il contatto con questa realtà, che può avvenire solo grazie a quel *salto mortale* che è la fede (per usare le parole di Kierkegaard), consente di accedere a una dimensione in cui la giustizia assume una forma differente, una forma spirituale. La grandezza consiste in questo, nel diventare universali, ossia nell'abbandonare quel centro di falsità che è l'io della concupiscenza, della carne, per riposizionarsi nell'apertura spirituale che è anche apertura verso l'altro, amore fraterno.

La duplicità della categoria di *grandeur* si articola così: per un verso è dialettica, ovvero è ricavata direttamente da quella di *misère* in virtù del momento gnoseologico: "La grandezza dell'uomo è così visibile che essa si ricava persino dalla sua miseria [...]"⁵⁶, per un altro è mistica, ossia è comprensibile a partire dal sentimento religioso, il quale, non essendo analizzabile, rimane un'intuizione, talvolta fulminante, come quella che ebbe lo stesso Pascal prima di comporre il *Mémorial*.

Questa concezione della fede, che supera le categorie della metafisica tradizionale e che ricorda i passi più intensi delle *Confessioni* di Sant'Agostino, è cifra di una modernità religiosa che ripone il cuore al centro della vicenda umana. Dal momento che le prove ontologiche dell'esistenza di Dio, per Pascal, non dimostrano affatto la sussistenza di un essere capace di rispondere all'esigenza più intima dell'anima – quella del senso, ma solo la determinazione di un concetto che ancora non dice nulla sulla propria connotazione assiologica, deve avvenire uno spostamento di prospettiva. Il tomismo, come la filosofia di Cartesio, avrebbe voluto rendere concepibile il Dio biblico per mezzo del ragionamento, sicché, queste forme del pensiero, tendono a unire religione e intelletto, comportando, simultaneamente, un impoverimento della prima e una sopravvalutazione del secondo. In questo caso, la grandezza coinciderebbe col possedere una mente capace di scoprire la causa prima della natura e formalizzarla. Ma la tendenza alla concettualizzazione è ciò che rende questo tipo di grandezza falsa; essa è dedotta a partire da un'idea della divinità che esclude il rapporto mistico, e da cui deriva l'illusione di poterne scoprire gli attributi soprannaturali senza l'aiuto della rivelazione. La religione assume una forma sterile. Nelle *Pensées* sono indicati tre ordini di realtà, quello della carne, dell'intelletto e della carità. Destituito il secondo, occorre ricondurre il cristianesimo al dominio che gli è proprio. L'essenza della carità sfonda gli argini

⁵⁶ L.117.

del pensiero, poiché è amore soprannaturale, non schematizzabile, e per questa ragione l'io che volesse farne un'esperienza intellettuale, sarebbe colpevole di tirannia, definita come "desiderio di dominazione universale e al di fuori del proprio ordine."⁵⁷

Il "desiderio di dominazione universale" proprio dell'intelletto, è precisamente ciò che si scontra con la concezione pascaliana di Dio, "sensibile al cuore e non alla ragione". La grandezza che deriva dal contatto con la carità, infatti, non è dialettica. Essa è l'immediato rapporto al divino, all'anima universale che tocca lo spirito di coloro che desiderano vedere. È inoltre invito all'azione, all'esercizio della fratellanza e all'edificazione di una giustizia che imiti quella del Giardino. La vita del cristiano dev'essere pratica, in quanto discepolo egli non deve limitarsi al riconoscimento dell'infinito valore dell'io umano, ma concretizzare questa acquisizione; sicché la categoria di *grandeur* si traduce in *praxis*, e l'uomo è tanto più grande quanto più è capace di dar corpo alla carità, "Il mondo esiste per esercitare misericordia e giudizio [...]"⁵⁸, recita il frammento L.461.

Dei molti pensieri dedicati alla fenomenologia della grandezza, tuttavia, la maggior parte rispondono allo scopo apologetico piuttosto che a quello della pura indagine.

La liassa *Grandeur*, dopotutto, è stata concepita per essere contrapposta a quella intitolata *Misère*; queste, difatti, illuminano gli estremi dell'io esibendolo come una contraddizione vivente. L'unica soluzione alla paradossalità che esprime la vicinanza di un'incommensurabile grandezza alle differenti forme della concupiscenza, è il dogma biblico; esso apre la strada a quella concezione della caduta che annuncia in Cristo l'unica possibilità di salvezza. Non è un caso, come abbiamo visto, che la miseria sia ricavata dall'esperienza, e che la stessa grandezza sia dedotta a partire dalla struttura gnoseologica dell'io; questa dinamica ha la funzione di comunicare al libertino alcuni fatti irrefutabili, che fanno oggettivamente problema, al fine di riassumerli nel binomio caduta-redenzione e presentare la fede cristiana come una scelta ragionevole capace di sanare la loro disperazione.

La duplicità dell'analisi della *grandeur*, dunque, si articola in un momento apologetico sorretto dal pensiero dialettico, e in uno squisitamente fenomenologico, in cui la vicinanza alla carità viene indagata immediatamente, a partire dal rapporto che il singolo intrattiene con Dio.

⁵⁷ L.58.

⁵⁸ L.461.

In virtù della distanza che separa l'istanza apologetica da quella fenomenologica, lo studioso Vincent Carraud ha individuato due antropologie che vi corrispondono e che formano la struttura teoretica delle *Pensées*.

8. *Dialettica e première anthropologie*

"The first anthropology does not constitute the end of Pascalian analysis. It is the object of neither Pascalian reflection nor discourse as such, but it is a means and an instrument of another aim or goal: it promotes the true religion against philosophies. Here we deal with an apologetic use of anthropology. The first anthropology is of theological origin and of apologetic finality."⁵⁹

La *première anthropologie*, sebbene non costituisca la parte più originale delle *Pensées*, poiché ricalca il contenuto del testo agostiniano *De vera religione*⁶⁰, rimane tale in virtù dell'immagine dell'uomo che restituisce, della prospettiva teoretica su cui fonda la finalità apologetica. Lo scopo dell'autore, in questo frangente, non consisteva nell'innovare il pensiero cristiano, quanto piuttosto nel formalizzarlo in una struttura logica, chiara, in cui i termini posti in opposizione potessero trovare un punto di congiunzione che li riassume. È indubbio che questo modo di procedere, essenzialmente geometrico, riconsegna un'immagine della vicenda umana astratta, immobilizzata da quelle categorie che pretendono di esaurirla. Tuttavia, in seguito all'analisi dell'esperienza svolta nelle liasse *misère* e *grandeur*, il riposizionamento delle acquisizioni ottenute all'interno degli schemi della teologia di Agostino, dà prova di grande coerenza. Questa qualità, dopotutto, destava la sensibilità del libertino, che abituato al pensiero scientifico non si sarebbe mai potuto avvicinare a una religione completamente irrazionale. Il risultato ottenuto è proprio questo: il dogma biblico non appare più come un racconto prodotto dalla fantasia umana, in preda all'angoscia e al bisogno di sapere, ma come una verità concepita per mezzo di una mente illuminata, capace di risolvere quell'enigma paradossale dinanzi al quale si arresta anche la più raffinata delle

⁵⁹ V. Carraud, *Remarks on the Second Pascalian Anthropology: Thought as Alienation*, "Chicago Journals, The journal of religion", 2005, p.543.

⁶⁰ Agostino, *De vera religione*, a cura di N. Cipriani, Morcelliana, Brescia, 2022.

"The opposition greatness/misery is very traditional. No doubt, in Pascal it achieves its extreme form, but, at the same time, he brings it to its final moment. In any case, even if his thought appears to have considerable force, Pascal is not an original thinker in this case; on the contrary, Pascal does not pretend to do anything but reactualize Saint Augustine's *De vera religione*, which is his model." (V. Carraud, *Chicago journals*, cit., p.543.)

intelligenze. La caduta di Adamo, ora, non è più quell'evento impossibile che un'umanità ancora in fasce avrebbe elaborato per rimediare a quel senso di vuoto che produce l'ignoranza della propria origine, ma l'istante in cui iniziò la storia, il dominio della concupiscenza e il nascondimento della grazia.

Pascal propone al lettore una serie di fatti, ne mostra le contraddizioni e suggerisce la soluzione, di modo che, esclusa questa, la realtà intera cadrebbe sotto le categorie dell'assurdo e del tragico.

Le antitesi appaiono così ampie, così evidenti, che risulta incredibile che non vi sia possibilità di risoluzione. L'intelletto, umiliato a tal punto, deve riconoscere che, date le caratteristiche di questo mistero, la religione cristiana è la sola in grado di fornire una spiegazione, la cui compatibilità al problema è già una dimostrazione della sua origine divina.

La "vera religione", secondo Pascal, "insegna i nostri doveri, le nostre impotenze, orgoglio e concupiscenza, e i rimedi, umiltà e mortificazione"⁶¹, e inoltre: "[...] Non appena la religione cristiana svela questo principio, che la natura degli uomini è corrotta e decaduta da Dio, ciò apre gli occhi a vedere dovunque il carattere di questa verità."⁶²

La forza della *première anthropologie* sta nell'esposizione di una dottrina i cui principi dissolvono l'intero problema della storia e del soggetto. Senza la caduta, l'io è destinato a rimanere un "mostro incomprensibile", con la caduta egli può giustificare la propria posizione, avviare la propria redenzione e riscoprire quelle radici soprannaturali che l'intelletto aveva troncato. L'inizio della salvezza, dunque, corrisponde al riconoscimento della propria corruzione, esemplificata nel binomio caduta-redenzione e resa possibile dalla comparsa di Cristo sulla terra, il quale assume il ruolo di mediatore.

La grazia, quale forza soprannaturale, è capace di illuminare l'io perduto, annerito dalla concupiscenza, e di avvicinarlo a Dio, nonché a quell'ideale esistenziale esposto nel Vangelo. L'uomo da solo può quasi nulla, e la limitazione del potere individuale evidenzia ancor di più il debito contratto nei confronti del pensiero agostiniano. Nel regno del peccato, il libero arbitrio è offuscato, il soggetto è costretto a compiere quel male che ancora non sa di odiare. La grazia, in questo quadro dialettico, agisce per mezzo di Cristo, punto mediano tra concupiscenza e carità, il quale ha la funzione di rendere visibile l'amore divino e, attraverso questo, di riparare l'opera corrotta che è la natura. Il Figlio di Dio, infatti, viene definito

⁶¹ L.216.

⁶² L.471.

riparatore, e grazie alla sua opera di lotta contro la morte e il peccato, il dominio della concupiscenza può subire una torsione, lasciando spazio a un soggetto non ego-centrato, in cui l'apertura alla trascendenza si rende disponibile.

È evidente come questa dinamica, nel suo insieme, presenti alcuni termini indissolubilmente legati, che la costituiscono come intero. La *première anthropologie*, oltre a fornire un quadro teoretico a supporto della vicenda umana, dipinge un affresco di quest'ultima, benché stilizzato. L'io è preso dalla relazione sussistente tra momenti opposti sublimati nella figura di Cristo, che è pensato come centro verso cui tende l'intero universo, annunciato dai profeti dell'antico testamento. "Essa (la religione cristiana) ci insegna che per colpa di un uomo tutto è stato perduto e rotto il contatto tra Dio e noi, e che grazie a un uomo il contatto è ristabilito."⁶³

Oltre a riprodurre il nocciolo della teoria agostiniana, quest'antropologia riconduce l'interiorità umana alle categorie di *misère* e *grandeur* e alle passioni che vi corrispondono. La consapevolezza della propria miseria, come quella della propria grandezza, senza Dio, produce rispettivamente la disperazione e l'orgoglio. Essi sono peccati diametralmente opposti ma riconducibili alle due istanze fondamentali della soggettività: concupiscenza e conoscenza di sé, le quali sono gli estremi che equivalgono a quanto di biasimevole e di lodevole vi è nell'uomo. La filosofia di Montaigne, e quella stoica, sono i paradigmi di queste forme del peccato, poiché l'una ha riconosciuto solo la miseria, depotenziando il senso della vicenda evangelica, l'altra solo la grandezza, accostando indebitamente, in virtù del suo potere, l'io alla divinità. Tutte le filosofie, invero, hanno il medesimo difetto. Ognuna sbaglia o nel senso della disperazione o in quello dell'orgoglio. Solo il cristianesimo autentico, radicato nell'autorità del testo biblico, dà prova di conoscere il vero bisogno dell'uomo; egli, se vuol diventare completo, ha necessità di pervenire a quel "giusto mezzo" in grado di trasformare miseria e grandezza in qualità metafisiche trasfigurate nell'economia della salvezza. Esse devono rapportarsi all'ideale perduto della carità, rendere possibile l'intervento della grazia che, in Cristo, diviene dialettica.

La vera religione non può trascurare il fatto fondamentale "che noi sentiamo in noi stessi caratteri incancellabili di eccellenza" e "che proviamo a ogni momento gli effetti della nostra deplorable condizione"⁶⁴; Gesù risponde precisamente a questa funzione.

⁶³ L.205.

⁶⁴ L.208.

Dinnanzi a Cristo, difatti, ogni uomo percepisce la propria imperfezione, scorge il volto del peccato e la distanza che intercorre tra sé e il proprio ideale; ma questa discontinuità non genera avvillimento, perché la sua figura cura senza avvillire.

Il senso dell'esistenza comincia con la dialettica del peccato, che in Gesù guarisce e trasforma le opposizioni. Il culmine del processo, tuttavia, dipende da quell'evento originario che è la caduta, il quale avvia la storia e il suo significato, ridotto, in quest'antropologia, ai momenti fondamentali di un'escatologia geometrizzata. In questo ritratto del cristianesimo, tutto si tiene, il mistero degli eventi, tanto interiori quanto esteriori, è ricondotto all'unità logica di colpa e salvezza, la cui storia si compie con la croce. In questo frangente, è imputabile a Pascal parte dello stesso errore attribuito agli scolastici nel frammento L.190: l'elaborazione di una filosofia della religione che è anche una filosofia della storia, la cui struttura equivale alla formalizzazione delle categorie incarnate da Adamo e Cristo, rischia, in virtù della sua astrattezza, di convincere solo coloro che già credono, lasciando gli altri indifferenti. Numerosi frammenti insistono sul legame esistente tra cristianesimo e conoscenza della propria miseria, ma è proprio questa, qualora venga ricompresa nel binomio *conversio/aversio*, a perdersi nella generalità. L'apologia pascaliana *qua* apologia dialettica, secondo Carraud, giunge alla formulazione più completa nei pensieri esposti nella liassa *A.P.R.*, i quali sono il riassunto della prospettiva agostiniana esemplificata in un manifesto che è anche un programma. Gli accostamenti antitetici sono affiancati dall'incessante invito dell'autore a far conoscenza di sé a partire da Cristo.

Com'è stato precedentemente affermato, il valore attribuito al soggetto, nella liassa *Grandeur*, è deducibile a partire dalla consapevolezza della propria miseria, sicché il momento gnoseologico è a fondamento di questo processo, e stabilisce un rapporto dialettico che l'io intrattiene con se stesso. La grandezza che scorge, scoprendosi misero, non è tuttavia comparabile a quella rivelata per mezzo di Cristo. In rapporto al Figlio di Dio, infatti, l'uomo si determina religiosamente, intuendo la radice metafisica della concupiscenza e pervenendo alla verità ultima del suo valore.

Conoscere la propria verità, allora, significa fare esperienza di un triangolo dialettico in cui l'io si apre a Dio per ritornare, poi, in se stesso; è solo questo processo che svela il contenuto della grandezza, la sua logica e la sua storia.

A differenza che in Cartesio, il momento gnoseologico viene potenziato misticamente, esso non si arresta alla constatazione della differenza che intercorre tra il soggetto e le cose, già

testimoniata dal frammento L.113, ma si completa in quel *doppio movimento* che Kierkegaard avrebbe individuato come il proprio della fede.

Nella comprensione religiosa dell'io, tuttavia, gli opposti non vengono annullati, e nemmeno si verifica quello sbilanciamento che prevede l'annientamento di un termine in favore dell'altro; così la grandezza non annulla la miseria, la venuta di Cristo non distrugge il sigillo della concupiscenza. L'interiorità umana rimane duplice, ricettacolo di bontà e cattiveria, sicché il termine medio non risolve ontologicamente gli opposti, non promette l'eliminazione automatica del male, che sarebbe speranza tanto vana quanto ingenua e incompatibile con la concretezza di cui deve dar prova la vera religione. Ancor prima di Dostoevskij, Pascal ha compreso che l'io è essenzialmente lacerato, intrappolato nella contraddizione e che il volto del male riposa nell'intimo di ognuno, sempre pronto a manifestarsi. Soltanto la giustizia della Gerusalemme celeste risolverà questo paradosso, ma prima di allora il soggetto è chiamato all'esercizio spirituale, nella consapevolezza che l'estirpazione dell'egoismo parte dal riconoscimento della forza inalienabile che lo sostiene.

La dialettica pascaliana, sebbene in alcuni frammenti il debito contratto nei confronti della patristica determini un certo formalismo, presenta un'istanza concreta che si esplica nell'invito alla ricerca di un bene perennemente in rapporto alla realtà del peccato.

Sul piano teoretico, afferma Jean Mesnard:

“Gli opposti devono essere considerati come “due eccessi” (13/183; cfr. 19/252), che trovano l'equilibrio in una condizione media, una sorta di luogo della verità; o come due termini apparentemente incompatibili, che richiedono la ricerca di un punto di vista da cui essi possano sussistere insieme, giacché è importante non escludere né l'uno né l'altro.”⁶⁵

“Il punto di vista da cui essi possano sussistere insieme” è la cifra della psicologia religiosa dell'autore. L'io è un *metaxy*, un ente composto e non semplificabile, la cui anima è teatro di confronto e luogo privilegiato della rivelazione. Al male, radicato nell'individuo, è conferita un'autonomia che inquieta; per questa ragione, il soggetto caduto è un soggetto complesso, nel quale si avvicendano pulsioni contrastanti, stratificate; la prima colpa ha interdetto la semplicità dello spirito, che dev'essere recuperata aderendo a quell'ideale di “povertà” esposto nel Vangelo.

⁶⁵ J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Blaise Pascal*, cit., Morcelliana, Milano, 2022, p.187.

La categoria del doppio, che alcuni critici hanno identificato come essenziale per capire l'opera di Dostoevskij, può essere applicata senza difficoltà alle *Pensées*; tra i due autori esiste un'affinità elettiva, testimoniata dalla vicinanza delle opinioni esposte nei differenti scritti. Questo è quanto afferma, per esempio, il romanziere russo nel breve testo *Note invernali su impressioni estive*: "Ma veramente, pensai, veramente l'uomo, questo zar della natura, può dipendere fino a tal punto dal proprio fegato? Che bassezza!"⁶⁶

All'uomo vengono attribuiti il medesimo privilegio esistenziale e la stessa colpa, quella di possedere una ragione impotente dinnanzi alle passioni, che sono la sorgente del peccato. Ma è in questa commistione di colpa e salvezza che l'individuo può redimersi, a patto che ricerchi quella verità che sola può aprirgli gli occhi sulla propria condizione. Dimitrij Karamazov, personaggio appartenente all'ultimo grande romanzo dostoevskijano *I fratelli Karamazov*, dopo un'intera vita condotta nella dissolutezza, decide di dar voce a quel sentimento mistico che gli farà confessare la propria colpevolezza, ma non quella legata all'omicidio del padre, di cui non aveva responsabilità alcuna, ma alla sua stessa condizione di uomo, dissimile dall'ideale della carità, per cui affermerà: "Sono colpevole dinnanzi a tutti gli uomini e di tutti gli uomini indegno."⁶⁷

Anche Raskò'nikov, protagonista di *Delitto e castigo*⁶⁸, esemplifica l'unità di bontà e peccato presente in ognuno. La descrizione dell'omicidio della vecchia usuraia, infatti, rivela istantaneamente il carattere malato dell'accaduto, benché il colpevole si ritenga nel giusto. Egli crede di aver preso finalmente posizione a favore di tutti quegli uomini superiori per i quali le leggi della morale rappresentano dei freni, e con un gesto di estremo coraggio, ha creduto di spezzare quel vincolo che la religione aveva imposto a protezione della massa non pensante. Trovando in se stesso il principio della giustizia, ha deciso di imprimere al mondo un mutamento rapido, scavalcando quella credenza, ritenuta inadatta agli spiriti napoleonici come il proprio, per cui ogni vita è sacra, anche le più dannose. Le vicissitudini interiori che dovrà affrontare dopo aver commesso questo gesto testimoniano la follia del protagonista, la disperazione che sorge dal peccato che diventa uno con lo spirito, incapace di accettare, sebbene la ragione glielo suggerisse, la bontà di quell'azione, che ora minaccia la distruzione dell'organismo intero. Solo Sonja, una ragazza costretta a prostituirsi per mantenere la

⁶⁶ F. Dostoevskij, *Note invernali su impressioni estive*, trad. it. S. Prina, Feltrinelli, Milano, 2023, p.28.

⁶⁷ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. S. Prina, Feltrinelli, Milano, 2021, p.1021.

⁶⁸ F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, trad. it. E. Guercetti, Einaudi, Torino, 2014.

famiglia devastata dall'inettitudine del padre alcolizzato e violento, riuscirà a redimere Raskòl'nikov, introducendolo alla verità del Vangelo e ponendolo innanzi all'atrocità della propria colpa; al termine di tutto egli bacerà la terra, ossia ritroverà quell'armonia perduta che solo la "vera religione" promette, nella misura in cui avvicina, senza abbattere, alla propria miseria.

La follia delle opinioni del protagonista di *Delitto e castigo*, è ricondotta da Dostoevskij all'isolamento interiore generato dalla società moderna, dal suo ateismo e dalla folle rincorsa del benessere materiale, per cui tutto si farebbe, e a maggior ragione in vista di una ricompensa istantanea. La riduzione del cosmo a officina e dell'uomo a operaio, riproponendo la metafora utilizzata dal nichilista Bazarov, nel romanzo *Padri e figli*⁶⁹ di Turgenev, potenzia l'isolamento emotivo del singolo, il quale non è più in grado di percepire le verità del cuore, ormai organo atrofizzato.

Ciò che Pascal, come Dostoevskij, voleva mostrare, è l'impossibilità di cancellare definitivamente quel lume naturale metafisicamente legato all'ordine della carità, che, persino a fronte del peccato più irredimibile, mantiene il suo valore soteriologico, a patto che l'individuo desideri espiare sinceramente.

Ogni passione, in questi autori, è dialetticamente legata al suo opposto, in un rapporto che non compromette l'autonomia dei termini. Il bene, difatti, non è interamente deducibile dal male e viceversa, essi mantengono, nel proprio ordine, una forza che genera fenomeni sempre originali. Non è ravvisabile, per esempio, una spiegazione univoca della noia, così come la ricerca della gloria, nel regno della concupiscenza, ha un'energia propria, solo in parte giustificabile dalla prima colpa.

Il peccato originale, dopotutto, coincide con l'inizio della storia che è storia dell'egoismo, ma non rivela nulla sulla ragione della potenza di questo fenomeno, che si impone misteriosamente come una seconda natura.

La realtà dell'io caduto, a ben vedere, è ancor più complessa; essa è certamente caratterizzata dalla preminenza dell'istinto di sopraffazione, ma è anche attraversata da sentimenti articolati, che riproducono nell'anima l'immagine di una realtà perduta o da raggiungere, tanto reale quanto la violenza.

⁶⁹ I. Turgenev, *Padri e figli*, trad. it. G. Pochettino, Einaudi, Torino, 2014.

Se il pensiero dialettico di Pascal manca di originalità qualora si accosti alla tradizione teologica, come nei frammenti *A.P.R.*, esso incontra un'energia nuova in quella parte delle *Pensées* squisitamente fenomenologica, dove l'autore indaga per il piacere di indagare, nominata da Vincent Carraud *deuxième anthropologie*. Qui i ritmi della logica dialettica sono meno serrati, e alla necessità di restituire l'uomo al quadro della *quaestio hominis* medioevale, si sostituisce quella di comprenderlo come intero. È in questi pensieri che è possibile ravvisare molte di quelle intuizioni psicologiche a cui Dostoevskij darà corpo coi propri romanzi, e l'origine di quella critica alla metafisica cartesiana responsabile di aver riconsegnato un'immagine dell'*ego* quanto mai astratta e separata dalla realtà concreta della carità.

CAPITOLO SECONDO - *Critica e costruzione dell'ego*

1. *Deuxième anthropologie. Divertissement*

“ “To think what it means to be a king or to be a man”: this is exactly the beginning of the second anthropology. To think what it means to be a king or to be a man is, for the king, one and the same thing; for us to think as a king means to stray away, to divert, from thinking about ourselves as men. That is why one can divert oneself “imagining oneself to be a king” when one is not a king; but for the king who does not divert himself thinking that he is a king, but whom “people” attempt to divert because he is the king “to think about himself”, means to think like a king, that is to say, “to consider and reflect upon himself”, and by this thought about himself he thinks like a man.”⁷⁰

Secondo Vincent Carraud, la *deuxième anthropologie* è un'antropologia filosofica slegata dal vincolo teologico, che indaga la natura umana a partire dall'esistenza concreta, dalla realtà della situazione. In quanto tale, è un'antropologia esistenziale, che, rispetto a quella cartesiana, riformula le nozioni della metafisica classica, operando un'analisi dei fenomeni priva di sovrastrutture, in cui tutto ciò che conta è il processo investigativo stesso, cioè l'oggettività delle conclusioni.

Riflettere sulla propria condizione, che sia di re o di semplice uomo, è il punto di partenza della ricerca, i termini dell'esempio, tuttavia, non sono scelti a caso. Secondo Pascal, l'io, pur di non pensare a se stesso, alla drammaticità del vuoto che lo segna, ricorre a diversi espedienti che variano col variare della propria posizione. L'uomo comune, infatti, si immaginerà nei panni di un re, fantasticherà su una vita che non è la propria, caratterizzata dal possesso di ricchezze smisurate, in cui annoiarsi sembra impossibile, così come impossibili appaiono i problemi, dal momento che il potere può tutto, almeno apparentemente. Dinnanzi alla sofferenza, soprattutto a quella interiore, l'*ego*, istintivamente, cerca una via di fuga, ricorre all'immaginazione dipingendo scenari ingenuamente ideali.

La debolezza dello spirito gli fa credere che la soluzione della propria esistenza consista nel divertimento, che appare come l'unico mezzo capace di alleviare il dolore, dato che interrompe il pensiero. Immaginare se stesso come un re, tuttavia, è solo una possibilità della fantasia. Tutto ciò che conta, in ultima istanza, è l'immaginazione stessa, quel moto della mente che distrae dalla condizione attuale, cancellando il presente per riconfigurarlo come

⁷⁰ V. Carraud, *Journal*, cit., p.549.

scenario alternativo. L'uomo caduto, ricercando la pienezza interiore fuori di sé, è costretto a delocalizzarsi, a viaggiare con la mente laddove la disperazione sembra non poterlo raggiungere.

L'io pensa a se stesso come re per non pensare a se stesso come io, perché essere un io, la cui personalità non risulti segnata dall'indicibile peso dell'insoddisfazione, senza l'aiuto della vera religione, è un compito quasi impossibile.

L'*ego* della concupiscenza, si definisce per la sua innata tendenza alla distrazione, alla contraffazione della realtà oggettiva; questa dinamica, in seguito al primo peccato, si è trasformata in necessità, in funzione naturale della componente mentale dell'organismo. Essa, dinnanzi alla difficoltà, ricerca la soluzione più semplice, che non generi sofferenza ulteriore, e che non implichi, soprattutto, uno sforzo reale del pensiero, giacché è proprio questo il male, l'impossibilità di fermare la riflessione. La potenza di questo fenomeno, invero, è osservabile nella vita dei re, che si circondano di divertimenti. I grandi secondo l'ordine della carne, nel pensiero di Pascal, impiegano la maggior parte dei loro mezzi per impedire alla noia di insorgere. Nelle corti si dedicano ad attività che mantengano le loro menti impegnate, ma quando accade, tra una festa e l'altra, di non poter fuggire all'impulso naturale alla riflessione, allora scorgono la realtà della propria condizione, ossia i re pensano a se stessi come tali, illuminando fuggevolmente la propria miseria, e industriandosi, subito dopo, per ridurla al silenzio, impedendo alla noia di espandersi.

La situazione in cui un re rilette sulla propria posizione, dunque, è una situazione ideale, perché in questa riflessione l'uomo incontra se stesso, scopre l'uomo in quanto uomo, la povertà del proprio animo, simile a un deserto, dalla quale è impossibile evadere, a meno che l'io non curi il proprio egoismo, responsabile di non saper scorgere nel vuoto i sintomi di una malattia metafisica.

Quest'analisi ribadisce la duplicità della natura umana; la mente è attraversata da due inclinazioni contrapposte, in antitesi rispetto alla propria funzione. Vi è una tendenza alla riflessione ineludibile, che raggiunge l'apice della sua intensità nel momento in cui l'uomo pensa a sé in quanto uomo, e una contraria, che tenta di prevenire questo evento, considerato doloroso e debilitante, e che perciò si serve dell'immaginazione, che si traduce nell'abituale spostamento dell'attenzione.

Nell'antropologia di Pascal, il divertimento – *divertissement* – diviene una vera e propria categoria filosofica con cui misurare la realtà dei fenomeni interiori.

Esso non è più una semplice passione, ciò che prova l'uomo, per esempio, quando è contento, oppure quanto svolge un'attività che lo intrattiene piacevolmente, ma designa una struttura ontologica, che permea la psicologia di ognuno, e che informa la qualità dei pensieri, che appaiono sempre spostati rispetto a un centro ideale, evanescente perché ancora sconosciuto, che nondimeno agisce, determinando quelle sensazioni di spaesatezza spirituale che affliggono coloro che non appartengono all'ordine della carità.

“Tuttavia, nella stessa agitazione si scopre un'aspirazione profonda alla quiete. Una contraddizione cova al centro della distrazione. Prendiamo il caso del cacciatore. Quando parte per andare a caccia, egli pensa che la lepre sia lo scopo della caccia e che il piacere di possederla gli faccia accettare le fatiche alle quali si sottopone. Ora questa lepre non vorrebbe averla comprata. L'oggetto in cui pretende trovare la sua soddisfazione non ha di che soddisfarlo. Egli inganna se stesso.”⁷¹

La mente inventa oggetti che crede capaci di esaurire l'energia infinita del desiderio. Per questa ragione il processo di creazione di oggetti desiderabili non conosce fine, esso è il motore dell'attività interiore che ancora non ha conosciuto quella “profonda quiete” che solo Dio può assicurare. Il desiderio, dunque, non è un fenomeno puramente spontaneo, benché non sia possibile interromperlo, ma viene incessantemente potenziato dallo spirito che rifugge l'inquietudine della stasi. Tutto ciò provoca agitazione, ansia del *Nulla*, che dev'essere sostituita da un'esperienza coinvolgente, sebbene artefatta e non necessaria, come quella della caccia. L'esempio utilizzato da Jean Mesnard, rivela l'inconsistenza di questo processo; uccidere un animale, per gioco, pur avendo la possibilità di acquistare la sua carne, rivela l'insufficienza dell'oggetto. L'io inquieto farebbe di tutto pur di non percepire la qualità del proprio stato, ed è per questa ragione che nascono le attività violente, in cui l'esercizio della forza diviene l'ennesima distrazione, nell'illusione che l'emozione del predominio risolva quella “contraddizione” ravvisata dal filosofo di Clermont-Ferrand. L'insistenza con cui lo spirito genera nuove distrazioni determina la necessità di approdare all'inusuale, a ciò che valica il limite della morale, poiché terminate le attività normalizzate dalla società, rimane l'eccesso, al quale pervengono quelle personalità ormai incapaci di nutrire interesse per ciò che è consueto. Questa diagnosi getta luce sulla psicologia degli uomini di potere, come Nerone, che Kierkegaard avrebbe ascritto alla categoria del “demoniaco”, per i quali anche la guerra è un semplice diversivo.

⁷¹ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, cit., p.224.

Il divertimento, inoltre, rappresenta un paradosso, la logica vorrebbe che all'aumentare di quello, aumentasse anche la felicità, ma così non è. In quanto passione della carne, esso non promette alcuna stabilità; proprio come la mente, accusa gli influssi del corpo, dell'ambiente, sicché è soggetto "a essere turbato da mille accidenti"⁷²; la gioia interiore, al contrario, è tanto maggiore quanto non vi dipende, perché dev'essere stabile, duratura, legata alla serenità che nasce dall'incontro col divino. È interiore, sorge dal cuore; il divertimento, invece, porta il sigillo dell'esteriorità, e perciò è destinato a esaurirsi nel mondo, a patto che il soggetto non lo ravvivi. L'idea di felicità promossa nelle *Pensées* si lega a quella dell'indipendenza interiore, conquistabile a partire dalla negazione del divertimento, giacché richiede di esercitare l'attenzione proprio su quel pensiero che si vorrebbe fuggire, che addolora il re quando cede a se stesso.

Anche in questo caso, è a partire dal riconoscimento della propria miseria che è possibile attribuire il giusto significato al *divertissement*, antitesi di quella stabilità che l'autore individua nella vita dei santi: "Se l'uomo fosse felice tanto più lo sarebbe quanto meno fosse divertito, come i santi e Dio."⁷³

Questa concezione si fonda sull'assunto per cui solo Dio, essere eterno e infinito, è realmente capace di saziare il desiderio umano, anch'esso illimitato, e di illuminarne la natura essenzialmente relazionale, in virtù della quale solo l'amore può esserne il completamento. Sebbene il re funga da esempio emblematico, il paradigma del soggetto "divertito", è ancora una volta il gentiluomo, il libertino, che ritrova nella corte quell'ambiente di intrighi regolati dall'*ego* e alimentati dalla prevaricazione, nei quali cerca l'antidoto alla propria disperazione, inevitabilmente legata alla gravità di una noia di proporzioni metafisiche. Egli riconosce che ognuno "vuol essere felice e non vuol essere che felice"⁷⁴, ma la disillusione lo porta a non cercare la sorgente soprannaturale di questa verità, cioè il senso della propria mortalità, sicché la finitezza, ai suoi occhi, si trasforma in condanna. La distrazione in salvezza.

L'angoscia di cui il *divertissement* si fa testimone è un'angoscia di morte, vivificata dalla lucida constatazione dell'indifferenza dell'infinito, il quale sembra convalidare, col suo silenzio, la brutalità della fine.

⁷² L.132.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ L.134.

Il frammento L.135 conferma questo rapporto: “Sento che io posso non essere esistito, poiché l’io consiste nel mio pensiero; dunque io che penso non sarei esistito, se mia madre fosse stata uccisa prima ch’io fossi stato animato, dunque non sono un essere necessario. Non sono del pari eterno né infinito [...]”⁷⁵

Questa considerazione rivela la drammaticità della contingenza, il significato che assume a partire dalla morte, poiché, solo con essa, l’esistenza rivela il suo carattere di possibilità, che la coscienza atea interpreta come insensatezza. Nascere è puro caso, morire un triste destino, pensare un inasprimento della condanna, perché l’io, cartesianamente, “consiste nel mio pensiero”, e non vorrebbe incontrare alcuna negazione.

Il soggetto, tuttavia, è chiamato a determinarsi a partire dalla constatazione oggettiva della contingenza, rispetto alla quale deve prendere posizione, attribuendole un significato. In base a questo, l’esperienza della finitezza assumerà una certa forma, ma ciò che è fondamentale, è la necessità della decisione, ribadita nel famoso argomento della *scommessa*.

L’analisi del *divertissement* preannuncia i temi cari all’esistenzialismo futuro. La denuncia della morte quale fenomeno trascurato, ignorato per timore, ricorda l’“essere-per-la-morte” formulato da Heidegger, benché gli esiti delle due filosofie differiscano radicalmente. Ciò che è interessante, però, è che nelle *Pensées*, forse per la prima volta, la fine dell’esistenza viene tematizzata qual è, restituita nella sua brutalità, e individuata come l’evento che, più di ogni altro, merita lo sforzo del pensiero, pena l’inautenticità. Proprio come nel pensiero heideggeriano, l’io che non affronta la realtà della morte, non perverrà mai alla realtà del proprio essere. “Gli uomini non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l’ignoranza, hanno preso il partito, per rendersi felici, di non pensarvi affatto”⁷⁶, ma se questa felicità è contraffatta, occorre affrontare le cause della sofferenza umana, trasfigurandole nella narrazione religiosa. Il cristianesimo, ricollocando la morte in una prospettiva escatologica, esorcizza quel pensiero per cui ogni evento è pura possibilità. La visione nichilista, dopotutto, giustifica il divertimento come scelta logica, poiché assume che “la morte, la miseria, l’ignoranza” non possano essere guarite, ma l’indagine di Pascal sconfessa questa certezza, perché gli uomini “hanno un altro istinto segreto, residuo della grandezza della nostra prima natura, che fa loro capire che la felicità consiste in realtà solo nel riposo e non nel tumulto.”⁷⁷

⁷⁵ L.135.

⁷⁶ L.133.

⁷⁷ L.136.

Le tracce della prima natura, tuttavia, sono poco visibili, così il soggetto moderno sarà portato a considerare la propria posizione nel cosmo alla stregua di una prigionia, il cui finale è tragico. Per comprendere il fenomeno del *divertissement*, Pascal costruisce un'ermeneutica psicologica, al cui centro compaiono i moti dell'*ego* moderno, ricettacolo di contraddizioni, la cui inquietudine è ancor oggi paradigmatica:

“Quando mi sono messo qualche volta a considerare le diverse agitazioni degli uomini, e i pericoli, e le pene alle quali si espongono a Corte, in guerra, donde nascono tante contese, passioni, imprese ardite e spesso malvagie, ho detto spesso che tutta l'infelicità degli uomini viene da una sola cosa, di non saper starsene in riposo in una stanza. [...]

Da ciò viene che gli uomini amano tanto il rumore e il movimento. Da ciò viene che la prigionia è un supplizio così orribile, da ciò viene che il piacere della solitudine è una cosa incomprensibile. [...]

Perciò l'uomo è così infelice che si annoierebbe anche senza alcuna causa di noia per lo stato proprio della sua natura. Ed è così vano che, essendo pieno di mille cause essenziali di noia, la minima cosa come un biliardo o una palla che spinga, bastano per divertirlo. [...]

Donde viene che quest'uomo che ha perduto da pochi mesi il suo unico figlio e che sommerso da processi e da litigi era questa mattina così turbato, ora non ci pensa più?”⁷⁸

L'io è incapace di rimanere solo con se stesso, perché la solitudine gli ricorda l'insensatezza dell'universo che gli è difficile abitare. Dal momento che l'esistenza non è orientata rispetto a uno scopo, tutto ciò che rimane sono le singole distrazioni. Dopo la caduta, la mente ha sviluppato dei meccanismi protettivi che hanno il compito di nascondere, con la ricerca del tumulto, la miseria e la vanità; per questa ragione divertirsi è così semplice, così immediato, giacché è la prima barriera contro lo spaesamento generato dalla concupiscenza. Questa difesa, tuttavia, non è davvero efficace. Alla nozione di *divertissement*, infatti, si deve associare quella di *noia*, che nel pensiero pascaliano completa la prima; esse sono legate dialetticamente, in un processo che ne prevede l'alternanza. Il divertimento, a ben vedere, è rimedio e causa della noia, così come questa ne funge da stimolo, avviandone la ricerca.

Le conclusioni della *deuxième anthropologie*, che nell'analisi del *divertissement* raggiunge l'apice della sua originalità, coincidono con la scoperta di alcune strutture fondamentali dell'interiorità del soggetto moderno, che acquistano senso in rapporto alla negazione della trascendenza propria del tempo. L'esperienza della noia, ora, corrisponde a una vera e propria funzione mentale, a un meccanismo inedito che il medioevo, con le sue certezze, non avrebbe

⁷⁸ *Ibidem*.

potuto conoscere, e che si intensifica in rapporto alla possibilità del Nulla, ossessione della psicologia dell'interlocutore ideale delle *Pensées*.

2. La noia e il Nulla

L'esperienza della noia descritta da Pascal è legata alla trasformazione della coscienza avvenuta nella modernità. La scissione tra interno ed esterno che caratterizza l'esistenza del soggetto, genera quello spaesamento che si traduce in vuoto interiore, che si intensifica qualora il livello di divertimento diminuisca, causando l'insorgere della noia. L'abbandono della dimensione soprannaturale, infatti, determina quella sospensione del senso esistenziale alla quale il gentiluomo cerca di sopperire vivendo a corte. L'ordine della carne, però, non può che aumentare il sentimento della lacerazione e la percezione che a dominare l'universo sia il *Nulla*, e non un Dio misericordioso.

Abbiamo visto come la matematizzazione del cosmo sia responsabile di aver de-spiritualizzato la natura, delegittimando quelle idee metafisiche che avevano la funzione di unire il particolare all'universale, l'io all'intero. Questo processo investe le credenze dell'uomo moderno e ne guida i moti interiori, quali la solitudine, che a tratti si trasforma in un grido disperato, metafisico, alla ricerca di un senso soprannaturale che non è in grado di trovare. Per comprendere la complessità di questo fenomeno, l'autore delle *Pensées* sviluppa una fenomenologia dell'idea di infinito. Vi è un infinito matematico, la cui esistenza è ammessa anche dall'ateo, benché non possa dire, con precisione, cosa esso sia; infatti: "Sappiamo che esiste un infinito e ignoriamo la sua natura, come sappiamo che è falso che i numeri siano finiti. Dunque, è vero che esiste un infinito di numeri, ma non sappiamo che cosa sia."⁷⁹ Esiste, poi, un infinito che è proprio della divinità, di cui solo i fedeli possono fare esperienza, incomprendibile ma carico di senso, che il Vangelo ha rivelato nei termini dell'amore. "Il finito si annienta a cospetto dell'infinito e diventa un puro niente. Così il nostro spirito dinnanzi a Dio, così la nostra giustizia dinnanzi alla giustizia divina."⁸⁰ Questa sproporzione, tuttavia, non distrugge il credente, la cui vita assume significato in virtù di questa distanza. Infine, vi è l'esperienza del libertino, il quale, nella sua indecisione, afferma: "Non vedo che infiniti da tutte le parti che mi rinchiudono come un atomo, e come un'ombra che non dura che un

⁷⁹ L.418.

⁸⁰ *Ibidem*.

istante senza ritorno.”⁸¹ Questa percezione dell’infinito quale vastità illimitata che nulla ha in comune con l’interiorità, appesantisce la condizione di finitezza, che si rivela incapace di trovare un termine a cui rapportarsi. Benché sia possibile attribuire un valore matematico allo spazio sconfinato della natura, per la stessa ragione per cui è possibile affermare che i numeri non sono soggetti a limite, questa consapevolezza rappresenta una conoscenza morale, l’unica in grado di consolare e indirizzare lo spirito. Il sapere religioso unisce psiche e universo, estendendo il dominio del senso alle cose apparentemente inanimate, parti del piano di un’intelligenza superiore, la cui creazione coinvolge ogni singolo membro, senza esclusione. L’io della modernità, al contrario, ancorandosi all’immanenza, compensa la vanità dell’esteriorità con l’intensità dei movimenti interiori, essenzialmente negativi, quali noia e malinconia. Questi raggiungono un livello di complessità inedito, che prima del contesto culturale proprio del XVII secolo, non avrebbero potuto tradursi in fenomeno generale, coerentemente analizzabile. L’insorgere di questi mutamenti psicologici ha comportato la tematizzazione di concetti che nel medioevo avevano un significato differente, come quello di *Nulla*.

La noia pascaliana è un sentimento che sorge parallelamente alla possibilità reale dell’inesistenza di Dio. La negazione della trascendenza designa un mutamento di paradigma nell’assetto valoriale del tempo, che si traduce in uno spostamento dell’orizzonte di senso, trasferito nella sola individualità. Tutto ciò che importa è il godimento, il raggiungimento del livello più elevato di piacere. Il paradosso della vita ridotta all’edonismo, tuttavia, è che il corpo rivela la propria insufficienza, tramutandosi in fonte di dolore. L’inalienabile istinto rivolto alla carità, nel momento in cui, tra un divertimento e l’altro, insorge la noia, trasfigura questo moto in una pulsione religiosa, che si rivolge al tutto, acuendosi nel momento in cui viene ridotto a nulla, rivelando l’assurdità del piacere fine a se stesso.

Per la prima volta, nelle *Pensées*, la noia appare come quel fenomeno squisitamente moderno, che si definisce in rapporto alla reale possibilità dell’insignificanza dell’universo, riassumibile in quel concetto – *Nulla* – che diverrà centro delle speculazioni dell’esistenzialismo futuro.

⁸¹ L.427.

Ciò che desta maggior interesse, tuttavia, è che le indagini della *deuxième anthropologie* inaugurano la modernità, sviscerando la logica di alcuni fenomeni essenzialmente legati alla nascita di nuovi concetti, nonché di nuove possibilità esistenziali.

La voce del libertino, in alcuni casi, può essere quella di un proto-nichilista, il cui amore per la razionalità lo ha condotto alla negazione del disegno divino, sicché ora l'infinito lo atterrisce, e il tedio trasporta il rimpianto di un mondo organizzato teleologicamente.

Prima di Pascal, nessun autore ha formalizzato il punto di vista dell'ateismo, comprendendone la realtà delle istanze. Nel libertinismo francese, il *Nulla* irrompe nell'esistenza, da termine puramente logico, utilizzato nei dibattiti teologici, si trasforma in un concetto pratico, che prevede la negazione attuale dell'ontologia religiosa, e che, informando la psicologia del soggetto, produce esperienze interiori originali, come quella della noia metafisica.

“Noia.

Nulla è così insopportabile per l'uomo come l'essere in piena tranquillità, senza passioni, senza affari, senza divertimento, senza applicazione.

Sente allora il suo niente, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto.

Incontinente uscirà dal fondo della sua anima la noia, la tetraggine, la tristezza, l'infelicità, il dispetto, la disperazione.”⁸²

Nella noia il soggetto sente il suo niente, che riproduce quello del tutto, testimoniato dal frammento L.418: “Infinito. Niente.”⁸³ La totalità delle cose, nella coscienza atea, può essere annichilita; i *Pensieri* offrono un'ermeneutica di questo fenomeno, poiché l'autore opera quel decentramento che gli consente di immedesimarsi nell'interiorità altrui, aiutato dal ricordo dell'esperienza personale che fece in seguito alla morte del padre, durante la quale, prima della conversione, si dedicò a un'esistenza estetica a corte, dove conobbe amici che diventarono paradigmi del suo pensiero, come il gentiluomo Mitton.

Se si volessero cercare dei frammenti, tuttavia, dedicati alla definizione filosofica di *Niente* o *Nulla*, alla stregua di Hegel, non si troverebbero, per la ragione già esposta da Carraud: l'antropologia pascaliana, quando abbandona la traccia dell'apologetica, si fa concreta, situazionale, ermeneutica. Essa descrive situazioni reali, sentimenti reali, dai quali è possibile ricavare conclusioni filosofiche solo a posteriori, applicando una certa dose di astrazione.

⁸² L.622.

⁸³ L.418.

Questo modo di procedere non coincide necessariamente con una mancanza. Una delle ragioni di quest'attenzione al tangibile, è da riscontrare nella sfiducia che l'autore nutriva nei confronti delle semplificazioni della metafisica classica; l'importanza storico-filosofica di queste tesi, infatti, è stata riscontrata da studiosi come Sergio Givone e Franco Volpi, che nei loro studi sul *Nulla* e sul nichilismo, hanno voluto assegnare, a Pascal, una posizione di primo piano.

Le *Pensées*, oltre a fornire una fenomenologia della sofferenza interiore, sempre legata all'oblio della trascendenza, cercano di giustificarla come possibilità esistenziale alla luce della teologia agostiniana, per certi versi radicalizzata dall'autore, il cui paradigma, secondo Givone, è il *délaissement universel*. Nella sua *Storia del Nulla*, egli sostiene che la metafisica pascaliana è sorretta da questo concetto, il quale consente di comprendere l'esperienza del vuoto a partire dalla caduta. Sarebbe il peccato originale, dunque, la causa prima del processo di secolarizzazione che ha caratterizzato il XVII secolo, poiché esso è responsabile di quell'allontanamento spirituale che si sarebbe tradotto nella razionalità scientifica, a partire dalla quale il cristianesimo è stato formalmente abbandonato e ridotto a istanza mitica.

L'abbandono del Giardino ha comportato una perdita dell'esperienza diretta della divinità, che ora può apparire nascosta, inesistente, lontana dai problemi del mondo e dell'io, ma che, attraverso la fede, può essere recuperata, e ricompresa nella logica della colpa, per cui:

Non è tanto Dio che abbandona il mondo secondo l'immagine degli dei fuggiti perché non più credibili da parte dell'uomo, e non è neppure l'uomo il mondo che abbandona Dio nel momento in cui l'uomo si autoafferma, perché piuttosto si tratta di un *délaissement universel* che coinvolge, insieme, Dio e il mondo [...] ⁸⁴

E ancora: "*Délaissement universel* è l'esperienza che l'uomo fa dell'abbandono di Dio, ma in Dio"⁸⁵; sicché nell'esperienza della noia che schiude il *Niente* metafisico, occorre ancora vedere la traccia della trascendenza, il suo sigillo, perché la storia umana come prodotto della caduta, non coincide con l'abbandono definitivo di Dio, la cui presenza si manifesta secondo una logica particolare, riassunta nell'idea biblica del *Dio nascosto*. Secondo questa concezione, la divinità appare solo a determinate condizioni, prima fra tutte la fede, che rende il cuore sensibile a ciò che l'intelletto sarebbe tentato di negare a causa dell'oscurità del

⁸⁴ S. Givone, *Storia del Nulla*, Laterza, Bari, 1995, p.81.

⁸⁵ *Ibidem*.

mondo. Occorre una certa disposizione interiore, infatti, per collegare il senso dei fenomeni al disegno divino; la bellezza della natura, per esempio, potrebbe esser prova, per colui che crede, della bontà del suo creatore, ma non significare nulla per l'ateo, il cui spirito non è stato toccato dalla grazia. Se Dio non fosse nascosto, dopotutto, non occorrerebbe ragionare sulla fede, sulla presenza del male, ma questo suo ritirarsi, secondo Pascal, è parte di un piano che la ragione non è in grado di comprendere, che a partire da Adamo ha impresso al mondo la sua logica, testimoniata dai profeti dell'antico testamento: "Vere tu es Deus absconditus"⁸⁶, afferma Isaia.

La realtà è perciò attraversata da una pulsazione, da un alternarsi di presenza e assenza che costituisce il chiaro-scuro del mondo, la cui dialettica si installa sul concetto di "abbandono universale", che prevede un progressivo distanziamento dall'origine divina del cosmo. L'inizio della storia coincide con lo scioglimento del vincolo che legava l'uomo a Dio. Le cose che componevano il Giardino, come le piante, gli animali e la natura in generale, erano lo specchio del creatore, indice della sua esistenza come della sua volontà. Ogni oggetto rivelava l'essenza teologica che lo rendeva tale – componenti di una grammatica che si imponeva per la sua evidenza, in cui ogni segno equivaleva al simbolo della trascendenza, allora apodittica, e protetta eternamente dallo spettro del vuoto. Il mondo dei primi uomini era un mondo di corrispondenze, nel quale la razionalità non poteva sconfinare nell'indagine, poiché il motore dell'analisi è il dubbio, il bisogno, ovvero ciò che il Giardino negava mediante l'onnipresenza del senso. Occorre immaginare la razionalità di Adamo completamente diversa dalla nostra, immersa nella contemplazione diretta delle essenze, verso le quali la sua attenzione si rivolgeva interamente, eliminando la possibilità della noia. L'esistenza coincideva con la grazia, con la certezza di essere parte di un progetto soprannaturale in cui tutto ciò che conta è la vicinanza al suo ideatore. Il peccato ha distrutto questo linguaggio naturale, l'appartenenza immediata dell'anima a Dio, generando quella frattura che è il divenire storico, in cui l'ateismo diventa una possibilità concreta. La grammatica delle corrispondenze, così, può tradursi in quella del dubbio, e la realtà degli oggetti fungere da base all'immanentismo. Seguendo la logica pascaliana, persino il razionalismo di Cartesio è una conseguenza della colpa, poiché solo l'"abbandono universale" può essere responsabile di

⁸⁶ *La sacra bibbia*, Dottrinari, CEI, Isaia, Salerno, 2023, XLV, 15.

una simile trasformazione dell'idea di Dio, che da verità del cuore è stata astrattamente declassata a necessità della ragione.

L'esperienza del *Niente*, allora, può essere ricondotta agli esiti estremi di una filosofia della storia che inizia col *Genesi* per concludersi nella Gerusalemme celeste, in cui l'assenza di significato viene esorcizzata, ossia declassata a esperienza propria dell'interiorità di coloro che non sono stati illuminati, per volontà di Dio, dalla grazia. L'influsso del pensiero giansenista ha portato l'autore delle *Pensées* a sostenere che ad alcuni individui non verrà mai conferito il privilegio della salvezza perché questo non rientra nel disegno divino, indipendentemente dallo sforzo personale. La concezione per cui vi sarebbe un Dio che si nasconde, unita alle tesi sul libero arbitrio proposte da Giansenio, attribuisce all'uomo una posizione simultaneamente tragica e redenta. La grazia è, in ultima istanza, il potere capace di decidere la sorte del singolo, di suggellare tanto la sua conversione quanto la sua dannazione, e poiché il volto della trascendenza è velato, egli non potrà che confidare nel fatto che anche il male appartiene al dominio della volontà creatrice, benché rimanga incomprendibile. L'oscuramento della dimensione soprannaturale corrisponde alla tragedia della vicenda umana, dato che la realtà del mondo è così distante dalla perfezione divina che una fede consolidata appare quasi miracolosa; eppure, questo decadimento viene legittimato da quella giustizia infinitamente più elevata di quella terrena, il cui dispiegarsi non poteva non prevedere una punizione universale. Il cristianesimo pascaliano associa alla nozione di colpa quella di castigo, a partire dal quale occorre interpretare la profezia di Isaia. Al concetto di *délaissement universel*, che implica una necessità incontrovertibile a cui pare sottomettersi la stessa divinità, occorre accostare il fatto che il nascondimento viene amministrato secondo una logica precisa, eternamente celata, che priva l'uomo del suo potere assoggettandone la libertà. Questa è l'essenza dell'anti-umanismo di Pascal. Gli eventi del mondo sorpassano infinitamente la dimensione della volontà individuale, chiamata a un'unica forma di resistenza, la conversione, che può concretizzarsi a partire dal solo intervento della grazia. È ben vero che all'io è concessa una porzione di libertà, che si esprime nella volontà di sapere, nell'avvio della ricerca religiosa, ma è il potere soprannaturale a scalfire la concupiscenza, ridimensionandone la forza. È per questa ragione che molti uomini dotati di grande intelletto non apparterranno mai all'ordine della carità, giacché, nonostante le capacità, questo non rientra nel progetto soteriologico.

Il dominio della concupiscenza è così esteso, così radicato, che alcuni uomini meritano di essere accecati, puniti più intensamente, perché dispongono di qualità che li terrà eternamente lontani dalla verità evangelica. Solo a pochi individui verrà concesso il dono della santità, che si attualizzerà in una fratellanza sincera, spontanea, e in una fiducia sconfinata nell'intelligenza divina, alla luce della quale anche il male viene trasfigurato. Questi soggetti sono la testimonianza dell'impotenza umana, perché il bene che li abita non è terreno, ma sorretto dalla grazia, e l'ottima disposizione del cuore ha più il carattere della concessione che della conquista.

Il divertimento, la noia, continueranno dunque a essere le passioni dominanti della maggior parte degli uomini, ma questa triste constatazione assume un valore teologico. Benché il condizionamento generato dal peccato sia così forte da impedire una conversione universale, la storia umana appare in qualche modo redenta. La possibilità del *Nulla* che attanaglia l'anima irrisolta del libertino, è scongiurata dall'ontologia della caduta; essa è un effetto di superficie, puramente soggettivo, generato da una psiche incapace di vincere il pirronismo e la sofferenza che ne deriva. La metafisica abbraccia ogni angolo dell'esistenza, il senso di ogni fenomeno viene salvaguardato dalla volontà ultraterrena, in cui trova la propria origine. È impossibile parlare di male inutile, perché ogni dolore obbedisce a una logica tanto nascosta quanto efficace, che il credente può intuire debolmente, a patto che vi si rimetta senza esitare. Emblema di questo pensiero, è il breve testo intitolato *Preghiera per chiedere a Dio il buon uso delle malattie*, in cui l'autore, in un momento di grave difficoltà fisica, cerca di trasformare il dolore in una passione purificatrice, in grado di emendare ulteriormente l'anima dal peccato:

“Signore, il cui spirito è così buono e così dolce in ogni cosa, e che sei talmente misericordioso che non solo le prosperità ma anche le disgrazie che accadono ai tuoi eletti sono l'effetto della tua misericordia, fammi la grazia che non mi comporti come un pagano nello stato in cui mi hai ridotto; che, come un vero Cristiano, ti riconosca per mio padre e per mio Dio, in qualsiasi stato mi trovi, perché il cambiamento della mia condizione non reca mutamento alla tua e tu sei sempre lo stesso, benché io sia soggetto a mutare, e non sei meno Dio quando affliggi e punisci che quando consoli e usi indulgenza.”⁸⁷

⁸⁷ B. Pascal, *Preghiera per chiedere a Dio il buon uso delle malattie*, in *Frammenti*, cit., p.1031.

Anche la malattia acquista un significato spirituale. Essa è l'emanazione di quella volontà che guida ogni cosa, indice di una teodicea ancora debitrice delle categorie teologiche medioevali, radicate nell'idea di un Dio giudice del mondo e dell'individuo, che, secondo necessità, premia o punisce.

Per certi versi, la filosofia di Pascal conserva alcune istanze appartenenti alla tradizione che agli occhi del soggetto moderno appaiono artificiali. La convinzione che il dolore sia sinonimo di punizione, per esempio, riproduce un sistema teologico-giuridico che si distanzia dal buon senso. La giustizia, se vuol esser tale, non può infliggere pene sproporzionate rispetto alla colpa, ma è l'intero sistema metafisico radicato nella logica del peccato originale a essere sproporzionato, come esplicitamente affermato dal frammento L.131. Incontrando questa prospettiva, il libertino difficilmente muterà il proprio pensiero a favore di una giustizia contraria al principio fondamentale che dovrebbe regolarla, nonostante possa ammettere un difetto nella propria conoscenza. Il cristianesimo di Pascal, in questo caso, insiste in direzione contraria alla modernità, tentando di legittimare la sofferenza col castigo, dal momento che nessuno è innocente. Questa posizione è comprensibile a partire dal rapporto che l'agostinismo intrattiene con l'antico testamento, in cui Dio appare come promulgatore di una legge che Kant definirà statuaria, ossia ancora lontana dall'interiorizzazione dei principi propria della struttura del pensiero moderno, che vedrà, in virtù di quell'inedita attenzione alla soggettività inaugurata da Cartesio, la morale tradursi in legge interiore.

Questo difetto ideologico condurrà il libertino, dinnanzi all'esperienza del male, a trasformarsi in proto-nichilista, in scienziato, poiché la sua *forma mentis* non è più in grado di accettare una verità così distante dalla propria psicologia.

Secondo Franco Volpi, occorre attribuire a Pascal il merito di aver anticipato, tematizzandolo, il fenomeno del nichilismo, infatti:

Nominando in termini così chiari la spaesatezza dell'uomo moderno, l'annotazione di Pascal (frammento) tocca con largo anticipo, alle soglie dell'età moderna, la ragione più profonda dell'emergere del nichilismo. Quando viene meno il senso, quando manca la risposta al "perché?", il nichilismo è ormai alle porte. Quest'ospite inquietante – secondo l'espressione di Nietzsche – si è già insinuato furtivo nella casa in modo che nessuno potrà più scacciarlo."⁸⁸

⁸⁸ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 2004, p.15.

Parte della soluzione al problema, tuttavia, si costituisce come forma di resistenza rispetto all'insorgere di nuove categorie del pensiero, di cui lo stesso Pascal è responsabile. Le nuove strutture della soggettività producono un'idea di libertà incompatibile con l'onnicomprensività del disegno divino radicato nella dialettica del primo peccato. Dal momento in cui la preoccupazione fondamentale diviene l'interiorità, muta anche il desiderio di autoaffermazione dell'*ego*, ora collegato a un sistema di valori personali, fondati sul concetto di responsabilità. Alla cosmologia antica, che pretendeva risolvere la totalità del reale mediante l'utilizzo di uno schema definito, in cui ogni evento occupava il posto assegnato, si sostituisce il microcosmo soggettivo, specchio di una psiche il cui rapporto col mondo non è calcolabile, poiché il processo di riflessione è infinito, sicché ogni evento assume un significato individuale, negando l'oggettività sterile. Kierkegaard analizzò questo fenomeno nel saggio *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, pervenendo alla conclusione che la radicale differenza che intercorre tra gli eroi della tragedia antica rispetto a quelli della tragedia moderna, è da riscontrare nel rapporto col destino, che per i primi è una realtà totalizzante, rispetto alla quale sono costretti a rimettersi, dal momento che il vero protagonista è il complesso degli eventi che li trascende, negando il potere individuale. Così è impossibile parlare di responsabilità se osserviamo il dramma di Edipo, le cui azioni precedono sempre la sua coscienza e la cui vita è quasi interamente in mano al potere degli dei. Con la modernità, al contrario, si spezza il legame col destino inteso come forza sovraindividuale, sicché l'eroe è chiamato ad auto-determinarsi affrontando le conseguenze delle proprie scelte. La morale diviene qualitativa, l'azione assume un'intensità inusitata, e, poiché non v'è più sistema capace di slegare il soggetto dal vincolo della propria responsabilità, egli viene posto dinnanzi a se stesso. Questa prospettiva legittima la possibilità del *Nulla*, dal momento che l'individuo è chiamato ad agire a partire da un nuovo sistema di valori, la cui sostanzialità dev'essere confermata dal cuore piuttosto che dalla tradizione.

“Nell'epoca contemporanea predominanti sono perciò, propriamente, la situazione e il carattere, l'eroe tragico è soggettivamente riflesso in sé, e questa riflessione non soltanto l'ha riflesso fuori da ogni immediato rapporto con lo stato, la famiglia e il fato, ma spesso l'ha persino riflesso fuori dalla sua stessa vita precedente. [...] L'eroe sta e cade completamente sui suoi propri atti.”⁸⁹

⁸⁹ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, tomo I, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, Adelphi, Milano, 1976, p.24.

Le porte della modernità, allora, si aprono ponendo al soggetto un quesito fondamentale: “qual è il senso dell’azione?”, interrogativo al quale, in un’epoca di transizione, non è facile rispondere. È questa difficoltà una delle cause dell’affermazione del nichilismo europeo, coadiuvata tanto dall’utilitarismo scientifico quanto da quello politico.

Nel pensiero di Pascal, in questo scenario caratterizzato da un forte mutamento assiologico, emergono due istanze contrapposte: da un lato i fenomeni della noia e del vuoto vengono in buona parte ricondotti alla metafisica onnicomprensiva del peccato originale, il quale viene presentato come quella verità che, se accettata, promette l’accesso alla dimensione religiosa dell’esistenza; dall’altro la critica al soggetto cartesiano s’impone per la sua potenza anti-metafisica, che darà il via a un nuovo modo di pensare l’*io* e la sua essenza. Nel testo *L’invention du moi*, Vincent Carraud analizza la forza rivoluzionaria della fenomenologia pascaliana, che nell’analisi dell’*ego* interrompe il rapporto con la tradizione, generando categorie che rappresentano un punto di svolta nella storia del pensiero e che ancor oggi stupiscono per l’inalterata attualità.

3. *Le moi haïssable*

“L’*io* è odioso. Voi, Mitton, lo nascondete, ma non per questo lo eliminate. Siete, dunque, sempre odioso. - Niente affatto, poiché, agendo come facciamo noi, cortesemente con tutti, non si ha più motivo di odiarci. - Questo è vero, se odiassimo nell’*io* solo il dispiacere che ce ne viene. Ma se io lo odiassi perché è ingiusto, perché si fa centro di tutto, allora lo odierò sempre.”⁹⁰

“Dès les années 1660, “le moi” est considéré comme une expression typiquement pascalienne. [...] Pour tous les contemporains, dire “le moi”, c’est nécessairement faire référence à Pascal.”⁹¹

Con la comparsa delle *Pensées*, nasce un nuovo modo di intendere l’*io*. Esso si fa concetto, struttura ideale nelle mani dell’analisi filosofica; quale particella grammaticale, non corrisponde più alla funzione di semplice deittico. È una nuova espressione del pensiero, struttura inedita dell’analisi fenomenologica. L’apposizione dell’articolo determinativo “*le*”, è

⁹⁰ J. Mesnard, “Sui “Pensieri” di Pascal, cit., p.134.

⁹¹ V. Carraud, *L’invention du moi*, PUF, Paris, 2010., p.18.

l'indice dell'innovazione filosofica operata da Pascal. Da questo momento in poi, quando si farà riferimento all'*io*, si designerà una struttura ideale dalle caratteristiche definite, che rappresenta un certo modo di intendere il soggetto, nato in contrapposizione alla metafisica classica, colpevole di essersi arrestata alle esigenze della logica. Questa rivoluzione concettuale, infatti, si è resa possibile a partire dalla polemica protratta nei confronti delle strutture del pensiero cartesiano, eccessivamente aride e prive di contenuto reale. Nelle *Meditazioni metafisiche*, benché il focus dell'analisi verta sull'essenzialità dell'*ego*, quest'ultimo non viene mai tematizzato, posto in situazione e relazionato al contesto che più gli appartiene: quello esistenziale. Prova di ciò, è il fatto che, all'interno del testo, l'espressione "*le moi*" non ricorra nemmeno una volta; quel che compare, invece, è la locuzione "*ce moi*", traducibile con "*quest'io*", che si riferisce al *principium inconcussum* ottenuto mediante la procedura del dubbio iperbolico, grazie alla quale l'autore entra in possesso di una particella logica fondamentale – la prima persona singolare – che regola ogni discorso. Se di tutto è possibile dubitare, non lo è del soggetto di questo dubbio, che è inalienabile, permanente nonostante l'inganno.

Quest'io, che resiste alla prova del pirronismo, tuttavia, è una struttura grammaticale, la cui forza è radicata nell'autoevidenza della tautologia. Nell'economia del pensiero cartesiano, questo "pezzo di mondo", ha la funzione di sorreggere l'intero impianto metafisico. L'autore delle *Meditazioni*, infatti, è interessato all'elaborazione di una scienza esatta, indubitabile, fondata sull'evidenza dei principi; non è un caso che l'*ego* Cartesiano corrisponda alla regola della *clara et distincta perceptio* esposta nel *Discorso sul metodo*⁹². Le conclusioni di questa filosofia sono interamente deducibili dal metodo utilizzato per definire l'apoditticità di un giudizio: ciò che si impone con evidenza non può non essere riconosciuto come vero, purché corrisponda a una percezione le cui parti non siano confuse, poiché ciò che è oscuro è, in prima battuta, altresì indecidibile.

Immedesimandosi nel senso di questa logica, è possibile affermare che l'esperienza rappresenti un'istanza contraria al *tèlos* del discorso, giacché, se ciò che conta è la costruzione di un sapere coerente fondato sull'indubitabilità dei principi, la ricerca deve isolare quei tasselli del mondo che corrispondono alle colonne portanti della realtà. Soggiace a questa concezione l'idea per cui il tutto sarebbe sorretto da alcune strutture fondamentali dalle quali

⁹² Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. M. Garin, Laterza, Bari, 1998.

è possibile dedurre, a cascata, l'intera dialettica del reale. I fondamenti logici che ne costituiscono la base avrebbero la funzione di imprimere all'esperienza una certa forma, precedendola. L'immaterialità che li caratterizza diventa sinonimo di certezza, dato che equivale alla condizione di possibilità del dispiegarsi degli eventi così come li conosciamo; questa è la cifra del realismo ontologico di Cartesio, per il quale gli elementi della logica forano la barriera dell'intelletto, annullando la distanza che intercorre tra grammatica del pensiero e grammatica del reale. Non v'è, dunque, una vera e propria separazione tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva, giacché entrambe rispondono al complesso di idealità che la ragione filosofica è in grado di cogliere. L'*ego* cartesiano, perciò, è un'astrazione ricavata dall'analisi della grammatica del pensiero, il quale non può prescindere, dal momento che è pensiero di un soggetto, dall'impiego della prima persona singolare; quest'isolamento della funzione logica dell'io viene poi ipostatizzato, ontologizzato e tradotto in assioma a partire dal quale scoprire quelli successivi, nella convinzione che i caratteri del cosmo corrispondano a eterne verità di matrice intellettuale. Secondo Jean-Luc Nancy⁹³, il famoso motto di Cartesio, *larvatus prodeo*, indica la volontà del filosofo di ritirarsi dinnanzi all'evidenza della verità che si fa auto-evidenza, poiché i principi logico-ontologici, per essere tali, devono sussistere indipendentemente dalla mente che li scopre, il cui ruolo non è quello di produrre concetti, ma di rivelare l'ossatura del reale. Siccome il pensiero cartesiano non ha ancora subito quella frattura che attraverserà la filosofia futura determinandola come filosofia della rappresentazione, pensare ed essere sono ancora predicati sostenuti da un'unità strutturale; per questo motivo, almeno apparentemente, non è possibile imputare all'autore delle *Meditazioni* la colpa di non aver saputo distinguere una struttura linguistica da una ontologica. Le categorie entro le quali si muovevano i suoi ragionamenti, infatti, non lo avrebbero consentito. In quest'ottica, *larvatus prodeo* diventa una necessità, perché ogni ingerenza del soggetto nell'indagine minaccia di tradursi in soggettivismo, ennesimo sinonimo di contraffazione.

“Avanzo mascherato”, dunque, è un programma metodologico valido sia nei riguardi dell'ideale di oggettività proprio della modernità - l'obiettivismo, sia rispetto al dispiegamento della dialettica universale che avviene all'interno dello spazio intellettuale. Considerando la religiosità di Cartesio, l'esplicazione del mondo equivale all'esplicazione del creato, le cui leggi

⁹³ J. L. Nancy, *Ego sum*, a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano, 2008.

riflettono l'operare divino. Detto ciò, è possibile seguire fino in fondo la posizione di Nancy: *larvatus prodeus* può essere sostituito da *larvatus pro Deo*, giacché il ritirarsi dell'osservatore implica la volontà di illuminare l'oggettività divina, pura com'è da sempre. È evidente, allora, come la scoperta del *cogito* non corrisponda a quella di un ego individuale, poiché i contenuti della realtà situazionale inficerebbero l'intero programma del realismo. Cartesio non trova se stesso, perde se stesso.

Concernant Descartes, le constat s'impose: *l'ego est, dans les Meditations, le sujet grammatical (le je du locuteur), et ne devient jamais l'objet de la pensée d'autrui, ni, a fortiori, de son regard ou de son amour: aucun déplacement de point de vue, aucun décentrement ne viennent rompre la monologie égologique.*⁹⁴

La locuzione *ce moi* si riferisce precisamente a questa purificazione della struttura individuale, che comporterà la reazione filosofica di Pascal, il quale, giustapponendo l'articolo determinativo all'*io*, tenterà di risolvere, sul piano esistenziale, la falsificazione metafisica della scienza cartesiana. Quest'ultima, invero, ha segnato un punto di svolta nella storia del pensiero; il *cogito* non somiglia a nessuna categoria precedente, esso è sostanza, cioè fondamento del sapere e della possibilità di sapere.

Questo concetto di sostanzialità, tuttavia, è puramente funzionale, sicché la sua attendibilità fenomenologica è compromessa, com'ebbe a obiettare lo stesso Husserl, che nelle *Meditazioni cartesiane*⁹⁵ conferì a Cartesio il merito di aver individuato per la prima volta il polo egologico, ma senza tematizzarlo. Se, com'è stato affermato, il *topos* fondamentale del pensiero moderno coincide con la scoperta della soggettività, occorre ricondurre questo fenomeno alla sostanzializzazione dell'*io*, rispetto al quale, a posteriori, possiamo asserire che nelle *Meditazioni metafisiche* ha incontrato una resistenza ideologica, rappresentata dalle esigenze del *metodo*. Secondo Carraud, lo scopo della de-sostanzializzazione dell'*ego* operata nelle *Pensées*, coincide con la destituzione della concettualità delle *Meditazioni*; Pascal riflette per demolire, confutare e riconfigurare l'intero pensiero sull'*io*, che sino ad allora aveva dato prova di essere schiavo di una razionalità slegata dall'esperienza ordinaria, presso la quale, invece, occorre ricercare il segreto della soggettività. Le essenze non sono, dopotutto, idee immutabili che informano la materia a priori, come vorrebbe Platone, ma costruzioni

⁹⁴ V. Carraud, *L'invention du moi*, cit., p.48.

⁹⁵ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di A. Altobrando, Orthotes, Torino, 2017.

intellettuali che il filosofo deve smascherare. La posizione del pensatore di Clermont-Ferrand, rispetto a Descartes, è complessa; per un verso egli desidera confermare la sua fisica, giacché l'estensione, anche nelle *Pensées*, è l'antitesi del pensiero. Per un altro, egli non condivide l'utilizzo di una metodologia generale, essenzialmente geometrica, che dà prova della propria limitatezza qualora venga applicata alle indagini psicologiche. Ancor prima di Kant, Pascal elabora un pensiero sistemico, che prevede la variabilità degli strumenti d'osservazione rispetto alla realtà dell'oggetto. Tutto ciò che invade il dominio di un ordine differente, è stato detto, è tirannia; sicché la scienza, se vuol essere tale, deve misurare se stessa, interrogare la propria logica. Per quanto riguarda l'*ego*, è sufficiente una semplice osservazione per confutare le tesi del realismo:

“Che cos'è l'io?

Un uomo che si mette alla finestra per vedere i passanti; se passo di là, posso dire che ci si è messo per vedermi? No; perché non pensa a me in particolare; ma colui che ama qualcuno a causa della sua bellezza, l'ama veramente? No; poiché il vaiolo che ucciderà la bellezza senza uccidere la persona, farà che egli non l'amerà più.

E se mi si ama per il mio intelletto, per la mia memoria, mi si ama veramente, *me*?

No, poiché posso perdere queste qualità senza perdermi io stesso. Dov'è dunque questo *io*, se non è né nel corpo né nell'anima?”⁹⁶

Questo frammento, a tratti provocatorio, illumina la contraddittorietà del *cogito* cartesiano. La psiche non è un oggetto come gli altri, non è una qualità sostituibile da un predicato a cui attribuire l'integrità della proposizione. Obiettivandolo, non si scorgerà nulla, se non un insieme di caratteristiche individuali che tuttavia non corrispondono alla totalità della persona. La soggettività è sfuggente, un nodo di forze in cui esterno e interno si mischiano, si confondono, si influenzano vicendevolmente per dar luogo all'incessante fluire del pensiero, che è un fiume inarrestabile.

Criticando la filosofia della sostanza, Pascal sta affermando che è impossibile scovare un sostrato sul quale si avvicenderebbero gli accidenti, poiché nell'istante in cui lo si cerca, si è costretti a negarlo; è la realtà stessa a disattendere le aspettative dell'intelletto, il quale vorrebbe poter edificare un sapere a partire da quantità di materia discrete e ben evidenziabili.

⁹⁶ L.688.

C'è una ragione precisa, dunque, per cui prima dei *Pensieri* non è stato possibile scrivere “*le moi*”; questa locuzione, che è una sostantivizzazione, è il contraltare del *cogito* cartesiano, la cui confutazione richiedeva la creazione di un nuovo concetto che è un meta-concetto, il cui valore filosofico è direttamente ricavabile dalla qualità dello scontro dialettico; “Pour dénier à l’ego sa substantialité, Pascal a commencé par accomplir dans sa langue le geste cartésien, c’est-à-dire par transcrire avec cette nominalisation la substantialisation du moi dont il allait faire apparaître la vanité.”⁹⁷ La ragione storico-concettuale della nascita dell’*io*, ora, è evidente. Occorreva nominare ciò che si desiderava combattere. In questa nominalizzazione, tuttavia, si nasconde un paradosso: è ben vero che il soggetto pascaliano è un soggetto de-sostanzializzato, ma l’operazione concettuale messa in atto presenta un’oggettivazione. L’*ego* de “*le moi*” dev’essere necessariamente ridotto a oggetto nel linguaggio, sicché il punto di partenza della riflessione attorno alla realtà del soggetto, coincide con una squalificazione istantanea, che attraversa l’essenza stessa della grammatica. Ciò che è scritto, in quanto segno, riproduce l’istanza corrotta del realismo ontologico, per cui occorre riflettere sull’essenza della designazione, concepire la forma linguistica del concetto come puro deittico, affinché la verità dell’esperienza possa essere salvata. L’intuizione cartesiana, apparsa con la stessa intensità di un fulmine nella mente del pensatore – *cogito, ergo sum!* - si fonda, come abbiamo visto, sul pregiudizio per cui logica e ontologia non sarebbero distinte, ma come saldate insieme da un’origine comune. Questa concezione, di matrice scolastica, viene negata dal gesto pascaliano: la nominalizzazione implica una forma di riflessione sul senso del nome, su ciò che esso designa, sulla sostanzializzazione che è propria della ragione discorsiva, la quale, se vuol ancorarsi alla realtà dell’*ego*, deve riconoscere la provvisorietà di ogni obiettivismo, che può essere un’espedito della ricerca ma non il suo termine. Sostanzializzare per de-sostanzializzare, dunque, il senso della nominalizzazione: “Tel est l’acte de naissance, éminemment paradoxal, du moi.”⁹⁸

La scoperta della funzione dell’*io* all’interno del discorso, rielaborata nella locuzione *le moi*, è stata probabilmente influenzata dagli studi intrapresi dagli intellettuali di Port-Royal.

Il XVII secolo, grazie a loro, ha visto mutare il senso che la tradizione aveva conferito alla grammatica e alla logica; numerose, infatti, sono le ricerche dedicate alla funzione dei

⁹⁷ V. Carraud, *L’invention du moi*, cit., p.46.

⁹⁸ *Ibidem*.

pronomi, alla costruzione delle proposizioni e, più in generale, al significato e all'origine del linguaggio.

Come *solitaire* dell'abbazia di Port-Royal des Champs, Pascal era al corrente delle riflessioni portate avanti da questi pensatori, come Antoine Arnauld, che, nel 1662, insieme a Pierre Nicole, scrisse un volume intitolato *La logique ou l'art de penser*⁹⁹, il cui contenuto rivoluzionò gli studi sulla logica e la grammatica.

Secondo Foucault, *l'episteme*¹⁰⁰ che domina la teoria del linguaggio del XVII secolo è quella della rappresentazione; per questo motivo, il segno riveste una funzione fondamentale. È a partire da esso, infatti, che la grammatica viene compresa, sicché le particelle linguistiche assumono significato in virtù della capacità che hanno di sostituirsi, sul piano del discorso, alla cosa reale. Nasce la semiotica moderna.

“Quando la *Logica di Port-Royal* diceva che un segno poteva essere inerente a ciò che designa o separato da esso, mostrava che al segno, nell'età classica, non spetta più il compito di avvicinare a sé il mondo e renderlo inerente alle proprie forme, ma al contrario di dispiegarlo, di giustapporlo su una superficie incessantemente aperta, e di perseguire, muovendo da esso, lo sviluppo senza termine dei sostituti entro i quali è pensato.”¹⁰¹

L'attenzione, dunque, si sposta sul piano dell'analisi, sulla lingua considerata come insieme di segni il cui significato può variare in relazione al rapporto che li lega. La modernità coincide con l'origine della linguistica come scienza del giudizio. L'oggetto di questo sapere, tuttavia, implica la genesi di una nuova dimensione intellettuale, regolata dalla dialettica delle entità linguistiche, i cui rapporti si definiscono sulla base di una logica che non riflette più, necessariamente, quella del mondo. La struttura della *rappresentazione* determina una scissione ontologica in virtù della quale i segni sono ricondotti alla loro essenza di nome. Il nominalismo a sostegno della nuova filosofia del linguaggio implica una duplicazione del mondo; il concetto ricavato dalla rappresentazione dell'esperienza non è l'esperienza stessa, benché, tra le due, possa sussistere un termine medio, come nel caso della risposta emotiva associata alla lettera “R”, dalla quale sarebbe possibile dedurre la radice della parola “rosso”, com'ebbe ad affermare Copineau¹⁰². Questo rapporto, tuttavia, non esaurisce l'intero della

⁹⁹ Arnauld/Nicole, *Logic or the art of thinking*, a cura di J. V. Buroker, Cambridge University Press, 2008.

¹⁰⁰ Con la nozione di *episteme*, Foucault intende indicare la struttura del sapere che domina un certo periodo storico.

¹⁰¹ M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. E. Panaitescu, BUR, Milano, 2016, p.76.

¹⁰² Copineau, Abbé, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*, Paris, 1774, pp.34-35.

lingua. L'analisi della formazione delle parole, infatti, ha evidenziato come la derivazione sia soltanto un momento della genesi linguistica, presto sostituito dalla costruzione di concetti sempre più generali, che assumono significato all'interno di nuovi schemi mentali organizzati grammaticalmente. All'origine del linguaggio, dunque, vi sarebbe un'innata tendenza alla sistematizzazione, sempre più astratta, delle parole, il cui valore dipenderebbe dalla funzione attribuita alle altre. La dimensione linguistica incontra un processo di emancipazione, e non è un caso che l'analisi grammaticale quale strumento di comprensione della frase, nasca in questo periodo. Il nominalismo è alla base di questa nuova teoria del segno – il *discorso* – che, secondo l'autore de *Le parole e le cose*, definirebbe lo statuto epistemologico del '600. Leggiamo:

“L'esistenza del linguaggio nell'età classica è a un tempo sovrana e discreta. Sovrana, dal momento che le parole hanno ricevuto il compito e il potere di “rappresentare il pensiero”. Ma rappresentare non significa, in questo caso, tradurre, dare una versione visibile, fabbricare un duplicato materiale che possa, sul versante esterno del corpo, riprodurre il pensiero nella sua esattezza.”¹⁰³

Se questo è il clima culturale in cui Pascal cominciò a riflettere, dobbiamo credere che il suo pensiero sia stato influenzato dalle nuove acquisizioni della linguistica, che illuminerebbero il senso di quell'operazione di sostantivizzazione dell'*ego* cartesiano.

La trasformazione del realismo ontologico in nominalismo, infatti, riproduce le conclusioni della grammatica di Port-Royal, per cui il linguaggio sarebbe la rappresentazione ordinata dal pensiero piuttosto che la manifestazione della cosa.

La filosofia del soggetto esposta nelle *Pensées*, allora, rispecchierebbe gli assunti della semiotica moderna, poiché l'oggetto della critica è il medesimo, ossia la convinzione che possa sussistere una logica comune tanto alla mente quanto al mondo, in grado di esaurire, in un sistema, le qualità infinite dell'esperienza.

L'analisi svolta finora, ha illuminato le ragioni storico-filosofiche della de-sostanzializzazione dell'*ego*, ma dal punto di vista fenomenologico, della *deuxième anthropologie*, che cos'è l'io? Nel frammento dedicato al colloquio con Mitton, viene definito così: “Le moi est haïssable”: odio giustificato da due ragioni implicantesi vicendevolmente: “perché è ingiusto”, “perché si fa centro di tutto”.

¹⁰³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p.93.

Ancora una volta le categorie della concupiscenza definisco l'interiorità dell'essere umano; il gentiluomo, il cui scopo è quello di rendersi amabile, in verità non supera affatto l'egoismo, ma lo trasforma in *habitus* estetico. Il principio dell'ingiustizia, dunque, non viene eliminato. Esso è addomesticato dalla gentilezza dei modi, dal buon gusto e dalla dissimulazione; il carattere è forgiato a partire dalle esigenze della corte, dalla volontà, ancora manipolatrice, di non rendersi odioso agli occhi dell'altro. Ma qualora analizzassimo le ragioni di questa benevolenza, non troveremmo la carità, l'amore fraterno, ma un complesso di comportamenti legati da un'ideale estetizzante, che per definizione non oltrepassa la superficie dell'interiorità, ancora immatura. La bontà, allora, non è che strumento, qualità auto-referenziale correlata all'immagine di sé che si vuol fornire. Il mondo del libertino, dopotutto, è il mondo del simulacro, della rappresentazione; il teatro delle corti è popolato da versioni addomesticate dell'*ego*, che giace, in realtà, nascosto dietro il sipario, pronto ad agire, senza scrupolo, qualora gli convenisse. L'obiezione di Mitton è sfatata. Non è comportandosi cordialmente con ognuno, che l'io diventa amabile; occorre osservare il fondamento di questo agire, la qualità religiosa che lo muove, giacché il sentimento che nasce dalla carità fora le barriere individuali, riposizionando il centro della propria personalità.

L'*ego*, dunque, per Pascal, è sinonimo di egoismo: "*Le moi haissable* signifie désormais: l'amour de soi est haissable."¹⁰⁴ Per comprendere la coincidenza di queste definizioni occorre guardare al peccato originale. Il desiderio dell'uomo caduto si concretizza come una pretesa ingiusta: esso eleva, a oggetto d'amore, ciò che dovrebbe essere odiato, manifestando la propria corruzione. In prima battuta, l'io è necessariamente amore di sé, dato che appartenere alla storia significa accedere al regno della concupiscenza. Al momento della nascita, la volontà dell'uomo presenta già quella determinazione che ne costituisce l'essenza, quell'istinto alla conservazione della propria individualità già identificato come origine della lotta.

Ciò che potenzia lo statuto della corruzione, è il fatto che il soggetto provi amore nei confronti di quell'io che dovrebbe essere vinto. In rapporto all'ideale della carità, l'essenza dell'*ego*, come recita un altro frammento, viene definita *volonté dépravée*; il dominio della soggettività viene ricondotto a quello della volontà.

¹⁰⁴ V. Carraud, *L'invention du moi*, cit., p.27.

La condizione ordinaria in cui versa l'anima dell'uomo, è tanto accecata dall'egoismo che esso diventa la categoria fondamentale della psicologia, per cui non è possibile affermare, con San Paolo: "Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto"¹⁰⁵, perché ciò che è detestabile diviene, precisamente, oggetto d'amore.

L'ego di Pascal è un nodo di desideri, aspirazioni, comportamenti e pulsioni corrosi dall'amor di sé, dalla sua forza quasi invincibile, rispetto a cui occorre fare una scelta coraggiosa – la fede – al fine di indebolire i condizionamenti. L'ateismo dilagante rende la conversione più urgente. Dal momento che il cristianesimo non rappresenta più quel complesso di idee spontaneamente accettate dalla cultura medievale, ma una dottrina costituita da tesi irrazionali impossibili da sottoporre a verifica, la religione diventa un fatto privato; questo fenomeno comporta una destituzione del valore universale della morale evangelica, che cessa di essere il punto di riferimento delle masse. La secolarizzazione, tuttavia, ha generato individui più consapevoli, poiché la lotta all'egoismo, ora, è combattuta a partire da una decisione personale, mediante la quale è possibile convalidare il valore delle tesi metafisiche. Dalla religione delle masse, dunque, si passa alla religione del singolo. La fondazione di una comunità cristiana, in cui l'io venga riconosciuto per quello che è, è affidata alla coscienza del soggetto; egli dovrà scegliere la propria posizione nei confronti di Dio a partire da se stesso. Ciò che si è sempre creduto vero non è più sufficiente, occorre eseguire un esame. Come per le scienze naturali, il pensiero moderno ha rivoluzionato il proprio modo di procedere; non è più la logica dell'*ipse dixit* a guidare la ricerca. L'oggettività di una tesi, infatti, non dipende dalla levatura intellettuale di colui che l'ha proferita; il distacco dalle conclusioni aristoteliche è un esempio della nuova presa di coscienza dell'intellettuale del XVII secolo. Sarà lo stesso Pascal a insistere sull'importanza di questo metodo:

"Concepita in questo modo positivo, la scienza non ha nulla a che fare con l'autorità degli antichi. Che si fondi sulla pura ragione, come la matematica, o sull'esperimento, come la fisica, essa si sviluppa necessariamente con il tempo, che moltiplica il numero delle conseguenze dedotte o quello degli esperimenti realizzati. Così 'quelli che noi chiamiamo antichi erano veramente nuovi in tutte le cose e formavano propriamente l'infanzia degli uomini: [...] è in noi che si può trovare quella antichità che onoriamo negli altri' ¹⁰⁶

¹⁰⁵ *La sacra Bibbia*, cit., RM 7:15.

¹⁰⁶ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, Prefazione al *Trattato sul vuoto*, p.232, cit., p.85.

La nascita del metodo scientifico sperimentale ha contribuito a creare un'idea di verità meno ingenua, posizionata al limite di un percorso intellettuale, spesso faticoso, in cui colui che desidera giungere al cuore delle cose non può fare a meno di interrogare il senso dei ragionamenti, delle metodologie e delle intenzioni che lo spingono a procedere. Fondare il pensiero è quanto vi è di essenziale, poiché l'errore è sempre in agguato. L'inquietudine che accompagna la mente dei nuovi scienziati, presto si trasforma in quello scrupolo riconosciuto da ogni ricercatore; affidarsi all'opinione degli antichi non è più possibile. Ogni tesi dev'essere ripresa, rivisitata, rielaborata e sottoposta al rigore dei nuovi strumenti; anche il sapere religioso dev'essere riconcettualizzato, dal momento che le esigenze dello spirito non sono più le stesse.

Benché il cristianesimo non possa abbandonare il riferimento all'autorità della tradizione, il nuovo credente sarà portato a tematizzare questo fenomeno; egli cercherà di spiegarlo, razionalizzarlo e di inserirlo in un'economia di pensiero capace di giustificarlo. La fede, allora, apparirà come una scelta irrazionale solo in parte, giacché l'insieme di cose incompatibili con la struttura della scienza oggettiva, saranno legittimate dal senso della decisione. Credere al dogma del peccato originale, per esempio, nel XVII secolo assume un'altra funzione; esso non è più una semplice teodicea, ma l'espressione di quella necessità intellettuale per cui tutto dev'essere ricompreso in un ordine stabilito¹⁰⁷. Ogni cosa deve poter essere decifrata nei limiti del possibile, sicché anche i problemi indecidibili, qualora vi fosse la possibilità di renderli più chiari, perdono il loro carattere di mistero.

È fondamentale, dunque, per l'intellettuale che non voglia arrestarsi alla natura, trovare delle ragioni oggettive per credere, al di là del bisogno personale. Questa necessità è determinata dal mutamento delle strutture razionali, che spingono il pensiero alla ricerca di un ordine il cui fondamento non è già stato deciso, aperto alla possibilità della negazione.

¹⁰⁷ Ne *Il metodo della grazia*, G. Lettieri sostiene che i pensatori giansenisti di Port-Royal avessero elaborato un'ermeneutica del pensiero agostiniano che rendesse definitivamente coerente il cristianesimo.

La razionalità critica che muove questi intellettuali è altresì identificabile nel progetto dell'autore delle *Pensées*, il quale, con ogni probabilità, ha mutuato dal contesto culturale la necessità di formulare un'antropologia consistente alla luce del peccato originale. Puntualizza Lettieri: "Ma persino da un punto di vista filosofico, la chiave agostiniana risulta per i giansenisti assolutamente decisiva nel recuperare teologicamente la contraddittoria storia della modernità, sempre più distante dalle sue radici cristiane: la crisi del mondo moderno (ormai dilacerato tra scetticismo ateo-libertino e assolutismo razionalistico) viene tolta, assunta e superata all'interno della rivelazione cattolico agostiniana, superiore sintesi dialettica, inconsapevolmente confermata dalla parziale vanità delle diverse filosofie che si disputano il primato della verità" (G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, EDB, Bologna, 2000, pag. 409).

Molte delle argomentazioni presenti nelle *Pensées* riproducono questa realtà, ma la *scommessa*, più di tutte, ne esemplifica la logica.

4. *L'argomento della scommessa e l'esistenzialismo di Pascal*

Pascal formulò l'argomento della scommessa con la convinzione che la logica inequivocabile che lo sorregge avrebbe potuto conquistare l'attenzione del libertino, presentando la fede come una scelta coerente. Dio, infatti, essendo infinito e senza parti, non può essere compreso dall'intelletto. La possibilità che vi sia un principio a sostegno del mondo, dunque, rimane tale tanto per l'ateo quanto per il credente. Esso non può essere, dal punto di vista della ragione, affermato o negato, poiché la sua natura non è oggettivabile, e perciò soggetta a dimostrazione. Tutto ciò che il soggetto possiede, è l'idea di un essere infinitamente superiore a ciascuno, che i testi sacri identificano con l'amore, rispetto al quale non si può dire alcunché, a causa della sproporzione esistente tra le parti. Come realtà metafisica, non è che un'intuizione; il suo potere, tuttavia, è quello di trasformare l'esistenza del soggetto in base alla posizione che decide di assumere. Scegliere di non scegliere è già una scelta, sicché ognuno è obbligato a determinarsi rispetto alla verità della dimensione soprannaturale. Nelle parole dell'autore:

"E diciamo: Dio è o non è; ma da quale lato propenderemo? La ragione non può determinare nulla. Vi è un caos infinito che si separa. [...] Che cosa scommetterete? Secondo ragione non potete fare né l'una né l'altra scelta; secondo ragione non potete difendere nessuna delle due. Non accusate dunque di falsità coloro che hanno fatto una scelta, poiché voi non ne sapete niente. No, ma li biasimerò di aver fatto non quella scelta, ma una scelta, poiché, per quanto colui che sceglie testa e l'altro siano nello stesso errore, sono tutti e due in errore; il giusto è di non scommettere.

Sì, ma bisogna scommettere. Non è facoltativo, siete sulla barca."¹⁰⁸

La conclusione dell'argomento è che è più saggio scommettere a favore dell'esistenza di Dio, poiché una vita nella fede promette la felicità eterna, sicché, date le condizioni, sarebbe sciocco aggrapparsi a un ideale ateistico non verificabile, a maggior ragione conoscendo l'entità della ricompensa. Ciò che è ancor più interessante, dal punto di vista della storia del pensiero, sono le conseguenze dell'elaborazione di un simile ragionamento. Ancora una volta,

¹⁰⁸ L.418.

esso è la prova dell'inedita interiorizzazione delle questioni spirituali, in virtù della quale il soggetto è costretto a rispondere di sé dinnanzi a sé, scovando le ragioni della propria esistenza e i fondamenti delle proprie convinzioni internamente, e svolgendo quel lavoro intellettuale che rappresenta tanto l'antidoto alla massificazione quanto alla sussistenza di opinioni prive di valore individuale.

Nuovamente, gli scritti di Pascal testimoniano lo spirito di un'epoca. La de-sostanzializzazione dell'*ego* cartesiano si manifesta anche come elaborazione di argomentazioni di carattere esistenziale, che non avrebbero potuto trovare spazio nel cosmo privo di fratture della tradizione medioevale. Ciò che la *scommessa* invita a fare riproduce la logica della modernità, per cui tutto ciò che ha un valore morale dev'essere convalidato dalla soggettività. Essa, difatti, diviene centro d'azione, polo di costituzione del mondo individuale; alla solitudine che accompagna la scissione con l'esteriorità, si accosta la responsabilità di dover decidere del senso della totalità. Non è più Dio, dunque, che manifesta il proprio significato, ma la scelta inevitabile che l'io deve compiere, dal momento che è "sulla barca".

La volontà, che costituisce la definizione dell'*ego* quale *volonté dépravée*, assume un valore concettuale differente; quale determinazione fondamentale della soggettività, designa la facoltà decisionale, che rappresenta tanto un dovere quanto una necessità.

Al condizionamento prodotto dal peccato originale, viene accostata un'istanza attiva, il cui senso coincide con la possibilità di orientare la propria esistenza; la resistenza della concupiscenza, dunque, è un fattore che può essere indebolito, attraverso il lavoro spirituale. Questa fatica, tuttavia, muta in coloro che rifiutano di appartenere alla massa, per cui la religione è un insieme di insegnamenti ereditati, mai sottoposti a verifica. Il libertino che, ultimata la lettura delle *Pensées*, desiderasse convertirsi approderebbe a una fede inquieta, riflessiva, segnata dalla relazione che il singolo intrattiene coi suoi contenuti. L'oggettività della dottrina è salvaguardata dall'intensità dell'anelito, che trasforma la metafisica in bisogno, dando il via a un processo di interiorizzazione della fede, in virtù del quale, ciò che conta, non è più l'uniformità a una visione condivisa del cosmo, ma l'evoluzione della personalità.

Questo mutamento assiologico, che per un istante sospende tanto l'autorità del pensiero tradizionale quanto la sacralità dei testi, e che nasce col soggettivismo moderno, è ancora oggi la cifra del religioso. Il potenziamento della riflessione, che nella società della tecnologia ha raggiunto il suo apice, interdice la spontaneità degli uomini d'intelletto. Poiché la

forma dominante dell'intelligenza contemporanea non può prescindere dal sogno cartesiano della coerenza sistemica, l'insieme di idee che sfuggono alla rilevazione empirica devono essere sottoposte a un controllo preciso, che è l'anticamera della decisione. Occorre analizzare il problema, lasciarsi guidare dal ragionamento e sospendere le passioni. L'argomento della *scommessa* formalizza questo modo di procedere.

Giunti sin qui, è possibile affermare che il *pari* pascaliano, insistendo sull'essenzialità della scelta, esemplifichi la nascita dell'esistenzialismo quale corrente filosofica incentrata sul rapporto che il soggetto intrattiene con l'esperienza in ogni sua forma. Il dubbio come struttura del pensiero inaugurata dalle *Meditazioni* diviene la base di una versione dell'io auto-riferita, di cui l'egoismo è solo una parte.

L'ego moderno diventa il fulcro della ricerca filosofica, l'istanza che guida l'interiorità inquieta, ed è a partire dall'importanza che gli è stata accordata che il termine *esistenzialismo* comincia ad avere un significato. Il XVII secolo, per la storia del pensiero, è una grande frattura; è il periodo in cui il soggetto, per la prima volta, valuta la metafisica e non viceversa. Questa inversione degli opposti ha reso possibile la critica di Pascal, al quale può essere conferito il titolo di padre dell'esistenzialismo in virtù della demolizione della vecchia ideologia. Non c'è una cosa di nome *io*, afferma, giacché il soggetto è volontà, ossia forza, desiderio, energia, in altre parole *dynamis*.

Il passaggio dall'astratto al concreto intensifica la consapevolezza dell'esistenza di un dovere a determinarsi. È a causa della negazione del vecchio sistema metafisico fondato sul realismo, che la scelta può assumere un'importanza filosofica. Se la categoria di sostanza è fallace, allora la ragione sarà costretta a stabilire un rapporto diverso con tutto ciò che non può essere obiettivato. La complessità della realtà comincia a essere riconosciuta, perciò, dinanzi all'impossibilità di esaurirla in un sistema, l'uomo ricercherà quei segni che potrebbero aiutarlo a risolvere il singolo problema. Il *pari* rappresenta il punto di non ritorno della ragione, il cui rapporto con l'oggettività è per sempre mutato. La metafisica classica è vuota, l'infinito incomprendibile – *il faut parier*.

La dialettica della *scommessa* unisce il razionale all'irrazionale, il comprensibile all'incomprensibile; come analisi dei dati a favore del cristianesimo, essa è geometrica, procede evidenziando una serie di fattori inconfutabili che rendono la scelta ragionevole. Il contenuto della decisione, invece, rimane dubbio, perché l'immortalità può tradursi in certezza interiore ma non in verità apodittica. La negazione delle prove ontologiche

riconsegna alla fede il proprio significato; è l'interiorità che sorregge la verità religiosa, giacché, razionalmente, ciò che afferma è inafferrabile. Dunque, la conversione dipende da uno slancio individuale, la cui correttezza può essere misurata solo a partire da un aumento della salute psicologica. Nulla, nel mondo, è in grado di confermare il religioso, ed è per questa ragione che Kierkegaard, nella *Postilla*, affermerà che la fede è tenere fermo l'assurdo, soggettivamente. È possibile affermare che, con Pascal, ha inizio quella tradizione del pensiero responsabile di aver modificato, definitivamente, il concetto di verità. La corrispondenza di cosa e proposizione non esaurisce più l'ontologia, che è multidimensionale, stratificata e capace di ospitare differenti concezioni del vero. Scommettere, dopotutto, significa partecipare a un processo potenzialmente infinito, poiché l'oggetto diviene il soggetto stesso, che, in virtù di ciò che crede certo, si trasforma, unificandosi al sapere. Mancando di oggettività, la dialettica della fede richiede uno sforzo costante, un riposizionamento continuo della personalità. Lo spettro del dubbio non scompare, sicché l'interiorità, ogni giorno, deve dar prova della propria forza, agendo in modo risoluto.

Se il religioso è l'unica categoria capace di contrastare la potenza del *Nulla*, e la sua validità dipende interamente dall'interiorità del soggetto, allora è possibile parlare di una visione *tragica* del cosmo, che sarebbe la base del cristianesimo stesso, dal momento che la costruzione assiologica della realtà può avvenire solo nel polo egologico, a partire da una decisione che, in quanto scommessa, è un salto nel vuoto.

Secondo Lucien Goldmann¹⁰⁹, il *pari* sarebbe la chiave di volta della teologia pascaliana, sicché, il filosofo di Clermont-Ferrand, dovrebbe essere ascritto a quella schiera di pensatori essenzialmente tragici; così, nelle parole di Mesnard:

“Il tragico, tuttavia, non potrebbe essere superato se il Dio, al quale l'uomo si innalza con questo procedimento, fosse in definitiva solo l'oggetto di una scommessa. La chiave di volta del sistema interpretativo di Goldmann è esattamente il ruolo capitale assegnato all'argomento della scommessa, considerata come affermazione del Dio nascosto, Dio presente nell'atto stesso dell'affermazione, assente perché nessuna eco vi risponde”¹¹⁰

Questa interpretazione riconduce l'intero sistema della fede a una valutazione soggettiva, affermando che l'unico modo di entrare in contatto col Dio nascosto sia quello di affermare, nell'incertezza, la sua esistenza. La tragedia, dunque, è rappresentata dal nascondimento

¹⁰⁹ L. Goldmann, *Le dieu caché*, Gallimard, Paris, 1956.

¹¹⁰ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, cit., p.313.

della dimensione metafisica, che sarebbe pressoché totale. Solo l'azzardo ha il potere di illuminare, per un istante, il senso soprannaturale del tutto, che rimane quotidianamente celato, dando l'impressione, a ognuno, che l'esistenza sia priva di fondamento. Il difetto di questa esegesi, tuttavia, è quello di non tener conto della funzione attribuita alla grazia; il suo potere, infatti, è quello di introdurre il soggetto al religioso, indipendentemente dalla volontà individuale. In quanto tale, è un condizionamento che opera una trasformazione inconscia, rispetto a cui l'io è libero di aderire o meno. In tal senso, la *scommessa* può essere considerata il punto di partenza della conversione, l'inizio della riflessione attorno al problema della metafisica, ma non lo strumento capace di generare un mutamento definitivo.

L'influsso della dimensione oggettiva, rappresentato dalla volontà di Dio, è un'istanza fondamentale della teologia di Pascal, che non si riduce mai al soggettivismo, difatti:

“Solo una trasformazione interiore, una sorta di rieducazione del corpo, della “macchina” (cfr. 1/5, 7, 11) può liberare il libertino dalle passioni che, in definitiva, costituiscono il principale ostacolo alla fede. L'argomento della scommessa indica la necessità di procedere; non può determinarla. Così la convinzione prodotta dall'argomento è del tutto insufficiente.”¹¹¹

In definitiva, occorre aggiungere, alle deduzioni dell'intelletto, il nucleo del cristianesimo, al quale è possibile accedere solo attraverso un'illuminazione del cuore, essenzialmente soprannaturale. Il momento tragico, allora, viene superato grazie alla stessa logica che soggiace alla teoria del Dio nascosto. Il chiaro-scuro del mondo, dopotutto, presenta anche un lato luminoso, dove la grazia manifesta la natura del Creatore. All'economia della conversione, sottostà una struttura dialettica; il soggetto è chiamato a ragionare sulla propria posizione, a comprendere il valore della scommessa, ma il compimento del *tèlos* è affidato alla volontà divina, la cui *ratio* rimane nascosta.

“Di nuovo, la situazione è dialettica: la scommessa è un modo di rivelare all'uomo il tragico della sua condizione. Ma la situazione nella quale essa lo pone, necessità di scommettere, impossibilità di credere, risulta in seguito superata dal gioco della ragione e della grazia.”¹¹²

¹¹¹ *Ivi*, p.314.

¹¹² *Ivi*, p.316.

Se l'esistenzialismo pascaliano si fosse arrestato alla scommessa, il suo pensiero sarebbe stato colpevole dello stesso intellettualismo che desiderava confutare. La de-sostanzializzazione dell'*ego*, invece, attesta la parzialità di tutti gli argomenti logico-metafisici, insistendo, contrariamente, sulla realtà come rapporto. Il religioso sussiste in virtù della relazione, indubbiamente complessa, che intercorre tra Dio e il soggetto. L'io deve scavare nell'esperienza, cogliere i segni della caduta e intuire che il pensiero non è un oggetto come gli altri, al fine di comprendere che la sua esistenza si svolge tra le maglie di una fitta rete di connessioni, in cui teologia, assiologia e gnoseologia si fondono. L'ultimo messaggio della *scommessa* consiste in questo: l'uomo non può che determinarsi come rapporto, rispetto a Dio, e rispetto a se stesso. "Essere sulla barca" implica l'impossibilità di fuggire, poiché la fuga è, a sua volta, una presa di posizione. La necessità di decidere rivela, ancora una volta, la modernità di Pascal; essa è la dimostrazione del fallimento del realismo ontologico, della struttura essenzialmente relazionale dell'*ego* e dell'importanza esistenziale che occorre attribuire alla scelta.

Il momento soggettivistico delle *Pensées* rappresenta una rivoluzione nel campo filosofico perché distrugge la linearità del rapporto tra soggetto e oggetto, ora trasfigurati nella dialettica di un nuovo discorso che possiamo chiamare, in tutto e per tutto, "esistenzialismo".

CAPITOLO TERZO - *Gloria, desiderio, saggezza*

1. *Relazione e alienazione*

Nel regno della concupiscenza, la ricerca della gloria è un bisogno fondamentale. Il prestigio sociale che deriva dall'ottenimento di una posizione privilegiata rappresenta, per l'*io*, il soddisfacimento del desiderio più profondo, quello del riconoscimento.

Il soggetto mondano tende ad accettare la propria posizione a patto che questa goda del rispetto attribuitole da altri individui, dei quali si esige la stima. L'ordine della carne, governato da titoli e ricchezze, ha delle regole precise: il valore individuale è misurato a partire dalla quantità di potere che si dispone; per questa ragione la maggior parte degli uomini preferisce la corte all'ascetismo, le cariche politiche alla vita spirituale. Coloro che mirano a tutto ciò saranno portati a cercare il favore di chi già lo possiede, manifestando la propria debolezza. Questa necessità, invero, rivela la precarietà del soggetto, che, incapace di resistere all'ordine perverso del mondo, affida se stesso al giudizio dell'altro.

La volontà, a causa del peccato, non può essere immune a quella depravazione che orienta l'interiorità all'egoismo, che tutto divora. Il prestigio, tanto anelato, rivela, ancora una volta, la miseria di colui che lo desidera; esso è essenzialmente intersoggettivo, pertanto può essere convalidato soltanto a partire da un sistema valoriale condiviso. L'assetto assiologico che rende tale la gloria è precisamente l'opposto di quello promosso dalla vera religione. Il mondo, allora, non può che essere il luogo della lotta, in cui l'*ego* combatte per la propria affermazione.

Il *pólemos* che costituisce la struttura della società umana è paradossale; l'individuo è costretto tanto alla distruzione del proprio simile quanto alla ricerca della sua approvazione. Questa dialettica, in definitiva, benché evidenzi un'ironica contraddizione, illumina la natura relazionale del soggetto, intelligentemente individuata da Pascal nel frammento L.470:

“La più grande bassezza dell'uomo è la ricerca della gloria, ma è questo stesso che costituisce il più grande segno della sua eccellenza; poiché quale che sia la ricchezza che egli ha sulla terra, quale che sia la salute e la comodità essenziale di cui dispone, non ne è soddisfatto se non ha la stima degli uomini.

[...] E coloro che disprezzano di più gli uomini e li eguagliano alle bestie, pur tuttavia vogliono esserne ammirati e creduti, e contraddicono se stessi con il loro proprio

sentimento, la loro natura, che è più forte di tutto, facendoli convinti che la grandezza dell'uomo più fortemente di quanto la ragione non li convinca della loro bassezza."¹¹³

La gloria è attraversata da una duplicità fondamentale; da un lato evidenzia la corruzione dei costumi, poiché manifesta l'egoismo in ogni sua forma, dall'altro dimostra la grandezza della coscienza, giacché, dinnanzi a questa, persino i beni materiali, per quanto abbondanti, tradiscono la loro insufficienza.

Questo *pensiero*, però, restituisce una versione della *grandeur* differente da quelle analizzate finora. Il valore della soggettività è attestato dalla considerazione che l'individuo nutre nei confronti del pensiero dell'altro; non è più l'antitesi con la spazialità a legittimare la superiorità dell'io, ma il contesto relazionale in cui è inserito. Questa torsione del concetto di *grandeur* è consequenziale alla portata esistenzialista della filosofia di Pascal. Dal momento che la concettualità cartesiana è stata abbandonata per lasciare spazio a un'ermeneutica della concretezza, la natura dell'*ego* può essere analizzata secondo i rapporti che la costituiscono. La vita cessa di essere quell'insieme di strutture atomizzate per ridefinirsi come luogo dell'interdipendenza. L'indagine attorno alla gloria diviene quell'espedito che consente all'autore delle *Pensées* di riconcettualizzare, una volta per tutte, l'uomo in quanto tale, riproponendo, per un altro verso, quella stessa operazione di de-sostanzializzazione portata avanti nei confronti di Cartesio. Cominciando dalla valutazione morale della gloria, egli intuisce il principio di un'ontologia fondata sull'intersoggettività. Nuovamente, l'*ego* viene rafforzato nella sua indefinibilità.

L'argomento esposto nel *frammento* L.470 scardina definitivamente la concezione grammaticale dell'io. Esso non è più il principio atomistico del discorso - una rappresentazione, ma il legame che rende possibile ogni dialogo, precedendolo.

La sete di gloria, allora, non è che la conseguenza del peccato unita all'istanza intersoggettiva, per cui la qualità dell'esperienza è tale in virtù della conferma che solo l'altro può fornire. L'origine di questa ricerca riproduce la distanza che separa il pensiero pascaliano dal sistema della scienza cartesiana; a ben vedere, le conclusioni riguardanti l'intersoggettività sono la conseguenza di uno studio focalizzato sul funzionamento della macchina desiderante, che l'obiettivismo avrebbe trascurato in favore dell'esteriorità dei principi logico-ontologici. Vi è,

¹¹³ L.470

anche in Cartesio, una fenomenologia delle passioni, ma l'impressione che se ne ricava è quella di una subordinazione quasi totalizzante alle necessità del sistema.

Senza la stima degli uomini il singolo è destinato a soccombere, a condurre un'esistenza congelata di cui presto vorrà liberarsi. La scoperta dell'individuo come rapporto, però, ancora non risolve il problema della morale. Anche le consuetudini, infatti, hanno natura relazionale; gli usi di un popolo, come la qualità della sua giurisprudenza, sono il prodotto della cultura, che è sempre condivisa. L'uomo, dunque, nasce in un mondo governato da leggi spesso ingiuste, a cui la maggioranza decide di aderire.

Ciò che è degno di gloria agli occhi degli altri non dev'essere confuso con ciò che è degno di gloria in sé e per sé. Il cristianesimo pascaliano contrappone alla legge del mondo la legge naturale, deducibile da quel primo stadio dell'esistenza non ancora corrotto dal peccato:

“Ho creato l'uomo santo, innocente, l'ho riempito di luce e d'intelligenza, gli ho comunicato la mia gloria e le mie meraviglie. L'occhio dell'uomo vedeva allora la maestà di Dio. Egli non viveva allora nelle tenebre che ora l'accecano, né nella mortalità e nelle miserie che l'affliggono.

Ma egli non ha potuto sostenere tanta gloria senza cadere nella presunzione.

[...] Osservate ora tutti i moti di grandezza e di gloria che la prova di tante miserie non può soffocare e vedete se non è necessario che la sua causa sia in un'altra natura”¹¹⁴

I prodotti della cultura, come il prestigio associato alle cariche, sono la propaggine dell'amor di sé, indici di una società organizzata secondo rapporti di forza. La sostanzialità del disegno divino coincide con l'*ordo caritatis*; colui che considerasse definitive le consuetudini, perciò, sarebbe vittima di un'illusione, giacché l'egoismo che le sorregge non rappresenta l'essenza ultima dell'uomo, ma la sua falsificazione. Nelle liasse “Vanità”, “Miseria” e “Ragione degli effetti” l'autore sviluppa una fenomenologia delle masse che rivela l'inconsistenza dei costumi, dimostrando come, un assenso condiviso, possa perpetuare innumerevoli follie. I re sono soliti farsi accompagnare da “tutto ciò che inclina la Macchina verso il rispetto e il terrore”, generando, in chi li osserva, un'associazione difficile da sbrogliare. Il popolo, così, sarà portato a pensare le persone di potere insieme al “seguito con il quale le si vede solitamente congiunte”¹¹⁵.

¹¹⁴ L.149.

¹¹⁵ L.25.

Il riguardo che ispirano è cagionato dall'abitudine, dall'ignoranza di coloro che non sono in grado di separare l'individuo dal contesto; "e il mondo che non sa che questo effetto viene da quell'abitudine, crede che venga da una forza naturale"¹¹⁶.

Il proprio della massa è quello di generare un'inversione della legge.

Affinché i re mantengano il proprio dominio, è necessario che il popolo si determini in quanto tale. La posizione degli uomini di potere è conservata a partire dall'esistenza di un gruppo di soggetti che scambiano la precarietà dell'assetto sociale con la sua immutabilità. Gli ordinamenti del regno della concupiscenza, dunque, si conservano in virtù dell'indebolimento della legge naturale, ora confusa con i dettami della cultura.

È la sostanza intersoggettiva dell'essere umano che qualifica la polarizzazione del contesto sociale. Il popolo, mancando di razionalità critica, si rimette alle norme vigenti, perché questo è il modo in cui agisce la maggioranza.

La causa di questo fenomeno è la debolezza, che rappresenta l'antitesi di una ragione sviluppata, senza la quale è impossibile comprendere la vera giustizia... "E un simile fondamento è straordinariamente sicuro, poiché non vi è nulla di più di questo fatto, che il popolo sarà debole."¹¹⁷

La gloria mondana, in definitiva, è il prodotto dell'immaginazione, confusa, dai più, con la gloria reale.

Gloria e costume, dunque, sono due facce della stessa medaglia. Entrambe hanno un valore relativo, legato al contesto, benché possiedano un denominatore comune, l'egoismo.

Il desiderio di stima illumina la natura del pensiero, che è sempre proiettato altrove, sicché, secondo Carraud, è possibile parlare di una forma di alienazione:

My thought alienates itself in the reason of another man. Man's reason is the place of alienation of thought. Finally, one can clearly see what thought is: not the thought of the self, but the thought of the self according to the world (*la pensée de soi du monde*): to think means to imagine.¹¹⁸

Il luogo dell'alienazione è la ragione di un altro uomo, cioè: nella mente di un altro soggetto il pensiero individuale si estrinseca, si raddoppia, costituendosi come prodotto del desiderio di riconoscimento. L'io, perciò, non è un centro ideale, privo di condizionamenti, che designa

¹¹⁶ L.25.

¹¹⁷ L.26.

¹¹⁸ V. Carraud, *Journal*, cit., p.552.

la trasparenza della persona, ma una struttura complessa, relazionale, la cui esistenza è segnata dalla pluralità dei significati sedimentati nel corso del tempo. Ognuno, per trovare se stesso, ha dovuto specchiarsi nello sguardo dell'altro, nelle sue convinzioni e nella cultura di cui si faceva testimone.

Non esiste, dunque, un "pensiero dell'io", ma un "pensiero dell'io in accordo col mondo"; la mente, in quanto tale, è una facoltà triangolare. Essa dipende tanto dalle altre menti, quanto dall'ambiente che insieme sono chiamate a costruire. L'io è investito da un divenire circolare, inarrestabile, in cui è impossibile stabilire quale membro primeggi.

La realtà, con Pascal, entra con forza tra le maglie del pensiero; la *deuxième anthropologie* rappresenta inequivocabilmente la prima torsione esistenzialista della filosofia. È possibile affermare, persino, che tra le righe delle *Pensées*, sia riscontrabile una prima traccia di ciò che oggi indichiamo col termine "ermeneutica"; l'analisi dell'abitudine, dopotutto, ci istruisce sulla storicità delle consuetudini. L'attenzione rivolta alla storia è giustificata, soprattutto, dalla centralità del peccato originale. Prendiamo, ancora una volta, la gloria come esempio. Abbandonato l'Eden, l'uomo ha elaborato un surrogato della grandezza originaria – il prestigio sociale. Poiché la prima colpa, nella teologia di Pascal, coincide con l'inizio del tempo storico, che è la contraffazione di quello divino, l'indagine attorno ai prodotti del regno della concupiscenza non può non tener conto della loro relatività. Questa consapevolezza conduce l'autore ad abbozzare una genealogia della consuetudine. La gloria, il diritto, gli stati non sono che fantasmi radicati nella mente degli uomini, vivificati dalla debolezza dei popoli e del pensiero, soggiogati dalla potenza dell'immaginazione. La vicenda adamitica diviene la condizione di possibilità dell'indagine. In questo frangente, se la storia non coincidesse con la storia del peccato e con la sua origine metatemporale, un'analisi ermeneutica non sarebbe stata possibile. Ogni fenomeno, infatti, è osservato da un punto di vista duplice, rappresentato dall'Eden e dalla caduta. Il concetto di "alienazione", tuttavia, com'è inteso da Carraud, raffigurando una determinazione del pensiero, può descrivere il funzionamento della ragione umana a prescindere dall'errore. Prima di Adamo, essa è uno con Dio; ma questa unità è la cifra dell'interdipendenza, che il Genesi cerca di spiegare attraverso la categoria dell'*immagine*. L'uomo, creato a *immagine* e somiglianza di Dio, conduce un'esistenza indissolubilmente legata alla dimensione soprannaturale. Questa vicinanza implica un rapporto necessitante. Il pensiero del soggetto è lo specchio dell'Altro, la cui prossimità non ha bisogno di prova, giacché ogni cosa è il segno della sua presenza.

Il senso della creaturalità è simboleggiato dal vincolo ontologico che lega l'io alla sua origine. Il racconto biblico illustra che ognuno, da principio, è stretto all'Altro, affermando che il trascendentale del pensiero è un rapporto di matrice religiosa. Perciò, si pensa a partire dall'Altro, si agisce a partire dall'Altro; la relazione con la trascendenza enuclea l'intersoggettività dell'uomo ancor prima delle speculazioni sul desiderio mondano. Kierkegaard, ne *La malattia per la morte*, formalizzerà questo principio, illuminando, in poche battute, la struttura del singolo:

“L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. Ma che cos'è l'io? È un rapporto che si mette in rapporto con se stesso oppure è, nel rapporto, il fatto che il rapporto si metta in rapporto con se stesso; l'io non è il rapporto, ma il fatto che il rapporto si mette in rapporto con se stesso. [...]

Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o dev'essere posto da se stesso o deve essere stato posto da un altro. Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero.”¹¹⁹

Il proprio dell'uomo è la capacità di entrare in relazione con se stesso; egli è un rapporto in movimento, incontrastabile nel suo dinamismo, che resiste alle forme della sostanzializzazione. Ciò che vale per Pascal vale anche per Kierkegaard. Insistere sul fatto che “l'io non è il rapporto”, ma l'evento del rapportarsi a sé, significa promuovere una visione incentrata sulla concretezza dell'esperienza piuttosto che sulla sua obiettivazione. Ciò che è interessante ai fini dell'indagine, tuttavia, è l'esordio di questo pensiero in divenire.

Se l'io, come rapporto, è stato posto da un altro, significa che, costitutivamente, la qualità della relazione sarà caratterizzata dalla presenza di un *terzo*. L'ultimo membro di questa dialettica, a sua volta, non è un oggetto, ma il riprodursi di un rapporto potenziato dalla presenza del momento generativo. Le conclusioni del filosofo danese esemplificano l'ontologia del pensiero proposta nelle *Pensées*. L'io è una potenza dialogante, fondata sulla relazione che intercorre tra sé e colui che l'ha posto.

Il pensiero del soggetto mondano non è il solo a essere segnato dall'ineludibile presenza dell'altro, che ne modifica i contenuti.

Cercando di comprendere il fenomeno della gloria, si è tentati di affermare la natura sostanzialmente negativa dell'alienazione, connotandola moralmente. Contrariamente,

¹¹⁹ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it. M. Corssen, Mondadori, Milano, 2019, p.13.

grazie a questa nozione, è possibile intuire che l'autore desiderava liberare l'*ego* dalle maglie del realismo, radicalizzando la funzione dell'interdipendenza. Anche la metafisica cartesiana affermava la centralità del rapporto che intercorre tra creatura e creatore, ma le sue conclusioni non sono mai giunte al grado di modernità che denota quelle di Pascal. Secondo Carraud, la stesura dei *Pensieri* è avvenuta seguendo il filo di una domanda del tutto nuova: "chi è l'io?"; questo slittamento è la chiave che consente di afferrare l'originalità delle intuizioni che vi sono contenute. La tradizione avrebbe sempre fatto riferimento a un quesito per certi versi infinitamente differente: "che cos'è l'io?". Riconsegnando l'indagine al "che" del problema, prima della modernità nessun pensatore sarebbe riuscito a oltrepassare l'esteriorità. La creazione di concetti che sono obiettivazioni, dopotutto, riconduce la ricerca al dominio della rappresentazione, della meccanica.

La nascita dell'esistenzialismo coincide con il riconoscimento della forza viva dei fenomeni, del loro potere; soltanto i mistici, nel medioevo, hanno saputo riconsegnare la specificità del rapporto religioso. Il regno della razionalità discorsiva, invece, non è stato in grado di elaborare delle categorie altrettanto pregnanti, rimanendo a margine dell'enigma. La nozione di *alienazione*, finalmente, illumina il senso della soggettività sul piano della ragione, senza tradire la verità del fenomeno.

L'esperienza della gloria, perciò, è osservabile da due prospettive, che corrispondono alla presenza o all'assenza del peccato. Rispetto a queste, essa sarà religiosa o mondana. Ciò che non varia, è la funzione attribuita all'intersoggettività. Il pensiero, in quanto rapporto, è sempre pensiero di un altro, che nell'Eden, rispetto a Dio, si concretizza come presenza, e nel mondo come *nascondimento*.

Il ragionamento attorno alla natura relazionale dell'*ego* rivela la genesi della sua versione oggettivata: "Non ci accontentiamo della vita che abbiamo in noi e nel nostro proprio essere. Vogliamo vivere nell'idea degli altri di una vita immaginaria e ci sforziamo perciò di apparire."¹²⁰ Il bisogno di ottenere la considerazione altrui conduce alla creazione di un *ego* falsificato, irreali, che non corrisponde alla vera identità del soggetto. Quest'*ego*, che è "nell'idea degli altri", rappresenta quella versione del sé che la cultura è più incline ad acclamare. L'individuo di sdoppia: l'io autentico viene sostituito dall'io immaginario. L'uomo

¹²⁰ L.806.

alienato tradisce se stesso; questo processo lo investe con tale forza che sarà portato a dimenticare di aver preso parte a un'illusione.

Il culmine dell'alienazione mondana non coincide col riconoscimento dell'altro come parte fondamentale del proprio essere, ma con l'elaborazione di una personalità immaginaria ritagliata a partire dal desiderio incarnato dalla massa. Il soggetto subisce un'oggettivazione ancor più grave di quella operata dal pensiero metafisico tradizionale. Esso diviene cosa, inconsistente proiezione divorata dalla macchina desiderante. La complessità della persona viene ridotta alle esigenze della collettività, al suo sistema assiologico fondato sul primato del potere; il condizionamento è tale che l'impossibilità di superare lo scoglio rappresentato dalla necessità di essere riconosciuto diviene un rischio concreto. L'esistenza si svolge esteriormente nell'implacabile sforzo di apparire, mancando lo scopo che più di ogni altro qualifica la vita e le sue difficoltà, l'evoluzione della personalità.

Il concetto di *immagine* che guida il racconto biblico, e che testimonia la strutturale dipendenza a Dio, viene sostituito dall'*immaginazione*. Questa potenza amplifica la condizione di povertà interiore che caratterizza il mondo del peccato, spingendo l'individuo a uniformarsi agli imperativi sociali. Per questa ragione:

“Lavoriamo incessantemente ad abbellire e a conservare il nostro essere immaginario e trascuriamo quello vero. E se abbiamo la tranquillità o la generosità o la fedeltà, ci affrettiamo a farlo sapere per attribuire quelle virtù al nostro altro essere; e le staccheremmo piuttosto da noi per aggiungerle all'altro.
[...] Grande segno della nullità nel nostro proprio essere, di non essere soddisfatti dell'uno senza l'altro e di scambiare spesso l'uno per l'altro.”¹²¹

Le righe che completano il *frammento* L.806 illuminano la dialettica dell'inautenticità.

Nemmeno la virtù è tale finché non riceve una conferma intersoggettiva, sicché agire bene significa, primariamente, rendere gli altri consapevoli del valore del proprio gesto.

Ciò che conta, non è la serietà interiore. L'io, in questo contesto, è costretto a un gioco paradossale: da un lato non vorrebbe che affermarsi come tale, manifestando la propria singolarità, dall'altro, la condizione di possibilità perché ciò avvenga, è la rinuncia alla componente autentica del sé. L'ottenimento del prestigio sociale coincide con un'inevitabile oggettivazione della personalità, a causa della quale si rischia di confondere irrimediabilmente l'*ego* della superficie con quello della profondità. Nell'opinione di Carraud,

¹²¹ L.806.

le conclusioni della *deuxième anthropologie* presenterebbero un uomo non tanto senza Dio, ma piuttosto, senza io:

“In the second anthropology, Pascal does not present man without God but a man without the self, because the self belongs to the other (to love oneself means to imagine pleasing another)—this is what I call “alienation.”
[...] Thus, the second anthropology turns out to be a thought of alienation, a thought about thought as alienation.”¹²²

I *frammenti* dedicati all’analisi della giustizia, dell’abitudine e dell’immaginazione, sarebbero sufficienti a fare di Pascal un pensatore eccezionalmente originale, che nella decodifica delle dinamiche che contraddistinguono la vita dei popoli, non dimentica la centralità della dimensione desiderante. La società diviene il luogo dell’annullamento, della tirannia della maggioranza, che, attraverso il riconoscimento universale degli usi e delle norme, impone al soggetto un sacrificio capitale. Nell’istante stesso della sua costituzione, la massa appare come un fenomeno contraddittorio; gli individui che la compongono, originariamente, sono mossi da quel medesimo istinto all’auto-affermazione che presto ne provocherà l’annientamento. L’autore delle *Pensées*, riconducendo l’uomo alla sfera dell’intersoggettività, non scopre solamente il principio ontologico che la regola, ma anche la miseria che vi è associata. L’egoismo è quella sorgente del male che induce l’individuo a farsi centro di tutto, ma questo *tutto* è costituito da regole che per loro natura lo conducono ai margini di se stesso. La più potente critica all’amor di sé non è tanto quella che indugia sugli aspetti morali delle sue manifestazioni, ma l’intuizione della contraddittorietà che lo segna, lacerandolo. La forza dell’egoismo è una forza cieca che conduce all’asservimento della persona, la quale crede, sciocamente, di poterla dominare.

Uniti insieme, i *pensieri* L.470 e L.806 potenziano le osservazioni riconducibili alla categoria di *misère*. La concupiscenza non è solamente l’antitesi della vera giustizia, ma un’energia distruttrice, pericolosa, che irretisce la volontà, ingannandola.

La dimensione sociale è il luogo della lotta perché ognuno desidera ciò che desiderano tutti; nella convergenza delle passioni il processo di auto-affermazione incontra una resistenza generalizzata. Ironicamente, colui che desidera occupare l’apice della piramide, sarà costretto ad arrendersi alla tirannia dei molti. Scalare la vetta del sistema, significa raggiungere uno

¹²² V. Carraud, *Journal*, cit., p.554.

stato di indipendenza apparente. L'*ego* del re è fra tutti il più fragile. L'ordine del mondo, sorretto dall'immaginazione, è sospeso nel vuoto. Tutta la gloria esiste solo nella mente degli altri. Disgraziatamente, in quest'assetto, l'affermazione personale coincide con l'assoggettamento.

2. Il desiderio dell'altro. Pascal precursore di Girard

Il frammento L.806 rivela con largo anticipo il nucleo della realtà che un pensatore contemporaneo, René Girard, avrebbe identificato con la nozione di *desiderio mimetico*. Ecco quanto scrive, per esempio, nel testo *Il sacrificio*:

“A differenza dei semplici appetiti, il desiderio è un fenomeno sociale che prende le mosse da un desiderio già esistente, il desiderio della maggioranza per esempio, o quella di un individuo che prendiamo come *modello*, senza neppure rendercene conto, perché lo ammiriamo, perché tutti lo ammirano.”¹²³

Le somiglianze sono evidenti. La facoltà della maggioranza è quella di indirizzare, ancor prima che si determinino come tali, le pulsioni del soggetto. L'ammirazione è sempre l'esito di un condizionamento; essa investe l'individuo di un'energia particolare, rendendolo il centro verso cui tendono tutte le forze. Se colui che appartiene alla massa venisse interrogato attorno al senso del proprio desiderare, non saprebbe rispondere; la componente inconscia della volontà ha il potere di orientarne l'esistenza, anticipando le scelte. Nel ritratto della società dipinto da Pascal, al re, e più in generale all'uomo mondano, è attribuito il ruolo di *modello*. Il significato di quest'idealizzazione è una conseguenza della caduta; la realtà del peccato non nega la peculiarità della massificazione, che caratterizza, con forza talvolta irresistibile, la psicologia dei gruppi. L'io, nell'istante stesso in cui partecipa alla storia, subisce l'influenza di moti interiori che, illusoriamente, riconosce come propri. Come affermato dalla citazione precedente, è difficile comprendere le ragioni che spingono la volontà in una direzione piuttosto che nell'altra. L'istituzione di un *modello*, spesso, avviene spontaneamente, “senza neppure rendercene conto”, “perché tutti lo ammirano”.

¹²³ R. Girard, *Il sacrificio*, a cura di P. Antonello, trad. it. C. Tarditi, Raffaello Cortina editore, Milano, 2004, p.25.

Il desiderio, perciò, “è un fenomeno sociale”, corroborato dal perpetuarsi delle tradizioni. L'assurdità delle consuetudini conduce gli uomini a cristallizzare i moti della volontà attorno a oggetti inconsistenti, che col passare del tempo, appaiono indispensabili. La dimensione sociale è guidata da regole irrazionali, sedimentate, che in virtù di un'associazione impropria ispirano riverenza; ciò che è antico, non è necessariamente nobile, eppure l'ordinamento secolare degli stati continua a generare timore in coloro che non hanno la forza di pensare. Il *frammento* L.30 espone, con parole incisive, la pertinenza di questa verità: “Non si sceglie per governare una nave quello tra i viaggiatori che è di miglior casato.”¹²⁴

Le *sane opinioni* del popolo illuminano la struttura della macchina desiderante, che trova, nell'imitazione, il principio che la regola. Nella *liassa* “Raison des effets” il rapporto con l'altro è ancora decodificato a partire dalla nozione di *force* intesa come ragione per cui, prevalentemente, gli uomini sono portati all'accettazione passiva del costume. Pertanto, ai loro occhi: “La maggioranza è la strada migliore poiché è palese e ha la forza per farsi obbedire”¹²⁵, ma, come conclude il *pensiero* L.85, “Tuttavia è l'opinione dei meno capaci.”¹²⁶ Il vantaggio della massa è quello di rendersi evidente, di legittimare, attraverso l'estensione, il senso di ogni prescrizione.

La gloria, tuttavia, rivela un aspetto della forza inedito, rappresentato dall'importanza che, involontariamente, ognuno attribuisce ai propri simili. Incapace di trovare in se stesso la felicità che desidera, il soggetto è persuaso ad assegnare questo incarico all'altro. L'oggetto del desiderio, in questo caso, non sarebbe un ente materiale, o l'astrattezza del potere, ma la persona, in virtù del valore che le è associato. Nella prima parte del *frammento* L.806 l'autore scopre una verità antropologica inequivocabile: in virtù della mediazione intersoggettiva, l'aura delle cose muta in relazione a coloro che le bramano o le possiedono. Se, per quanto riguarda il primato dell'individuo, le acquisizioni della metafisica non bastassero, i bisogni che ne qualificano l'interiorità fungono da conferma definitiva.

Voler “vivere nell'idea degli altri” significa subordinare la personalità alla realtà incarnata da una coscienza che non è la propria. L'esistenza dell'altro, allora, si costituisce come luogo privilegiato di rinascita, di riconfigurazione individuale. La cura, ancor più che nelle ricchezze, è ricercata in un duplicato di realtà. Nelle parole di Girard: “L'oggetto non è che un mezzo per

¹²⁴ L.30.

¹²⁵ L.85.

¹²⁶ L.85.

raggiungere il mediatore. È all'essere del mediatore che mira il desiderio."¹²⁷ L'autore delle *Pensées* ha compreso, anzitempo, che la massa può esercitare la sua forza persuasiva a patto che un gruppo di soggetti primeggi sugli altri; ciò che è essenziale, tuttavia, non è quanto possiedono, ma ciò che sono.

A causa del peccato originale, l'ego è naturalmente portato a ricercare il proprio completamento. Emulare il comportamento dell'altro, riprodurre, in sé, le sue aspirazioni, credere alle medesime illusioni sono fattori che svelano la realtà della mimesi. L'essere è come fratturato; il *tèlos* del volere, perciò, coincide con la ricostituzione dei pezzi che compongono la struttura dell'io.

Nell'economia del pensiero pascaliano, la volontà è quella facoltà demandata alla ricostruzione della condizione di pienezza originaria. Ciò che si contrappone alla miseria, e che spinge all'ottenimento di una felicità duratura, è l'idea di un regno perduto, il cui ricordo rivela la sorgente spirituale della soggettività. Il marchio indelebile dell'Eden dona al desiderio una certa forma; l'uomo subisce la forza di una spinta incomprensibile – una sete di totalità – ma, incontrando la resistenza del mondo, si arresta ai precetti dell'egoismo:

“Desideriamo la verità e troviamo in noi solo incertezza. Cerchiamo la felicità e troviamo solo miseria e morte. Siamo incapaci di non desiderare la verità e la felicità e non siamo capaci né di certezza né di felicità. Questo desiderio ci è lasciato sia per punirci che per farci sentire da dove siamo caduti.”¹²⁸

Il mondo non è il luogo a cui l'uomo è destinato. L'eterna insoddisfazione che contraddistingue la dimensione desiderante è, per un verso, provvidenziale; essa evidenzia quell'inalienabile impulso all'unità che attesta la realtà della caduta.

La sofferenza che accompagna la vicenda terrena è tanto una punizione quanto uno stimolo. La ricerca della verità deve cominciare da questo fatto fondamentale: l'essere dell'uomo è povero e incompleto; in questa fragilità si installa la dialettica del riconoscimento: l'io, che non può trovare in se stesso la pienezza divina, assegna, all'essere di un altro io, il compito di generarne un surrogato. L'errore fondamentale sotteso alla ricerca della stima è sostanzialmente metafisico. Desiderando l'altro, il soggetto crede di poter riabbracciare, per un istante, la serenità del Giardino; quest'illusione è generata dalla distanza che separa la

¹²⁷ R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, trad. it. L. V. Vighetti, Bompiani, Milano, 2021, p.49.

¹²⁸ L.401.

storia dalla Gerusalemme celeste. L'*ego* di un altro uomo, infatti, non è in grado di sanare quella frattura primordiale che qualifica universalmente la psiche. Sarebbe un bisogno metafisico, dunque, a giustificare la dissennata ricerca della gloria.

Poiché Dio si nasconde, il soggetto crea un *idolo*. L'*idolo* è la contraffazione immediatamente visibile della trascendenza, rappresentato dall'esistenza dell'altro in quanto tale. La vita, ridotta ai termini immediati della relazione, appare contraddittoria; il riconoscimento, benché fondamentale, non può costituire il termine dell'evoluzione. Occorre individuare, dentro sé, quella dimensione ideale in cui abita, da sempre, il senso delle cose.

Secondo Girard, il fenomeno della mimesi è attraversato da due spinte contrarie:

“L'uomo non può obbedire all'imperativo “imitami” che dappertutto risuona, senza vedersi rinviato quasi immediatamente a un “non imitarmi”¹²⁹ inspiegabile che lo getterà nella disperazione.” Ciò può dar vita a due esiti contrapposti:

“Quando il posseduto si lascia andare all'immedesimazione mimetica, il demone di quest'ultima si impadronisce di lui e lo “cavalca”, come si usa dire in simili casi, lo costringe a danzare con lui.

Sommerso dal mimetismo, il soggetto perde coscienza di sé e dei suoi scopi. Invece di mettersi in rivalità con il modello, egli si riduce a essere una sua marionetta. Ogni opposizione scompare e la contraddizione del desiderio si dissolve nel nulla.”¹³⁰

Questo è il caso in cui l'individuo incontra il proprio annullamento. Egli rinuncia alla specificità del desiderio trasformandosi nell'appendice di quello dell'altro.

Vita e immaginazione si confondono a tal punto che districarli appare impossibile; l'io, in questa circostanza, non partecipa al conflitto implicito all'auto-determinazione. Dinnanzi al *modello*, il soggetto desideroso di affermare la propria singolarità dovrebbe percepire un impulso alla rivalità ineludibile, mediante cui poter trasformare il rapporto che lo lega a colui che ammira. Esiste la possibilità che quest'istinto venga soffocato, che la debolezza decida le sorti del conflitto; nel momento in cui la forza non è sufficiente, le qualità della persona vengono subordinate a ciò che l'*idolo* rappresenta. Nelle *Pensées*, questo fenomeno definisce la natura del popolo. Nel *frammento* L.90, Pascal postula, in relazione al costume, l'esistenza di diversi gradi di consapevolezza:

¹²⁹ R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica, Adelphi, Milano, 1992, p.206.

¹³⁰ R. Girard, *Il capro espiatorio*, a cura di G. Fornari, trad. it. C. Leverd, Adelphi, Milano, 2020, p.247.

“Gradazione. Il popolo onora le persone di grande nascita, i mezzo-intelligenti le disprezzano dicendo che la nascita non è una superiorità della persona ma del caso. Gli intelligenti le onorano, non per il ragionamento del popolo ma per un loro ragionamento secondo.

[...] Così le opinioni si succedono via via dal pro al contro a seconda della luce che si possiede.”¹³¹

Nel primo stadio, le “persone di grande nascita” sono onorate indipendentemente dal loro valore reale. La folla ne ha considerazione poiché la loro posizione, nel corso del tempo, non ha incontrato contestazioni estese. Il *modello* impedisce l’autonomia del pensiero, che si rimette pedissequamente alla tradizione; il soggetto massificato, perciò, è costretto a rinunciare a quell’indipendenza interiore che dovrebbe contraddistinguere la dimensione desiderante. Ciò che viene meno è la “contraddizione del desiderio”, l’energia oppositiva, sicché la forza dei potenti consiste nell’assoggettamento di coloro che non possiedono gli strumenti per determinarsi autonomamente. L’impersonalità delle folle svela la componente negativa della mimesi: il rapporto con il *modello* si traduce in idolatria, rendendo l’io “simile a una marionetta”.

Nel secondo caso, il grado di consapevolezza aumenta. I “mezzo-intelligenti” sono coloro che scoprono la vacuità della gloria, degli onori, giacché comprendono che ogni uomo è uguale all’altro. La nascita, perciò, non può essere sinonimo di valore, perché è il caso a governarla. Questa posizione implica una presa di distanza rispetto al *modello* che viene riconosciuto in quanto *idolo*. Il processo mimetico si interrompe; il soggetto desidera determinarsi a prescindere dalla tradizione, negando quell’insieme di opinioni che ritiene inadeguate. L’intelligenza diviene quell’ideale a cui uniformarsi, poiché rappresenta l’antitesi del pensiero acritico, personificato dal popolo. Questo modo di ragionare nasconde un istinto pericoloso, rivoluzionario, dal momento che divide il mondo in due fazioni contrapposte che si determinano rispetto alla verità oggettiva. I pochi che pretendono di possederla, possono cedere all’impulso di voler mutare l’ordine delle cose, giustificando la violenza. È il caso della Fronda. I movimenti democratici che hanno scosso la realtà politica del Seicento francese avevano ben compreso la vacuità dei privilegi aristocratici, senza intuire, però, quale fosse il più grave dei mali.

Scrive Pascal:

¹³¹ L.90.

“Opinioni del popolo sane.
Il più grande dei mali sono le guerre civili.
Esse sono inevitabili se si vogliono ricompensare i meriti, poiché tutti diranno di avere dei meriti. Il male che si deve temere da uno sciocco che succede per diritto ereditario non è né così grande né così inevitabile.”¹³²

I *demi-habiles*, come vengono definiti nell’originale francese, non hanno contezza del ruolo fondamentale che il *modello* riveste per la società intera. Benché il rapporto che lega il popolo a ciò che considera degno di stima sia essenzialmente idolatrico, esso consente il mantenimento di un certo ordine, impedendo alla violenza di insorgere.

Agli uomini occorre una struttura, un insieme di regole a cui rimettersi; la mimesi, dunque, ha la funzione di perpetuare e consolidare l’assetto culturale, spesso minacciato da coloro che non riescono a resistere al proprio istinto distruttivo. Pascal non sta negando la possibilità di costruire, in futuro, una società più giusta, fondata sull’uguaglianza, ma occorre condannare la forza, e con essa ogni mezzo che conduce alla guerra.

Sebbene riconoscano la fatuità dell’immedesimazione mimetica, qualora divenga totalizzante, i *demi-habiles* subiscono l’effetto di quella potenza demoniaca che soggiace al desiderio di auto-determinazione; esso diviene così forte, così urgente, da condurli a intraprendere una battaglia tanto contro l’altro quanto contro se stessi. Girard, nel testo *Menzogna romantica verità romanzesca*, descrive questo fenomeno alla stregua di un duello: “Tutte le volte che un avversario colpisce l’altro, spera di concludere vittoriosamente il duello o la disputa, di dare il colpo di grazia, di proferire l’ultima parola della violenza.”¹³³ Nelle *Pensées*, il soggetto rivoluzionario è condannato perché, volendo combattere l’ingiustizia, finisce col rappresentare il regime della forza. La caratteristica dei “mezzo-intelligenti”, allora, sarebbe quella di cedere con facilità all’impulso oppositivo che insorge nel momento in cui le consuetudini si rivelano per ciò che sono. Essi lottano contro ciò che è ingiusto poiché l’adesione integrale alla verità oggettiva rappresenta l’unica via di fuga all’omologazione delle masse. L’*idolo* subisce un processo di astrazione: per il popolo, sono gli uomini di potere a convalidare le tradizioni, per i pochi che confidano nel solo intelletto, invece, la razionalità si trasforma nel principio etico dominante. Ciò che Pascal, come Girard, mette in dubbio, è la moralità di un certo tipo di affermazione individuale. Gli studi sulla *mimesis* enucleano la tendenza tanto alla conservazione quanto alla distruzione dell’elemento che viene imitato in

¹³² L.94.

¹³³ R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p.211.

modo irriflesso. La ragione, raggiunto un certo grado di sviluppo, rifiuta di appartenere a un mondo impersonale, in cui tutto può essere giustificato, ricorrendo talvolta a ogni mezzo, pur di esercitare la propria singolarità e la propria fame di giustizia.

Come suggerisce il *frammento* L.91, tuttavia, “Bisogna avere un pensiero secondo”¹³⁴, ossia mitigare le passioni e comprendere la vera portata degli eventi. Quale vantaggio potrebbe esserci, dopotutto, nel combattere la violenza con la violenza? Un mutamento reale, infatti, può verificarsi solo a partire da una rivoluzione interiore, essenzialmente pacifica, che preveda una trasformazione del concetto generale di “giustizia”. Imporre il proprio punto di vista, difenderlo con l’ausilio degli eserciti, è un gesto tirannico. La maggioranza, intrappolata nella dialettica alienante dell’emulazione, non possiede gli strumenti necessari a recidere il legame che la tiene ancorata al falso, perciò, l’esercizio della forza, non comporterebbe alcuna presa di coscienza, ma solo la sensazione della rappresaglia. Il filosofo di Clermont desidera comunicare l’impossibilità di pervenire a una via breve per la costituzione di una società giusta, giacché la rettitudine è l’esito di un processo interiore faticoso, talvolta interminabile, perfettamente esemplificato dall’aspirazione che ha guidato la stesura delle *Pensées*. L’esteriorità, la cultura, sarà tanto più vicina al vero quanto più si farà figura della carità; ciò che è auspicabile, non è la costituzione di movimenti rivoluzionari decisi a mascherare la violenza con gli ideali, ma una conversione universale, che avvicini la Gerusalemme terrena alla celeste. Per questa ragione il *pensiero* L.90 si conclude con una riflessione attorno agli uomini realmente intelligenti; essi onorano la consuetudine, accettano il gioco mimetico, perché sanno che l’ingresso della carità nel mondo non può essere istantaneo. Forzare l’evoluzione spirituale, è contraddittorio. Il compito del saggio è quello di indirizzare il popolo con benevolenza, di illustrare la verità del desiderio, divenendo prova ed esempio della felicità autentica.

La peculiarità dell’apologetica dei *Pensieri* è quella di accompagnare il lettore in profondità, stimolando la riflessione; secondo l’autore, un buon cristiano non può essere tale per tradizione, per ereditarietà. Quel che occorre è una riorganizzazione della dimensione cognitiva, piegare la Macchina.

¹³⁴ L.91.

3. Saggezza e politica. Pascal contro Machiavelli

“Che si odi, che si ami: [l'uomo] ha in sé la capacità di conoscere la verità e di essere felice; ma egli non possiede alcuna verità, o costante, o soddisfacente. Vorrei dunque portare l'uomo a desiderare di trovarne”¹³⁵

Quanto contenuto in L.119 è, *in nuce*, il programma dell'*Apologie*.

Ancor più di illuminare il senso della dottrina cristiana, l'obiettivo di Pascal consiste nel riportare in superficie il nucleo reale del desiderio. Come la verità oggettiva, anche quella dell'anima ora è motivo di dubbio; lo smarrimento ontologico genera confusione: l'idolatria e il *vero bene* appaiono indistinguibili.

Il sigillo divino è come cancellato, conservato nella forma di un ricordo latente nell'inconscio, perciò: “La vera natura essendo perduta, tutto diventa la sua natura; come il vero bene essendo perduto, tutto diventa il suo vero bene”¹³⁶.

La facoltà desiderante è malleabile, incline alla suggestione; non avendo un punto di riferimento stabile – quel punto che spesso ritorna, come un monito, in numerosi *pensieri* – ogni cosa diviene un oggetto potenzialmente adatto a soddisfarla.

Il raggiungimento della saggezza richiede un lavoro spirituale che le *Pensées* cercano di avviare. La dottrina cristiana viene identificata come quell'insieme di insegnamenti capaci di modificare interamente l'ordine psicologico dei soggetti; essa muta il metro di valutazione con cui l'io ha da sempre giudicato il mondo. Non sono più la forza e il potere il centro dell'etica individuale, ma l'amore, che non permette violenza. La lettura del testo pascaliano, perciò, è paragonabile a un'educazione sentimentale, in cui colui che non ha mai saputo vedere, nell'esistenza, la presenza di Dio, è portato a ricredersi, purché mitighi l'influsso delle passioni.

Sono numerosi i passi in cui il lettore è invitato a soffermarsi sulla realtà del sentimento.

L'interiorità dev'essere riformata: “Ordine. Dopo la lettera che bisogna cercare Dio, fare la lettera sugli ostacoli da eliminare e cioè il discorso della Macchina, di preparare la Macchina, di cercare mediante la ragione.”¹³⁷ L'insieme delle abitudini e dei condizionamenti che ostacolano la vita religiosa sono associati al funzionamento di una macchina. Il corpo e la mente sono governati da automatismi che impediscono il raggiungimento di una felicità

¹³⁵ L.119.

¹³⁶ L.397.

¹³⁷ L.11.

duratura, sicché la ragione ha il compito di correggerli, depotenziandoli. La lezione stoica manifesta una certa attualità: lo stesso Epitteto invitava i propri adepti a combattere, con l'esercizio, i meccanismi dannosi della psiche. Il desiderio doveva essere regolato, addomesticato e rapportato all'ideale della vita autarchica. Pascal ha mutuato dalla "setta"¹³⁸ degli stoici un insegnamento che avrebbe trovato anche in Montaigne: il dominio delle passioni è necessario allo sviluppo individuale, alla costruzione di un *io* svincolato dalla stretta dell'amor di sé.

La differenza che separa l'etica stoica da quella cristiana, tuttavia, è il *modello* a cui si riferisce. Il prototipo del saggio delineato da Epitteto, e leggermente modificato da Montaigne, non è assimilabile alla figura del santo, che regola l'immaginario morale del credente.

L'*askesis* della filosofia antica viene rielaborata in vista di un fine radicalmente diverso, che non collima col raggiungimento dell'indipendenza interiore come *apatia*. L'errore della scuola ellenistica sarebbe stato quello di non comprendere la vera natura della volontà, il cui compimento non coincide con l'esaltazione del potere individuale, ma nella sottomissione alla grazia. L'istanza filosofica dello stoicismo viene trasfigurata alla luce del pensiero agostiniano: occorre piegare la Macchina, ma senza cancellare definitivamente l'influsso delle passioni. Vi è un sentimento che dev'essere salvaguardato e stimolato, che schiude le porte del *religioso*. Esso è indefinibile, e tuttavia l'uomo deve rimettervisi, dato che non è nell'isolamento che è possibile estinguere l'angoscia.

La ragione dev'essere sconfessata per ingrandire il margine che lega la soggettività alla propria origine, infatti: "Non vi è nulla di così conforme alla ragione come questa sconfessione della ragione"¹³⁹. La rimodulazione delle facoltà intellettuali investe l'etica come l'epistemologia. I filosofi non hanno compreso che il nucleo della facoltà desiderante è legato a un'alterità irriducibile, per questa ragione hanno predicato di rientrare in se stessi, ripercorrendo la via dell'egoismo:

"Filosofi.
Siamo pieni di cose che ci proiettano al di fuori di noi.

¹³⁸ Come sostiene R. Caldarone nel testo *La filosofia in fiamme*, il rapporto di Pascal con la tradizione filosofica si concentra principalmente nel dialogo con scettici, stoici e dogmatici.

Leggiamo, in L.145, "Le tre concupiscenze hanno fatto nascere tre sette e i filosofi non hanno fatto altro che seguire una delle tre concupiscenze."

¹³⁹ L.182.

Il nostro istinto ci fa avvertiti che bisogna cercare la felicità fuori di noi. Le nostre passioni ci spingono verso l'esterno, anche quando non ci si offerissero degli oggetti per eccitarle. Gli oggetti dal di fuori ci tentano da soli e ci chiamano, anche quando non ci pensiamo. E quindi i filosofi hanno un bel dire: rientrate in voi stessi, vi troverete il vostro bene; non li si crede e coloro che li credono sono i più vuoti e i più sciocchi."¹⁴⁰

La filosofia ha tentato di individuare il *vero bene* senza successo, giungendo, talvolta, a conclusioni disastrose:

"Il sommo Bene. Disputa del Sommo Bene.
Ut sis contentus temetipso et ex te nascentibus bonis.
Vi è contraddizione, poiché consigliano alla fine di uccidersi.
Oh, che vita felice quella dalla quale ci si libera come dalla peste!"¹⁴¹

Essa ha ben capito l'importanza di imporre un ordine al desiderio, altrimenti indomabile, senza pervenire, però, a una conclusione fondamentale. Se, come avrebbe affermato Kierkegaard, L'io è un rapporto che si rapporta a un *terzo*, deviare la Macchina in direzione di una nuova forma di affermazione personale, non è vincere il condizionamento, ma riprodurlo sotto mentite spoglie. L'etica stoica manifesta gli errori dell'orgoglio intellettuale. Chi vi crede sono "i più sciocchi", giacché non concepiscono ciò che per Agostino è evidente, l'Altro ineffabile.

I *demi-habiles*, allora, commettono uno sbaglio essenzialmente filosofico, perché giudicano il mondo a partire dal proprio intelletto, senza scorgere la contraddizione che invalida questo modo di procedere. Se quanto affermato in L.182 è corretto, ciò che è più sensato, da un punto di vista etico, è contestualizzare l'oggettività degli eventi. Il *frammento* L.183 identifica due eccessi: "escludere la ragione, ammettere solo la ragione"¹⁴²; questi estremi del pensiero corrispondono, rispetto alla morale, a due atteggiamenti opposti. Gli scettici, che predicano il relativismo dei costumi, non saranno portati a lottare per l'instaurazione di un nuovo ordine sociale; gli intellettuali, al contrario, non sentiranno ragioni al di là dalla propria, considerando inammissibile tutto ciò che è falso. Comprendere chi, secondo Pascal, è realmente saggio, significa sfatare, una volta per tutte, quella posizione per cui la sua visione politica sarebbe pericolosamente vicina a quella di Machiavelli. Se vi è una forma di resistenza al

¹⁴⁰ L.143.

¹⁴¹ L.147.

¹⁴² L.183.

cambiamento, nel suo pensiero, occorre confrontarla con l'interiorità di colui che lo propone, col modello di razionalità che ha deciso di seguire.

Il discorso attorno alla Macchina, alla necessità di mitigare le passioni per consentire alla grazia di intervenire – cioè il discorso attorno al sentimento del *religioso*, illumina una verità psicologica inconfutabile. Lo spettro della violenza può dirsi sconfitto solo a patto che il soggetto abbia interiorizzato i principi incarnati da un *modello* positivo, rappresentato dal Cristo. Rispetto alla realtà del contesto sociale, l'autore ha assunto una posizione conservatrice solo in apparenza. Egli ha cercato di essere quel saggio tratteggiato nei suoi scritti, evitando di ammettere "solo la ragione". La Rivoluzione francese avrebbe confermato ciò che i *Pensieri* denunciavano. I principi, benché oggettivi, nel momento in cui vengono affermati con l'aiuto delle armi, non agiscono interiormente, rimanendo, agli occhi di colui che non è pronto a riceverne il contenuto, vuoti precetti.

La funzione del *pensiero secondo*, proprio della mente del saggio cristiano, è quella di valutare le conseguenze degli eventi includendo le possibili reazioni dei soggetti che vi prenderanno parte. I "veri cristiani", sensibili all'amore, hanno la capacità di riconoscere lo stadio di evoluzione dell'interiorità altrui, senza imporre alcun insegnamento. Così, recita L.357: "Nessuno è felice come un vero cristiano, né così ragionevole, virtuoso amabile."¹⁴³

Dal punto di vista politico, l'opinione di Pascal è coerente con il senso attribuito all'*Apologia*. Contribuire alla creazione di una società più giusta non significa, qualora la guerra rappresentasse un rischio reale, primeggiare nei parlamenti, ma cercare il modo di evitare la distruzione. Come *solitario* dell'abbazia di Port-Royal, egli ha predicato dei valori esistenziali per molti versi opposti a quelli comuni; nell'instancabile imitazione di Cristo, non ha cessato, al momento giusto, di affermare il vero, contrapponendosi all'ordine vigente.

Nel *Primo discorso sulla condizione dei grandi*, l'autore si rivolge a un giovane nobile destinato a governare, senza nascondere la realtà della gloria:

"Non crediate che a darvi le ricchezze, di cui vi credete padrone, sia stato un caso meno fortunoso di quello per cui quell'uomo si venne a trovare re. Come lui, non avete alcun diritto né da voi stesso, né dalla vostra natura, e se siete figlio di duca, se siete al mondo, è solo per un'infinità di casi.

[...] Dovete avere, come l'uomo di cui abbiamo parlato, un duplice pensiero; e che se agite esteriormente con gli uomini secondo il vostro rango, dovete riconoscere, con una riflessione più intima ma più veritiera, che naturalmente non avete niente di superiore a

¹⁴³ L.357.

essi. Se l'opinione pubblica vi eleva al di sopra degli uomini comuni, l'altro deve abbassarvi e tenervi in una perfetta uguaglianza con tutti gli uomini; poiché questo è il vostro stato naturale.”¹⁴⁴

L'approccio pedagogico utilizzato evidenzia, immediatamente, la fatuità del potere.

L'uomo di nobili origini, se vuol essere un buon politico, deve conquistare parte delle virtù che appartengono al saggio cristiano. Egli deve riconoscere che la superiorità del suo rango è solo apparente, conferita, per tradizione, dall'opinione pubblica; la sua natura, come insegna il Vangelo, non è diversa da quella degli altri. Benché lo stato, in quel momento, sia fondato sulla disparità dei ceti, e benché il potere venga affidato alle mani di pochi, il sovrano illuminato non può dimenticare la vacuità della consuetudine. Esteriormente, questi insegnamenti sembrano votati alla conservazione del modello politico vigente; dal punto di vista spirituale, al contrario, essi hanno lo scopo di rivoluzionare la vita interiore dei regnanti, nella convinzione che compiranno scelte più sagge. I precetti del *Primo discorso* hanno la funzione di mostrare il vero ruolo del potente, che non è quello di sottomettere il popolo, o di accumulare ricchezza. Governare, infatti, significa cercare di riprodurre, nel mondo, l'ordine della carità. Per questo motivo, è necessario avere “un duplice pensiero”; le tradizioni, i regni, sono espedienti utili alla costruzione di un ordinamento che ponga un freno all'egoismo, che trattenga la violenza, ma come ogni cosa, anch'essi sono soggetti al divenire, alla corruzione del tempo. La storia, nella teologia di Pascal, è quella porzione di eventi, segnati dal peccato, destinata a compiersi nella Gerusalemme futura. In quest'intervallo, l'uomo ha il compito di avvicinarsi, con ogni mezzo, alla giustizia ultraterrena.

Il saggio, con l'aiuto della politica, può aumentare la quantità di benessere del popolo, proteggerlo e perfezionarlo.

L'analisi del rapporto che intercorre tra forza e giustizia, può indurre il lettore ad accusare Pascal di brutale realismo. Alla raffigurazione del mondo com'è, tuttavia, occorre accostare quella di come dovrebbe essere. La dialettica dei *Pensieri* investe anche il rapporto tra ideale e reale. Avvicinare il pensiero dell'autore a quello di Machiavelli, significherebbe ignorare l'istanza idealistica che guida il progetto apologetico. Il mondo è guidato dalla concupiscenza, dall'insensatezza, sicché “non potendo far sì che ciò che è giusto fosse forte, si è fatto in modo

¹⁴⁴ B. Pascal, *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, contenuto in *Opere complete*, a cura di M. V. Romeo, Bompiani, Milano, 2020, pp.119-136.

che ciò che è forte fosse giusto”¹⁴⁵; ma la constatazione del dominio della *force* non preclude la possibilità di comunicare i precetti di una saggezza diversa.

Il nobile, in virtù della sua posizione, ha il dovere di mitigare i condizionamenti egoistici, giacché la vita di numerose persone dipende dalle sue decisioni.

Il filosofo di Clermont non ha istituzionalizzato, in un partito, le proprie idee, perché giudicava il fermento parlamentare troppo pericoloso, ma con tenace impegno, ha parlato direttamente alle coscienze, nella speranza che i potenti capissero l'importanza di difendere i propri sudditi e l'uguaglianza che li accomuna.

Il principe non deve, quando la situazione sembra richiederlo, comportarsi come una belva, sospendendo l'etica e le sue norme, ma fare il favore della maggioranza, evitando, in qualsiasi modo, la guerra.

Per comprendere la posizione politica del Nostro, in definitiva, è necessario approfondire l'idea di saggezza che guida il suo pensiero, facendo attenzione all'ermeneutica del desiderio che dispiega il fenomeno della conversione.

Attenersi al realismo, talvolta cinico, di alcuni *frammenti*, senza collegarlo al senso attribuito all'intero progetto filosofico e al contesto storico-sociale, significherebbe misconoscere le intenzioni dell'autore, che, con i suoi scritti e la sua fede, ha testimoniato l'importanza dei mezzi piuttosto che dei fini; come sostiene Isabella Adinolfi:

“Il fine, per un cristiano, non giustifica mai i mezzi. Pertanto, a differenza dei saggi, se i veri cristiani “si assoggettano alle follie” del mondo (2/14), non lo fanno perché “rispettino le follie”, ma “l'ordine di Dio che, per la punizione degli uomini, li ha asserviti a queste follie” (2/14).¹⁴⁶

Sebbene le *Pensées* non siano un'opera unitaria, è così che dovrebbe essere letta.

I suoi aforismi devono essere rapportati all'intero, all'unica fonte che ne ha ispirato la stesura; tutto, al suo interno, può essere interpretato come un monumento alla carità, alla sua realtà misteriosa e alla segretezza del suo agire. La sensibilità con cui vengono illuminate le contraddizioni della ragione, deve portare lo studioso a scartare la possibilità che ve ne siano di evidenti. Come potrebbe accostarsi, dopotutto, il machiavellismo al cristianesimo? L'esito sarebbe paradossale. Sono infiniti i momenti in cui l'autore invita all'imitazione di Cristo,

¹⁴⁵ L.103.

¹⁴⁶ I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Città nuova, Roma, 2000, p.109.

all'edificazione nell'amore e nella fratellanza. L'approvazione di un ordine politico fondato sull'egoismo, ignaro della morale, confuterebbe, dal punto di vista metodologico, ciò che è considerato fondamentale. Nella *liassa* "Legge figurativa" è possibile intuire, al negativo, l'amore nutrito per la coerenza:

"Contraddizione.

Non si può fare un buon ritratto se non accordando tutte le contrarietà e non basta seguire una serie di qualità concordanti senza accordare le contrarie; per comprendere il senso di un autore bisogna accordare tutti i passi contraddittori.

[...] Ogni autore ha un senso nel quale tutti i passi contraddittori si accordano o non ha senso del tutto."¹⁴⁷

È difficile credere, leggendo queste righe, che nel testo sia contenuto l'errore qui denunciato. La contraddizione, se il pensiero è sensato, può essere solo apparente.

Le "qualità contrarie" devono essere accordate alle concordanti; se un autore commette lo sbaglio di comporre alcuni passi interamente slegati dal contesto, e in visibile disaccordo, "non ha senso del tutto". L'intelligenza pascaliana, dotata di grande spirito geometrico, non avrebbe potuto concepire una filosofia inconsistente.

È indispensabile, se si desidera render ragione alla complessità del pensatore di Clermont, utilizzare la stessa procedura delineata in L.257. La dialettica che lega i *frammenti* tra loro più distanti, sorprendendo il lettore con la stessa coerenza sistemica riscontrabile in un testo scientifico, è la stessa che giustifica ciò che, sul piano letterale, sembra inconciliabile.

Interpretare la *liassa* "Raison des effets", per esempio, come un capitolo autoconclusivo, senza rapportare le conclusioni sulla politica all'ideale cristiano, conduce alla contraffazione della visione pascaliana. Le descrizioni fenomenologiche devono essere ricomprese nel senso generale dell'opera.

L'incipit di L.268 recita così: "La lettera uccide"¹⁴⁸. Come, nell'esegesi biblica, non cogliere il senso figurato delle proposizioni oscura il significato che vi è espresso, così, nelle *Pensées*, arrestarsi alla letteralità dei *frammenti* senza collegarli, dialetticamente, all'intero, conduce all'assurdo.

L'esposizione diretta della verità del mondo, per quanto scabrosa, è parte fondamentale del metodo pedagogico. Non solo il soggetto viene posto dinnanzi a se stesso, spietatamente, ma

¹⁴⁷ L.257.

¹⁴⁸ L.268.

con ciò gli viene donata una chiave interpretativa, una guida utile alla ricollocazione della realtà all'interno di una nuova prospettiva, che il desiderio, purificato, dovrebbe sorreggere. La rappresentazione dell'oggetto fine a se stessa è quanto v'è di più lontano dalla via di conversione tracciata nell'*Apologie*. La cosa, raffigurata com'è e privata dei filtri della soggettività, assume la funzione di un mezzo utile alla *metànoia*.

L'esempio della morte chiarifica questa posizione:

“L'ultimo atto è sanguinoso per quanto bella sia la commedia in tutto il resto. Finalmente si getta un po' di terra sulla testa ed è finita per sempre.”¹⁴⁹

Interpretando il passo alla lettera, Pascal potrebbe essere ascritto alla schiera dei pensatori nichilisti. Ma la letterarietà, contrariamente, è un espediente psicologico e stilistico; dipingendo l'oggetto qual è, privandolo della dimensione spirituale, l'autore vuol ritrarre l'aridità del mondo senza Dio. La *res extensa*, se non fosse per l'azione provvidenziale della carità, sarebbe il luogo delle funzioni fisiologiche, del meccanicismo e dell'insensatezza dei processi naturali. La vita culminerebbe, insieme al suo significato, nell'atto finale e sanguinoso della morte fisica. L'arresto delle funzioni cognitive, in questa prospettiva, non è che l'esito comandato del divenire del cosmo e delle sue leggi inderogabili. Tutto ciò che separa, in definitiva, il soggetto dall'esistenza, sono poche zolle di terra, simbolo universale del ritorno al regno dell'oggettualità.

Quel che compare è la rappresentazione precisa della concezione materialistica, esposta con estrema onestà. Ma il materialismo è un'opzione del pensiero che dev'essere confutata; l'oggettificazione della morte, pertanto, ha lo scopo di risvegliare il desiderio religioso e con esso la volontà di sperare oltre il muro della fine.

Il *frammento* L.165 acuisce la percezione di una contraddizione drammatica, che nasce dalla distanza che separa realtà e desiderio. Il fenomeno della morte costringe l'individuo a una scelta: arrendersi alla crudeltà paradossale oppure cedere all'impulso religioso. La sincera restituzione degli eventi invita il soggetto a mutare il proprio atteggiamento dinnanzi a essi. Come la dialettica hegeliana, anche quella di Pascal è mossa dalla contraddizione, dalla sua forza trasformatrice. Secondo Mesnard, è possibile riscontrare una traccia di ironia persino nella descrizione delle situazioni più tragiche, come quella politica.

¹⁴⁹ L.165.

“In definitiva, l’ironia pascaliana appare come una funzione essenziale del linguaggio, che distrugge ogni realtà sensibile per lasciare sussistere solo la realtà intelligibile che le serve da fondamento. Essa svaluta il visibile rispetto all’invisibile, l’esistenza rispetto all’essenza. Il mondo dell’uomo non è popolato che di ombre e di fantasmi.¹⁵⁰”

Le conclusioni dello studioso definiscono il metodo adeguato con cui misurare il realismo pascaliano. La realtà sensibile, insoddisfacente e corrotta, nel momento in cui viene posta, fornisce l’occasione per il suo superamento. La teologia della caduta stabilisce che il dato è frutto di una mediazione – il peccato – a cui occorre porre rimedio. Nulla è ciò che sembra. Morte e politica sono conseguenze, non condizioni originarie dell’essere umano. In ultima istanza, colui che scorge, nel cristianesimo dell’*Apologie*, un volto duplice, non comprende il ruolo assegnato alla contraddizione, all’ironia e al peccato. Ogni cosa concorre alla riattivazione, tanto auspicata, del desiderio primigenio, da cui è possibile dedurre una morale tutt’altro che irragionevole.

¹⁵⁰ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, cit., p.298.

CAPITOLO QUARTO - Il mondo è l'ostacolo: resistenza naturale e utopia

1. Le forme del peccato in Pascal e Kierkegaard

“Ne deriva nella vita morale del cristiano una lotta continua [...]”¹⁵¹. Così scrive Luigi Pareyson nel testo “Kierkegaard e Pascal”, tentando di individuare l'essenza che contraddistingue l'etica delle *Pensées*. Sebbene il luogo privilegiato del conflitto non sia l'esteriorità, la tensione spirituale che contraddistingue l'animo del credente può condurre a un rinnovamento generale del contesto sociale. Il ruolo del fedele non è quello di sovvertire la politica, dal momento che la guerra civile rappresenta un rischio concreto; perciò, come affermato in L.14: “I veri cristiani soggiacciono pur tuttavia alle follie, non già che rispettino le follie, ma l'ordine di Dio che per la punizione degli uomini li ha asserviti a queste follie.”¹⁵² Il saggio non si oppone, con la violenza, alle logiche del mondo, perché comprende che anch'esse appartengono al disegno divino.

Il peccato non è una realtà irrazionale, il cui funzionamento rimane incomprensibile, ma uno stato interiore, che la volontà, unita alla grazia, può correggere. L'ermeneutica del desiderio illumina le cause della corruzione, manifestando la complessità della psiche dell'uomo caduto; il mondo, nella filosofia di Pascal, non è governato da leggi casuali. Benché, in diverse occasioni, egli insista sulla paradossalità della concupiscenza e dei suoi prodotti, essa viene riassorbita dal pensiero dialettico. La nozione di colpa giustifica l'insensatezza apparente del dato; il disordine terreno è l'esito di una punizione, di un allontanamento dalla prima natura. Tuttavia, ogni cosa è stata decisa da un'intelligenza superiore che l'uomo giudica infintamente più saggia della propria, sicché, il ritorno alla carità, dovrebbe cancellare le imperfezioni dell'anima, riconsegnando il soggetto alla sua verità.

L'analisi della dimensione desiderante, insieme alla nozione di *Volonté dépravée*, dimostra che alla realtà dell'egoismo è connaturata una certa consequenzialità. Finché l'io sarà sinonimo di “amor di sé”, quei fenomeni che contribuiscono alla permanenza della follia non potranno esaurirsi. Non opporsi all'“ordine di Dio”, in questo caso, significa riconoscere la

¹⁵¹ L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano, 2016, p.276.

¹⁵² L.14.

legge che sorregge la concupiscenza; la guarigione dal peccato richiede un mutamento profondo, che non ha a che fare, in prima istanza, con la lotta politica.

Ne *Il concetto dell'angoscia*, Kierkegaard sottolinea l'essenza qualitativa della colpa, affermando che solo le categorie del divenire possono rendere ragione di questo fenomeno:

“Il peccato, dunque, entra come qualcosa di subitaneo, cioè, col salto; ma questo salto pone, nello stesso tempo, la qualità; e al momento stesso in cui la qualità è posta, il salto è compreso nella qualità e presupposto dalla qualità, così come la qualità del salto. Questo è uno scandalo per l'intelletto, *ergo*, è considerato un mito. In compenso l'intelletto stesso inventa un mito che nega il salto, distende il circolo in una linea retta e ora tutto si svolge in un modo naturale”¹⁵³

È bene accostare a questa citazione quanto affermato ne *La malattia mortale*, per intuire, con maggior precisione, la portata effettiva del peccato:

“Considerare il peccato in un modo meramente saltuario, tenendo conto soltanto del nuovo peccato e trascurando ciò che sta fra i singoli peccati, è così superficiale come credere che un treno si muova soltanto ogni volta che la locomotiva sbuffi. No, quella sbuffata e la spinta in avanti che ne risulta non sono ciò che importa, ma la corsa regolare nella quale cammina la locomotiva che deriva da quella spinta. Lo stesso vale per il peccato. Lo stato nel peccato è il peccato nel senso più profondo; i singoli peccati non sono la continuazione del peccato, ma ne sono i sintomi; nel singolo peccato nuovo, la corsa del peccato si fa più percettibile sensibilmente.”¹⁵⁴

Sono due le nozioni che sorreggono quest'interpretazione.

Il peccato non può essere dedotto intellettualmente da una causa antecedente. Il principio di causalità applicato all'azione impedisce di pensare la libertà del soggetto. È questo il mito concepito dalla ragione incapace di trascendere il pensiero geometrico. Qualora l'uomo arrivasse a capire la natura qualitativa della colpa, sarebbe costretto ad affrontare la verità del divenire spirituale. A differenza dell'universo fisico, quello psicologico, agli occhi della necessità, rimane un mistero; la volontà è quella facoltà capace di superare l'intensità del condizionamento; la corruzione del desiderio rappresenta la resistenza contro cui l'io deve lottare; piegare la Macchina equivale a predisporre l'interiorità al *religioso*, ma l'infusione della grazia che preannuncia la conversione sfugge alle maglie del meccanicismo. Pascal intravede ciò che Kierkegaard formalizzerà filosoficamente.

¹⁵³ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in S. Kierkegaard. *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. C. Fabro, Bompiani, Milano, 2017, p.395.

¹⁵⁴ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p.151.

Ciò che separa il saggio dal popolo è l'esercizio cosciente della libertà, che si traduce nella trasformazione attiva della necessità. Il "salto" è la categoria adatta alla comprensione del peccato perché precisa l'assolutezza dell'azione; egli deve saper distinguere le proprietà della propria individualità da quelle dell'essere inautentico che il mondo ha concorso a produrre. La riattivazione del desiderio primigenio risponde a questo scopo. La "lotta continua" di cui parla Pareyson può essere riferita all'incessante rinnovamento della consapevolezza che soggiace all'ottenimento della saggezza. Il *vero cristiano* è colui che accetta, per intero, la natura spirituale dell'*ego*, agendo contro la Macchina.

Come suggerisce Kierkegaard: "lo stato nel peccato è il peccato nel senso più profondo"¹⁵⁵; non sono i singoli gesti a quantificare la distanza che separa il soggetto dal proprio ideale. La colpa implica una stasi che abbraccia la personalità nella sua interezza. Non è lecito pensare la condizione della caduta come a un susseguirsi di sbagli; ontologicamente, essa designa una condizione dello spirito che invade ogni sfera dell'esistenza.

È con un *salto* che Adamo perde la propria innocenza; la rivoluzione interiore auspicata da Pascal comincia col riconoscimento dell'universalità della colpa. Come determinazione dell'essere, l'egoismo evade i margini della psicologia: c'è un mistero universale alla base del potere, un istinto impenetrabile che spinge gli individui alla violenza e alla sopraffazione. Il cristianesimo tradizionale giustifica questo fenomeno come *punizione*; disatteso il comando divino, la creatura sarebbe stata condannata alle forze demolitrici della natura. La prospettiva kierkegaardiana, invece, giudica scetticamente i paradigmi giuridici applicati alla teologia, sostenendo che già in Adamo fosse presente il condizionamento che anticipa l'errore. Egli, per salvare il pensiero dalla contraddizione, dev'essere considerato come un membro effettivo del genere umano, rispettando il principio secondo cui: "In ogni momento la situazione è che l'individuo è se stesso e la specie."¹⁵⁶

Dev'esserci un denominatore comune, allora, tra il primo uomo e i suoi discendenti.

Una delle ragioni della modernità del filosofo danese è la scoperta di una categoria capace di completare e approfondire la nozione di libero arbitrio che la tradizione teologica ha utilizzato, nei secoli, per spiegare la disobbedienza originaria:

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit., p.389.

“L’innocenza è ignoranza. Nell’ignoranza l’uomo non è determinato come spirito, ma è determinato psichicamente nell’unione immediata con la naturalità. Lo spirito nell’uomo è come sognante.

[...] In questo stato c’è pace e quiete; ma c’è, nello stesso tempo, qualcos’altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c’è niente contro cui lottare. Allora, che cosa è? Il nulla. Ma qualche effetto ha il nulla? Esso genera l’angoscia. Questo è il profondo mistero dell’innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia.”¹⁵⁷

L’innocenza adamitica è attraversata dall’angoscia, dall’inquietudine che accompagna la spinta all’autodeterminazione.

Prima del peccato, lo spirito è “come sognante”; esso è in potenza ciò che diventerà in seguito alla frattura che precede la nascita dell’io.

L’ignoranza, intesa come incoscienza della differenza che separa mondo e psiche, definisce questa condizione; risulta difficoltoso, a questo punto, abbracciare la nozione di libero arbitrio senza considerare la pressione ambientale. Approfondendo il racconto biblico, l’autore riporta alla luce ciò che i miti della ragione avevano nascosto. Il concetto di *libertà* dev’essere contestualizzato, associandolo alla psicologia del soggetto in questione. Nella fase onirica, allo spirito non è negata la facoltà di deliberare, ma “l’unione immediata con la naturalità” comporta un difetto nella qualità della cognizione. Le passioni non sono che impulsi, emozioni primarie indefinibili e travolgenti, responsabili di orientare il senso dell’azione e del pensiero. Nulla è stato ancora intellettualizzato. L’evoluzione della ragione necessita di una presa di distanza dal corpo che è causa e condizione del suo dominio; in Adamo, *res cogitans* e *res extensa* sono quasi indistinguibili. L’io, in un certo senso, è ancora nulla. La nascita della coscienza è destabilizzante. Il senso della relazione che in precedenza definiva il modo in cui il soggetto abitava il mondo viene rivoluzionato; dall’animalità istintuale l’angoscia contribuisce a creare l’istanza antinaturalistica che caratterizza l’essere umano. La *res cogitans* diviene quella componente capace di esercitare il proprio potere sulla materia, le cui leggi non controllano più lo spirito determinandone il destino; ora è l’io al centro di un processo di emendazione al termine del quale otterrà una porzione maggiore di libertà, e con essa la responsabilità di dover agire contro il male che lo minaccia.

Attenendosi al *Genesi*, come giustificare la prima colpa? Quale fu, precisamente, il ruolo dell’angoscia? E come associare, questa visione, al pensiero della Macchina?

¹⁵⁷ *Ivi*, p.409.

“Se questo nel Genesi è espresso con le parole che Dio disse ad Adamo: “Soltanto dall’albero della conoscenza del bene e del male tu non devi mangiare” (*Gen.*, 2, 17), vien da sé che Adamo, in fondo, non comprese quelle parole; infatti, come poteva comprendere la differenza tra il bene e il male se questa distinzione sarebbe stata la conseguenza della soddisfazione del frutto?

Se ora si ammette che il divieto sveglia il desiderio, si ottiene una conoscenza invece dell’ignoranza, perché Adamo doveva avere conoscenza della libertà se aveva il desiderio di farne uso. Perciò questa spiegazione si trova in ritardo. Il divieto angoscia Adamo, poiché il divieto sveglia in lui la possibilità della libertà.”¹⁵⁸

La scienza psicologica sconvolge l’interpretazione tradizionale del racconto. Lo studio del condizionamento evidenzia la logica paradossale che soggiace all’anteposizione della moralità alla presa del frutto. Il desiderio ha le proprie regole e le proprie disposizioni; il divieto agisce inconsciamente, provocando il risveglio dell’angoscia. Adamo è vigile, ma in un certo senso è all’oscuro di tutto; la passività con cui vive le proprie emozioni ne impedisce il controllo. Mancando di razionalità, ogni pulsione rappresenta un invito all’azione; egli, dopotutto, per trovare se stesso, deve vincere la stasi, benché ciò rappresenti un pericolo.

Già eventi che travolgono l’esistenza di Adamo non sono casuali. Essi corrispondono ai differenti momenti che compongono la dialettica della libertà, che sia articolata nei molteplici stadi a cui corrispondono diversi livelli di maturità spirituale. Inizialmente, dopo l’imposizione del divieto, egli percepirà l’emozione irresistibile della possibilità, alla quale si accompagna il sentimento del potere, che preannuncia l’apparizione della ragione:

“Cosa sia ciò ch’egli può, egli non ne ha idea alcuna: altrimenti si presupporrebbe, come avviene di solito, quel che segue, cioè la differenza tra il bene e il male. Soltanto la possibilità di potere è qui come una forma più alta di ignoranza, come l’espressione più alta dell’angoscia; perché in un senso più alto, questa possibilità è e non è, perché egli, in un senso più alto, l’ama e la fugge.”¹⁵⁹

La pura “possibilità di potere” separa l’individuo dalla naturalità che lo imprigionava.

In questo caso, la differenza che separa istinto e pulsione, postulata da Freud, può essere applicata allo scenario immaginato da Kierkegaard. Il primo, rispetto alla seconda, ha una direzione precisa, che equivale a un imperativo naturale. Nelle *Pensées*, Pascal ricorre più volte a esempi che ne mettono in luce la realtà, ricavati dall’osservazione del regno animale: “Il becco del pappagallo che questi si forbisce, benché sia già pulito”¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ivi*, p.414.

¹⁵⁹ *Ivi*, p.415.

¹⁶⁰ L.107.

La ragione rappresenta l'antitesi della dimensione istintuale; il pappagallo, che ne è privo, mette in atto comportamenti ripetitivi e insensati, imposti da un comando biologico.

Secondo Rosaria Caldarone, per il filosofo di Clermont: "La differenza fra 'la bestia umana' e la 'bestia non umana' risiede nel fatto che è in base a un comando razionale che la prima si affida all'irrazionale"¹⁶¹, e ancora:

"La vita animale è tutta presa, secondo Pascal, in una ripetizione che riconduce al medesimo e che azzerava le eccezioni; di contro, l'uomo, a causa della ragione, apporta differenze, novità, mutamento anche nel meccanismo della ripetizione, perché è come se avesse bisogno di riconoscere di volta in volta con un ragionamento persino la regola che costantemente lo governa e così gli effetti del ragionamento aumentano continuamente."¹⁶²

L'essere umano può modificare il "meccanismo della ripetizione" perché la pulsionalità che guida il suo desiderio concede una libertà che l'istinto non conosce.

La pulsione non è vincolata da un *tèlos*; essa è una forza indisciplinata che orienta il comportamento dei soggetti salvaguardandone la specificità. Nel regno animale, la categoria della possibilità non ha significato. Prima di Freud, Kierkegaard ha scoperto la realtà sfuggente dell'angoscia, che, nella sua indeterminatezza, può essere paragonata all'energia identificata dallo psicanalista austriaco.

La ragione, dunque, affonda le proprie radici in un terreno sregolato, abitato da potenze che, inizialmente, sottomettono l'interiorità.

Ciò che precede la conoscenza del bene e del male è un'ansietà profonda, un indomabile impulso all'azione che tradisce la volontà di partecipare attivamente al divenire del mondo. L'angoscia rivela ad Adamo la propria astrattezza, la mancanza di realtà che ne caratterizza l'essere; egli è *niente*, perché ancora non ha agito.

Il gesto che precede la colpa, psicologicamente, ha la funzione di concretizzare la personalità. Rappresentando il primo esercizio della libertà, esso avvia il processo di emancipazione che coincide con il risveglio dello spirito.

Se il principio precedentemente enunciato è valido, ossia che "l'individuo è se stesso e la specie", occorre considerare la possibilità che quanto descritto sia un evento rintracciabile nell'esperienza di ognuno.

¹⁶¹ R. Caldarone, *La filosofia in fiamme*, Morcelliana, Brescia, 2020, p.172.

¹⁶² *Ibidem*.

Scrive Kierkegaard:

“Se si osservano i bambini, quest’angoscia si trova in loro più chiaramente determinata come ricerca dell’avventuroso, del mostruoso, del misterioso. Che ci siano bambini nei quali l’angoscia manca, ciò non vuol dire nulla; non l’ha neanche l’animale: quanto meno spirito tanto meno angoscia. Quest’angoscia appartiene così essenzialmente al bambino ch’egli non ne vuole fare a meno: pur angosciandolo, essa lo attira col suo dolce affanno”¹⁶³

Adamo non è diverso da un bambino. La sua storia esemplifica l’evoluzione psicologica dell’essere umano. Prima di conoscere la differenza tra il bene e il male, tutto ciò che sente è una brama di opposizione che lo spinge a elevarsi dal regno delle cose inanimate. L’imposizione del divieto offre al soggetto l’occasione della ribellione, la possibilità di imporre una direzione differente allo scorrere monotono degli eventi.

La nascita della morale comporta un allontanamento dall’oggetto che nella riflessione si trasforma in delibera. L’io abbandona il mondo degli automatismi e degli impulsi; cartesianamente, l’angoscia conduce alla separazione della dimensione spirituale da quella materiale, a sua volta riassorbita dalla razionalità e dalle sue regole. La maturità individuale coincide con la separazione dalla Macchina e con la trasformazione della “pura possibilità di potere” in evenienza concreta.

L’interpretazione del peccato originale esposta nelle pagine de *Il concetto dell’angoscia* differisce radicalmente da quella proposta da Pascal.

Per Kierkegaard l’immaturità spirituale di Adamo raffigura l’archetipo della soggettività sopita, esemplificata dall’infanzia e dalla funzione del divieto. Sicché l’enigma della colpa e della sua ereditarietà non sarebbe risolvibile riconducendo a una singola azione la causa della proliferazione della concupiscenza. La tendenza all’infrazione della regola apparterebbe al nucleo più profondo del desiderio, e, in aggiunta, coinciderebbe con la condizione di possibilità dello sviluppo spirituale, dal momento che è la disobbedienza è il motore della conoscenza. Nel pensiero kierkegaardiano, la pulsione oppositiva che risveglia lo spirito quando è ancora sognante consente all’uomo di esprimere la componente razionale della propria natura. Conoscenza e peccato, come nel *Genesi*, sono legati dialetticamente. La spinta del nulla determina l’ingresso nel regno della distinzione, in cui gli oggetti assumono valore in contrapposizione all’interiorità; il male, perciò, è quel principio necessario all’evoluzione

¹⁶³ S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, cit., p.411.

personale, che salvaguarda la specificità dell'intelletto e della coscienza in generale. Il peccato, fuor di dubbio, dev'essere vinto, ma la fenomenologia dell'angoscia ne rivela il ruolo insospettato dalla teologia tradizionale.

Il filosofo danese riattualizza il racconto biblico scorgendo una verità psicologica universale. Il mistero della coscienza comincia col tradimento dell'idealità, che presto si tradurrà nella possibilità di decidere in favore di essa, riconducendo l'egoità nel sentiero tracciato dalla provvidenza. In definitiva: "Come il peccato sia entrato nel mondo, ogni uomo lo comprende unicamente come esperienza propria; se lo vuole imparare da un altro, lo fraintenderà *eo ipso*."¹⁶⁴

Pascal, al contrario, rimane fedele all'interpretazione agostiniana. Adamo rinuncia all'innocenza scegliendo di disobbedire, scientemente, al divieto; questa prospettiva, dal punto di vista filosofico, riconduce la dimensione pulsionale dell'uomo al regno della concupiscenza.

L'automatismo invade la coscienza a causa della colpa; ciò significa che nel Giardino Adamo aveva già conquistato la maturità che secondo Kierkegaard è il divieto a promuovere. Le concezioni degli autori sono agli antipodi. Nelle *Pensées* il pensiero della Macchina coincide con il pensiero della punizione, sicché l'uomo è già stato ciò che, con l'aiuto della grazia, tenta di realizzare nella storia. Nell'Eden, fin da subito, la natura si manifesta in virtù della differenza che la separa dalla soggettività. L'uomo è colui che domina gli oggetti, gli animali, e per cui tutto è stato creato. Il cristianesimo pascaliano postula ciò che la metafisica di Cartesio ha tentato di dimostrare. Il peccato ha rovinato la creazione divina, sostanzialmente perfetta, in cui gli esseri abitavano un ordine apparentemente immutabile. L'uomo non aveva necessità di lottare perché la naturalità non rappresentava ancora la minaccia della cancellazione dello spirito. Ogni cosa è ben definita. Il male, in questa narrazione, appare come una pura possibilità della ragione; come l'inesistenza di Dio nel medioevo, esso è un prodotto della logica. Concesso il libero arbitrio, è necessario ammettere l'evenienza della disobbedienza, della tentazione, che tuttavia rimane esteriore, senza trasformarsi in una determinazione dell'interiorità.

Agli occhi di Kierkegaard, è il principio di causa-effetto elevato a mito della ragione a sorreggere quest'interpretazione. L'Adamo della tradizione è un'idealizzazione, un prodotto

¹⁶⁴ *Ivi*, p.423.

dell'immaginazione trasformato in teodicea. La sua psiche è astratta, priva di complessità e angosce, i suoi gesti misteriosi e ingiustificati; il filosofo di Copenaghen ha tentato di approfondire ciò che l'abitudine aveva, col tempo, mascherato. La storia ha insegnato ai pensatori religiosi ad attenersi alla spiegazione razionalistica della narrazione, senza scavare nelle cause reali dell'azione. La dimensione psicologica di Adamo, prima della stesura de *// concetto dell'angoscia*, rimane oscura e non tematizzata. L'indagine kierkegaardiana rivela l'inaspettato: l'automatismo, il condizionamento non appartengono solo all'uomo caduto; il pensiero della Macchina può essere applicato anche al soggetto edenico.

Secondo Pascal, nella storia, l'uomo diviene simile all'animale perché la sua ragione risulta indebolita, le pulsioni fortificate e l'egoismo s'impone come una seconda natura.

Il peccato è un precipitare nella bestialità, nella ripetizione quasi istintuale del gesto egoistico. Prima della tentazione, Adamo è come dovrebbe essere, in armonia con l'intero. Dopo la tentazione, sorgono in lui le potenze abissali dell'*ego*, che trasformano l'esistenza in una lotta perpetua, tanto morale quanto materiale.

Entrambi i filosofi in questione cominciano a pensare a partire dalla caduta. L'autore de *// concetto dell'angoscia*, tuttavia, rifiuta la tesi per cui la condizione originaria sarebbe contraddistinta dalla purezza dello spirito. Ciò che ne deriva, è la concezione di un male radicale, eternamente presente nella natura, che ancor prima di esplicarsi nella forma del peccato, condiziona il soggetto attraverso l'angoscia.

Nella mente di Pascal, il testo biblico rappresentava un luogo in cui potersi abbandonare, senza riserve, alla fede. L'impotenza dell'intelletto giustificava la fiducia riposta nella parola dei profeti. Le pagine del *Genesi* simboleggiavano la fine della razionalità ordinaria per convalidare l'inizio di un'altra modalità di comprensione. La scienza procede verificando le proprie fondamenta, mettendone a prova la tenuta, al fine di giungere a conclusioni inoppugnabili, sorrette dal pensiero dimostrativo. L'esegesi, di cui si nutre la religione, comincia con una scelta del cuore. Colui che decide di credere trasforma il proprio modo di comprendere. Nelle *Pensées*, il Giardino, così come viene dipinto nell'antico testamento, è uno spazio sacro, inviolabile. L'indagine antropologica, nell'ottica di un'*Apologia della religione cristiana*, deve basarsi sugli assiomi dell'ortodossia. Come la geometria, le cui conclusioni poggiano sulla verità dei postulati, anche la teologia segue un metodo analogo.

Come recita il *frammento* L.276: “L’antico testamento è una cifra”¹⁶⁵. Ma la chiave per giungere al cuore del suo contenuto non è l’intelletto. La fede diviene la prova dell’esattezza degli insegnamenti biblici, e poiché il peccato ha corrotto la mente degli uomini, quanto più i primi saranno lontani dal senso comune tanto più probabile sarà la loro correttezza. “La sola religione contro natura, contro il senso comune, contro i nostri piaceri è la sola che sia esistita sempre.”¹⁶⁶

Alla base di questa filosofia vi è una scelta esistenziale. L’impotenza della ragione giustifica la presenza di una dimensione della realtà indecidibile, rivelata solo nelle visioni dei profeti. L’interpretazione classica del peccato, però, concede all’uomo illuminato dalla grazia la possibilità di scoprire l’origine del male, contenuta nella dottrina del libero arbitrio. In questo caso, la fede conserva il suo potere esplicativo. Seguendo Kierkegaard, ricondurre un fenomeno complesso a una causa unica, benché evidenziata all’interno del testo sacro, significa riconsegnare alla ragione quel potere che non dovrebbe esserle accordato, giacché le conclusioni del razionalismo corrispondono al soddisfacimento di un bisogno interiore piuttosto che alla verità oggettiva. Confrontando i pensatori, si incontra un’*impasse*. Da un lato il filosofo di Clermont, per sostenere la tesi della debolezza della ragione, confida nell’autorità della tradizione teologica, concludendo a favore dell’assoluta libertà di Adamo; dall’altro, lo scrittore danese, per salvaguardare la profondità del racconto biblico, decide di tradire i suoi predecessori, tacciati di razionalismo, introducendo il pensiero scientifico all’interno della teologia.

Per questa ragione, è lecito definire Kierkegaard un riformatore:

“Il problema che può interessare la psicologia e di cui essa può occuparsi è il modo come il peccato possa nascere, non il fatto ch’esso nasce. Essa, nel suo interesse psicologico, può arrivare fino a uno stato dove sembra che il peccato esista; ma lo stato prossimo, in cui realmente esiste, è qualitativamente diverso da quello. Mostrare come questo presupposto, sotto l’accurata contemplazione e osservazione dello psicologo, viene ad allargare sempre di più la sua sfera, è questo che interessa la psicologia; anzi, essa si abbandonerà quasi all’illusione che in questo movimento il peccato esista. Ma quest’ultima illusione manifesta l’impotenza della psicologia e indica che il suo compito è esaurito.”¹⁶⁷

¹⁶⁵ L.276.

¹⁶⁶ L.284.

¹⁶⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, cit., p.381.

Leggendo queste righe, è evidente come l'autore non si arresti al contenuto immediato della fede. Con spirito scientifico, egli scardina la componente mitologica del racconto, mostrando la corruzione eterna del desiderio.

Dal punto di vista puramente speculativo, l'idealizzazione di Adamo conduce Pascal alla formulazione di un'etica della riconquista, in cui il soggetto ha il dovere di riottenere ciò che ha perduto, vincendo la mondanità e gli automatismi della Macchina. L'etica kierkegaardiana, al contrario, può essere definita "della conquista", giacché l'io, nel suo passato, non ha mai conosciuto quella perfezione che disperatamente anela. La narrazione del *Genesi*, infatti, raffigura l'infanzia dello spirito e il suo legame con la naturalità, rendendo inapplicabile, al primo uomo, il concetto di colpa.

2. Soggetto e Natura alla luce della teoria dei tre ordini

Come evidenziato nel capitolo precedente, è possibile distinguere, all'interno dei *Pensieri*, due rappresentazioni della natura che corrispondono, rispetto al desiderio, alla presenza o all'assenza della carità.

Nell'idealizzazione edenica, tra spirito e natura, non v'è contrasto. Prima della colpa, è l'armonia a definire lo stato della permanenza nel Giardino. Interiormente, il corpo non invia segnali destabilizzanti, gli istinti sono appacificati e il desiderio non conosce che una perpetua fase di appagamento. La beatitudine che avvolge le vite di Adamo ed Eva ricorda quella profusa nel dipinto di Claude Lorrain, raffigurante Aci e Galatea; le caratteristiche negative comunemente associate al potere distruttivo del cosmo ancora non invadono l'angolo di mondo protetto dalla volontà divina. Sarà la punizione a trasformare l'universo in quel luogo inospitale che il libertino rimprovera per la sua freddezza. Originariamente, perciò, la natura è pensata come uno spazio libero in cui l'uomo può esprimersi senza ostacoli, manifestando la propria essenza spontaneamente orientata al bene.

Restando fedeli a questa rappresentazione, sarà il peccato a costringere l'io alla difesa, alla fuga dinnanzi all'esteriorità trasformata.

La natura entra realmente nella vita dell'uomo come forza estranea, come dimensione aliena e allarmante, che si frappone tra la soggettività e il proprio ideale; nelle *Pensées*, la voce del soggetto mondano è simile a un lamento, a un grido che risuona, inutilmente, nell'infinito. Il carattere ameno delle cose lascia spazio all'inquietudine; l'uomo caduto è costretto al

confronto con un male incomprensibile, che non gli appartiene e che non sarebbe mai dovuto riaffiorare. Freud, nel testo *Il perturbante*, tenta di definire, con l'aiuto di Schelling, la specificità di quest'evento:

“La nostra attenzione per contro è attirata da un'osservazione di Schelling, che contiene un'affermazione completamente nuova sul contenuto del concetto dello *unheimlich*, una novità che va certamente oltre la nostra aspettativa. *Unheimlich*, dice Schelling, è tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato.”¹⁶⁸

Il “perturbante” è un concetto che può aiutare a chiarificare il rapporto che l'io intrattiene con quella parte di sé che fatica ad accettare, che vorrebbe eliminare per poter essere finalmente felice. Benché Pascal sostenga che il primo uomo non conosca il sentimento dell'angoscia, egli non esita a dipingere i suoi discendenti come dei prigionieri di una natura visibilmente assurda: “Per cominciare. Prigione”¹⁶⁹, recita il *frammento* L.164, e ancora:

“Un uomo in una cella, che non sa se la sua sentenza è stata pronunciata, non ha più di un'ora per saperlo, quest'ora basta se egli sa che è stata pronunciata, per farla revocare. È contro natura che egli impieghi quell'ora, non a informarsi se la sentenza è stata pronunciata, ma a giocare a picchetto.”¹⁷⁰

La mancanza di libertà, tanto interiore quanto materiale, è rappresentata dalla difficoltà che investe l'io qualora tenti di resistere agli imperativi dell'egoismo e alla sensazione di spaesatezza che gli è associato. L'insoddisfazione dello spirito è indice del contatto con una dimensione estranea, angosciante, che genera il sospetto della propria mostruosità; l'interpretazione tradizionale del peccato originale fornisce una spiegazione che il filosofo di Clermont giudica folle, sebbene vi creda, ma questo significa che neppure la religione ha il potere di eliminare il presagio di essere di fronte al più grave dei paradossi. La storia comincia con la constatazione dell'esistenza di un volto della natura sconvolgente.

Come nella filosofia di Platone, occorre allora abbandonare la caverna attraverso la reminiscenza della propria origine. Il bene perduto è come una traccia, esso deve risvegliare la consapevolezza dell'antica patria celeste. L'ottenimento della conoscenza religiosa, perciò, fonda un'etica del tutto particolare: il pensiero della caduta stabilisce che il mondo dev'essere

¹⁶⁸ S. Freud, *Il perturbante*. In *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p.275.

¹⁶⁹ L.164.

¹⁷⁰ L.163.

evitato, combattuto, e in ultima istanza, vinto. L'idealità della soggettività può essere conservata a patto che l'io eserciti una morale della rinuncia: occorre lottare per non cedere al potere del simulacro. Ciò non significa che il mondo non conservi l'impronta della sua bellezza; la meraviglia che nasce al cospetto della magnificenza degli enti naturali può risvegliare il sentimento religioso e con esso la sensazione che vi sia un creatore benevolo. La doppiezza che caratterizza le cose, tuttavia, complica la ricerca del vero.

Il filosofo Giuseppe Rensi invita ognuno a non arrestarsi alla superficialità, a osservare più a fondo:

“Quando si riflette che il mondo è costruito in guisa che gli esseri viventi, tanto animali quanto vegetali [...] non possono persistere nell'esistenza se non nutrendosi gli uni degli altri, cioè uccidendosi a vicenda; quando si scorge da ciò che quindi il mondo è costruito sulla necessità di farsi male; quando si pensa che da questo carattere dell'Essere totale deriva inevitabile a quella parte di esso che è l'umanità un'esistenza del pari necessariamente fondata sulla gara, sulla concorrenza, sulla lotta, sulla rivalità reciproca, e spesso sulla guerra vera e propria; bisogna concludere che, se si vuol parlare di Dio, colui che ne ha dato la più esatta definizione è il Leopardi:... il brutto/ Poter che ascoso, a comun danno impera.”¹⁷¹

La natura è governata da leggi crudeli, spietate, che fanno dubitare dell'esistenza di un bene superiore. Come conciliare, dopotutto, l'amore soprannaturale alla necessità bruta? È realmente sufficiente, come sostiene Pascal, la nozione di *punizione*? Oppure le numerose volte in cui insiste sulla follia del peccato originale devono indurci a supporre che forse anch'egli considerava il mistero del male troppo profondo per essere compreso? Fino a che punto, la volontà di Dio, può apparire ingiustificabile? Tuttavia, prestando ascolto al suo pensiero, il male non assume mai la forma di un principio eterno. La consistenza ontologica dell'imperfezione non è paragonabile a quella della carità; osservando la vita dei santi, si assiste a un trascendimento del dato, le cui proprietà vengono trasfigurate alla luce della fede. La teoria dei tre ordini spiega, in modo efficace, il motivo per cui alcuni uomini dimostrano di avere la capacità di superare la disillusa visione di Rensi. Oltre a giustificare, sul piano della psicologia, l'evento complesso della sottomissione della ragione, essa fornisce una caratterizzazione dell'essere innovativa, che non trascura i molteplici volti del reale.

¹⁷¹ G. Rensi, *Frammenti di una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli, 2011, p.129.

“La distanza infinita dai corpi agli spiriti rappresenta la distanza infinitamente più infinita dagli spiriti alla carità, poiché questa è soprannaturale.”¹⁷²

“La grandezza delle persone di spirito è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti questi grandi secondo la carne.”¹⁷³

“Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi reami, non valgono il più piccolo degli intelletti. Poiché questi conosce tutto ciò e se stesso; e i corpi, niente.”¹⁷⁴

“Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato.”¹⁷⁵

Ciò che l'autore propone è una scala valoriale in cui sono inserite le dimensioni fondamentali della realtà. La materia occupa la posizione più bassa, rappresentata, fisicamente, dai corpi, e psicologicamente, dai “grandi secondo la carne”. Essi non hanno superato la relazione immediata con la natura, sicché il loro spirito è corrotto dagli stessi moti che qualificano l'esistenza animale. La “lotta”, la “rivalità reciproca”, spesso la “guerra vera e propria” sono gli eventi a cui conducono le loro azioni. In questo caso, è valido quanto affermato da Kierkegaard: lo spirito è come sognante.

Se ne fossero consapevoli, i re, eternamente annoiati, non ricercerebbero nel divertimento la cura della propria malattia, ma si aprirebbero al divino, nella convinzione che il corpo è fallace e incapace di promettere felicità alcuna. Essi sono dominati dalla Macchina, dall'influsso delle passioni sregolate. L'esercizio, che conduce alla saggezza, è rifiutato in nome del contatto diretto con le cose, di un'esistenza immediata. Il filosofo danese ha nominato questa modalità esistenziale “estetica”, con l'intenzione di sottolineare la stretta relazione che la lega alla dimensione percettiva, sensoriale. La conoscenza intellettuale, qualora manchi la riflessione, è ridotta al minimo; essa lascia spazio ai desideri e alle pulsioni, che devono essere soddisfatti al più presto. Ritornando, ancora una volta, al pensiero freudiano, è possibile affermare che l'uomo appartenente all'ordine della carne ancora non abbia abbandonato il “principio di piacere” in favore di quello “di realtà”.

C'è una similitudine inequivocabile che consente di legare, senza errore, il pensiero della Macchina proposto da Pascal alla nozione di *naturalità* esposta ne *Il concetto dell'angoscia*.

¹⁷² L.308.

¹⁷³ L.308.

¹⁷⁴ L.308.

¹⁷⁵ L.308.

Entrambe illustrano una versione della soggettività ancorata all'ordine dei corpi, in cui lo spirito si confonde con gli enti naturali. Nelle *Pensées*, l'esempio del pappagallo esposto nel frammento L.107, che esemplifica la stupidità animale, può essere interpretato come un monito. Colui che non riconoscerà, nella natura, la negazione della libertà, sarà condannato alla prigionia dell'abitudine. La massa, a ben vedere, ne è la dimostrazione. Non riflettendo, il suo rapporto con la cultura è simile a quello del pappagallo col suo becco, "che questi si forbisce benché sia già pulito"¹⁷⁶. Il popolo riproduce l'oggettività della legge, l'imperativo materiale che ordina il divenire del cosmo. Rispetto allo scorrere degli eventi, la sua forza oppositiva è nulla, perché gli intelletti che lo compongono non hanno ancora abbandonato la fase onirica. Nel gradino più basso della scala, la libertà individuale è minacciata dall'intensità dei condizionamenti. Attenendosi a queste considerazioni, appare evidente come la filosofia del pensatore francese proponga una visione della natura estremamente negativa. La morale cristiana entra in lotta col mondo, che dev'essere negato alla luce della carità. Non è un caso, allora, che in questo pensiero sia convalidata parte della metafisica cartesiana: i corpi, non potendo conoscere se stessi, sono semplice estensione, alla stregua di figure geometriche. All'ordine delle cose non è conferito alcuno slancio creativo; gli eventi seguono uno schema eternamente imposto da una coscienza superiore, in cui ogni elemento esiste simile a un ingranaggio.

La traccia di verità che Dio non cancella, e che si mostra nell'invincibile desiderio di felicità, ha la funzione di guidare l'uomo al di là della legge di causa ed effetto. La materia matematizzata non possiede alcuna autonomia; non è dotata, come avrebbe sostenuto Bergson, di alcuno "slancio vitale"¹⁷⁷.

Il rapporto con la natura, dunque, nel pensiero della caduta, è un rapporto di contrapposizione. Lo spirito occupa il secondo posto della scala gerarchica, ed è sinonimo di grandezza intellettuale. Il suo ordine è infinitamente diverso dal primo, perché il tipo di lustro che insegue non ha a che vedere col piacere del corpo, o con il potere.

Le cosiddette "grandi menti" non sono interessate alla vita dei re, ai loro possedimenti, e non sono paragonabili al popolo, dal momento che, col pensiero, affermano la propria singolarità.

¹⁷⁶ L.107.

¹⁷⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, BUR, Milano, 2012.

Rispetto alla molteplicità degli enti, essi ne comprendono il funzionamento; ciò per cui provano trasporto non è l'intensità delle passioni, che regolano meticolosamente, ma la conoscenza, che trascende la materia:

"I grandi geni hanno il loro impero, il loro splendore, la loro grandezza, la loro vittoria e il loro lustro, e non hanno alcun bisogno delle grandezze carnali con le quali non hanno rapporto. Essi sono visti non dagli occhi ma dagli intelletti. È abbastanza."¹⁷⁸

"Archimede senza splendore sarebbe ugualmente venerato. Non ha dato battaglie per gli occhi, ma ha fornito a tutti gli spiriti le sue invenzioni. Oh, com'è apparso splendido agli intelletti."¹⁷⁹

L'"impero" dei "grandi geni" non è comparabile alla grandezza dei regni politici; il suo fondamento è infinitamente più nobile. La ricerca della verità coincide con un distanziamento dal presupposto egoistico che guida l'esistenza ordinaria. In tal senso, attraverso un processo di astrazione, l'intellettuale rinuncia all'immediatezza, alla potenza emotiva del dato per riconfigurare la propria personalità su un piano differente. Archimede non nutre alcun desiderio di ricchezza, non vuol essere temuto dal popolo oppure servito. Non sono i piaceri della carne che regolano le sue azioni; egli conduce una vita moderata all'insegna della conoscenza; per questa ragione il suo spirito è come risvegliato, e con esso la sua libertà. Nell'interpretazione kierkegaardiana del *Genesi*, la soggettività nasce col consumo del frutto proibito. Il rapporto all'idealità morale, dunque, corrisponde a un'elevazione dell'io. La relazione col bene, perciò, implica un allontanamento dalle cose e una spiritualizzazione dell'interiorità; in tal senso, la natura è l'ostacolo che si frappone tra l'individuo e la verità di cui deve diventare testimone. La dimensione materiale dell'esistenza, affinché l'umanità possa essere realmente conquistata, dev'essere abbandonata in favore dell'idea che vi soggiace. Etica e metafisica si compenetrano. Archimede comprende che la grandezza non consiste nel piacere, ma nella conoscenza dei principi che permangono nascosti oltre la concupiscenza. La vita intellettuale consiste nella negazione dell'immediatezza del dato al fine di riaffermarne le proprietà ideali.

I grandi secondo la carne non concepiscono la specificità dell'essere umano; la prassi del genio, che sospende le esigenze del corpo, appare loro incomprensibile.

¹⁷⁸ L.308.

¹⁷⁹ L.308.

Come Kierkegaard, Pascal formula un'antropologia della disparità in cui interiorità ed exteriorità non si equivalgono. L'importanza attribuita al pensiero è giustificata dall'ideale metafisico che funge da richiamo. La purezza assiologica che lo caratterizza conduce i pensatori a concepire l'universo fisico come resistenza. Ritorna, in questa filosofia, l'idea plotiniana della materia quale cristallizzazione dello spirito, chiamato a riaffermare, attraverso l'ascesi, la libertà che ne costituisce l'essenza.

Platonicamente, il corpo è prigioniero dell'anima; la scala valoriale deducibile dalla teoria dei tre ordini segue un ordinamento ascendente che dalla fisica culmina nella metafisica. Benché la figura di Archimede sia difficilmente paragonabile a quella del santo, l'attenzione riposta nella scoperta delle verità immateriali ne avvicina lo spirito. Come afferma il *frammento* L.163, un detenuto che non conosca la natura della propria sentenza deve impegnarsi a scoprirla. L'indagine attorno ai segreti dell'universo fisico nobilita l'animo nella misura in cui la conoscenza consiste in un processo di mediazione. In esso le cose emergono dallo sfondo, concretizzandosi nella mente dell'osservatore. Le grandi menti hanno il merito di aver saputo trarre, dalla struttura delle verità intellettuali, un'etica che si esplica nella conferma esistenziale delle conclusioni di Cartesio: la natura dei principi che stanno alla base della *res extensa* non appartengono, a loro volta, al dominio dell'estensione. La vita razionale è più vicina alla sostanza del cosmo di quanto non lo sia quella materiale, ed è in questa prossimità che occorre individuare il valore metafisico attribuito al secondo ordine.

La figura del genio, dunque, non è limitata alla portata delle sue scoperte scientifiche. Ad essa è attribuita una levatura morale che la avvicina al *religioso* e ai suoi principi. In questi *frammenti*, infatti, l'autore non fa riferimento a un intellettuale qualsiasi, ma ad Archimede, la cui vita è degna di fungere da esempio per tutti coloro che desiderano abbandonare la prigionia della carne. Nell'economia del pensiero pascaliano, egli diviene l'archetipo della razionalità risoluta, certa di appartenere a una dimensione che la materia non esaurisce.

L'intelletto è l'organo che giustifica l'importanza accordata a quest'"impero", perché è grazie al suo intervento che l'uomo compie il primo tentativo di emancipazione dalle passioni, riconosciute come fatue e in aperta contraddizione con la componente superiore dell'anima. I "grandi geni" distruggono quella parte di sé ancorata all'egoismo, che si esplica nella ricerca della gloria mondana; ai loro occhi, ogni titolo è vano e fonte inesauribile di distrazione. Il mondo viene capovolto. Tutto ciò che allo sguardo della maggioranza appare essenziale, nelle

loro menti non è più che fumo: “Sarebbe stato inutile ad Archimede di atteggiarsi a principe nei suoi libri di geometria, benché lo fosse.”¹⁸⁰

La vita intellettuale, tuttavia, non converge col completamento della personalità. Ciò può essere ricavato dall’opinione di Pascal nei confronti della filosofia. Egli sosteneva che questa disciplina rappresentasse, come la scienza, una forma di avanzamento spirituale, dal momento che la riflessione è quello strumento capace di tematizzare il male della natura; ma senza essere risolutiva, giacché allo sguardo del pensatore non è necessariamente accordato il bene della grazia. Non v’è dubbio che, in armonia con Cartesio, la razionalità coincida con quel principio capace di risolvere buon parte dei problemi epistemologici, ma una scienza incapace di identificare il proprio limite, rimane una disciplina eticamente sterile. Ragionare significa approfondire la vita della *res cogitans*, le sue qualità inequivalenti a quelle della materia e l’inalienabile bisogno di potersi abbandonare a una potenza che la trascende. Secondo Jean-Luc Marion:

“Pascal rimane dunque cartesiano in filosofia (molti studi l’hanno dimostrato in maniera ormai definitiva). E Pascal rimane cartesiano proprio perché con Cartesio la filosofia ha portato alla luce lo scarto tra i primi due ordini, il pensiero da una parte, e il suo oggetto, dall’altra, oggetto materiale, corporeo, disposto in ordine per essere suscettibile di misura.

Eppure Pascal considera Cartesio ‘inutile e incerto’ - per quale motivo?

[...] Se non che, per Pascal, quando si tratta di Dio, non si tratta, in ultima istanza, di conoscerlo come una mente conosce un corpo, e nemmeno come una mente finita conoscerebbe un’altra mente finita.”¹⁸¹

È un problema gnoseologico quello che separa la visione cartesiana da quella di Pascal. Per il primo, le qualità razionali della materia sono sufficienti a fornire la prova della verità della religione. Il peccato originale ha corrotto il mondo risparmiando l’intelletto, il quale ha la possibilità, una volta scoperta la sostanza delle cose, di affermare definitivamente la propria superiorità, suggellando la differenza che lo separa dagli altri enti. La grandezza della ragione, in questo caso, non viene ricondotta all’interno di una scala valoriale composita. In se stessa, essa rappresenta il culmine dell’evoluzione, la negazione della naturalità e la condizione di possibilità per un’esistenza spirituale. In Cartesio, l’antidoto all’automatismo diventa la scienza. Nel momento in cui la natura rivela la propria logica, la redenzione diviene possibile.

¹⁸⁰ L.308.

¹⁸¹ J. L. Marion, *Ciò che vede il cuore*, cit., p.69.

In questo senso, il pensiero pascaliano presenta un'istanza tragica sconosciuta al filosofo delle *Meditazioni*; Archimede non è salvo, sebbene incarni l'archetipo della ragione. Lo scienziato ideale, ossia colui che comprende che la ricerca della verità è soprattutto un fatto morale, nella teoria dei tre ordini non occupa la posizione più elevata. Il pessimismo di Pascal accorda alla grazia sola la facoltà di avvicinare, realmente, l'uomo a Dio, giudicando l'intelletto parziale, sebbene indispensabile. Convincersi della validità della speculazione, in campo teologico, significa cedere all'ultima tentazione della concupiscenza; benché l'uso corretto della razionalità conduca a un allontanamento dalla naturalità, promuovendo lo sviluppo della coscienza religiosa, esso dimostra di possedere un limite invalicabile. Ragione e natura, infatti, si compenetrano, influenzandosi vicendevolmente. Il confine della prima è tracciato a partire dalla seconda, sicché, la dimensione soprannaturale, può manifestarsi nella vita del soggetto esclusivamente attraverso un intervento ultraterreno. "La distanza tra il primo ordine (l'ordine dei corpi) e il secondo (l'ordine delle menti) non è riprodotta in maniera identica nel passaggio tra il secondo e il terzo ordine."¹⁸²

Così recita, ancora, L.308:

"La grandezza della saggezza, che non esiste se non viene da Dio, è invisibile ai carnali e agli uomini di spirito. Sono tre ordini differenti in genere."¹⁸³

"Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità.
Questo è di un ordine infinitamente più elevato."¹⁸⁴

Il passaggio da un ordine all'altro non è proporzionale. Come per il peccato, la categoria kierkegaardiana del "salto" può aiutare a comprendere la specificità del fenomeno. Non è attraverso un processo graduale che l'uomo carnale diviene spirituale; a maggior ragione, ciò non può valere per il passaggio alla carità. La realizzazione della santità, infatti, è un processo non schematizzabile. A separare un ordine dall'altro, c'è l'infinito.

Così come, ne *Il concetto dell'angoscia*, il ruolo della psicologia coincideva con l'analisi del condizionamento che precedeva il peccato, e non con l'esposizione logica della natura del peccato stesso, così, nei *Pensieri*, questa teoria illustra tre diverse possibilità esistenziali,

¹⁸² *Ivi*, p.69.

¹⁸³ L.308.

¹⁸⁴ L.308.

escludendo che tra loro possa sussistere un rapporto di causa-effetto. Per quanto riguarda il terzo ordine, solo la grazia è in grado di giustificarne l'esistenza, infatti, l'origine del "moto di carità" non è terrena, poiché l'io è incapace di tanta bontà.

La scala valoriale in cui sono inseriti carne, intelletto e carità segue una traiettoria ascendente ma non lineare. La prossimità alla perfezione divina genera un aumento esponenziale della validità dell'ordine.

La portata della teoria investe anche il campo dell'epistemologia: la differenza assiologica che separa la carne dall'intelletto e l'intelletto dalla carità comporta, rispetto al dominio di appartenenza, un mutamento nello sguardo. I grandi secondo la carne sono incapaci di vedere le proprietà divine del mondo, di riconoscerne il creatore e il fine a cui sono chiamati. Il fondamento trascendente dell'esistenza rimane confinato nell'invisibilità. La corruzione della natura non viene tematizzata, per questa ragione è l'immanenza a guidarne la visione. Le verità della metafisica non investono le vite di coloro che non si sono mai dedicati alla ricerca. Il funzionamento della facoltà desiderante è come appiattito, ridotto al febbrile ottenimento del piacere materiale.

All'ordine degli spiriti è associata la comprensione della provvisorietà del cosmo e della fatuità dell'*ego*. I grandi geni gioiscono delle scoperte intellettuali, della proporzionalità che guida l'avvicinarsi degli eventi naturali. Ciò che gli accompagna, è l'intuizione trasformata in certezza dell'esistenza di un'intelligenza universale, di cui cercano di decifrarne l'operato. Epistemologicamente, il loro sguardo scorge il mondo dietro al mondo, l'idealità offuscata dall'amor di sé.

In ultima istanza, i santi hanno la capacità di trasformare il rapporto con Dio in esperienza concreta, uniformando la volontà all'insegnamento di Cristo. La natura, pur nel decadimento, diviene luogo della rivelazione, in cui il *Deus absconditus* si manifesta.

Grazie alla fede, le contraddizioni della realtà vengono sanate; l'amore, infatti, ha il potere di sciogliere il dubbio, di cancellare l'inquietudine dell'indecisione. Nella coscienza del santo, la carità muta l'angoscia in certezza. Non è più l'intelletto l'organo che guida questa modalità esistenziale; le verità delle scienze vengono trascese in favore di quelle del cuore.

L'ordine della carità attesta la superiorità del sentimento, che, in definitiva, sorregge ogni forma di conoscenza. "Tutto il nostro ragionamento si riduce a cedere al sentimento"¹⁸⁵,

¹⁸⁵ L.530.

afferma L.530. La carità, tuttavia, non cancella la ragione. Nell'opinione dell'autore, la spinta dell'amore porta il soggetto a scoprirne una più profonda, che corrisponde a una direzione del pensiero e del desiderio, mediante cui ogni cosa lascia trasparire un significato differente. Come affermato nel *Discorso sulle passioni d'amore*:

“S'è fatto male a togliere il nome di ragione all'amore e si sono opposte senza fondamento queste due cose, perché l'amore e la ragione sono una cosa sola. L'amore è un'irruzione di pensieri che vanno tutti dalla stessa parte senza esaminare tutto, ma è sempre una ragione; e non si deve e non si può desiderare che sia diversamente, perché saremmo macchine assai seccanti. Non escludiamo dunque la ragione dall'amore perché ne è inseparabile. Perciò i poeti non hanno ragione di dipingerci l'amore come un cieco: bisogna togliergli la benda e restituirgli una volta per sempre la gioia dei propri occhi”¹⁸⁶

Attraverso l'amore, il soggetto può scoprire un volto della natura insospettato. La felicità del cristiano è causata dall'abilità di saper scorgere, attraverso il peccato, la sorgente luminosa della vita; il male del mondo non rappresenta più un'occasione di dubbio; la consapevolezza dell'esistenza di un riparatore, orienta il desiderio oltre il muro della sofferenza. La mente del santo è caratterizzata dalla presenza stabile della gioia, dalla sicurezza che vi sia un senso metafisico da cui poter attingere nel momento del dolore.

La naturalità viene trasfigurata al cospetto della verità ideale della religione; la vicinanza al regno animale non conduce più al pessimismo esistenziale, dal momento che la dottrina della redenzione ne riconfigura il significato.

La forza della carità consiste nel giustificare, con l'aiuto della trascendenza, la sofferenza apparentemente inutile, accordando all'io la possibilità di conquistare una serenità che l'angoscia sembra proibire.

Nel saggio *Timore e tremore*, Kierkegaard delinea i tratti di una figura per certi versi simile al modello Pascaliano esposto nella teoria dei tre ordini: il cavaliere della fede. Ciò che desta maggior interesse, è il duplice movimento dialettico mediante cui questo personaggio ottiene la propria posizione esistenziale.

Nelle parole dell'autore:

“Egli svuota nella rassegnazione infinita la profonda malinconia dell'esistenza, conosce la beatitudine dell'infinità, ha provato il dolore di rinunciare a tutto ciò che si ha nel mondo – eppure gusta il finito tanto quanto colui che non ha conosciuto nulla di più elevato:

¹⁸⁶ B. Pascal, *Opuscoli e lettere*. In *Opere complete*, a cura di M. Vita Romeo, cit., pp.37-38.

poiché nel suo permanere nella finitezza non si vede traccia alcuna dell'angoscia di un addestramento, tanta è la sicurezza ch'egli mostra come se questo mondo fosse la cosa più certa di tutte. Eppure l'intera figura del mondo ch'egli produce è una nuova creazione in virtù dell'assurdo. Si è rassegnato infinitamente a tutto ed ecco che ha riavuto tutto in virtù dell'assurdo. Compie di continuo il movimento dell'infinità, ma con una tale correttezza e sicurezza da ottenere sempre il finito e non c'è secondo che desideri qualcos'altro."¹⁸⁷

Grazie alla fede, il cavaliere, rassegnandosi, riottiene quanto aveva perduto. Egli, donando a Dio il proprio io, interrompe il lavoro dell'intelletto, che nell'abbandono funge da ostacolo, raggiungendo, in virtù dell'assurdo, un'esperienza nuova, contraddistinta da una pace diffusa. La dimensione del finito entra in rapporto con quella dell'infinito; ogni ente, in questo frangente, è posto in relazione all'ideale religioso. Come affermato, è un movimento dialettico a sorreggere questo fenomeno: alla rassegnazione infinita – primo termine del movimento – si accompagna la riconquista del reale. Mediante l'abbandono fiducioso, in cui l'ego si scioglie nel paradosso, il soggetto instaura una relazione mistica. Nell'ineffabilità di questo contatto, il cavaliere conduce una vita normale, dimostrando di godere, come tutti, delle cose del mondo; eppure, la sua interiorità ha qualcosa di eccezionale. Ciò che ne regge il pensiero, è un principio agli occhi della ragione incomprensibile.

Anche nel ritratto elaborato dal filosofo danese, è il sentimento, la passione a reggere la trasformazione.

Quel che entrambi i pensatori desiderano comunicare, è l'impossibilità di raggiungere la stabilità interiore senza una rivalutazione radicale del dato naturale; solo nella metafisica il pensiero può liberarsi dal peso della decadenza. Secondo Pascal, il primo passo deve consistere nel riorientamento della volontà. Così, nel pensiero di Marion: "[...] nel caso di Dio l'ego deve pensare secondo la modalità della volontà, e della volontà che esercita l'amore."¹⁸⁸ L'amore, dunque, non è semplicemente l'emozione che involontariamente si prova all'interno di una relazione tra soggetti, ma l'esito di una decisione. Il credente, scegliendo di amare Dio, modifica, alla luce di questa passione, l'intero ordine della realtà.

Amando attivamente è possibile ottenere un altro tipo di splendore:

"I santi hanno il loro impero, il loro splendore, la loro vittoria, il loro lustro, e non hanno alcun bisogno delle grandezze carnali o spirituali, con le quali non hanno alcun rapporto,

¹⁸⁷ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, a cura di C. Fabro, BUR, Milano, 2019, p.63.

¹⁸⁸ J. L. Marion, *Ciò che vede il cuore*, cit., p.69.

poiché esse non vi aggiungono né vi tolgono nulla. Sono visti da Dio e dagli angeli e non dai corpi né dagli spiriti curiosi. Dio basta loro.”¹⁸⁹

Nello sguardo del vero cristiano a ogni cosa è conferito un senso escatologico. All'imperfezione della natura, non è più associato un Dio indifferente, forse crudele, che punisce, dopo averli portati alla vita, gli esseri con la morte; ma una potenza che resiste a qualsiasi attacco del male, di cui la soggettività si nutre per affermare la propria importanza. Attraverso il “doppio movimento”, è possibile superare il pessimismo della visione rensiana esposta nelle prime pagine del capitolo. Sebbene, com'egli afferma:

“Noi vediamo nella natura che la vita si regge sulla reciproca distruzione; le specie viventi non possono vivere che nutrendosi l'una dell'altra; tutto è in natura organizzato e fondato sulla necessità di questo mutuo divoramento.

Non è diversamente nel campo umano, spirituale e sociale. La proiezione in questo di quella situazione è la concorrenza; le industrie, le case commerciali, le banche (e i popoli e gli Stati) che si erigono una sulla rovina delle altre; la notorietà, la fama che si fonda oscurando un'altra notorietà, un'altra fama.”¹⁹⁰

Il cristianesimo non nega la prominenza della lotta, l'ingiustizia naturale a cui ogni essere è sottoposto, ma, nel paradosso, esso la vince, portando la ragione al martirio.

Il peccato originale diviene causa del “mutuo divoramento”, eppure il potere del messaggio evangelico è quello di invitare il soggetto a sospendere il giudizio intellettuale. Il pensiero della caduta, da un lato, cerca di fornire una spiegazione che possa giustificare la distanza che separa realtà e idealità, dall'altro, in questo tentativo, scopre la potenza dell'assurdo, alla quale il cuore, fedele al proprio desiderio, deve abbandonarsi.

L'analisi di Rensi è segnata da un realismo crudo, onesto rispetto alle possibilità della ragione; razionalmente, la natura è quanto v'è descritto nei *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*; è lecito affermare, inoltre, che le tesi esposte in questo testo, non fossero estranee allo spirito di Pascal. Egli, prima della svolta religiosa, ha indubitabilmente pensato che male ed Essere potessero equivalersi, giacché, empiricamente, “tutto si regge sulla reciproca distruzione”.

Uno degli obiettivi delle *Pensées*, è quello di convalidare una forma di conoscenza alternativa, proiettata oltre l'apparenza delle cose, a partire dalla quale poter fondare un'esistenza

¹⁸⁹ L.308.

¹⁹⁰ G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p.128.

riparata dalla minaccia della contraddizione, che non faccia crollare, sotto il peso dei propri assunti, la realtà del mondo, ma la rielabori secondo uno schema differente, quello della mistica.

È ben vero, dunque, che la natura rappresenta un ostacolo per lo spirito, ma è altrettanto vero che, per mezzo della religione, l'ostacolo può essere superato senza comportare una rinuncia assoluta del mondo. Il primo momento dialettico, infatti, ossia l'infinita rassegnazione, consiste nell'abbandono dell'*ego*, delle sue pretese e dell'immediatezza del reale; tuttavia, se Dio lo concede, esso viene sostituito dal riottenimento integrale delle cose all'insegna di un nuovo principio, l'amore.

Lo sguardo dell'uomo santificato è uno sguardo innamorato, esito di una mediazione trascendente, che non conduce alla separazione dalla natura o dalla società, ma alla loro riaffermazione e a un'altra forma, misteriosa, di godimento:

“[...] Nel pomeriggio va a passeggio nel bosco. Gode di tutto quel che vede, del brusio degli uomini, degli omnibus, del Sund – quando lo si incontra sulla Strandvej, lo si scambierebbe per un mercante in vacanza, tanto è riboccante di allegria; poiché egli non è poeta e io ho cercato invano di capire in lui l'incommensurabile della poesia; verso sera fa ritorno a casa, il suo passo è fresco come quello di un fattorino.

[...] La sera fuma la sua pipa; a vederlo, si giurerebbe ch'è un salumiere che vegeta nel crepuscolo. Vive senza preoccupazioni, come un fannullone; eppure paga al più caro prezzo ogni momento della sua vita, il suo buon tempo, poiché egli non fa la minima cosa se non in forza dell'assurdo.”¹⁹¹

Pascal, come Kierkegaard, non desidera distruggere senza edificare; ogni pensiero, nelle loro filosofie, ha lo scopo di avvicinare l'umanità a una felicità più pura, nella consapevolezza che solo la relazione con l'idea ha il potere di vincere l'automatismo.

Il peccato originale determina una disparità tra mondo e spirito che la carità può trasformare positivamente; la rinuncia, dopotutto, privata del secondo momento, condurrebbe a un pessimismo tragico, come traspare nelle pagine di Rensi; ma il principio divino che il cuore conosce, rappresenta l'antidoto a quest'evenienza. La carità non cancella; essa riporta alla vita ciò che nel gelido intellettualismo sembrava morire, ispirando all'io una fiducia inedita che si traduce in una volontà di mutamento identificabile, nei *Pensieri*, tanto col programma apologetico quanto con l'utopismo.

¹⁹¹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p.62.

3. Il corpo di membra pensanti; un'utopia cristiana

Nella liassa *Morale cristiana*, Pascal formula un'utopia che, in relazione all'onestà quasi brutale con cui descrive il genere umano e le sue debolezze, stupisce per generosità e ispirazione. Ciò che immagina, è un'esistenza interamente guidata dall'amore, dove ogni partecipante comprende di non essere un punto isolato all'interno del tutto, ma membro attivo e indispensabile della relazione. In questa prospettiva, l'io, decentrandosi, ha la capacità di vedere l'altro con gli occhi della trascendenza. Il Bene è il collante che unisce i soggetti in un corpo unico, formando il corpo mistico del creato.

“Inizio delle membra pensanti. Morale.

Dio avendo fatto il cielo e la terra che non conoscono affatto la felicità del loro essere, ha voluto fare degli esseri che la conoscessero e che componessero un corpo di membra pensanti. Infatti le nostre membra non sentono affatto la felicità della loro unione, della loro mirabile intelligenza, della cura che la natura si prende di infondervi lo spirito e di farle crescere e durare. Come sarebbero felici se la sentissero, se la vedessero, ma bisognerebbe per questo che avessero intelligenza per conoscerla, e buona volontà per consentire a quella dell'anima universale. Che se al contrario, avendo ricevuto l'intelligenza, se ne servissero per trattenere il loro stesse il nutrimento, senza passare alle altre membra, sarebbero non soltanto ingiuste ma altresì miserabili, e odierrebbero se stesse più che amarsi, la loro beatitudine come il loro dovere consistendo nel consentire alla guida dell'anima intera cui appartengono, che le ama meglio di quanto esse stesse non si amino.”¹⁹²

La capacità di percepire la gioia dell'unione è il *tèlos* della coscienza. L'intelligenza, infatti, originariamente non era votata alla disciplina scientifica; essa era l'organo mediante il quale la soggettività poteva entrare in contatto con l'amore universale. All'io veniva rivelato ciò che agli enti era proibito, sicché il senso della creazione non consisteva che in questo, nell'immensurabile dono di una sensibilità raffinata.

Col peccato, le membra perdono la consapevolezza della “cura che la natura si prende di infondervi lo spirito e di farle crescere e durare.” Far riaffiorare il desiderio sopito della beatitudine, significa riconsegnare l'*ego* al dominio della relazione. Il *religioso*, perciò, non è sinonimo di salvezza individuale. Il soggettivismo di Pascal, nell'utopia, si trasforma in pluralismo. Dal pensiero delle “membra pensanti” è possibile dedurre un'ulteriore concezione

¹⁹² L.360.

della grandezza, potenziata tanto rispetto a quella di matrice cartesiana quanto a quella ricavata dall'analisi della gloria.

La ricerca della stima ha evidenziato l'importanza inconsciamente attribuita all'altro, in virtù del quale ognuno modifica il proprio desiderio. La superiorità dell'io, desunta a partire dalla volontà di assomigliare a un determinato modello, lasciava trasparire, al negativo, l'essenza metafisica della relazione. Nel mondo, nessuno agisce se non in rapporto a un'altra coscienza, ai suoi pensieri e a ciò che rappresenta. Girard sostiene che, in definitiva, sia un vuoto religioso a determinare la spasmodica ricerca di approvazione, come se il soggetto, piuttosto che l'oggetto, desiderasse inglobare l'altro, portando a compimento il processo identificativo. Prestando ascolto al pensiero pascaliano, è possibile affermare che la brama di completamento derivi dal vuoto lasciato dalla perdita della relazione primordiale tra le membra. In essa, nessuno corre il rischio dell'annientamento; ogni termine esiste nella cognizione precisa della propria posizione, garantita dall'efficienza del lavoro comune. Il sé è conservato grazie allo scorrere del "nutrimento", al sostegno reciproco, che pur nella complementarità non cancella le singole parti. L'insorgere dell'egoismo ha causato un'interruzione nel regolare fluire dello spirito, sfibrando l'intelligenza; le membra sfruttano il dono della coscienza per affermare sé stesse, a discapito delle altre. La sopraffazione comincia con un guasto nell'ordine intersoggettivo.

Se nell'indagine attorno alla gloria è consentito, cominciando dal peccato, desumere la sostanza intersoggettiva della coscienza alla luce dell'egoismo, nell'argomento delle *membra* ciò può avvenire rispetto alla beatitudine. La grandezza dell'io, in questo contesto, non deriva dalla logica sottesa al desiderio mondano, intrinsecamente corrotto, ma dalla raffigurazione ideale della relazione.

Nel "corpo" che formano i soggetti, così inteso, ha luogo il compimento del desiderio e la realizzazione dello spirito. Liberamente, ognuno decide di seguire "la guida dell'anima intera" che a sua volta "ama meglio" di quanto loro siano capaci. Il rapporto con l'altro è mediato dalla presenza della carità, dipinta come una forza viva, onnipresente, la cui saggezza può condurre alla perfezione morale. In questa rappresentazione, il mondo appare vivificato, avvolto nella provvidenza e immune al gelo associato all'ottundimento dell'intelligenza. La presenza divina si fa immanenza, anima universale.

La nozione di *corpo* esemplifica il sano funzionamento della struttura; spirito e materia si compenetrano: il dovere del cristiano consiste nel prendersi cura tanto dell'uno quanto

dell'altra. In presenza di Dio, la natura non è un più un ostacolo. Nell'unità, non vi sono ingerenze. La tirannia della carne è vinta dall'amore, che riconsegna, a ogni cosa, il proprio aspetto ideale.

In L.372, Pascal specifica ulteriormente il significato di questa visione:

“Essere membro significa aver vita, essere e movimento solo grazie allo spirito del corpo. E per il corpo, il membro separato, non vedendo più il corpo al quale appartiene, non ha più che un'esistenza peritura e morente. Tuttavia crede di essere un tutto e non vedendo intorno a sé un corpo a cui dipenda, crede di non dipendere che da se stesso e vuol farsi centro e corpo egli stesso. Ma non avendo in sé alcun principio di vita non fa che smarrirsi e si stupisce nell'incertezza del suo essere, sentendo bene che egli non è corpo e tuttavia non vedendo affatto che egli sia membro di un corpo. Infine quando viene a conoscersi è come ritornato in se stesso e non si ama più che in virtù del corpo. Deplora i suoi passati smarrimenti.

Non potrebbe per sua natura amare un'altra cosa che se non per sé e per sottomettersela, poiché ogni cosa ama se stessa più di tutto.”¹⁹³

Con la caduta, il membro perde la facoltà di percepire ciò che lega il proprio corpo a quello del tutto; l'indebolimento delle facoltà conoscitive lo porta a credere in un'autonomia che non possiede. “Non vedendo più il corpo al quale appartiene”, si fa strada l'illusione dell'indipendenza, della separatezza, cominciando da cui nasce la volontà di “farsi centro e corpo egli stesso”. Analizzando il fenomeno dell'egoismo, il filosofo di Clermont ha attestato che “l'io è odioso” perché “si fa centro di tutto”; il processo di accentramento inizia con un difetto nell'applicazione dell'*esprit de finesse*. L'interdipendenza regolata dall'amore è un principio sottile, difficilmente riscontrabile, occultato dalla parzialità dei sensi.

Occorre immaginare la teoria delle *membra pensanti* come una grande metafora: l'io, paragonato alla parte di un corpo, è tanto meno se stesso quanto più si distanzia dalla percezione dell'organismo:

“Se i piedi e le mani avessero una volontà particolare, non sarebbero mai nel loro ordine se non sottomettendo questa volontà particolare alla volontà prima che governa il corpo intero. Fuori di ciò sono nel disordine e nella sventura; ma, non desiderando che il bene del corpo, fanno il loro proprio bene.”¹⁹⁴

¹⁹³ L.372.

¹⁹⁴ L.374.

L'uomo è come il piede o la mano dell'individualità cosmica; egli crede, ingannandosi, di potere esercitare la propria volontà all'infuori dell'ordine a cui appartiene, senza condannarsi alla "sventura".

Come Hobbes, che paragonava lo stato alle membra del Leviatano¹⁹⁵, imputando a ognuna di esse una finalità imprescindibile al mantenimento del tutto, così Pascal concepisce, figurativamente, il rapporto religioso.

Il frammento L.373, che recita così: "Bisogna amare solo Dio e odiare solo se stessi"¹⁹⁶, non dev'essere interpretato come un insegnamento eccessivamente duro, ingiustamente denigratorio, bensì al modo di un principio morale necessario alla comprensione della verità dell'esperienza.

L'odio rivolto nei confronti dell'*ego*, così come l'amore per Dio, consentono di esperire ciò che la teoria delle *membra pensati* cerca di raffigurare. È il primato della fratellanza che rivela la correttezza della metafisica. Le ragioni del cuore si concretizzano in uno slancio contrario al *bellum omnium contra omnes*. Dev'esserci una corrispondenza tra il modo in cui l'anima universale ama le sue parti e il modo in cui le parti amano l'anima universale, come testimoniato in L.372: "Il corpo ama la mano, e la mano se avesse una volontà dovrebbe amarsi nello stesso modo in cui l'anima la ama; ogni amore che vada al di là è ingiusto."¹⁹⁷

L'essenza della giustizia prende forma a partire dalla reciprocità; nello scambio perpetuo dell'amore l'io rinuncia alle proprie pretese. Quel che ne risulta è una riproduzione della realtà alternativa, in cui il mondo non coincide più col regno del peccato; gli esseri sospendono l'inarrestabile competizione che nutre lo scetticismo rensiano per ricomporre l'immagine originale della natura.

Il misticismo della teoria culmina nel ruolo attribuito a Gesù. È in Cristo, infatti, che si compie ogni cosa. Nello spirito del Figlio, interiorità ed exteriorità si armonizzano alla luce dell'idealità. La tirannia, per sempre scongiurata, non invade il luogo, fisico e spirituale insieme, che il soggetto riconosce come la propria destinazione.

Il rapporto con la materia, a differenza che nel cartesianismo, non si conclude nello sguardo dello scienziato; il male che vi è connaturato non dev'essere superato solo grazie alla tecnica e al suo progresso, ma estinto nell'unità sentimentale col *corpo*: "*Adhaerens unus spiritus est*;

¹⁹⁵ Per un confronto Hobbes-Pascal, consultare M. Vita Romeo, *Il re di concupiscenza*, cap. VII.

¹⁹⁶ L.373.

¹⁹⁷ L.372.

ci si ama perché si è membra di Gesù Cristo; si ama Gesù Cristo perché è il corpo di cui si è membra. Tutto è uno. L'uno è nell'altro come le tre persone.”¹⁹⁸

La persona di Cristo, misteriosamente, unisce ogni componente del reale, forte di un ruolo escatologico. In ultima istanza, è nella percezione di un'unica legge che risiede la possibilità della felicità. Sentire la qualità dell'unione è ciò che separa la gioia dalla disperazione, la completezza dalla frammentarietà. Nel corpo mistico di Gesù, la metafisica assume una forma differente: essa non ha più a che fare con i principi della logica, o con la consequenzialità di essere e pensiero, ma con una regione della realtà in cui l'interiorità illuminata investe le cose, uno spazio del cuore rischiarato dalla potenza della gloria.

Pascal sostituisce, con l'amore, ciò che la filosofia aveva ritenuto la condizione di possibilità della conoscenza, l'intelletto. Vi sono regioni dell'essere che trascendono la materia; è attraverso una rivoluzione morale, pertanto, che il loro contenuto può essere afferrato. Decidere di amare, ancor prima di comprendere, vuol dire scommettere a favore del contenuto della rivelazione, nella speranza che la spinta che avvicina al bene non sia illusoria, l'ultimo gioco dell'immaginazione.

Nell'abbandono al *religioso*, l'ideale si sostituisce al reale. È uno slancio ascendente quello che sorregge la psiche del cristiano, che lo porta all'incessante confronto con la versione perfetta del mondo.

Praticando la coerenza, egli permane nel solco tracciato dal modello di evangelico.

Nella teologia pascaliana, tuttavia, nessuno è al riparo dall'evenienza del nascondimento di Dio. Il *chiaro-scuro* del mondo minaccia, in ogni istante, la percezione della verità. Nel volto tragico del reale scompare il fondamento dell'essere, mai assicurato, che si manifesta senza garantire la permanenza. Ciò nonostante, destituito il pensiero metafisico tradizionale, l'incertezza della fede rimane l'ultimo mezzo utile al raggiungimento del vero. Nella decisione di amare, si scopre la portata della *scommessa*. Avvertire di essere come “la mano” o “il piede” del corpo mistico del creato non implica, necessariamente, la durata di questa sensazione nel tempo. La coincidenza di fede e verità comporta l'impossibilità di possedere la seconda, giacché l'*ego* non ha potere su essa. All'uomo non è concessa la facoltà di appropriarsi dell'essenza trascendente del reale, dal momento che la sua manifestazione segue le pulsazioni della grazia, spesso imprevedibili. Come *membro pensante*, il soggetto

¹⁹⁸ L.372.

possiede tutto ciò di cui necessita per poter essere perfettamente felice, ma la qualità soprannaturale del rapporto lo espone alle contrazioni del creato, che potrebbero farlo precipitare nello scetticismo.

Nella separazione di logica e metafisica, il fondamento della realtà diviene impalpabile, segreto, eppure ardentemente desiderato. Non più oggetto di dimostrazione, esso è in quanto creduto, sperato, anelato.

Di nuovo, in rapporto al mistero, l'io deve compiere una decisione in virtù dell'assurdo: impossibilitato a cogliere, con le proprie forze, la verità, condannato alla prigionia del copro, egli deve vincere, con l'amore, la resistenza dell'*ego*, confidando nell'intervento divino, nel suo svelamento. Eppure, in questa precarietà, Pascal identifica la sola via di redenzione, grazie alla quale poter avvicinare il regno della concupiscenza a quello della carità.

La teoria delle *membra pensanti* ha in sé un'istanza utopistica da cui è possibile dedurre il sogno politico dell'autore. L'unità col *corpo* dev'essere il modello sociale che il saggio cristiano deve impegnarsi a costruire. Nello stato ideale non c'è spazio per la tirannia, per l'ingiustizia. Il rapporto con Dio, garante del nutrimento, deve rispecchiarsi in quello tra i cittadini, chiamati a sospendere ogni pretesa individualistica.

La coscienza dell'intero è necessaria al corretto sviluppo delle sue componenti. Il segreto dell'estinzione della lotta consiste nell'applicazione dell'intelligenza amorosa, che, mediante l'illuminazione della grazia, valuta correttamente il valore di ogni soggetto. La realizzazione dell'uguaglianza, in quest'ottica, è possibile solo grazie all'estensione del pensiero religioso. L'universalità del cristianesimo costituisce la base della repubblica perfetta, in cui la distinzione tra sacro e profano scompare per lasciar spazio a una fede condivisa. Nell'utopia pascaliana, la religione non può essere un fatto privato. Essa è il collante che unisce ogni frazione della collettività, ogni istituzione.

L'idealismo che contraddistingue la visione del corpo mistico del creato nutre la vocazione civile. Ai re è negata ogni forma di grandezza, a patto che non si riconoscano, come tutti, servi di Dio. Ogni carica è destituita, ogni titolo deposto dinnanzi alla gloria reale. La logica della concupiscenza, fondata sull'imitazione, l'immaginazione e l'abitudine viene sostituita da quella della libera sottomissione.

Il *pensiero* L.356 evidenzia una concezione dell'autorità, della gloria e del potere radicalmente diversa da quella mondana, in cui il soldato e il certosino divengono i paradigmi di due modalità esistenziali che corrispondono a due differenti ordini politici:

“Che differenza tra un soldato e un certosino circa l’obbedienza? Sono infatti ugualmente obbedienti e dipendenti, e in esercizi ugualmente penosi; ma il soldato spera sempre di diventare padrone e non lo diventa mai, perché i capitani e i principi stessi sono sempre schiavi e dipendenti, ma egli lo spera sempre e lavora sempre per giungervi; laddove il certosino fa voto di essere sempre soltanto dipendente. Perciò non differiscono nella servitù perpetua, che hanno tutti e due sempre, ma nella speranza che l’uno ha sempre e l’altro mai.”¹⁹⁹

Ciò che il soldato rappresenta è una forma di schiavitù segnata dall’illusione di poter diventare, un giorno, totalmente libero. La libertà in questione è associata alla figura del padrone, sicché, a una maggior quantità di potere, è accomunato un maggior margine di scelta, se non altro nella forma di non dover sottostare alla volontà di un uomo di rango più elevato. Ma l’unica decisione essenziale è quella compiuta dal certosino, che autonomamente realizza la propria libertà aderendo a un ideale di “servitù perpetua”. Riconoscendo unicamente Dio come proprio sovrano, egli non spera nell’onore, che ritiene fatuo, ma procede nel consolidamento della dipendenza religiosa, primo passo volto all’instaurazione della repubblica cristiana.

La rilevanza politica delle *membra pensati* è altresì rilevabile in L.369:

“Repubblica.

La repubblica cristiana e anche la giudaica ha avuto solo Dio per signore, come nota Filone Ebreo, *Della Monarchia*.

Quando combattevano era solo per Dio e speravano principalmente solo in Dio. Consideravano le loro città solo come appartenenti a Dio e le conservavano per Dio.”²⁰⁰

In questa prospettiva crollano le insensatezze della cultura; non è più la nascita a stabilire chi dovrà assumere il comando. Grazie al cristianesimo, la struttura politica dello stato può essere modificata all’insegna dell’amore, scongiurando il dispotismo dei regnanti.

La realizzazione della legge biblica corrisponde all’annientamento del costume, non più necessario. Lo scopo della tradizione, infatti, è quello di garantire, contro la violenza, una pace duratura sebbene imperfetta, nonostante l’irrazionalità dei suoi sistemi.

¹⁹⁹ L.356.

²⁰⁰ L.369.

L'elaborazione di un pensiero utopistico prova l'inarrendevolezza di Pascal, che dinnanzi alla follia del mondo cerca un'alternativa. Il *corpo di membra pensanti* è un'idea regolativa rispetto alla quale ognuno deve orientare la propria morale. Nelle *Pensées*, sono riscontrabili due spinte contrarie: una volta alla conservazione della tradizione, l'altra in direzione del suo superamento. Come legare, allora, il Pascal impaurito dalla possibilità della guerra civile a quello ansioso di instaurare la repubblica cristiana? È lecito pensare che l'*Apologie* sia un testo che agisce silenziosamente, che condanna la visibilità politica per affermare la potenza della rivoluzione interiore, mediante la quale, con pazienza, sarà possibile deporre ogni regnante. Ogni cosa deve avvenire all'interno del proprio ordine di grandezza: sarebbe ingiusto se il vero cristiano oltrepassasse il proprio per primeggiare nei parlamenti.

È cominciando da un processo di svuotamento interiore che è possibile realizzare il bene sulla terra; l'*ego* dev'essere distrutto per far posto a un io infinitamente più semplice. Nella sottomissione all'ideale cristiano, la complicatezza e l'angoscia associate alla concupiscenza si dissolvono. Dopotutto: "2 leggi bastano per regolare tutta la repubblica cristiana, meglio di tutte le leggi politiche."²⁰¹

L'essenzialità di questo progetto, tuttavia, illumina il carattere utopistico della visione.

Come coniugare la natura, che è l'impero della lotta, della competizione e dell'asservimento, all'impalpabile purezza della fraternità?

Ciò che la liassa "Morale cristiana" può raffigurare è una direzione, un *tèlos* dell'etica e del pensiero. Come afferma Maria Vita Romeo:

"Per l'edificazione della città perfetta, Pascal segue Cristo e il messaggio neotestamentario. Ovviamente, sarebbe assurdo pretendere di trovare nelle Scritture la risposta a tutte le questioni politiche, economiche e morali che, nel corso dei secoli, possono presentarsi nella prassi degli Stati.

[...] Spetta poi all'uomo costruire una società in cui non dovrà esserci posto per la 'concupiscenza e il suo regno e dove tutti i sudditi respireranno solo la carità e desidereranno solo i beni della carità."²⁰²

Nonostante la realtà, nella realizzazione dell'idea, continui a rappresentare l'ostacolo contro cui deve scontrarsi lo spirito, che deve vincere, ininterrottamente, l'assurdità della contraddizione, la chiarezza con cui Pascal delinea i tratti della città perfetta – una città *corpo*,

²⁰¹ L.376.

²⁰² M. Vita Romeno, *Il re di concupiscenza*, cit., pp.188-189.

dove ogni parte ama l'altra con la stessa intensità con cui Dio le ama – produce la sensazione che l'infinito che separa l'ego dalla carità non sia eternamente incolmabile.

Benché la distanza che separa un ordine dall'altro non sia calcolabile, né progressiva, nel momento in cui la traccia della prima natura si rende visibile, s'impone la percezione che quasi la totalità del male non sia che ostinazione, resistenza nei confronti di un cambiamento che a tratti appare quasi ovvio. Nel pensiero della caduta, il reale si mostra com'è: paradossale, irrazionale, talvolta implausibile. Il potere dell'ideale è quello di sovvertire l'ordine delle cose intercettando il malfunzionamento della natura, e comunicando, all'uomo sensibile ed evoluto, ciò che da sempre sospetta, parafrasato dalle parole programmatiche di Dostoevskij:

“[...] E la nostra vita, non è allora un sogno? Dirò di più: tanto peggio, tanto peggio se questo non si realizzerà mai e se non verrà mai il paradiso (questo, almeno, io lo capisco!); ma io, malgrado tutto, io continuerò a predicare. E intanto, la cosa è così semplice: in un giorno, in *un'ora* soltanto, tutto potrebbe essere fatto di colpo! Ciò che conta: ama il tuo prossimo come te stesso, ecco quello che conta; è tutto qui, e non serve nient'altro: troverai immediatamente tutto il resto. E intanto, questa non è altro che una vecchia verità che è stata sempre ripetuta, che è stata letta bilioni di volte, eppure non ha ancora piantato le radici! [...] E io lotterò. Se soltanto tutti lo volessero, tutto si organizzerebbe subito.”²⁰³

²⁰³ F. Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo*, a cura di M. Martini, L. De Nardis, P. Zoccatelli, Newton Compton Editori, Roma, 2018, pp.312-313.

Conclusioni

La forza del pensiero pascaliano è quella di aver saputo creare nuovi concetti tematizzando criticamente le istanze fondamentali della tradizione. Sebbene in filosofia egli rimanga fondamentalmente agostiniano, prestando fede ai precetti professati dalla dottrina giansenista, la riflessione attorno alla metafisica si traduce nella formulazione di un'antropologia sorprendentemente moderna.

Il testo cartesiano è a un tempo il motore e l'avversario della concettualità dei *Frammenti*; lo spirito scientifico che contraddistingue le *Meditazioni* non è estraneo alla *forma mentis* del filosofo di Clermont. Sebbene l'opera conservi il paradigma del soggettivismo moderno, ossia la superiorità accordata all'*ego* a partire dalla distanza che lo separa dall'oggettualità, questo primato metafisico non è l'esito di un procedimento dimostrativo. La coscienza non viene ridotta a principio grammaticale del discorso. Esso viene sentito, provato, percepito da una ragione che non rinuncia alla propria complessità. La nozione di *coeur* fonda un'epistemologia infinitamente lontana dall'ossessione geometrica del razionalismo. Prestando attenzione alla realtà del sentimento, Pascal afferma l'ineffabilità della dimensione assiologica dell'esperienza. Il mondo dei valori non può essere esposto schematicamente, sarebbe assurdo dimostrare la ragione per cui l'uomo è portato ad amare.

Anche la scienza, matematica o geometrica, viene in parte ricondotta alla facoltà intuitiva. Gli assiomi, per esempio, costituiscono la base del discorso scientifico e, più in generale, di qualsiasi processo deduttivo; la loro natura, tuttavia, non è il risultato di una mediazione intellettuale. La ragione è tale in virtù di un contatto diretto con la cosa, di una sensibilità pre-razionale che rappresenta la condizione di possibilità della speculazione. L'errore di Cartesio è stato quello di ignorare la specificità della coscienza, il suo funzionamento complessivo, al fine di creare, con l'ipostatizzazione dell'*ego cogito*, un sistema metafisico che coincidesse con l'elaborazione di una scienza indubitabile.

Analizzando l'io, Pascal si accorge dell'indefinibilità di questo principio; teoreticamente, esso è sfuggente, inafferrabile. Qualora si tentasse di indicare, concretamente, a cosa corrisponda, si incontrerebbe un'*impasse*. La ragione di questa difficoltà coincide con la

logica del realismo filosofico presupposta nell'interrogazione. L'*ego* non è una cosa; l'obiettivazione della coscienza sconfinata nella paradossalità.

La distanza che separa l'esperienza, nonché il contenuto esistenziale della soggettività, dall'individualità ridotta a funzione logica e ricollocata all'interno delle maglie di un sistema matematizzato, illumina la povertà dell'astrazione. La pretesa di obiettività è interdetta dalla natura del metodo utilizzato per ottenerla. Pascal non nega la potenza scientifica della *metodologia* cartesiana, ciò su cui insiste è la specificità del fenomeno. La *res extensa*, con diritto, può essere osservata con le lenti del pensiero geometrico, ma le qualità della persona, al contrario, non si prestano alla formalizzazione intellettuale. L'inobiettività della *res cogitans* conduce l'autore ad assegnare un significato morale all'egoità, prestando fede, in un certo senso, all'insegnamento cartesiano, dal momento che l'immaterialità del pensiero si fa inconfondibile segno della presenza divina.

La soggettività viene ricondotta sotto il dominio della volontà, e, più precisamente, della volontà corrotta. Questo slittamento comporta un riconoscimento della concretezza esistenziale dell'io, la cui natura non può essere ricondotta alle esigenze del sistema; con Pascal, il pronome si trasforma in deittico. Il termine "*moi*" indica l'esperienza integrale della coscienza, i suoi desideri e le sue difese, l'inarrestabilità del pensiero e il marchio della caduta. È con la nozione di *peccato* che le *Pensées* inaugurano la modernità. L'attenzione rivolta alla moralità, mutuata dal pensiero agostiniano, poggia sulla destituzione della metafisica tradizionale. Rinunciando al sogno cartesiano di una scienza onnicomprensiva, il filosofo di Clermont traccia i limiti della ragione, tematizzando quanto, nelle *Meditazioni*, era stato oscurato dalla pervasività dei teoremi.

Con spirito fenomenologico, i *Pensieri* individuano le contrarietà che fanno dell'uomo un essere paradossale; l'assurdità del suo comportamento, che si manifesta nella ricerca della gloria o nell'inseguimento a tratti febbrile del *divertissement*, è compatibile con la dottrina del peccato originale, che renderebbe ragione, dinnanzi all'inspiegabile desiderio del Bene, della contraddittorietà del reale.

Il progetto apologetico si compie con un invito al decentramento, al depotenziamento delle passioni che alimentano l'egoismo per far riaffiorare, dentro sé, quella traccia di amore soprannaturale apparentemente perduta. In questa teleologia, l'universalità

della colpa diviene il pungolo della riflessione. Il bisogno di redenzione spinge l'autore a indagare minuziosamente la miseria umana, con la convinzione che conoscendo il male responsabile della drammatica lacerazione che investe la coscienza cominciando dalla modernità, possa delinearsi un'alternativa.

Nella ricomprensione della paradossalità dell'esistenza all'interno della logica della colpa, anche la filosofia di Pascal contrae un debito nei confronti del razionalismo. È possibile riscontrare, in questo movimento, il medesimo desiderio che spinse Descartes a scongiurare, col dubbio iperbolico, l'inquietante posizione dello scettico.

Alla necessità di risolvere le contraddizioni dell'esperienza con l'aiuto della teoria, però, si affiancano i contenuti di un'antropologia indubbiamente rivoluzionaria, in cui è possibile intravedere, soprattutto nella raffigurazione della posizione libertina, la remota origine della sensibilità contemporanea.

È con Pascal che è possibile iniziare a parlare di esistenzialismo. Teoreticamente, dalla destituzione dell'egoità cartesiana ha preso vita una filosofia del desiderio, della cultura, delle emozioni e della trascendenza, che nonostante l'inaccettabile verità attribuita alla vicenda adamitica, svela la forza dell'idealità unita alla potenza critica del pensiero.

Bibliografia

LETTERATURA PRIMARIA

S. KIERKEGAARD:

Briciole filosofiche, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia, 1987.

Enten-Eller, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano, 1987.

Il concetto dell'angoscia, in *S. Kierkegaard. Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano, 2017.

Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno, in *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano, 1976.

La malattia mortale, trad. it. M. Corssen, Mondadori, Milano, 2019.

La ripetizione, trad. it. D. Borso, BUR, Milano, 1996.

Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano, 2017.

Timore e tremore, a cura di C. Fabro, BUR, Milano, 2019.

B. PASCAL:

Frammenti, trad. it. di E. Balmas, BUR, Milano, 2022.

Opuscoli e lettere, in *Opere complete*, a cura di M. Vita Romeo, Bompiani, Milano, 2022.

Pregiera per chiedere a Dio il buon uso delle malattie, in *Frammenti*, BUR, Milano, 2022.

Tre discorsi sulla condizione dei grandi, in *Opere complete*, a cura di M. Vita Romeo, Bompiani, Milano, 2022.

LETTERATURA SECONDARIA (citati e consultati)

I. ADINOLFI:

Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard, Città nuova, Roma, 2000.

Il segreto di Abramo: una lettura mistica di Timore e tremore, Il melangolo, Genova, 2018.

T. ADORNO, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, trad. it. A. B. Cori, Longanesi, Milano, 1983.

R. CALDARONE, *La filosofia in fiamme*, Morcelliana, Brescia, 2020.

V. CARRAUD:

L'invention du moi, Puf, Paris, 2021.

Pascal e la filosofia, trad. it. F. Affronti, Morcelliana, Brescia, 2024.

Remarks on the Second Pascalian Anthropology: Thought as Alienation, "Chicago Journals, The journal of religion", 2005

A. DEL NOCE:

Appunti sull'irreligione occidentale, in *Il problema dell'ateismo*, Il mulino, Bologna, 2010.

Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo, in *Il problema dell'ateismo*, Il mulino, Bologna, 2010.

Riflessioni sull'opzione ateistica, in *Il problema dell'ateismo*, Il mulino, Bologna, 2010.

L. GOLDMANN, *Le dieu caché*, Galimard, Paris, 1956.

G. LETTIERI, *Il metodo della grazia*, EDB, Bologna, 2000.

J. L. MARION, *Ciò che vede il cuore. Pascal e la distinzione degli ordini*, a cura di A. Frigo, BookTime, Milano, 2023.

J. MESNARD, *Sui "Pensieri" di Pascal*, a cura di M. V. Romeo, Morcelliana, Milano, 2022.

J. L. NANCY, *EGO SUM*, a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano, 2008

L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano, 2016.

M. VITA ROMEO, *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

ALTRI TESTI (citati e consultati)

AGOSTINO:

De vera religione, a cura di N. Cipriani, Morcelliana, Brescia, 2022.

Le confessioni, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino, 2015.

ARNAULD/NICOLE, *Logic or the art of thinking*, a cura di J. V. Buroker, Cambridge University Press, 2008.

H. BERGSON:

Le due fonti della morale e della religione, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma, 1998.

L'evoluzione creatrice, a cura di M. Acerra, BUR, Milano, 2012.

R. CARTESIO:

Discorso sul metodo, trad. it. M. Garin, Laterza, Roma, 1998.

Meditazioni metafisiche, trad. it. S. Landucci, Laterza, Roma, 1997.

Opere 1637-1649, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2009.

COPINEAU, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*, Paris, 1774

M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini, A. Tournon, Bompiani, Milano, 2017.

F. DOSTOEVSKIJ:

Delitto e castigo, trad. it. E. Guercetti, Einaudi, Torino, 2014.

I demoni, trad. it. S. Prina, Neri Pozza, Milano, 2023.

I fratelli Karamazov, trad. it. S. Prina, Feltrinelli, Milano, 2021.

Il sogno di un uomo ridicolo, a cura di M. Martini, L. De Nardis, P. Zoccatelli, Newton Compton Editori, Roma, 2015.

L'idiota, a cura di G. Pacini, Feltrinelli, Milano, 2014.

Memorie del sottosuolo, a cura di A. Polledro, Einaudi, Milano, 2014.

Note invernali su impressioni estive, trad. it. S. Prina, Feltrinelli, Milano, 2023.

M. FOUCAULT:

L'archeologia del sapere, trad. it. G. Bogliolo, BUR, Milano, 1999.

Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane, trad. it. E. A. Panaitescu, BUR, Milano, 2016.

Storia della follia nell'età classica, a cura di M. Galzigna, BUR, Milano, 2019.

S. FREUD, *Il perturbante*, in *Saggi sull'arte, la letteratura, il linguaggio*, trad. It. C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

M. FUMAROLI, *La repubblica delle lettere*, trad. it. L. Frausin Guarino, Adelphi, Milano, 2018.

G. GALILEI:

Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, a cura di A. Beltràn Marì, BUR, Milano, 2014.

Il saggiautore, a cura di R. Lavopa, BUR, Milano, 2023.

J. GARFF, *SAK*, trad. it. S. Davini, A. Scaramuccia, Castelvechi, Roma, 2022.

R. GIRARD:

Il capro espiatorio, a cura di G. Fornari, trad. it C. Leverd, Adelphi, Milano, 2020.

Il sacrificio, a cura di P. Antonello, trad. it C. Tarditi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.

La violenza e il sacro, trad. it. O. Fatica, Adelphi, Milano, 1992.

Menzogna romantica e verità romanzesca, trad. it. L. Verdi Vighetti, Bompiani, Milano, 2021.

S. GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Roma, 2006.

M. HOUELLEBECQ, *Annientare*, trad. it. M. Z. Ciccimarra, La nave di Teseo, Milano, 2024.

E. HUSSERL:

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, trad. it. E. Filippini, Il saggiautore, Milano, 2015.

Meditazioni cartesiane, a cura di A. Altobrando, Othotes, Napoli, 2017.

I. KANT:

Antropologia da un punto di vista pragmatico, a cura di M. Foucault, trad. it. M. Bertani, Einaudi, Torino, 2010.

Critica della ragion pratica, trad. it. F. Capra, Laterza, Roma, 1997.

Critica della ragion pura, trad. it. G. Gentile, G. Lombardo Radice, Laterza, Roma, 2005.

La religione entro i limiti della sola ragione, trad. it. A. Poggi, Laterza, Roma, 2004.

L. KOLAKOWSKI, *Gesù. Saggio apologetico e scettico*, trad. It. G. Forni Rosa, Le Lettere, Firenze, 2023.

N. MACHIAVELLI:

Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, a cura di G. Inglese, BUR, Milano, 1984.

Il principe, a cura di R. Ruggiero, BUR, Milano, 2008.

PLATONE:

La repubblica, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma, 2007.

Timeo, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.

G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli, 2011.

I. TURGENEV, *Padri e figli*, trad. it. G. Pochettino, Einaudi, Torino, 2014.

F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma, 2018.

VOLTAIRE, *Lettere filosofiche*, a cura di A. Gurrado, Rusconi Libri, Milano, 2021.

S. WEIL:

Attesa di Dio, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano, 2008.

La persona e il sacro, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano, 2012.