

INTRODUZIONE

1. Convinti come siamo che Blaise Pascal non possa essere annoverato tra coloro i quali disprezzano il mondo, e che il suo acuto e scrupoloso studio sull'uomo non poteva certamente trascurare la scienza del sociale, abbiamo tentato un'indagine critica sul suo pensiero etico-politico. Per far ciò, abbiamo ritenuto necessario prendere le distanze da certi giudizi o pregiudizi, talvolta dettati dalle mode del momento, che hanno tacciato il pensiero pascaliano di "pessimismo", di "tragicità" e di "contraddittorietà". Pregiudizi, purtroppo duri a morire, che hanno offerto e continuano ad offrire l'immagine di un Pascal "nemico dell'uomo".

Pertanto, l'obiettivo di questo lavoro è analizzare il pensiero etico-politico di Pascal, al fine anche di rivalutare criticamente nel pensatore di Clermont-Ferrand l'ordine umano, la cui attenta analisi non è affatto dettata da uno sterile pessimismo di rito, bensì da un realistico ottimismo, che indubbiamente affonda le sue radici nel terreno della speranza cristiana. Ecco perché risulta importante accostarsi criticamente alle tesi etico-politiche pascaliane che, malgrado la poca fortuna incontrata fra i contemporanei e la scarsa attenzione dei critici, rivelano tuttavia una struttura logica perfettamente coerente col pensiero pascaliano nel suo complesso e, al contempo, risultano organicamente collegate ai grandi problemi etico-politici del *Grand Siècle*.

Da questa particolare prospettiva emerge chiaramente un Pascal etico-politico che non solo arricchisce e completa l'intero quadro delle sue riflessioni, ma addirittura manda in frantumi l'inossidabile *cliché* del Pascal sostanzialmente mistico e pessimista, tutto chiuso nel suo progetto di un'apologia cristiana, antiumanistica e trascendente. Un *cliché*, tra l'altro, che risulta anche deformante e deviante, dal momento che quei "brouillons immortels" dell'apologia pascaliana offrono una profonda ed originalissima indagine sull'uomo, senza escludere affatto l'indagine sui problemi sociali.

Un motivo questo che c'induce, da un lato, a prendere le distanze da chi ha descritto Pascal come un "antipolitico" che si beffa della politica, facendola addirittura coincidere con la follia, ovvero con un «tentativo di assistenza psichiatrica, con prognosi terapeutica limitata alla prospettiva del minor male»¹; e, dall'altro, a sposare la tesi di un Pascal "realista" che non coltiva affatto l'astratto ideale della politica come mezzo di perfezionamento dell'uomo e del mondo, ma che nella politica vede un freno ed uno scudo contro il caos e la degenerazione della società. In fondo, come ci ricorda lo stesso Pascal, il «proprio della potenza è di proteggere». E se il *proprium* della politica è quello di proteggere la società ed i suoi membri, allora si spiega perché il pensatore di Clermont-Ferrand, come ci testimonia Pierre Nicole, riconosca apertamente l'importanza della politica.

D'altronde, l'interesse pascaliano per la sfera della politica si esprime anche nella consapevolezza che solo una "buona politica" è in grado di mantenere il bene supremo della pace: bene supremo che, nella prospettiva pascaliana, giustifica persino il ricorso alla dissimulazione, alla menzogna autorizzata. Nondimeno, il ricorso alla menzogna come *mezzo* per raggiungere il bene supremo

¹ E. Rossi, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*, Studium, Roma 1984, p. 19.

della pace, non ci autorizza ad accusare Pascal di «realismo cinico, pur se guidato da una sua coscienziosità»². In verità, se la prassi della “buona politica” può richiedere il nascondimento pascaliano della verità al popolo; fare “buona politica” significa anche non perdere di vista quel “pensiero nascosto” che serve ad educare «una classe di “gens habiles” nell’*ethos* severo della propria responsabilità»³.

L’ordine politico ha dunque una sua utilità: l’attività politica, infatti, mette un freno al disordine caotico della società, la quale nasce dalla *libido dominandi*, comune a tutti gli uomini; s’instaura con la *forza*, ineguale a tutti gli uomini; e si mantiene grazie all’*immaginazione*. Così all’inevitabile disordine che scaturirebbe dal lasciar campo libero al desiderio egoistico di dominare su tutti gli altri, segue il potere del più forte che, imponendo al più debole le proprie leggi, pone fine alla guerra di tutti contro tutti ed apre la strada alla costituzione dello Stato. Da qui l’invito pascaliano a rispettare le leggi e le istituzioni, al fine di garantire la sopravvivenza dello Stato, il cui unico scopo è quello di proteggere la vita dei sudditi e salvaguardare i loro beni.

Ciò spiega la valenza etico-politica, oltre che pedagogica, dei tre *Discours sur la condition des grandes*, opera destinata al giovane duca di Chevreuse, allo scopo di farne un «re di concupiscenza», capace cioè di appagare i desideri individuali dei propri sudditi e di indirizzare al bene comune le istanze particolaristiche della gloria e dell’utile.

2. Se nel 1984 Gérard Ferreyrolles, nel suo *Pascal et la raison du politique*⁴, aveva ragione di scrivere che il pensiero politico di Pascal non riscuoteva largo consenso tra i critici, oggi, in un clima di rinascita degli studi pascaliani, possiamo affermare che anche quest’aspetto poco noto del pensatore di Clermont-Ferrand sta cominciando a destare un certo interesse fra gli studiosi. Basti pensare, per guardare solo all’Italia, ai recenti studi di M. Adinolfi, D. Bosco, R. Gatti e P. F. Adorno⁵. Certamente gli studi sul pensiero etico-politico pascaliano restano pur sempre in numero esiguo rispetto alla ben più vasta letteratura critica sul Pascal moderno scienziato, filosofo cristiano, o caustico e inesorabile polemista. E tuttavia essi rappresentano già un significativo passo in avanti verso una visione più ricca e articolata del pensiero pascaliano.

Al “disinteresse” per il Pascal politico, un “disinteresse” - ripetiamo - che in parte oggi sembra essere ridimensionato, contribuì probabilmente il “mutismo” dei contemporanei. In tal senso, è abbastanza indicativo il fatto che persino Arnauld e Nicole, sin dalla prima edizione delle *Pensées*, mostrassero una certa cautela su questo tema. Anzi, a proposito di giustizia e costume, *grandeur* e *respect (intérieur)*, i due non avevano lesinato prese di distanza e prudenti distinguo in relazione ai frammenti pascaliani. D’altronde, non è facile restare indifferenti di fronte all’operazione pascaliana di smascheramento realistico della politica riportata ai rapporti di forza, alla concupiscenza, al caso, alla *coutume*,

² R. Guardini, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992⁴, p. 141. Lo stesso giudizio viene riproposto da E. Rossi, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*, cit., pp. 54-5.

³ R. Guardini, *Pascal*, cit., p. 143.

⁴ G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, P. U. F., Paris 1984, p. 5.

⁵ Per una panoramica più dettagliata, rimandiamo alla bibliografia.

quali tratti distintivi e peculiari di una vitalità malefica e animalesca che in noi si annida⁶.

Lo schietto realismo con cui Pascal parla della politica, l'ironia usata per destabilizzare l'immagine del re circondato da guardie e buffoni, la capacità di denudare il potere politico e le sue origini, nonché il concetto di politica come *divertissement*, spiegano probabilmente un certo disinteresse non privo di diffidenza dei contemporanei. La riflessione etico-politica di Pascal, infatti, come del resto l'intera sua filosofia, è una riflessione "scomoda". Il pensiero pascaliano nella sua interezza è, di fatto, un pensiero che si cimenta nella difficile e tormentata impresa di coniugare il duro realismo con l'ispirazione evangelica. Così alla città terrena, dominata dall'orgoglio dell'uomo peccatore, Pascal mostra Cristo e la sua Legge, quali modelli a cui mirare per riuscire a spezzare le catene della concupiscenza e aprirsi a quel regno di carità «dove tutti i sudditi non respirano che carità e non desiderano che i beni della carità»⁷.

D'altra parte, al mutismo dei contemporanei corrisponde persino un certo «silenzio parallelo» dello stesso Pascal, un "silenzio" etico-politico che sembra disperdersi nella frammentarietà delle *Pensées*, da cui certamente non è agevole ricavare una nitida e ben delineata visione complessiva, al modo del *Principe* di Machiavelli o del *De Cive* di Hobbes.

Eppure, come vedremo, di fronte ad un Pascal che sembra disinteressarsi alla politica, considerandola un gioco inutile e pericoloso, si staglia un Pascal attento ai problemi del sociale; un acuto studioso del comportamento umano, che giustifica bensì la *forza*, ma solo al fine di far regnare la *giustizia*, e che certamente difende il *potere* e le sue *istituzioni*, ma allo scopo di garantire la *pace*; e, infine, un ardente cristiano che esorta a mettere in atto la Legge *dell'amore* e a rispettare la Legge *con amore*.

3. Parlare di un pensiero politico pascaliano potrebbe apparire quasi impossibile, visto che il genio di Clermont non ha lasciato uno specifico trattato di politica, fatta eccezione per i tre *Discours sur la condition des grands*, peraltro non scritti di suo pugno, per qualche *Lettre Provinciale*, e, infine, per alcuni frammenti delle *Pensées*, in cui troviamo abbozzate diverse riflessioni sulla giustizia, sulle validità delle gerarchie sociali e sul comportamento dei cristiani di fronte al potere civile. A tutto ciò si aggiunga che la politica di Pascal rischia di essere giudicata sommariamente come teorizzazione del primato della forza⁸.

Se poi ci riferiamo al noto frammento su Platone ed Aristotele⁹, in cui Pascal si beffa della politica e di quanti se ne occupano, potremmo addirittura

⁶ Su ciò cfr. D. Bosco, *Sfumati pascaliani*, Prefazione a Blaise Pascal, *Frammenti politici*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 15-6.

⁷ *III^e Discours*, MOC IV, p. 1034.

⁸ «Fondamento del potere dello Stato sulla forza, primato della forza sulla giustizia la quale non può far valere un contenuto razionalmente determinato per opporvisi; convalida delle leggi fondamentali e civili dello Stato a partire dalla *coutume*; concezione di una pluralità di "punti di vista" sulla legittimità delle leggi e lo statuto dei governanti, gerarchizzati a partire dal popolo, che non conosce la "ragione degli effetti", fino al cristiano perfetto» (C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, P. U. F., Paris 1993, p. VII).

⁹ «Ci si immagina Platone e Aristotele solo paludati nei loro abiti da pedanti. Erano uomini di mondo come gli altri, che ridevano con i loro amici. E quando si sono divertiti a fare le loro leggi e la loro politica, è stato per gioco. Era l'aspetto meno filosofico e meno serio della loro vita; l'aspetto più filosofico consisteva nel vivere in modo semplice e sereno. Quando hanno scritto di politica,

essere tentati di abbandonare l'impresa di rintracciare un pensiero politico pascaliano.

Beninteso, non v'ha dubbio che gl'interessi spiccatamente politici non occupano una posizione centralissima nel breve e ricchissimo arco a sesto acuto della vita e della riflessione di Pascal; ma tutto ciò non deve farci trascurare l'attenzione che egli riservò alla scienza dei costumi. Un'attenzione che ben s'allinea con quell'antropologia che svela l'esistenza di due nature nell'uomo: la prima natura, orientata verso la carità per mezzo della grazia divina; e la seconda, succube della concupiscenza.

Pertanto, per avere una visione d'insieme più dettagliata e completa di tale pensiero, occorre in primo luogo "leggere Pascal per mezzo di Pascal"; occorre cioè tenere in considerazione tutti i suoi scritti - da quelli schiettamente scientifici a quelli filosofico-religiosi -, non perdendo mai di vista quel *fil rouge* che tutti li accomuna. In secondo luogo, bisogna uscire da quello stereotipo che ha visto nei *Pensieri* solo un'apologia della religione cristiana. In effetti, la grande apologia della religione cristiana, a cui Pascal aveva destinato quei "brouillons immortels", costituisce solo lo scopo finale di quell'ambizioso progetto che aveva in mente¹⁰.

Questo non significa certamente ridurre il valore apologetico dei *Pensieri*, né tanto meno negare che lo scopo finale di quei numerosi frammenti fosse proprio una difesa della religione cristiana; significa, invece, sottolineare che quei "brouillons immortels" rappresentano, complice probabilmente la loro incompiutezza, un'opera dalle mille sfaccettature, che può offrire aspetti differenti, a seconda del punto di vista del commentatore.

Tuttavia, qualunque sia il punto di vista col quale si esamini questo capolavoro pascaliano, è indubitabile che esso è fondato sulla lezione del Vangelo e sulla Legge di Cristo. L'amore di Dio e l'amore per il prossimo sono, infatti, le due leggi sulle quali Pascal edifica il suo modello di *communitas* terrena: un modello progettato per la repubblica cristiana, ma che può valere anche per una società laica che fonda le sue leggi sul rispetto assoluto della dignità umana.

Comunque, dalla considerazione di tutti gli svariati temi che il pensatore di Clermont affronta è facile convincersi che nulla della politica è estraneo a Pascal e che niente di Pascal è estraneo alla politica. In tal senso, ci sembra pienamente condivisibile la tesi di Ferreyrolles sull'innegabile politicità del pensiero pascaliano: «Il politico investe ogni tema e tutti possono rapportarsi a lui: l'honnêteté? Si definisce come l'attitudine superiore alla vita in società; il *moi*? vuol essere il tiranno di tutti gli altri; il peccato originale? Si deve ad esso la divisione del potere e del merito; l'immaginazione? è essa che mantiene i regni; la concupiscenza? dà il suo nome al re. La fisica non ne è esente, con le nozioni di forza e di legge; né la matematica, con gli ordini e le potenze; né la metafisica, che s'interroga sulla nostra "condizione" e la nostra libertà; né la teologia, scrutatrice

l'hanno fatto come per mettere delle regole in un ricovero di pazzi. E se hanno mostrato di parlarne come fosse una gran cosa, è stato perché essi sapevano che i pazzi a cui parlavano credevano di essere re e imperatori. Essi entrano nei loro principi per moderare la loro follia e renderla più innocua che possono» (Fr. n. 457 Se).

¹⁰ «La maggior parte degli autori, tanto antichi che moderni, - scrive a tal proposito Droulers - hanno visto nei *Pensieri* di Pascal solo un'apologia della religione cristiana. Ma quei "brouillons immortels" contengono altra cosa. Se le si rapporta al piano che Pascal svilupperà un giorno [...] il quadro dei *Pensieri* potrebbe essere questo: I. L'uomo al di dentro di sé stesso. II. L'uomo al di fuori di sé stesso. a) Rapporti dell'uomo con i suoi simili (Sociologia); b) Rapporti dell'uomo con Dio (Apologia)» (C. Droulers, *La cité de Pascal*, Librairie des Sciences Politiques & Sociales, Paris 1928, p. 5).

della nostra decadenza e disgrazia. L'impresa del politico non è semplicemente metaforica: governa l'ordine della carne; è, nell'ordine intellettuale, il luogo in cui (per le "ragioni degli effetti") la miseria dell'uomo è capovolta in grandezza; nel campo spirituale infine, tutto si gioca in ultima istanza – perché tutto il male è cominciato con essa – sulla *libido dominandi*, che è la concupiscenza "politica" per definizione»¹¹.

Così alla mancanza di un'opera politica *stricto sensu* fanno da contrappeso quei non pochi semi recanti idee politiche e sociali sparsi nelle *Pensées*, nelle *Lettres Provinciales*, o nei tre *Discours sur la condition des grands*. Semi fruttuosi si trovano persino in alcune opere scientifiche, quali la *Préface sur le Traité du vide*, in cui si evidenzia il ruolo indiscusso e positivo che nel campo etico-sociale riveste la tradizione, considerata come la faccia positiva della *coutume*; e il *De l'esprit géométrique*, in cui l'utilità del metodo geometrico viene estesa anche al campo sociale. Non meno produttivi sono quei semi sociali sparsi in alcune opere spirituali come il *Mistero di Gesù*, un'opera cristocentrica, dalla quale emerge l'importantissimo tema dell'amicizia: da un canto, l'amicizia degli uomini, che dormono proprio quando Gesù sente il morso di un mortale dolore e di una tragica solitudine; e, dall'altro, l'amicizia adorabile di Dio, che si manifesta nell'Amore gratuito di Gesù: «Io - si legge nel *Mistero di Gesù* - ti sono amico più del tale e del talaltro, perché ho fatto per te più di loro, ed essi non soffrirebbero mai quel che ho sofferto da te, non morirebbero mai per te nel tempo della tua infedeltà e delle tue crudeltà, come ho fatto io, e sono pronto a fare nei miei eletti e nel Santo Sacramento»¹². Ed è all'amore e all'amicizia divina, dunque, che l'uomo deve guardare come modello ideale, come punto fisso, a cui rapportarsi per vivere in società¹³.

4. L'analisi della filosofia politica pascaliana ci spinge inevitabilmente ad affrontare la delicatissima questione del diritto naturale. Sull'ammissione pascaliana dell'esistenza di leggi naturali la maggior parte dei critici si trova divisa, probabilmente perché i due testi principali a cui spesso si fa riferimento - le *Lettres Provinciales* e le *Pensées* - non sembrano mostrare sufficiente chiarezza. Pascal, infatti, sembrerebbe oscillare tra l'affermazione di leggi naturali nelle *Provinciales* e la loro negazione nelle *Pensées*.

Ci troviamo così di fronte alla *vexata quaestio*, ancora aperta, che vede contrapposti, da una parte, critici come E. Auerbach, L. Goldmann e M. Adinolfi¹⁴, pronti a negare l'esistenza nelle *Pensées* delle leggi naturali; e, dall'altra, critici come Ph. Sellier e G. Ferreyrolles, pronti ad ammetterne invece l'esistenza. Accanto a queste due posizioni troviamo anche quella di chi, come F. Semerari, parla di crisi del giusnaturalismo in Pascal, dal momento che questi nega l'umana possibilità di adeguarsi alle leggi naturali¹⁵.

¹¹ G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit. pp. 8-9.

¹² Fr. n. 751 Se (Le Mystère de Jésus).

¹³ Cfr. C. Droulers, *La cité de Pascal*, cit., p. 6.

¹⁴ Cfr. E. Auerbach, *Sulla teoria politica di Pascal*, in *Da Montaigne a Proust*, traduzione italiana di G. Alberti, A. Carpi e V. Ruberl, De Donato, Bari 1970, pp. 128 e 143; L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1959, pp. 217; 304; M. Adinolfi, *La scena di Pascal. Politica Filosofia Barocco, La Città del sole*, Napoli 2002, pp. 136-7; 162-5.

¹⁵ Cfr. F. Semerari, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, Dedalo, Bari 1992, pp. 134-6.

Ora, analizzando i testi pascaliani, ci si rende conto che il pensatore di Clermont-Ferrand non nega affatto l'esistenza delle leggi naturali; e questo vale non solo per le *Lettere Provinciali*, ma anche per i *Pensieri*, ove egli, da buon cristiano, dichiara apertamente che le leggi naturali esistono, anche se la loro conoscibilità è fortemente messa in discussione dalla *natura viziata* dell'uomo, la quale però non ha cancellato del tutto ogni traccia della nostra prima natura. Nell'uomo, infatti, anche dopo la biblica Caduta è rimasta una "una luce confusa" del suo Creatore; una luce confusa che, se ampliata e vivificata dalla fede e dalla grazia, potrà permettere alla ragione umana di rialzarsi e di risalire verso la conoscenza del vero e del giusto.

Le leggi naturali, dunque, sono reali. È invece l'uomo, vittima del suo amor proprio, che non riesce a scoprirle ed a conoscerle, almeno fino quando rimarrà schiavo della concupiscenza, del peccato e dei vizi. Piuttosto, le leggi naturali non solo esistono, ma possono anche essere conosciute ed avere un certo rapporto persino con le leggi civili. Quest'ultimo concetto apre un'altra *vexata quaestio* tra chi, come M. Pécharman, R. Gatti e F. Semerari¹⁶, sostiene che sia impensabile ipotizzare una benché minima proporzione tra le leggi divine e quelle civili, dal momento che entrambe appartengono a due ordini differenti e incommensurabili; e chi, invece, come Ferreyrolles¹⁷, prospetta la possibilità di un rapporto tra le leggi divine e quelle civili, dal momento che le leggi naturali costituiscono la base della società umana e le leggi civili non sono contro natura. In ogni caso, l'analisi di tale questione ci ha permesso non solo di tracciare le linee di una possibile relazione tra Hobbes e l'autore delle *Pensées*, ma anche di collocare sotto una diversa luce il rapporto tra il giusnaturalismo e Pascal.

Inoltre, l'ammissione delle leggi naturali ci consente non solo di liberare Pascal dall'accusa di cinismo¹⁸ e, ancor peggio, di relativismo etico¹⁹, ma anche di far luce su un'altra questione legata alla prima: ovvero, la possibilità per l'uomo pascaliano di realizzare o meno la giustizia.

Per affrontare adeguatamente questo problema, occorre tenere in considerazione la scissione pascaliana tra la "véritable justice", ossia la Giustizia-Dio che, sul piano storico, esiste ed è conoscibile in quanto giustizia divina rivelata, ed un'altra giustizia, la "nostra giustizia", quella umana, la quale non possiede affatto i caratteri della prima, perché è figlia della natura umana, segnata negativamente dal peccato originale. La prima, per Pascal, è l'unica e vera ed eterna giustizia, quella che penetra nell'intimo dei cuori; la seconda è invece un simulacro di giustizia, una giustizia non giusta, non eterna, non universale, che porta con sé i segni indelebili della caducità, del relativismo e del male.

Nondimeno, con questa tesi Pascal non intende negare recisamente ogni forma e ogni istanza di giustizia fra gli uomini, ma solo sottolineare che, senza un solido fondamento metafisico, tutte le attività umane e tutte le umane istituzioni

¹⁶ Cfr. M. Pécharman, *Pascal et le politique*, in J. Cornette et H. Mechoulan, *L'état classique*, Vrin, Paris 1996, p. 125; F. Semerari, *Potenza come diritto*, cit., pp. 134-6; R. Gatti, *Il chiaroscuro del mondo. Il problema del male tra moderno e post-moderno*, Studium, Roma 2002, pp. 7-10.

¹⁷ G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., p. 186.

¹⁸ E. Auerbach, *Sulla teoria politica di Pascal*, cit., p. 92; e a J. Maritain, *Les idées politiques de Pascal*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, III, édition publiée par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Éditions universitaires-Édition Saint-Paul, Paris, Fribourg (Suisse), 1984, pp. 185; 192.

¹⁹ Cfr. C. Ventimiglia, *Società, politica, diritto: il cristiano e il mondo in Pascal e Domat*, Zara, Parma 1983, p. 114; E. Rossi, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*, cit., p. 68.

sono inesorabilmente soggette alla mutevolezza, alla caducità, al relativismo, all'arbitrio. Pertanto, una giustizia umana *sans Dieu*, ovvero senza il fondamento universale dei valori, è indubbiamente segnata dal male e dalla mutevolezza; ma è certamente possibile una giustizia umana *avec Dieu*, che conosce e riconosce la vera giustizia divina rivelata e, pur non potendola perfettamente e compiutamente attuare, ad essa guarda come a stella polare e ad essa si accosta, sia pure all'infinito.

Tutto ciò permette di comprendere meglio che il modello etico-politico pascaliano non è, come ipotizzano J. Maritain e E. Auerbach, quello del saggio che ricorre alla menzogna pur di mantenere la pace; ma quello del cristiano perfetto. Quest'ultimo, diversamente dal saggio, non è disposto ad ingannare il popolo nemmeno per il suo bene. Il cristiano perfetto, pur sapendo quanto sia pericoloso dire al popolo che le leggi non sono giuste, non gli nasconde la verità, ma lo sollecita ad obbedire alle leggi perché sono leggi, così come si obbedisce ai superiori non perché giusti, ma perché sono superiori.

Quindi, anche se l'obbedienza alle leggi può assumere per il cristiano il sapore di un compromesso, poiché esse non sono tutte giuste, ciò non significa però che l'obbedienza del cristiano sia un totale e rassegnato asservimento ai potenti. Infatti, se una legge contraddicesse la vera giustizia, allora, per Pascal, il cristiano avrebbe il dovere di non rispettarla. Beninteso, in tutto questo non c'è contraddizione: in entrambi i casi – nel rispettare le leggi o nel contrastarle – si obbedisce, infatti, alla volontà di Dio. In definitiva, come osserva Domenico Bosco, Pascal individua le prospettive di una politica possibile e buona²⁰; una politica che può convivere con l'atteggiamento del cristiano, il quale, anche quando agisce all'interno dell'«ordine dei corpi», non deve perdere di vista l'«ordine della carità», da cui trarre ispirazione per agire non secondo la propria volontà, ma secondo la volontà di Dio. Richiedere una sottomissione totale nei confronti della volontà di Dio significa rinunciare all'amore di sé e rendersi liberi mediante «la legge dell'amore o l'amore per la legge». E, grazie all'amore, l'*ordo concupiscentiæ* si trasforma nell'*ordo caritatis*.

5. Pascal, dunque, non si limita a proporre un modello etico-politico fondato sull'*ordo concupiscentiæ*, ma auspica la possibilità di educare gli uomini a «disprezzare la concupiscenza ed il suo regno, e aspirare a quel regno di carità dove tutti i sudditi non respirano che carità e non desiderano che i beni della carità»²¹. Alla concupiscenza, che allontanò l'uomo da Dio, bisogna opporre la Carità, attraverso la quale l'uomo può realizzarsi veramente sia come individuo sia come società.

La città degli uomini dovrà essere quindi edificata secondo le leggi tracciate da Cristo, le quali si trovano tutte racchiuse nel supremo precetto della Carità. «Due leggi sono sufficienti per regolare tutta la repubblica cristiana, meglio di ogni legge politica»²²: l'amore di Dio e l'amore per il prossimo, i due comandamenti grazie ai quali sarà possibile costituire un ordine autentico e giusto. In effetti, nella prospettiva etico-politica pascaliana l'amore di Dio e l'amore per il prossimo sono le due leggi sulle quali edificare il modello di *communitas* terrena, composta da uomini che, liberandosi dalle catene dell'amor

²⁰ D. Bosco, *Sfumati pascaliani*, cit., p. 23.

²¹ *III^e Discours*, MOC IV, p. 1034.

²² Fr. n. 408 Se.

proprio, il quale li spingeva a farsi centro di tutto, si scoprono membri di un unico corpo sorretto da una sola volontà. Per l'edificazione della città perfetta, Pascal segue la legge di Cristo: la *caritas*, la quale sconfigge l'egoismo e pone le premesse per costruire un ordine autentico sul modello del «*corps de membres pensants*», ove ogni parte si conforma liberamente ed armoniosamente alla totalità di un corpo, che trova la propria anima nella morale cristiana.

Solo tenendo conto di ciò, si può meglio comprendere il ruolo che la politica pascaliana attribuisce alla forza quale garanzia di ordine e di pace, nella gelosa osservanza della giustizia. Accettare la forza quale *remedium malorum mundi* è quindi solo una fase della riflessione etico-politica pascaliana: infatti, la forza insieme alla giustizia è ciò che permette di passare da una prima fase, in cui regna il *nullus ordo concupiscentiæ*, ad una seconda fase costituita invece da un *ordo concupiscentiæ*. A queste due fasi segue una terza: quella dell'*ordo caritatis*, all'interno della quale l'uomo si realizza sia come individuo sia come società. È dunque alla carità evangelica che bisogna ispirarsi, per realizzare un sistema politico giusto, e giungere così ad una *communio* cristiana fondata non più sulla legge della forza, ma sulla legge dell'Amore.

Beninteso, ciò non significa ovviamente che nel Vangelo si possano trovare tutte le risposte alle questioni etico-politiche. Il messaggio evangelico si limita, infatti, a fornire delle norme generali, a cui il cristiano dovrà ispirarsi per costruire una *societas* in cui ogni uomo, dopo aver ridimensionato l'amor proprio, si ami senza essere odioso all'altro, in quanto membro di una comunità più giusta e più autentica.

Questo, in fondo, è l'obiettivo finale dell'apologia pascaliana: una società non più fondata sull'indifferenza e sulle pretese totalizzanti di un io narcisistico, bensì una società che faccia del messaggio evangelico la sua stella polare. Questa apologia, come afferma giustamente Carmelo Vigna, non «indulge ad un attacco frontale al moderno, ma [...] comprende la possibilità di inserire il moderno nell'area della tradizione cristiana»²³, senza trascurare la ragione, specialmente quella «che costituisce la scienza come sapere del mondo»²⁴.

Per questo motivo, si può ben dire che Pascal «ha finito per fare non solo apologia del cristianesimo, ma anche apologia della buona modernità»²⁵. Egli «ha fatto l'apologia dell'amore di Dio per il mondo amando Dio e il mondo. Ha mostrato ancora una volta che l'apologia dell'amore di Dio per l'uomo e il suo mondo è lo stesso che l'amore di Dio per l'uomo e il suo mondo»²⁶.

²³ C. Vigna, *Pascal e l'apologetica*, in A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Casfoscarina, Venezia 2002, vol. I, p. 823.

²⁴ Ivi.

²⁵ Ivi, pp. 823-4.

²⁶ Ivi, p. 824.