

Methexis
9

Methexis

Collana di studi e testi

Dipartimento di Scienze della Politica
Università degli Studi di Pisa

Comitato Scientifico

Roberto Gatti, Roberto Giannetti, Giuliano Marini (†), Michele Nicoletti, Claudio Palazzolo, Gianluigi Palombella, Maria Chiara Pivatolo, Armando Rigobello, Salvatore Veca, Danilo Zolo

Methexis, nel linguaggio platonico, designa il rapporto di partecipazione fra le idee e gli oggetti cui esse si applicano. Anche lo scopo del progetto *Methexis* è la partecipazione delle idee, non tanto in senso metafisico, quanto in senso politico-culturale. Le idee possono vivere solo se sono lasciate libere, così da poter essere liberamente condivise, discusse e propagate. La vita della scienza, come non può essere soggetta a censura politica, così non deve essere sottoposta a recinzioni derivanti dall'estensione della proprietà privata al mondo dello spirito. Le nuove tecnologie rendono possibile mettere in atto la distinzione fra il libro come oggetto fisico, di proprietà privata, e le idee di cui si fa veicolo, che devono essere liberamente partecipate. In questo spirito, i libri *Methexis* sono commercializzati, nella loro versione cartacea, secondo le restrizioni abituali, ma, nella loro versione digitale, sono distribuiti in rete e possono venir riprodotti per ogni uso personale e non commerciale.

Roberto Gatti

“L'impronta di ciò che è umano”

Saggi di filosofia

EDIZIONI
plūs
pisa university
press

Gatti, Roberto

L'impronta di ciò che è umano : saggi di filosofia / Roberto Gatti
(Methexis ; 9)

101 (21.)

1. Filosofia - Saggi

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

ISBN 88-8492-375-1

Il presente lavoro si inserisce nell'ambito della ricerca di rilevante interesse nazionale "Il potere e la parola: religione, politica, comunicazione" e beneficia, per la pubblicazione, del contributo a carico dei fondi della ricerca ex 40% concessi al Dipartimento di Filosofia, linguistica e letterature dell'Università di Perugia, sede di una delle unità di ricerca del progetto (tema dell'unità: "Trascendenza e politica: categorie e pratiche della secolarizzazione").

Methexis - collana diretta da Maria Chiara Pievatolo

Questo volume fa parte delle iniziative editoriali del progetto *Methexis* ed è disponibile anche *on-line*, in formato pdf, al seguente indirizzo:

<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>

© 2006 Roberto Gatti / Edizioni PLUS srl

PLUS - Pisana Libreria Universitatis Studiorum s.c.r.l.

Lungarno Pacinotti, 43 - 56126 Pisa

Tel.+39 050 2212056 - Tel/Fax +39 050 2212945

e-mail: info-plus@edizioniplus.it

web page: www.edizioniplus.it

Member of



Association of American
University Presses

Progetto grafico e copertina di Angelo Marocco per conto di **Methexis**

“Una filosofia politica come scienza filosofica, attenta al presente come al suo proprio oggetto, non indulgerà alle teorie del presente, forse effimere, ma le ricolleggerà alle loro più profonde e lontane radici teoretiche. Umilmente, ontologicamente consapevole della propria limitatezza, e della parsimonia con cui nei secoli è distribuita, gratia gratis data, una vera originalità teoretica, essa andrà alla ricerca, nella sua libera meditazione, delle ‘parole di vita eterna’ pronunciate dal pensiero umano nella sua storia”

(G. Marini)

INDICE

Prefazione	9
I. ‘Non è questo il paese della verità’: trascendenza, giustizia e politica in Pascal	17
1. Premessa.....	17
2. Dio, uomo e natura: la “sproporzione”	18
3. La politica e lo spazio dell’apparenza: Pascal, Nicole, Hobbes	26
4. Scetticismo politico di Pascal?.....	36
5. <i>Auctoritas</i> e <i>Veritas</i> : il tema della “figura”	45
6. Pascal e Agostino	49
7. Giustizia e carità.....	60
8. Pascal e il problema della secolarizzazione	70
II. Spazi dell’interiorità: le <i>Confessioni</i> di Agostino e di Rousseau	75
1. Premessa: confessione di sé e identità	75
2. Agostino: la struttura dialogica delle <i>Confessioni</i>	77
3. La dialettica del riconoscimento: lo sguardo di Dio e la testimonianza degli altri nella “storia dell’anima” di Rousseau.	85
4. Gli <i>altri nell’io</i> : il dialogo interiore nelle <i>Confessions</i>	95
5. La fragilità, la libertà, il male: il “Mediatore” in Agostino e in Rousseau.....	118
6. “Raddoppierò per così dire la mia esistenza”: i labirinti della <i>concezione radicalmente riflessiva</i> dell’identità.	140
III. ‘Le cose terrene sorgono e tramontano’: eco agostiniane in Karl Löwith	155
1. Esistenza e storia	155
2. Natura e storia	174

IV. L'“impronta di ciò che è umano”: il male, la libertà, il valore in Albert Camus	197
1. “Un silenzio felice”	197
2. Sisifo e la “libertà assurda”	206
3. “La mia libertà non è quella buona”: Caligola	208
4. “Ho scelto di essere innocente”: Kaliayev	210
5. Una “colpevolezza calcolata”: <i>L'uomo in rivolta</i>	216
6. Finitudine e libertà: <i>La peste</i> (un inciso su Camus e Pascal)	218
7. Dall' <i>engagement</i> all'ascolto dell'alterità interiore: <i>La caduta</i>	225
8. Ontologia ed etica: il valore tra “natura” e “arte”	233

Prefazione

I capitoli di questo libro risultano dalla raccolta di saggi già editi (ma rivisti, anche nella forma, e spesso parecchio modificati) e di contributi inediti. Tra di essi c'è un elemento comune che appare a prima vista e che basterebbe di per sé a giustificare la silloge che viene qui proposta. Tutti nascono infatti dall'intento di esplorare la presenza di Agostino nella filosofia moderna e contemporanea. È un'esplorazione nata da circostanze talvolta molto differenti, ma la diversità delle occasioni e degli autori trattati credo non impedisca di seguire la linea di ricerca che consente di leggere il testo seguendo un percorso sostanzialmente unitario.

Eppure, sull'interna coerenza della trama che nel volume si dipana, può forse essere detto qualche cosa in più rispetto alla semplice indicazione del baricentro molto generale attorno al quale i quattro capitoli gravitano.

Innanzitutto c'è da osservare che l'influenza di Agostino si profila, già in Pascal, nel segno di un rapporto di tensione spesso non facile da decifrare tra *continuità* e *discontinuità*. Il primo capitolo, che è dedicato alla concezione pascaliana della giustizia, punta proprio a far emergere il senso e le implicazioni della cruciale discontinuità che separa, su tale tema, i *Pensieri* da *La Città di Dio*. Il filtro interpretativo che in questa parte si cerca di utilizzare è costituito dal tentativo di mostrare come in Pascal, una volta venuto meno l'apparato categoriale basato sul ricorso all'*analogia entis* e all'ontologia della partecipazione quali modi di pensare il rapporto tra finito e Infinito, si produca una radicale scissione tra trascendenza e mondo, cosicché la politica finisce per essere consegnata allo spazio dell'apparenza, in cui l'unico ordine possibile, cioè quello fondato sulla "concupiscenza", è e può essere solo "figura" della "carità". Il passaggio da un'accezione dell'analogia in senso ontologico a un'accezione in chiave simbolica costituisce lo sfondo entro il quale si delinea un resoconto delle relazioni sociali basato sull'idea che esse possono essere intese esclusivamente come "tableau de charité", cioè come "immagine" della giustizia autentica, la cui "realtà" si avrà invece solo nella prospettiva oltremondana. La "sproporzione" originaria tra finito e Infinito e la corruzione delle facoltà umane seguita al peccato originale non

consentono di pensare una mediazione tra la “legge naturale”, di cui peraltro viene affermata l'esistenza a partire dalla Rivelazione, e la prassi dell'uomo nella storia. La conseguenza è che il mondo storico si struttura intorno alla “forza” e al “costume”, espressioni della “miseria” dell'uomo. Ma la “grandezza” rimane nella “fame della giustizia”, “ottava beatitudine”, destinata peraltro a restare desiderio “vuoto”. Il *paradosso della politica* sta, in fin dei conti, tutto qui, come ben sa il “cristiano perfetto”: si tratta di vivere nel nascondimento del Giusto, *pendant* del nascondimento di Dio, pur non potendo mai essere liberati dalla tensione verso la *vera giustizia*. L'unico ricorso possibile in tale condizione di indigenza radicale è, per Pascal, una “ragionevolezza” – cioè un' amministrazione misurata e non “tirannica” dei “beni della concupiscenza” – ormai anestetizzata da ogni illusione di poter avere una qualche proporzione reale con la Ragione divina e da ogni presunzione di poter edificare, nel vuoto lasciato dall'eclisse della trascendenza, un retto ordine partendo dalla *ratio geometrica*. Le opere del cristiano “zelante” e dell'ateo Hobbes sono di conseguenza archiviate da Pascal nello stesso scaffale della libreria che dovrebbe contenere i petulanti scritti di quanti si illudono, pur partendo da premesse diverse, che sia dato all'uomo di costruire nel mondo una convivenza conforme al Bene.

Ma il disincanto in chiave cristiana di Pascal non è all'insegna del “cinismo”, come talvolta è stato sostenuto. La sua cifra è costituita piuttosto dalla coppia *ironia-nostalgia*. L'ironia verso quanti confondono le “stoltezze” con la ragione e la nostalgia per la “Gerusalemme celeste”. È la nostalgia che consente di vivere la condizione inframondana praticando la condivisione del destino comune a ogni uomo in quanto peccatore e mantenendo contemporaneamente la necessaria distanza rispetto a tale condizione nell'attesa di essere sottratti all’“hôpital de fous”.

E allora si capisce agevolmente che siamo ben dentro il processo di secolarizzazione; con l'aggiunta, però, che quell'importante risvolto della secolarizzazione che è rappresentato dal cristianesimo pascaliano risulta scarsamente presente negli studi sull'argomento. Tenendo conto anche di questo, nella parte conclusiva del primo capitolo ho cercato di proporre qualche considerazione sull'argomento relativo alla collocazione storico-filosofica del conflitto tra gesuiti e giansenisti nell'ambito appunto della vi-

cenda della secolarizzazione così come si viene delineando nel “grand siècle”.

Il problema della secolarizzazione viene ripreso nel terzo capitolo, dedicato all’influenza di Agostino in Karl Löwith. E qui il filtro agostiniano serve soprattutto a suggerire un ripensamento – che riguarda in prima istanza Löwith, ma le cui implicazioni vanno ben oltre l’analisi critica di *Meaning in History* – del significato della “filosofia della storia” nel suo rapporto con la “teologia della storia” e con la concezione pagana dell’*istorein*. Che la modernità sia interpretabile in Löwith esclusivamente come *eresia cristiana* non è solo esplicitamente negato da Löwith stesso nella sua risposta alla recensione di Hans Blumenberg concernente *Significato e fine della storia*, ma è tesi confutabile attraverso un esame della produzione löwithiana svolto utilizzando come criterio ermeneutico la presenza del retaggio patristico in generale, e di Agostino in particolare, nella ricostruzione della nascita e dello sviluppo della “filosofia della storia”. Infatti ciò che emerge dagli scritti che vanno almeno sino a *Meaning in History* è che le moderne filosofie della storia debbono essere comprese e collocate in opposizione alla concezione cristiana del divenire storico almeno nella stessa misura in cui entrambe stanno in contrasto con la visione pagana. E la radice dell’incompatibilità insanabile tra teologia della storia e concezione pagana, da un lato, e filosofia della storia, dall’altro, risiede nel fatto che il “pensiero biblico” e quello “greco” condividono il fondamentale punto di convergenza consistente “nella loro immunità dalle illusioni del progresso”. L’uno e l’altro, infatti, “vissero [...] nella presenza di potenze imperscrutabili”, il Fato e la Provvidenza, che si sottraggono al controllo umano. Si giustifica, entro tale prospettiva interpretativa, l’affermazione di Alberto Caracciolo – che sta in netto contrasto rispetto al giudizio corrente sulla direzione fondamentale della posizione löwithiana, anche in merito al significato della secolarizzazione – secondo cui “nella Bibbia è da ricercare [...] ciò in forza di cui Löwith negava la possibilità di una filosofia della storia”¹. Insomma, portando forse agli estremi il senso di tale proposta di rilettura della posizione di Löwith ma non certo distorcendo questa posizione quanto al suo significato essenziale, si può osservare che ogni interpretazione

¹ A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Introduzione di G. Moretto, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 41.

del moderno la quale ignori o sottovaluti quanto c'è in esso di profondamente *anti-cristiano* – considerando invece il moderno esclusivamente come “trasposizione illegittima in una forma di pensiero laico di una prospettiva valida soltanto nel pensiero teologico”² – risulta deviante o parziale. La citazione appena riportata è di Augusto Del Noce ed è riferita, a mio avviso non correttamente (o almeno non del tutto correttamente), proprio a Löwith. Del Noce sottolinea giustamente la radice nietzscheana della tesi secondo cui il moderno costituirebbe un “cristianesimo travestito”: “Tipicamente nietzscheana è [...] l'idea della filosofia della storia come contraddittoria forma secolarizzata della teologia della storia. Questa accettazione del punto di vista nietzscheano porta [Löwith] in *Meaning* ecc. a un capitolo su Marx che è sostanzialmente sbagliato”, appunto perché colloca Marx nell'orizzonte, secolarizzato, della dottrina della salvezza di matrice giudaico-cristiana³.

Il fatto importante e, anzi, decisivo è però, a mio avviso, che Del Noce non coglie quanto, nella lettura löwithiana della filosofia della storia e in generale della filosofia moderna, *non* è riconducibile a questa prospettiva interpretativa, che costituisce – come cerco di argomentare nel terzo capitolo – una semplificazione del pensiero di Löwith. Löwith è insomma, se lo si vuol dire così, meno distante dalla linea Voegelin-Del Noce di quanto a prima vista possa sembrare. Ma è il caso di ripetere che questa considerazione non intende valere solo rispetto al problema costituito dal giudizio sulla storiografia filosofica dell'autore di *Meaning in History*, quanto piuttosto rispetto al ben più generale giudizio sul moderno in quanto tale e sul nesso che nel suo ambito si istituisce tra filosofia della storia e filosofia politica.

È d'altro canto Löwith ad affermare che “nell'antichità e nel cristianesimo l'esperienza della storia era ancora vincolata, ordinata, limitata: nel pensiero greco dall'ordine e dal *logos* del cosmo fisico, in senso *cosmologico*, nella fede cristiana dall'ordine della creazione e dalla volontà di Dio, cioè in senso *teologico*”. Solo parallelamente al dissolvimento di entrambe queste “convinzioni premoderne” comparve, come Löwith precisa, “la fede nella storia in

² A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. CXXIII-CXXIV.

³ *Ibid.*, p. CXXIII.

quanto tale”: “Quando infatti l’universo non viene più ritenuto né divino né eterno, come era per Aristotele, né transeunte ma creato, come era per Agostino e Tommaso, diventa possibile parlare di una ‘esistenza storica’ che non ha più un luogo determinato entro la totalità di ciò che esiste per natura, e che si regge quindi interamente su se stessa e sulla sua temporalità”. La “fede nella storia” si delinea quindi come il prodotto dell’“alienazione dalla cosmo-teologia naturale dell’antichità e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo, che posero dei confini e diedero un orizzonte non-storico all’esperienza e alla comprensione” umane⁴. Nel terzo capitolo cerco di avanzare alcune considerazioni su Löwith, ma più in generale su secolarizzazione e politica, partendo da questo punto di vista.

Certo un’analisi dedicata al tema della secolarizzazione non può essere ricondotta solo e neppure prevalentemente al piano della storia e della politica, che peraltro ne illumina risvolti cruciali. Ampliando la prospettiva, si incrociano percorsi lasciati spesso in ombra dall’indagine filosofica su tale tema e che prefigurano itinerari di ricerca che vanno anche oltre la *vexata quaestio* della secolarizzazione.

In questa chiave va collocato il secondo capitolo, in cui l’attenzione è portata su un genere di scrittura, l’autobiografia, che consente di mettere a fuoco alcune implicazioni filosofiche di un argomento, come quello delle “radici” della concezione moderna del soggetto, che incrocia gli aspetti sin qui indicati, nella misura in cui chiama in causa, oltre a molti altri punti che ho cercato di sottolineare in questa parte del libro, anche il rapporto tra soggetto, storia e politica. Il capitolo ruota intorno al confronto – la cui rilevanza è direttamente proporzionale alla rarità di contributi ad esso dedicati in ambito filosofico – tra le *Confessioni* di Agostino e di Rousseau. Lo sfondo teoretico di riferimento – ma anche, in buona parte, l’obiettivo polemico – è costituito da *Sources of the Self* di Charles Taylor e il tentativo che viene proposto è di mettere in evidenza, proprio attraverso il parallelo con Agostino, le interne tensioni e aporie che contraddistinguono l’antropologia filosofica rousseauiana, vero e proprio snodo, nella modernità, di quello che Taylor definisce l’“atteggiamento [...] radicalmente riflessivo” nei

⁴ K. Löwith, *Uomo e storia*, in *Critica dell’esistenza storica*, trad. it. di A. Künkler Giavotto, Napoli, Morano, 1967, pp.212-213.

confronti dell'identità, atteggiamento che l'autore di *Radici dell'io* fa iniziare proprio, com'è noto, con Agostino. Cerco di evidenziare –utilizzando insieme la scrittura autobiografica e le opere più propriamente filosofiche di Rousseau (a partire dall'*Emilio* e in particolare dalla *Professione di fede del vicario savoiardo*) – come, pur nell'opposizione all'individualismo atomistico, Rousseau non approdi a una compiuta fondazione filosofica dell'interrelazionalità. Questo lo obbliga, sia quando delinea la sua concezione della “constitution humaine” sia quando ricostruisce la “storia” della sua “anima”, a un arduo quanto fallimentare *tour de force* il quale coinvolge tanto il *coté* filosofico che quello autobiografico. Ho cercato di analizzare questo aspetto del pensiero rousseauiano ponendo al centro l'ambiguo, eppure estremamente rivelativo, recupero in chiave secolarizzata della figura del “Mediatore” Gesù Cristo. Si tratta di un recupero che attraversa gli scritti dedicati alla *confessione di sé* non meno di quelli politici e pedagogici, consentendo di riflettere sull'elemento, che mi sembra assolutamente decisivo, costituito dalla *permanenza cristiana* nel pensiero di Rousseau e, insieme, dall'*incompiutezza* di tale presenza. È in tale prospettiva che ho creduto utile approfondire l'esame del rapporto che si instaura, nel pensiero rousseauiano, con i due autori che più di tutti gli altri gettano luce su tale *assenza in presenza* dell'apporto cristiano nell'autore delle *Confessions*, cioè Agostino e Pascal.

Il cerchio del libro si chiude tornando, in un certo senso, all'inizio, cioè a Pascal, almeno se è plausibile l'ipotesi interpretativa secondo cui la portata filosofica saliente del suo pensiero sta nel problema che pone non solo al cristianesimo, ma all'intera filosofia moderna o, forse si potrebbe meglio dire, nel problema che pone all'intera filosofia moderna *a partire* dall'interno della tradizione cristiana in quella sua versione radicalizzata che è rappresentata dal giansenismo (pur non obliando tutte le interne articolazioni e differenziazioni che del giansenismo sono caratteristiche). E il problema consiste nel chiedersi come sia possibile riguadagnare un fondamento e una giustificazione del Bene una volta venuto meno lo sfondo metafisico fornito, sia nella linea agostiniana sia in quella tomista (e anche in questo caso senza dimenticare le distinzioni tra queste due linee), dall'ontologia della *participatio* e una volta che si assuma come punto di riferimento quell'“acosmismo antropologico” segnalato da Hans Jonas come l'elemento che consente di collegare la situazione spirituale e cul-

turale entro la quale opera Pascal con quella che vede la nascita e lo sviluppo dell' esistenzialismo. In Pascal – come Jonas notoriamente argomenta – si ritrova l'anticipazione della crisi che nascerà dal “nichilismo” nietzscheano. Il punto fondamentale in Pascal è il “silenzio” dell'universo di fronte all'uomo”; la mente non è più tramite per l'“integrazione del suo essere con la totalità dell'essere, ma, al contrario, segna un abisso insormontabile tra l'uomo stesso e il resto dell'esistenza”. Cadute la normatività dell'ordine naturale e la sua “teleologia” intrinseca, i valori restano “senza sostegno ontologico e l'io è abbandonato interamente a se stesso nella sua ricerca di un significato e di un valore”. Certo “la contingenza dell'uomo [...] è ancora per Pascal una contingenza dipendente dalla volontà di Dio; ma quella volontà [...] è imperscrutabile e il ‘perché’ della mia esistenza non trova risposta qui come non la troverebbe nell'esistenzialismo più ateo”⁵. È pur vero che, a differenza di quanto accade nel nichilismo nietzscheano, permane in Pascal il riferimento alla dimensione trascendente, ma “una trascendenza senza una relazione normativa col mondo equivale ad una trascendenza che ha perso la sua forza effettiva”⁶.

La riflessione esistenzialista nasce, almeno per quanto riguarda una sua parte rilevante, da una rimediazione, variamente modulata, del lascito nietzscheano. Ciò che nel quarto capitolo propongo è proprio di saggiare, attraverso un'analisi della questione del male, della libertà e del valore in Albert Camus, le implicazioni della lettura che Jonas propone dell'esistenzialismo come del contesto speculativo in cui viene a maturazione quello che mi è parso corretto definire il *problema-Pascal*, inteso nel senso appena sopra accennato, cioè nell'accezione fortemente determinata per cui esso, come ha osservato Alasdair MacIntyre, coinvolge un giudizio sul “fallimento” della filosofia a partire dall'Illuminismo nell'articolarne un “progetto della morale” prescindendo dalla “struttura teleologica” tipica, pur in forme diverse, della tradizione filosofica precedente ed esemplata sul modello aristotelico⁷. Far ricorso a MacIntyre non significa anche accettare le sue conclusioni su questo fallimento, ma più semplicemente riconoscere la fondatezza della

⁵ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. di R. Farina, Torino, SEI, 1991, pp. 337-339.

⁶ *Ibid.*, pp. 346-347.

⁷ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale*, trad. it. di P. Caprioglio, Milano, Feltrinelli, pp. 69 ss.

questione che egli pone. E cercare di sondare questo percorso utilizzando Camus ha, anche, il senso di mostrare l'utilità di una pratica filosofica che si impegni a confrontarsi con quanto di teoreticamente significativo può provenire dall'esterno della filosofia come *sistema*. Forse c'è da chiedersi se non sia da prendere molto sul serio (pur con i debiti e ragionevoli limiti) la tesi secondo cui, almeno qualche volta, occuparsi di tale ambito della conoscenza vuol dire, secondo la ben nota affermazione di Pascal, “se moquer”, cioè beffarsi, di esso o – come si potrebbe interpretare nel suo senso più proprio l'affermazione pascaliana – arrivare a comprendere che la *chiarificazione dell'esistenza* quale compito proprio del “lavoro intellettuale come vocazione” richiede di abbassare le recinzioni tra i campi del sapere, e tra questi e la vita. Così diventerebbe possibile, anche a quanti abbracciano tale vocazione, aprire gli occhi in modo da evitare di guardare, però spesso senza vederle, molte cose che per quella chiarificazione sono necessarie e non di rado cruciali, anche se costringono ad allontanarsi talvolta dal rassicurante rifugio costituito dalle pagine dei libri, allorché questi ultimi siano maldestramente adibiti a intessere spesse quanto fragili intercapedini che separano dalla concretezza e dalla contraddittorietà dell'esistenza, non sempre (anzi quasi mai) anestetizzabili e conciliabili attraverso il pensiero e la scrittura.

R. G.

Questo libro è dedicato alla cara memoria di Antonio Jannazzo.

I. “Non è questo il paese della verità”: trascendenza, giustizia e politica in Pascal¹

“Pascal non serve ai credenti; serve soprattutto a chi non crede e che pure una sollecitudine interna o un intimo fervore porta a sentire ciò che è buono, ciò che è giusto, bello, divino. Dio è nascosto. Forse ha abbandonato il mondo. Ma, come nel vuoto lasciato nella nostra casa da un essere amato, noi possiamo continuare a sentirne la presenza”.

(G. Macchia)

1. Premessa

La concezione pascaliana della condizione umana è connotata da una tonalità *tragica* il cui contrappunto è rappresentato, ad un estremo, dall’etica libertina dell’*“honnêteté”* e, all’altro estremo, dalla teologia gesuitica, in cui il carattere profondamente problematico del rapporto tra la trascendenza e il “mondo” viene dissolto o fortemente diluito in vista di una conciliazione tra esigenze della fede e interessi-passioni terreni. Intendo, con concezione “tragica” in riferimento a Pascal, quella visione stando alla quale l’uomo “vive *unicamente* per la realizzazione di valori rigorosamente irrealizzabili”² e in cui si sommano l’“esigenza di valori assoluti” e un “realismo” che conduce al più profondo e sofferto disincanto riguardo alla possibilità di individuare una mediazione tra questi valori e la realtà dell’esistenza³. Come fa osservare Lucien Goldmann, “il dio della tragedia è un Dio *sempre presente e sempre*

¹ Ho utilizzato la traduzione dei *Pensieri* a cura di A. Bausola (B. Pascal, *Pensieri, opuscoli e lettere*, trad. it di A. Bausola e R. Tapella, Milano, Rusconi, 1978), che riprende l’ed. Chevalier (B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954). Di seguito citerò sempre da questa traduzione italiana, facendo seguire al numero del frammento quello della pagina.

² L. Goldmann, *Il Dio nascosto: studio sulla visione tragica nei Pensieri di Pascal e nel teatro di Racine*, trad. it. di L. Amodio-F. Fortini, Roma-Bari, Laterza, 1971, p. 93.

³ *Ibid.*, pp. 81-83.

assente. La sua presenza svaluta indubbiamente il mondo e gli toglie ogni realtà, ma la sua assenza non meno radicale e non meno permanente fa poi del mondo la *sola realtà* di fronte a cui si trova l'uomo e a cui può e deve opporre la sua esigenza di realizzazione dei valori sostanziali e assoluti”. A sua volta “l'uomo tragico vive sotto lo sguardo permanente di un ‘Dio spettatore’ [...], egli oppone all'ambiguità fondamentale del mondo la sua esigenza non meno fondamentale di valori assoluti ed univoci, di chiarezza e di essenzialità. Impedito dalla presenza divina ad accettare il mondo e nello stesso tempo, dall'assenza divina, ad abbandonarlo totalmente, egli resta sempre dominato dalla coscienza permanente e fondata della radicale incongruità tra se stesso e tutto ciò che lo circonda, dall'abisso invalicabile che lo divide e dal valore e dal dato manifesto”⁴.

Da tali premesse deriva anche l'affermazione del carattere *paradossale* del mondo e della condizione umana⁵; questo carattere consiste nel fatto che “il mondo è *nulla* e *tutto* allo stesso tempo”. È *nulla* perché l'uomo tragico vive sempre di fronte a Dio e, su questo piano, il mondo non può essere che “inesistente”, cioè privo di una consistenza e normatività autonome. È *tutto* perché l'assenza di Dio dal mondo, il suo *nascondimento* – che è il modo in cui la divinità si offre all'uomo⁶ – fa del mondo l'unica realtà che per quest'ultimo sia concretamente esperibile⁷.

A partire da queste brevissime annotazioni si possono mettere in evidenza alcuni punti e passaggi che credo siano particolarmente rilevanti per la comprensione dell'itinerario che vorrei proporre nel seguito di questo capitolo.

2. Dio, uomo e natura: la “sproporzione”

Innanzitutto c'è da osservare che, per Pascal, lo stato dell'uomo dopo il peccato rende impossibile conoscere l'ordine della giustizia, che pure esiste, come attesta non la ragione naturale, ma la Rivelazione: “Ho trascorso buona parte della mia vita credendo che ci fosse una giustizia; e in ciò non mi sbagliavo; perché ce n'è una, secondo che a Dio piacque rivelarcela. Ma non la intendevo

⁴ *Ibid.*, pp. 74 e 80.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 85.

⁶ Cfr. L. Pareyson, *L'etica di Pascal*, Torino, Giappichelli, 1966, pp. 115-120.

⁷ L. Goldmann, *Il Dio nascosto...*, cit., pp. 72-75.

così, e in ciò mi sbagliavo; perché credevo che la nostra giustizia fosse essenzialmente giusta e che io avessi di che per conoscerla e per giudicarne. Ma mi sono trovato tante volte a sbagliare nel giudicarne che, alla fine, mi sono trovato a diffidare di me e, dopo, degli altri. Ho visto tutti i paesi e tutti gli uomini mutare; e così, dopo molti cambiamenti di giudizio nei riguardi della vera giustizia, mi sono convinto che la nostra natura non è che un continuo mutamento, e da allora non ho più mutato parere”⁸.

Nel fr. 230 Pascal osserva che non c'è modo di fondare “l'économie du monde” che l'uomo pretende di governare, poiché ignora cosa sia la “giustizia”: “Certamente, se la conoscesse, non avrebbe stabilito questa massima, la più generale di tutte quelle che esistono tra gli uomini: che ciascuno segua i costumi del proprio paese”. Infatti “lo splendore della vera equità avrebbe conquistato tutti i popoli e i legislatori non avrebbero preso per modello, al posto di questa giustizia immutabile, le fantasie e i capricci dei Persiani e dei Tedeschi”. La si vedrebbe radicata in tutti gli Stati e in tutti i tempi, mentre “nulla si vede di giusto o di ingiusto che non muti di qualità al mutare di clima”, cosicché “un meridiano decide la verità”: “pochi anni di dominio, e le leggi fondamentali cambiano”. La dicotomia tra esistenza e possibilità di inserzione storica delle leggi naturali connota il resto del frammento: “Ci sono, senza dubbio, leggi naturali, ma questa bella ragione corrotta ha tutto corrotto”. La conclusione consegue con perfetta coerenza da quanto precede: “Sarebbe [...] buona cosa che si obbedisse alle leggi e alle consuetudini perché sono leggi; che si sapesse che non se ne possono introdurre di vere e di giuste, che non ne conosciamo nulla e che, perciò, bisogna seguire solo quelle che si sono ricevute”¹⁰.

Si può render conto di tale posizione indicando un duplice ordine di motivi che la giustificano sul piano teoretico.

a) Il primo motivo è l'intrascendibile *sproporzione* che sussiste tra Dio e l'uomo, tra la giustizia divina e quella umana: “L'unità aggiunta all'infinito non lo accresce di nulla, non più di un piede [aggiunto] a una misura infinita. Il finito si annichila alla presenza

⁸ *Pensieri*, fr. 252, p. 494.

⁹ *Ibid.*, fr. 230, pp. 485-486.

¹⁰ *Ibid.*, fr. 287, p. 502.

dell'infinito, e diventa un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Tra la nostra giustizia e quella di Dio non vi è sproporzione grande quanto quella tra l'unità e l'infinito”¹¹. Com'è stato osservato, “lo spazialmente infinito è [per Pascal] solo l'indizio (che anche il non spirituale può comprendere) di una situazione esistenziale metafisica, il quale rende impossibile all'essere finito la comprensione dei fondamenti primordiali, e tutto il suo essere e il suo sapere è tuttavia costruito sull'abisso di ciò che l'essere finito essenzialmente non è e non comprende”¹².

Ciò che nel frammento 451, così come nel cruciale frammento 84, costituisce il punto essenziale è la scomparsa dell'apparato categoriale legato tradizionalmente all'idea di *participatio* e la centralità che assume, al posto di esso, il tema della “disproportion”, nel quale è implicato l'oltrepassamento della struttura argomentativa basata sull'ammissione dell'*analogia entis*¹³ come modalità di pensare il rapporto tra finito e Infinito. Si rammenti il contenuto del frammento 84. Esso inizia con l'invito, rivolto all'uomo affinché capisca le possibilità e i limiti delle “conoscenze naturali”, a guardare “la natura intera nella sua più alta e piena maestà” e poi a considerare se stesso. Così l'essere umano si coglie come posto tra infinitamente grande e infinitamente piccolo; in siffatta radicale dislocazione si avverte “smarrito in questo angolo appartato della natura”¹⁴. Non può arrivare a scorgere il “nulla, da cui è tratto, e l'infinito in cui è inghiottito” e da qui nasce l’“eterna disperazione” di non conoscere né il “principio” né la “fine” delle cose: “Gli uomini si sono volti in modo temerario alla ricerca della natura, come se avessero qualche proporzione con essa. È una cosa strana che essi abbiano voluto comprendere i principi delle cose e di là giungere a comprendere il tutto, con una presunzione sconfinata quanto il loro oggetto. Perché è indubbio che non si

¹¹ *Ibid.*, fr. 451, p. 572.

¹² H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. III (*Stili laicali. Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ev, Hopkins, Péguy*), trad. it. di G. Sommovilla, Milano, Jaca Book, 1976, pp. 179-180; cfr. anche J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzévir, 1950, pp. 46-49, e L. Pareyson, *L'etica di Pascal*, cit., pp. 52-55, 61-68, 72-79, 81-87.

¹³ Cfr. E. Przywara, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, trad. it. a cura di P. Volonté, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

¹⁴ *Pensieri*, fr. 84, p. 426.

può concepire tale disegno senza una presunzione o senza una capacità sconfinata, come la natura”¹⁵. La “posizione intermedia tra due estremi” dell’uomo si manifesta in ogni nostro senso e in ogni nostra facoltà¹⁶. Siamo infatti “incapaci di conoscere con certezza e di ignorare in modo totale”, di “fermarci” a un “termine”: “nulla si ferma per noi” e la “ragione è sempre delusa dalla mutevolezza delle apparenze”¹⁷. Non dobbiamo quindi cercare “sicurezza né stabilità”; vaghiamo “in uno spazio ampio, sempre incerti e sballottati, sospinti da un’estremità all’altra”. Nulla può “fissare il finito” in “questo luogo di mezzo che ci è toccato in sorte”¹⁸ e dobbiamo renderci conto che una maggiore intelligenza delle cose quale a noi è data non aggiunge quasi nulla alla vera conoscenza della realtà¹⁹. La causa prima dei limiti del sapere umano è che la “parte” non può conoscere il “tutto”, ma neppure le singole parti esaurientemente, poiché sono legate tra loro e la conoscenza di ognuna di esse implicherebbe la conoscenza dell’insieme²⁰. Inoltre c’è un’incolmabile sproporzione tra “l’immobilità fissa e costante della natura” e “il continuo cambiare che si svolge in noi”. Infine la realtà materiale è semplice, mentre noi siamo “composti di due nature opposte”, “anima” e “corpo”²¹.

La “duplice infinità” in cui siamo racchiusi e smarriti è l’“immagine” di Dio nella natura ed è a partire dalla consapevolezza dei limiti del nostro sapere nei confronti di essa che dobbiamo pensare la sproporzione che c’è tra uomo e natura e tra uomo e Dio, il solo che comprende i “meravigliosi processi” che avvengono nell’universo e che pongono in scacco le facoltà uma-

¹⁵ *Ibid.*, fr. 84, p. 428.

¹⁶ *Ibid.*, fr. 84, pp. 430-431.

¹⁷ *Ibid.*, fr. 84, p. 431.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Qui si colloca, a proposito dell’indagine sull’infinitamente piccolo, la critica corrosiva e ironica a Descartes e a Pico della Mirandola. Dopo aver osservato che “l’infinità nella piccolezza è molto meno manifesta” di quella “della grandezza”, Pascal afferma che “sono stati piuttosto i filosofi che hanno preteso di arrivarvi, ed è proprio qui che tutti si sono arenati. È questo che ha offerto l’occasione a titoli così comuni: *I principi delle cose, I principi della filosofia* e ad altri simili, altrettanto grandiosi in realtà, anche se lo sembrano in apparenza meno, di quest’altro che cava gli occhi, *De omni scibili?*” (*Pensieri*, fr. 84, p. 429).

²⁰ *Ibid.*, fr. 84, p. 432.

²¹ *Ibid.*, fr. 84, pp. 433-434.

ne²². Nel frammento 451 questo punto è reso ancora più esplicito, così com'è esplicito il ricorso alla fede come unico criterio che può permettere di stabilire una mediazione tra i termini che l'uso dei poteri naturali non può arrivare a porre in relazione, cioè l'uomo e la divinità: “Noi conosciamo [...] l'esistenza e la natura del finito, perché siamo finiti ed estesi come esso. Noi conosciamo l'esistenza dell'infinito e ignoriamo la sua natura, perché ha estensione come noi, ma non ha limiti come noi. Ma noi non concepiamo né l'esistenza né la natura di Dio, perché Egli non è né esteso né limitato. Ma con la fede noi conosciamo la sua esistenza; nello stato di gloria noi conosceremo la sua natura”²³. La possibilità di stabilire una relazione tra finito e Infinito e di individuare un orizzonte di comprensione del divino da parte dell'uomo non è qui collocata sul piano ontologico, quanto piuttosto trasferita sul piano della fede e quindi mi pare giustificato parlare di un evidente spostamento, pur se mai esplicitato in modo sistematico, dalla prospettiva dell'*analogia entis* a quella dell'*analogia fidei*²⁴. Su ciò intenderei aggiungere alcune annotazioni più avanti, anche perché credo non sia questa l'unica componente rilevante del problema dell'analogia in Pascal, nella misura in cui tale problema chiama in causa un'altra categoria saliente del pensiero pascaliano su cui vale la pena soffermarsi, vale a dire quella della “figura”.

Per ora mi limito a ricordare la pertinente affermazione di Hans Jonas secondo cui, nel contesto delle coordinate costituite dall'acosmismo moderno, in Pascal sembra poter essere individuata una singolare ma significativa anticipazione della condizione spirituale che nascerà dal nichilismo nietzscheano²⁵. L'aspetto fondamentale in Pascal è appunto, per Jonas, il “silenzio” dell'universo di fronte all'uomo, quel silenzio che umilia la ragione naturale e che solo l'inaudito e misterioso dono della fede consente, ai pochi eletti che la Grazia tocca, di fendere schiudendo ad essi la comprensione autentica della vera chiave per “una nuova centra-

²² *Ibid.*, fr. 84, pp. 428-429.

²³ *Ibid.*, fr. 451, pp. 573-574.

²⁴ Cfr. H. Michon, *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1996, pp. 150-160.

²⁵ Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 337.

tura dell'universo", quella chiave che è la Scrittura²⁶. È pur vero che, a differenza dal nichilismo di Nietzsche, permane nell'autore dei *Pensieri* il riferimento alla dimensione trascendente e a un universo visto ancora come prodotto della creazione divina, ma non si può sottovalutare il dato che "una trascendenza senza una relazione normativa col mondo equivale ad una trascendenza che ha perso la sua forza effettiva", nel senso che non può fornire un criterio per l'ordinamento dei rapporti umani secondo il Bene²⁷. Non si tratta ovviamente di assumere acriticamente questa interpretazione suggerita da Jonas, quanto piuttosto di metterne a frutto il carattere, per così dire, di fertile provocazione che indubbiamente riveste per quanto concerne la collocazione storico-filosofica della riflessione pascaliana, su cui vorrei soffermarmi nella parte conclusiva.

b) Quanto pur brevemente osservato nel punto **a)** non richiede in verità il riferimento al peccato originale, ma è tale da poter essere spiegato semplicemente in base al diverso statuto ontologico del Creatore rispetto agli esseri creati e quindi alla finitezza intrinseca dell'uomo. Se passiamo invece al secondo motivo che spiega la posizione pascaliana, è necessario il rimando all'evento della caduta, la cui conseguenza essenziale consiste nel fatto che è diventato impossibile per l'uomo stabilire cosa sia giusto o ingiusto, bene o male: "Ogni cosa è vera quaggiù in parte, falsa in parte. Non così la verità essenziale: essa è tutta pura e tutta vera. Questa mescolanza la disonora e la annienta. Nessuna cosa è puramente vera; e così nessuna è vera, nel senso di perfettamente vera. Si dirà che è vero che l'omicidio è male; certo, perché conosciamo bene il male e il falso. Ma di cosa si potrà dire che è un bene? La castità? Lo nego, perché il mondo finirebbe. Il matri-

²⁶ P. Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, pp. 99 ss., 122-131, 139-146. Accolgo molte delle preziose indicazioni di questo testo, ma mi distacco da esso per quanto riguarda l'interpretazione del pensiero morale e politico di Pascal, proponendo una diversa lettura del concetto di "figura" applicato a tale ambito.

²⁷ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., pp. 346-347. "Est-il surprenant de voir éprouver le vertige et souffrir d'une sorte de mal des montagnes métaphysique, celui qui osa le premier – et le seul sans doute avant l'auteur du *Gai Savoir* – aller jusqu'au bout des conséquences pratiques de la crise des cosmologies?" (P. Magnard, *Nature et histoire...*, cit., p. 177).

monio? No; la continenza è un valore più alto. Il non uccidere? No, perché ne seguirebbero disordini orribili e i malvagi ucciderebbero tutti i buoni. L'uccidere? No, perché ciò significherebbe distruggere la natura. Noi non abbiamo né il vero né il bene che in parte, e mescolato con il male e con il falso”²⁸. La nostra condizione dopo il peccato “ci rende incapaci di conoscere con certezza e di ignorare in modo totale. Noi vaghiamo in uno spazio ampio, sempre incerti e sballottati, sospinti da un'estremità all'altra [...]. Qualunque termine a cui pensiamo di legarci e di fermarci oscilla e ci abbandona; e se lo seguiamo, sfugge alla nostra presa, ci scivola via e fugge di una eterna fuga. Nulla si ferma per noi. È la nostra condizione naturale, e tuttavia la cosa più contraria alla nostra inclinazione; noi bruciamo dal desiderio di trovare un assetto stabile e un'ultima base solida per edificarvi una torre che si innalzi all'infinito; ma ogni nostro fondamento scricchiola e la terra si apre fino agli abissi”. Così “nulla può fissare il finito tra i due infiniti che lo racchiudono e lo fuggono”²⁹.

Un effetto decisivo del primo peccato e della sua trasmissione è che la ragione umana non è più in grado di operare la mediazione tra le norme generali della legge rivelata da Dio e le multiformi situazioni nelle quali dovrebbero essere applicate. Mi pare che questa possa essere l'interpretazione plausibile del frammento 229, in cui si afferma che “tutte le buone massime esistono già; manca solo di applicarle”. Ma “non ci sono confini, nelle cose: le leggi ne vogliono introdurre, ma lo spirito non lo può soffrire”³⁰. Collegabili a questo sono i frammenti 85, 86 e 87, tutti incentrati sulla mancanza di un “point fixe” nella “verità” e nella “morale”: “Coloro che si trovano nella sregolatezza dicono a coloro che sono nell'ordine che sono essi ad allontanarsi dalla natura, mentre essi credono di seguirla: come quelli che si trovano su una nave credono che ad allontanarsi siano quelli che si trovano a riva. Il linguaggio è lo stesso da tutte le parti. Bisogna avere un punto fis-

²⁸ *Pensieri*, fr. 228, pp. 484-485.

²⁹ *Ibid.*, fr. 84, p. 431.

³⁰ *Ibid.*, fr. 229, p. 485. Cfr. anche J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, vol. II, 1 (*Les vérités de la Grâce*), Paris, P. U.F., 1923, pp. 58-61, 161-124; e ID., *Le cœur et la raison...*, cit., pp. 38-46.

so per giudicare. Il porto giudica quelli che sono su una nave; ma dove troveremo noi un porto nella morale?”³¹.

Il *nascondimento* di Dio, che è all’origine del velo che copre il Vero e il Giusto, implica, allo stesso tempo la *presenza* e l’*assenza*, ed è noto che Pascal ha fortemente insistito, in primo luogo proprio a proposito della ricerca di Dio da parte dell’uomo caduto, sul carattere costitutivo ed essenziale, dal punto di vista del cristiano, di questa dialettica³².

Quindi la posizione pascaliana è segnata da una sostanziale ambivalenza, visto che ammette l’esistenza della legge naturale, identificata con la legge rivelata³³, ma nega che quest’ultima possa conformare la prassi umana nella condizione successiva al peccato originale. Tale posizione sembrerebbe concludere logicamente ad una concezione imperativistica del diritto, esplicitata nell’idea che, date le premesse enunciate, la “forza” rimane l’unico possibile criterio del diritto positivo e, in generale, dell’autorità politica: “Le sole regole universali sono le leggi del paese nelle cose ordinarie, e l’opinione dei più nelle altre. Donde ha origine ciò? Dalla forza che vi inerisce. E da ciò deriva che i re, che posseggono la forza per altra via, non seguono l’opinione della maggioranza dei loro ministri. Senza dubbio l’eguaglianza dei beni è giusta, ma non potendo far sì che sia forza obbedire alla giustizia, si è stabilito che sia giusto obbedire alla forza; non potendo dare forza alla giustizia si è giustificata la forza, affinché la giustizia e la forza fossero insieme, e ci fosse la pace, che è il bene supremo”³⁴. Ancora più esplicito, notoriamente, il frammento 285: “La giustizia è

³¹ *Pensieri*, fr. 87, p. 435.

³² Cfr. *ibid.*, fr. 335, p. 519 (“Dio ha posto segni sensibili nella Chiesa per farsi riconoscere da quelli che lo cercano sinceramente, e nondimeno li ha avvolti in tal modo che Egli sarà scorto soltanto da quelli che lo cercano con tutto il loro cuore”). Vedi anche fr. 588-591, pp. 658-659; fr. 598-599, pp. 661-662 (fr. 599: “Se non ci fosse alcuna oscurità, l’uomo non avvertirebbe la sua corruzione; se non ci fosse alcuna luce, l’uomo non spererebbe alcun rimedio. Così, non è solamente giusto, ma è anche utile per noi, che Dio sia nascosto in parte e manifesto in parte, poiché è ugualmente pericoloso per l’uomo conoscere Dio senza conoscere la propria miseria, e conoscere la propria miseria senza conoscere Dio”).

³³ Si ricordi: “J’ai passé longtemps de ma vie en croyant qu’il y avait une justice; et en cela je ne me trompais pas: car il y en a, selon que Dieu nous l’a voulu révéler” (*ibid.*, fr. 252).

³⁴ *Ibid.*, fr. 238, pp. 489-490.

soggetta a contestazioni, la forza è riconoscibilissima e senza dispute. Così non si è potuto dare la forza alla giustizia, perché la forza ha contraddetto la giustizia e ha detto che era ingiusta, e ha detto che solo lei era giusta. E così, non potendo far sì che ciò che è giusto fosse forte, si è fatto sì che ciò che è forte fosse giusto³⁵.

Ma questa interpretazione risulta, in realtà, non esaustiva. Infatti il punto è che, data la permanenza dell'uomo dell'originaria “grandezza” accanto alla “miseria”, anche nel regno della “force” si conserva una traccia, una “immagine” della giustizia, per quanto deformata e sfigurata. Emerge quindi la necessità di collocare al centro della riflessione la dialettica tra realtà e apparenza, tra verità e “figura”, tra assenza e presenza (o, meglio, come detto, *presenza in assenza*³⁶), tutti elementi che vorrei pur brevemente approfondire proseguendo.

3. La politica e lo spazio dell'apparenza: Pascal, Nicole, Hobbes

Si può iniziare notando come, da quanto osservato, consegua che relativamente all'ordinamento delle relazioni umane ciò che è possibile realizzare si iscrive non nell'ambito della giustizia, ma della “concupiscenza”, rispetto alla quale la ragione svolge un mero ruolo strumentale³⁷.

³⁵ *Ibid.*, fr. 285, p. 502. “Perché si segue l'opinione dei più? Forse perché hanno più ragione? No, perché hanno più forza” (*ibid.*, fr. 240, p. 490). “La forza è la regina del mondo, e non l'opinione. – Ma l'opinione è quella che usa la forza. – È la forza che fa l'opinione” (*ibid.*, fr. 242, p. 490)

³⁶ “La figura implica assenza e presenza, piacere e dispiacere” (*ibid.*, fr. 565, p. 645)

³⁷ Su questo ruolo strumentale della ragione mi limito a ricordare tre importanti frammenti: “M. de Roannez diceva: ‘Le ragioni mi vengono in mente dopo, ma all'inizio la cosa mi piace o mi spiace senza possederne la ragione, e tuttavia mi spiace per quelle ragioni che scopro solo in seguito’. Ma io credo che la cosa non spiaccia solo per quelle ragioni che si trovano dopo, ma che si trovino quelle ragioni solo perché la cosa ci dispiace” (*ibid.*, fr. 473, p. 584). “La volontà – osserva ancora Pascal – è uno dei principali organi della credenza; non che sia essa a generare la credenza, ma perché le cose sono vere o false secondo l'aspetto da cui vengono considerate. La volontà che si compiace dell'uno o dell'altro aspetto distoglie lo spirito dal considerare le qualità di quegli aspetti che essa preferisce non considerare; e così lo spirito, procedendo di pari passo con la volontà, si ferma a considerare

L'ordine, la pace, la sicurezza, le stesse "virtù" sociali necessarie alla convivenza, si configurano, afferma Pascal, come quel "bell'ordine" che, mentre esteriormente assomiglia all'ordine della "carità"³⁸, sostanzialmente è fondato su "ce vilain fonde de l'homme"³⁹: "Tutti gli uomini si odiano naturalmente l'un l'altro. Ci si è serviti, come si è potuto, della concupiscenza per farla servire al bene comune; ma è soltanto una finzione e una falsa immagine della carità, perché in fondo c'è solo odio"⁴⁰. Si legga anche il fr.135: "Si sono fondate sulla concupiscenza e ricavate da essa mirabili norme di ordine civile, di morale e di giustizia; ma in realtà questo spregevole fondo dell'uomo, questo *figmentum malum* è solo dissimulato; non è tolto"⁴¹.

Lo spazio della politica è *spazio dell'apparenza* nella misura in cui, incardinato sull'"amor proprio", funziona solo a condizione che i reali moventi su cui si intessono le relazioni sociali rimangano celati. Ma, allo stesso tempo, sebbene caratterizzato da questo elemento negativo in radice, crea comunque un ordine che evita il *bellum omnium*. L'*inganno reciproco* è premessa, nel contesto dominato dalla "dissimulazione", di una pace che, pur basata sulla "menzogna" e sull'"ipocrisia", allontana "il più grande dei mali", la

l'aspetto che essa preferisce; e così ne giudica per quello che vi vede" (*ibid.*, fr. 472, p. 584: traduzione leggermente modificata). Infine si ricordi il frammento 474: "Tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento. Ma la fantasia è simile e contraria al sentimento, di modo che non si può distinguere tra questi contrari [...]. Bisognerebbe avere una regola. La ragione si offre, ma è pieghevole in tutti i sensi; e così non si ha nessuna regola" (*ibid.*, p. 585).

³⁸ *Ibid.*, fr. 283 e 284, p. 501: "Le ragioni degli effetti attestano la grandezza dell'uomo, per aver ricavato dalla concupiscenza un così bell'ordine". "Grandezza dell'uomo pure nella sua concupiscenza, per averne saputo trarre un ordine mirabile, e per averne fatto un ritratto della carità".

³⁹ *Ibid.*, fr. 135.

⁴⁰ *Ibid.*, fr. 134, p. 454.

⁴¹ *Ibid.*, fr.135, p. 454. Con la sua "honnêteté" il libertino maschera ma non supera, come Pascal fa osservare a Miton, il "*moi* [...] haïssable": "In una parola, l'io ha due qualità: è ingiusto in sé, in quanto si fa centro di tutto; è scomodo agli altri, in quanto li vuole asservire; infatti ogni io è il nemico di tutti gli altri e vorrebbe esserne il tiranno. Voi ne potete togliere lo scomodo, ma non l'ingiustizia; e così non lo rendete amabile a chi ne odia l'ingiustizia ma soltanto a chi, essendo ingiusto, non vi trova più il suo nemico; e così voi rimanete nell'ingiustizia e potete piacere solo agli ingiusti" (fr. 136, p. 455).

“guerra civile”⁴²: “Se qualcuno ha qualche interesse ad essere ben voluto da noi, si guarda bene dal renderci un servizio che egli sa ci sarebbe sgradevole; ci tratta come vogliamo essere trattati: odiamo la verità, ed egli ce la nasconde; vogliamo essere lusingati, e ci lusinga; ci piace essere ingannati, e ci inganna [...]. Ora, quelli che vivono con i principi, antepongono i propri interessi a quello del principe che servono; e così, si guardano bene dal rendergli un servizio che potrebbe nuocere a loro stessi”⁴³. *“Questa disgrazia è senza dubbio più grande e più comune nelle condizioni più elevate; ma neppure le più modeste ne vanno esenti, perché si ha sempre qualche interesse a farsi ben volere dagli uomini.* Così, la vita umana non è che una continua illusione; non si fa che ingannarsi e adularsi a vicenda [...]. L'unione fra gli uomini non è fondata che su questo inganno reciproco”⁴⁴.

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

⁴² *Ibid.*, fr. 296, p. 505.

⁴³ *Ibid.*, fr. 130, p. 452. Cfr. su questo anche P. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, in *Essais de morale*, Genève, Slatkine reprints, 1971 (réimpression de l’édition Paris 1733-1771), vol. III, pp. 100-112.

⁴⁴ *Pensieri*, fr. 130, pp. 452-453. Corsivo mio.

“commodité”, come se fossero “une république de saints”⁴⁵. Tutto ciò non implica che lo “spirito tirannico” – cioè la passione che conduce a volere sempre i “primi posti della società” – sia spento: è solo dissimulato e la competizione si svolge con mezzi diversi dalla violenza pura, nel comune timore delle leggi⁴⁶. Nasce in tale contesto l’“honnêteté humaine”, “idolo dei saggi pagani”, che è il modo in cui l’“amor proprio” va al suo fine nella maniera più “ragionevole”.

Basti riportare, da Nicole, un passo del capitolo primo del saggio *De la charité et de l'amour propre*: “Per quanto non vi sia nulla di così opposto alla carità, che riferisce tutto a Dio, dell’amor proprio, che, invece, riferisce tutto a sé, non vi sono, tuttavia, effetti tanto simili a quelli della carità quanto quelli dell’amor proprio. L’amor proprio si muove, infatti, in contesti identici; né si sarebbe quasi in grado di indicare meglio quelli in cui la carità deve indirizzarci, se non guardando a quelli percorsi da un amor proprio illuminato che manifesta i propri veri interessi e tende in modo ragionevole ai fini che si è proposto [...]. L’uomo corrotto non solo ama se stesso, ma si ama senza limiti e senza misura; [...] non ama che se stesso; [...] riferisce tutto a sé [...]. Vorrebbe farsi il centro di tutto; vorrebbe dominare su tutto e vorrebbe che tutte le creature non facessero altro che accontentarlo, lodarlo, ammirarlo. Questa disposizione tirannica, impressa nel fondo del cuore di tutti gli uomini, li rende violenti, ingiusti, crudeli, ambiziosi, invidiosi, insolenti, pieni di litigi. In una parola, racchiude in sé i semi di tutti i crimini e disordini degli uomini [...]. Ecco, dunque, da qui gli uomini azzuffarsi gli uni contro gli altri”. Ma “l’amor proprio, causa di questa guerra, è comunque capace di trovare i mezzi per far vivere gli uomini in pace [...]. Ognuno si riconosce [...] impedito nel riuscire con la forza, nei progetti che gli sono suggeriti dalla propria ambizioni. Questo lo obbliga, innanzitutto,

⁴⁵ P. Nicole, *De la charité et de l'amour propre*, in *Essais de morale*, cit., v. III, pp. 131-140.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 137-140. Sul tema cfr. C. Meurillon, *Entre Babylone et Jérusalem: l'honnêteté selon Nicole*, in AA.VV., *Justice et force: Politiques au temps de Pascal*, Actes du Colloque Clermont-Ferrand, 20-23 septembre 1990, Recueillis et présentés par G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 321-327; E. Bouchilloux, *La pensée politique de Pierre Nicole*, in AA.VV., *Pierre Nicole (1625-1695)*, “Chroniques de Port-Royal”, Paris, Bibliothèque Mazarin, 1995, pp. 197-209; B. Guion, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002, pp. 269-312.

a badare alla propria conservazione, né si trova per questo un mezzo più idoneo se non quello di riunirsi ad altri uomini respingendo con la forza chi si accingesse a toglierci la vita e i beni. Per affermare questa unione si fanno leggi e si prescrivono castighi a chi le viola. In questo modo [...] si reprimono i pensieri e i desideri tirannici dell'amor proprio di ognuno. La paura della morte è dunque il primo legame della società civile ed il primo freno dell'amor proprio [...]. Vedendosi così esclusi dalla violenza aperta, [gli uomini] sono costretti a cercare altre vie sostituendo l'artificio alla forza; non ne trovano altre se non quelle di accontentare l'amor proprio delle persone di cui hanno bisogno, invece di farsi loro tiranni. Gli uni cercano di rendersi utili ai loro interessi, altri si servono dell'adulazione per guadagnarli a sé [...]. Attraverso un tale commercio sono in qualche modo soddisfatti tutti i bisogni della vita, senza che la carità se ne immischi [...]. Non è che questa inclinazione tirannica, la quale porta a voler dominare con forza gli altri, non rimanga sempre viva nel cuore degli uomini; appena essi si vedono però nell'impossibilità di riuscire, sono costretti a dissimularla”⁴⁷.

Come in Pascal, la parziale vicinanza al modello hobbesiano nasconde l'opposizione sostanziale rispetto ad esso. Ovviamente l'analogia è nell'idea della costituzione dell'ordine politico a partire dalla disciplina *ragionevole* degli interessi egoistici in vista della loro realizzazione in condizioni di pace invece che nel permanente rischio della morte. La divaricazione diventa evidente se ci si colloca invece non più dal punto di vista di chi cerca di render conto del modo in cui *di fatto* la società politica si forma, ma ci si situa nella dimensione normativa, concernente il giudizio di valore di tale dinamica associativa che prende le mosse dall'*amour-propre éclairé*. Risulta emblematica, in questo caso, l'annotazione di Nicole: “Ecco, dunque, [...] gli uomini azzuffarsi gli uni con gli altri! Un autore ha detto che gli uomini nascono in uno stato di guerra ed ogni uomo è naturalmente nemico di tutti gli altri uomini: se avesse voluto con le sue parole mostrare solo la disposizione del cuore degli uomini gli uni verso gli altri, senza pretendere di farla passare per legittima e per giusta, avrebbe detto una co-

⁴⁷ P. Nicole, *De la charité et de l'amour propre*, cit., pp. 131-140. Ho usato qui la trad. it. di Domenico Bosco (P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, a cura di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 71-73).

sa così conforme alla verità e all'esperienza, quanto quella che sostiene è contraria alla ragione e alla giustizia"⁴⁸.

L'unica giustizia accessibile all'uomo caduto, per Nicole come per Pascal, è quella basata sull'accorto calcolo degli interessi mediato dal principio della reciprocità, che lascia totalmente irrelati gli individui che istituiscono la società politica. Ad essa viene contrapposta, quale sola giustizia autentica, quella che cementa attraverso l'amore il corpo mistico come comunità di "membra pensanti" e che realmente si fonda sul "général"⁴⁹, non sull'universalità astratta che connota la logica del contrattualismo hobbesiano, paradigma di ogni forma di contrattualismo moderno. La fallacia attribuibile a Hobbes, dal punto di vista di Nicole e Pascal, consiste nella convinzione che quello realizzato attraverso l'accordo di interessi destinati a rimanere inchiodati nel loro strutturale egoismo sia un ordine realmente giusto, mentre, rispetto all'ordine del Bene autentico, identificato con la carità che solo unisce veramente gli uomini in un "corps", è la mera garanzia di una sistema basato sulla "protezione" delle condizioni materiali esterne della convivenza e innestato sulla "concupiscence"⁵⁰. I "corpi" ne sono l'oggetto, ferma restando, come sottolinea Pascal, la radicale eterogeneità e incommensurabilità dell'"ordre des corps" rispetto non solo all'"ordre des esprits", ma anche a quello della "charité": "La distanza infinita tra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità; perché essa è soprannaturale. Tutto lo splendore della grandezza non ha lustro per le persone che sono impegnate nelle ricerche dello spirito. La grandezza degli uomini dello spirito è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti i grandi della carne. La grandezza della saggezza, che è un nulla senza Dio, è invisibile ai carnali e agli uomini dello spirito. Sono tre ordini di genere differente [...] Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi regni non valgono il minimo degli spiriti, perché questo conosce tutto ciò e se stesso; e i corpi, nulla. Tutti i corpi insieme, e tutti gli spiriti insieme, e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Que-

⁴⁸ *Ibid.*, pp.131-134. Trad. it. cit., p. 69. Ho modificato la traduzione di Bosco.

⁴⁹ *Pensieri*, fr. 703, p. 701. Cfr., in questo capitolo, anche *infra*.

⁵⁰ "La città hobbesiana è [...] la città della seconda natura" (A. Mc Kenna, *Pascal et Hobbes: les opinions du peuple*, in AA. VV., *Justice et force: Politiques au temps de Pascal*, cit., p. 22).

sto è di un ordine infinitamente più elevato. Da tutti i corpi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e spiriti, non sarebbe possibile trarre un moto di vera carità: ciò è impossibile, e di un altro ordine, soprannaturale”⁵¹.

Anche se vorrei riprendere il tema più avanti, vale forse la pena di osservare sin d'ora che l'accento così fortemente posto sulla eterogeneità degli “ordini” dei corpi, degli spiriti e della carità dimostra che la presa di distanza da Hobbes avviene entro una prospettiva d'insieme che *non* è agostiniana. Non lo è innanzitutto per il fatto che l'enfasi pascaliana relativa all'incommensurabilità degli ordini di grandezza evidenzia che si è ormai consumata ogni possibilità di stabilire un rapporto di analogia e di continuità tra la giustizia umana nella storia e la carità. La prima regola i corpi e i *beni della concupiscenza*, organizzando le relazioni mondane entro la società politica così qual è e quale non può non essere dopo il peccato originale. La seconda è il fondamento “soprannaturale” di un corpo organico di “membra pensanti”, cioè del corpo mistico. La giustizia umana è intesa da Pascal quale espressione dell'amor proprio che si struttura secondo il criterio delle “buone ragioni” evocate a colmare, successivamente alla caduta, il vuoto lasciato dalla legge naturale; esse però non hanno alcun fondamento nel Vero e nel Bene, essendo legate esclusivamente alla contingenza e alla relatività delle diverse circostanze entro le quali gli uomini si trovano a vivere in questo mondo. La carità è considerata invece come tramite di quell'unica autentica universalità che si concretizza nell'amore, trascendendo nella libera donazione di sé ogni accorto calcolo teso a bilanciare le pretese dell'amor proprio in conflitto sulla base di un'astratta quanto precaria reciprocità degli interessi e dei diritti di individui rinchiusi, come monadi, ognuno nel recinto del proprio “*moi humain*”.

L'asserzione della superiorità normativa del secondo termine – cioè la “charité” – rispetto al primo – cioè la giustizia basata appunto sull’“amour propre” – non è in contrasto con la consapevolezza del fatto che la carità non si presta però a costituire un principio possibile di organizzazione delle relazioni politiche, in quanto il “corpo” che tiene legato appartiene a un “ordine” totalmente altro. La conseguenza è che la carità va riconosciuta co-

⁵¹ *Pensieri*, fr. 829, p. 755.

me virtù radicalmente *impolitica*, mentre la politica si conforma secondo una presunta giustizia la quale risulta dal compromesso tra gli interessi legati all'egoismo dell'individuo che si unisce agli altri con obiettivi puramente strumentali. La scissione tra i due piani non è ricomponibile. Ma affermare il carattere impolitico della carità significa collocarsi al di fuori del solco agostiniano. Comunque, come detto, rinvio allo sviluppo successivo del capitolo l'argomentazione più approfondita di questo punto.

Nell'*ordine della concupiscenza* sono contenute le condizioni per evitare l'anarchia e anche per consentire che l'autorità politica possa in qualche modo essere giustificata nella sua esistenza e nel suo esercizio, pur se ovviamente solo nell'ambito della logica che presiede a tale ordine. La giustificazione implica in questo caso il ricorso al principio della "protezione", la quale consiste nella garanzia delle condizioni materiali che consentono a ognuno di godere dei beni terreni in un'ottica che è essenzialmente utilitaristica. È il regno dell'"*honnêteté*", come Pascal spiega nell'ultimo dei *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*: "A vostro parere, che significa essere grande signore? Significa possedere parecchi degli oggetti che gli uomini concupiscono, e così poter soddisfare ai bisogni e ai desideri di parecchie persone. Sono questi bisogni e questi desideri ad attirarle a voi e a farle sottomettere a voi; senza di questo esse non vi guarderebbero neppure; ma sperano, per quei servizi e quelle deferenze che vi porgono, di ottenere da voi qualche parte di quei beni che desiderano e di cui vedono che voi potete disporre. Dio è circondato da gente piena di carità che gli chiede i beni della carità che sono in suo potere; così Egli è propriamente il re della carità. Allo stesso modo, voi siete circondato da un piccolo numero di persone, su cui regnate alla vostra maniera. Queste persone sono piene di concupiscenza. Vi chiedono i beni della concupiscenza; è la concupiscenza che li unisce a voi. Siete dunque propriamente un re di concupiscenza [...]. Accontentate i loro giusti desideri: soccorrete alle loro necessità: fate consistere il vostro piacere nel beneficiare; prevenitele per quanto potete, e agirete da vero re di concupiscenza. Ciò che vi dico non va molto lontano; e se voi vi fermerete lì, non vi riuscirà di non perdersi; ma almeno vi perderete da uomo onesto [*en honnête homme*]"⁵².

⁵² *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., pp. 386-387. Traduzione leggermente modificata.

Si può dire che, in tale prospettiva interpretativa, il regno della concupiscenza realizza la *mimesi del regno della carità* poiché in esso si trovano, esteriormente, gli stessi *effetti* cui darebbe luogo, nelle relazioni umane, l'adozione della carità, fermo restando però che i *moventi* sono invece quelli tipici dell'amor proprio. È un tema che Nicole sviluppa largamente: “L'amour-propre [...] *imite* de près la charité. Il suffit de dire que l'amour-propre, nous empêchant par la crainte du châtement de violer les lois, nous éloigne par là de l'extérieur de tous les crimes, et nous rend ainsi semblables au dehors à ceux qui les évitent par charité; que, comme la charité soulage les nécessités des autres dans la vue de Dieu, qui veut que nous reconnaissons ses bienfaits en servant le prochain, de même l'amour-propre les soulage dans la vue de son propre intérêt, et qu'enfin il n'y a guère d'actions où nous soyons portés par la charité qui veut plaire à Dieu, où l'amour-propre ne nous puisse engager pour plaire aux hommes”⁵³. Ancora: “L'amour-propre, conduit par la raison dans la recherche de l'estime et de l'affection des hommes, *imite* si parfaitement la charité, qu'en le consultant sur les actions extérieures, il nous fait les mêmes réponses qu'elle, et nous engage dans les mêmes voies”⁵⁴. E infine: “On peut conclure de tout ce que l'on a dit que [...] il ne faudrait, au défaut de la charité, que [...] donner à tous un amour-propre éclairé, qui sût discerner ses vrais intérêts et y tendre par les voies que la droite raison lui découvrirait. Quelque corrompue que cette société fût au dedans et aux yeux de Dieu, il n'y aurait rien au-dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux; et ce qui serait de plus admirable, c'est que, n'étant animée et remuée que par l'amour-propre, l'amour-propre n'y paraîtrait point, *et qu'étant entièrement vide de charité, on ne verrait partout que la forme et les caractères de la charité*”⁵⁵.

Trova fondamento, a partire da quanto osservato sino a questo punto, la tesi secondo cui l'ordine politico è, in senso pregnante, come già accennato, *ordine dell'apparenza*: quanto lo costituisce e lo mantiene stabile è infatti la tendenza, presente in ogni essere umano, a soddisfare fini egoistici celando però i reali moventi

⁵³ P. Nicole, *De la charité...*, cit., p. 143.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 176-177. I corsivi nelle citazioni sono miei.

dell'azione, cioè il loro radicamento nell'"amor proprio". Tutto ciò implica non la cancellazione o il superamento di questa passione, bensì l'accorta utilizzazione di essa, in modo tale che – indirizzati tramite le leggi, le istituzioni, l'educazione⁵⁶ – "vanità", "orgoglio", desiderio di "gloria" si compongano in una qualche forma di cooperazione piuttosto che tradursi nell'anarchia⁵⁷.

Un tema su cui sarebbe di estremo interesse soffermarsi, ma che qui può essere solo accennato, è che il *velo* e la mancanza di trasparenza non connotano solo le relazioni esteriori, ma caratterizzano l'interiorità stessa del soggetto, che, mentre pratica la doppiezza nei confronti degli altri, è *oscuro* pure a se stesso. Anche in questo caso Nicole costituisce un riferimento prezioso: "Sarebbe, tuttavia, ben poco se questi due principi [ovviamente la carità e l'amor proprio] così diversi, di cui uno porta frutti di vita e l'altro frutti di morte, fossero confusi nelle azioni esteriori, risultando però facile almeno a ciascuno discernere ciò che lo fa agire, così da poter giudicare da questo le proprie azioni e il proprio stato. La cosa più strana è che spesso questa mescolanza e questa confusione cominciano nel cuore stesso: non sappiamo così distinguere se è mediante la carità o mediante l'amor proprio che agiamo, se è Dio o noi stessi che cerchiamo, se è per il cielo o per l'inferno che lavoriamo". Nicole osserva che tra le cause di tutto questo almeno tre vanno sottolineate in modo particolare: "La prima è che quando vediamo i giudizi degli uomini e i moti del loro cuore nei nostri confronti, che costituiscono la regola e la fonte e l'oggetto dell'*honnêteté*, non sempre li accompagniamo con riflessioni formali espresse ed i movimenti che producono ci sono spesso ancora più difficili da percepire [...]. La seconda è che accade spesso che, sebbene non siamo mossi se non dal timore di dispiacere agli uomini oppure dal desiderio di piacere loro, non conosciamo assolutamente né alcun pensiero distinto, né dell'uno né dell'altro: questo perché agiamo senza conoscenza distinta e per una semplice abitudine, non guidata che da un pensiero confuso [...]. La terza, infine, è che, quand'anche si abbia la carità nel cuore ed essa ci conduca verso i suoi oggetti propri, dal momen-

⁵⁶ Sull'educazione cfr. P. Nicole, *Traité de l'éducation d'un Prince*, in *Essais de morale*, cit., vol. II, pp. 264-327.

⁵⁷ Per quanto riguarda Pascal sulle dinamiche dell'"amor proprio", in cui tutte queste passioni si compendiano, cfr. *Pensieri*, fr. 130-158 (pp. 450-459).

to, tuttavia, che la concupiscenza, sia pur per differenti motivi, spesso si muove sulle stesse vie e si porta sui medesimi oggetti, vengono mescolandosi nello spirito e nel cuore due tipi di vita e di moti interiori, senza che si sappia con certezza quale sia quello che prevale ed è il vero principio delle nostre azioni. Si cerca, insieme, Dio e il mondo. Il cuore è lieto di piacere all'uno e all'altro, né sa se è Dio che esso riferisce al mondo o il mondo che riferisce a Dio : non potendo questo discernimento essere fatto se non penetrando quel certo fondo che è nel cuore e che non è conosciuto con evidenza se non da Dio solo”⁵⁸.

4. Scetticismo politico di Pascal?

È comunque necessario riprendere l'itinerario intrapreso, lasciando quest'ultimo inciso come indicazione di un percorso da svolgere semmai altrove.

Nell'“hôpital de fous” che è la società politica⁵⁹, a partire da quello che si potrebbe definire l'uso politico dell'“amour propre”, viene incarnato, come si accennava in precedenza, un ordine che è “immagine” di quello che la carità esigerebbe, cioè è immagine della “verità”. Della verità, come della giustizia, solo un'immagine, dopo la caduta, ci può essere data. Ma l'immagine, come *signum* di qualcosa che la trascende e la fonda, eccede la dimensione della “miseria”, cioè la dimensione nella quale l'uomo sperimenta esclusivamente il suo esilio e la sua lontananza dal Vero e dal Giusto. La *tragica serietà* dell'ordine della concupiscenza sta appunto qui, vale a dire nel fatto che la “surface” è ciò nel cui ambito siamo destinati a vivere; ma è altrettanto vero che “pour ne voir dans la surface que superficie, il faut être soi-même bien superficiel”⁶⁰.

Alcuni dei passi più importanti di Pascal sulla genesi della società e sullo spazio politico come *spazio dell'apparenza* si trovano nei *Discorsi sulla condizione dei Grandi*. Rivolto al primogenito del duca di Luynes, Pascal lo invita a un singolare esperimento men-

⁵⁸ P. Nicole, *De la charité et de l'amour-propre*, cit., pp. 179-181. Ricorro alla trad. it. già citata di Domenico Bosco (pp. 113-115).

⁵⁹ *Pensées*, fr. 294, p. 1163.

⁶⁰ G. Ferreyrolles, *Pascal ou la raison du politique*, Paris, P. U.F., 1984, p. 126; peraltro Ferreyrolles sviluppa un'interpretazione diversa da quella qui proposta, su cui vedi *infra*.

tale: “Per entrare nella vera conoscenza della vostra condizione, osservatela attraverso questa immagine. Un uomo è gettato dalla tempesta su un’isola sconosciuta, i cui abitanti erano in pena per trovare il loro re, che si era sperduto; e, avendo egli molta rassomiglianza nel fisico e nel volto con il re, è preso per il re stesso e riconosciuto in questa qualità da tutto il popolo [...]. Accettò tutti gli onori che gli si volevano rendere e si lasciò trattare da re. Ma, poiché non poteva dimenticare la sua condizione naturale, nello stesso tempo in cui riceveva le attestazioni di rispetto, non dimenticava di non essere il re che il popolo cercava, e che quel reame non gli apparteneva. Così aveva due pensieri: l’uno, in virtù del quale agiva da re, l’altro in virtù del quale riconosceva il suo vero stato, e che solo il caso lo aveva messo nel posto in cui si trovava. Egli nascondeva quest’ultimo pensiero, e lasciava apparire l’altro. Con il primo trattava con il popolo, con l’ultimo trattava se stesso. Non crediate che sia meno per caso che voi possedete le ricchezze di cui vi trovate padrone di quanto non lo sia che quell’uomo si trovasse re [...]. Possedete, dite, le vostre ricchezze per averle ricevute dai vostri avi; ma non è forse per mille casi fortuiti che i vostri avi le hanno acquistate e conservate? Credete forse che sia per qualche legge naturale che tali beni sono passati dai vostri avi a voi? Ciò non è vero. Tale ordine non è fondato che sulla sola volontà dei legislatori, che possono aver avuto delle buone ragioni, nessuna delle quali però è ricavata da un diritto naturale che voi possiate avere su quelle cose [...]. Così, il titolo per cui possedete il vostro bene non è un titolo di natura, ma di istituzione umana. Un altro ordine di considerazioni in quelli che hanno fatto le leggi vi avrebbe reso povero”⁶¹.

Un altro significativo passo lo si può trarre dai *Pensieri*. In questo caso al centro sta la funzione della “force” e dell’“imagination” nella costituzione dell’ordine politico: “Le corde che tengono saldo il rispetto degli uni verso gli altri, in generale, sono corde di necessità; è infatti necessario che vi siano diversi gradi, dal momento che tutti gli uomini vogliono dominare, ma non tutti lo possono, bensì solo alcuni. Immaginiamoci, dunque, di vederli cominciare a mettersi insieme. È indubitabile che si combatteranno fino a che la parte più forte non riesca a opprimere la più de-

⁶¹ *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, cit., pp. 381-383. Traduzione leggermente modificata.

bole e ci sia, alla fine, un partito dominante. Ma quando ciò si sia infine prodotto, allora i capi, non volendo che la guerra continui, stabiliscono che la forza che si trova nelle loro mani si tramandi come a loro piace – gli uni l'affidano alla elezione popolare; gli altri alla successione ereditaria, ecc. E a questo punto l'immaginazione comincia a giocare la propria parte. Fino a quel punto lo faceva la pura forza; ora è la forza che si mantiene con l'immaginazione in un determinato partito [...]. Ora, queste corde, che legano dunque il rispetto a questo o a quello in particolare, sono delle corde di immaginazione”⁶². Si tratta di un tema notoriamente centrale nel pensiero politico pascaliano. Proprio per tale motivo ritengo sufficiente rinviare semplicemente a un altro frammento particolarmente significativo: “L'abitudine di vedere i re scortati da guardie, da tamburi, da ufficiali e da tutto quell'apparato che piega il meccanismo al rispetto e al timore, fa sì che il loro viso, quando talvolta compaiono soli e senza questo seguito, incuta nei sudditi il rispetto e il terrore, poiché nella mente non si scindono le loro persone dal loro seguito, che di solito si vede unito a loro. E la gente, che non sa che tale effetto deriva da questa abitudine, crede invece che derivi da una forza naturale; da cui i detti: ‘Il carattere della Divinità è impresso sul loro volto, ecc.’”⁶³.

Nell'affermazione che è il “costume” a fondare “tutta l'equità” – e la fonda per il semplice fatto che “è accettato” – si evidenzia il disincanto pascaliano quanto alla tematica del “fondamento” reale

⁶² *Pensieri*, fr. 289, p. 503. Traduzione leggermente modificata.

⁶³ *Ibid.*, fr.293, p. 504. Cfr. anche fr. 298, 299, 302 (pp. 506-507). Inoltre cfr. fr. 104 (“Imagination” [pp. 440-445]: “I nostri magistrati hanno ben compreso questo mistero. Le loro toghe rosse, i loro ermellini, di cui si ammantano come gatti impellicciati, i palazzi dove giudicano, i fiordalisi, tutto questo apparato augusto era molto necessario; e se i medici non avessero palandrane e mule, e se i dottori non avessero berretti a quattro spicchi e vesti troppo ampie da quattro parti, mai avrebbero ingannato la gente, che è incapace di resistere a uno sfoggio così autentico. Se possedessero la vera giustizia e se i medici avessero la vera arte di guarire, non saprebbero che farne delle berrette a quattro spicchi; la maestà delle loro scienze sarebbe di per se stessa assai rispettabile. Ma non avendo che scienze immaginarie, necessita che ricorran a tali vani strumenti che colpiscono l'immaginazione con la quale hanno a che fare; e con questo, di fatto, si attirano il rispetto” [p. 443]). Efficace nella ricostruzione delle dinamiche della “forza” e dell’“immaginazione” in Pascal è C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, P. U.F., 1993, pp. 251-262. Cfr. anche G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1995.

dell'autorità (per cui "chi tenta di ricondurla al suo principio, l'annulla")⁶⁴. E però non va dimenticata, relativamente al "costume", un'ulteriore componente, ben presente in Pascal. Come egli sottolinea, a differenza del comando basato sulla "forza" nella sua crudeltà, quello in cui subentrano l'"opinione" e l'"immaginazione" non solo assicura maggiore stabilità, ma soprattutto è "mite e volontario"⁶⁵, cioè crea una sorta di condivisione, di consenso, di accettazione che non sono il frutto della semplice coercizione, ma del consolidarsi nel tempo di un insieme di convinzioni, usi, pratiche, la cui stessa permanenza può essere vista come espressione della *ragionevolezza*⁶⁶ su cui questi elementi connettivi della convivenza sono basati. Quindi è legittimo affermare che l'"opinione è come la regina del mondo", mentre la forza "ne è il tiranno"⁶⁷.

Si può allora sostenere, in una prima sintesi, quanto segue. La politica è per eccellenza ordinamento simbolico e in essa ogni elemento, ogni aspetto, ogni consuetudine, ogni atto e gesto, costituiscono altrettanti *segni* il cui senso non sta unicamente nella loro efficacia quanto al mantenimento della pace civile, ma, oltre e più di ciò, nel rimandare costantemente e per mille vie alla condizione di indigenza dell'uomo, da un lato, e, dall'altro, alla presenza dell'ulteriorità in ciò che apparentemente ad ogni ulteriorità si oppone: "L'homme est condamné à être partagé entre l'être et l'apparence; l'être absolu n'appartient qu'à Dieu seul, qui de fait est 'caché' [...]. Cette tension le rappelle au souci de son être et à la conscience de sa misère: il n'aura jamais la légèreté du mime, ni la grâce ailée du funambule, seulement la sournoise ambiguïté du travesti qui ne renonce pas au visage qu'il cache sous une 'masque' [...]. Indéfiniment apparence et réalité se répondent. On ne quitte le réel que pour se mettre en quête de lui. Toute existence semble travaillé par le souci de l'être qui lui manque"⁶⁸.

⁶⁴ *Pensieri*, fr. 230, p. 487.

⁶⁵ *Ibid.*, fr. 243, p. 490.

⁶⁶ Si ricordi il punto del primo dei *Tre Discorsi sulla condizione dei grandi* in cui Pascal rinvia alle "buone ragioni" che sostituiscono la legge naturale nell'istituzione dell'autorità, delle leggi, della proprietà (p. 382); e anche il fr. 230 dei *Pensieri*, nel quale viene evidenziato che l'"usurpazione" (cioè il dominio attraverso la forza) è stata introdotta "sans raison", ma poi è diventata "raisonnable".

⁶⁷ *Pensieri*, fr. 243, p. 491

⁶⁸ P. Magnard, *Nature et histoire ...*, cit., p. 32.

La sfera della politica, come ogni altro ambito dell'esistenza umana, definisce lo spazio entro il quale siamo chiamati ad essere interpreti delle *cifre della trascendenza*⁶⁹, di una trascendenza che si offre nel momento stesso in cui si cela e che si sottrae allo sguardo ingenuo di chi, come il “demi-habile”, cioè l'illuso con le sue velleità, si illude di poter attingere l'essenza della giustizia in una trasparente purezza, partendo lancia in resta contro le iniquità del mondo, ma ignorando al contempo che il mondo non è “il paese della verità”, ormai “coperta con un velo” che l'avvolge dopo la caduta⁷⁰.

La “*Realpolitik*” cristiana di Pascal⁷¹ si connota per un'ironica intolleranza verso ogni manifestazione di idealismo politico⁷². E questo è il *coté* in cui si tocca con mano la componente machiavelliana, filtrata anche attraverso il libertinismo. Ma, in quanto cristiano, questo realismo, lungi dall'arrestarsi con sguardo cinico alla registrazione e all'ostentazione della brutalità dei dati di fatto (che è poi una forma di ingenuità specularmente opposta a quella del “demi-habile”), invita a interrogare la realtà, a coglierne i risvolti meno ovvi, a ricercare quell'eccellenza che impedisce di considerare esaustivo un resoconto della condizione umana inchiodato all'idea della totale autoreferenzialità di tale condizione. E questo è il *coté* pascaliano irriducibile al machiavellismo. Piuttosto, si potrebbe dire, è l'esordio moderno di una *critica del politico* che viene svolta non avendo davanti agli occhi la prospettiva di una futura società senza ingiustizie, senza disuguaglianze, senza conflitti, senza Stato, come avverrà in Marx, ma sottolineando il

⁶⁹ “Une hypothèse semble pouvoir être avancée: l'apologétique pascalienne serait en fait une herméneutique [...]; elle ne se réclamerait pas d'une ontologie, mais d'une simple description de l'existence qu'elle s'efforcerait d'interpréter à la manière d'un texte” (*ibid.*, p. 17).

⁷⁰ *Pensieri*, fr. 754, p. 721.

⁷¹ A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Roma-Bari, Laterza, pp. 139-144.

⁷² “L'arte di fare la fronda, di sovvertire gli Stati, consiste nello scuotere le consuetudini vigenti, frugando fino alla loro origine, per mettere in vista che mancano di autorità e di giustizia. Bisogna, si dice, risalire alle leggi fondamentali e primitive dello Stato, che un costume ingiusto ha abolito. Questo è un gioco sicuro per mandare in rovina tutto; usando tale bilancia non si troverà più nulla di giusto. Tuttavia il popolo porge facilmente l'orecchio a questi discorsi. Esso scuote il giogo appena se ne accorge; e i grandi ne approfittano per la sua rovina e per quella di questi curiosi indagatori delle usanze tradizionali” (*Pensieri*, fr. 230, p. 487).

limite radicale della politica, costituito dall'impossibilità che la caratterizza di organizzarsi secondo giustizia, pur nell'impossibilità, altrettanto radicale, di liberarsi della "fame di giustizia". È l'essenziale *paradosso del politico* nel senso pascaliano⁷³.

Nell'orizzonte interpretativo così configurato l'ordine dell'"honnêteté", che frena gli eccessi cui darebbe luogo la concupiscenza ove fosse priva di ogni regolazione *ragionevole*, fa trasparire ciò che lo eccede e lo supera, poiché, comunque, pur nei suoi limiti rispetto alla *vera giustizia*, realizza una *giustizia umanamente possibile* o, meglio, l'unica giustizia umanamente possibile, nella quale la "grandeur" dell'uomo ancora appare, pur dopo il peccato originale. Per tale via e in questo senso l'ordine politico rimane aperto verso la trascendenza, l'apertura essendo però imperniata non sulla *participatio* nel senso agostiniano e poi tomistico⁷⁴, ma sulla "figura". E "figura" dice di un discorso ancora analogico, ma in cui l'analogia ha esclusivamente una valenza simbolica, non ontologica. Solo se si sta a questa accezione, si può dire che "la figure est analogique"⁷⁵.

Se si ritiene plausibile la chiave di lettura che così si delinea, diventa possibile riscattare il pensiero pascaliano dalla critica, non infrequente, di costituire una forma di radicale scetticismo politico. Infatti, pur nella sostanziale indifferenza per il tradizionale tema del miglior regime⁷⁶ e pur nella distanza che lo separa dal giusnaturalismo, Pascal fornisce alcuni criteri minimi per stabilire la legittimità di *ogni* regime, che sono di due tipi.

⁷³ In un contesto interpretativo diverso il termine è usato anche da Ferreyrolles, *Pascal ou la raison du politique*, cit., p. 281.

⁷⁴ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, a cura di C. Ferraro, in *Opere complete*, Segni, Ed. del Verbo Incarnato, 2005, vol. III.

⁷⁵ Essa "dit le même dans l'autre – la cité humaine, au sein de la cupidité, est 'tableau de charité'" (G. Ferreyrolles, *Pascal ou la raison du politique*, cit., p. 281). Ferreyrolles riconduce la posizione pascaliana, e in particolare il concetto di "figura", alla "sintesi di concetti tomisti con il metodo dialettico del *renversement du pour au contre*" (*ibid.*, pp. 280-281). Per i motivi che espongo in questo capitolo mi pare non accettabile il rinvio al tomismo e, in generale, a una posizione di pensiero in cui l'analogia è caricata ancora di una componente ontologica. È questo sfondo ontologico che regge la lettura di Pascal come giusnaturalista in un senso sostanzialmente assimilabile a quello tipico della tradizione tomistica (cfr. *ibid.*, pp. 147-201). Si vedano comunque i due paragrafi successivi.

⁷⁶ Cfr., per esempio, *Pensieri*, fr. 289, p. 503.

Il primo criterio è già stato in precedenza ricordato nella citazione tratta dal primo dei *Tre Discorsi sulla condizione dei grandi*: chi detiene l'autorità, nei vari gradi in cui essa è distribuita, ha il compito di soccorrere le “necessità” dei sudditi e anche di “prevenirle” senza usare “durezza”; ciò perché deve essere consapevole che la sua posizione, come qui si è già rammentato, non è basata su una superiorità “naturale”, su una “grandezza reale”, ma su “una istituzione umana” e, non di rado, sul “caso”. Per precisare ulteriormente questo punto basta ricollegarsi alla citazione riportata poco sopra e completarla: “La vostra anima e il vostro corpo sono per loro stessi indifferenti allo stato di battelliere o a quello di duca; e non c'è alcun legame naturale che li leghi a una condizione piuttosto che a un'altra. Cosa deriva da ciò? Che voi dovete avere, come quell'uomo di cui abbiamo discusso, un duplice pensiero; e che se agite esteriormente con gli uomini secondo la vostra posizione sociale, dovete riconoscere, con un pensiero più nascosto ma più vero, che non avete niente, secondo la natura, al di sopra di loro. Se la considerazione pubblica vi eleva al di sopra della gente comune, l'altra vi tenga in basso e vi mantenga in una perfetta uguaglianza con tutti gli uomini: perché questo è il vostro stato naturale. Il popolo che vi ammira forse non conosce questo segreto. Crede che la nobiltà sia una grandezza reale e considera quasi i grandi come di una natura diversa da quella degli altri. Non scoprite loro simile errore, se volete; ma non abusate di questa superiorità con insolenza, e soprattutto non disconoscete voi stessi credendo che il vostro essere abbia qualche cosa di più elevato di quello degli altri [...]. Infatti tutti i comportamenti passionali, tutte le violenze e tutta la vanità dei grandi derivano dal fatto che non conoscono ciò che sono”⁷⁷.

Il secondo criterio è desumibile dall'accenno che Pascal fa alla differenza tra “re” e “tiranno”: quest'ultimo dimentica che “il proprio della potenza è la protezione” e il “proprio della ricchezza è di poter essere elargita con liberalità”⁷⁸. D'altra parte la “tyrannie” nasce anche dall'oblio dell'eterogeneità delle “grandezze di istituzione” rispetto alla “grandezze di natura”. Le prime “dipendono dalla volontà degli uomini, che hanno creduto con

⁷⁷ *Tre Discorsi sulla condizione dei grandi*, cit., pp. 383-384. Traduzione leggermente modificata.

⁷⁸ *Pensieri*, fr. 245, p. 492.

ragione di dover onorare certi stati e aggiungervi certi atti di rispetto”, mentre le seconde sono “indipendenti dalla fantasia degli uomini, perché consistono in qualità reali ed effettive dell’anima o del corpo, che rendono l’una o l’altro più stimabile, come le scienze, la luce dello spirito, la virtù, la salute, la forza”. Alle “grandezze di istituzione” si deve solo un “rispetto di istituzione”, alle “grandezze naturali” dobbiamo “gli atti di rispetto naturale che consistono nella stima”: “Non vi rifiuterò affatto le cerimonie che merita la vostra qualità di duca, né la stima che merita quella di galantuomo. Ma se foste duca senza essere galantuomo, vi tratterei ancora come vi meritate; perché, rendendovi il dovuto esteriore che l’ordine umano ha legato alla vostra nascita, io non mancherei di avere per voi il disprezzo interiore che meriterebbe la bassezza dell’animo vostro. Ecco in cosa consiste la giustizia di questi doveri. E l’ingiustizia consiste nell’attribuire rispetto naturale alle grandezze d’istituzione o nell’esigere rispetto d’istituzione per le grandezze naturali”⁷⁹.

In sintesi, si può dire che la giustizia umanamente possibile risulta inscritta nell’ambito del *ragionevole* e non del *razionale* che deriva dalla partecipazione della ragione umana alla legge eterna o che risulta da un procedimento condotto *more geometrico* senza più riferimenti teologici; è quindi un ragionevole che ritaglia il proprio spazio fuori dalle coordinate del giusnaturalismo sia medievale che moderno⁸⁰.

Tale giustizia, pur non essendo altro, rispetto alla “charité”, che ingiustizia mascherata e legittimata attraverso il “costume”, deve rispettare la distinzione tra “grandeurs d’établissement” e “grandeurs naturelles” e deve altresì amministrare senza “durezza” i beni della concupiscenza. La violazione di queste condizioni fa subentrare la “tirannia”. Tutto ciò è connesso alla logica dell’“ordre

⁷⁹ *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, pp. 384-386. Cfr. anche *Pensieri*, fr. 244, pp. 491-492: “La tirannia consiste nel desiderio di dominare, universale e fuori del proprio ordine [...]. Si hanno diversi doveri verso i diversi meriti: dovere di amore verso la bellezza, dovere di timore verso la forza, dovere di credere verso la scienza. Bisogna praticare tali doveri, si è ingiusti a rifiutarli e ingiusti a pretendere degli altri. E parimenti è falso e tirannico dire: ‘Egli non è forte, perciò non lo stimerò; non è capace, perciò non lo temerò’”. Traduzione leggermente modificata.

⁸⁰ Qualche utile indicazione in questo senso è in Y. C. Zarka, *Les implications politiques des trois ordres selon Pascal*, in “Revue de Métaphysique et de Morale” (XCVI) 1997, 1, pp. 97-106.

des corps” e alla sua interna giustizia; infatti costituisce la duplice condizione perché questo ordine funzioni al meglio delle possibilità che gli sono intrinseche e che sono tutte legate alla salvaguardia dell'interesse personale. La “tirannia” costituisce un'irragionevole organizzazione dell'ordine che è possibile trarre dalla “cupidité”. Ed è irragionevole perché rischia di far ricadere nel conflitto aperto, che nasce quando si governa con prepotenza e/o quando si pretende un tipo di obbedienza che eccede i limiti connessi all'amministrazione dei “biens de la concupiscence”, dimenticando che tale amministrazione concerne esclusivamente i “corpi”, quindi l'esterno e non l'interno.

Lo sviluppo del pensiero pascaliano sulla politica segue, anche in questo caso, il filo di un'interna coerenza: intercetta e ingloba i caratteri salienti del “politico” moderno, compresa appunto la cruciale demarcazione tra “opinione interna” e “azione esterna”⁸¹. Ma della “science politique” moderna pone in risalto il carattere *ideologico*, nel senso che essa, dietro la sua pretesa di individuare *sub specie aeternitatis* le condizioni della giustizia, fa intravedere – a chi sa guardare – i molto meno nobili obiettivi del “moi haïssable”; ma è ideologica soprattutto nel senso che, come si è già osservato a proposito del confronto Pascal-Hobbes, è animata dalla convinzione di poter attingere la vera giustizia. Insomma è ideologica non solo in quanto oggettivamente occulta gli interessi egoistici, ma anche e soprattutto perché non ha consapevolezza della sua parzialità e pretende di erigersi muovendo dal *particulier*. Nell'ignoranza, che la connota fino nelle radici più profonde, del paradosso della politica, la “filosofia civile” moderna, anche quando, come appunto avviene in Hobbes, esibisce il volto dell'apparentemente più crudo realismo, rimane un ingenuo esercizio di irrealismo, giacché, come ben sa il “cristiano perfetto”, la realtà dell'uomo caduto condanna quest'ultimo a vivere *al di qua* del “velo” che gli ha coperto per sempre il Giusto, pur avendogli lasciato di esso il *desiderio vuoto*⁸².

⁸¹ R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. di G. Panzieri. Introduzione di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 19ss.

⁸² Si veda quanto segue immediatamente.

5. *Auctoritas e Veritas*: il tema della “figura”

Bisogna ora sviluppare ulteriormente quanto si è accennato relativamente al tema dell'*ordine dell'apparenza*, legandolo in modo più stringente al tema dell'*immagine*⁸³. Il nucleo concettuale su cui è necessario concentrare l'attenzione mi pare sia qui costituito dal concetto di “figura”, il quale sta a indicare la *presenza in assenza*. *Presenza in assenza* indica che dove c'è la “figura” non c'è la “verità”-“realtà”, ma allo stesso tempo indica anche che la “figura” contiene in sé qualcosa della verità-realtà, insomma la cela e la manifesta.

Si può procedere nell'esame di questo concetto evidenziando un elemento che contribuisce forse a definire più chiaramente il quadro d'insieme. Tra l'ordine trascendente della giustizia, da un lato, e le possibilità conoscitive e operative dell'uomo, dall'altro, si è scavato, dopo il primo peccato, un “abisso”, rimanendo l'unico legame tra i due piani il “desiderio” della giustizia. È uno degli aspetti più significativi della dialettica tra “grandezza” e “miseria” dell'uomo. La “miseria” consiste nell'impossibilità di conoscere e realizzare il vero, il bene, il giusto, mentre la “grandezza” si manifesta nel fatto che comunque la “faim de la justice”, “béatitude huitième”⁸⁴, continua a operare nell'essere umano ed è ciò che rimane della sua condizione originaria, cioè dell'amore infinito di Dio ormai deviato e smarrito tra i beni finiti del mondo. Come Pascal scrive in modo estremamente significativo, la “natura” è capace di “bene”, ma questa capacità è “vuota”. Sapere la prima cosa deve spingere l'uomo ad amarsi, essere consapevole della seconda a disprezzarsi, mentre considerare le due cose separatamente significa non comprendere nulla della condizione umana dopo il peccato⁸⁵: “Perché, infine, se l'uomo non si fosse mai corrotto, godrebbe con sicurezza nella sua innocenza e della verità e della felicità; e se l'uomo fosse sempre stato corrotto, non avrebbe alcuna idea della verità né della beatitudine. Ma, sventurati quali siamo, e molto più che se nella nostra condizione non ci

⁸³ Cfr., in generale, sull'argomento: P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989; M. Le Guern, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Paris, Colin, 1969; P. Magnard, *Nature et histoire...*, cit.; J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1993, pp. 248-278 e 353ss.

⁸⁴ *Pensées*, fr. 253, p. 494.

⁸⁵ *Ibid.*, fr. 331, p. 516.

fosse alcuna traccia di grandezza, noi abbiamo un'idea della felicità, e non possiamo conseguirla; sentiamo una immagine della verità e possediamo solo la menzogna: incapaci di ignorare in modo assoluto e di sapere con certezza, tanto è manifesto che siamo vissuti in un grado di perfezione, dal quale siamo sventuratamente caduti!”⁸⁶.

Ma, come ho già cercato di mostrare, la categoria dello “scetticismo” risulta inadeguata per comprendere una tale posizione, mentre si deve parlare piuttosto, a mio avviso anche nell'ambito della politica, del riferimento a “una verità ovunque allusa, ma mai tangibile”⁸⁷.

Un'attenta lettura del comportamento umano rende evidente questa interna tensione: “Montaigne ha torto: il costume deve essere seguito solo perché è costume, e non perché sia ragionevole o giusto; ma il popolo lo segue per la sola ragione che lo crede giusto. Altrimenti, non lo seguirebbe più, quantunque esso fosse costume; *perché si vuole essere soggetti solo alla ragione o alla giustizia*”⁸⁸. Se nell'uomo non fosse rimasta una traccia della sua condizione originaria, questa volontà di essere soggetti solo a ciò che si crede giusto e conforme a ragione non sarebbe spiegabile. Eppure tale residuo di “grandezza” non è sufficiente a realizzare un ordine secondo giustizia, poiché esiste unicamente come *sentimento confuso* incapace di tradursi nell'individuazione di ciò che potrebbe riempire di contenuti il “vuoto” di fronte al quale l'uomo si trova allorché si impegna nella ricerca del “punto fisso [*point fixe*]”⁸⁹ in morale, nel diritto e nella politica⁹⁰. All'universalità del “desiderio” di giustizia corrisponde, non contraddittoriamente, la relatività dei “costumi” dei diversi popoli e stati. E ciò avviene appunto perché permane una scissione non ricomponibile, almeno entro l'orizzonte mondano, tra l'aspirazione dell'uomo alla giustizia e la “debolezza” nel tradurre tale aspirazione in istituzioni e norme effettivamente giuste. In tale contesto la ragione, persa ogni interna

⁸⁶ *Ibid.*, fr. 438, p. 565.

⁸⁷ H. U. von Balthasar, *Gloria...*, cit., p. 192.

⁸⁸ *Pensieri*, cit., fr. 287, p. 502. Corsivo mio.

⁸⁹ *Ibid.*, fr. 86, p. 435.

⁹⁰ Cfr. C. Lazzeri, *Force et justice...*, cit., pp. 188-195.

normatività, serve quale strumento di legittimazione a posteriori degli obiettivi dettati dalle passioni⁹¹.

Qui si evidenzia, nel modo più deciso, il carattere *tragico* della concezione di Pascal, che consiste appunto nell'elisione, dall'ambito politico-giuridico, di ogni possibilità di mediazione storicamente efficace tra la "verità", "tutta pura e tutta vera"⁹², di cui viene attestata l'esistenza a partire dalla Rivelazione, e il "mondo" (nel caso specifico che qui interessa, la sfera delle relazioni umane politicamente organizzate). Si tratta di quella mediazione che – articolata concettualmente intorno al concetto di *partecipatio* – consente, nell'ambito delle varie e ovviamente diversificate versioni dell'agostinismo e del tomismo, di suffragare la tesi che sia edificabile nella storia una società ordinata secondo il vero bene, pur con tutti i limiti connessi alla fallibilità umana e alla corruzione derivante dal peccato originale⁹³. Sul tema in questione è manifesta la distanza che nel dibattito del suo tempo separa Pascal non solo dai gesuiti, ma anche da altre posizioni, notevolmente più sfumate, entro lo stesso giansenismo, come quelle di Domat e Arnauld⁹⁴.

Certo il filo sottile della *ragionevolezza* nel senso precedentemente illustrato consente di far riferimento a dei criteri minimi di legittimità della società politica. Ma non va mai dimenticato che essi si collocano pur sempre entro l'ordine della concupiscenza disciplinata dall'etica mondana dell'"honnêteté"; e quest'ordine non può andare oltre la *mimesi* dell'ordine veramente giusto.

⁹¹ Cfr. A. Meneghelli, *Il problema della giustizia in Pascal*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto" (XXVI), 1959, pp. 403-411.

⁹² *Pensieri*, fr. 228, p. 484-485.

⁹³ È ben noto che in Agostino e nell'agostinismo il problema è alquanto più complesso di quanto non avvenga in Tommaso e nella tradizione tomistica. Sul modo in cui credo sia corretto interpretare la posizione di Agostino vedi *infra*.

⁹⁴ In particolare, sul confronto con Domat si sofferma C. Ventimiglia, *Società, diritto, politica. Il cristiano e il mondo in Pascal e Domat*, "Quaderni di filosofia", Edizioni dell'Università di Parma, 1983 (che accentua la divaricazione tra il pensiero di Pascal e quello di Domat). Cfr. anche C. Sarzotti, *Jean Domat. Fondamento e metodo della scienza giuridica*, Torino, Giappichelli, 1995, soprattutto pp. 68-84 (che mette invece in rilievo gli aspetti di continuità tra i due); cfr. anche F. Todescan, *Le radici teologiche del ginsnaturalismo laico. II: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*, Milano, Giuffrè, 1987, specie pp. 15ss, 27ss, 41ss.

Solo quella che Romano Guardini ha definito una “natura d'emergenza”⁹⁵ può servire a organizzare un mondo che si offre alla comprensione unicamente di chi è disposto a prendere sul serio, in tutta la loro profondità di senso, l'apparenza, l'“esteriore”, la “figura”, poiché costituiscono l'unico tramite che lega ancora trascendenza e mondo, verità e storia, facendo emergere la “grandezza” accanto alla “miseria”. Il “bell'ordine” della “concupiscenza”, si potrebbe dire, è in rapporto all'ordine della “carità” come la luce riflessa dal sole sulla terra durante un'eclisse. In quanto “figura” evidenzia in prima istanza l'assenza, ma allude anche a una presenza, che pure sembra darsi esclusivamente nel suo sottrarsi, esattamente come il “Dio nascosto”. Solo che in questo caso la sottrazione non è temporanea, come avviene per la luce del sole durante un'eclisse, ma permanente: “Ricerchiamo la verità e non troviamo che miseria e morte. Siamo incapaci di non desiderare la verità e la felicità, e non siamo capaci né di certezza né di felicità”⁹⁶. Sulla giustizia si può dire esattamente quello che in questo frammento viene detto sulla felicità, e non è certo senza significato la ripresa, nel frammento 235, dell'*incipit* del passo del *De officiis* ciceroniano (III, 17) in cui si afferma che “*veri juris germanaeque iustitiae solidam et expressam efficiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur*”: “*Veri juris*. – Non ne abbiamo più: se ne avessimo, non prenderemmo come norma del giusto il seguire i costumi del proprio Paese. È per questo, perché non possiamo trovare il giusto, che si è trovata la forza, eccetera.”⁹⁷.

L'uomo è collocato e vive nell'orizzonte della trascendenza, da là proviene e là dovrà tornare come al luogo della sola unica possibile *trasparenza*⁹⁸, ma la realtà mondana è aperta ad essa soltanto dal lato di ciò che all'ulteriorità allude, rinvia, accenna, e l'ulteriorità si schiude unicamente per occultarsi nel suo stesso darsi⁹⁹. È

⁹⁵ R. Guardini, *Pascal*, trad. it. di M. Caracciolo Perotti, Brescia, Morcelliana, 1972, p. 130.

⁹⁶ *Pensieri*, fr. 270, p. 499.

⁹⁷ *Ibid.*, fr. 235, p. 489.

⁹⁸ Cfr. P. Nicole, *Première Traité des quatre dernières fins de l'homme*. II: *Du jugement et de l'enfer*. III: *Du paradis*, in *Essais de morale*, cit., vol. IV, pp. 92-184 e 184-303.

⁹⁹ Sviluppando un'interpretazione di Pascal basata sull'ampio uso dell'epistemologia del segno e sulla lettura del linguaggio come “moyen d'accès à l'innommable” (J. Mesnard, *Préface*, pp. XIV-XV), Edouard Morot-Sir ha osservato che la ragione in Pascal “apprend à découvrir les ‘traces’ de ce qu'elle a perdu; elle

questo gioco di luci ed ombre, di velamento e svelamento, di realtà e finzione, l'unico ponte di collegamento tra *authoritas* e *Veritas*. Da un lato, come si è appena visto, l'*authoritas* si costituisce e si definisce in riferimento ai beni della concupiscenza, avendo per "fondamento" la "force", progressivamente resa meno cruda e in qualche modo legittimata dal "costume"¹⁰⁰, dall'"immaginazione"¹⁰¹, dall'"abitudine"¹⁰². Dall'altro, però, l'ordine della concupiscenza rimanda in qualche modo all'ordine della carità, sia perché il suo funzionamento esteriore imita quasi alla perfezione quest'ultimo, sia perché comunque la pace, l'ordine, la sicurezza contro i nemici interni ed esterni sono i beni primari per qualsiasi ordine politico, che così – come si è già osservato – può evitare il male per eccellenza, cioè la "guerre civile".

6. Pascal e Agostino

A questo punto è ineludibile un confronto diretto tra Pascal e Agostino sul problema della possibilità e dei limiti della costituzione di un ordine politico secondo giustizia. Ciò rende possibile riprendere con maggior precisione di quanto si è fatto sin qui il concetto di "figura", che risulta centrale per impostare tale confronto – anche perché costituisce, almeno così mi pare, l'elemento di indubbia originalità di Pascal relativamente a questo tema. Si tratta di cercare di cogliere il significato e la portata dell'applicazione che egli opera della "figura", oltre che al campo dell'interpretazione della Bibbia (e in particolare del rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento)¹⁰³, pure al campo giuridico-politico. Riten-

se fait raison des effets, raison des phénomènes devenus figures, cest-à-dire *raison des signes* [...]. Entre le sensible pur et l'intelligible pur, entre les deux soleils intelligible et sensible qui éclairent le monde de la chute et celui de la rédemption, il y a place pour une lumière singulière qui est celle des signes" (*La raison et la grace selon Pascal*. Préface de J. Mesnard, Paris, P.U.F., 1996, p. 125).

¹⁰⁰ Cfr. *Pensieri*, fr. 117-129, pp. 447-450.

¹⁰¹ Cfr. il già citato fr. 289. "Chi dispensa la reputazione? Chi dona il rispetto e la venerazione alle persone, alle opere, alle leggi, ai grandi, se non questa facoltà immaginativa? Quanto sono insufficienti tutte le ricchezze della terra senza il suo consenso?" (fr. 104, p. 441).

¹⁰² Cfr. il già citato fr. 293.

¹⁰³ Cfr. J. Coppens, *L'argument des prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", XXII (1946), pp. 337-361; A. M. Dubarle, *Pascal et l'interprétation de l'Écriture*, in "Les sciences philosophiques et théolo-

go si possa suggerire questa chiave di lettura: l'ordine della concupiscenza è “figura” dell'ordine della carità nella misura in cui (e soltanto nella misura in cui) lo si collochi entro una prospettiva *simbolica*. Non c'è infatti nulla di inerente alla dimensione ontologica che colleghi i due ordini. Ma se, assumendo come sfondo l'idea degli *ordini di grandezza*, ci si pone dal punto di vista dell'ordine superiore, cioè quello della “carità” (il solo che permetta la comprensione del senso, delle ragioni, del ruolo, di tutti gli altri¹⁰⁴), allora le “mirabili norme di ordine civile, di morale e di giustizia”¹⁰⁵ della città umana appaiono per quello che effettivamente sono, cioè la traccia, insieme, della “miseria” e della “grandezza”. Della “miseria” perché non vi è niente in esse, dal punto di vista dei contenuti oggettivi, che attenga alla vera giustizia; della “grandezza” perché, malgrado ciò, vi si fissa comunque un’“immagine” di tale giustizia. È – secondo una metafora cui Pascal stesso fa ricorso – come un “dipinto”, che non contiene alcunché di reale se non appunto l'immagine, ma che pure ad una realtà-verità va rapportato. Ora, chi – come i “carnali”, ebrei e cristiani – si fissa unicamente sul quadro lo scambia per la realtà e la esaurisce quindi nella “figura”; mentre chi, come il “cristiano perfetto”, arriva a conoscere la realtà-verità comprende che “figura” è solo *mimesi*. Ma, per giungere a questa capacità di comprensione che sa prendere la distanza adatta dal dipinto, occorre, come Pascal scrive alla sorella Gilberte già nell'aprile 1648, una “luce soprannaturale” (“lumière surnaturelle”), cioè il soccorso e l'infusione della Grazia¹⁰⁶. La “figura” svela la sua componente analogica, cioè mostra la sua possibile apertura alla verità-realtà, unicamente per questa via; se si vuol attribuirle un significato analogico, esso non è quello che può essere fatto dipendere dall'*analogia entis*, bensì dall'*analogia fidei* giques”, 1941-1942, pp. 346-379; A. Gounelle, *La Bible selon Pascal*, Paris, P.U.F., 1970 (specie pp. 29ss); R. E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal. Étude critique*, Paris, P.U.F., 1958 (specie pp. 233ss); M. Le Guern, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, cit., pp. 69ss; J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, cit., pp. 248-278; A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'apologia*. Con un saggio di C. Vigna, Venezia, Cafoscarina, 2002, 2 voll. (vol. I, pp. 663-683); J. Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, P.U.F., 1949 (vol. II: *Tradition et originalité dans la théorie pascalienne de la foi*, pp. 383ss).

¹⁰⁴ Cfr. P. Magnard, *Nature et histoire...*, cit., pp. 94-96.

¹⁰⁵ *Pensieri*, fr. 135, p. 454.

¹⁰⁶ Vedi il testo della lettera in B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., p. 175.

dall'*analogia fidei* in un senso che il riferimento a Barth può, come è stato osservato, aiutare a comprendere¹⁰⁷ e che qui ritengo possa essere applicato al piano giuridico-politico nel modo e con i limiti che emergono proprio dal confronto con l'ontologia della partecipazione agostiniana.

In un caso (Agostino) l'affermazione della bontà ontologica del creato, accompagnata dalla tesi che, pur dopo il peccato originale, "Dio non toglie tutto il bene che ha dato alla natura"¹⁰⁸, consente di individuare, attraverso la fondamentale nozione di *participatio*, una continuità a livello ontologico tra Creatore e creatura. L'asserzione di tale continuità rende plausibile attribuire all'uomo, anche successivamente alla caduta, la facoltà di realizzare un ordine che, se non è quello della "vera giustizia"¹⁰⁹, è però uno "Stato" come "insieme di esseri razionali, associato nella concorde comunione delle cose che ama"¹¹⁰ e che si situa "sotto il segno di un unico ordine onto-assiologico, salvaguardato da una legge eterna e in qualche modo riflesso della legge naturale"¹¹¹. Se così è – mi pare si possa aggiungere – non va esclusa l'apertura possibile di questo ordine, per così dire *minimale*, di organizzazione naturale-razionale della convivenza, a forme assiologicamente superiori e più perfette. In tal modo il paradigma di ordine secondo "vera giustizia" illustrato in *De Civitate Dei*, XIX, 21 finisce per costituire una sorta di ideale regolativo, certo mai concretiz-

¹⁰⁷ Per il riferimento a Barth e per un raffronto oppositivo tra la posizione pascaliana e quella tomistica sull'analogia cfr. H. Michon, *L'ordre du coeur...*, cit., pp. 163-165 ("Pascal se montre un réel précurseur de Karl Barth" [p. 163]).

¹⁰⁸ Agostino, *La Città di Dio* (XIX, 13), trad. it. a cura di L. Alici, Milano, Rusconi, 1997⁴, p. 965. D'ora in poi citerò sempre da questa traduzione.

¹⁰⁹ *Ibid.*, (XIX, 24), p. 985.

¹¹⁰ *Ibid.*, (XIX, 24), p. 984.

¹¹¹ L. Alici, *La città e la legge. Echi ciceroniani nel I Libro del De libero arbitrio di Agostino*, in AA.VV., "Curiositas", a cura di A. Isola-E. Menestò-A. Di Pilla, Napoli, ESI, 2000, p. 317. "Tra il *summe esse* di Dio creatore e l'*ex nihilo* che contrassegna l'origine finita delle sue creature si distende l'ordine del creato, al quale ogni natura partecipa; un ordine strutturato sulla base di una insuperabile differenziazione ontologica, ma, all'interno di essa, aperto ad un processo storico-evolutivo: al livello più elementare tale processo è orientato secondo le virtualità di sviluppo proprie delle *rationes seminales*, mentre al livello superiore di vita spirituale assume le modulazioni nuove e imprevedibili causate dall'esercizio della libertà" (L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 68).

zabile integralmente, ma verso cui è possibile tendere come a “quell'accordo giuridico che rende una moltitudine di uomini un popolo” e nel quale soltanto “lo Stato è cosa del popolo”¹¹². Che questo ideale regolativo possa diventare, entro certi limiti, costitutivo è dimostrato dall'azione di quegli “imperatori cristiani” che sono lodati in V, 24-26. È vero che, “in base alle leggi della propria natura”, ogni uomo è portato a ricercare la “pace”¹¹³, ma lo è altrettanto che c'è una differenza di valore tra la pace della banda di “malfattori” e la pace della società romana che dà luogo a una “respublica”; così come c'è differenza tra quest'ultima e la società unita, per imperfettamente che sia, dall'amore di Dio, verso la realizzazione della quale si sono indirizzati alcuni governanti che Agostino cita con approvazione poiché hanno fissato “leggi molto giuste”¹¹⁴. Secondo quanto lo stesso Agostino afferma, il “popolo” è “tale in un senso più o meno buono, quanto più o meno buone sono le cose che fondano la sua concordia”¹¹⁵.

Nel caso di Pascal la posizione muta radicalmente: il significato della citazione precedentemente riportata sull'eterogeneità degli ordini di grandezza è esattamente che tra di essi – e in particolare, per ciò che qui interessa più direttamente, tra l'ordine della carità, da un lato, e gli ordini della carne e dello spirito, dall'altro (quindi tra la dimensione della trascendenza e la sfera dell'immanenza, nelle sue varie possibili manifestazioni) – non vi è passaggio, continuità, mediazione, rapporto, *proporzione*¹¹⁶. È proprio la “disproportion” che significativamente sta al centro dell'altro fondamentale frammento sui due infiniti (nell'ed. Chevalier il fr. 84, qui già parzialmente citato), anch'esso indicativo del superamento che si è ormai consumato, nel pensiero pascaliano, di ogni metafisica basata sull'*analogia entis* e sull'ontologia della partecipazione.

¹¹² Agostino, *La Città di Dio* (XIX, 21), p. 977.

¹¹³ *Ibid.* (XIX, 12), p. 962.

¹¹⁴ *Ibid.* (V, 26), p. 307.

¹¹⁵ *Ibid.* (XIX, 24), p. 984.

¹¹⁶ Una lettura che mette invece in risalto l'efficacia intersoggettiva della *caritas* nel mondo e che considera la carità il fulcro di un'etica “teleologica” religiosamente orientata e incardinata su un rapporto tra natura e soprannatura nell'ambito del quale quest'ultima *trasfigura* il dato naturale ma non “interrompe il tracciato” che connette i due piani è quella di A. Peratoner, *Blaise Pascal...*, cit. pp.762-790. Peraltro in questo pregevole testo non è mai fatta questione, se non per rapidi cenni, del problema politico.

Se traduciamo questa posizione, anche tenendo conto di tutto il resto che sin qui ho pur brevemente suggerito, nei termini del problema delle possibilità e dei limiti della giustizia nelle relazioni sociali, la direzione che risulta impressa alla riflessione risulta chiara: l'ordine della concupiscenza non è legato da alcun nesso di proporzione reale, cioè quanto ai suoi contenuti, all'ordine della carità, cioè della vera giustizia. Non esiste tra i due alcuna continuità onto-assiologica¹¹⁷. Ciò esclude, tra l'altro, al contrario di quanto avviene in Agostino, la possibilità di graduare le forme praticabili di organizzazione della convivenza a seconda della loro approssimazione alla vera giustizia. *Ogni* ordinamento mondano è ingiusto e corrisponde a giustizia che sia così: "I veri cristiani obbediscono [...] alle stoltezze; non perché rispettino le stoltezze, ma l'ordine di Dio, che, per punire gli uomini, li ha asserviti a queste stoltezze"¹¹⁸. Niente, nel "bell'ordine" ricavato dalla "concupiscenza", partecipa e può partecipare *in re* della vera giustizia.

Ne partecipa semmai, come già ricordato, se si spostano la prospettiva e l'angolo visuale a livello simbolico, nel senso cioè per cui tale ordine è "tableau de charité" (fr.284), almeno agli occhi di chi, come il "cristiano perfetto" illuminato dalla fede per Grazia, arriva a comprenderlo da questo punto di vista, inaccessibile a ogni altro. Tutto ciò che può sortire dalla "grandezza" umana è la costruzione di un ordine in cui la "verità" traspare ancora pur attraverso istituzioni, regole, comportamenti, che di fatto la negano. L'occhio di chi riesce a guardare dal sommo ordine della carità vede questo baluginare, ma lo vede appunto per quello

¹¹⁷ Puntando sulla dicotomia tra esistenza della legge naturale e nascondimento di essa per l'uomo dopo la caduta, Philippe Sellier avvicina Pascal e Agostino, ma tempera la posizione di entrambi affermando, da un lato, che il riconoscimento di leggi naturali consente di ricondurli entro una comune prospettiva "giusnaturalistica" e, dall'altro, che l'accecamento umano non è totale ("dans la plus part des cas les hommes ignorent ce qui est véritablement juste", ecc.): "le scepticisme moral des *Pensées* apparaît ainsi sous son vrai jour: Pascal, comme saint Augustin, y affirme l'existence de lois naturelles; la fragilité issue de la chute explique les bizarreries humaines, et ces bizarreries permettent d'humilier la raison. Mais l'homme n'est pas assez corrompu pour être incapable de percevoir où est la vraie morale" (P. Sellier, *Pascal et saint-Augustin*, Paris, Colin, 1970, p. 103). Per i motivi qui illustrati sia la tesi dell'accecamento solo parziale, sia l'identificazione sostanziale tra Pascal e Agostino, mi sembrano due tesi discutibili.

¹¹⁸ *Pensieri*, fr. 313, p. 511.

che è: come “figura”, “immagine”. Gli altri, i “carnali”, scambiano l'immagine con la realtà.

Cercando di compiere ancora un passo che può forse contribuire a precisare questa linea interpretativa si può dire che *giustizia* – l'unica vera giustizia, che è la carità – e *politica* rimangono fissate in due dimensioni separate, perché la corruzione umana dopo il peccato originale non consente di pensare e realizzare una comunità di vita nella “charité”, che dovrebbe essere, se potesse esistere, un corpo organico di “membra pensanti” dominato dal bene del tutto e non del particolare: è il modello del solo vero ordine conforme al bene, quello del *corpo mistico*¹¹⁹.

In questo senso quello di Pascal è il modo forse più radicale non solo di sottolineare il valore relativo dell'ordine politico rispetto all'ordine della trascendenza – tema che non farebbe certo, di per sé, l'originalità della sua riflessione –, ma anche (e si tratta di un aspetto molto diverso e maggiormente problematico) di mettere l'accento sulla *scissione tragica* di Verità e Giustizia, da un lato, e di storia e politica, dall'altro. La storia e la politica sono segnate dall'appartenenza alla dimensione della non-verità e dell'ingiustizia (visto che il giusto che nasce dall'“*honnêteté*”, l'unico concretizzabile, è, relativamente alla vera giustizia, ingiusto¹²⁰), pur essendo attraversate costantemente dal desiderio della verità e della giustizia, “fame” che la caduta non ha cancellato. Il *tragico* sta nel fatto che l'esistenza politica si svolge entro l'orizzonte della verità e della giustizia senza poter mai concretizzare, nell'ambito storico, né l'una né l'altra, ma nello stesso tempo senza mai poter pervenire a liberarsi dalla tensione verso entrambi questi due elementi.

“Così – scrive Romano Guardini – fra la ‘nature première’ divenuta irraggiungibile (essa esiste ormai solo nell'esigenza, nel senso della perdita e della privazione costitutiva) da una parte, e le singole estrinsecazioni, il concreto comportamento sia dell'uomo singolo sia della collettività dall'altra, si è inserito un piano particolare: la ‘seconde nature’. Questa ha il carattere della pura fatticità, della casualità, dell'artificiosità. Essa consiste [...] nel mondo

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, fr. 703-725, pp. 701-708; cfr. anche fr. 408, pp. 551-552. Sugli Ebrei, che “costituiscono un potente stato in una sola famiglia”, ciò che rappresenta per un “caso unico”, vedi fr. 408, p. 551.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, fr. 136, pp. 444-445.

delle forme, degli ordinamenti, delle istituzioni. Non è espressione di natura, né può essere misurata coi criteri della giustizia assoluta. Essa è caso irrigidito, arbitrio stabilitosi, usurpazione fattasi situazione. Non può trovare la propria legittimazione in nulla, se non nella consapevolezza – accessibile sempre solo a pochi – che le cose non vanno altrimenti. *Vive per se stessa; in virtù del puro atto del porsi, dell'evento, dell'autonomia della forza*. È pura opera di artificio. Ha parecchi nomi nei quali trovano espressione le idee che le stanno a base e i valori che la reggono: 'coutume', 'mode', 'imagination', 'apparence', 'fantaisie' [...]. In tali nomi si sente la protesta della volontà autenticamente naturale; la richiesta di 'naturalità'; l'esigenza di giustizia; ma insieme l'amara consapevolezza dell'indagatore e la decisione con la quale egli accetta ciò che, pur non potendo non disprezzare, riconosce tuttavia come inevitabile¹²¹.

Ha osservato Jean Mesnard che la componente tragica di questa lettura della condizione umana, e quindi anche della politica, andrebbe in verità delimitata tenendo conto che in Dio è offerta la possibilità della conciliazione e in Lui si dà anche il superamento delle contraddizioni entro cui rimane prigioniero l'uomo nel mondo: il "tragico" è la coscienza che prende atto della sua scissione interna, ma già nel farlo "prepara il momento della conversione"¹²².

Anche accogliendo questa considerazione, rimane comunque vero che quanto affermato da Mesnard non attenua, relativamente alla politica, quello che si è osservato sin qui: la politica non può, nel contesto che si viene delineando in Pascal, essere redenta da quei caratteri strutturali di negatività che ho cercato di evidenziare. La scissione tra politica e giustizia, cui si è accennato poche righe sopra, permane come un punto fermo. Lo spazio politico non può essere lo spazio del giusto, quindi – estendendo la prospettiva – neppure un luogo in cui, nella dialettica del "già e non ancora", si prepara qualche conquista significativa nel cammino della salvezza. Non a caso, dell'itinerario della conversione, cui correttamente fa riferimento Mesnard per rispondere a Goldmann, è parte integrante l'atteggiamento dell'uomo cristiano nei confronti della politica e anche di un eventuale impegno pubblico

¹²¹ R. Guardini, *Pascal*, ..., cit., p. 142.

¹²² J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, cit., pp. 314-323.

cui debba sottostare personalmente: “Nulla è più comodo quanto essere in possesso di una grande carica e di grandi beni secondo il mondo; nulla è più difficile quanto viverci secondo Dio e senza prendervi parte né piacere”¹²³. Nell’esercizio della politica il cristiano può mettere alla prova la sua fede e anche crescere in essa, ma *non in virtù* di ciò che la politica stessa offre in tale direzione, bensì proprio misurando e sperimentando con il massimo rigore il proprio distacco da tale ufficio (come da ogni altra realtà terrena), in quanto legati inestricabilmente ai beni della concupiscenza. Non mi pare peraltro che il criterio di lettura di questo distacco sia – o sia soltanto – l’agostiniana demarcazione tra l’*uti* e il *frui* (pur fortemente presente in Pascal, com’è ben noto¹²⁴), quanto piuttosto la convinzione, che porta Pascal lontano da Agostino, secondo cui la politica è segnata dal negativo sia quanto alla sua “colpa d’origine” sia quanto al suo “esercizio concreto” sia quanto ai suoi fini, in modo tale che non ne può nascere né alcun “bene terreno” né alcun modo per inserire la prassi politica entro il piano della salvezza¹²⁵.

Una “ragionevole” amministrazione dei “beni della concupiscenza” e la garanzia della pace e della sicurezza sono, al massimo, le condizioni formali entro cui può svolgersi l’itinerario della conversione di ciascun uomo, e quindi, in tale prospettiva, hanno un ruolo strumentale, adiaforo, rispetto alla ricerca individuale del bene. Ma non sono più di questo e, anche quando se ne tratta in tali termini, va sempre ricordato l’ammonimento al primogenito del duca di Luynes contenuto nei *Discorsi sulla condizione dei grandi* in un passaggio già qui citato e centrato sull’idea che, permanendo su tale piano e anche amministrando con moderazione, lungimiranza e magnanimità i beni del mondo, non si evita di perdersi, ottenendo al massimo di perdersi “en honnête homme”. L’“honnêteté” è l’attitudine auspicabile in politica e allo stesso tempo il suo limite insuperabile; ma, come si è già ricordato, essa non trascende lo “spregevole fondo dell’uomo”, potendo solo mascherarlo.

¹²³ *Pensieri*, fr. 720, p. 706.

¹²⁴ Cfr. P. Sellier, *Pascal et Saint-Augustin*, cit., pp. 152ss.

¹²⁵ E. Auerbach, *La teoria politica di Pascal*, “Studi francesi”, I (1957), 1, pp. 41-42. Nell’ambito degli studi italiani su Pascal riprende tale posizione F. Semerari, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, Bari, Dedalo, 1992, pp. 155ss.

In sintesi: la corruzione dell'uomo non permette di pensare una comunità di vita nella forma di un corpo organico di "membri pensanti", il cui paradigma è il "corpo mistico". Nell'edizione Chevalier dei *Pensieri* i frammenti che riguardano l'argomento sono soprattutto quelli che vanno dal 702 al 725 (anche se non sono i soli che possono aiutare a chiarirlo). La comunità giusta è la comunità che vive nella e della "carità", cioè la *Città fraterna*. Costituirsi membro di essa significa "non avere vita, essere e movimento che dallo spirito del corpo e per il corpo"¹²⁶. Ora, dopo la caduta, una tale comunità non può più essere realizzata, poiché gli uomini sono dominati dall'"amor proprio", che fa di ognuno il centro di tutto: "*libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*" sono le forme che la corruzione assume e che rendono "sventurata la terra di maledizione che questi tre fiumi di fuoco incendiano"¹²⁷. Gli eletti, che la Grazia tocca per decreto misterioso ed insondabile e che – come Pascal, Nicole e Arnauld ribadiscono senza sosta sulla scia di Giansenio e di Saint-Cyran – non possono mai essere certi della permanenza in questo stato¹²⁸, sono pellegrini nel mondo e costituiscono, agostinianamente, la "Città di Dio", la quale non si identifica (è superfluo ricordarlo) con una forma specifica di società politica, ma con la comunità spirituale dei salvati. Questi ultimi sono in grado certamente di operare nel mondo attraverso l'amore frutto della Grazia; ma quanto da qui si genera è destinato a rimanere limitato nello spazio dell'azione individuale o di ristretti gruppi – cioè in uno spazio *impolitico* –, perché ciò che solo consentirebbe di edificare una Città fraterna sulla

¹²⁶ *Pensieri*, fr. 710, p. 703. "Il membro separato che non vede più il corpo a cui appartiene, non ha più che un essere che sta per spegnersi e morire [...]. Non potrebbe per sua natura amare un'altra cosa, se non per sé e per asservirla a sé, perché ogni cosa ama se stessa più di tutto. Ma, amando il corpo, ama se stesso, perché ha l'essere solo in Lui, per suo mezzo e per Lui: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Il corpo ama la mano; e la mano, se avesse una propria volontà, dovrebbe amarsi allo stesso modo con cui l'anima la ama. Ogni amore che va al di là è ingiusto [...]. 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" (fr. 710, pp. 703-704).

¹²⁷ *Ibid.*, fr. 696, p. 698.

¹²⁸ Cfr. le lettere di Pascal e Jacqueline alla sorella Gilberte del 1 aprile e del 5 novembre 1648, in *Pensieri, opuscoli e lettere*, cit., p. 176, pp. 179-180; *Lettere di Pascal a M.lle de Roannez* (V, VI), *ibid.*, pp. 209-213; *Pensieri*, fr. 335, pp. 526-527; fr. 450, p. 572; fr. 659-674, pp. 688-694.

terra, vale a dire la carità che spinge a guardare sempre al “generale” antepoendolo al proprio *io* egoista, non può essere pensato come principio valido e operante in tutti gli uomini, la maggioranza dei quali è appunto preda dell'egoismo¹²⁹. Mancano quindi, insieme, il fondamento e il movente che potrebbero dare unità a questo tipo di convivenza. In una società in cui eletti e non eletti debbono dimorare insieme, l'unico principio e l'unico movente che possono essere passibili di applicazione universale e che perciò consentono di strutturare un'esistenza collettiva organizzata sono quelli, innestati nella “cupidité”, che spingono alla garanzia dell'ordine e della sicurezza, permettendo altresì la conservazione dei beni terreni¹³⁰.

Il punto è che, diversamente da quanto avviene in Agostino, la “*concors communio*” realizzata a questo livello – e che, come s'è visto, coincide con la garanzia della pace materiale e con la “ragionevole” amministrazione dei beni della concupiscenza – non può essere interpretata, stante l'incommensurabilità e incomunicabilità ontologica degli ordini di grandezza, come “una sorta di necessaria mediazione normativa, che intercetta al livello più basso una medesima logica di giustizia”¹³¹. Va considerata invece come un piano totalmente altro rispetto a quello della giustizia autentica.

Insomma, mentre Agostino opera con uno schema di pensiero nel quale risulta centrale l'idea che ad ogni livello della realtà vi è una partecipazione al Bene che si dispiega in una gradazione di forme diverse e gerarchicamente ordinabili, Pascal, proprio in-

¹²⁹ Cfr., *contra*, P. Magnard, *Nature et histoire...*, cit., pp. 118-121, per il quale il corpo mistico può essere interpretato come “modello” della “*société des hommes*”, in cui si tratterebbe di mirare a “une perpétuelle décentration du particulier à l'universel”. Anche Jean Mesnard, pur nel contesto di una diversa interpretazione del pensiero di Pascal, accoglie questa posizione (cfr. *Les Pensées de Pascal*, cit., p. 247). Cfr. pure J. L. Bischoff, *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 141ss., che vede l'applicazione possibile della “carità” in campo politico attraverso la messa in atto del principio consistente nell'anteporre sempre il “generale” al “particolare”. Si veda anche I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 115.

¹³⁰ “La pace negli Stati ha per oggetto solo la conservazione dei beni dei popoli nella sicurezza” (*Pensieri*, fr. 822, p. 748).

¹³¹ L.Alici, *La città e la legge*, cit., p. 323.

frangendo questa idea di partecipazione, dà luogo a una posizione rigidamente *dualistica* nella quale risultano contrapposte la “charité”, da un lato, come unità organica e fraterna di “membra pensanti” (il cui criterio è la superiorità del “generale” rispetto al “particolare”) e, dall’altro lato, la giustizia del mondo, incardinata sul criterio – opposto rispetto al precedente – non dell’oblio del “sé”¹³², ma della garanzia a livello giuridico della “volonté particulière”¹³³. Questa garanzia si ottiene attraverso la regola della reciprocità dei diritti e dei doveri che sono necessari al perseguimento degli interessi dell’“amor proprio”, della “volonté propre”¹³⁴ di ogni singolo, isolato nella sua autoreferenzialità e legato agli altri da fini egoistici. Qui il “generale” ovviamente scompare perché tutto è reso funzionale al “particolare”, all’individuo come assoluto. È quanto mai significativa la definizione dell’“honnêteté” – che di tale assetto delle relazioni umane è la connotazione essenziale – come il “modo per soddisfare la [...] concupiscenza senza far torto agli altri”¹³⁵. Si vede bene come questo sia il modello della giustizia che ha assunto valore paradigmatico nell’arco storico della modernità a partire da Hobbes. Pascal osserva a proposito di esso: che è l’unico possibile nella condizione posteriore alla caduta e che però, contrariamente a quanto Hobbes ritiene, non ha nulla a che fare con la vera giustizia. Scienza moderna e diritto moderno – così strettamente legati in Hobbes e in tutto il giusnaturalismo seicentesco – assumono, nella prospettiva pascaliana, un singolare potere *rivelativo* o, se si preferisce, di *smascheramento* (ma le due cose in ultima analisi coincidono) rispetto alla situazione dell’uomo nel *saeculum*. L’una mostra la solitudine dell’uomo negli spazi infiniti e quindi demistifica la cosmologia tradizionale con il suo rassicurante teleologismo che abbraccia Dio, uomo e mondo, garantendo uno sfondo normativo alla prassi storica. L’altro evidenzia le condizioni di possibilità (e i limiti invalicabili) dell’unione politico-giuridica. E però entrambi, scienza e diritto, si mostrano singolarmente incapaci di quella autoriflessività critica che solo l’apertura al soprannaturale consente di schiudere. Ecco perché sono parlati dall’ambizione di poter conoscere i reali fon-

¹³² Cfr. *Pensieri*, fr. 700, 702-703, 707, 710, 712 (pp. 700-704).

¹³³ *Ibid.*, fr. 706, p. 702.

¹³⁴ *Ibid.*, fr. 702, pp. 700-701.

¹³⁵ *Ibid.*, fr. 137, p. 455.

damenti del sapere (Descartes)¹³⁶ e la vera giustizia (Hobbes). Il “cristiano perfetto” li può osservare con uno sguardo che è, non contraddittoriamente, ironico e nostalgico allo stesso tempo. Ironico, visto che sa stare al gioco conservando un'eccedenza riguardo al suo svolgimento; ed è questa eccedenza che gli consente di accettare il “divertissement”, nelle sue svariate forme, pur sapendo che non consiste in esso la “felicità”¹³⁷. Nostalgico, poiché in tutto quanto fa conserva il rimpianto della “cara patria, della Gerusalemme celeste”¹³⁸.

7. Giustizia e carità

Il principio della protezione in cambio di obbedienza non serve da criterio per discriminare tra le varie possibili forme di regime politico, ma comporta che ogni regime è accettabile a condizione che soddisfi tali obiettivi. L'illegittimità, entro tale prospettiva, coincide con la violazione dei confini tra gli “ordini”, violazione che Pascal definisce, lo si è già rilevato, “tyrannie”¹³⁹. All'interno della condizione così creata e garantita, che assume appunto la “protezione” come *proprium* della “potenza”¹⁴⁰, il cristiano può vivere la propria vita e aver cura della propria anima, praticando altresì la virtù della carità negli ambiti, nelle occasioni, nei modi possibili: il tutto senza violare lo *status quo*, visto, tra l'altro, che egli ne conosce le ragioni profonde¹⁴¹.

In tale contesto l'autorità politica si qualifica non per la sua natura di bene intrinseco, ma per essere una necessità imposta dalle conseguenze della caduta e un male minore rispetto al *bellum omnium contra omnes*: siamo appunto nell'ambito dell'ordine che segue la logica dell’“honnêteté” e che, come tale, riguarda i beni del “corpo”, ma non quelli della “carità”. Tutto ciò porta alla conseguenza che la carità non può essere il fondamento e il movente delle relazioni entro la sfera pubblica, non può cioè essere un principio *politico*. Essa unisce nella fede i membri del corpo mistico, al di là e oltre lo spazio politico, aprendo quella prospettiva

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, fr. 192, p. 469.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, fr. 205, pp. 472-478.

¹³⁸ *Ibid.*, fr. 696, p. 699.

¹³⁹ *Ibid.*, fr. 244-245, pp. 491-492.

¹⁴⁰ *Ibid.*, fr. 245, p. 492.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*, fr. 312-313, pp. 510-512.

escatologica dalla quale la società politica è esclusa. Quanto mantiene coesa la Città secolare è la giustizia quale mediazione degli interessi e quale espressione dell'“honnêteté”; ma, come si è già cercato di mostrare, nessuna relazione analogica lega la giustizia, così concepita, con la carità, il cui “ordine” appartiene a un piano totalmente diverso e postula un'unità radicalmente altra rispetto a quella ottenibile attraverso la disciplina ragionevole dell'“amor proprio”. Il giusto nasce da accordi in cui giocano un ruolo centrale la forza, l'abitudine, l'immaginazione, il costume; esso è di origine convenzionale ed estraneo al Vero e al Bene. Esclusivamente nell'arduo e diuturno sforzo di adesione alla Verità l'uomo può ritrovare, pur nei conflitti e nelle lacerazioni della condizione post-edenica, la sua originaria “natura” e cercare le vie di una salvezza che introdurrà, oltre l'esistenza mondana, alla sola autentica comunità di vita, quella dei beati¹⁴². In attesa e come preparazione di questa vita vale solo l'affidamento, nell'amore e nel timore, alla “misericordia” del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. È ovvio che, anche nell'attività politica, così come in ogni altra forma di attività, si può, individualmente, testimoniare la propria fede e operare in conformità ad essa; non è questo evidentemente il punto in questione, sul quale si è già proposta qualche succinta considerazione¹⁴³. L'elemento rilevante è che, per quanto concerne la dimensione politica *in quanto tale*, si spezza il vincolo di continuità tra giustizia della Città secolare e carità, potendo essere la politica attraversata dalla carità solo per opera di gesti, azioni, opere individuali. La natura propria della politica implica l'eterogeneità di ogni suo ordinamento rispetto al Bene, del quale il giusto non partecipa se non nella forma della “figura”.

Stilizzando una breve storia della “teoria dei figurativi”, Jean Mesnard osserva che essa “révèle l'existence de deux grands types d'interprétation spirituelle: l'interprétation allégorique et l'interprétation figurative. La première met l'Ancien Testament et le

¹⁴² Cfr. P. Nicole, *Premier Traité des quatre dernières fins de l'homme*. III: *Du paradis*, in *Essais de morale*, cit., vol. IV, pp. 185-303. Qui compare la distinzione tra “simple civilité” e “véritable union” (p. 232) e Nicole illustra l'“unité de la charité” che domina tra i beati, contrapponendola alla “souveraine désunion” della “société des réprouvés” e alla unione “imparfaite” dei cristiani nel mondo (pp. 272 e 274).

¹⁴³ Cfr. anche P. Nicole, *De la civilité chrétienne*, in *Essais de morale*, cit., vol. II, pp. 116-141.

Nouveau sur le même plan et cherche sous la lettre de l'un et de l'autre matière à spéculations théologiques ou mystiques; la seconde se contente de mettre en parallèle les deux Testaments en montrant dans le Nouveau la réalisation de ce qui, dans l'Ancien, se trouvait encore à l'état d'ébauche, de figure”. Pascal, mentre diffida dell'interpretazione allegorica, utilizza largamente l'interpretazione figurativa e considera l'Antico Testamento “une immense figure du Nouveau”; l'Antico Testamento è “preparazione” del Nuovo e la religione ebraica, “forma imperfetta della religione cristiana”, costituisce uno stadio indispensabile nel progresso della Rivelazione¹⁴⁴. La “figura”, applicata alla decifrazione dell'esperienza politica, mantiene questo senso profetico di anticipazione riferito a ciò che in forma diversa si attuerà quando a ciò che è figurato si sostituirà ciò che è realtà e verità. In tale prospettiva si comprende che l'ordine della concupiscenza può essere definito, lo si è visto, come “tableau de charité”; e si capisce anche l'affermazione pascaliana secondo la quale questo *dipinto della carità* esprime, accanto alla “miseria”, la “grandezza” umana. Infatti l'*estérieure*, con il suo ordine *apparente* (e apparente lo è, come si è già sottolineato, perché si mantiene solo a condizione che siano dissimulati i moventi effettivi che lo caratterizzano), rinvia, per *speculum et in aenigmate*, a un ordine in cui esteriore e interiore saranno non più separati e in cui il “generale” si affermerà come unione *reale* dei membri di un unico corpo. Ma tutto quanto pur anticipa, in tale dimensione umbratile del mondo, ciò che verrà dopo di esso non fa meno avvertire, all'occhio dell'osservatore che sa vedere, il senso della mancanza e del vuoto. Nulla può cancellare e far obliare il fatto che in questa vita l'uomo è comunque condannato ad abitare lo spazio dell'apparenza, della simulazione e della dissimulazione, dell'ipocrisia, della menzogna.

Come non avvertire che nell'accento così insistentemente calcolato sull'ordine dell'apparenza contrapposto all'ordine dell'essere, nell'enfasi posta sul tema del velo che copre la Verità e il Bene, nella reiterazione del tema dei segni che rinviano a un'alterità che si offre nel momento stesso in cui si sottrae, nello sguardo fissato sull'incessante gioco di luci e ombre che contraddistingue il chiaro-scuro del mondo, la “teoria dei figurativi”, applicata tradizio-

¹⁴⁴ J. Mesnard, *La théorie des figuratifs dans les “Pensées” de Pascal*, in “Revue d'histoire de la philosophie”, 1943, pp. 219-253.

nalmente alla Scrittura, mostra in Pascal il suo incremento di significato o, se si vuole, evidenzia tutte quelle componenti che eccedono tale applicazione nel campo dell'esegesi biblica? E l'incremento essenziale è dato, mi pare, dall'apporto della sensibilità barocca che penetra nei *Pensieri*. È per tale via che la teoria dei figurativi può arrivare a permeare la riflessione politico-giuridica pascaliana e può quindi essere colta nella sua pienezza di senso, appunto in questo singolare incrocio tra tradizione esegetica scritturistica e influsso barocco, quell'influsso che si manifesta nell'idea della fluidità della condizione umana, nell'accento posto sul "movimento" come sua caratteristica cruciale, nel richiamo continuo all'inconsistenza di tutto ciò che, essendo "figura", sfugge costantemente via senza sosta: "Per Pascal, come per Montaigne, la nostra natura è nel movimento, e così per Bernini – l'uomo e l'espressione artistica che Pascal avrebbe probabilmente odiato se li avesse presi in considerazione. Ma il movimento, che Bernini passa la vita ad inseguire, ad amare, a imprimere in tutte le sue creazioni, è per Pascal il segno deludente della precarietà e della miseria dell'uomo peccatore che occorre salvare e strappare al flusso di tale movimento. A Bernini Pascal avrebbe tuttavia concesso un solo punto, ma molto importante: 'L'uomo non è mai così simile a se stesso come quando è in movimento' "¹⁴⁵.

Su tale duplice componente della "figura" c'è sicuramente da indagare più di quanto è stato sinora fatto¹⁴⁶.

Per chiudere questa parte su carità e giustizia credo possa essere utile proporre una concisa sintesi tematica.

¹⁴⁵ J. Rousset, *La letteratura dell'età barocca in Francia. Circe e il pavone*, trad. it di L. Xella, Bologna, Il Mulino, p. 174 (ma vedi anche, per esempio, pp. 33-35, 80-85, 149-155).

¹⁴⁶ Nell'ambito degli studi sul barocco mi limito a ricordare, oltre Rousset, J. A. Maravall, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1985 (alcuni riferimenti a Pascal alle pp. 121, 166, 171, 185, 320, 332); cfr. anche A. Hauser, *Storia sociale dell'arte*, trad. it., Torino, Einaudi, 1979¹¹, vol. II, che cita Pascal a proposito del barocco alle pp. 465-466. P. Magnard (*Nature et histoire...*, cit., pp. 177ss) interpreta, partendo dal tema della "nature malade", Pascal come autore che recepisce la mentalità dell'"uomo barocco". Marcel Raymond osserva che "la démarche de Pascal pourrait être considérée comme un effort pour résorber en soi le baroque – en usant au besoin de ses armes" (M. Raymond, *Vérité et poésie. Études littéraires*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1964, p. 171).

a) È evidente che in Pascal domina non la complementarità, ma la *tensione tragica*, tra amore e giustizia, che è parte di una più generale tensione tragica tra trascendenza e politica.

b) Uno dei nuclei cruciali, lo si è visto, è la sottrazione del giusto, così com'è umanamente realizzabile, dall'orizzonte del Bene. Il primo non partecipa del secondo in quanto fa parte di un “ordine” ontologicamente altro e incarna la logica dell’“amor proprio”. La giustizia del mondo legittima l'autoreferenzialità del “moi haïssable”, che caratterizza tutti gli ordinamenti positivi possibili, per quanto tra loro diversi, e quindi è l'espressione dell'egoismo dell'individuo colto nella sua dimensione atomistica e conflittuale, dimensione che gli assetti giuridico-politici non risolvono ma mascherano. Si ricordi: “on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice; mais, dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum*, n'est que couvert: il n'est pas ôté” (fr.135).

Se è consentito questo singolare, ma credo non gratuito accostamento che ci riconduce a un nodo cruciale del dibattito nella filosofia politica contemporanea, si può dire che la demarcazione tra giusto e Bene non è, come avviene in un testo essenziale di tale dibattito, cioè *A Theory of Justice* di John Rawls, la conseguenza di un esercizio di delimitazione degli ambiti che consente, una volta decretata l'indecidibilità razionale del Bene, di pattuire convenzionalmente principi del giusto universalizzabili in quanto frutto di un accordo tale da assicurare equità. Tale demarcazione indica invece in Pascal un solco radicato nell'ontologia degli *ordini di grandezza* che inchioda il giusto all'utile individuale (e quindi all'ingiusto), mentre proietta il Bene, cioè la “charité” che ci costituisce parti indivisibili di un “corpo” solidale, in una sfera amondana. Per Rawls il Bene è costitutivamente plurale e le “dottrine comprensive” debbono per questo essere garantite nella loro molteplicità, anestetizzando da esse, nei limiti del possibile, lo spazio politico. Per Pascal ad essere plurali, e convenzionali, sono invece le concezioni del Giusto, così come le realizzazioni storiche che ne nascono e che mutano in corrispondenza di ogni confine tracciato da un monte, da un fiume, ecc. È invece il Bene, nella sua unità con il Vero, a essere unico e incontrovertibile: “Chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie. La vérité essentielle n'est pas ainsi: elle est toute pure et toute vraie” (fr.

228). Solo che proprio per queste sue caratteristiche non arriva a permeare la dimensione storico-politica, condizionata dalle conseguenze della caduta e quindi *incapace*, come s'è visto, del vero e del bene.

c) All'opera di *minimizzazione* (che coincide con un'opera di relativizzazione storica) del concetto di "giustizia" Pascal affianca, in maniera solo apparentemente paradossale, un'opera di *massimizzazione* riguardo a ciò che la società politica dovrebbe essere se potesse costituirsi secondo vera giustizia. La società politica autenticamente giusta sarebbe solo la società intesa quale "corpo di membra pensanti", vale a dire la società in cui il legame connettivo è l'amore, la "carità" che crea una comunità caratterizzata dalla fusione delle parti, il cui paradigma è l'unione mistica. La duplice tesi che non esiste un ambito autonomo razionale-naturale per il giusto e che in ultima analisi il giusto o, meglio, i molti e spesso contrastanti *giusti* possibili, sono solo, per così dire, l'*ideologia dell'"amor proprio"* finisce per far gravare sulla "charité" un compito che è allo stesso tempo troppo esteso e troppo ridotto. È troppo esteso perché riassume interamente il Bene, escludendo qualsiasi interna articolazione di esso, cosicché non si può considerare, per esempio, il giusto come *misura minima* dell'amore inteso quale vertice sommo del Bene, ma lo si deve vedere (in quanto è manifestazione di una falsa universalità che lascia tutto il suo dominio all'egoismo) solo come ciò che al Bene si oppone. È troppo ridotto perché, secondo quanto ho cercato di mostrare, viene confinato (e in Pascal non potrebbe essere altrimenti) in una dimensione impolitica.

d) Quindi l'amore non può essere interpretato né quale principio che insegna ad accedere all'ordine della giustizia "attivando esperienze comunitarie e sedimentazioni sociali capaci di rettificare le ineguaglianze", né quale principio che indica i modi esigenti ma possibili di misurare i limiti della giustizia "assumendo il volto della profezia intransigente e insieme della supplenza misericordiosa, dinanzi alle cadute legalistiche della giustizia stessa, quando essa si rassegna a vigilare il perimetro degli egoismi privati"¹⁴⁷. Tale modo di concepire la funzione dell'amore rispetto alla giustizia

¹⁴⁷ L. Alici, *Il terzo escluso*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, p. 153-154.

implica infatti una consustanzialità, una circolarità, tra i due termini che nell'ottica del radicalismo pascaliano – pensiero per eccellenza della contraddizione e non della conciliazione e della mediazione – risulta inammissibile. Così la strategia diviene, se è lecito usare questi termini, piuttosto quella della *recinzione* che dell'*espansione*. Al centro troviamo infatti il problema consistente nella conservazione della purezza del dono attraverso una forma di *condivisione ristretta* che prende il posto dell'accettazione delle sfide nel campo aperto dai conflitti che connotano le relazioni umane. Saint-Beuve ha raccontato questa scelta in un modo che consente di leggere il suo *Port-Royal* e la vicenda dei “solitari” non come semplice storia di una vicenda religiosa nella Francia del '600, ma come espressione di valore generale per quanto concerne un possibile modo d'essere del cristiano di fronte alle realtà mondane.

e) Emerge come risultato la possibilità di stilizzare una variegata fenomenologia degli atteggiamenti del cristiano nei confronti del mondo:

– Il cristiano innanzitutto può essere considerato come *spettatore* di una vicenda che osserva con disincantato e allo stesso tempo tormentato distacco; ad essa partecipa più *in interiore homine* che con l'impegno attivo, individuale o collettivo. Come leggere altrimenti il frammento 696 dei *Pensieri*? “*Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Sventurata la terra di maledizione che questi tre fiumi di fuoco incendiano [...] ! Beati quelli che, trovandosi su questi fiumi, sono non già sommersi, non già travolti, ma immobilmemente saldi su questi fiumi, non ritti, ma seduti in una posizione bassa e sicura, da cui non si levano prima dell'apparire della luce; ma, dopo essersi riposati in pace, tendono la mano a colui che deve risollevarli, per farli stare diritti e fermi nei portici della Gerusalemme celeste, ove l'orgoglio non potrà più combatterli e abatterli; e che, tuttavia, piangono non perché vedano scorrere via tutte le cose periture che quei torrenti trascinano, ma per il ricordo della loro cara patria, della Gerusalemme celeste, di cui si ricordano senza posa nella lunghezza del loro esilio!”¹⁴⁸.

– Oppure (anche se le due configurazioni non sono ovviamente esclusive l'una dell'altra) può essere visto come colui che

¹⁴⁸ *Pensieri*, fr. 696, pp. 698-699. Traduzione leggermente modificata.

vive il comandamento della carità non solo dando per scontato il carattere forzatamente residuale, rispetto ai criteri del “mondo”, di questa virtù, ma in tale carattere individuando un destino intrascendibile che fa tutta la fragilità e al contempo tutta la forza dell’operare cristiano, quell’operare in cui proprio la sottrazione del gesto d’amore alla luce del pubblico, insieme con l’apparente non incisività nella storia del mondo, diviene garanzia di purezza. Hannah Arendt, in *Vita activa*, ha stilizzato in modo molto efficace, da una prospettiva non cristiana, questa posizione, nella quale è centrale il carattere necessariamente amondano e apolitico della “pratica della bontà”, che comporta per sua natura “la tendenza a evitare di essere visti o uditi”: “Quando la bontà viene alla luce non è più tale, anche se può ancora essere utile come carità organizzata o come atto di solidarietà”; che è poi la convinzione alla base del racconto talmudico dei trentasei uomini giusti, per i cui meriti Dio salva il mondo, “e che pure non sono noti a nessuno, e meno che mai a se stessi”¹⁴⁹.

– Infine, entro tale prospettiva, il cristiano finisce per essere l’uomo che sta *in limine* rispetto alla vicenda storica, alla quale oppone il principio che “la storia della salvezza si riferisce alla salvezza individuale, indipendentemente da quale comunità razziale, sociale o politica essa appartenga”¹⁵⁰. Affermazione da cui deriva che, “poiché la storia della salvezza non riguarda regni, nazioni e popoli della storia universale, bensì la salvezza di ciascuna singola anima, non si vede perché il cristianesimo non potrebbe essere di fatto indifferente di fronte alle distinzioni storiche, perfino di fronte alla differenza tra cultura e barbarie”¹⁵¹. E così la carità finisce per consumare i suoi atti in una zona d’ombra, confinata al margine di una storia estranea ai conflitti, ai dubbi, ai tormenti della coscienza impegnata in un diuturno e solitario dialogo con Dio; è pronta sempre a soccorrere amorevolmente il prossimo, ma restia ad allungare lo sguardo con cui tale prossimità si misura,

¹⁴⁹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S.Finzi, a cura di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1991³, p. 54.

¹⁵⁰ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, Comunità, 1965², p. 223.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 205. Löwith attribuisce tale posizione ad Agostino, mentre, per le ragioni addotte (e con i limiti implicati in quanto sopra osservato), mi sembra molto più pertinente se riferita a Pascal.

quasi intaccata dal timore che la dilatazione dello spazio impoverisca o travolga la grazia del dono.

Questa sorta di tendenza, se così si può dire, all'introflessione della carità rispetto al mondo storico-politico, questa difficoltà a instaurare un dialogo con le istituzioni della giustizia umana, questo demarcare piuttosto la differenza che i possibili punti di contatto rispetto ad esse, si espone sin troppo facilmente alla critica. Così facilmente da indurre a meditare se non serbi qualcosa che aiuta forse a misurare qualche limite che può emergere anche nell'atteggiamento che spontaneamente ci si sente portati a opporle, quello cioè dell'estroflessione del gesto d'amore in proiezione storico-politica, quel gesto insomma con cui la carità assume su di sé per intero la responsabilità del mondo e si cala nei conflitti di quest'ultimo, nei “fiumi di fuoco” che l'attraversano. Tutto sta probabilmente a intendersi sulle possibilità e sui confini di questo gesto, perché quello che non si può negare è il fatto che talvolta, anche nel nostro tempo così bisognoso di amore attivo e operoso, esso non pare sempre del tutto vaccinato contro l'ambizione di esaurire tutta la promessa salvifica in un “al-di-là che sia soltanto un al-di-qua migliorato”¹⁵². Quest'ultimo riferimento consente di cogliere quello che forse, nell'epoca che siamo chiamati a vivere, è l'esito estremo ed esangue della secolarizzazione dopo il crollo dei messianismi rivoluzionari: l'idea cioè che il *già* (l'al-di-qua), con i suoi eventi, le sue opere, le sue conquiste storiche, con i doni e i buoni risultati di cui è costellata la vita quotidiana, con i piccoli o grandi miracoli, veri o presunti, che ogni tanto sembrano riscattarla dalle sue sconfitte, riassorba e in qualche modo renda superfluo il *non-ancora* (l'al-di-là), quel non-ancora che non è semplicemente il mondo a venire, ma tutto ciò che non può essere detto, fatto, pensato e compreso con parole, mani e intelligenza umane. Affermare ciò equivale a dire che il rischio maggiore del cristianesimo attuale sembra essere non solo la fuga dal mondo che alcune sue versioni tendono ad additare e accreditare, ma consiste anche (o forse soprattutto) nell'oblio dell'eccedenza della fede rispetto al mondo e nella conseguente riduzione del messaggio cristiano a surrogato di un'etica pubblica in cui talvolta finisce per consumarsi ed essere dimenticata la portata

¹⁵² K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, trad. it. di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 82.

dello scandalo della croce e del mistero della salvezza. In tale prospettiva una posizione come quella di Pascal, piuttosto che essere letta in antitesi secca rispetto alla legittima preoccupazione di operare una sintesi tra giustizia e amore (e quindi inchiodata alla critica di “antiumanismo”), può essere considerata l’occasione per riflettere su un duplice ordine di problemi.

Il primo riguarda la conversione del “cuore del nostro cuore”, per usare il linguaggio di Mounier, quale condizione di un esercizio della carità che non consumi tutte le sue virtualità protendendosi verso un movimento di estroflessione destinato a irrigidirla e impoverirla in opere, eventi e strutture dietro cui talvolta si può sorprendere un vuoto o un debito interiore che rischiano di rendere vano il gesto del dono quanto al suo fondamento spirituale, che ne è invece l’essenza prima. Pochi autori sono così rilevanti come Pascal (ma in generale il giansenismo) per meditare su questa dialettica costitutiva della carità tra estroflessione e introflessione, tra azione e conversione del cuore.

Il secondo ordine di problemi concerne il carattere inappagabile, entro l’orizzonte mondano, della carità. Tale carattere non nasce solo dal fatto che ogni opera da essa generata è inevitabilmente imperfetta, ma anche da quella che costituisce un’ulteriore e cruciale componente della dinamica della carità in senso cristiano, evidenziata in modo emblematico nella “Leggenda del Grande Inquisitore”. Si tratta del punto in cui, nel dialogo dell’Inquisitore con Cristo, Dostoevskij fa emergere l’angosciosa fatica della “libertà” cristiana, con il suo “tormento peggiore”, quello cioè dei “tanti affanni”, dei “tanti problemi senza risposta”, dell’“inquietudine”, di fronte ai quali ogni giorno l’esercizio di questa libertà ci fa trovare. In gioco è qui l’irriducibilità della libertà del cristiano a ogni forma di *liberazione* che finisca per surrogare nel “pane” del mondo il “pane celeste”, esaurendo nel primo l’ansia della “verità”¹⁵³.

Mi pare che in entrambi i punti – cioè, per un verso, in relazione al rapporto tra fondamento interiore e attualizzazione della carità nella sfera della prassi, per altro verso riguardo al problematico nesso tra *libertà* del cristiano e *liberazione* che questi contribuisce a generare nel mondo – Pascal e Dostoevskij, seppure in mo-

¹⁵³ F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di M. R. Fasanelli, Introduzione di F. Malcovati, Milano, Garzanti, 1992, vol. I, pp. 354 ss.

do diverso, si incontrano nel suggerire un itinerario di riflessione che può essere proficuo tornare a percorrere nell'ambito di un confronto su amore e giustizia.

8. Pascal e il problema della secolarizzazione

Una breve considerazione finale: risulta ovvio, da tutto quanto è stato evidenziato sin qui, che l'autorità politica, in Pascal, non può avere né un fondamento né un fine religiosi, essendo definita esclusivamente dalla funzione di amministrare, nella pace, i beni della concupiscenza e di curare i “giusti desideri” (*mondanamente giusti*) dei sudditi. L'ambito di competenza dello Stato è strettamente “profano”¹⁵⁴ e anche in questo l'autore dei *Pensieri* evidenzia quella recezione dei caratteri salienti della politica moderna che in precedenza si è già evidenziata ampiamente. A escludere, per principio, la possibilità di pensare, nell'ottica di Pascal, a uno Stato confessionale e, più in generale, a una declinazione del pensiero pascaliano nel senso dell’“augustinisme politique”¹⁵⁵ è proprio, in prima istanza, quella scissione tra trascendenza e mondo che impedisce di rendere operante la legge divino-naturale nella società politica. In Pascal il punto di vista della religione offre – lo si è visto – un criterio infinitamente modulabile di radicale critica della politica. Ma resta ferma l'impensabilità di una conformazione in senso cristiano della Città secolare. Al massimo si tratterà di educare l'eventuale governante cristiano ad amministrare l'ordine dei “corpi” imparando a conoscere bene l'indigenza del suo potere rispetto alla giustizia autentica: è il tema centrale dei *Tre Discorsi sulla condizione dei grandi*. Questa sorta di *editio minor* degli *specula principis* tradizionali dice chiaramente che le virtù consigliate al governante – virtù che aiutano non a salvarsi, ma semplicemente a non perdersi, operando “en honnête homme” (evitare la “brutalità”, la “violenza”, l’“avarizia”¹⁵⁶) – non sono pensate nella prospettiva di una loro espansione verso la “carità”, né risultano funzionali all'edificazione e/o al mantenimento di un ordine politico conforme alla fede, insomma di una struttura statutale cristiana. Servono invece (e qui Pascal opera evidentemente una torsione

¹⁵⁴ D. Bosco, *Prefazione* a B. Pascal, *Frammenti politici*, Brescia, Morcelliana, 2000, p. 78.

¹⁵⁵ Cfr. H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, Paris, Vrin, 1934.

¹⁵⁶ *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, cit., p. 387.

radicale rispetto alla tradizione sia medievale che rinascimentale) a salvaguardare i Grandi, nei ristretti limiti dell'umanità possibile, dagli eccessi cui espone l'esercizio della responsabilità politica. Se la fede ha qui un ruolo – come ovviamente ha –, è in relazione a quel difficile ma necessario apprendistato, *in interiore homine*, dei limiti della politica e dei rischi che corre colui che, volente o nolente, si trova impegnato in essa. Il movimento è di *introsfessione* e non di *estrosfessione*: ad uno spazio pubblico tendenzialmente neutralizzato rispetto alla religione fa da *pendant* un'esperienza di fede come autoconsapevolezza critica soggettiva della povertà della politica e dell'incommensurabilità tra giustizia umana e vera Giustizia. È la versione pascaliana – quindi una versione *intracristiana* – della dicotomia tipicamente moderna di *esterno* e *interno*. Certo “è sempre una grande follia dannarsi”, anche se da “uomo onesto”. Per questo motivo “bisogna disprezzare la concupiscenza e 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”¹⁵⁷. Ma qui la sudditanza è chiaramente la sudditanza a Dio e quindi rinvia a una relazione che si pone *oltre* la politica. Nell'esercizio della politica tale massima vale semmai, per il cristiano, esclusivamente come indice di una tensione inesauribile, cioè come coscienza di quanto la politica può dare e di quanto in essa e con essa non sarà mai realizzabile. E' il principio-guida di un'ascesi interiore, non il fondamento di un ordine della convivenza umana politicamente organizzata.

In tal senso è chiaro che il pensiero di Pascal costituisce un momento cruciale e un passaggio rilevante, nella sua specificità (invero scarsamente approfondita), del processo di secolarizzazione.

Basti qui un cenno a una possibile continuazione della linea argomentativa proposta fino a questo punto. Essa potrebbe consistere nell'inquadrare il conflitto tra Pascal e i gesuiti entro un contesto nel quale la posizione neo-tomistica, nelle sue diverse formulazioni, da un lato, e quella giansenista, dall'altro, andrebbero interpretate e analizzate focalizzandole come le due soluzioni la cui irriducibile alterità disegna tutti i contorni fondamentali del problema del rapporto tra cristianesimo e mondo entro le coordinate imposte dal moderno (problema, inutile aggiungerlo, ben

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 388.

lungi dall'essersi oggi esaurito). Si ha, per un verso (gesuiti), un razionalismo religioso che tende a incontrare, e anche ad accompagnare, lo sviluppo del moderno come secolarizzazione per effetto dell'enfasi posta sulla necessità di un compromesso con il mondo¹⁵⁸. All'opposto (Pascal) si ha una posizione che, mirando ad arginare la scristianizzazione dell'Occidente attraverso una strategia di opposizione tra cristianesimo e modernità e attraverso un confinamento della fede fuori dalla vicenda storica e politica, finisce non paradossalmente anch'essa, pur seguendo un'altra via, per favorire l'immanentismo. Un brano tratto dalla *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* e un ultimo frammento dei *Pensieri* illuminano tale contrasto nel modo forse più chiaro possibile e suggeriscono, come si è accennato nel paragrafo precedente, una chiusura che in realtà, invece che costituire un approdo, dovrebbe rappresentare il punto dal quale ripartire, soprattutto se si condivide la tesi che il pericolo maggiormente imminente per il cristianesimo attuale sia non solo e non tanto nel sottrarsi alle sfide del mondo attraverso uno spiritualismo disincarnato, ma consista invece nel progressivo assottigliamento che investe lo spazio della dimensione escatologica. Non c'è bisogno ovviamente di accettare tutto il contenuto dei due testi pascaliani che seguono per vedere e apprezzare in essi, comunque, il carattere di provocazione che ancora contengono nell'indicare un cammino di riflessione critica intorno ai limiti di quest'ultima posizione. “Anticamente bisognava abbandonare il mondo per essere ricevuti dalla Chiesa, mentre oggi si entra nella Chiesa allo stesso tempo che nel mondo. Con questo procedimento, allora si conosceva una distinzione essenziale tra il mondo e la Chiesa. Lì si considerava come due contrari, come due nemici irriducibili [...]. Di conseguenza, di queste due parti contrarie, si lasciava l'una per entrare nell'altra. Si abbandonavano le massime dell'una per abbracciare le massime dell'altra; ci si svestiva dei sentimenti dell'una per vestirsi dei sentimenti dell'altra”. Insomma “si concepiva una differenza terribile tra l'una e l'altra, laddove ora ci si

¹⁵⁸ Si ricordino le parole del gesuita nelle *Provinciali* (VI): “Gli uomini sono oggi tanto corrotti che, non potendoli far venire a noi, bisogna che siamo noi ad andare loro incontro: altrimenti essi ci abbandonerebbero; peggio ancora, ci lascerebbero andare completamente” (*Le Provinciali*, trad. it. a cura di G. Preti, Torino, Einaudi, 1983, p. 58).

trova, quasi al medesimo momento, nell'una come nell'altra; e il medesimo momento che ci fa nascere al mondo, ci fa rinascere nella Chiesa; di modo che la ragione, sopravvenendo, non distingue più questi due mondi così contrari"¹⁵⁹. "Gli Ebrei carnali occupano il posto intermedio tra i cristiani e i pagani. I pagani non conoscono Dio e amano solo la terra. Gli Ebrei conoscono Dio e amano solo la terra. I cristiani conoscono Dio e non amano per niente la terra"¹⁶⁰.

Ma una ricerca che in modo sistematico si proponga di indagare e di interpretare alla luce del problema della secolarizzazione il confronto tra giansenisti e gesuiti, puntando innanzitutto sul cruciale tornante storico costituito dal diciassettesimo secolo, è ancora in gran parte da intraprendere.

¹⁵⁹ *Confronto tra i cristiani dei primi tempi e quelli di oggi*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., pp. 305-306.

¹⁶⁰ *Pensieri*, fr. 496, p. 599. Traduzione leggermente modificata.

II. Spazi dell'interiorità: le *Confessioni* di Agostino e di Rousseau¹

“Non essere vana, anima mia, e non assordare l'orecchio del cuore con la tua vanità. Ascolta anche tu: è la Parola che ti grida di tornare, e quello è il luogo della quiete imperturbabile, dove l'amore non è abbandonato se non abbandona”

(Agostino D'Ippona)

“Vicino alla morte [...] saprò gustare ancora la gioia della società, e vivrò decrepito con me in un'altra età come se vivessi con un amico meno vecchio”

(J.-J. Rousseau)

“Il mio cuore si rifiuta di credere che l'amore sia morto, non sopporta l'orrore della più solitaria solitudine e mi costringe a parlare con me stesso come se io fossi sdoppiato”

(F. Nietzsche)

1. Premessa: confessione di sé e identità

L'intento di questo capitolo è la succinta delineazione di un itinerario nel quale il raffronto tra le *Confessioni* di Agostino e di Rousseau punta a focalizzare tre nuclei tematici:

– le forme diverse e, aggiungerei, significativamente diverse che assume il dialogo interiore nel passaggio tra la *confessio* agostiniana e la moderna “storia dell'anima” come si configura in quel suo cruciale iniziatore che è, secondo un pressoché unanime riconoscimento, Jean-Jacques Rousseau;

– il rapporto che emerge, in queste due così diverse versioni della *confessione di sé*, tra dialogo interiore, costituzione dell'identità e trascendenza;

¹ Nelle traduzioni delle opere di Agostino e di Rousseau ho segnalato le variazioni e le correzioni che ho ritenuto necessario apportare.

– il problema dell'*alterità interiore*, che, come vorrei mostrare, può essere assunto quale chiave di volta per ricondurre ad unità gli altri argomenti così in breve suggeriti.

È evidente, dall'impostazione stessa del percorso, che sullo sfondo di esso sta la riflessione, ormai arricchita da molti e importanti contributi dopo quello di Charles Taylor, sulle “radici dell'io” nel pensiero occidentale. Si tratta di una riflessione nella quale il percorso di “ricostruzione dell'identità moderna” si snoda tenendo strettamente connesse l'interpretazione storiografica e la sintesi teoretica, secondo un modello di indagine filosofica che vorrei cercare di mettere a frutto riguardo al tema qui trattato. Più in particolare, l'obiettivo è di esaminare se e come, nell'ambito circoscritto dalle coordinate dell'“atteggiamento [...] radicalmente riflessivo” nei confronti dell'identità (che Taylor fa, notoriamente, iniziare proprio da Agostino²), si può situare e interpretare l'insieme dei nessi e delle tensioni che sono rinvenibili nella *confessione di sé* e nel dialogo interiore quali si presentano nella forma dell'autobiografia, che qui assumo come modalità espressiva specifica e significativa di questo “atteggiamento”. Perciò si tratta, per così dire, di tentare la via di un inserimento nella riflessione di Taylor attraverso un filtro interpretativo che non ha uno spazio sistematico in *Sources of the Self*.

Ma, per dar ragione della possibilità di istituire un legame tra due opere – come appunto le *Confessioni* di Agostino e di Rousseau – normalmente considerate così eterogenee da consentire solo l'affermazione della loro radicale eterogeneità e quindi incomensurabilità³, non basta ovviamente ripararsi dietro l'autorevo-

² “Agostino sposta il fuoco dell'attenzione dalla sfera degli oggetti conosciuti all'attività del conoscere in sé. È qui che si trova Dio” (C. Taylor, *Radici dell'io*, trad. it. di R. Rini, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 171). La “svolta operata da Agostino” va “verso la riflessività radicale”, nella misura in cui sostiene che “la luce interiore è quella che brilla nella nostra presenza a noi stessi e quindi è inseparabile dal fatto che noi siamo creature dotate di un punto di vista di prima persona” (*ibid.*, p. 173).

³ Cfr., per esempio, P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963, p. 459-460; J. Fontaine, *Introduzione generale a Sant'Agostino, Confessioni*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1992-1997 (5 voll.), vol. I, p. XXIV (d'ora in poi citerò sempre da questa traduzione, con indicazione del volume); B. Gagnebin-M. Raymond, *Introductions a Les Écrits autobiographiques*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin-M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, vol. I, p. XII;

lezza della ricerca tayloriana relativa all'articolazione delle modalità diverse (ma appunto diverse in un'unità di fondo) che assume l'identità "radicalmente riflessiva". Il punto è anche, e forse soprattutto, di motivare tale legame a partire dalle opere stesse. Cercherò di mostrare la fondatezza di questa impostazione nello sviluppo dell'analisi che segue. Intanto però si può osservare in via preliminare che, per esempio, sfuggirebbe una parte importante del significato delle *Confessioni* di Rousseau se non si tenesse il debito conto di quanto forte, persistente e (si sarebbe tentati di dire) evidente è la presenza non solo, genericamente, del retaggio cristiano, ma più in particolare di un agostinismo filtrato dalla lettura di Pascal, degli autori giansenisti e anche accolto attraverso la frequentazione diretta di Agostino. Come ricordano Bernard Gagnebin e Marcel Raymond nella *Introduzione* alle *Confessions* nelle *Oeuvres complètes* dell'edizione Gallimard, quando Rousseau nel 1763, già impegnato nella preparazione delle *Confessioni*, scrive al suo libraio di Parigi, gli ordina tre opere di cui due sono "livres de l'exil terrestre"⁴: l'*Imitazione di Cristo* e, testo certamente più significativo per quanto si dirà proseguendo, i *Pensieri* (l'altra sono *Les caractères* di La Bruyère).

Comunque il miglior modo per documentare l'influenza, esplicita e implicita, della tradizione agostiniana nelle *Confessioni* di Rousseau è, come detto, la lettura del testo.

2. Agostino: la struttura dialogica delle *Confessioni*

Non è certo particolarmente nuovo o originale affermare che uno dei caratteri salienti delle *Confessioni* di Agostino è la loro struttura dialogica. Com'è stato autorevolmente sottolineato, "nulla è meno solitario delle *Confessioni*": "Testimonianza, confessione, celebrazione, la *confessio* non ha senso se implicitamente non è rivolta a un giudice, a un uditorio, a un'assemblea liturgica; innesca sempre un dialogo. In quanto tale, nasce dall'incontro tra una tradizione di forme espressive molteplici e un temperamento eccezionalmente portato a comunicare con gli altri. Agostino vis-

R.Trousson, *Jean-Jacques Rousseau. Bonheur et liberté*, Nancy, Presses universitaires, 1992, p. 150. Di Trousson si veda anche *Jean-Jacques Rousseau. I: La marche à la gloire. II: Le deuil éclatant du bonheur*, Paris, Tallandier, 1988, 2 voll.

⁴ B. Gagnebin-M. Raymond, *Introductions a Les Écrits autobiographiques*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. I, p. XXII.

se sempre circondato da molti parenti e amici, maestri e colleghi, protettori mondani e direttori spirituali, interlocutori e corrispondenti. Questi diversi incontri [...] sono sempre l'occasione di dialoghi intensamente vissuti [...]. Le conversazioni, da lui confessate nel corso dei tredici libri, sono sempre un voltarsi verso qualcuno in presenza di qualcun altro, o di altri; a questo titolo, istituiscono immediatamente [...] dialoghi che strutturano in maniera costante la parola di Agostino⁵.

a) Il dialogo con Dio si articola sia attraverso la Scrittura e, in particolare, i Salmi (a partire da quelli che aprono le *Confessioni*, cioè CXLIV, 3 e CXLVI, 5)⁶; sia attraverso il continuo rivolgersi al Signore come interlocutore al quale l'Agostino narrante chiede di soccorrerlo nella sua confessione⁷; sia infine attraverso il riconoscimento dell'indigenza di fronte alla difficoltà di comprendere non solo alcuni momenti ed eventi della sua vita (anche quelli caratterizzati dal silenzio di Dio⁸), ma soprattutto certe dinamiche misteriose dell'interiorità, nelle profondità delle quali lo sguardo di nessun uomo può giungere, poiché solo Dio conosce integral-

⁵ J. Fontaine, *Introduzione generale a Sant'Agostino, Confessioni*, vol. I, p. XLIII.

⁶ “Sei grande, Signore, e degno di somma lode: grande è la tua potenza, e la tua sapienza non ha numero”.

⁷ Cfr., per esempio, *Confessioni*, Libro I, capp. 1-5. Agostino si confessa perché crede ed è Dio che innesca il movimento dell'anima verso di lui: “Chi mi darà di riposare in te? Chi mi darà che tu entri nel mio cuore e lo inebrii, cosicché io dimentichi i miei mali e abbracci te, mio unico bene? Cosa sei tu per me? Abbi pietà, perché io parli! Cosa sono io per te, perché tu ordini che io ti ami e, se non obbedisco, ti adiri con me e mi minacci di grandi sciagure? È forse una piccola sciagura anche il solo non amarti? Ahimè! Per la tua misericordia, Signore Dio mio, dimmi cosa sei per me, ‘dillo all'anima mia: la tua salvezza io sono’. Dillo, che io l'oda. Ecco le orecchie del mio cuore dinanzi a te, Signore: aprile, e di all'anima mia ‘la tua salvezza io sono’. Inseguirò questa voce e ti raggiungerò [...]. A chi altro all'infuori di te griderò ‘dalle mie brutture nascoste purificami, o Signore, da quelle degli altri risparmia il tuo servo?’ Io credo: è per questo che anche parlo” (*ibid.*, Libro I, cap. 5, vol. I, pp. 11-13).

⁸ Cfr., per esempio, *ibid.*, Libro I, cap. 18; Libro II, cap. 2, sulla vita nella dissipazione a Tagaste: “La tua ira s'era aggravata su di me, e io non lo sapevo. Assordato dallo stridore della catena della mia mortalità, punizione della superbia della mia anima, mi allontanavo sempre più da te, e tu lo permettevi, ed ero sballottato, sciabordato, sparpagliato, e ribollivo tra le fornicazioni, e tu tacevi” (vol. I, p. 55).

mente i segreti di ogni anima⁹. Emblematica di quest'ultimo aspetto è la riflessione svolta nel capitolo 10 del Libro II relativa al carattere imperscrutabile della volontà che si volge al male, tema sul quale tornerò più avanti.

Comunque, a proposito del dialogo con Dio, è da richiamare la giusta considerazione che “*Pio* di Agostino si costruisce in questo rapporto essenziale con il *Tu* di Dio”; non c'è realizzazione compiuta dell'identità al di fuori di questo dialogo, che dal punto di vista letterario recupera e allo stesso dà nuove tonalità allo schema della *sacra conversazione* tipico della letteratura cristiana antica¹⁰.

b) Il dialogo con gli altri uomini ha una duplice dimensione. La prima riguarda il dialogo instaurato dall'Agostino narrante con i lettori delle *Confessioni*, che sono in modo preminente gli uomini animati dalla carità, gli unici in grado di capire l'intento della *confessio laudi* e della *confessio peccati*, nonché di coglierne i frutti unendosi ad Agostino nella preghiera¹¹. Ma il dialogo è aperto anche con *tutti* gli uomini, nella misura in cui Agostino “è convinto di portare in se stesso la forma intera della condizione umana, come dirà un giorno Montaigne”¹². La seconda dimensione riguarda il

⁹ “Se è vero che ‘nessun uomo sa le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui’, c'è tuttavia nell'uomo qualcosa che non sa neppure lo spirito dell'uomo che è in lui, mentre tu, Signore, dell'uomo sai tutto perché lo hai creato” (*ibid.*, Libro X, cap. 5, vol. IV, p. 15). Sulla differenza radicale della posizione di Rousseau rispetto a questo tema della trasparenza del sé, cfr. *infra*.

¹⁰ J. Fontaine, *Introduzione generale* a Sant'Agostino, *Confessioni*, vol. I, p. XLVI.

¹¹ “Ma a chi racconto queste cose? Non certo a te, Dio mio: ma rivolgendomi a te le racconto al genere cui appartengo, al genere umano, per minuscola che sia la parte di esso che potrà imbattersi in questo libro. E questo, perché? Evidentemente perché io, e chiunque altro legga queste cose, ci rendiamo conto da quali abissi dobbiamo levare il nostro grido” (*Confessioni*, Libro II, cap. 3, vol. I, p. 57). “Le confessioni dei miei mali passati, che hai perdonato e coperto per farmi provare la tua beatitudine trasformando la mia anima con la tua fede e il tuo sacramento, a leggerle o ad ascoltarle spronano il cuore a non abbandonarsi al sonno della disperazione dicendo: ‘Non posso’, ma a vegliare nell'amore della tua misericordia e nella dolcezza della tua grazia che rende forte ogni debole che se ne serve per conoscere la propria debolezza. Ai buoni piace ascoltare i mali passati di chi ormai se ne è staccato, ma non perché si tratta di mali, ma perché furono e più non sono” (*ibid.*, Libro X, cap. 3, vol. IV, p. 11).

¹² J. Fontaine, *Introduzione generale* a Sant'Agostino, *Confessioni*, vol. I, p. XIV.

dialogo, che si svolge durante tutto il percorso narrato nelle *Confessioni*, con quanti hanno accompagnato il lungo e tormentato cammino della conversione. Qui mi pare siano rinvenibili tre piani, che mi limito ad indicare.

– Ci sono i dialoghi veri e propri, alcuni dei quali di importanza cruciale nell'itinerario di fede agostiniano (si pensi a quelli con Simpliciano, Ponticiano, con lo stesso Fausto, con gli amici più intimi come Alipio e Nebridio, con Monica).

– C'è poi quella forma di dialogo non verbale che si concretizza nella condivisione di esperienze esistenziali e soprattutto nell'amicizia, in cui la componente dialogica assume la forma sia della compartecipazione ad esperienze di vita, sia dell'intensa e spesso toccante affettività, sia del vero e proprio amore. Com'è stato sottolineato, la trama degli "incontri" ha nelle *Confessioni* un ruolo e un significato centrali. Questo è vero non solo dal punto di vista psicologico, in quanto gli incontri sono legati a una personalità "sempre pronta a uscire da sé da se stessa alla ricerca di un altro da amare, con cui comunicare"¹³, ma anche dal punto di vista teologico, giacché l'itinerario verso la Verità si fonda per una parte non certo secondaria sulla "fiducia umana negli altri" e in esso "i testimoni contano quanto le ragioni, se non di più". Infatti "la verità si mostra più di quanto si dimostri": "Quella che oggi chiamiamo 'comunicazione' occupa un posto privilegiato non solo all'interno [dei] racconti di cose vissute, ma anche all'interno [delle] meditazioni e preghiere", cosicché si può affermare che "la confessione [...] è una comunicazione plurale"¹⁴. È giustificata in pieno quindi la sottolineatura del fatto che Agostino ha nutrito e vissuto in modo particolarmente intenso la convinzione che "nessuno si salva da solo e che la presenza di fratelli ha grande rilievo nel piano di Dio su ciascuno"¹⁵.

– Ma in ognuna di queste forme di dialogo (ed è questo il terzo piano) prosegue il colloquio con Dio, nella misura in cui, come Agostino afferma più volte, tutti gli incontri da lui fatti, tutte le esperienze provate, tutte le persone con le quali ha avuto modo di

¹³ *Ibid.*, p. LXXIV.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ P. Siniscalco, *Le tappe di un itinerario interiore ed esterno nel IX libro delle Confessioni di Agostino*, in AA.VV., *Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Libri VI-IX*, Palermo, Augustinus, 1985, p. 110.

imbattersi e di compiere un più o meno lungo tragitto della sua esistenza (compresi i tragitti sbagliati), rientrano nel disegno che il Signore ha predisposto, offrendo alla libertà del figliol prodigo le occasioni e i segni per tornare, con l'aiuto della Grazia, all'amata "patria". Agostino osserva, ricordando la soddisfazione del padre e i timori della madre in occasione del racconto del primo insorgere in lui dei segni della pubertà, che Dio parla non solo nell'intimo dell'uomo, ma anche attraverso gli uomini e le donne scelti da Lui per ricondurre presso di sé un'anima smarrita: "Nel petto di mia madre avevi già iniziato il tuo tempio, le fondamenta della tua santa casa: lui invece era ancora catecumeno, oltretutto da poco. Così lei trasalì di pia apprensione e paura, e temette per me, sebbene non fossi ancora battezzato, le vie tortuose in cui cammina chi ti rivolge la schiena, non il volto. Ahimè! E io oso dire che hai taciuto, tu, mio Dio, quando mi sono allontanato da te? Ma è proprio vero che tacesti con me? E di chi erano, se non tue, quelle parole che mi ripetesti all'orecchio tramite mia madre, tua fedele?"¹⁶.

Il mondo è quindi un universo di segni, siano essi eventi, gesti, parole, sogni. Ogni struttura dialogale umana diventa così il riflesso della struttura dialogale fondante, quella incardinata nell'amore provvidente del Padre. È stato giustamente osservato che, nel passaggio dall'idea di Dio sviluppata a partire dai testi dei "platonici" a quella maturata nella meditazione sulla Bibbia, il punto di discriminare è proprio nell'assunzione della consapevolezza che Dio, come essere personale, è un "essere di dialogo" con il quale si può quindi conversare, mentre sarebbe stato inconcepibile "per un Plotino pensare di conversare con l'Uno"¹⁷. Non solo, ma questo essere di dialogo è anche un essere capace di adirarsi, di provare gelosia, di rallegrarsi¹⁸.

¹⁶ *Confessioni*, Libro II, cap. 3, vol. I, p. 59.

¹⁷ E. R. Dodds, *Augustine's Confessions*, "The Hibbert Journal", XXVI (1927-1928), p. 471. Cfr. anche P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. di G. Fragnito, Torino, Einaudi, 1971, pp. 152 e 158.

¹⁸ "Ami ma non avvampi, sei geloso ma non ti turbi, ti penti ma non ne soffri, ti adiri ma resti calmo, muti l'opera ma non il progetto, recuperi quel che trovi senza averlo perduto; mai nel bisogno ti rallegri dei guadagni, mai avaro esigi gli interessi" (*Confessioni*, Libro I, cap. 4, vol. I, p. 11).

c) Per quanto riguarda il dialogo di Agostino con se stesso, è la dimensione del dialogo in cui vengono a convergere, da un lato, la ricerca dell'unità del sé – quel sé che inizialmente e per molto tempo Agostino descrive come disorientato nei beni del mondo e quindi decentrato, dislocato, *lontano*¹⁹, *fuori di sé (foris)*²⁰ e *dissimile da sé*, perso appunto nella *regio dissimilitudinis*, nell'*opacità*²¹ – e, dall'altro lato, la comprensione del fatto che questa unità non si dà se non nella ricerca di ciò che è *interior intimo meo et superior summo meo*. Come commenta San Bonaventura, “nell'anima umana intimo e sommo si identificano, e la cosa è evidente perché ci avviciniamo a Dio soprattutto con ciò che in noi è sommo e ugualmente con ciò che in noi è intimo. Perciò, quanto più torniamo alla nostra interiorità, tanto più c'innalziamo e ci uniamo alle realtà eterne. E poiché solo Dio è superiore alla mente dell'uomo secondo ciò che in essa è sommo, solo Dio può essere nell'intimo della mente”²². Ma la totale trasparenza del sé a se stesso si dà unicamente in una dimensione escatologica, quando l'uomo salvato sarà ricongiunto al Padre: “Confesserò dunque ciò che so di me, confesserò anche ciò che di me ignoro, poiché ciò che so di me lo so grazie alla tua luce, e ciò che di me ignoro l'ignoro sin tanto che 'le mie tenebre' non divengano come 'pieno meriggio' nel tuo

¹⁹ Lontano da Dio, l'uomo è lontano dal suo bene, cioè dalla sua più intima e propria natura (cfr. *ibid.*, Libro I, cap. XX); è in esilio (cfr. *ibid.*, Libro II, cap. 2).

²⁰ “Per amore del tuo amore faccio questo, di ripercorrere le mie vie di perdizione nell'amarezza del ricordo, per assaporare la tua dolcezza, o dolcezza non fallace, o dolcezza felice e sicura, che mi raccogli dalla dispersione dei mille pezzi in cui mi sono dilacerato allorquando, allontanandomi da te, l'Unico, sono svanito nel molteplice. Arsi infatti allora, nella mia adolescenza, dal desiderio di saziarmi delle passioni più infime, osai imbestialirmi in amori diversi e tenebrosi e la mia bellezza si decompose e io, piacendo a me stesso e bramando piacere agli occhi degli uomini, imputridii agli occhi tuoi?” (*ibid.*, Libro II, cap. 1, vol. I, p. 53).

²¹ A proposito ancora dell'esistenza dissipata a Tagaste: “Me ne andavo per le piazze di Babilonia”. “Mi si allentavano poi le briglie dei divertimenti oltre i limiti di una ragionevole severità, lasciando libero sfogo alle più diverse passioni, e su tutte gravava una nebbia che mi precludeva, Dio mio, i cieli sereni della tua verità” (*ibid.*, Libro II, cap. 3, pp. 62-63). “Ero rimasto a me stesso un luogo di infelicità, dove non potevo stare né allontanarmi” (*ibid.*, Libro IV, cap. 7, vol. II, p. 23).

²² Bonaventura da Bagnoregio, *Commentarium in II librum Sententiarum*, Parte II, ed. Quaracchi, vol. II, pp. 226-227 (cito dal Commento di G. Madec al Libro VII delle *Confessioni*, vol. III, p. 203).

volto”²³. In questo senso è evidente che “l’interiorità non può confondersi né con l’introspezione, né con un compiacimento narcisistico: essa è esigenza di trascendenza”²⁴. Siamo di fronte a “un’appartenenza costitutiva di interiorità e trascendenza”²⁵.

Il movimento diretto a rientrare nell’interiorità apre verso ciò che ci trascende e che ci fonda nella nostra umanità finita, la quale, a condizione che il soggetto umano pervenga alla corretta comprensione del significato della propria finitezza, arriva a scoprirsi aperta all’ulteriorità che lo supera²⁶. Tale dinamismo porta dal *foris* all’*intus*, cioè a un raccoglimento che non è fuga dai beni del mondo, ma condizione per un corretto uso di essi. Conduce inoltre dalla *distensio* all’*intensio animi*, cioè dal desiderio di salire attraverso le vie lungo le quali trascina la concupiscenza (salire che è quindi in realtà uno scivolare in basso, un *defluere*) alla volontà di ridiscendere nell’umiltà insegnata dal Cristo, per ascendere poi ai veri beni dell’anima²⁷ attingendo ciò che veramente costituisce il *supra* nella gerarchia etico-ontologica degli esseri. È per questa via che l’io, attraverso una lunga e faticosa *peregrinatio* – che è un pellegrinare *nel mondo* ma innanzitutto un pellegrinare *dell’anima* –, trova la sua giusta collocazione nell’ambito dell’*ordo* universale stabilito da Dio²⁸. In un senso che è profondamente platonico e

²³ *Confessioni*, Libro X, cap. 6, vol. IV, p. 17.

²⁴ G.Madec, Commento al Libro VII delle *Confessioni*, vol. III, p. 203.

²⁵ L.Alici, *L’altro nell’io...*, cit., p. 285.

²⁶ Cfr. A. Pieretti, *Interiorità e intenzionalità. La dignità del finito*, in AA.VV., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, a cura di L. Alici-R. Piccolimini-A. Pieretti, Roma, Institutum patristicum agustinianum, 1993, pp. 102ss.

²⁷ Si ricordi il riferimento ai “filosofi”, animati da superbia, che “non conoscono la via”, cioè la parola del Verbo incarnato, e quindi ignorano il modo “per discendere da [se stessi] a lui e per suo mezzo a lui risalire” (*Confessioni*, Libro V, cap. 3, vol. II, p. 55).

²⁸ Riprendo, sul concetto di “ordo” in Agostino, la sintesi di Patrice Cambrenne: “a) Inteso come GERARCHIA, l’*ordo* si presenta sotto un aspetto statico, come una disposizione che si articola intorno all’opposizione (neo)platonica fra sensibile e intelligibile. Nel mondo sensibile l’ordine si manifesta mediante una Provvidenza universale che regola ogni cosa con armonia (*de ordine*, I, 14, ecc.), armonia tra l’insieme e le sue parti (*de musica*, VI, 11, 30; cfr. Plotino, III, 2, 3). Nel campo dell’intelligibile, Agostino distingue i gradi seguenti: il mondo intelligibile interiore (quello, per esempio, delle verità matematiche); il mondo intelligibile negli angeli e infine il mondo intelligibile in Dio (*de diversis quaestionibus*, q. XLVI: *de ideis*). b) Ma questa gerarchia comporta altresì un’ETICA, che conferisce a *ordo* la sua dimensio-

che è stato esemplarmente chiarito, relativamente a Platone, da Eric Voegelin²⁹, l'ordine dell'anima è definibile solo a partire dalla partecipazione all'ordine divino del mondo. E la conversione, per Agostino, è un “ricollocarsi in maniera corretta” rispetto a se stessi nella misura in cui ci si ricolloca in maniera corretta in rapporto a Dio³⁰. Ma, in un senso che non è affatto platonico, il cristianesimo insegna che il giusto rapporto tra interiorità e trascendenza non è attuabile se manca quel Mediatore che è il Verbo incarnato, cioè quel Cristo che Agostino ricorda di non aver trovato nei libri dei “platonici” e che è la chiave di volta di tutto il percorso della conversione, itinerario verso “un'Itaca interiore in cui regna il nome di Cristo”³¹.

Direi che quattro punti possono essere fermati come approdo provvisorio rispetto allo sviluppo ulteriore della riflessione:

– la *confessio* agostiniana, come dialogo con Dio, con gli uomini, con se stesso, contiene ed esprime la cruciale intuizione della dialogicità quale costitutivo ontologico del soggetto umano;

– in tale contesto il dialogo, nelle tre forme appena menzionate, rappresenta un elemento essenziale nella ricerca della Verità e del Bene, cioè della “vita beata”;

– il dialogo, tramite di una relazione inscindibile tra interiorità e trascendenza, sollecita a ripensare l'interiorità, al di là di ogni accezione psicologista e/o intimistica, come “il movimento di trascendenza grazie al quale si attualizza la relazione a Dio che è costitutiva dell'essere spirituale”³².

– quella che si potrebbe definire la *direzione* del dialogo non è tanto un cammino *in progress* che passa (come alcuni interpreti hanno inteso) attraverso varie *conversioni* intermedie (dalla sapienza nel senso ciceroniano dell'*Ortensio*, al manicheismo, al neoplatoni-

ne dinamica, costituita da una gerarchia di valori” (Commento al Libro V delle *Confessioni*, vol. II, pp. 220-221).

²⁹ E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, trad. it. di G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1986.

³⁰ Cfr., per esempio, G. Mandouze, *Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 1987, vol. I, pp. 92 ss.

³¹ M. Cristiani, Commento al Libro III delle *Confessioni*, vol. I, p. 233. Sul tema del “mediatore” in Agostino si veda *infra*.

³² G. Madec, *La conversion d'Augustin*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1994, p. 97 (cit. in L. Alici, *L'altro nell'io*, cit., p. 287).

simo, per giungere infine alla fede nel Dio cristiano), quanto un *ritorno*: il ritorno ad una fede esperita allo stadio aurorale per l'insegnamento amorevole della madre³³, rimasta nei "grandi palazzi della memoria" e recuperata attraverso una *peregrinatio* nel corso della quale Agostino ritrova le proprie radici pervenendo a un ricongiungimento con Dio nel quale l'originaria fede irriflessa approda alla piena consapevolezza di sé per effetto della convergenza – faticosamente raggiunta e sorretta dalla grazia – di certezza intellettuale e disciplinamento della volontà. Come è stato osservato, "l'itinerario delle *Confessioni* può essere narrato perché fin dall'origine è presente il punto d'arrivo [...], perché l'*inquietum est cor nostrum* presuppone il *donec requiescat*"³⁴.

3. La dialettica del riconoscimento: lo sguardo di Dio e la testimonianza degli altri nella "storia dell'anima" di Rousseau.

Se si volesse avanzare nella riflessione in modo alquanto paradossale, ma non certo senza qualche buona ragione (che però, pur contro un'abbastanza consolidata tradizione interpretativa, vorrei mostrare almeno parzialmente infondata), si potrebbe sostenere che in realtà una struttura dialogica nelle *Confessioni* di Rousseau non c'è. E il discorso si chiuderebbe qui.

Ma forse non è il caso di terminarlo così repentinamente. Proviamo a verificare quindi, come anticipato all'inizio, qual è il riscontro della "riflessività radicale" nella *confessione di sé* in uno dei filosofi più significativi che si collocano nel solco della svolta fatta subire, secondo Taylor, da Descartes a tale forma di riflessività, quando elide, nel rapporto tra identità e bene, il riferimento alle "fonti esterne" all'io³⁵.

³³ Cfr. i capitoli 9 e 11 del Libro I delle *Confessioni*.

³⁴ M. Cristiani, Introduzione al Libro III delle *Confessioni*, vol. I, p. 208. Le *Confessioni* sono la narrazione del "ritorno dell'anima alla sua sorgente" (K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 254). "Non essere vana, anima mia, e non assordare l'orecchio del cuore con la tua vanità. Ascolta anche tu: è la Parola che ti grida di tornare, e quello è il luogo della quiete imperturbabile, dove l'amore non è abbandonato se non abbandona" (*Confessioni*, Libro IV, cap. 11, vol. II, p. 29).

³⁵ Cfr. C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 200.

a) Innanzitutto c'è da dire che certamente non si può pensare, nelle *Confessioni* di Rousseau, a un dialogo con Dio nel senso agostiniano³⁶. L'atteggiamento verso Dio è segnato dalla cifra dello “sguardo”, coniugata in un'ottica molto particolare del tema (e molto diversa ovviamente da quella agostiniana), per cui lo sguardo è ciò che fa della divinità una sorta di garante imparziale, impersonale ed esterno della veridicità di quanto Rousseau scrive. Inoltre fissa, in modo rigido e legalistico, la divinità nel suo ruolo di giudice di ogni uomo dopo la morte: “Suoni pure, quando vorrà, la tromba del giudizio finale: io mi presenterò al giudice supremo con questo libro fra le mani”³⁷. Comunque qui Dio non può mai essere l'interlocutore provvidente nell'accezione agostiniana, quel Dio, come ha scritto Peter Brown, che è “sempre pronto a stendere la sua mano sui destini degli uomini”³⁸. In fin dei conti non c'è bisogno di un'argomentazione particolarmente elaborata di questo aspetto; infatti niente meno del Dio dei *philosophes*, del Dio insomma nella versione del deismo illuministico, si presta ad essere concepito come interlocutore in un dialogo del tipo di quello che si incontra ad ogni passo nelle *Confessioni* agostiniane (e non solo in esse evidentemente, se teniamo presente la tradizione della *confessione di sé* di matrice cristiana prima e dopo Agostino³⁹). Del Dio di Rousseau si può dire quello che è stato detto dell'Uno di Plotino a proposito del già ricordato confronto tra quest'ultimo e Agostino, cioè che mai a Rousseau sarebbe passato per la mente di poter instaurare un dialogo personale con la divinità. Con la differenza però, rispetto a Plotino, che Rousseau in qualche modo le si rivolge; ma lo fa appellandosi appunto all'essere il quale, in ogni momento, con la sua fredda e distaccata equità, può attestare l'effettiva condizione del “cuore” di Jean-Jacques e così confermare la veracità della sua confessione. Il *Dio-giudice* si scinde totalmente dal *Dio-padre*; si passa dalla *confessio* co-

³⁶ Cfr., per un accenno a questo aspetto, ma in un senso diverso da quello che qui vorrei proporre, F. D'Intino, *L'autobiografia moderna*, Roma, Carucci, 1989, pp. 25 e 167.

³⁷ J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, Libro I, trad. it. di M. Rago, Introduzione di J. Guéhenno, Torino, Einaudi, 1978, p. 7 (d'ora in poi citerò sempre, salvo diversa indicazione, da questa traduzione).

³⁸ P. Brown, *Agostino d'Ippona*, cit., p. 165.

³⁹ Cfr. P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, cit.

me atto d'amore⁴⁰ alla confessione come percorso in cui l'espiazione, attraverso la *scrittura autentica*, diventa un modo dell'auto-assoluzione⁴¹. Nelle *Réveries* le *Confessioni* sono presentate dallo stesso Rousseau come una preparazione al rendiconto finale della sua esistenza di fronte a Dio quale giudice, che è l'unico ormai a poterlo remunerare in modo equo: "Solo per il resto della vita, poiché non trovo consolazione, speranza e pace che in me, non devo né voglio occuparmi d'altri che di me. In questo stato d'animo riprendo quell'esame severo e sincero che ho chiamato le mie *Confessioni*. Consacro i miei ultimi giorni a studiar me stesso e a preparare in anticipo il conto che non tarderò a rendere di me [...]. Se a forza di riflettere sulle mie interne disposizioni, giungo a disporle in miglior ordine e a correggere il male che vi si può ancora trovare, le mie meditazioni non saranno del tutto inutili e, sebbene non sia più buono a niente sulla terra, non avrò perduto del tutto i miei ultimi giorni"⁴².

D'altra parte, l'occhio di Dio, indefettibilmente giusto, ha tutto meno che la misericordia del Dio di Agostino, "lontanissimo eppur presente": quella misericordia che lo porta a condividere con amore infinito i destini dei singoli uomini, soffrendo e rallegrandosi all'unisono con ogni essere umano per il quale ha versato il suo sangue⁴³. Rousseau si riferisce a Dio come al conservatore dell'ordine del mondo stilizzato dai deisti e afferma che la "bontà" divina, lungi dall'essere l'amore per ogni singola, insostituibile

⁴⁰ "Voglio rievocare le mie turpitudini passate e le carnali corruzioni della mia anima, non per amor loro, ma per amor tuo, Dio mio" (Agostino, *Confessioni*, Libro II, cap. 1, vol. I, p. 53).

⁴¹ Su questo punto cfr. *infra*.

⁴² *Le fantasmagorie del passeggiatore solitario*, trad. it. di N. Cappelletti Truci, Milano, Rizzoli, 1998⁴, p. 203 (prima passeggiata). D'ora in poi citerò sempre, salvo diversa indicazione, da questa traduzione.

⁴³ Si rammenti, ad esempio, Agostino, *Confessioni*, Libro I, cap. 15: "Ascolta, Signore, la mia supplica, perché non venga meno la mia anima sotto la tua disciplina, né venga io meno nel confessarti gli atti di misericordia con cui mi hai tolto da ogni mia pessima via, perché tu mi sia più dolce di ogni seduzione che mi ha sedotto, e io ti ami con tutte le mie forze e stringa la tua mano con tutta la mia anima e tu mi scampi da ogni tentazione 'fino alla morte'" (vol. I, p. 39). "Non è infatti lontana da noi la tua onnipotenza, anche quando noi siamo lontani da te" (*ibid.*, Libro II, cap. 2, vol. I, p. 55). "Io mi facevo più misero, tu più vicino" (*ibid.*, Libro VI, cap. 16, vol. II, p. 135).

creatura, è “amour de l'ordre”: “Dio è buono, non vi è nulla di più evidente; ma nell'uomo la bontà è amore per i propri simili, in Dio è amore dell'ordine; infatti è per mezzo dell'ordine che egli mantiene ciò che esiste e lega ogni parte al tutto”⁴⁴. Il riferimento a Dio, nelle *Confessions*, è rivolto a un osservatore neutrale, a un asettico *terzo* cui, nel conflitto che divide Jean-Jacques dai suoi detrattori, siamo rinviiati per l'unica corretta visuale sull'anima di chi si racconta. Se gli uomini o, almeno, la grandissima maggioranza di essi non intendono ascoltare Jean-Jacques e se quasi nessuno riesce a vederlo, o vuole vederlo, com'è al di là dello specchio deformante in cui viene riflesso dai suoi “nemici”, sarà almeno Dio a poterlo guardare e giudicare in modo giusto. In questo atteggiamento l'introspezione testimonia a Jean-Jacques che l'ottica attraverso la quale egli considera e narra se stesso coincide con la prospettiva in cui Dio lo vede: “Mi sono mostrato come fui, spregevole e vile quando lo sono stato, buono, generoso, sublime, quando lo sono stato: ho svelato il mio essere interiore come tu stesso lo hai veduto”⁴⁵. La “coscienza” – sembrerebbe (ma su questo vorrei tornare più avanti) – instaura e permette, se si è capaci di ascoltarla veramente, una *trasparenza* del sé a se stesso che toglie ogni opacità del soggetto nei confronti del proprio io e gli consente di rendere una testimonianza veritiera di fronte agli uomini⁴⁶.

⁴⁴ *Emilio*, trad. it. di E. Nardi, Firenze, La Nuova Italia, 2002, Libro IV, p. 341. D'ora in poi citerò sempre, salvo diversa indicazione, da questa traduzione. È nota l'ammirazione di Voltaire per la *Professione di fede del vicario savoiardo*, ammirazione la cui rilevanza è direttamente proporzionale alla rarità degli elogi rivolti dall'autore del *Candide* a Rousseau.

⁴⁵ *Le confessioni*, Libro I, p. 7.

⁴⁶ Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, trad. it. di R. Albertini, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 292-312. Peraltro l'interpretazione che vorrei proporre della confessione di sé in Rousseau si distacca da quella offerta da Starobinski, soprattutto in relazione all'idea secondo la quale in Rousseau la “conoscenza di sé” non sarebbe “un problema” (p. 283), in quanto egli nutrirebbe dall'inizio alla fine la consapevolezza del “pieno possesso di un'evidenza interna” riguardo alla verità del proprio io, il problema centrale essendo “non tanto la conoscenza di sé in senso proprio, quanto il riconoscimento di Jean-Jacques da parte degli altri” (pp. 285-286). Ma, come detto, questo punto verrà toccato più oltre. Sul carattere veridico, legato non ai fatti ma alla pittura fedele dell'io, si ricordi il libro VIII de *Le confessioni*: “Posso incorrere in omissioni nei fatti, in trasposizioni, in errori di date, ma non ingannarmi su quel che ho sentito, né su quel che i miei senti-

Questo Dio non ha evidentemente nulla a che fare con il Dio inteso come essere personale d'amore che ci accompagna nel nostro cammino terreno, là dove si gioca, in ogni attimo, in ogni gesto, in ogni incontro, la partita decisiva della salvezza nella misteriosa relazione a tu per tu fra la vulnerabile volontà umana e l'onnipotenza della Grazia misericordiosa: è questa un'immagine di Dio che in Rousseau non c'è e non può ovviamente esserci⁴⁷. Dio, in ultima analisi, è l'autoconsapevolezza dell'uomo retto che si riflette in se stessa; e l'uomo retto non è l'uomo che mai è incorso nel male, quanto piuttosto quello che, nel momento stesso in cui consegna le sue azioni colpevoli alla scrittura autobiografica di fronte agli uomini e al cospetto di Dio, fa opera di espiazione. A partire dal racconto della menzogna del giovane Jean-Jacques sul furto del nastrino di Marion in casa Vercelli a Torino, nell'intera opera *confessione* ed *espiazione* si richiamano. Rousseau scrive che quel "ricordo crudele" lo angoscia: "il desiderio di liberarmene in qualche modo molto ha contribuito alla risoluzione che ho preso di scrivere le mie confessioni"⁴⁸. Quando ricorda il periodo della sua frequentazione con M.me de Luxembourg annota che "avevo cominciato ad alleggerire il mio cuore confessandole tutte le mie colpe, avendo come principio inviolabile, con i miei amici, di mostrarmi ai loro occhi esattamente quale sono, né migliore né peggiore"⁴⁹.

Proprio in questo esibire senza residui il *diritto* e il *rovescio* del proprio io Rousseau evidenzia, quando ricostruisce la genesi della composizione delle *Confessioni*, la differenza cruciale che lo separa da Montaigne: "Avevo sempre riso della falsa ingenuità di Mon-

menti mi hanno indotto a fare: ed è qui la sostanza di tutto. Assunto specifico delle mie confessioni è di far conoscere con esattezza il mio intimo in tutte le situazioni della mia vita. Ho promesso la storia della mia anima e per scriverla fedelmente non ho bisogno di altre memorie; mi basta [...] rientrare dentro di me" (*Le confessioni*, Libro VIII, p. 304). Cfr. anche *ibid.*, Libro V, pp. 191-192: "Vorrei in certo modo rendere trasparente la mia anima agli occhi del lettore, e per questa ragione cerco di mostrargliela da ogni visuale, di illuminarla sotto ogni luce: cerco di fare in modo che non ci sia movimento che gli sfugga, per consentirgli di giudicare da solo del principio che lo produce".

⁴⁷ Mi limito a rinviare a R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et le christianisme*, in "Revue de métaphysique et de morale", LIII (1948), 1, pp. 379-414.

⁴⁸ *Le confessioni*, Libro II, p. 95.

⁴⁹ *Ibid.*, Libro XI, p. 611.

taigne, il quale, fingendo di confessare i suoi difetti, ha gran cura di attribuirsi solo di attraenti, mentre io che mi son creduto sempre, e mi credo ancora, tutto sommato, il migliore degli uomini, sentivo che non esiste animo umano, per quanto puro, che non ricetti nel suo intimo qualche vizio odioso⁵⁰. Si ricordi anche l'affermazione programmatica contenuta nel libro II: “Nell'impresa che mi son posto, di mostrarmi tutto intero al pubblico, occorre che nulla di me gli resti oscuro o nascosto; bisogna che io me ne stia di continuo sotto i suoi occhi; che egli mi segua in tutti gli smarrimenti del cuore, in tutti i segreti cantucci della mia vita; che non mi perda di vista un istante solo, per paura che, scoprendo nel mio racconto la minima lacuna, la minima interruzione, e chiedendomi: ‘che cosa ha fatto, dunque, in quel periodo?’, egli non mi accusi di non avergli voluto dire tutto”⁵¹.

Un altro aspetto da sottolineare riguarda il fatto che in Rousseau non c'è neppure modo di stabilire un nesso essenziale ed ineliminabile, come troviamo invece in Agostino, tra costituzione dell'identità e trascendenza⁵²: la costituzione dell'identità si compie a partire dall'uso, totalmente autonomo da parte dell'uomo, delle facoltà che Dio ci ha donato *ab origine*; ed è un dono nel quale si esprime e si esaurisce la sua “Provvidenza”. Quando nella *Professione di fede del vicario savoiardo* Rousseau argomenta i motivi dell'esclusione, dal “vero teismo”, della preghiera d'invocazione, giustificando unicamente quella di contemplazione, osserva appunto: “Medito sull'ordine dell'universo, non per spiegarlo con vani sistemi, ma per ammirarlo incessantemente, per adorare il saggio autore che vi si fa sentire [...]. Lo benedico per i suoi doni, ma non lo prego; che cosa potrei chiedergli? Che cambiasse per me il corso delle cose, che compisse miracoli in mio favore? Io, che devo amare al disopra di ogni cosa l'ordine stabilito dalla sua saggezza e mantenuto dalla sua provvidenza, vorrei che questo ordine fosse turbato per causa mia? [...]. Non gli chiedo neppure il potere di fare il bene; perché chiedergli ciò che mi ha già con-

⁵⁰ *Ibid.*, Libro X, p. 565.

⁵¹ *Ibid.*, Libro II, p. 67. Traduzione leggermente modificata.

⁵² Agostino: “E io dov'ero, quando ti cercavo? Ma tu eri davanti a me, mentre io da me ero partito e non riuscivo a ritrovarmi: ancor meno, a ritrovare te!” (*Confessioni*, Libro V, cap. 2, vol. II, p. 51).

cesso? Non mi ha forse dato la coscienza per amare il bene, la ragione per conoscerlo, la libertà per sceglierlo?”⁵³.

b) Quanto al dialogo con gli altri uomini – una volta esclusi (con pochissime eccezioni) quelli del suo tempo, che è il tempo corrotto delle maschere, delle apparenze, del conflitto per i bisogni futili dell’“amor proprio” –, rimangono i posteri, con i quali Rousseau non instaura un dialogo, scegliendo piuttosto di predisporre per loro una narrazione veridica affinché la buona memoria di sé sia salvaguardata. E solo Jean-Jacques, il cui cuore è “trasparente come un cristallo”⁵⁴, lo può fare. Così anche i posteri sono chiamati ad essere giudici di un destino travisato dai contemporanei; costituiscono quindi il *pendant secolare* di Dio nel giudizio che dovrà essere basato sulla confessione di sé.

Com’è noto, la preoccupazione, spesso ossessiva, di Rousseau per il buon ricordo da consegnare a quanti verranno dopo di lui è un tema centrale delle *Confessioni* e dei *Dialoghi*. La narrazione dei turbamenti, dei dubbi, dei sospetti – che egli stesso *post factum* riconosce come vere e proprie “follie” – legati alle vicende della pubblicazione dell’*Emilio* sono quanto mai rivelativi: “Mi atterrava il pensiero della mia memoria disonorata, dopo di me, nel più degno e nel migliore dei miei libri. Mai temetti tanto di morire; e credo che, se fossi morto in quelle circostanze, sarei morto disperato. Oggi stesso, che vedo procedere senza ostacoli verso la sua attuazione la più nera, la più spaventosa congiura che mai sia stata tramata contro memoria d’un uomo, morirò molto più tranquillo, certo di lasciare nei miei scritti una testimonianza di me che, presto o tardi, trionferà delle congiure degli uomini”⁵⁵. Quando si rifugia sull’isola di Saint-Pierre, pur rassegnato a lasciare “nel mondo libero campo ai *suoi* nemici”, Rousseau affida alla “costante uniformità dei *suoi* principi” e alla “testimonianza della *sua* anima” la “difesa” del positivo ricordo di sé contro le calunnie degli avversari: “Potevo dar loro la mia vita da esaminare da un capo all’altro: ero sicuro che, attraverso le mie colpe e debolezze, attraverso la mia incapacità di sopportare qualsiasi giogo, si sarebbe sempre trovato un uomo giusto, buono, senza fiele, senza odio,

⁵³ *Emilio*, Libro IV, p. 352.

⁵⁴ *Le confessioni*, Libro IX, p. 489.

⁵⁵ *Ibid.*, Libro XI, p. 623. Traduzione leggermente modificata.

senza gelosia, pronto ad ammettere i propri torti, più disposto ancora a dimenticare quelli degli altri, e che cercava tutta la propria felicità nelle passioni tenere e soavi, portando in ogni cosa la sincerità sino all'imprudenza, sino al più incredibile disinteresse”⁵⁶.

Lo sguardo di Dio – cosa evidentemente singolare – non basta se non è accompagnato dal riconoscimento degli uomini che verranno (visto che i contemporanei sembrano essere prigionieri di una macroscopica quanto invincibile distorsione della corretta visuale su Jean-Jacques): a tratti sembra che la buona memoria di sé sia, per Rousseau, addirittura più importante del giudizio di Dio. E non è del tutto insensato o inspiegabile: in fin dei conti il decreto di un giudice impersonale non muove il sentimento quanto il tributo sincero di esseri che certo non si conosceranno, ma dei quali sappiamo almeno che saranno esseri personali (auspicabilmente incorrotti), non fredde e astratte entità di ragione. Per certi aspetti Rousseau – recuperando e trascrivendo sul piano dell'autobiografia l'idea, propria della classicità pagana, dell'*istorein* come forma di scrittura attraverso cui gli uomini tramandano e quindi salvaguardano la memoria delle proprie gesta⁵⁷ – prepara quello che diventerà, nel lungo processo della secolarizzazione, il dogma centrale della religione di un mondo senza più alcun Dio, nemmeno il Dio in versione *philosophique*: la sacralizzazione del ricordo dei posteri. Solo che nell'autobiografia rousseauiana, come in molte altre che adotteranno le *Confessions* quale modello paradigmatico, viene meno lo sfondo storico-collettivo e rimane al centro della scena solo la storia di un'anima alla disperata ricerca dell'attestazione e della conferma della sua autenticità e “innocenza”. Dice “Rousseau” di “Jean-Jacques” nei *Dialoghi*: “Egli non dubita affatto che, malgrado tanti sforzi, il tempo non alzi infine il velo dell'impostura e non metta in chiaro la sua innocenza [...]. “Se il mio ricordo, egli dice, dovesse spegnersi con me, mi consolerei di essere stato così mal conosciuto dagli uomini, da cui sarei presto dimenticato; ma poiché la mia esistenza sarà conosciuta, dopo di me, dai miei libri e ancora di più dalle mie disgrazie, non ritrovo in me, lo confesso, abbastanza rassegnazione per pensare senza impazienza [...] che ci si ricorderà di me soltanto come di un mostro [...]. Senza pena accetterò di non esistere nel ricordo

⁵⁶ *Ibid.*, Libro XII, pp. 700-701. Traduzione leggermente modificata.

⁵⁷ Cfr. Erodoto, *Storie*, Proemio.

degli uomini, ma non posso acconsentire [...] a restare nella memoria dei posteri diffamato. No, il Cielo non lo permetterà e, in qualunque stato mi abbia ridotto il destino, non dispererò mai della provvidenza [...]. Verrà il giorno, ne sono giustamente fiducioso, verrà il giorno che gli uomini onesti benediranno il mio ricordo e piangeranno sulla mia sorte [...]. L'ordine sarà presto o tardi ristabilito, anche sulla terra, non ne dubito. I miei oppressori potranno ritardare il momento in cui mi sarà resa giustizia ma non potranno impedire che mi sia resa' »⁵⁸.

La relazione e il dialogo con l'altro possono essere inquadrati quindi in una duplice prospettiva.

Per il Rousseau *narrato* si pongono prevalentemente sotto il segno dello scacco, il quale assume varie e diverse tonalità, che qui basta accennare. Se si dovesse approfondire tale aspetto, sarebbe quanto meno necessario distinguere, a livello interpretativo, il piano dell'analisi psicologica – che rinvia alla considerazione delle difficoltà caratteriali di Jean-Jacques nelle relazioni mondane, alla sua tendenza originaria e mai superata verso la solitudine, alla sostituzione della compagnia degli uomini con la fuga nella *réverie* – dal piano dell'analisi storica e sociale – che obbligherebbe a ripercorrere piuttosto le varie modulazioni dell'attacco spietato rivolto alla società delle maschere e dell'inautenticità, la genesi della quale è notoriamente ricostruita nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* e nel *Discorso sulla disuguaglianza*.

Per il Rousseau *narrante* relazione e dialogo sono invece intesuti con quel referente astratto costituito dalla posterità, cui, com'è s'è visto, egli affida il deposito della buona memoria di sé, ma senza che venga dissipato l'interrogativo di come sia consentito sperare che chi verrà sia migliore di chi già c'è. Insomma, non si può non osservare che risulta difficile capire perché, se gli interlocutori viventi sono nella grande maggioranza inaffidabili, quelli che vivranno domani dovrebbero essere diversi: i dubbi, i rimpianti, le recriminazioni sulla trasparenza dei cuori ormai perduta, o così rara da essere quasi un miracolo, non concedono sconti e,

⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, trad. it. di E. Melon Cantoni, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 1294-1295 (terzo dialogo). D'ora in poi citerò sempre, salvo diversa indicazione, da questa traduzione.

se valgono per il passato e il presente, non si vede come si possa eliderli per il futuro.

In un certo senso si può dire che, come accadeva con Dio, anche i posteri diventano il riflesso di un sentimento del proprio io il cui unico referente, in realtà, resta l'io stesso. Entrambi, Dio e la posterità, costituiscono la proiezione (e una proiezione tragica per i motivi che si vedranno) di un'“anima” destinata, nel fallimento di ogni autentica relazione con l'altro, a tornare sempre a se stessa o, meglio, a non riuscire, da se stessa, ad uscire mai effettivamente, pur nella costante ricerca – ed è questo il punto sul quale vorrei fin d'ora richiamare l'attenzione – di una via verso la relazionalità e la dialogicità autentiche, insomma verso un'intersoggettività che non sia destinata a rimanere imprigionata, dopo la critica alle false forme dei rapporti umani, nella dimensione della *rêverie*, della nostalgia o, per usare il lessico di Rousseau, delle “chimere”⁵⁹. Questa ricerca e questo fallimento non si giocano solo a livello psicologico, ma anche religioso, morale e politico; quindi spingono ad allargare necessariamente la riflessione su tale importante aspetto del pensiero rousseauiano dal piano autobiografico verso quello filosofico. Si tratta di una connessione giustamente valorizzata per quanto riguarda Agostino, ingiustamente devalorizzata per quanto concerne Rousseau, fino a negare ogni portata filosofica alle sue *Confessioni*⁶⁰.

Come ho accennato all'inizio, nel campo dell'autobiografia il nucleo concettuale dell'*alterità interiore* mi pare un itinerario proficuo da percorrere per illuminare almeno qualche angolatura di quelli che si potrebbero definire i sentieri interrotti della teoria della relazionalità in Rousseau.

Per ora, riducendo molto in sintesi quanto fin qui detto, si può concludere che nelle *Confessioni* di Rousseau la relazione con Dio e con gli altri uomini si configura non nella forma di un dialogo in cui si costituisce l'identità e ci si apre verso il Bene stabilendo un

⁵⁹ Tutta la filosofia politica, morale, pedagogica di Rousseau è, per usare il lessico di Pierre Burgelin, la continua ricerca della *buona espansione* del sé (cfr. P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, P.U.F., 1952, pp. 149-190). Per un'interpretazione dei motivi che possono spiegare lo scacco di tale ricerca cfr. *infra*.

⁶⁰ Cfr., per esempio, A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau ou la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, vol. III, pp. 258 ss.

preciso, seppur laborioso, rapporto con esso, ma vengono collocati all'interno di una procedura argomentativa – tipica dell'autobiografia non solo moderna ma anche anteriore alla modernità⁶¹ – che richiama la controversia giuridica, nella quale un innocente cerca di discolarsi di fronte al giudice eterno e al giudice umano costituito dai posteri, ferma restando, in Rousseau, l'irriducibile alterità dell'io narrante rispetto agli interlocutori diretti, cioè ai contemporanei. Mentre in Agostino la *confessio* conduce, dopo un lungo pellegrinare, a una *conversio* che è anche il tramite di una riconciliazione, attraverso Dio e il Mediatore Gesù Cristo, con il mondo e con gli uomini, in Rousseau la “storia dell'anima” si sviluppa percorrendo un “labirinto” in cui la trasparenza, la relazione autentica, la pacificazione, sono costantemente cercate, qualche rara volta esperite per brevi periodi, giammai però raggiunte completamente.

Forse è proprio in questa tensione non risolta, ma fortemente presente, che va cercata la chiave di lettura delle *Confessioni* di Rousseau e anche il motivo che permette di ricollegarle alla sua produzione più dichiaratamente filosofica. Ciò consente anche di istituire, all'interno del confronto generale tra i due modelli di confessione di sé che stiamo esaminando, un confronto più specifico, relativo al modo diverso in cui si delinea l'itinerario verso l'unità e la trasparenza dell'io, nonché al diverso esito cui tale itinerario approda nel caso di Agostino e nel caso di Rousseau.

4. Gli altri nell'io: il dialogo interiore nelle *Confessions*

È quindi tempo di affrontare, in parallelo con quanto si è fatto per Agostino, il terzo livello del dialogo, vale a dire il dialogo interiore, tema che ho già proposto di assumere come cruciale nell'ambito della prospettiva di lettura sin qui illustrata in alcuni dei suoi contorni essenziali.

Il dialogo di Rousseau con Jean-Jacques risulta particolarmente importante se letto alla luce di due problemi salienti: la ricerca e l'attestazione della continuità dell'io, da un lato, e, dall'altro, la grande questione (che è anche la grande croce delle *Confessioni* o, meglio, di tutta la produzione rousseauiana) del male e della col-

⁶¹ Cfr. F. D'Intino, *L'autobiografia moderna*, cit., pp. 68-70, con bibliografia.

pa. Sono due nuclei tematici strettamente connessi, come dovrebbe risultare da quanto segue.

Il dialogo con se stesso fa emergere innanzitutto un'alterità interiore che coincide con la natura proteiforme dell'io che si racconta: l'*altro nell'io* qui sono i molteplici volti di un'identità “votata alla instabilità” e alla discontinuità”, tipica di “un être sans asiettes, sans cohésion”⁶². Troppo lungo sarebbe sviluppare questo aspetto illustrando le variegata articolazioni che assume via via nelle *Confessioni*. Certo non è difficile individuare, nelle pagine in cui Rousseau insegue le *successioni del suo essere*⁶³, l'eco e l'influenza in primo luogo di Montaigne⁶⁴, ma anche di Pascal⁶⁵; con la differenza però, almeno rispetto ai *Saggi*, che Rousseau non si arresta alla “pittura” delle metamorfosi dell'io, non si contenta di chiedersi *chi* egli sia reiterando, come tutta risposta, la domanda stessa all'infinito, ma punta a rinvenire il *principio* della sua unità interiore. E certo qui viene spontaneo – molti interpreti lo hanno fatto – rinviare a quella dimensione del dialogo interiore che si condensa nella rammemorazione e nel ricordo, considerandoli come gli elementi essenziali che consentono di ricostruire questa unità. In tale contesto il richiamo ad accostamenti possibili nell'autobiografia del Novecento, per esempio con Proust, scatta quasi immediato⁶⁶, sia quanto alla natura polimorfa dell'io, sia quanto all'attività unificatrice della memoria che trova espressione nell'autobiografia, in modo tale che alla fine si può giungere an-

⁶² Cfr. M. Raymond, *La quête de soi et la rêverie*, Paris, Librairie José Corti, 1962, pp. 16, 18, 21, 23.

⁶³ Cfr., per esempio, oltre ai luoghi cui sarà fatto riferimento via via, *Le confessions*, Libro III, p. 141.

⁶⁴ Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, trad. it. di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1998³, 2 voll. Si vedano in particolare il Libro I, cap. 1, p. 10; capp. 7-8, pp. 36-40; cap. 26, pp. 194-195. Libro II, cap. 1, pp. 428-436; cap. 17, p. 847 e 856; cap. 37, p. 1005 (“io voglio riprodurre il corso dei miei umori, e che ogni parte sia veduta nel suo nascere”). Libro III, cap. 2, p. 1067 (“Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio”); cap. 9, pp. 1257 e 1284; cap. 13, p. 1440. D'ora in poi citerò sempre, salvo diversa indicazione, da questa traduzione.

⁶⁵ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, fr. 112-113, p. 446; fr. 118-121, pp. 447-448; fr. 187, pp. 466-467; fr. 199, p. 471.

⁶⁶ Cfr. M. Raymond, *La quête de soi...*, cit., pp. 48-49.

che ad affermare che, già in Rousseau, l'io si “costruisce scrivendo” la confessione di sé⁶⁷.

Senza seguire questa linea interpretativa – che rischia di spostare forse eccessivamente il baricentro dell'analisi delle *Confessioni* dalla ricerca dei contenuti di interesse filosofico che esse contengono all'esame della loro influenza letteraria sulla vicenda dell'autobiografia dei moderni⁶⁸ –, vorrei limitarmi a qualche rapido rinvio ai punti salienti sul tema delle fluttuazioni dell'identità.

Nell'introspezione, in cui l'io dialoga con se stesso facendo tesoro del bagaglio della memoria, non rinviene – fin dal primo momento – uno solo ma molti *io*, non coglie l'unità ma la molteplicità, non si ritrova, ma anzi sente incombente il rischio della dispersione. L'alterità interiore, nella misura in cui si offre sotto la forma della scissione dell'io, costituisce quindi non una risorsa ma una minaccia, non un'apertura ma un abisso, non una strada che si schiude ma un labirinto che si attorciglia.

a) Una prima modalità in cui si presenta la scissione interiore consiste nelle metamorfosi del “carattere”. Ricordando, per esempio, le esperienze giovanili a Bossey, presso i Lamercier, e le sue “prime passioni” all’“ingresso nella vita”, Rousseau annota nel Libro I: “cominciava così a formarsi e a rivelarsi in me quel cuore a un tempo così fiero e così tenero, quel carattere effeminato eppure indomito, che, ondeggiando sempre fra timidezza e coraggio, fra debolezza e virtù, mi ha messo sino all'ultimo in con-

⁶⁷ Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 309. “Nella scrittura Jean-Jacques riempie il vuoto che, comunque, la negazione dell'essere presente lascia dietro di sé” (A. De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau: filosofia, linguaggio, scrittura*, Urbino, Università degli Studi, 1984, p. 163).

⁶⁸ Direzione perfettamente legittima, ma che spesso è andata a scapito dell'esame del rapporto interno alla produzione di Rousseau tra *Le confessioni* e gli scritti religiosi, morali, politici: per proiettare in avanti le *Confessioni* tracciando la storia della loro “fortuna” si è finito non di rado, e certo un po' paradossalmente, per isolarle dal loro ambito più proprio, cioè dal resto dell'opera rousseauiana. Sulla necessità di una lettura di Rousseau che non separi i diversi scritti, ma ne ricerchi l'unità di fondo (anche se spesso si tratta di un'unità problematica), valorizzando a questo fine l'importanza cruciale dei testi autobiografici, mi limito a rinviare a P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, pp. 49ss. Sull'autobiografia come “chiave” dell'intera riflessione rousseauiana cfr. V.-A. Goldschmidt, *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, Paris, Phébus, 1978, p. 185.

traddizione con me stesso”⁶⁹. Poi, più oltre, a Chambery: “Due cose quasi incompatibili si uniscono in me senza che io possa precisare come: un temperamento ardentissimo, passioni vive, impetuose, e idee lente a nascere, impacciate, e che non si presentano mai che a cose fatte. Si direbbe che il mio cuore e il mio ingegno non appartengano allo stesso individuo”⁷⁰. “Rousseau” a proposito di “Jean-Jacques” nei *Dialoghi*: “Egli è attivo, ardente, laborioso, infaticabile. Ed è indolente, pigro, fiacco; è fiero, audace, temerario, ed è timoroso, timido, impacciato; è freddo, sdegnoso, scostante sino alla durezza, e dolce, complimentoso, facile sino alla debolezza [...]. Riassumendo, è uno che passa da un estremo all'altro con incredibile rapidità, senza nemmeno accorgersi di questo passaggio e ricordarsi come fosse un istante prima”⁷¹. Si rammenti, ancora, il Libro I delle *Confessioni*: “Risalendo così ai primi indizi del mio essere sensibile, trovo elementi che, pur sembrando a volte inconciliabili, non mancarono di combinarsi insieme per produrre con forza un effetto semplice e uniforme; e ne trovo altri che, pur essendo in apparenza gli stessi, produssero, col concorso di talune circostanze, combinazioni così differenti che non ci s'immaginerebbe mai che ci fosse qualche rapporto tra loro”⁷². Nel caso dell'ultima citazione un'angolatura particolare va sottolineata ed è che le dinamiche dell'io sembrano obbedire a logiche tanto enigmatiche quanto incontrollabili: in crisi è qui l'effetto di padronanza del soggetto su se stesso, il *governo del sé*, visto che ciò che dovrebbe produrre certi effetti ne produce invece altri.

b) Una seconda modalità della scissione dell'io rinvia a quella che potrebbe essere definita la vulnerabilità del soggetto ad opera del contesto circostante: il soggetto è esposto all'influenza dell'ambiente, tanto esposto che pare cadere ogni diaframma tra l'io e quanto lo circonda, tra *esterno* e *interno*. Tornato a Ginevra e assunto come apprendista incisore sotto la “tirannia” di un artigiano, Ducommun, il giovane Rousseau, che fino ad allora aveva imparato a conformare la propria vita secondo un’“onesta liber-

⁶⁹ *Le confessions*, Libro I, p. 15.

⁷⁰ *Ibid.*, Libro III, p. 124.

⁷¹ *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, p. 1215 (secondo dialogo).

⁷² *Le confessions*, Libro I, pp. 21-22.

tà”, si trasforma: “imparai a desiderare in silenzio, a nascondermi, a dissimulare, a mentire, persino a rubare”⁷³. Il furto delle mele narrato da Rousseau nel Libro I suggerisce un confronto non estrinseco con quello delle pere narrato nel Libro II delle *Confessioni* agostiniane. Mentre il secondo è finalizzato a meditare sul problema dell'origine e della natura del male a partire dall'analisi dei dinamismi della volontà che sembra arrivare a volere il male per se stesso⁷⁴, dal primo emerge invece un'angolatura che si integra con quelle precedentemente accennate e che concerne l'inaudito effetto di retroazione dell'ambiente sulla costituzione dell'identità e sulle azioni umane: “La tirannia del mio padrone finì per rendermi insopportabile il lavoro, che avrei amato, e per procurarmi vizi che avrei odiati, come la menzogna, la poltroneria, il furto. Nulla mi insegnò la differenza che esiste fra la dipendenza filiale e la schiavitù servile quanto il ricordo delle trasformazioni prodotte in me da quel periodo di tempo”⁷⁵. L'esposizione a nudo, se così la si può definire, all'influenza dell'ambiente parrebbe implicare e sottendere, nel momento in cui proietta la radice del male alla “periferia” del soggetto⁷⁶, un sottile meccanismo di deresponsabilizzazione. È un aspetto sul quale, com'è noto, gli interpreti si sono a lungo soffermati e, insistendovi, sarebbe sin troppo facile individuare e circoscrivere, prendendo come esempi Rousseau e Agostino, due modelli paradigmatici ed opposti di lettura del problema del male: quello in cui il male appare, in un essere *buono per natura*, come effetto del contesto ambientale e storico-sociale (quindi come qualcosa di *esterno* quanto alla sua radice e origine) e quello invece in cui il male coinvolge le dinamiche dell'interiorità nella loro spesso insondabile complessità.

Per ora vorrei richiamare l'attenzione esclusivamente sul tema del rapporto tra contesto e identità, mentre sull'altro punto (cioè la radice interiore del male) tornerò più avanti integrando questa parte.

Quando, riandando ai tempi del soggiorno all'Ermitage, Rousseau elenca i progetti delle opere in cui era impegnato e di quelle che andava meditando, annovera tra queste ultime la *Morale sensi-*

⁷³ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁴ Cfr. Agostino, *Confessioni*, Libro II, cap. 4., vol. I, p. 67.

⁷⁵ J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, Libro I, p. 36.

⁷⁶ Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 50-51.

tiva o il *Materialismo del saggio*, in cui la dipendenza dell'io dall'ambiente (ovviamente inquietante per un soggetto alla spasmodica ricerca della sua unità interiore) diventa una possibile risorsa per creare non *via natura*, ma *via artificio*, questa unità: “La maggioranza degli uomini – annota Rousseau – sono, nel corso della loro vita, spesso dissimili da sé, e pare che si trasformino in uomini del tutto differenti”. Non è per sottolineare questo, aggiunge, che aveva intenzione di intraprendere la stesura del libro, ma per “uno scopo più nuovo e anche più importante”, cioè “la ricerca delle cause di tali variazioni, seguendo quelle che dipendono da noi, per dimostrare come possiamo governarle, per renderci migliori e più padroni di noi stessi”. Analizzando se stesso e osservando gli altri, aveva scoperto che “le differenti maniere di essere” dipendevano “in gran parte dall'impressione anteriore degli oggetti esterni e che, modificati continuamente dai nostri sensi e dai nostri organi, noi portiamo senza accorgercene, nelle nostre idee, nei nostri sentimenti, nelle nostre azioni, anche l'effetto di tante modificazioni”. Queste osservazioni sembravano adatte – conclude Rousseau – a “fornire un ambiente esterno che, variato secondo le circostanze, poteva mettere o mantenere l'animo nella condizione più favorevole alla virtù. I climi, le stagioni, i suoni, i colori, il buio, la luce, gli elementi, gli alimenti, il rumore, il silenzio, il moto, la quiete, tutto agisce sulla nostra macchina e sulla nostra anima; e di conseguenza, tutto ci offre mille mezzi quasi sicuri per governare nella loro origine i sentimenti dai quali ci lasciamo dominare”⁷⁷. Quel governo del sé di cui appena sopra si sono mostrate le difficoltà sembra diventare possibile attraverso una strategia che richiama da vicino il principio pascaliano, applicato nei *Pensieri* ai modi possibili di avvicinare il non credente o il dubbioso alla fede, di *plier la machine* attraverso la *coutume*⁷⁸.

Ma il rovescio della medaglia appare, in Rousseau, immediatamente. Infatti in tale contesto ad essere pericolosamente messa

⁷⁷ *Le confessioni*, Libro IX, p. 449.

⁷⁸ “L'abitudine è la nostra natura. Chi si abitua alla fede la crede e non può più non temere l'inferno e non crede altra cosa. Chi si abitua a credere che il re è terribile, eccetera” (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 449, p. 571). Cfr. anche fr. 469-470, pp. 582-583, dove peraltro Pascal insiste sulla necessità, nella ricerca della fede, di tenere sempre uniti l'“esterno” (cioè la “machine” su cui agisce l'abitudine), e l'“interno”, affinché la fede non sia solo “superstizione”.

in gioco è la possibilità di tenere in piedi una distinzione veramente convincente tra *natura* e *costume*, considerato l'accento così fortemente e insistentemente posto sulla dipendenza della "macchine" e dell'"âme" dal *milieu*.

Certo, si potrebbe obiettare che Rousseau si è opposto con forza, nella delineazione della sua antropologia filosofica, alla confusione tra "natura" e "abitudine". È un aspetto molto noto e basta un breve stralcio dal I libro dell'*Emilio* per ricordarlo: "La natura, si sente dire, altro non sarebbe che l'abitudine. Ma che cosa significa questa affermazione? Non esistono forse delle abitudini imposte con la forza, ma senza che per questo riescano a soffocare la natura? È ciò che accade quando si contrasta il portamento verticale di una pianta che, rimessa in libertà, conserva l'inclinazione che le era stata imposta; ma, poiché la linfa non ha per questo modificato il suo corso primitivo, se la pianta continua a vegetare i nuovi getti riprendono il portamento verticale. Lo stesso accade per le inclinazioni dell'uomo. Fin quando egli resta nella stessa condizione, conserva gli atteggiamenti che gli derivano dall'abitudine e che sono per lui meno naturali, ma, col mutare della situazione, l'abitudine si interrompe e la tendenza naturale riaffiora"⁷⁹. Eppure la scrittura autobiografica, in più di un luogo e in più di un'occasione, consente di evidenziare una permanente tensione tra il riferimento a un concetto di "natura" che sembra permettere di salvaguardare una base solida per l'identità del soggetto e, all'opposto, la sconcertante consapevolezza di quanto invece sia sottile – come in parte si è già cercato di evidenziare – il filo che separa la "natura" dall'"abitudine" e di come sia fragile il confine che mantiene al riparo l'unità dell'io dagli effetti potenzialmente disintegratori provenienti dall'ambiente, dalle situazioni, dagli stessi rapporti con gli altri.

Ciò che risulta comunque innegabile è che la strategia elaborata nella *Morale sensitiva* si basa, come è evidente, su un processo di oggettivazione dell'io per cui il soggetto, uscendo in un certo modo da sé, riesce ad orientare i moventi delle sue e delle altrui azioni operando, si direbbe come un *artigiano dell'io*, sul contesto esterno. In questa oggettivazione si concretizza dunque non l'unità del sé, ma un'altra modalità dello sdoppiamento.

⁷⁹ *Emilio*, Libro I, p. 9.

Dell'opera, com'è noto, non si farà nulla, anche se vistose tracce del *modus operandi* che essa avrebbe dovuto illustrare sono presenti nel *Contratto sociale*, nell'*Emilio*, ne *La Nuova Eloisa*: tutti scritti in cui il processo del governo del sé è attuato da un agente esterno, sia esso il “legislatore” (che indica al “popolo” ciò che *deve volere*) o il pedagogo (che insegna ad Emilio come diventare padrone di sé e quindi uomo “virtuoso” in un mondo corrotto) o il Signor di Wolmar, ideatore quest'ultimo, insieme con Julie, del paradiso artificiale di Clarens (in cui l'“amore coniugale” dovrebbe frenare l'“amore-passione” che all'inizio aveva travolto Julie e Saint-Preux⁸⁰). Anche su tale cruciale aspetto vorrei tornare più avanti.

c) Una terza modalità della scissione dell'io la si potrebbe sintetizzare così: Rousseau ha sempre violentemente denunciato la società delle maschere, in cui nessuno si mostra com'è. Eppure risulta impossibile non notare che la logica della maschera, l'incombere dell'apparire che sovrasta l'essere e occlude la possibilità di risalire alle radici di quest'ultimo (e forse la occlude a tal punto da rendere tali radici non più recuperabili⁸¹), investe anche l'io di Jean-Jacques nel profondo. Non si tratta solamente di patologie della società corrotta, ma di una dimensione del soggetto che si guarda e che scopre se stesso o, meglio, le varie forme che può assumere, come altrettanti *personaggi interiori*.

Agostino – fin da quando inizia a raccontare il tempo della sua puerizia, ancorandosi, in mancanza del ricordo personale e diretto, alle testimonianze di quanti lo hanno assistito e guidato in questa fase della sua vita – è preoccupato di evidenziare la presenza di Dio anche negli atti, nei gesti, nei comportamenti, apparentemente più insignificanti. Rousseau, omettendo ogni accenno

⁸⁰ Cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, Marsilio, 1990.

⁸¹ Si ricordi il rinvio al mito platonico della statua di Glauco (*Repubblica*, X, 611 c-d) operato da Rousseau nel secondo *Discorso*: “Simile alla statua di Glauco, che il tempo e il mare avevano sfigurato a tal segno da renderla più simile a una bestia feroce che a un Dio, l'anima umana, alterata in seno alla società da mille cause che si ripresentano senza posa [...], ha, per così dire, mutato aspetto fino a divenire quasi irriconoscibile” (*Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* [d'ora in poi *Discorso sulla disuguaglianza*], trad. it. in *Scritti politici*, a cura di M. Garin, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1971, p. 130).

a questo periodo della vita, si trova, nel momento stesso in cui esordisce con i suoi primi ricordi, non in presenza di Dio, ma degli essere ricreati dalla sua immaginazione: “Sentii prima di pensare: è la sorte comune degli uomini. Ne feci la prova più d’ogni altro. Non so quel che feci sino a cinque o sei anni, non so come imparai a leggere, ricordo soltanto le mie letture e l’effetto che produssero su di me: è il tempo al quale faccio risalire senza più interruzioni la coscienza di me stesso [...]. Continuamente assorto in Roma e in Atene, vivendo per così dire nella compagnia degli uomini grandi di quelle città, nato anch’io cittadino di una repubblica e figlio di un padre in cui l’amor di patria era la passione dominante, m’infiammavo al suo esempio, mi credevo Greco o Romano, diventavo il personaggio di cui leggevo la vita”⁸². Già Jean-Jacques fanciullo vive quindi la compresenza di spirito *romain* e di spirito *romanesque*⁸³. A un principio di unità – quel Dio agostiniano, custode dell’intima coesione e continuità del soggetto che narra la sua conversione come ritorno alla “patria” perduta – si sostituisce, proprio nel momento in cui Rousseau inizia il suo dialogo con se stesso, un elemento di disgregazione, cioè l’io che vive nei personaggi incontrati via via nei libri. Già l’*origine* della coscienza di sé è segnata dalla presenza di identità che si sovrappongono.

E però nello stesso cogliere questa sua natura proteiforme è implicita l’ammissione di un’eccedenza rispetto ad essa, poiché un essere che fosse *solamente* l’insieme dei personaggi recitati di volta in volta non potrebbe evidentemente mai arrivare a percepirsi come “personaggio”.

Prima di sviluppare questo punto vorrei però fare solo un altro sintetico accenno al tema dei *personaggi dell’io*. Infatti il loro complicato intreccio si prolunga ben oltre i primi anni della vita di Rousseau. La stessa “riforma personale” iniziata con l’“illuminazione” durante il viaggio per andare a visitare Diderot recluso nel castello del parco di Vincennes – quell’illuminazione da cui, com’è noto, ebbe origine il *Discorso sulle scienze e sulle arti* – si colloca nella dimensione dello *jouer*. Niente meglio di un passaggio delle *Confessioni*, veramente decisivo al riguardo, getta luce su questo aspetto: “Il mio esordio mi condusse per una strada nuova, in un

⁸² *Le confessions*, Libro I, pp. 10 e 12.

⁸³ Cfr. *ibid.*, Libro X, p. 594.

altro mondo intellettuale, di cui non riuscii a guardare senza entusiasmo la semplice e fiera economia [...] e pensando che, per farmi ascoltare, occorresse mettere la mia condotta d'accordo con i miei principi, adottai il singolare modo di vivere [...] che inizialmente mi rese ridicolo e che alla fine mi avrebbe fatto rispettabile, se mi fosse stato possibile perseverarvi. Fin lì ero stato buono: da quel momento divenni virtuoso, o almeno inebriato dalla virtù [...]. Non recitavo una parte [*je ne jouai rien*]: divenni in realtà quale apparivo e, almeno per quattro anni, finché durò in tutta la sua forza questo stato di effervescenza, non vi è nulla di quanto di grande e di bello possa entrare in un cuore d'uomo di cui non mi trovassi capace”. Continua Rousseau: “Ero veramente trasformato. I miei amici, le mie conoscenze non mi riconoscevano più [...]. Audace, fiero, intrepido, portavo dappertutto una sicurezza tanto più ferma quanto più era semplice, e che stava nel mio animo più che nel mio contegno. Quale mutamento! Tutta Parigi ripeteva gli aspri e mordaci sarcasmi del medesimo uomo che, due anni prima e dieci anni dopo, non seppe mai trovare la cosa che aveva da dire, né la parola giusta da impiegare. Chi cerchi nel mondo la condizione più contraria alla mia natura, troverà questa. E chi ricordi uno dei brevi istanti della mia vita in cui diventavo un altro e cessavo d'esser me stesso, lo troverà anch'esso nel tempo di cui parlo; solo che, invece di durare sei giorni, sei settimane, questo durò circa sei anni, e durerebbe forse ancora senza le circostanze particolari che gli posero termine e mi restituirono alla natura, al di sopra della quale avevo voluto elevarmi”⁸⁴.

Il ritorno alla “natura” accennato nelle ultime righe data dall'inizio del soggiorno all'Ermitage: lasciata Parigi, l'“indignazione” per i suoi “vizi” svanisce d'un colpo e l'artificio del Rousseau fiero, severo e virtuoso si dilegua: “Quando non vidi più gli uomini smisi di disprezzarli; quando non vidi più i malvagi, smisi di odiarli. Il mio cuore, poco adatto all'odio, non fece più che deplorare la loro miseria, senza discernerne la cattiveria. E, senza che se accorgessero, senza quasi che me ne accorgessi io stesso, ridiven-

⁸⁴ *Ibid.*, Libro IX, pp. 457-458.

ni pauroso, compiacente, timido, in una parola lo stesso Jean-Jacques di prima⁸⁵.

“Non recitavo una parte: divenni in realtà quale apparivo”: l'essere sembra totalmente rifluire entro la creazione, esaurirsi in essa (*si è* o *si diviene* quello che *si appare*). Checché ne dica, Rousseau *sta* veramente recitando una parte, se è vero che recitare è esattamente saper diventare, per un certo tempo, sulla scena del teatro o del mondo (e si potrebbe dire, recuperando un tema che giunge a Rousseau attraverso la mediazione di Montaigne, del giansenismo e anche del barocco⁸⁶, sulla scena del *teatro del mondo*), quello che si appare.

Eppure lo stesso passo rivela anche l'altra faccia della medaglia: Rousseau riconosce che questa condizione è “la più contraria alla *sua* natura” e che in realtà nel mutamento che si è imposto dopo Vincennes egli era diventato, per circa sei anni, “un altro”, aveva “cessato d'esser *se* stesso”. C'è da chiedersi allora cosa possa significare *essere se stesso*; bisogna cioè domandarsi dove stia il principio, ricercato eppure almeno finora mai trovato, dell'unità interiore che soggiace all'intera trama della confessione di sé. La chiave può essere individuata forse ripercorrendo ancora una volta la citazione appena riportata. Ed è una chiave che consente di far interagire i vari piani della riflessione indicati all'inizio, cioè il dialogo interiore, la costituzione dell'identità nel suo rapporto con il Bene, la presenza dell'*altro nell'io*.

“Fin lì ero stato buono: da quel momento divenni virtuoso, o almeno inebriato dalla virtù”, scrive Rousseau. La tensione tra “virtù” e “bontà” è costitutiva, notoriamente, del pensiero morale rousseauiano. Mentre la “virtù” è “lotta” trionfante contro le passioni ed è inattuabile senza il ricorso alla cooperazione tra la “ragione” (che è l'apprensione intellettuale del bene) e la “coscienza” (che è il “sentimento” capace di spingere ad amarlo e ad operare conformemente ad esso, una volta conosciuto)⁸⁷, la “bonté” è l'accorta ricerca delle condizioni che possono evitare questa lotta

⁸⁵ *Ibid.*, p. 458. Per verificare come e quanto Rousseau viva la “riforma personale” incarnando un personaggio al quale in realtà non aderisce mai completamente vedi anche *ibid.*, Libro VIII, pp. 413-416, 436.

⁸⁶ Cfr. M. Raymond, *La quête de soi et la rêverie*, cit., pp. 50-51.

⁸⁷ Cfr. R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, P. U.F., 1948, pp. 74-138.

e quindi costituisce, per così dire, un modo di attestarsi a un livello inferiore dell'esperienza morale. Però la rinuncia all'obiettivo più nobile, appunto l'agire virtuoso, si trova ad essere compensata dal fatto che la “bontà” è maggiormente conforme alla “faiblesse” umana, a quella fragilità contro la quale sovente è destinato a naufragare l'ideale sublime della vita secondo *vertù*⁸⁸.

Poiché una delle cause scatenanti delle passioni è costituita dalla vita in società, dai bisogni fittizi che essa crea, dalla lotta per il riconoscimento che innesca, dal conflitto delle apparenze e degli interessi⁸⁹, ne deriva che questa sorta di *virtù del fragile* che è la “bontà” porta con sé la limitazione dei rapporti sociali, implica una sorta di *retraite* in cui la relazione non è annullata, ma viene comunque accuratamente circoscritta e ristretta, con ciò finendo per essere circoscritte e ristrette anche alcune pericolose occasioni del “vizio”. L’“amor proprio”, come fondamento di ogni passione, è all'origine dalla *cattiva espansione* del sé (cioè di quell'espansione che si attua attraverso la riduzione dell'altro a strumento, che lascia inchiodato il prossimo nella sua irriducibile differenza, che lo oggettiva nella forma dell'avversario⁹⁰). La “virtù” è invece alla base della *buona espansione*, in cui si sviluppa pienamente la *sociabilità*, facoltà potenziale nello “stato di natura” della specie o nell'infanzia dell'individuo, a seconda che si adotti il punto di vista della filogenesi o quello dell'ontogenesi. La “bontà” comporta, nella distinzione che la separa dall'agire basato sulla “virtù”, un esercizio vigile di scrupolosa limitazione dei legami sociali, limita-

⁸⁸ Cfr. *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, pp. 1130-1132 (primo dialogo). Cfr. inoltre pp. 1190, 1219-1220, 1237, 1242-1243 (secondo dialogo). Vedi anche R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 119-120.

⁸⁹ *Jean-Jacques Rousseau, cittadino di Ginevra, a Christophe de Beaumont, arcivescovo di Parigi*, trad. it. in *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 34-36.

⁹⁰ Per quest'ultimo punto risulta centrale il tema dello sguardo non più come corretto e giusto sguardo di Dio sull'uomo, ma come sguardo dell'uomo sull'uomo nel contesto delle relazioni sociali: è lo sguardo che, appena si volge all'altro, fin dal primo sorgere dei rapporti umani delineato nel *Discorso sulla disuguaglianza*, è tentato di instaurare un rapporto competitivo: “Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio” (*Discorso sulla disuguaglianza*, p. 179).

zione di cui è un esempio emblematico l'educazione dell'uomo così com'è delineata fino al V libro dell'*Emilio*⁹¹.

È opportuno precisare meglio, seppur brevemente, questi caratteri dell'ideale morale della "bontà".

– In primo luogo, la "bontà", della quale Rousseau tende a presentarsi, nei suoi scritti autobiografici, come incarnazione di valore paradigmatico, coincide con il fiducioso affidamento alla "natura" intesa quale inclinazione originaria e come spontanea immediatezza che spinge alla conservazione e alla ricerca della felicità dell'individuo compatibili con il minor male per gli altri. *L'uomo buono* è, per così dire, centrato su se stesso, è autoreferenziale, e, poiché subisce al minimo l'*effetto di dipendenza*, può intrattenere rapporti tendenzialmente non competitivi con il prossimo⁹². È la dipendenza sociale che distorce questa inclinazione, nella misura in cui crea un complesso intreccio di interessi che può facilmente degenerare in conflitto. Si tratta della dinamica che Rousseau sintetizza nei *Dialoghi*: "Le passioni primitive, che tendono tutte direttamente alla nostra felicità, ci spingono a occuparci solo di obiettivi a essa collegati e, non avendo per principio che l'amore di sé, sono dolci e amabili per natura; ma quando, sviate dal loro obiettivo da qualche ostacolo, si occupano più dell'ostacolo stesso per scartarlo che dell'obiettivo per raggiungerlo, allora cambiano natura e diventano iraconde e astiose. Ed ecco come l'amore di sé, che è un sentimento buono e assoluto, diventa amor proprio, cioè un sentimento relativo mediante il quale ci si confronta agli altri e che esige delle scelte; il suo godimento è puramente negativo, ed esso non cerca più di realizzarsi per il nostro bene, ma per l'altrui male"⁹³.

– In secondo luogo, e come conseguenza di quanto si è appena osservato, la "bontà" comporta una sorta di ascesi finalizzata a circoscrivere le conseguenze nefaste insite nella "società". Infatti "dal tumulto" che quest'ultima crea nasce una "moltitudine di rapporti nuovi e spesso contraddittori, che spingono in direzioni contrarie coloro che intraprendono con ardore il cammino sociale". Per essi non rimane "quasi altra regola valida che resistere a

⁹¹ Vedi *infra*.

⁹² Cfr. *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, pp. 1129-1131 (primo dialogo); nel secondo dialogo cfr. pp. 1219-1220, 1237, 1242-1243.

⁹³ *Ibid.*, pp. 1129-1130 (primo dialogo).

tutte le loro inclinazioni, fare sempre il contrario di ciò che desiderano per il fatto stesso che lo desiderano”. È ciò che può invece evitare “colui che si tiene in disparte e fugge questi pericolosi conflitti”. Egli, così facendo, osserva Rousseau, si trova “naturalmente sottomesso a quel gran precetto della morale, ma distruttivo di tutto l'ordine sociale, di non mettersi mai in una situazione da poter trovare il proprio vantaggio nel male altrui”. La conclusione è netta: “colui che vuole seguire rigorosamente un tale precetto non ha altro mezzo che ritirarsi completamente dalla società”⁹⁴. C'è quindi uno stretto e indissolubile legame tra *bontà* e *solitudine*; difatti “il malvagio non è tale se non a causa del bisogno che ha degli altri e a causa del fatto che gli uni non lo favoriscono abbastanza e gli altri lo ostacolano”. Al contrario, “il solitario non ha bisogno che della propria sussistenza, che preferisce procurarsi con un lavoro appartato piuttosto che intrigare nel mondo”⁹⁵. Jean Jacques “non ha sempre fuggito gli uomini, però ha sempre prediletto la solitudine” e, posto di fronte ad una scelta, forse avrebbe preferito “vivere sempre solo” che in mezzo ad “ambigue compagnie”⁹⁶.

– In terzo luogo, la “bontà” porta alla *parese* morale; l' agire dell'uomo *buono* si basa su un'inclinazione spontanea che non perviene all'austera severità e combattività del “dovere”. E la *parese* morale si concretizza in due forme essenziali: per un verso, in un sincero amore per la “virtù” che però quasi mai diviene prassi concreta e operante e, per altro verso, in un'etica dell’“astinenza” basata sulla massima di non fare mai il male piuttosto che su quella di fare attivamente il bene. I due aspetti sono sintetizzati in un significativo passo dei *Dialoghi* nel quale “Rousseau” ricostruisce la personalità di “Jean-Jacques”: “Il nostro uomo non sarà virtuoso perché sarà debole, e la virtù appartiene solo agli animi forti. Ma questa virtù, alla quale egli non può arrivare, chi mai l'ammirerà, l'amerà, l'adorerà più di lui? [...] Egli vorrà sempre il bene, lo farà talvolta, e se spesso lascerà che la volontà sia vinta dalla sua debolezza, sarà per ricadere nel languore. Cesserà di far bene. E non ricomincerà neppure quando la gravità dello sforzo richiesto atterrirà la sua pigrizia; ma non farà mai di sua volontà ciò che è male. In sostanza, se un tal uomo agisce di rado come si

⁹⁴ *Ibid.*, p. 1219 (secondo dialogo).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 1212 (secondo dialogo). Traduzione leggermente modificata.

deve, più raramente ancora agirà come non si deve; e tutti i suoi errori, anche i più gravi, non saranno che peccati di omissione⁹⁷. Poco più avanti, riprendendo quest'ultimo aspetto, viene evidenziata la connessione tra *bontà* e *fragilità*: “Nell'ordine della natura non c'è vero male se non il male positivo. Spesso il solo modo di astenersi dal nuocere è di astenersi senz'altro dall'agire e [...] la migliore condotta, sia morale che fisica, è una condotta puramente negativa”. Questa “massima” si lega all'altra, già sottolineata, che è di “non mettersi mai in una situazione che [...] faccia trovare il [proprio] bene a danno di un altro”. Invece la maggior parte degli uomini, con un eccesso di fiducia riguardo alla loro forza morale, “provocano senza timore le tentazioni alle quali si sentono talmente superiori”. Per quanto lo concerne, nutrendo una più realistica consapevolezza delle sue possibilità, “il debole Gian-Giacomo [...] preferisce fuggire le tentazioni che doverle vincere, essendo troppo poco sicuro del successo in una simile lotta”⁹⁸.

Questa strategia, consistente in un'accorta *prudenza* che fugge le occasioni del male morale piuttosto che ingaggiare una dura lotta per fronteggiarlo in tutta la sua devastante potenza, coincide con la “saggezza”, il cui principio-cardine è quello, già menzionato, di *fare il proprio bene con il minimo male possibile per gli altri*⁹⁹: principio ben diverso da quello austero e agonistico della “virtù”, il quale implica di perseguire il bene anche contro il proprio interesse e di farlo, se occorre, fino al sacrificio della vita¹⁰⁰.

Nell'autobiografia l'ideale morale della *sagesse* si riflette e si condensa nell'apologia della vita *uniforme e semplice* che Rousseau ricorda nostalgicamente di aver condotto alle Charmettes insieme a M.me de Warens, poi all'Ermitage, successivamente a Montmorency, infine sul lago di Bienne (ma già in quest'ultimo caso il quadro si colora di tinte parzialmente diverse, sulle quali aggiungerò, procedendo, qualcosa in più).

È significativa la simmetria nel modo in cui Rousseau introduce e svolge la narrazione di quelli che descrive come veri e propri *paradisi in terra* nei quali, secondo quanto scrive nell'esordio del Libro VII, la “vita inattiva e tranquilla”, per cui afferma di essere

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 1219-1220 (secondo dialogo). Traduzione leggermente modificata.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1237 (secondo dialogo). Traduzione leggermente modificata.

⁹⁹ Cfr. *Discorso sulla disuguaglianza*, p. 165.

¹⁰⁰ Cfr. *Emilio*, Libro IV, pp. 343-346.

nato, gli consente la “quiete” in un’esistenza lontana “dalle grandi virtù e più ancora dai grandi vizi”¹⁰¹. Si tratta appunto della vita conforme alla *bonté*, nel senso che il termine assume nel lessico filosofico rousseauiano. In ognuno di questi paradisi continuamente perduti e ritrovati l’aspetto saliente rimane sempre lo stesso, seppur sotto forme differenti e in corrispondenza di diversi periodi della vita di Rousseau. Sono spazi protetti dalle vicissitudini laceranti del mondo delle città, nei quali egli può vivere relazioni sottratte ai conflitti della grande società e in cui, rinunciando alla “gloria” mondana, gode di occupazioni tranquille (fa il copista, raccoglie e classifica erbe, passeggia nei boschi, si abbandona all’“immaginazione”, studia e scrive distribuendo a suo agio i tempi, coltiva poche e selezionate compagnie). La cifra morale, in questo contesto, come Rousseau ricorda a proposito del periodo di Montmorency, è la “simple bienveillance”, che non ha il volto severo e obbligante della virtù, ma quello sereno della liberalità gratuita: “Da quando avevo scosso il giogo dei miei tiranni, conducevo una vita uniforme e pacifica: privato del fascino delle affezioni troppo vive, ero anche libero dal peso delle loro catene [...]. Ero deciso a limitarmi d’ora innanzi a rapporti di semplice benevolenza che, senza impacciare la libertà, fanno l’ornamento della vita, e in cui l’eguaglianza fa da fondamento. Di questo genere ne avevo quanto bastava a gustare le dolcezze della libertà, senza soffrirne la dipendenza; e, appena ebbi saggiato questo genere di vita, mi accorsi che era il più conveniente alla mia età, per chiudere i miei giorni nella calma, lontano dalle tempeste, dalle discordie e dalle vessazioni, in cui poco prima ero stato a metà sommerso”¹⁰².

Un Rousseau molto più giovane di quanto non lo sia a Montmorency aveva già imparato a sperimentare la “saggezza” negli anni giovanili delle Charmettes, durante i quali cominciava ad assaporare anche la gioia tranquilla del *godimento del presente*, senza “rimorsi riguardo al passato” e senza le “preoccupazioni per l’avvenire”, in un atteggiamento che gli richiama alla mente lo stato d’animo della “piccola sensualità” dei “devoti”, cioè quella *sen-*

¹⁰¹ *Le confessions*, Libro VII, p. 303. Sul “mito” del “paradiso ritrovato” come uno dei motivi conduttori delle *Confessions* cfr. M.Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau. Univers mythique et cohérence*, Neuchâtel, La Baconnière-Payot, 1978.

¹⁰² *Le confessions*, Libro X, p. 550.

sualità casta (viene in mente Francesco di Sales) che permette a questi ultimi di “assaporare con delizia gli innocenti piaceri ad essi consentiti” e che è attaccata dai “mondani”, i quali “invidiano loro il godimento” di tali piaceri, poiché ne “hanno perduto il gusto”¹⁰³. Molti anni dopo, all’Ermitage, tornando a godere del “goût des plaisirs rustiques”, Rousseau si esalta vedendosi (per l’ennesima volta, si sarebbe tentati di dire) “finalmente a casa *sua*, in un asilo piacevole e solitario, padrone di passarvi le *sue* giornate nella vita indipendente, eguale e pacifica per la quale *si* sentiva nato”¹⁰⁴.

Insomma, il riferimento a quello che credo sia corretto definire il modello della *comunità ristretta*, le cui varie forme stanno al centro della trama del ricordo intessuta nelle *Confessioni*, consente alla memoria di reperire un approdo che ripaga della “speranza perduta per sempre” dal Rousseau narrante, come viene bene in luce nelle pagine dedicate alle Charmettes: “Nulla di tutto ciò che mi è capitato in quel periodo così caro, nulla di quanto ho fatto, detto e pensato per tutto il tempo ch’è durato, nulla è sfuggito dalla mia memoria. I tempi che precedono e che seguono mi tornano a intervalli. Li ricordo in modo ineguale e confuso, mentre di quello mi ricordo per intero come se durasse ancora. La mia immaginazione, che nella mia giovinezza andava sempre in avanti e ora va a ritroso, ripaga con quei dolci ricordi la speranza perduta per sempre. Non vedo nel futuro più nulla che mi tenti; solo i ritorni del passato possono lusingarmi, e questi ritorni così vivi e veri nel tempo di cui parlo mi fanno vivere spesso felice a onta delle mie sventure”¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibid.*, Libro VII, p. 267.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Libro IX, p. 453.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Libro VI, p. 248. “Come mi piace smarrirmi di tanto in tanto nei piacevoli momenti della mia giovinezza! Com’erano dolci! Essi sono stati così rapidi, così rari, e li gustai così a buon mercato! Il loro solo ricordo riporta ancora oggi al mio cuore una voluttà pura che mi occorre per rianimare il mio coraggio e sopportare le noie del resto dei miei anni” (*Ibid.*, Libro IV, p. 148; traduzione leggermente modificata). “Rousseau” dice di “Jean-Jacques” nei *Dialoghi*: “Poiché preferisce godere che soffrire, rifiuta i ricordi tristi e spiacevoli, che sono inutili, per abbandonare intero il suo cuore a quelli che meglio gradisce; quando il suo destino l’ha fatto ritrovare in situazioni tali in cui non vedeva più niente di piacevole da ricordare, le ha cancellate del tutto dalla sua memoria e, guardando più indietro, verso i tempi

Le Charmettes, l'Ermitage, Montmorency, costituiscono altrettanti asili nei quali Rousseau ritrova se stesso sia nel senso che il suo io, superando le fratture e le apparenze imposte dalla vita nel “mondo”, perviene alla conciliazione attraverso il rifugio consentito dal ritiro in questi angoli riparati (anche se spesso a un passo dalla grande città, che incombe con i suoi miasmi e insieme con le sue tentazioni)¹⁰⁶, sia nel senso che riesce, sfuggendo alle tensioni interne che comporta lo scatenamento delle passioni incentivate dalle relazioni sociali, a ordinare il suo *être moral* intorno all'ideale (un ideale per così dire in tono minore) della vita vissuta alla luce della “bontà”, scartando la via troppo ardua della “virtù”, la quale non svia le occasioni del male ma affronta una dura e spesso inutile lotta accettando di esporsi ad esse.

Per quanto concerne questo secondo aspetto, già fin dal Libro II il padre appare un vero e proprio *eroe della faiblesse*, il cui (involutario) insegnamento indica al giovane Jean-Jacques, da poco fuggito da Ginevra e riparato presso M.me de Warens grazie alla mediazione del curato di Pontverre, la via da seguire. Si mette all'inseguimento del figlio, potrebbe raggiungerlo, ma, giunto ad

felici della sua infanzia e della sua gioventù, spesso ha ricominciato a riviverli nel ricordo” (*Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, p. 1239 [secondo dialogo]).

¹⁰⁶ Il modello emblematico della comunità ristretta trova la sua forma letteraria più significativa nella descrizione del paradiso di Clarens ne *La nuova Eloisa* (parti IV-V). Ma il riferimento a questo tema è costante anche in tutta l'autobiografia rousseauiana. Afferma “Rousseau” di “Jean Jacques” nei *Dialoghi*: “Sapevo che aveva sempre fuggito la gente e amato la solitudine; ma sapevo anche che nelle compagnie ristrette aveva goduto, una volta, di tutte le dolcezze dell'intimità e che anzi il suo cuore di uomo era fatto per esse” (p. 1197 [secondo dialogo]). La comunità ristretta costituisce l'alternativa ideale alla solitudine e alla “confusione del mondo”: “Gian Giacomo non ha sempre fuggito gli uomini, però ha sempre prediletto la solitudine: si trovava bene con quelli che credeva gli fossero amici, ma ancora meglio da solo. Gli piaceva frequentarli, ma qualche volta aveva un vero bisogno di isolarsi, e se avesse dovuto scegliere avrebbe preferito vivere sempre solo che in compagnia [...]. La confusione del mondo spaventa i cuori sensibili [...]. Ma [...] anche una solitudine assoluta è condizione triste e contraria alla natura [...]. La forma più bella d'esistenza è [...] quella fatta di relazioni e in comune, e il nostro vero io non sta tutto in noi soli. Giacché l'uomo è fatto in tale modo che in questa vita non si arriva mai a godere pienamente di se stessi senza il concorso degli altri” (p. 1212-1213 [secondo dialogo]). Nelle *Confessioni*: “Un gruppo di amici mi bastava, e non mi davo pensieri del resto. La mia moderazione mi conteneva in una cerchia ristretta, ma scelta deliziosamente” (Libro II, p. 51).

Anney poco dopo la partenza di Jean-Jacques per Torino, decide di desistere, anche se riguadagnare il distacco non sarebbe stato certo difficile, visto che Jean-Jacques viaggiava a piedi e lui a cavallo. Vale la pena di rileggere il passo delle *Confessioni*: “Mio padre non era solo un uomo d’onore, era un uomo di sicura probità [...]. Mi amava con gran tenerezza, ma amava egualmente i suoi piaceri [...]. Si era risposato a Nyon e sua moglie [...] aveva dei parenti, il che faceva un’altra famiglia, altre preoccupazioni, una casa nuova [...]. Mio padre invecchiava e non disponeva di beni per sostenere la sua vecchiaia. Mio fratello e io avevamo ereditato qualcosa da mia madre e, durante la nostra assenza, la rendita andava a mio padre. Questa idea non si presentava a lui in forma diretta, e non gli impediva di compiere il suo dovere; ma agiva sordamente senza che lui stesso se ne avvedesse e, in qualche modo, attenuava il suo zelo, che altrimenti lo avrebbe spinto più lontano [...]. Questa condotta di un padre, di cui ho ben conosciuto l’affetto e la virtù, mi ha costretto a riflessioni su me stesso che non hanno scarsamente contribuito a mantenermi sano il cuore. Ne ho ricavato questo grande principio morale, il solo forse d’uso pratico, di evitare le situazioni che oppongono i nostri doveri ai nostri interessi e che ci mostrano il nostro bene nel male altrui, sicuro che, in simili situazioni, per quanto sia sincero l’amore della virtù, presto o tardi ci si indebolisce senza accorgersene e si diventa ingiusti e cattivi nel fatto, senza aver cessato d’essere giusti e buoni nell’animo”¹⁰⁷.

Dal canto suo, Jean-Jacques dimostra di non far tesoro di questo singolare insegnamento, giacché la sua abiura del calvinismo e la sua conversione al cattolicesimo, che seguono l’arrivo a Torino, sono proprio l’effetto di una situazione nella quale è stata violata la *sagezza*, che consiste nel non spingersi mai tanto oltre nelle situazioni da dover poi usare, per tornare indietro, una forza che raramente possediamo. Non avrebbe alcuna intenzione, in realtà, di passare al cattolicesimo, ma si è ormai inoltrato così avanti da rendere impossibile o estremamente difficile ogni ripensamento: “Quale rara forza d’animo mi sarebbe occorsa, a quella mia età, per ripudiare quanto avevo potuto promettere o lasciato sperare fin lì, per spezzare le catene che mi ero date, per dichiarare, senza trepidazioni, di voler rimaner fedele alla religione dei miei padri,

¹⁰⁷ *Le confessioni*, Libro I, pp. 62-63.

col pericolo di tutto quanto poteva derivarne! [...] Il sofisma che mi travolse fu quello della maggioranza degli uomini che si lamentano d'esser deboli quando è già troppo tardi per usare la loro forza. La virtù ci può costar cara solo per colpa nostra, e se ci sforzassimo d'esser sempre saggi, raramente avremmo bisogno d'esser virtuosi. Ma inclinazioni facili a superare ci trascinano senza resistenza: cediamo alle futili tentazioni di cui disprezziamo il pericolo. Senza avvedercene, precipitiamo in situazioni pericolose, ch'era facile scongiurare, ma alle quali non possiamo sottrarci più fuorché con atti di eroismo che ci atterriscono, e infine ci lasciamo travolgere dall'abisso, rimproverando a Dio: ‘Perché mi hai fatto così debole?’ Ma, nostro malgrado, egli risponde alle nostre coscienze: ‘Ti ho fatto troppo debole per risalire dal baratro perché ti ho fatto forte quanto bastava per non cadervi’¹⁰⁸.

Si era cercato di stringere il cerchio, in quest'ultima parte, intorno ai temi della costituzione dell'identità e del suo rapporto con il Bene: credo sia giustificato affermare che il dialogo di Rousseau con se stesso sviluppato nelle *Confessioni* ci mostra che, in entrambi i casi, l'io si ritrova *ritraendosi e concentrandosi*, cioè raccogliendosi intorno a se stesso nella cerchia ridotta di angoli separati dal mondo¹⁰⁹. Così facendo, l'apologeta dell'austera virtù repubblicana confessa di preferire ad essa il rassicurante porto della “bontà”, più proporzionato alla sua “debolezza”. Nei *Dialoghi* “Rousseau” dice di “Jean-Jacques” che è un uomo “giusto ma

¹⁰⁸ *Ibid.*, Libro II, p. 72.

¹⁰⁹ Si ricordi M. de Montaigne, *Saggi*, Libro I, cap. 39, pp. 320-325; Libro I, cap. 42, pp. 345-349 (“Bisogna fare come gli animali che cancellano le proprie tracce alla porta della tana. Non è più questo che dovete cercare, che il mondo parli di voi, ma come voi dobbiate parlare a voi stessi”); Libro II, cap. 6, pp. 486-487; Libro III, cap. 2, pp. 1081; Libro III, cap. 3, pp. 1099-1100; Libro III, cap. 6, p. 1221. È stato giustamente sottolineato, anche in questo caso riprendendo il lessico di Charles Taylor, che la “svolta soggettivistica” in Rousseau “sembra voler separare la dimensione dell'autenticità da ogni forma di legame sociale”; anzi egli sembra “vedere nell'autenticità una conquista possibile solo fuori dalla società *tout-court*” (E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 123). Ma il punto saliente, a mio avviso, sta nel fatto che questo è solo *un* aspetto del pensiero di Rousseau, in quanto ciò che lo caratterizza è la tensione mai sopita verso un'autenticità vissuta nella *buona espansione* del sé verso gli altri e la ricerca di un'unità dell'io che non implichi l'annichilimento del legame sociale. Vedi, su questo, anche *infra*.

debole, che adora la virtù senza praticarla, che ama ardentemente il bene e poi non lo fa”¹¹⁰. Nel lungo ritratto del secondo *Dialogo* “Jean-Jacques” è dipinto come colui che non può essere “virtuoso” perché “debole”, e la “virtù appartiene solo agli animi forti”: “La sua anima, forte perché non si lascia mai stornare dal suo oggetto, ma debole a sormontare gli ostacoli, non prende mai cattive direzioni, ma segue fiaccamente quella buona. Quando egli è qualche cosa, è buono, ma più spesso è nullo, ed è per questo che, senza essere perseverante, è saldo e i colpi delle avversità hanno minor presa su di lui di quanta ne avrebbero su qualunque altro uomo”¹¹¹.

Eppure, alla fine di questo itinerario nei “labirinti” dell’io, la sensazione non è quella di aver trovato finalmente un approdo, quanto di essere sempre, malgrado le apparenze, ricacciati in alto mare: il cerchio in realtà non si chiude e il dialogo interiore rimane segnato dallo scacco relativamente alla ricerca del filo che, dal labirinto, dovrebbe consentire di uscire. Infatti la “vita uniforme e semplice” si mostra, per dirla con Pascal, un “porto” ingannevole, non solo (e non certo soprattutto) perché Rousseau ne è volta a volta allontanato dalle circostanze della sua agitata esistenza, ma perché, come egli stesso confessa esplorandosi, rinascono continuamente, anche nei diversi rifugi ai margini del mondo, le scissioni dell’io. Si ribella alla società in cui domina la logica dell’“ambizione”, ma, quando il cancelliere Choiseul gli offre di rientrare nella carriera diplomatica dopo l’ormai lontana esperienza veneziana, non può fare a meno di riconoscere i segni della tentazione e la permanenza del desiderio di esporsi alla luce del pubblico, con tutti i privilegi che ciò comporta e che a Venezia in verità non aveva certo rifiutato: “Durante i viaggi a Montmorency, il signor di Choiseul veniva qualche volta a cena al castello [...]. Il signor di Luxembourg gli narrò la mia storia di Venezia col signor di Montaigu. Il signor di Choiseul disse ch’era un peccato che avessi abbandonato quella carriera e che, se volevo rientrarvi, non chiedeva di meglio che di darmi un impiego. Il signor di Luxembourg mi riferì la cosa: vi fui tanto più sensibile in quan-

¹¹⁰ *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, p. 1190 (secondo dialogo).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 1220 (secondo dialogo). Cfr. anche, nel secondo dialogo, pp. 1237, 1242-1243. Vedi pure *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, pp. 270-272 (sesta passeggiata).

to non ero avverso a esser coccolato dai ministri, e non è proprio sicuro che, nonostante le mie risoluzioni, se la mia salute mi avesse permesso di pensarvi, avrei evitato nuovamente quella pazzia. L'ambizione non mi dominò che nei brevi intervalli in cui ogni altra passione mi lasciava libero, ma uno di questi intervalli sarebbe bastato per riacciuffarmi”¹¹². Durante la permanenza a Montmorency, in particolare quando occupa il “piccolo castello” annesso a quello dei Signori di Luxembourg, nel quale può rifugiarsi (come Montaigne, verrebbe da dire) in una torre che gli serve da studio, si abbandona al fascino di questa “isola incantata”, ennesimo “paradiso terrestre” che solo parrebbe atto a garantirgli la “felicità”. Ma non disprezza la frequentazione dei Grandi che lo onorano delle loro visite. E colpisce che il severo autore del *Contratto sociale* si lasci andare all'apologia del Signore di Luxembourg con toni che sembrano improntati allo stile della più scontata cortigianeria: “Andavo debitore di tutte quelle visite al favore del signore e della signora di Luxembourg. Lo sentivo, e il mio cuore gliene rendeva il dovuto omaggio. In uno di quei trasporti di tenerezza una volta dissi al signor di Luxembourg abbracciandolo: ‘Ah, signor Maresciallo, prima di conoscervi odiavo i grandi, e li odio anche di più da quando voi mi fate così ben sentire come sarebbe loro facile farsi adorare’ ”¹¹³.

Ma l'elemento maggiormente significativo è che, quando nel 1772, a distanza di circa due anni dalla fine della stesura delle *Confessioni*, Rousseau inizierà a scrivere le *Rêveries*, proprio nelle primissime righe il problema dell'unità dell'io riemergerà ancora una volta, a dimostrazione che l'andamento erratico della sua identità rimane una costante. E riemerge sotto una forma lapidaria che ricorda alla lettera, sia pure in un diverso contesto, Montaigne: “que suis-je moi même?”¹¹⁴. L'interrogativo rinvia a un passo delle *Confessioni*, già parzialmente citato, in cui Rousseau ricorda come, una volta arrivato all'Ermitage e lasciata Parigi, il suo stato fosse tornato ad essere quello precedente alla “riforma personale”: “ridivenni pauroso, compiacente, timido, in una parola lo

¹¹² *Le confessioni*, Libro XI, p. 606. Per il riferimento al periodo veneziano cfr. *ibid.*, Libro VII, pp. 326 ss.

¹¹³ *Ibid.*, Libro X, p. 576.

¹¹⁴ *Rêveries du promeneur solitaire*, in *Oeuvres complètes*, vol. I, p. 995 (prima passeggiata).

stesso Jean-Jacques di prima”. La conclusione è rivelativa e propone ancora il tema dell’insuperabilità del carattere *ondulatorio* dell’identità: “Se tale rivoluzione non avesse fatto che rendermi a me stesso e fermarsi lì, nulla di male. Ma, per disgrazia, andò più lontano, e mi trascinò rapidamente all’altro estremo. Da allora la mia anima oscillante continuò a passare per la linea di equilibrio, e le sue oscillazioni sempre rinnovate non le permisero mai di restarvi”¹¹⁵.

D’altra parte, anche se il progetto di un’esistenza non fuori ma ai margini della società corrotta si fosse realizzato in forma stabile, ciò non avrebbe eliminato comunque l’ombra di una radicale *impasse*. Infatti tale esistenza sarebbe in ogni caso stata pagata al prezzo della sua incompiutezza dal punto di vista morale: il rapporto con il Bene, per riprendere ancora la terminologia di *Sources of the Self*, si sarebbe attuato attraverso un abbassamento del baricentro del rapporto con esso, cioè appunto, come si è detto, mediante la rinuncia alla “virtù” a favore di quel singolare atteggiamento morale che è la “bontà”, la quale potrebbe essere definita come il rovescio, dai toni vagamente epicurei, del rigorismo morale di chiara matrice stoica che connota l’ideale della vita virtuosa stilizzato nell’*Emilio*.

E proprio la lettura del romanzo pedagogico, nel punto cruciale in cui Emilio è posto dal precettore di fronte ai doveri legati al passaggio che segna l’ingresso nella pienezza della vita morale, dà il senso dello slittamento, delineato anche nell’autobiografia, dalla “virtù” alla “bontà”: “Figlio mio, non può esistere felicità senza coraggio, né virtù senza combattimento. La parola *virtù* viene da *forza*; la forza è alla base di ogni virtù. La virtù può appartenere solo ad un essere debole per natura e forte per volontà; è in questo che risiede il merito dell’uomo giusto e, pur definendo Dio buono, non lo consideriamo virtuoso, perché non ha bisogno di sforzi per far bene [...]. Educandoti in tutta la semplicità della natura, anziché predicarti doveri penosi, ti ho garantito dai vizi che rendono penosi questi doveri, ti ho reso la menzogna meno odiosa che inutile, ti ho insegnato meno a restituire a ciascuno ciò che gli appartiene che a non preoccuparti che di ciò che è tuo. Ti ho fatto piuttosto buono che virtuoso: ma colui che non è che buono resta tale solo finché ha piacere di esserlo; la bontà si spezza e

¹¹⁵ *Le confessioni*, Libro IX, p. 458.

perisce sotto l'urto delle passioni umane; l'uomo che è soltanto buono non è buono che per sé”¹¹⁶.

La “bonté” è quindi rinuncia alla “libertà morale”, costituisce l'atto attraverso cui la volontà retrocede di fronte agli ostacoli che porta con sé l'attuazione degli obblighi intrinseci alla “constitution humaine”. Un debito non saldato rompe il nesso tra ontologia ed etica, tra il *telos* interno della natura dell'uomo e un comportamento che ostende la “faiblesse” come giustificazione del suo volger le spalle a ciò che resta comunque possibile e attuabile, anche se con una serrata e quotidiana “lotta”: “Può accadere di astenersi dall'iniquità senza avere il coraggio di combatterla. Si può rifiutare di essere complici di un tradimento senza osare smascherare i traditori. E allora un uomo giusto ma debole si ritira dalla massa, resta nel suo cantuccio e, non osando esporsi, compiange tacitamente l'oppresso, teme l'oppressore, e tace”¹¹⁷. Pur nella quasi sovrumana difficoltà della “virtù”, il compenso che praticandola si ottiene è l'unità interiore, quell'unità che invece l'arresto alla “bontà” impedisce, inchiodando così Rousseau nella condizione di colui che dalla “virtù” è “inebriato” ma che si confessa incapace di raggiungerla (o, una volta raggiunta, di mantenersi alla sua altezza).

5. La fragilità, la libertà, il male: il “Mediatore” in Agostino e in Rousseau

A questo punto l'aggancio con la *confessio* agostiniana è consentito proprio da tale richiamo alla “faiblesse”, specie se lo si unisce a un altro tema che può aprire uno spazio ulteriore di approfondimento: il tema del “mediatore”.

Nel dialogo interiore di Agostino, così come ci è consegnato dalle sue *Confessioni* (ma in generale nel dialogo interiore qual è concepito in un'ottica cristiana, al di là delle diverse modulazioni che questo aspetto può avere), proprio nel momento in cui tale dialogo incontra gli “abissi della volontà”¹¹⁸ e i conflitti interni che la lacerano, trova conferma dell'impossibilità di risolvere questi

¹¹⁶ *Emilio*, Libro V, p. 554.

¹¹⁷ *Dialoghi*, pp. 1261-1262 (secondo dialogo).

¹¹⁸ H. Jonas, *L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della lettera ai Romani di Paolo*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. di G. Bettini, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 465-481.

ultimi senza l'intervento della Grazia, il cui "mediatore" è Gesù Cristo. Emblematica è la narrazione agostiniana della *scena del giardino* (quindi dell'atto finale del cammino di conversione), contenuta nei capitoli 8-12 del Libro VII, in cui solo la "luce della certezza [...] penetrata nel suo cuore" tramite la Grazia¹¹⁹ sottrae Agostino alla *scissione da sé*¹²⁰ cui è condannato dalla lotta intestina delle volontà¹²¹. Nei capitoli 42 e 43 del Libro X il "Mediatore tra Dio e l'uomo" è colui che riconcilia con Dio e quindi con se stessi. Il riferimento alla sua figura serve a condannare ancora una volta l'"orgoglio" di quanti pretendono di "ritornare" a Dio senza di Lui: "Mortali e peccatori erano costoro, tu invece, Signore, con cui cercavano orgogliosamente di riconciliarsi, immortale e senza peccato. E un mediatore tra Dio e l'uomo avrebbe dovuto avere qualcosa di simile a Dio, qualcosa di simile all'uomo, poiché altrimenti se simile solo all'uomo sarebbe stato lontano da Dio, simile solo a Dio lontano dall'uomo, non dunque un vero mediatore"¹²². L'affidamento a Cristo mediatore chiude il Libro X: "Giustamente è ben salda la mia speranza in lui che guarirai ogni mia debolezza, in lui che siede 'alla tua destra' e 'intercede per noi': altrimenti, dispererei. Molte e grandi sono infatti le mie debolezze, molte e grandi; ma ancor più grande è la tua medicina. Avremmo potuto pensare che la tua parola fosse troppo lontana dal contatto con l'uomo e disperare di noi, se non si fosse fatta 'carne' e non avesse abitato 'tra noi' "¹²³.

In Agostino il dialogo interiore, nel quale l'uomo incontra Dio e con Dio la verità su se stesso, è quindi lo spazio in cui convergono l'apprensione della propria "debolezza", la consapevolezza della parziale impotenza della volontà, radice del male morale, e infine l'apertura alla "mediazione" del Cristo come *verità e via*, fuori del quale è chiusa ogni strada che possa ricondurre l'io all'unità con se stesso e alla felicità autentica. In Rousseau ci troviamo di fronte all'elaborazione di un'antropologia filosofica in cui hanno un ruolo centrale i primi due elementi, cioè la dialettica

¹¹⁹ *Confessioni*, Libro VIII; cap. 12, vol. III, p. 103.

¹²⁰ "Lottavo con me stesso e mi distaccavo da me stesso" (*ibid.*, Libro VIII, cap. 10, vol. III, p. 93).

¹²¹ Cfr. *ibid.*, cap. 11, vol. III, pp. 97-99.

¹²² *Ibid.*, Libro X, cap. 42, vol. IV, p. 99.

¹²³ *Ibid.*, cap. 43, vol. IV, pp. 101-103.

tra “faiblesse” e “volonté” come nuclei dell’esperienza morale e quindi anche come aspetti decisivi nell’ambito della riflessione sul male. Resta da vedere cosa ne sia – nel collegamento tra antropologia filosofica e filosofia religiosa (quindi attribuendo, a questo punto, un ruolo essenziale alla *Professione di fede del vicario savoirdo*) – del terzo elemento, vale a dire del “mediatore”.

Poiché però l’affermazione relativa alla presenza, nella filosofia rousseauiana, di un nesso stringente e ineludibile tra “debolezza” e distorsione della volontà quale riferimento cruciale per la ricerca dell’origine del male morale è tutt’altro che scontata tra gli interpreti, debbo renderne ragione in un necessario, seppur breve, inciso¹²⁴.

È invero molto diffusa la tesi che vede nel filosofo ginevrino il teorico della *bontà naturale* dell’uomo e il sostenitore, di conseguenza, del carattere *esterno* del male. Non c’è dubbio, in effetti, che vi si debba individuare una componente cruciale del pensiero di Rousseau. È proprio quest’ultimo, in quella sorta di concisa ma stringente autobiografia intellettuale che è costituita dalla lettera a Christophe de Beaumont, pubblicata dall’editore Rey nel 1763, ad esplicitare sinteticamente la sua teoria dell’uomo *buono per natura*¹²⁵, presentandola come il vero e proprio elemento di autentica e rivoluzionaria novità contenuto nel “grande sistema” già annunciato nella Prefazione alla seconda risposta a Bordes concernente il *Discorso sulle scienze e sulle arti*¹²⁶. Eppure è sicuramente limitativo affermare che questa è l’unica soluzione proposta da Rousseau al problema dell’origine del male. Anche qui è evidente, a mio avviso, quella che si potrebbe definire l’*ambiguità* rousseuiana¹²⁷, sulla

¹²⁴ Cfr., più estesamente, R. Gatti, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Roma, Studium, 1996. Rielaboro, da qui a pag. 128, alcuni spunti contenuti in questo testo e nell’articolo *Note su Augusto Del Noce interprete di Rousseau*, in “1989”, VIII (1998), 2.

¹²⁵ “Il principio fondamentale di ogni morale, sul quale ho ragionato in tutti i miei scritti [...], è che l’uomo è un essere per natura buono, che ama la giustizia e l’ordine, che non v’è alcuna perversità originaria nel cuore umano e che i primi movimenti della natura sono sempre indirizzati verso il bene” (*Jean-Jacques Rousseau, cittadino di Ginevra, a Christophe de Beaumont*, p. 34).

¹²⁶ *Prefazione di una seconda lettera a Bordes*, trad. it., in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, vol. I, p. 95.

¹²⁷ Seguono evidentemente l’indicazione di Augusto Del Noce (*Il problema dell’ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. 153-155).

quale ancora molto ci sarebbe da riflettere, approfondendo il confronto con altri due autori decisivi, pur ovviamente per motivi molto diversi, ai fini della comprensione degli esordi dell'immanentismo moderno e del processo di secolarizzazione quale matura anche all'interno del pensiero cristiano-cattolico, cioè Descartes e Pascal¹²⁸.

Infatti: accanto al Rousseau che, riformulando in modo radicale il problema della teodicea, riporta il male alla "società" come a sua causa¹²⁹, c'è il Rousseau che lascia cogliere una sporgenza rispetto a questa riduzione di esso alle dinamiche storico-sociali e per il quale, invece, la società viene a configurarsi non tanto come una *causa* quanto come un'*occasione del male*. In tale contesto la radice di quest'ultimo è piuttosto da rintracciare nell'interiorità del soggetto umano, i cui caratteri sono stilizzati ponendo l'accento sulla costitutiva ed ineliminabile tensione tra la sua dimensione *physique*, da un lato, e la sua dimensione *métaphysique* e *morale*, dall'altro. È un soggetto che risulta altresì dotato di una "libertà" della quale sovente "abusa", preferendo l'"être sensitif" all'"être intelligent". Si tratta, notoriamente, di uno dei temi centrali della *Professione di fede*, in cui, come già aveva osservato Masson nel suo studio classico sulla religione di Rousseau e inoltre nella sua edizione critica della *Professione*, riemerge un debito nei confronti del cristianesimo (debito, aggiungerei, contratto soprattutto, seppur non esclusivamente, nei confronti della tradizione giansenista), che si concretizza appunto nella riconduzione dell'origine del male alle dinamiche dell'interiorità e che rinvia fundamentalmente alla dialettica della "libertà" alle prese, in un essere costitutivamente "debole", con i richiami contrastanti dell'"anima" e del "corpo"¹³⁰. Che i rapporti sociali costituiscano un'insidia e una sorta di

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 165-229. Su Pascal vedi, *supra*, il capitolo I.

¹²⁹ Per un'enuciatione emblematica di tale posizione cfr. la nota I del *Discorso sulla disuguaglianza* (in *Scritti politici*, vol.I, pp. 215-223). Pur muovendo da diverse prospettive interpretative, accettano e cercano di accreditare questa tesi, com'è noto, autori quali E. Cassirer (*Il problema Jean-Jacques Rousseau*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1948, poi più volte ristampato); J. Starobinski (*La trasparenza e l'ostacolo*, cit.); H. Gouhier (*Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, trad. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1977); J. Talmon (*Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it. di M. L. Izzo Agnetti, Bologna, Il Mulino, 1967).

¹³⁰ Cfr. P.-L. Masson *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 1970 (si tratta della ristampa dell'edizione del 1916), II Parte, pp. 113-115: "Rousseau,

acceleratore delle tentazioni cui l'uomo è esposto a partire da questo conflitto interiore è perfettamente comprensibile; ma che questo conflitto e l'atto della scelta che deve in un modo o nell'altro risolverlo rinviano ad un livello di profondità e ad una dimensione in sé irriducibili al contesto storico, sociale, ambientale, è altrettanto innegabile, almeno stando all'antropologia del vicario savoirdo. Mi limito a ricordare tre passi della *Professione di fede* in cui è evidente il ruolo giocato dal dualismo anima-corpo, dalla dinamica della libertà, dalla “faiblesse”, che sono altrettanti nuclei concettuali intorno ai quali si condensa l'interpretazione del problema del male:

– “Meditando sulla natura dell'uomo, credetti di scoprirvi due principi distinti: l'uno lo innalzava allo studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e del bello morale, alle regioni del mondo intellettuale, la cui contemplazione costituisce la delizia del saggio; l'altro lo riabbassava in se stesso, lo asserviva all'impero dei sensi [...]. Sentendomi trascinato, combattuto tra questi due sentimenti contrari, mi dicevo: no, l'uomo non è uno; io voglio e non voglio, mi sento al tempo stesso schiavo e libero; voglio il bene, lo amo, e faccio il male: sono attivo quando ascolto la ragione, passivo quando mi lascio trascinare dalle passioni e, soccombendo, il mio peggior tormento è di sentire che avrei potuto resistere”¹³¹.

– “Conosco la volontà solo attraverso il sentimento che ho della mia, e la mia conoscenza dell'intelletto non è certo migliore. Quando mi si chiede qual è la causa che determina la mia volontà, io chiedo a mia volta qual è la causa che determina il mio intelletto. È infatti chiaro che queste due cause non ne costituiscono che una: se si comprende a fondo che l'uomo è attivo nei suoi giudizi, che il suo intelletto non è altro che la capacità di confrontare e di giu-

qui sembra nier le péché originel, a une imagination trop chrétienne, trop familiarisée avec l'idée de la corruption de la nature, pour se pouvoir se représenter la vie de l'âme autrement que sous la forme d'un combat, et la mort sinon comme une délivrance. Et au moment même où le Vicaire nous assure que 'l'homme sera toujours bon sans peine', il vient d'affirmer, en prêtre chrétien, que la vie présente n'est qu'un état d'abaissement” (p. 115). Cfr. anche pp. 273-275. Nell'edizione critica della *Professione di fede del vicario savoirdo* (Fribourg-Paris, Librairie de l'Université-Librairie Hachette, 1914, pp. 165ss) Masson osserva che c'è, nell'antropologia del vicario, “une survivance, plus ou moins inconsciente, du dogme du péché originel” (p. 169).

¹³¹ *Emilio*, Libro IV, pp. 331-332. Traduzione leggermente modificata.

*dicare, si vedrà come la sua libertà consista in un potere simile o derivato da quello; sceglie il buono come giudica il vero; se giudica male, sceglie male [...]. Senza dubbio non sono libero di non volere il mio proprio bene, non sono libero di volere il mio male; ma proprio in questo consiste la mia libertà, che io non posso volere che ciò che trovo conveniente per me o che stimo tale, senza che nulla di estraneo a me mi determini [...]. Il principio di ogni azione risiede nella volontà di un essere libero: non si potrebbe risalire oltre*¹³².

– “Perché la mia anima è sottoposta ai sensi e incatenata ad un corpo che la assoggetta impacciandola? Lo ignoro; ho forse il diritto di penetrare i decreti divini? Ma, senza mostrarmi temerario, posso formulare qualche modesta congettura. Mi dico: se lo spirito dell'uomo si fosse mantenuto libero e puro, quale merito avrebbe se amasse e rispettasse un ordine che vedrebbe già stabilito senza avere alcun interesse a turbarlo? Sarebbe felice, è vero; ma alla sua felicità mancherebbe il grado più sublime, la gloria della virtù e la buona testimonianza di sé [...]. Unita ad un corpo mortale da legami non meno saldi che incomprensibili, la cura per la conservazione di questo corpo spinge l'anima a riferire tutto ad esso, dandole un interesse contrario all'ordine generale che essa tuttavia è in grado di vedere e di amare; è allora che il buon uso della sua libertà diventa insieme merito e ricompensa e che l'anima si prepara una felicità inalterabile”¹³³.

L'antropologia filosofica implicata in questi passi può essere riassunta centrando l'attenzione su alcuni punti essenziali. L'uomo, essere non “semplice” ma caratterizzato da “due sostanze”¹³⁴, è contraddistinto dalla “libertà”, la quale costituisce la capacità di autodeterminazione razionale e la facoltà di scegliere sottraendosi al mero impulso “fisico”. Il pervertimento della libertà si ha quando la “ragione” e la “coscienza” cedono alle “passioni”; e può essere spiegato facendo riferimento alla “debolezza” dell'essere umano come essere finito¹³⁵. Ma la “faiblesse” non giustifica

¹³² *Ibid.*, Libro IV, p. 334.

¹³³ *Ibid.*, Libro IV, p. 350 (traduzione leggermente modificata).

¹³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *cittadino di Ginevra, a Christophe de Beaumont*, p. 34.

¹³⁵ Alcuni rinvii, che intendono valere ovviamente solo a titolo di esempio, possono essere tratti da *La Nuova Eloisa* e dalla *Lettera a Voltaire* del 18 agosto 1756. Ricordo il passo de *La Nuova Eloisa* e quello della lettera a Voltaire: “Wolmar – afferma Saint-Preux – si contentò dell'ammissione (che non potemmo non fare) che insomma il male, poco o tanto, esiste; e da questa sola esistenza egli deduceva un difetto di potenza, di intelligenza o di bontà nella causa prima. Da parte mia cerca-

in tutto tale perversione¹³⁶, che è comunque sempre il risultato di una scelta libera, vale a dire di un atto che è irriducibile ad ogni determinismo. In tale contesto il male si origina dalla dialettica della libertà: della natura di quest'ultima fa parte, infatti, la possibilità di negarsi in quanto tale e ciò avviene quando il soggetto soccombe, pur potendo resistere, alle passioni, annullandosi come essere autonomo e scegliendo la “schiavitù” degli impulsi. Il *proprium* dell'essere umano consiste nel fatto che può volontariamente determinarsi per la non-libertà. Questa dinamica interiore trova, come si è accennato, nella *Professione di fede* la sua spiegazione più sistematica. L'uomo è composto da “materia” e “spirito”¹³⁷; l'unità sta nella sintesi armonica della dimensione *physique* e *méta-*

vo di dimostrare l'origine del male fisico nella natura della materia, e del male morale nella libertà dell'uomo. Sostenevo che Dio può far tutto, salvo creare altre sostanze perfette come la sua e indenni dal male“ (*Giulia o la nuova Eloisa*, Parte V, Lettera quinta, trad. it. di P. Bianconi, Introduzione e commento di E. Pulcini, Milano, Rizzoli, 1992, p. 618). Nella lettera a Voltaire il sintetico resoconto della teodicea di Pope e di Leibniz contiene il riferimento al male metafisico nell'accezione adottata da Saint-Preux: “Uomo, sopporta con pazienza – mi dicono Pope e Leibniz – i tuoi mali sono un effetto necessario della tua natura e della costituzione di questo universo. L'Essere eterno e benefico che lo governa avrebbe voluto metterti al sicuro da essi: di tutte le economie possibili ha scelto quella che riuniva il minor male e il maggior bene, o (per dire la stessa cosa con maggiore crudeltà se necessario) se non ha fatto di meglio è perché meglio non poteva fare’ ” (*Lettera di Jean-Jacques Rousseau a Voltaire*, 18 agosto 1756, trad. it., in *Lettere morali*, cit., p. 108). Com'è stato notato, Rousseau riprende, quasi alla lettera, specie ne *La nuova Eloisa*, la formulazione del problema del male stilizzata nella teodicea leibniziana (“Il male può essere inteso in senso metafisico, fisico e morale. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nel dolore, il male morale nel peccato” [*Saggi di teodicea*, in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino, UTET, 1967, vol. I, p. 471 (I, 21)]. Ancora nella lettera a Voltaire, a proposito del problema della Provvidenza, Rousseau rileva che, per trattarne correttamente, “le cose dovrebbero essere considerate in modo relativo nell'ordine fisico, e in modo assoluto nell'ordine morale: cosicché l'idea più alta che posso formarmi della Provvidenza è che ciascun essere materiale sia conformato nel miglior modo possibile in rapporto al tutto, ed ogni essere intelligente e sensibile nel miglior modo possibile in rapporto a se stesso” (pp. 119-120).

¹³⁶ In Rousseau come in Leibniz “la limitazione o negazione essenziale tipica di ogni creatura [...] è l'origine del male [...], senza che ciò escluda la volontà” (G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, P. U.F., 1953, p. 367).

¹³⁷ *Jean-Jacques Rousseau, cittadino di Ginevra, a Christophe de Beaumont*, pp. 34-35 e 54-56.

physique, ma questa sintesi, in cui risiedono la perfezione e il fine dell'uomo, rappresenta un obiettivo da perseguire, una faticosa conquista in cui il ruolo centrale è giocato dalla "volontà". Né *l'homme naturel*, che, alla stessa stregua dell'animale, vive fissato nell'immota condizione dell'esistenza puramente fisico-materiale, né il puro spirito conoscono il dramma della lacerazione che contraddistingue la vita del soggetto morale; ed entrambi ignorano gli ardui sforzi che sono necessari a quest'ultimo per acquisire la propria perfezione etico-spirituale¹³⁸. La riflessione sul male si delinea interamente, nell'*Emilio* e in particolare nella *Professione di fede*, sullo sfondo di questa concezione dell'uomo.

Ho già altresì ricordato che Rousseau ha con insistenza messo l'accento sulla quasi sovrumana difficoltà che implica la realizzazione della "virtù", effetto di una dura "lotta"¹³⁹ nella quale la maggior parte degli individui – ivi compreso, per sua stessa ammissione, Jean-Jacques¹⁴⁰ – è destinata a soccombere. L'esperienza morale, quindi, si prospetta come connotata da una sostanziale intonazione pessimistica e sullo sfondo di essa incombe costantemente il rischio dello scacco. Non certo il *perfettismo*, ma piuttosto l'accento posto sull'esperienza del *limite* sembra quindi segnare la posizione rousseauiana nella prospettiva fin qui brevemente delineata: "gli esseri perfetti non ci sono in natura"¹⁴¹ e bisogna trarre da questo principio tutte le conseguenze che ne derivano, sia in sede antropologico-filosofica che etico-politica.

Se si muove da qui è forse possibile riprendere la tesi che vede in Rousseau un "Pascal naturalizzato e pelagianizzato"¹⁴², secondo la definizione di Augusto Del Noce, proponendone però

¹³⁸ Cfr. *Emilio*, Libro IV, pp. 603.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 280-281.

¹⁴⁰ "Sarebbe il più virtuoso degli uomini se le sue forze rispondessero alla sua volontà" (*Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, p. 1263 [secondo dialogo]).

¹⁴¹ *Le confessioni*, libro XI, p. 616: "nessuno è perfetto quaggiù". "Non andiamo a cercare perfezioni fuor di natura" (*ibid.*, p. 651).

¹⁴² A. Del Noce, *Introduzione* a J. Lequier, *Opere*, Bologna, Zanichelli, 1968, p. 62. "Di fatto, tutti i temi pascaliani ritornano curiosamente in Rousseau – 'insufficienza dello spirito umano', 'potenza menzognera dell'orgoglio', 'misteri impetrabili che ci circondano', 'incommensurabilità dell'uomo all'universo', 'sconfessione della ragione umana come piena conformità alla ragione' –, ma trasfigurati nella loro naturalizzazione" (*ibid.*).

un'interpretazione almeno in parte diversa da quella che Del Noce suggerisce.

Com'è noto, Rousseau ha svolto una critica radicale del dogma del peccato originale e di quelle che, secondo la teologia cristiana, dovrebbero essere le conseguenze della caduta. La riassumo brevemente. Innanzitutto contesta che questa “dottrina” sia contenuta nella Scrittura “così chiaramente e in modo così duro” come appare dal pensiero del “retore Agostino”, che, a suo avviso, è stato decisivo per lo sviluppo e per l'affermazione del dogma. In particolare, risulterebbe inconcepibile che “Dio abbia creato tante anime innocenti e pure con il preciso intento di congiungerle a dei corpi colpevoli [*corps coupables*], così da far contrarre loro la corruzione morale e da condannarle tutte all'inferno senza altra colpa che questa unione, di cui egli stesso sarebbe stato l'autore”. In secondo luogo, osserva che comunque la dottrina in questione non tocca l’“autore dell’*Emilio*” per il semplice motivo che questo libro è rivolto “a dei cristiani, cioè ad uomini lavati dal peccato originale”. “Secondo questa stessa dottrina – osserva Rousseau – tutti noi nell'infanzia abbiamo recuperato l'innocenza primitiva, tutti siamo tutti usciti dal battesimo santi nel cuore come quando Adamo uscì dalle mani di Dio”. Si può dire che “abbiamo contratto nuove contaminazioni; ma, se avevamo cominciato con l'essere liberati da esse, come possiamo averle di nuovo contratte?”. In terzo luogo, richiama l'attenzione dell'arcivescovo di Parigi su quello che gli appare il punto cruciale della disputa: “Dite che siamo peccatori per via del nostro primo padre: ma per quale motivo il nostro primo padre peccò? Per quale motivo la stessa ragione con cui spieghereste il suo peccato non potrebbe essere applicabile ai suoi discendenti senza il peccato originale?”. Inoltre, perché bisogna “imputare a Dio un'ingiustizia, che ci renderebbe peccatori e punibili per il vizio insito nella nostra nascita, mentre il nostro primo padre, senza di esso, fu anch'egli peccatore e punito come noi?”. In sintesi, “il peccato originale spiega tutto tranne il proprio principio, ed è questo principio che si tratta di spiegare”¹⁴³.

Malgrado queste affermazioni, alcune delle quali sono palesemente contestabili sia se riferite ad Agostino sia se raffrontate più

¹⁴³ *Jean-Jacques Rousseau, cittadino di Ginevra, a Christophe de Beaumont*, pp. 36-39. In merito all'ultima affermazione di Rousseau cfr. *infra*.

in generale con la teologia cristiano-cattolica a proposito del peccato originale, non c'è dubbio che, quando illustra le manifestazioni della “faiblesse” – intesa come mancanza di forza per obbedire alla legge morale, in un'accezione che Kant sostanzialmente riprenderà nel suo concetto di *Gebrechlichkeit*¹⁴⁴ –, Rousseau riproduce con sorprendente fedeltà i caratteri dell'*infirmetas* che, nella prospettiva cristiana, è effetto del peccato di Adamo. Si può dire insomma che la sua è una visione dell'uomo dalla quale è espunta l'idea del peccato originale senza che tale espunzione conduca però al rifiuto dell'immagine della condizione umana che il cristiano vede nascere dalla caduta.

Ma un altro punto ancora può essere sottolineato. Pur nel rifiuto del dogma del peccato originale, apertamente manifestato nella lettera all'arcivescovo di Beaumont, resta il fatto che il significato e le implicazioni dei passi appena sopra riportati obbligano ad affermare che la radice del male va rinvenuta proprio in un atto di volontà che possiamo cogliere in tutta la sua irriducibile radicalità, esattamente come avviene in quel “retore Agostino” dal quale Rousseau è probabilmente meno lontano, anche relativamente a questo punto, di quanto alcune sue affermazioni potrebbero far credere¹⁴⁵. La netta chiusura dichiarata da Rousseau nei confronti della dimensione dogmatica della “dottrina del peccato originale” non dovrebbe oscurare il dato, teoreticamente cruciale, che uno degli aspetti essenziali di questa dottrina si ritrova anche nel pensiero rousseauiano: il male, una volta rigettata l'ipotesi manichea¹⁴⁶, nasce con la scelta dell'uomo che si pone fuori dall'ordine stabilito da Dio, sia per quanto riguarda l'armonia interna del soggetto, sia per quanto concerne il corretto equilibrio nelle relazioni sociali. La *decisione* del soggetto umano di sottrarsi all'ordine di cui Dio è artefice e garante costituisce, anche nel filo-

¹⁴⁴ La “fragilità”, com'è noto, costituisce il primo “grado” della “tendenza al male” e denota “la debolezza del cuore umano, impotente a seguire nella pratica le massime buone che ha adottato in maniera generale” (*La religione nei limiti della semplice ragione*, trad. it. in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia 1992⁴, p. 85).

¹⁴⁵ Di Agostino mi limito ad indicare uno dei punti più emblematici a questo proposito nel *De libero arbitrio*, Libro III, 17, 47-49.

¹⁴⁶ Cfr., tra i molti rinvii possibili, *Lettre à Malesherbes*, 5 marzo 1759, in *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, ed. T. Dufour-P.-P. Plan, Paris, Colin, 1924-1934, vol. VI, p. 96.

sofo ginevrino, la scaturigine del male: si tratta di uno dei nuclei tematici principali della *Professione di fede* e, in generale, della religione di Rousseau. Ciò consente di affermare che nel filosofo ginevrino non è del tutto assente l'idea della “rivolta” dell'uomo “contro Dio”¹⁴⁷, intesa come momento centrale della dinamica del male, anche se Dio, come già osservato, non è evidentemente il Dio personale del cristianesimo.

Certo Rousseau rifiuta con la più grande energia il principio dogmatico della corruzione della natura umana che discenderebbe dal primo peccato; qui è il vero, grande punto discriminante rispetto alla teologia cristiana del peccato. L'idea di un atto libero di un soggetto che ricada su altri soggetti coinvolgendoli nella colpa che da quell'atto si origina è totalmente estranea a Rousseau, nella misura in cui questi considera l'accettazione di tale idea come incompatibile con il principio dell'autonomia e della responsabilità morali dell'individuo.

D'altra parte però, come si è già fatto osservare, la sua concezione dell'uomo non è lontana da quella tipica del cristianesimo, specie in riferimento alla coppia concettuale *libertà-fragilità*, su cui si è fin qui richiamata l'attenzione. È come se Rousseau, almeno in una parte del suo pensiero, sviluppata con modulazioni particolarmente decise nella *Professione di fede* contenuta nell'*Emilio* (cioè in corrispondenza della fase più matura e sistematica della meditazione sulla religione e sulla teodicea), riprendesse l'immagine della condizione umana che gli arriva da una tradizione religiosa in cui un posto di rilievo spetta, tra gli altri, certamente ad un autore come Pascal, rigettando però il principio attraverso il quale tale condizione – caratterizzata dalla *mortalitas*, dalla *ignorantia*, dalla *concupiscentia* – viene interpretata nel contesto della tradizione richiamata. Cosicché la “faiblesse” e una libertà che si distorce sistematicamente verso il male, provocando “injustice” e “malheur”, sono affermate e stanno saldamente al centro della sua antropologia filosofica, ma rimangono elementi di una fenomenologia del comportamento umano, individuale e collettivo, che non dischiude alcun orizzonte di comprensione ulteriore, quell'orizzonte di comprensione che in un'ottica cristiana viene invece offerto attraverso il rinvio alla sfera del soprannaturale, cioè della

¹⁴⁷ Ciò contrariamente a quanto sostiene P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, cit., p. 472.

Rivelazione. In questo senso è giusto osservare che, nella filosofia rousseauiana, resta sostanzialmente tutta da risolvere “la grande question métaphysique qui est de savoir pourquoi [...] l'homme est fragile [...], impur et méchant”¹⁴⁸. Il rigetto del dogma del peccato originale lascia un vuoto, a partire dal quale nascono anche le tensioni che hanno dato luogo a interpretazioni così profondamente divergenti del pensiero di Rousseau¹⁴⁹.

Ma proprio tale vuoto fa sì che il problema del male si ripresenti, a questo punto, esattamente da quel lato e in quella prospettiva che pongono in crisi ogni tentativo di ricondurlo intellettualisticamente nel cono di luce della *raison*, insomma di sottrarlo agli insondabili abissi interiori della volontà e di consegnarlo alla dimensione dell'esteriorità storico-sociale, come avverrà compiutamente solo *dopo* Rousseau, cioè in Marx. In Rousseau invero rimane ancora aperta la tensione tra una direttrice di pensiero che conduce alla radicale estroflessione delle origini del male, per un verso, e per altro verso, il profondo aggancio che perdura con la tradizione cristiana, nella quale è innervata invece la cruciale preoccupazione per le dinamiche della libertà interiore.

Così lo spazio del male è, in una parte rilevante quanto scarsamente approfondita del pensiero rousseauiano, lo spazio del *mistero*¹⁵⁰. La perversione della libertà – come emerge chiaramente dalle parole del vicario – può essere oggetto di constatazione empirica e si presenta come fenomeno che insidia costantemente e sistematicamente l'agire umano; ma il suo principio resta imperscrutabile. Anche relativamente a questo punto sarà Kant ad esplicitare sul piano di un ben maggiore rigore filosofico ciò che in

¹⁴⁸ A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, cit., vol. III, p. 179.

¹⁴⁹ Se si accentua il tema della possibilità di auto-redenzione dell'uomo, è aperta la via verso il “pensiero rivoluzionario” che sfocerà nel totalitarismo; se si enfatizza invece la componente “cristiana” del pensiero di Rousseau e la sua accesa polemica contro l'ateismo *philosophique*, è possibile tracciare una linea di continuità tra il filosofo ginevrino e lo spiritualismo francese di uno Chateaubriand, di un Maine de Biran e di un Lequier (cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 254, 361-366).

¹⁵⁰ Alcuni accenni in W. Cuendet, *La philosophie religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, A. Julien, 1913, p. 229; A. Ravier, *L'éducation de l'homme nouveau*, Issoudun, Ed. Spes, 1941, pp. 501-502; R. Payot, *Jean-Jacques Rousseau ou la Gnose tronquée*, Grenoble, Presses Universitaires, 1978, pp. 70-72; A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau...*, cit., vol. III, pp. 179, 228-230, 241.

Rousseau si presenta prevalentemente (fatta salva appunto, almeno parzialmente, la *Professione di fede del vicario savoiardo*) nella forma dell'intuizione asistemica¹⁵¹. D'altra parte, in ultima analisi, l'attestazione di tale imperscrutabilità altro non è se non il riconoscimento dell'insondabilità dell'atto radicato nella scelta, cioè – ricorrendo ancora al lessico di Hans Jonas – nell'“abisso della volontà”. È questo il nucleo portante dei capitoli 4-10 del Libro II delle *Confessioni* di Agostino, in cui alla fine egli si era piegato con umiltà di fronte al mistero del perversimento della *voluntas*, la quale talvolta, in Adamo come nei suoi discendenti, sembra volere il male per il male¹⁵²: “Chi scioglierà questo groviglio tortuosissimo e inestricabilissimo? Son cose turpi: non voglio posarvi gli occhi, non voglio vederle”¹⁵³.

Ma nello stesso tempo salvaguardare la radicale libertà della volontà è l'unico modo per affermare la responsabilità dell'uomo, che svanirebbe qualora l'azione malvagia fosse ricondotta entro qualsiasi forma di determinismo, comunque la si voglia concepire: riportando il male alla materia, vedendo in esso l'effetto del contesto storico-sociale, concependolo, al modo dei manichei, come principio sostanziale accanto al bene. In questa prospettiva si può affermare che Rousseau e Kant ritrovano Agostino e ripetono – pur in un contesto speculativo che è diverso da quello agostiniano per il rifiuto di ogni rinvio alla dimensione non tanto della *trascendenza* quanto del *soprannaturale* – la sua posizione circa il problema del rapporto tra volontà e peccato¹⁵⁴. A condizione che si accetti

¹⁵¹ Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., pp. 95-97.

¹⁵² “Ecco il mio cuore, Dio, ecco il cuore che nel profondo dell'abisso ti ha mosso a pietà. Ora ti dirà, questo mio cuore, cos'era andato a cercarvi, e perché io fossi tanto malvagio senza un motivo e la mia malvagità non avesse altro motivo all'infuori di se stessa. Era immonda, e io l'amai; amai la mia rovina, amai il mio annientamento: non ciò che per cui mi annientavo, ma l'annientamento stesso, turpe anima che si strappava al tuo saldo sostegno ‘per sterminarsi’, bramando non qualcosa con ignominia, ma l'ignominia stessa” (*Confessioni*, Libro II, cap. 4, vol. I, pp. 63-65).

¹⁵³ *Ibid.*, Libro II, cap. 10, vol. I, p. 75.

¹⁵⁴ A proposito di Rousseau Charles Taylor osserva che “la visione agostiniana della volontà viene tradotta in una dottrina che [negando il peccato originale] nega un elemento essenziale della teologia agostiniana” (C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 439). Si ricordi, a proposito del tema della volontà in Agostino, quanto questi fa osservare al suo interlocutore Evodio: “Il volere è causa del peccato, ma tu cerchi

tale chiave di lettura, il nesso posto tra male, libertà, fragilità, consente di ridimensionare la portata di quelle interpretazioni che, proprio puntando unilateralmente sul gesto dell'autore del *Discorso sulla disuguaglianza* che consisterebbe nella totale *esteriorizzazione* del male, finiscono per identificare in Agostino e Rousseau due modelli di riferimento opposti riguardo a questo problema: la posizione di Rousseau sarebbe una sorta di prosecuzione della conce-

la causa del volere stesso. Ora se io potrò trovarla, cercherai anche la causa di quella causa che è stata trovata? E quale limite vi sarà al ricercare, quale termine nel discutere col dialogo, quando è necessario che non ricerchi al di là della radice [...]? Ma se tu ti metti a cercare la causa di questa radice, essa non sarebbe la radice di tutti i mali. Sarebbe invece quella che ne è causa. E se la trovassi, dovresti [...] cercare ulteriormente la causa di questa seconda e non avresti un limite alla ricerca [...]. Ma in definitiva quale potrà essere la causa della volontà anteriormente alla volontà? O è la stessa volontà, e non ci si allontana da questa radice della volontà; ovvero non è volontà, e allora non ha alcun peccato. Quindi o è la volontà stessa la prima causa del peccato, ovvero la prima causa del peccato non è peccato. Ora non si può ragionevolmente imputare a qualcuno un peccato, se non pecca. Quindi ragionevolmente si imputa soltanto a chi vuole. Ma non capisco perché vorresti ricercare ancora” (*De libero arbitrio*, trad. it. di A. Gentili, in *Opera omnia*, III, 2, Roma, Città Nuova, 1992, pp. 343-345). Per quanto riguarda Kant, basta ricordare la *Religione nei limiti della semplice ragione*, cit., IV: “Ogni cattiva azione, quando se ne cerca l’origine razionale, deve essere considerata come un fallo in cui l’uomo è incorso da uno stato immediatamente precedente di innocenza. Infatti, qualunque sia stata la sua condotta anteriore, e quali che siano, inoltre, le cause naturali che influiscono su di lui, sia che si trovino in lui, sia fuori di lui, tuttavia la sua azione è libera e non è determinata da nessuna di tali cause e quindi può e deve essere sempre giudicata come un uso *originario* del suo libero arbitrio [...]. Su questo punto la nostra dottrina è pienamente d’accordo col metodo di cui si serve la Scrittura per rappresentarci l’origine del male come un *inizio* del male nella specie umana, giacché essa ce lo rappresenta in un racconto, nel quale ciò che dal punto di vista della cosa [...] deve essere pensato come razionalmente primo, appare primo dal punto di vista del tempo [...]. Ma l’origine razionale di tale perturbamento del nostro libero arbitrio [...] rimane per noi impenetrabile [...]. Il male non è potuto derivare se non da ciò che è moralmente cattivo, non dai semplici limiti della nostra natura [...]. Questa incomprendibilità, insieme con la più precisa determinazione della malignità della specie umana, è quella che la Scrittura esprime in quel racconto storico in cui essa pone, bensì, il male all’inizio del mondo, non già però nell’uomo, ma in uno *spirito* d’una destinazione originariamente più elevata: e, quindi, il *primo* inizio di ogni male in generale è da essa rappresentato come per noi incomprendibile (perché, donde proviene il male in quello spirito?)” (pp. 94-97).

zione manichea e lo sarebbe appunto per l'esonazione dell'uomo dalla responsabilità del male¹⁵⁵.

Ma, una volta suggerito tale percorso per il ripensamento del rapporto tra i due autori sul tema del male, resta da affrontare ancora la questione cruciale indicata prima di questo inciso, ridotto al minimo essenziale ma che era comunque indispensabile per introdurla e inquadrarla. Si tratta, come si ricorderà, della questione del “mediatore”.

È già stato rammentato come in Agostino il dialogo interiore, spazio in cui l'uomo può trovare Dio e conseguentemente la verità su se stesso, costituisce anche il momento nel quale si realizza la comprensione dell'umana “debolezza”, affiora la coscienza della vulnerabilità della volontà, si attua l'apertura alla “mediazione” di Gesù quale *verità e via*; se si prescinde da Cristo mediatore, non vi è modo di ricondurre l'io all'unità e alla felicità autentica.

Come ricordato, in Rousseau abbiamo una concezione dell'uomo innestata sulla dialettica tra “faiblesse” e “volonté”; tale concezione va intesa sia come snodo cruciale dell'esperienza morale, sia come punto di riferimento per la meditazione sul problema del male. Rimane da chiarire, collegando antropologia filosofica e filosofia religiosa, il terzo livello tematico, quello cioè riguardante il “mediatore”.

Credo che questo punto possa essere impostato – alquanto schematicamente ma cercando di coglierne malgrado ciò i risvolti essenziali – nei termini seguenti.

Come si è appena accennato, secondo il resoconto agostiniano della condizione umana dopo il peccato di Adamo è possibile pensare di far fronte allo scacco della volontà e alla debolezza umana (seppur in modo mai definitivo e senza obliare neanche un

¹⁵⁵ Si ricordi Agostino: “Continuavo a credere che non fossimo noi a peccare, ma non so quale altra natura peccasse in noi, e il mio orgoglio si compiaceva d'essere esente da colpa, e, se facevo qualcosa di male, di non essere costretto a confessare di averlo fatto affinché tu ‘guarissi la mia anima, per aver peccato contro di te’, e preferivo scusare me accusando quella certa cosa che era in me ma non ero io. E invece lo ero interamente e la mia empietà mi aveva diviso contro me stesso, e il peccato più insanabile era proprio quello di non credermi peccatore, ed esecrabile ingiustizia quella di preferire che tu, ‘Dio onnipotente’, fossi vinto in me a mia rovina piuttosto che io da te a mia salvezza” (*Confessioni*, Libro X, cap. 5, vol. IV, p. 77).

momento che la vita dell'uomo è sempre *in itinere* e ipotecata dall'insidia della concupiscenza¹⁵⁶) solo attraverso la salvezza operata dal Verbo incarnato, “il vero mediatore [...], mandato agli uomini affinché dal suo esempio imparassero l'umiltà [...], affinché, essendo vita e pace il compenso della giustizia, con la giustizia connaturata con Dio annientasse la morte dei peccatori giustificati”¹⁵⁷. Queste due connotazioni costitutive dell'uomo successive alla caduta, cioè la debolezza e il cattivo uso della volontà – che delineano i contorni di quella che potrebbe essere definita, sulla scia del Ricoeur di *Finitudine e colpa*, un'ontologia e un'etica della fragilità –, permettono di aprire il cuore del credente alla speranza esclusivamente con riferimento alla redenzione che irrompe nella storia e nell'esistenza di ogni singolo uomo passando per il sacrificio del “mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, che è sopra ogni cosa Dio benedetto nei secoli e che ci chiama e dice: 'Io sono la verità e la vita'”¹⁵⁸. In Rousseau si trova invece l'assunzione, da un lato, di un'antropologia filosofica fortemente debitrice, come ho cercato di mostrare, dell'influenza agostiniana filtrata attraverso il giansenismo (si pensi, per fare solo un altro esempio, anche alla recezione del tema dell'“amor proprio” nelle sue varie modulazioni, che ha indotto Charles Taylor a parlare di “iperagostinismo” di Rousseau¹⁵⁹), e però anche, d'altro lato, in perfetta coerenza con l'opzione deistica di fondo, il rigetto del dogma del Cristo mediatore. La figura di Gesù viene riletta da Rousseau in un senso tutto e soltanto umano, cioè come essere segnato dalla sua eccezionalità, persona fuori del comune che – è detto nella *Professione di fede del vicario savoiardo* – *sa morire come un dio*¹⁶⁰, ma che non ha certo niente in comune con il Verbo incarnato in senso cristiano.

¹⁵⁶ Si pensi ai capitoli 28 e 30-39 del Libro X delle *Confessioni*.

¹⁵⁷ *Confessioni*, Libro X, cap. 43, vol. IV, p. 101.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Libro VII, cap. 18, vol. III, p. 47.

¹⁵⁹ “Rousseau ha riportato nel mondo del deismo settecentesco l'idea fondamentalmente agostiniana che gli umani sono capaci di due amori, di due orientamenti di base della volontà”; la “dottrina dei due amori, continua Taylor, pur essendo comune a tutte le correnti di pensiero cristiano, rientrava chiaramente in quello che ho chiamato iperagostinismo. Se Rousseau riuscì sconcertante per i *philosophes* fu perché sembrava loro troppo figlio del proprio tempo per poter passare al nemico” (C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 438).

¹⁶⁰ Cfr. *infra*.

L'osservazione, di per sé, dice poco o, meglio, direbbe qualcosa di abbastanza ovvio e scontato, se la si concludesse qui. Ma la si può probabilmente ampliare individuando così un sovrappiù di significato che essa è in grado di veicolare. Ciò che colpisce infatti in Rousseau non è tanto l'assenza della figura del “mediatore” in senso cristiano, ma, per così dire, la sua presenza occulta o, se si preferisce, il riferimento a figure che, dopo il rifiuto cui soggiace l'immagine del Cristo mediatore, svolgono una sorta di supplenza della mediazione in chiave secolarizzata. E queste figure ricorrono in corrispondenza di snodi cruciali del pensiero rousseuiano, cioè nella sua filosofia politica (*Il contratto sociale*), nella sua filosofia dell'educazione (*l'Emilio*), nella sua produzione letteraria (*La Nuova Eloisa*). Il “legislatore”, il precettore, il Signor di Wolmar, sono altrettanti mediatori, la cui funzione, al di là delle specifiche e diverse modalità in cui viene svolta, è sempre la stessa: consentire che venga colmata la scissione tra l'uomo *qual è* e l'uomo *quale dovrebbe essere*¹⁶¹ o, in altri termini, tra le finalità che sono iscritte nella “natura” – finalità che dovrebbero arrivare a maturazione nel passaggio dallo stato originario allo stato *perfectionné*¹⁶² – e l'*ostacolo* che impedisce a queste finalità di realizzarsi da sole.

Mi soffermo brevemente su due delle figure appena menzionate. Il precettore di Emilio non si limita ad assecondare la “natura” e infatti l’“educazione negativa” (che in questo assecondare la natura dovrebbe consistere) si rivela, fin dai primi passi della formazione dell'allievo, un'educazione all'insegna dell'intervento continuo nella sua vita (quindi in realtà l'educazione è già all'inizio del percorso formativo, e non solo nella sua fase avanzata, un'educazione “attiva”). È rivelatrice la considerazione che Rousseau mette in bocca al precettore nel libro IV: attraverso il ricorso agli “esempi”, alle “lezioni”, alle “immagini”, bisogna, nel periodo dell'adolescenza, operare in modo da *ingannare* la natura¹⁶³. L'educatore precisa che si tratta, beninteso, di ingannare la natura per assecondarne le “inclinazioni”. Detto in altri termini: la nascita delle passioni è naturale, ma l'accelerazione e la rapida intensi-

¹⁶¹ Cfr. *Discorso sull'economia politica*, trad. it. in *Scritti politici*, vol. I, p. 288.

¹⁶² Cfr., sulla “perfectibilità”, *Discorso sulla disuguaglianza*, in *Scritti politici*, vol. I, pp. 150-151.

¹⁶³ “Donnez le change à la Nature, en suivant ses propres directions” (*Emile*, Libro IV, in *Oeuvres complètes*, vol. IV, p. 518).

ficazione di esse – che è la risposta della natura stessa agli stimoli cui l'ambiente, il caso, i rapporti con gli altri, sottopongono inevitabilmente Emilio – debbono essere contenute per evitare le conseguenze deleterie che si originano da tali dinamiche. Però ammettere che le cose stanno in questo modo comporta evidentemente riconoscere che esiste una contraddizione interna alla “constitution humaine”, che la natura nasconde una tensione, cela appunto un ostacolo allo sviluppo lineare delle “inclinazioni”. Se così non fosse, infatti, la risposta del soggetto alle provocazioni provenienti dall'esterno non avrebbe bisogno di essere continuamente e sistematicamente *corretta* e adeguata a un modello *naturale* che, a questo punto, si scopre essere *controfattuale*.

Sul piano non più individuale ma collettivo, cioè della formazione di un “peuple”, è ugualmente significativa la figura del “legislatore”, senza la quale i “principi del diritto politico” sarebbero destinati a rimanere inattuati, validi certamente ma privi di efficacia. E forse, più che tutti gli esempi qui evocati, il “legislatore” dà il senso della trasposizione in chiave secolarizzata della figura del “mediatore” nel senso rousseauiano. La sua dev'essere un’“intelligenza superiore”, in grado di capire “tutte le passioni umane senza provarne alcuna”; quest'uomo eccezionale, paragonabile agli “Dei”, non ha alcun “rapporto con la nostra natura pur conoscendola a fondo” e, anche se trova la sua “felicità” in oggetti diversi da quelli umani, dovrebbe volersi “occupare della nostra”. Il suo compito essenziale è “cambiare, per così dire, la natura umana”, dove lo *changement* indica il passaggio dalla natura originaria e “indipendente” alla natura nella sua compiutezza, passaggio chiave per condurre alla *buona relazione* con l'altro, vale a dire alla “dipendenza” vissuta in modo cooperativo e non conflittuale¹⁶⁴.

Il punto che emerge da questi rinvii mi pare possa essere sintetizzato molto succintamente: una volta rimosso, in un'antropo-

¹⁶⁴ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. di R. Gatti, Milano, Rizzoli, 2005, p. 92. Si ricordi anche l'*Emilio*: le buone “istituzioni sociali” sono quelle che riescono a estirpare dall'individuo la tendenza a vivere un’“esistenza assoluta”, cioè un'esistenza chiusa alla relazionalità o nella quale la relazionalità ha un significato solo strumentale (Libro I, p. 11): *changer* quindi è favorire la nascita dell'uomo alla sua piena umanità, superando la natura come istinto per attingere la vera natura, che si attualizza nella “liberté morale”, secondo quanto Rousseau scrive nel capitolo 8 del Libro I del *Contratto sociale*.

logia filosofica così fortemente connotata dall'influenza del cristianesimo di matrice pascaliana e quindi da un'impostazione “ipe-ragostinista”, il riferimento al peccato originale e al Verbo incarnato come mediatore che redime, accade inevitabilmente che il debito etico che l'uomo contrae quando sperimenta il fallimento nel realizzare quanto è iscritto nel suo statuto ontologico rimane privo di uno sfondo di spiegazione, di comprensione e anche di soluzione. A partire da qui, e non tanto dalla tesi (che è, come ho cercato di mostrare, quanto mai controvertibile) della *bontà naturale*, diventa possibile enucleare, mi sembra, il “problema” cruciale del pensiero di Rousseau, per riprendere il lessico di Cassirer¹⁶⁵. Una gran parte delle aporie riscontrabili nella riflessione rousseauiana sono infatti riconducibili a questa interna tensione, che si radica in un'antropologia filosofica la cui coerenza dipende da un'apertura teologica sviluppata in una direzione che Rousseau non accetta di imboccare, rimanendo nei confini di un razionalismo religioso che rigetta proprio l'*unico* passo che potrebbe condurla fuori dalle sue contraddizioni. In tale linea interpretativa il rinvio a Pascal diventa obbligato: “Il peccato originale è follia agli occhi degli uomini, ma lo si dà per tale. Non mi dovete dunque rimproverare il difetto di ragione in questa dottrina, dal momento che la presento come senza ragione. Ma quella follia è più saggia di ogni saggezza umana, *sapientius est hominibus* [I Cor., 1, 25]. Infatti, senza di essa, cosa mai si potrebbe dire che è l'uomo? Ogni suo stato dipende da tale punto impercettibile. E come sarebbe stato percepito dalla ragione, dal momento che è una cosa contro la ragione, e che la sua ragione, ben lungi dallo scoprirla con i suoi mezzi, se ne allontana quando le viene presentato?”¹⁶⁶. E sul Mediatore: “Come Dio considera gli uomini solo mediante il mediatore Gesù Cristo, così gli uomini devono considerare gli altri e loro stessi solo con la mediazione di Gesù Cristo; perché se noi non passiamo attraverso questo mezzo, non possiamo trovare in noi che veri mali o piaceri abominevoli; ma se consideriamo ogni cosa in Gesù Cristo, troveremo ogni consolazione, ogni soddisfazione, ogni edificazione”¹⁶⁷.

¹⁶⁵ E. Cassirer, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, cit.

¹⁶⁶ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 448, p. 571.

¹⁶⁷ B. Pascal, *Lettera per la morte del padre*, in *Pensieri, opuscoli e lettere*, cit., p. 186.

La questione del dialogo interiore assume tutta la sua rilevanza solo se riportata all'interno dell'ambito tematico implicato in questo confronto con Pascal, cioè se interpretata anch'essa utilizzando la chiave ermeneutica che consiste nel porre al centro la *permanenza cristiana* nel pensiero di Rousseau e, insieme, l'*incompiutezza* di tale presenza. Qui si colloca il debito teoretico costituito dall'assenza di un resoconto plausibile della tensione (e, direi, della vera e propria scissione) tra ontologia ed etica che attraversa tutta la filosofia rousseauiana e che ho cercato, pur molto in sintesi, di illustrare. Schiudere un orizzonte di comprensione dell'*ostacolo* interno alla "constitution humaine", quell'*ostacolo* che sembra impedire alla natura di procedere nel suo *perfezionamento* realizzando i fini intrinseci che essa racchiude *in potenza* – secondo la concezione già stilizzata nella prima parte del *Discorso sulla disuguaglianza* –, comporta una concessione alla teologia cristiana che è tanto necessaria nell'ambito delle coordinate dell'antropologia filosofica di Rousseau quanto incompatibile con l'opzione deistico-razionalistica che egli compie. Se non si assume questa direzione interpretativa, le tensioni interne al pensiero rousseauiano rischiano, almeno così mi pare, di rimanere confinate – come accade nella paradigmatica interpretazione proposta da Jean Starobinski – entro una lettura della dialettica tra la "trasparenza" e l'"ostacolo" giocata sul filo della esegesi di tipo psicologico e/o letterario, con un chiaro debito che finisce per essere contratto nei confronti del loro spessore filosofico. Il tema dell'"obstacle" in Rousseau ha insomma un lato che coinvolge la dimensione etico-ontologica e il rapporto tra questa dimensione e quella teologica, lato che è difficile ignorare o sottovalutare se si intende giungere a cogliere il significato forse più radicale di tale tema.

Accennato, almeno a livello problematico, questo punto, vale la pena quindi di procedere nell'esame della questione del mediatore seguendo la linea già tracciata. Il punto che vorrei sottolineare è che tale figura risulta saliente anche per la lettura dell'auto-biografia rousseuiana.

Infatti quello cui ci troviamo di fronte è ora Rousseau che si fa *mediatore di se stesso*. Sebbene non possano essere qui presi in considerazione analiticamente, i *Dialoghi* – in cui "Rousseau", di fronte a un *terzo* immaginario che è il "Francese", diventa giudice/difensore di "Jean-Jacques", incaricandosi anche di testimoniare la verità interiore, quella verità oscurata dalla "trama" dei suoi veri o

presunti “nemici”¹⁶⁸ – costituiscono l'emblematica dimostrazione di questo estremo approdo del colloquio con se stesso nell'autore delle *Confessioni*. La “difficoltà” che Rousseau denuncia, nel tentativo di difendersi da un complotto mirante a sfigurare il suo vero io e al quale ha arriso il successo in “un'intera generazione”, è di “parlare di *se* stesso [...] con giustizia e verità, senza lodarsi ma anche senza svilirsi”: “Il che non sarebbe difficile a un uomo che si veda riconosciuto dal pubblico l'onore che gli è dovuto, giacché per ciò stesso egli è dispensato dal curarsene [...]. Ma colui che si sente degno d'onore e di stima e che il pubblico misconosce e diffama a suo piacere con che tono si renderà da solo la giustizia che gli è dovuta? [...] Ho cercato – annota Rousseau – di adempiere in modo equo e imparziale a un compito così difficile senza insultare l'incredibile cecità del pubblico, senza vantarmi troppo delle virtù che esso mi rifiuta e senza neppure accusarmi dei vizi che non ho e che a lui piace attribuirmi, ma *spiegando semplicemente che cosa avrei dedotto io da una personalità simile alla mia dopo averla studiata in un altro*”¹⁶⁹. *Confessioni* e *Dialoghi* hanno una radice comune nel tentativo di consegnare ai posteri una memoria di Jean-Jacques restituita alla sua autenticità. Nelle *Rêveries* Rousseau scrive: “Contavo ancora sull'avvenire, e speravo che una generazione migliore, esaminando meglio il giudizio che questa fa sul conto mio e la sua condotta verso di me, facilmente metterebbe in luce l'artificio di quanti si sono comportati così, e *mi vedrebbe finalmente quale sono in realtà*. Questa speranza mi ha indotto a scrivere i *Dialoghi*”¹⁷⁰.

Qui sta, a mio avviso, non certo il solo, ma sicuramente uno dei fattori decisivi che illuminano il senso della quasi ossessiva rivendicazione, nella confessione di sé, del carattere *unico* sia dell'opera che del suo autore: si tratta di “un'impresa senza esempio, e la cui esecuzione non avrà imitatori”, poiché il suo obiettivo, sottolinea appunto Rousseau, è svelare “il mio essere interiore” come Dio stesso lo ha veduto¹⁷¹. Lo sguardo di Rousseau su

¹⁶⁸ Cfr. Rousseau giudice di Jean Jacques. *Dialoghi*, pp. 1146-1161 (primo dialogo).

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 1127 (“Dell'argomento e della forma di questo scritto”). Corsivi miei.

¹⁷⁰ *Fantasticherie del passeggiatore solitario*, p. 201 (prima passeggiata). Corsivi miei. Ho modificato leggermente la traduzione.

¹⁷¹ *Le confessioni*, Libro I, p. 7. Quando il “Francese” ha conosciuto veramente Jean Jacques ammette, di fronte a “Rousseau”, che “è veramente [...] un abitante di un altro pianeta, in cui nessuna cosa rassomiglia a ciò che si vede quaggiù” (*Rous-*

se stesso – lo si è già fatto notare in precedenza – coincide con lo sguardo di Dio su Jean-Jacques. Il riuscire a farsi veramente mediatore di se stesso, illudendosi di poter conciliare – con questo paradossale gesto in cui lo sdoppiamento diviene la condizione dell'unità – le proprie contraddizioni, equivale in Rousseau al raggiungimento della totale autotrasparenza. Ciò avviene in un uomo che proclama la propria eccezionalità appunto nell'aver intrapreso il sovrumano progetto di mostrarsi integralmente com'è e, attraverso questo, di pervenire a una ricomposizione dell'io in cui dovrebbe essere superato l'*ostacolo* che, in tutti gli altri uomini, solo l'intervento esterno di un surrogato terreno del Verbo incarnato sembra riuscire ad aggirare o superare¹⁷².

Il punto è però che, se letta alla luce di questa premessa, l'intera impresa delle *Confessioni* deve ritenersi – ammesso che siano condivisibili le osservazioni proposte sin qui sul tema dell'identità e del suo rapporto con il Bene – un fallimento, palese almeno quanto l'enormità del proposito da cui partono. Nel dialogo interiore, alla fine, il soggetto si ritrova infatti – come ho già cercato di evidenziare – a fare i conti con un'identità che rimane esposta all'oscillazione senza mai raggiungere il “punto d'equilibrio”, mentre l'apparentemente rassicurante rifugio nel cerchio ristretto della “bontà” non cessa neppure per un momento di far sentire il peso della rinuncia che questa retromarcia sul piano etico comunque rappresenta rispetto all'ideale della “virtù” delineato nella *Professione di fede del vicario savoiardo*. Piuttosto che un itinerario verso la “trasparenza” dell'io, il dialogo interiore intessuto nell'auto-biografia sembra configurarsi, in tale prospettiva, come un prolungato *autoinganno*. Se Rousseau ha veramente mai potuto pensare, com'è stato scritto, che “conoscersi è un atto istantaneo”¹⁷³ e che il fine, in par-

seau giudice di Jean Jacques. Dialoghi, p. 1283 [terzo dialogo]). Si rammenti anche il notissimo esordio delle *Confessioni*: “Mi impegno in un'impresa senza esempio e la cui esecuzione non avrà imitatori. Voglio mostrare ai miei simili un uomo nella nuda verità della sua natura; e quest'uomo sarò io [...]. Non sono fatto come nessuno di quelli che ho incontrato; oso credere di non essere come nessuno di quanti esistono [...]. Se la natura abbia fatto bene o male rompendo lo stampo nel quale mi ha colato, non si può giudicare che dopo avermi letto” (p. 7).

¹⁷² Ho attirato altrove l'attenzione sul fatto, ovviamente cruciale, che in realtà l'opera di questi mediatori in realtà fallisce (cfr. R. Gatti, *L'enigma del male*, cit., pp. 260-279 e 283-364).

¹⁷³ Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 295.

ticolare delle *Confessioni*, non è di pervenire a questa conoscenza, quanto di mostrare la verità di se stesso agli altri che si ostinano invece a ignorarla o, peggio, a travisarla e deformarla¹⁷⁴, si deve dire – un po' come ha fatto Alexis Philonenko a proposito del *Contratto sociale*¹⁷⁵ – che la prima e fondamentale confutazione delle *Confessioni* sono le *Confessioni* stesse.

6. “Raddoppierò per così dire la mia esistenza”: i labirinti della *concezione radicalmente riflessiva* dell'identità.

L'esito ultimo dell'autobiografia di Rousseau, consegnato alle *Rêveries du promeneur solitaire*, è per molti versi emblematico. La quinta passeggiata ricorda l'“estasi” che Jean-Jacques, ormai autorelegatosi fuori dal mondo, prova nella solitudine sull'isola di Saint-Pierre¹⁷⁶: “Quando il lago agitato non mi permetteva di andare in barca, trascorrevo il pomeriggio a percorrere l'isola erborizzando qua e là; talvolta mi sedevo nei più ridenti e più solitari angolini per fantasticare a mio agio, tal'altra sulle terrazze e sui poggetti, sì da percorrere con lo sguardo il superbo, affascinante panorama del lago e delle rive [...]. Al calar della sera scendevo dalle cime dell'isola e andavo a sedermi volentieri in riva al lago, sulla spiaggia, in qualche luogo nascosto; là il mormorio delle onde e il movimento dell'acqua avevano il potere di fermarmi i sensi, scacciandomi dall'animo ogni agitazione, di modo che m'immergevo in una fantasticheria deliziosa, e spesso la notte mi sorprendevo senza che me ne fossi neanche accorto. Il flusso e il riflusso dell'acqua, lo sciacquo continuo ma a intervalli più forte, giungendomi di continuo agli orecchi e agli occhi, supplivano ai movimenti interni che il sogno spengeva in me, ed erano sufficienti per darmi un sentimento piacevole dell'esistenza senza la fatica di pensare. Di tanto in tanto mi nasceva qualche debole e breve riflessione sull'instabilità delle cose di questo mondo, di cui la superficie dell'acqua mi offriva l'immagine; ma subito queste lievi impressioni scomparivano nell'uniformità del movimento continuo che mi cullava e, senz'altro concorso attivo del mio a-

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 283-287.

¹⁷⁵ Cfr. A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, cit., vol. III, p. 65.

¹⁷⁶ Cfr. anche *Le confessions*, pp. 697 e ss. (Libro XII).

nimo, m'incatenava"¹⁷⁷. Poco più avanti: "Se esiste uno stato in cui l'animo possa trovare una posizione abbastanza stabile per riposarvi appieno e raccogliervi tutto il suo essere senza aver bisogno di richiamare il passato e di inoltrarsi nell'avvenire, in cui il tempo non conti e il presente duri sempre senza però dar segno del suo durare e senza traccia di successione, senza alcun sentimento di privazione o di timore, eccetto quello della propria esistenza, in modo che da solo possa riempire interamente l'anima; fin tanto che un simile stato dura, chi vi si trova può chiamarsi felice, non di una felicità imperfetta, povera e relativa come quella che possono dare i piaceri della vita, ma di una felicità completa, perfetta e piena, che non lascia nell'anima alcun vuoto che si senta il bisogno di colmare. Questo è lo stato in cui mi son trovato tanto spesso nell'isola di Saint-Pierre nelle mie solitarie fantasticherie"¹⁷⁸.

Mi pare che Marcel Raymond colga un aspetto rilevante dell'autobiografia rousseauiana quando, a proposito di questi due passi, osserva che lo straordinario paradosso suggerito da essi consiste nel fatto che il "sentimento dell'esistenza" si approfondisce "man mano che l'essere oblia se stesso". In tale abbandono Rousseau afferma di provare l'assoluta autosufficienza, quindi l'attributo tipico di Dio. Ma qui c'è tutt'altro che l'"autodeificazione" e il "prometeismo" così spesso attribuiti all'autore delle *Confessioni*. C'è, anzi, esattamente il contrario. Infatti "ci si può domandare [...] se il commento che Rousseau offre della sua esperienza non lo tradisca, se l'amore di sé, che si risveglia appena terminata l'estasi – questo amore di sé che è il primo articolo della sua filosofia morale [...] – non l'inganni, non gli impedisca di riconoscere la completa nudità della sua esperienza". In fin dei conti, "paradossalmente, l'uomo del desiderio che è Rousseau non desidera più niente. È nel momento in cui fa il vuoto dentro se stesso che egli prova la pienezza. È nell'istante stesso in cui egli è assente da se stesso che avverte il sentimento più alto della presenza a sé". Ma, se è così, "ogni idea di conoscenza di sé risulta [...] oltrepassata": "Une délivrance semble s'être accomplie, et le

¹⁷⁷ *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, pp. 262-263 (quinta passeggiata).

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 263-264 (quinta passeggiata). Traduzione leggermente modificata.

moi semble éclore dans l'anonyme, sans que rien lui permette de se distinguer du non-moi”¹⁷⁹.

Forse questa angolatura, che Raymond sorprende un pò al margine dell'autobiografia rousseuiana, può essere chiamata ad occupare, riavvolgendo il filo della riflessione condotta sin qui, un posto meno accessorio. Infatti i passi delle *Fantasticherie* stanno a dire, in ultima analisi, che la verità dell'io è nella sua identificazione con il “non-moi”. Ciò equivale ad affermare che nella sospensione del tempo, nel dislocarsi rispetto allo spazio del mondo reale con i suoi rapporti i suoi obblighi le sue abitudini, insomma nell'abbandono totale, l'“estasi” finisce per rivelare quel suo singolare *rovescio* che consiste nella rinuncia a recuperare l'unità dell'io, pur costantemente ricercata lungo un tragitto di dialogo con se stesso che attraversa l'intera produzione rousseuiana. O, meglio, l'unità finisce per rapprendersi in quel *sentimento dell'esistenza* che, nella sua immediatezza, ricaccia l'io *al di qua* di ogni determinazione, di ogni attributo specifico, di ogni proprietà caratteristica: insomma annulla l'identità e decreta il fallimento della ricerca di essa¹⁸⁰. Che questo non sia l'unico significato che può essere attribuito al tema della *rêverie* nell'ultimo Rousseau è cosa tanto ovvia da non dover forse essere nemmeno precisata. Ma che ne costituisca almeno uno dei significati possibili, e utili da registrare nell'ambito di una riflessione sul dialogo interiore in Rousseau, mi pare sia possibile ammetterlo sulla base di quanto ho cercato man mano di precisare.

A questo punto Charles Taylor potrebbe essere ripreso non solo con lo scopo di registrare un accordo, ma anche una possibile presa di distanza. E in entrambi i casi ciò può essere fatto – secondo il progetto da cui avevo inizialmente proposto di partire – con l'obiettivo di determinare il posto in cui mi pare corretto situare la *confessione di sé* rousseuiana nell'ambito del delinearci dell'idea “radicalmente riflessiva” dell'identità.

a) Il primo elemento (quello su cui c'è accordo) riguarda l'importanza di Rousseau nel contesto dello sviluppo, dopo Ago-

¹⁷⁹ M. Raymond, *La quête de soi...*, cit., pp. 217-219.

¹⁸⁰ È quindi, mi pare, una condizione ben diversa da quella in cui “le soi [est] assuré de sa continuité”, secondo l'interpretazione di Victor-Arthur Goldschmidt (*Jean-Jacques Rousseau et l'esprit de solitude*, cit., p. 152).

stino, di tale idea; il filosofo ginevrino incide a fondo nel senso che introduce una marcata e decisiva radicalizzazione che investe il resoconto filosofico in termini “riflessivi” dell'identità: “quel fattore di unità e pienezza che Agostino aveva trovato solo in Dio, ora viene cercato all'interno dell'io”¹⁸¹.

L'idea della “natura come fonte” della moralità orienta questa ricerca e ne garantisce la riuscita, fissandone anche, sul piano filosofico, lo sfondo etico-ontologico lungo una linea che, nella ricostruzione di Taylor, colloca Rousseau entro il deismo illuministico e lo collega ai teorici del “sentimento morale”, con in più però un'enfasi particolare (e destinata a decisivi sviluppi successivi) sulla “coscienza” come “sentimento interiore” attraverso cui noi perveniamo non soltanto a una “visione del bene generale”, ma a *definire*, attraverso il sentimento, “che cos'è il bene”. Insomma, siamo di fronte a un importante, anche se parzialmente incompiuto¹⁸², passo nel percorso lungo il quale prendono forma l'”interiorizzazione” delle fonti della moralità e il soggettivismo moderno¹⁸³.

b) Il secondo elemento (quello che consente di evidenziare la presa di distanza da Taylor) implica invece la sottolineatura del fatto che innanzitutto l'unità, ma anche altri aspetti, quali la pienezza e la trasparenza dell'io – per Taylor attributi cruciali della concezione riflessiva moderna dell'identità – non vengono in realtà, nel caso di Rousseau, raggiunte, come s'è visto. Credo che il punto sul quale sia opportuno, a tal proposito, concentrare l'attenzione è che, a differenza di molti filosofi inseriti da Taylor in questa parte di *Radici dell'io*, per quanto concerne Rousseau il riferimento alla “natura come fonte” risulta indebolito e reso intimamente problematico dall'assunzione di un'immagine dell'uomo sulla quale grava l'influenza di quella propaggine radicalizzata dell'agostinismo che è il pessimismo giansenista. In questo modo

¹⁸¹ C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 444.

¹⁸² “Rousseau non ha mai compiuto la svolta radicale verso questa posizione più soggettivistica. Egli fa leva congiuntamente sulla voce interiore e sulla via tradizionale alla comprensione e al riconoscimento del bene universale. Ma in questa traiettoria rappresenta nondimeno la figura chiave per aver messo a punto il linguaggio capace di articolare la posizione radicale con un'eloquenza che non ha pari” (C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 444).

¹⁸³ Cfr. *ibid.*, pp. 443-444.

finiscono per trovarsi l'uno accanto all'altro due elementi incompatibili: la fiducia nella “natura”, da un lato, e, dall'altro, un *peccato senza Dio* che produce nell'essere umano, esattamente come quello compiuto nell'Eden, le stesse conseguenze che in ambito cristiano solo l'evento della Salvezza e l'intervento della Grazia possono riparare. La “natura” si scopre allora attraversata e lacerata da *contrariétés* che ne minano il valore di “fonte” della moralità e di fondamento dell'unità dell'io.

Riprenderò poco più oltre questo particolare aspetto relativo al confronto con l'interpretazione di Taylor. Per ora vorrei sottolineare che, se si assume tale prospettiva di lettura, va allora osservato come, nel complesso rapporto che si intesse in tutta l'opera di Rousseau con Pascal, quest'ultimo finisca per aver ragione sul punto decisivo: solo il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe può sottrarre, non nella sua “giustizia” ma nella sua “misericordia”, l'uomo alle sue contraddizioni e solo il diuturno porsi in umiltà dinanzi a Lui nella meditazione e nella preghiera di invocazione può salvare. L'“uomo senza Dio” (e senza Dio, com'è noto, per Pascal, lo è il deista non meno che l'ateo¹⁸⁴) è destinato a permanere nella scissione da sé, nella dispersione, nel *divertissement*. In un certo senso si può dire che le *Confessioni* di Rousseau, da questo punto di vista, fissano l'immagine paradigmatica, *post-litteram*, dell'uomo che pretende illusoriamente di trovare se stesso senza Dio o seguendo la via ingannevole del *Dio dei filosofi*. Quanto a questo punto, la “storia dell'anima” rousseauiana si oppone, nella stessa direzione e nello stesso senso, alle *Confessioni* di Agostino e ai *Pensieri* di Pascal.

Ho già in precedenza evidenziato come, nella concezione dell'identità elaborata da Rousseau, risulti difficile distinguere la *natura* dal *costume*. Che egli abbia spesso con forza criticato i sostenitori di questa equivalenza non cancella il duplice fatto che, proprio nell'autobiografia, il discrimine tra i due piani diventa quanto mai difficile da fissare e che sulla “natura” finisce per incombere il sospetto di celare la “contraddizione” al suo stesso interno. Ricordando la fuggevole pace sulle rive del lago di Bienne, Rousseau annota: “L'età dei progetti romanzeschi essendo svanita, e il fumo della piccola gloria avendomi stordito più che lusingato, non mi restava, come estrema speranza, che quella di vivere

¹⁸⁴ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, fr. 602, pp. 663-667.

senza impacci in un perenne abbandono [...]. Coloro che mi rimproverano tante contraddizioni non mancheranno qui di rimproverarmene un'altra. Ho detto che l'ozio dei salotti me li rendeva insopportabili, ed eccomi in cerca di solitudine unicamente per abbandonarmi all'ozio. Eppure, io sono così: se c'è contraddizione, essa dipende dalla natura, non da me"¹⁸⁵. È vero che si affretta a precisare che di contraddizione "ce n'è così poca che proprio in questo io sono me stesso", cioè nello stato di un ozio non salottiero, "incantevole, perché è libero e perché è frutto di volontà"¹⁸⁶. Ma si è già osservato quanto variegata sia la gamma delle identità, dei *veri io*, che ci vengono offerti via via nelle *Confessioni*: l'ozio fatto di attività intransitive e liberamente scelte non è, in realtà, che una di esse.

La solitudine è l'approdo ultimo dell'itinerario biografico e intellettuale di Rousseau: lo scacco della relazione interiore del sé con se stesso ha il suo riflesso nell'*impasse* della comunicazione con il prossimo. Anche nel caso del "complotto" di cui si sente vittima – e uno dei cui obiettivi, come Rousseau non si stanca mai di denunciare, è quello di isolarlo¹⁸⁷ –, a diventare decisivo è non tanto lo sguardo, spesso patologicamente offuscato, di Rousseau sugli autori e sui modi della "trama", ma il *nostro* sguardo su di lui, nel senso che ci può consentire di toccare con mano come e quanto egli proietti le sue inquietudini interne verso l'esterno, finendo per demonizzare tutto ciò che lo circonda.

E però anche in questa solitudine continua a echeggiare un duplice richiamo: quello tendente verso la ricerca dell'unità dell'io e quello che fa avvertire che, senza la presenza dell'altro, questa unità non si dà o, meglio, non si dà *tout court* un'identità. Annota Rousseau: "Avrei amato gli uomini loro malgrado; non hanno potuto sottrarsi al mio amore se non cessando d'esser uomini. Son dunque estranei per me, sconosciuti, nulli, e questo perché l'hanno voluto. Ma io, separato da loro e da tutto, che sono io?"¹⁸⁸. Poco più avanti il plesso tematico *unità dell'io-relazione con l'altro* assume la forma struggente del soggetto Jean-Jacques che, per non rima-

¹⁸⁵ *Le confessions*, Libro XII, p. 701. Traduzione leggermente modificata.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Cfr., per esempio, *Rousseau giudice di Jean Jacques. Dialoghi*, pp. 1154 e 1162 (primo dialogo).

¹⁸⁸ *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, p. 197 (prima passeggiata).

nera del tutto solo, *raddoppia la sua esistenza* proiettando se stesso nel futuro e vedendosi come un altro io che leggerà ciò che adesso va scrivendo: “In questa inattività del corpo, l’anima è ancora vigile, produce ancora sentimenti e pensieri, e la mia vita interna e morale sembra essersi accresciuta con la morte di ogni interesse terreno e temporale [...]. Una situazione così singolare merita certo di essere esaminata e descritta, e a questo esame consacro i miei ultimi ozi. Per farlo con successo occorrerebbero ordine e metodo; ma sono incapace di un tale lavoro, che del resto mi allontanerebbe dallo scopo, cioè di rendermi conto delle modificazioni dell’anima e delle loro successioni. Sotto certi aspetti compirò su me le operazioni che i fisici conducono sull’aria per conoscerne la situazione quotidiana; applicherò il barometro all’anima mia, e queste operazioni, ben dirette e ripetute a lungo, mi potranno fornire risultati sicuri come i loro. Ma io non voglio spingere così oltre quest’impresa: mi contenterò di tenere il registro delle operazioni, senza tentare di ridurle a sistema [...]. Se nei giorni ancor più tardi, vicino alla morte, resterò – come spero – nella stessa disposizione di ora, la loro lettura mi ricorderà la dolcezza che provo a scriverle; e, facendo risorgere per me il tempo passato, raddoppierò per così dire la mia esistenza. A dispetto degli uomini, saprò gustare ancora la gioia della società, e vivrò decrepito con me in un’altra età come se vivessi con un amico meno vecchio”¹⁸⁹.

È questa l’estrema immagine di Rousseau che agisce come “mediatore” di se stesso, ma che, proprio nel momento in cui realizza siffatta strategia autoreferenziale, svela implicitamente la tensione interna che la costituisce, una tensione che fa di questa figura del “mediatore” una figura tragica; infatti, più il movimento di introflessione viene accentuato, più chiaramente evidenzia i suoi limiti. E non a caso Rousseau si chiede, da un lato, *chi* mai egli sia in assenza di relazioni (o forse, meglio ancora, *come* si possa semplicemente *essere* senza di esse) e, dall’altro, si rassegna a seguire le “modificazioni” di un “anima” quasi abbandonando la ricerca del filo che potrebbe consentire di ritesserne l’unità. Per

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 204-205.

quanto demarchi la sua distanza da Montaigne¹⁹⁰, in quest'ultimo punto gli è ora più vicino che mai.

Quindi, recuperando a questo punto il confronto con la posizione di Taylor, credo sia giustificato osservare che in Rousseau l'identità "radicalmente riflessiva" mette in luce, tra *confessione di sé* e *rêverie*, i suoi lati oscuri, le sue inquietudini, le sue lacerazioni. Questa annotazione consente di accennare a due percorsi interpretativi possibili.

L'uno porta a un'integrazione della lettura tayloriana relativamente alla posizione di Rousseau entro lo sviluppo della concezione dell'identità moderna. Se è vero che si può stabilire un legame tra la sua versione dell'identità e il contesto "romantico", nel quale prenderà forma la "svolta espressivistica"¹⁹¹, è però anche innegabile che, nella misura in cui sono fortemente presenti nel pensiero rousseauiano i temi della discontinuità dell'io, della sua frammentarietà, della sua instabilità (e lo sono a tal punto da costituire, come si è cercato di evidenziare, il problema mai risolto della sua antropologia filosofica), allora dovrebbe anche essere seguita la via, certo non lineare e neanche molto battuta ma non per questo da non esplorare, che lo collega a una versione dell'identità che Taylor tiene invece fortemente distinta dagli sviluppi della concezione rousseauiana. Alludo alla versione (o alla famiglia di versioni) che si vanno delineando, tra '800 e '900, all'insegna del "decentramento" del soggetto e nelle quali l'osservazione viene puntata sulla fluidità dei "confini della persona", su quanto sia difficile, anzi impossibile, individuare un "io unitario" dietro la "frammentazione dell'esperienza"¹⁹². L'eterogeneità degli autori che Taylor ricomprende in tale ambito – e che vanno da

¹⁹⁰ "Compio la stessa impresa di Montaigne, ma col fine contrario al suo, giacché egli scriveva i *Saggi* soltanto per gli altri, e io scrivo le mie *Fantasticherie* soltanto per me" (*ibid.*, p. 204 [prima passeggiata]). In verità anche in Montaigne affiora il tema dello scrittore come possibile unico pubblico di se stesso: "Ricordatevi di quel tale che, a chi gli domandava perché si affannasse tanto in un'arte che non poteva venire a conoscenza di molti, rispose: 'Ne ho abbastanza di pochi, ne ho abbastanza di uno, ne ho abbastanza di nessuno'. Diceva il vero: voi e un compagno siete pubblico sufficiente l'uno all'altro, o voi a voi medesimo. Che per voi la folla sia uno, e uno sia tutta una folla" (*Saggi*, Libro I, cap. 39, vol. I, pp. 324-325).

¹⁹¹ C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., pp. 451-479.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 557-602.

Bergson a Merleau-Ponty a Foucault a Lyotard¹⁹³ – rende difficile, almeno qui, specificare questa linea di sviluppo. Ma alcuni spunti precedentemente accennati a proposito di Rousseau possono, mi pare, accreditarla teoreticamente. Si tratta, in sintesi, di ridiscutere un punto centrale della ricostruzione tayloriana, precisamente quello consistente nell'affermazione che sia “l'ideale della ragione distaccata” (Descartes-Locke), sia quello della “realizzazione romantica” si baserebbero entrambi, “in modi diversi, su una nozione di io unitario”¹⁹⁴. O, meglio, pur accettando questa affermazione in linea di principio, resta però da verificare quanto fitte, spesse e numerose siano le pieghe che introducono variazioni e discontinuità in questo “ideale” e quanto, già all'interno dei sostenitori di esso, siano presenti componenti diverse e in tensione con la tesi centrale che lo contraddistingue secondo il resoconto di Taylor. Forse si potrebbe sintetizzare il tutto affermando – se si vuole un po' banalmente (ma forse non più di tanto) – che le “radici dell'io” moderno sono abbastanza più intricate di quanto a Taylor non sembri.

L'altro percorso interpretativo conduce in una diversa direzione, che non è però necessariamente incompatibile con quella appena accennata; anzi, è per molti aspetti strettamente legata ad essa. Si è visto come in Rousseau si crei una tensione tra il rigetto della figura del Mediatore in senso cristiano e la permanente convinzione che la “constitution humaine” richieda, nella maggior parte dei casi (forse con *una sola* eccezione, secondo Jean-Jacques, cioè lui stesso), il ricorso a mediatori suppletivi esterni i quali si presentano nella forma di sostituti secolarizzati dell'opera mediatrice che Gesù Cristo compie in vista della salvezza di ogni uomo. Ora, il più delle volte queste figure hanno costituito uno dei puntelli per la critica di quelle che sono state considerate le componenti paternalistiche, autoritarie, totalitarie (a seconda delle interpretazioni) del pensiero morale, pedagogico, politico di Rousseau. Non c'è dubbio sul fatto che la funzione attribuita, per esempio, al “legislatore” e/o al pedagogo giustifichi, almeno entro certi limiti, questa critica¹⁹⁵. Ma forse non è questo, o non è *solo* questo,

¹⁹³ Tralascio, come già detto, il *coté* letterario, pur fondamentale, e trattato da Taylor (che cita Proust, Mann, Musil: cfr. *ibid.*, pp. 560 ss.).

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 564.

¹⁹⁵ Cfr. R. Gatti, *L'enigma del male*, cit., pp. 233-257 e 352-361.

il punto. Infatti c'è da rammentare, intanto, come si è già precedentemente osservato, che non la propensione verso il “perfettismo” spinge a ricorrere ad esse, quanto piuttosto la consapevolezza della “faiblesse”, di quella “debolezza” che è presentata con contenuti e accenti in cui è appunto palese il debito contratto da Rousseau verso, quanto meno, Agostino e Pascal. Nessuna di queste figure di “mediatori” ha il compito di introdurre la “perfezione” nelle cose umane e/o di restituire integralmente l'uomo alla sua bontà originaria¹⁹⁶. Per quanto riguarda la teoria politica, e quindi anche i limiti dell'opera del “legislatore”, Rousseau è quanto mai chiaro: “Se vogliamo creare un'istituzione duratura, non pensiamo [...] a renderla eterna. Per riuscire non bisogna cercare l'impossibile, né illudersi di conferire all'opera degli uomini una solidità che le cose umane non consentono”¹⁹⁷. Nelle *Confessioni* lo è altrettanto quando asserisce che “gli esseri perfetti non esistono in natura”¹⁹⁸ e che “nessuno è perfetto quaggiù”¹⁹⁹.

Non è un caso, poi, che l'opera dei vari “mediatori” sia destinata al fallimento: nulla può evitare la decadenza e la fine della “società ben ordinata”²⁰⁰, così come niente è in grado di opporsi allo sfascio del progetto pedagogico quale viene configurandosi in quel tragico epilogo dell'*Emilio* che è costituito dal romanzo incompiuto *Emile et Sophie ou les solitaires*. E neppure Wolmar, malgrado la sua meticolosa e attenta opera di rieducazione nella comunità ristretta di Clarens, riesce a estirpare, dal cuore di Julie e Saint-Preux, l'amore-passione, che permane anche dopo il matrimonio di Wolmar con Julie²⁰¹.

D'altra parte, come mai potrebbe un mediatore terreno, puramente umano, risolvere definitivamente quelle *contrariétés* da cui egli stesso è inevitabilmente segnato?

Non c'è dubbio che la figura del mediatore, in ognuna delle versioni che Rousseau ce ne offre, sia interpretabile come l'espressione, secondo quanto ho già evidenziato, di una *permanenza cristiana*

¹⁹⁶ Ho già evidenziato i limiti di alcune interpretazioni relative al tema della “bontà naturale” in Rousseau e in generale di ogni lettura che punti in modo unilaterale su questa categoria concettuale.

¹⁹⁷ *Il contratto sociale*, Libro III, cap. 11, p. 144.

¹⁹⁸ *Le confessioni*, Libro IX, p. 477.

¹⁹⁹ *Ibid.*, Libro XII, p. 617.

²⁰⁰ Cfr. *Il contratto sociale*, Libro III, cap. 11, pp. 144-145.

²⁰¹ Cfr. *La Nouvelle Héloïse*, IV, 17; V, 9; VI, 12.

na nel suo pensiero, permanenza in cui la cifra dominante è costituita dall'idea di una fragilità che fa incontrare al soggetto umano il proprio limite. Che la soluzione non sia, ovviamente, in sintonia con il cristianesimo non cancella il fatto che il vuoto creato dal rifiuto della credenza nel Cristo mediatore lascia un segno e, per quanto riguarda l'argomento qui affrontato, lo lascia in maniera sensibile nel dialogo interiore intessuto nelle *Confessioni*.

Peraltro, com'è ben noto, si tratta di un rifiuto i cui contorni si delineano su uno sfondo che è per fondamentali aspetti comune con la *vulgata* del deismo illuministico, ma è pure, in alcune sue non marginali componenti, diverso da essa. Anche qui è sufficiente un succinto rinvio alla *Professione di fede del vicario savoirdo*, in cui, dopo aver esposto i contenuti essenziali della “religione naturale”, basata sulla ragione e sulla voce del “sentimento”, e dopo aver rigettato quanto della Rivelazione Rousseau include tra i “misteri impenetrabili” e le “contraddizioni assurde” che essa ci impone di credere²⁰², vengono affrontati, con questi strumenti esegetici, i contenuti dogmatici delle Scritture e della tradizione cristiana. E a questo punto, con un significativo attacco ai “libri dei filosofi”²⁰³, viene recuperata una dimensione rilevante della Rivelazione attraverso il ricorso al “dubbio rispettoso” come l'unico atteggiamento possibile nei confronti di quei dogmi riguardo ai quali “raison” e “conscience” sono incompetenti a pronunciarsi, cioè a offrire risposte chiare ed evidenti. È proprio nell'ambito della discussione relativa alla “santità del Vangelo” che il vicario, rivolto a Emilio, colloca il celebre confronto tra Socrate e Cristo: “La morte di Socrate mentre discuteva serenamente di filosofia con gli amici, è la più dolce che si possa desiderare; quella di Gesù, che spira tra i tormenti, ingiuriato, deriso, maledetto da un popolo intero, è la più orribile che si possa paventare; Socrate, nel prendere la coppa avvelenata, benedice colui che, piangendo, gliela porge; Gesù, nel mezzo di un atroce supplizio, prega per i suoi spietati carnefici. Sì, se la vita e la morte di Socrate sono quelle di un saggio, la vita e la morte di Gesù sono quelle di un Dio. Obietteremo che la storia del *Vangelo* è inventata di sana pianta? Amico mio, non è così che si inventa, e i fatti relativi a Socrate, di cui nessuno dubita, sono meno attestati di quelli che riguardano Gesù Cristo [...]. Mai gli

²⁰² *Emilio*, Libro IV, p. 354.

²⁰³ *Ibid.*, p. 371.

autori ebrei avrebbero trovato questo tono e questa morale, e il *Vangelo* contiene caratteri di verità così grandi, così stupefacenti, così assolutamente inimitabili che chi lo avesse inventato sarebbe un uomo ancora più sorprendente del protagonista. Nonostante questo, il *Vangelo* è anche pieno di aspetti incredibili, che ripugnano alla ragione e che un qualsiasi uomo di buon senso non può né concepire né ammettere! Che fare di fronte a tante contraddizioni? Essere sempre modesti e circospetti, figlio mio; rispettare in silenzio ciò che non si può né rifiutare né capire e umiliarsi davanti al grande essere che solo conosce la verità. Ecco lo scetticismo involontario in cui sono rimasto”²⁰⁴.

In questa prospettiva s'inquadra bene il breve inciso delle *Confessioni* in cui Rousseau, tornato a Ginevra e rientrato nella religione calvinista oltre che nel suo “zelo patriottico”, scrive che “il frequentare gli Enciclopedisti, invece di scuotere la *sua* fede, l'aveva rafforzata”: “La lettura della Bibbia, e soprattutto del Vangelo, alla quale mi applicavo da vari anni, mi aveva fatto disprezzare le basse e scioche interpretazioni che davano di Gesù Cristo le persone meno degne di capirlo”²⁰⁵.

Non è il caso di sopravvalutare queste affermazioni, le quali non intaccano nella sostanza l'aria di famiglia che lega la religione rousseauiana al deismo illuministico. Ma sono pur sempre l'indizio di un'eccedenza e, al contempo, di una vera e propria inquietudine di fronte alla figura di Cristo, inquietudine che nella maggior parte delle versioni della religione naturale non è certo presente.

Forse potrebbe essere proponibile, in modo non poi così eccentrico, l'immagine di Rousseau come di un Agostino rimasto fermo ai “libri dei platonici”. Se provassimo a pensare Agostino per sempre arrestato a quel punto del suo itinerario spirituale, avremmo quella che, con tutte le ovvie differenze, è la posizione del Rousseau-vicario savoiano, cioè il sentimento di un'adesione ma anche di una parziale insoddisfazione, insomma di uno scarto, pur se mai teoreticamente definito e rigorizzato, rispetto ai limiti del *Dio dei filosofi*. Diverse la matrici, diverse le forme, diverso lo sbocco di quello che, in Agostino e in Rousseau, è insieme uno stato d'animo e il punto cruciale di un percorso filosofico. Ricor-

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 372-373.

²⁰⁵ *Le confessioni*, Libro IX, p. 431. Traduzione leggermente modificata.

rendo al filtro ermeneutico offerto dai *Pensieri* di Pascal, si può dire che, nella misura in cui l'esito è il “doute respectueux” sul quale si attesta Rousseau rispetto ai dogmi della religione cristiana (ivi compreso quello di Cristo quale Dio incarnato), emerge l'esitazione – che, come si è in parte già osservato precedentemente, assume una rilevanza cruciale anche in relazione alla mancata coerenza interna della sua filosofia – di fronte al gesto decisivo dell'*imbarcarsi*, cioè quel gesto che tronca lo stato di dubbio passando, come accade definitivamente a Pascal nella notte del *Memoriale*, per l'affidamento alla mano misericordiosa di Cristo.

Ogni cristiano, oltre che ogni lettore delle *Confessioni* agostiniane e del resoconto pascaliano di quella notte, sa bene che, così nell'episodio del giardino come nelle ore narrate nel *Memoriale*, solo l'irruzione della Grazia – questo momento inaudito del dialogo, in cui l'io incontra la trascendenza che opera nel suo intimo e che lo riconduce alla verità su se stesso – sblocca lo stallo della volontà. Ma, se qui la riflessione filosofica evidenzia i suoi non valicabili confini, almeno una cosa le resta da dire: che all'asettico e certo un po' pilatesco “dubbio” del vicario-Rousseau può essere ricondotto lo scacco del suo dialogo interiore, il quale sfocia, in definitiva, nella fatica senza fine consistente nell'inseguire le *successioni* di un *io* mai uguale a se stesso oppure si appaga in un “sentimento dell'esistenza” che coincide con l'annichilimento dell'io attraverso il ritorno a uno stato precoscienziale tale da vanificare la possibilità stessa di continuare a porre ancora un problema di identità: il dialogo con se stesso precipita in un monologo autodistruttivo. Ma dal fondo di questo silenzio non cessa, malgrado tutto, di risalire un appello, che è insieme una nostalgia di unità, con sé e con l'altro. E l'alterità qui va riferita, portando a sintesi tutto ciò che si è detto fin qui, non solo alla relazione con il prossimo umano, ma a Dio, un Dio cui, a questo punto, sta chiaramente stretta la definizione *philosophique*, nella quale peraltro Rousseau si è sempre, almeno in gran parte, riconosciuto.

L'esemplificazione evidente di quanto in generale sia problematico – malgrado quello che Rousseau stesso afferma sovente nei suoi scritti autobiografici – pensare se stesso al di fuori di un contesto relazionale (“ma io, separato da loro e da tutti, che sono io?”) è consegnata nelle *Réveries*, all'immagine, già ricordata, di Jean-Jacques che *raddoppia la sua esistenza* scrivendo, per creare così un *amico di se stesso* che gli terrà compagnia nei giorni in cui, solo, si ri-

leggerà. Sebbene il rinvio possa apparire fortemente eccentrico, non credo sia illegittimo sottolineare – anche, se si vuole, a conferma di quanto già sopra rilevato sulla possibilità di individuare linee di continuità e genealogie tra la confessione di sé rousseauiana e alcune successive posizioni centrate sulla destrutturazione dell'io – come e quanto tale atteggiamento trovi un'eco in un commovente, ma anche teoreticamente significativo, passo di Friedrich Nietzsche risalente al periodo del soggiorno a Basilea: “Nessuno parla con me se non io stesso, e la mia voce giunge a me come quella di un morente. Lasciami rimanere ancora un'ora con te, amata voce, con te, ultimo soffio nostalgico di tutta la felicità umana; per opera tua mi illudo di sfuggire alla solitudine, e mi insinuo nella pluralità e nell'amore, poiché il mio cuore si rifiuta di credere che l'amore sia morto, non sopporta l'orrore della più solitaria solitudine e mi costringe a parlare, come se io fossi sdoppiato”²⁰⁶.

Quanto poi, com'è ben noto, per altri aspetti rimangano abissalmente distanti Rousseau e Nietzsche conta in misura sostanzialmente marginale se, mantenendo lo sguardo sul problema intorno al quale mi ero proposto qui di proporre qualche considerazione, ci riferiamo al significato del brano riportato e all'orientamento di pensiero che esso implica; si tratta, in buona sostanza, del problema rappresentato dall'*impossibilità dell'autocostituzione del soggetto*, impossibilità di cui il pensiero moderno offre, non solo nell'ambito della filosofia, una ricca e variegata gamma di esemplificazioni.

Le vie che ora si aprirebbero se si adottasse la strategia teorica consistente nell'individuazione delle influenze di Rousseau sul pensiero successivo, filosofico e anche oltre la filosofia, sono molte. Ma tutte potrebbero e forse dovrebbero avere un punto comune, che consiste nel ripensamento dei rapporti tra Rousseau e la tradizione cristiano-cattolica come nodo cruciale per comprendere come e quanto le aporie e i debiti sul piano teoretico della filosofia rousseauiana indichino qualcosa di molto più profondo che un'assenza; per dirla con Pascal, si potrebbe affermare che rinviano a un'*assenza in presenza*. Invitano quindi anche a una

²⁰⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1974* (19 [131]), trad. it. di G. Colli-C. Colli Staude, in *Opere complete*, a cura di G. Colli-M. Montinari, vol. III, t. III, parte II, Milano, Adelphi, 1992, p. 46.

ricollocazione del pensiero di Rousseau nell'ambito della filosofia moderna rispetto a quella tradizione. Ma a questo punto è tempo che la riflessione si arresti, salvo per avvertire sommessamente che si tratta di un percorso ancora in buona parte da compiere o, meglio, seguito (quando lo è stato) più sul piano delle influenze letterarie che non su quello delle influenze filosofiche. Ho cercato soltanto, ovviamente con molti limiti, di indicare alcune possibili implicazioni di tale itinerario, che è anche ovviamente un sentiero tra i molti lungo i quali si dipana la complessa e spesso tragica vicenda del soggetto moderno, come anche i capitoli successivi dovrebbero, da diverse angolature, evidenziare.

III. “Le cose terrene sorgono e tramontano”: eco agostiniane in Karl Löwith

“La moderna coscienza storica, formatasi o con Hegel o con Marx o con Comte, [...] non vuol più ammettere che le cose terrene sorgono e tramontano. Su questo punto il pensiero greco e cristiano circa la storia erano del tutto concordi e ugualmente distanti dalla moderna fede nel progresso. Che i regni politici siano mortali al pari dei singoli uomini, sebbene vivano alquanto più a lungo, era così evidente per Agostino come per Polibio”.

(K. Löwith)

1. Esistenza e storia

Osserva nel 1949 Karl Löwith in *Meaning in History* che, nel contesto culturale e spirituale in cui è maturata una rassegnata “familiarità” con il tramonto sia della speranza legata alla Provvidenza cristiana sia della fiducia nel mito illuministico del “progresso”, in un’epoca ormai estenuata dall’esercizio di un’attesa che, segnata dall’“incertezza”, gira a vuoto su se stessa, se si ripercorre a ritroso il cammino che ha condotto la “coscienza storica” contemporanea fino alla condizione attuale di “disincanto”, si ritrova in Agostino colui il quale, sistematizzando “l’interpretazione cristiana della storia”, ha reso possibile, nella prospettiva di un secolare e ormai concluso itinerario, giungere alla “filosofia della storia” come visione “sistematica” del divenire, basata sul convincimento che sia dato alla conoscenza umana di poter reperire un “principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengano posti in connessione e riferiti a un significato ultimo”¹. Questa visione, destinata ormai ad essere confinata nell’orizzonte della nostalgia per quelle venerande e obsolete visioni del mondo in cui sono tentati di indugiare e di acquietarsi, come Weber aveva già

¹ *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, Il Saggiatore, 1998, p. 21.

sottolineato², quanti non sanno portare il peso della “razionalizzazione” del mondo, si offre, nel tempo della sua crisi, ad essere esaminata dall’occhio attento e appassionato di una storiografia filosofica, come appunto si propone di essere quella di Löwith, al cui centro sta costantemente la preoccupazione di ricostruire, attraverso un serrato dialogo con i classici, i sentieri lungo i quali è venuto configurandosi e precisandosi il “*destino umano del mondo umano contemporaneo*”, quel destino che già era presentato, nel saggio del 1932 su Marx e Weber, come l’elemento comune a partire dal quale diventa possibile ricondurre entro un orizzonte di riferimento unitario questi due grandi interpreti della modernità³.

Articolata non “da un punto di vista teoretico-cosmologico”, ma da un punto di vista “morale-teologico”, la concezione della storia agostiniana si fonda sulla fede nella Rivelazione e contrappone all’apprensione immediata del dato naturale – cioè al “vedere” che si ritiene soddisfatto dall’evidenza delle cose così quali esse sono e da qui parte per scoprirne, mossa dalla aristotelica “meraviglia”, l’“essenza” e i principi – la credenza nel Dio creatore dell’universo. Alla *theoria*, come “contemplazione di ciò che è visibile”, si sostituisce la *pistis*, che è “una fiducia incondizionata nell’invisibile, e quindi nell’indimostrabile”, vale a dire in quel Dio che diviene “l’unico autentico testimonio del mondo visibile”, mondo che così subisce, sottolinea Löwith, una sostanziale “svlutazione”⁴.

Sulle implicazioni del punto appena accennato intendo tornare nella seconda parte di questo capitolo. Va comunque evidenziato un elemento essenziale sia per comprendere l’interpretazione offerta, in *Significato e fine della storia*, della posizione agostiniana, sia per quanto vorrei suggerire procedendo. Löwith cita direttamente il cap. 4 del libro XI del *De Civitate Dei*: “Il mondo è la più grande fra tutte le realtà visibili, Dio fra tutte quelle invisibili. Noi però constatiamo l’esistenza del mondo, crediamo all’esistenza di Dio e nessuno ci fa credere più sicuramente di Dio stesso che il mondo è opera sua. Dove l’abbiamo udito? In nessuna parte meglio che nella Scrittura, dove dice il suo profeta: ‘In principio Dio creò il

² Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, trad. it. in *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di A. Giolitti, Torino, Einaudi, 1971, pp. 42-43.

³ *Max Weber e Karl Marx*, in *Critica dell’esistenza storica*, cit., p. 13.

⁴ *Significato e fine della storia*, cit., pp. 185-186.

cielo e la terra' ”⁵. Osserva il filosofo tedesco che qui siamo di fronte a una “formulazione veramente classica della posizione cristiana” e aggiunge che questo passo “rende immediatamente chiaro perché essa sia inconciliabile con la tesi degli antichi, ma anche perché la cosmologia greca sia teoreticamente inconfutabile muovendo dalla fede cristiana”. Difatti “dal credere al vedere non vi è alcun passaggio”: “Giudicata con gli occhi del senso la fede è effettivamente ‘cieca’ [...]. L’oggetto della fede non può essere riconosciuto teoricamente; si deve farne professione praticamente. Il dio cristiano non è accessibile a nessuna teologia naturale. Poiché Dio è, nel suo essere e nella sua potenza, infinitamente superiore alla sua creatura, non può essere concepito dal mondo”⁶.

Un altro punto che vale la pena di sottolineare riguarda la tesi secondo cui l’“argomento decisivo” del “punto di vista morale-teologico” agostiniano va rinvenuto nella convinzione che la teoria dell’“eterno ritorno” è “priva di speranza”, visto che “speranza e fede sono per essenza legate al futuro”: “la teoria atea degli inutili cicli paralizza la speranza e l’amore” e occlude ogni via alla vera “felicità”, che culmina nella vita ultraterrena. Non a caso – ricorda Löwith – nel Salmo 12 è scritto che “i malvagi si muovono in cerchio”⁷.

La “Croce” e il “circolo” definiscono quindi, a livello simbolico, i riferimenti tipici di due modi di vedere la condizione umana in rapporto al divenire; come Löwith stesso osserva, “la storia spirituale dell’umanità occidentale è un continuo tentativo di conciliare l’antichità e il cristianesimo”⁸.

La speranza cristiana è peraltro contraddistinta dal fatto di non essere rivolta alle cose del mondo, ma di indirizzarsi a un “compimento” ultraterreno. Ciò, a parere di Löwith, spiega perché nel *De Civitate Dei*, che è “modello di ogni interpretazione della storia

⁵ Agostino, *La Città di Dio* (XI, 4, 1), p. 518. In *Significato e fine della storia*, cit., il passo è a p. 185.

⁶ *Significato e fine della storia*, cit., pp. 185-186. Cfr. anche *Skepsi e fede e Sapere e fede*, trad. it. di C. de Roberto e H. Walde, in *Storia e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 5-34 e 37-64.

⁷ *Significato e fine della storia*, cit., p. 191. Löwith si rifà qui soprattutto al *De Civitate Dei*, XII, 21, da cui cita direttamente (*Significato e fine della storia*, cit., pp. 189-190 [cfr. Agostino, *La Città di Dio*, cit., pp. 590-594 e anche XII, 14-15, pp. 578-581]).

⁸ *Significato e fine della storia*, p. 191. Per lo sviluppo di questo punto cfr., in questo capitolo, *infra*.

che possa dirsi cristiana”, la “storia del mondo non ha [...] alcun significato intrinseco”⁹. Infatti la Città di Dio non costituisce un “ideale che si attui nella storia, e la Chiesa nella sua esistenza terrena è anch’essa solo una rappresentazione della sopra-storica *civitas Dei*” che ha per compito non l’“elaborazione della verità cristiana in epoche successive della storia del mondo”, ma la “proclamazione e diffusione di quella verità che è stata rivelata e stabilita una volta per sempre”. In tale contesto ciò che accade “tra il presente e la fine [...] è irrilevante in confronto all’alternativa tra l’accettazione o il rifiuto del messaggio cristiano”. Siamo dinanzi a una concezione della fede secondo la quale quest’ultima non ha bisogno di “elaborazione storica”, visto che la storia nel suo divenire “non può produrre né assorbire il mistero centrale dell’incarnazione di Dio”: “In confronto all’assoluta novità dell’unico evento di Cristo non può esserci effettivamente nulla di nuovo”. Così “eventi profani e fine trascendente” risultano “separati in linea di principio”. Tra creazione e caduta, da un lato, e giudizio finale, dall’altro, la storia costituisce un mero “intervallo tra la prima manifestazione dell’attualizzazione della salvezza e il suo venturo compimento”; e questo intervallo è riempito dal “vano susseguirsi e perire delle generazioni di ogni tempo”. Il centro del pensiero agostiniano è la “storia escatologica della fede”, ma si tratta di una “storia segreta entro quella secolare, sotterranea e invisibile”, che risponde a un piano imperscrutabile per l’essere umano e non disponibile al suo intervento modificatore: “Ad un uomo come Agostino la nostra preoccupazione per il progresso, la crisi e l’ordine del mondo sarebbe apparsa insignificante”, e ciò in quanto per lui “è possibile solo *un* progresso, quello verso una distinzione sempre più netta tra fede ed empietà, Cristo e Anticristo”¹⁰. Il fatto che Agostino abbia, secondo Löwith, tralasciato di stabilire “una relazione tra le cause primarie, cioè il piano provvidenziale di Dio, e le ‘cause secondarie’ che operano nel processo storico” non è casuale, ma illumina la differenza che passa tra la sua teologia della storia e quella di Bossuet; e fa emergere anche, a maggior ragione, il divario rispetto alla filosofia della storia hegeliana. Sia Bossuet che Hegel “dimostrano troppo, deducendo

⁹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰ *Ibid.*, p. 198.

Pattuazione della salvezza dai suoi effetti positivi nella storia del mondo”¹¹.

In sintesi: “Quello che a noi sembra in Agostino un difetto nella comprensione e nella valutazione della storia secolare è da ricondursi al suo incondizionato riconoscimento di Dio come autorità sovrana che promuove, frena e inverte i piani degli uomini. Esigere dall’autore delle *Confessioni* una critica storica di fatti empirici sarebbe altrettanto fuori luogo quanto aspettarsi da uno storico moderno un interesse per il problema della resurrezione della carne, a cui Agostino dedica tutto l’ultimo libro del *De civitate Dei*”. Quanto osservato sin qui spiega perché le *Confessioni*, opera così fondamentale nell’itinerario del pensiero agostiniano, “non contengono il minimo indizio di una seria partecipazione al divenire del mondo”¹².

Gli *Historiarum adversum paganos libri VII*, composti intorno al 418 da Orosio dietro sollecitazione di Agostino, riflettono nella sostanza la stessa impostazione e sono anch’essi basati sulla tesi che “la storia profana è priva di un senso proprio”, potendo essere vista unicamente come “un riflesso frammentario della sua so-

¹¹ Per Bossuet “l’alterna vicenda degli eventi storici appare come puro caso e fato soltanto alla nostra ignoranza incapace di vedere lontano e perduta nei particolari. A ben considerare, a base di questa mescolanza di caso e di destino sta un ordine sistematico, in cui il risultato finale è predeterminato già nelle sue cause più remote. Esso è tuttavia sconosciuto agli agenti stessi della storia [...]. Questa descrizione intuitiva del processo storico – osserva Löwith – concorda non soltanto con l’hegeliana ‘astuzia della ragione’, ma anche con la verità astruendo dal fatto che si spieghi la storia mediante la ‘ragione’ o la ‘provvidenza’. ‘Così voi potete costruire case di pietra levigate, ma non abiterete in esse; potete piantare vigneti, ma non berrete il loro vino’. Sapendone apparentemente più di Amos, tanto Bossuet che Hegel hanno dimostrato troppo. Ciò che si è detto ai nostri giorni della cristianità, potrebbe esser detto anche della troppo rigorosa applicazione della fede nella provvidenza alla comprensione della storia: ‘quanto meno, tanto meglio’. Un uso più moderato della provvidenza sarebbe meno discutibile e tanto più cristiano” (*ibid.*, pp. 166-167).

¹² *Ibid.*, pp. 192-198 e 221. Per una valutazione critica di questa interpretazione della teologia della storia agostiniana mi permetto di rinviare a R.Gatti, *Concezioni della plenitudo temporum tra medioevo e modernità: percorsi e figure dell'immanentizzazione dell'eschaton*, in AA.VV., *Plenitudo temporum. Chiesa e stato in Bonaventura da Bagnoregio e nel tardo medioevo*, in “Doctor Seraphicus”, XLVIII (2001), pp. 39-64.

stanza sopra-storica, il divenire della salvezza, determinata da un principio, da un centro e da una fine sacra”¹³.

Si direbbe che Löwith focalizzi il problema della teologia della storia usando le lenti fornite da una lettura estremizzata dell'agostinismo, esempio emblematico della quale potrebbe essere una versione particolarmente irrigidita del giansenismo del tipo di quella elaborata da Pascal, autore non a caso caro al filosofo tedesco: “Poiché la storia della salvezza non riguarda regni, nazioni e popoli della storia universale, bensì la salvezza di ciascuna singola anima, non si vede perché il cristianesimo non potrebbe essere di fatto indifferente di fronte alle distinzioni storiche, perfino di fronte alla differenza tra cultura e barbarie”¹⁴.

Nella prospettiva suggerita da Löwith il cristianesimo si deve quindi autocondannare alla amondanità se intende conservare la sua coerenza di messaggio salvifico; l'astrazione dalla storia sembra essere la *conditio sine qua non* per il mantenimento della sua purezza e della sua specificità rispetto ad altre visioni del rapporto Dio-mondo-uomo.

La conseguenza è che la “comprensione teologica della storia dell'umanità non può essere tradotta in termini di storia secolare” e quindi non si presta ad essere “elaborata filosoficamente”: nell'ottica della fede “gli eventi del mondo [...] sono ciechi”. Ne deriva l'impossibilità di parlare di una “storia cristiana”, di una “cultura” cristiana, di una “democrazia cristiana”, come pretendono di fare gli esponenti di quelle correnti teologiche indirizzate a individuare una mediazione tra trascendenza e storia, tra fede e *saeculum*, tra divenire delle vicende umane ed economia della salvezza, dimenticando il decisivo “dualismo” cristiano “tra il regno di Dio e i valori del mondo”. Un'affermazione lapidaria di Löwith sintetizza in modo quanto mai netto il contenuto e il senso della sua posizione: voler applicare i “principi cristiani alle cose del mondo dissolve il cristianesimo”¹⁵.

¹³ *Significato e fine della storia*, cit., p. 206.

¹⁴ *Ibid.*, p. 207. Sul rapporto tra trascendenza e storia in Pascal si veda, qui, il capitolo I.

¹⁵ *Ibid.*, p. 230. “La fede non si fonda su una certezza oggettivamente dimostrabile o sopra una probabilità del cinquanta per cento [...]. Essa richiede abbandono e rischio, il coraggio dell'incertezza. È fede nell'incredibile. Voler rendere la provvidenza *post festum* intelligibile e trasparente nella storia politica del mondo è il tentativo di coloro che non credono, che dicono, come il diavolo a Gesù: ‘se tu sei il

Com'è noto, in tale prospettiva interpretativa la nascita e lo sviluppo della filosofia della storia moderna, nelle sue varie e diverse forme, si configurano proprio come l'effetto dell'oblio del "dualismo" che sottende la teologia della storia agostiniana e come la trasposizione delle categorie di quest'ultima al divenire del mondo umano. Si tratta di un punto così noto e dibattuto del pensiero di Löwith da rendere superfluo riesporlo qui nelle sue articolazioni e nei suoi passaggi. Possono forse invece essere utili alcune considerazioni che puntino a far emergere nuclei problematici rilevanti per la chiarificazione dell'argomento di questo capitolo.

Almeno a prima vista (ma su questo aspetto sarà necessario ritornare più avanti) la contrapposizione fondamentale di fronte alla quale ci si viene a trovare è quella tra la "visione greca del mondo"¹⁶, da un lato, e quella cristiano-moderna, dall'altro, dovendosi considerare un punto fermo la sostanziale continuità tra teologia della storia e filosofia della storia. In un passo dell'Introduzione a *Significato e fine della storia*, già sopra parzialmente riportato, Löwith asserisce che "l'espressione 'filosofia della storia' è intesa a definire l'interpretazione sistematica della storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengano posti in connessione e riferiti a un significato ultimo"¹⁷. Dal punto di vista concettuale il fattore discriminante decisivo è appunto costituito dall'introduzione, tipica della tradizione ebraica e cristiana, di quel nesso tra "significato" e "fine" del divenire storico che è assente nella concezione greca, centrata sulla contemplazione dell'"ordinamento visibile" e della "bellezza del cosmo naturale", il quale è dominato da un "eterno ricorso in cui il risultato finale si riconnette al principio". L'immutabile, "quale anzitutto si manifesta nel movimento ordinato dei corpi celesti, aveva [per i Greci] un interesse maggiore e un significato

figliolo di Dio, gettati giù'. Per il seguace di Cristo vi è solo un segno dell'elezione: la croce, e sotto questo segno vi è anche una conferma del cristianesimo nella storia del mondo [...]. Ma se la croce è il marchio peculiare dell'imitazione di Cristo, non ci si può aspettare che il mondo la segua mai. Un mondo che si autodefinisce *cristiano* è una contraddizione, e una comprensione cristiana della storia del mondo può fondarsi solo sulla radicale opposizione tra il regno di Dio e il regno di questa terra" (*ibid.*, p. 168).

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

ben più profondo di ogni progressivo e radicale mutamento”¹⁸. È evidente che, in tale “clima spirituale, dominato dalla visione del mondo naturale, non poteva affermarsi il principio del significato storico-universale di un singolo evento”; per tale motivo i greci “ricercarono in ultima analisi il *logos* del *kosmos*, non già il *Signore della storia*”¹⁹. E quando scrissero storie lo fecero o con l'intenzione di narrare il passato perché la memoria di esso e delle grandi gesta compiute non affondasse nell'oblio, non rimanesse cioè, come scrive Erodoto, “senza fama”²⁰, o con l'obiettivo (si pensi a Polibio) di chiarire le interne dinamiche del mutamento politico, che si svolge entro la cornice di un “processo circolare” sempre identico, in cui le varie e diverse costituzioni nascono, si sviluppano e periscono²¹.

Nella tradizione ebraica e cristiana la prospettiva della salvezza proietta invece la storia verso un futuro che si offre come il tempo del compimento; questo futuro è il fondamento che rende intelligibile il “senso” del divenire, anche se tale divenire si svolge secondo un piano che trascende, come si è già accennato, i poteri conoscitivi e operativi dell'uomo. Le filosofie della storia moderne secolarizzano l'aspettativa dell' *eschaton*, nella convinzione di poter schiudere alla trasparenza della ragione le vie che conducono ad esso. Ma, rispetto alla teologia della storia, la distanza segnata dall'immanentizzazione della *parusia* non è sufficiente a far perdere di vista il legame che sembra ancora tenere strettamente unite concezione ebraico-cristiana e concezione moderna della storia. Ciò che continua ad apparentarle è appunto la “ricerca di un senso” a partire dall'identificazione di un “fine ultimo”. In questa prospettiva “gli eventi storici sono giustificati soltanto se rimandano ad uno scopo che trascende i fatti; e poiché la storia si muove nel tempo, lo scopo deve essere una meta futura [...]. La pienezza del significato richiede un compimento temporale”. Se e quando il “*telos* futuro si fa manifesto” – e solo se ciò può avvenire – diventa possibile “arrischiare un giudizio sul senso degli avvenimenti storici”. La conseguenza è che “l'interpretazione del

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 26, nota. Cfr. Erodoto, *Storie*. Proemio.

²¹ *Significato e fine della storia*, cit., pp. 27-29. Cfr. Polibio, *Storie*, I, 35 e IV, 3, 9, 51, 57.

passato diviene una profezia retrospettiva, che lo rappresenta come una 'preparazione' significativa del futuro"²².

Quest'ultimo – osserva Löwith – è “il vero centro di riferimento della storia”, naturalmente se accettiamo di presupporre che “la verità riposi sul fondamento religioso dell'occidente cristiano, la cui coscienza storica è determinata dal motivo escatologico: da Isaia a Marx, da Agostino a Hegel, da Gioacchino da Fiore a Schelling”. Il nucleo di tale prospettiva consiste “nel fornire uno schema di ordinamento progressivo e di significazione, che possa vincere l'antico timore del *fatum* e della *fortuna*”. La concezione escatologica del divenire consente di “dominare il processo temporale che divora le sue stesse creature, se non è limitato [...] da un fine ultimo”, fine che così diventa simile a una “bussola”. Mentre la bussola che usano viaggiatori ed esploratori offre il vantaggio di orientarsi nello spazio, la “bussola escatologica ci dà un orientamento nel tempo”²³.

La “limitazione escatologica del processo storico” è, altresì, ciò che permette di individuare un principio di interpretazione “universale” di tale processo, sia che questo principio venga identificato nel “Signore onnipotente”, sia che venga visto nell'emancipazione dell'“umanità”²⁴.

È proprio l'attenzione a questo contenuto di universalità, pensato anche inscindibilmente come contenuto di razionalità, che ha spinto Hegel, nell'Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, a fissare la differenza radicale tra un modo di fare storia “ingenuo”, che narra “senza riflessione ciò che è appena avvenuto”, e un modo di fare storia autenticamente filosofico, espressione dell'“occhio della ragione” che perviene a comprendere il divenire – al di là delle sue accidentalità, dei suoi aspetti contingenti, delle sofferenze dei singoli, dei mille destini individuali senza luce – come “progresso razionale nella coscienza della libertà”²⁵. Scrive Hegel: “Bisogna portare nella storia la fede e il pensiero che il mondo del volere non è rimesso nelle mani del caso. Che nelle

²² *Significato e fine della storia*, cit., p. 26.

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Il senso della storia*, trad. it. di A. Mazzone-A. M. Pozzan, in *Storia e fede*, cit., pp. 126-128 (l'articolo era apparso in trad. it. già nella raccolta *Saggi sulla storia*, a cura di A. M. Pozzan, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 52-72).

contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo, che nella storia universale vi sia una ragione – e non la ragione di un soggetto particolare, ma la ragione divina, assoluta – è una verità che presupponiamo; sua prova è la trattazione stessa della storia: essa è l'immagine e l'atto della ragione”²⁶. Ma, nella misura in cui l'apporto primario della filosofia alla considerazione della storia sta nel “semplice pensiero [...] che la ragione governi il mondo”²⁷, non può non derivarne, una volta rilevati i limiti della “comune fede nella provvidenza”, che proprio la filosofia deve assumersi “il compito della religione cristiana e dimostrare che Dio realizza le sue intenzioni nella storia universale”²⁸. La traduzione in termini filosofici dell'idea cristiana di Provvidenza è l’“astuzia della ragione”, da intendersi come “il concetto razionale della provvidenza”²⁹. Partendo da quest'ultimo diventa possibile comprendere che “le passioni e gli interessi sono effettivamente ciò che sembrano a prima vista, cioè il sostrato umano della storia, ma nell'ambito di uno scopo universale che li trascende e che promuove un fine non contemplato dalla intenzionalità cosciente”³⁰.

Come Löwith osserva in *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, “già intorno al 1820 Hegel era convinto che i tempi si fossero ‘compiuti’, ma in senso opposto al Nuovo Testamento”; il modo in cui ciò va inteso è che “la fede cristiana non viveva più in una coscienza religiosa originaria, da quando aveva assunto in sé la critica illuministica della ragione, e allora aveva bisogno di essere giustificata dal pensiero razionale della filosofia”³¹. Nella “*secolarizzazione del cristianesimo originario*” sta il nucleo dell'impresa filosofica hegeliana. E il carattere distintivo di questa va visto, a parere di Löwith, nella convinzione che tale secolarizzazione non significa “*menomamente, per Hegel, una condannabile decadenza dal suo*

²⁶ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero-C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1961 (rist. dell'ed. 1941), vol. I, Introduzione, p. 9. Il passo è citato da Löwith in *Il senso della storia*, cit., p. 129 (cito tutti i passi di Hegel cui fa riferimento o che riporta Löwith dalla traduzione di Calogero e Fatta).

²⁷ G. W. F. Hegel, *Lezioni...*, cit., p. 7.

²⁸ *Significato e fine della storia*, cit., p. 76.

²⁹ *Ibid.*, p. 77.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, trad. it. di A. L. Künkler Giavotto, Napoli, Morano, 1966, pp. 73-74.

significato primitivo, bensì al contrario la vera esplicazione di questa origine attraverso la sua realizzazione positiva³². Nel momento in cui traduce "le rappresentazioni religiose nel concetto", Hegel "è tanto poco 'ateo' quanto Kant, Fichte e Schelling, o meglio lo è altrettanto per il fatto che, invece di credere in Dio, lo pensa", intendendo pervenire all'"essenza logica di Dio, cioè concepire in che senso l'Assoluto è spirito o *logos*". La filosofia, una volta misurati i limiti della fede nelle sue forme storiche date, diventa "un atto di culto", il supremo atto di culto³³.

Rispetto ad Agostino la posizione in cui può essere collocato Hegel, tenendo conto di quanto osservato sin qui, è chiara: "la hegeliana storia filosofica del mondo [è] determinata dal filo conduttore del progresso a una meta finale che realizza il suo senso dal *procursus* (Agostino) al regno di Dio della teologia della storia cristiana, in quanto la secolarizza"³⁴. Hegel è "l'ultimo filosofo della storia, perché è in generale l'ultimo filosofo il cui enorme senso storico sia ancora determinato dalla tradizione cristiana". Ma questa tradizione è stata, proprio da colui il quale pretende di averla condotta al più alto punto di autoconsapevolezza, svuotata dall'interno attraverso la sua riduzione a *concetto*, cioè per effetto di un'"interpretazione speculativa" secondo la quale "il compito della storia è solo questo, che la religione appaia come ragione umana, che il principio religioso che abita nel cuore degli uomini venga estrinsecato anche nella forma della libertà mondana"³⁵. La storia universale diventa così "la reale teodicea, la giustificazione di Dio nel divenire del mondo". Löwith spiega la posizione hegeliana affermando che "la storia del mondo è il tribunale del mondo": "Questa proposizione è, nella sua motivazione originaria – per cui significa che il mondo alla fine della storia si trova di fron-

³² *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1971 (edizione riveduta di quella del 1949), p. 66 : "Hegel non ha mai inteso la sua 'comprensione' del cristianesimo come una negazione, bensì come una giustificazione del contenuto spirituale della religione assoluta [...]. Il suo biografo poté a ragione qualificare la filosofia hegeliana come una 'perenne definizione di Dio', in così alto grado essa fu una filosofia situata sul terreno storico della religione cristiana" (p. 52).

³³ *Dio, uomo e mondo...*, cit., p. 75.

³⁴ *Il senso della storia*, cit., p. 129.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Lezioni...*, cit., vol. III, p. 264 (cit. da Löwith in *Significato e fine della storia*, cit., p. 79).

te a un tribunale – tanto religiosa quanto è invece irreligiosa nella sua versione secolare, in cui significa che il giudizio si compie nel processo storico in quanto tale³⁶. Siamo di fronte alla fondamentale “ambiguità” hegeliana³⁷, che sta al cuore di ogni filosofia della storia, “cristiana nella sua origine quanto anti-cristiana nelle sue conseguenze”³⁸.

Sono occorsi secoli, nel panorama del pensiero occidentale, prima che Hegel “potesse osare di tramutare gli occhi della fede in quelli della ragione e la teologia della storia, fondata da Agostino, in una filosofia della storia né sacra né profana”. Ne è derivata una “strana mescolanza”, in cui “il divenire della salvezza viene proiettato sul piano della storia del mondo e quest’ultima viene innalzata al piano del primo”³⁹.

Se è vero che la filosofia della storia hegeliana – assunta “nella sua motivazione originaria, secondo cui il mondo alla fine di tutta la storia va incontro al giudizio di Dio” – “è tanto religiosa quanto Hegel si rivela ateo nel capovolgerla, ossia nel tradurla esclusivamente nei termini della storia universale”, allora si può osservare che Marx è stato il primo a trarre tutte le conseguenze dalla componente ateistica già presente in Hegel⁴⁰. La filosofia della storia hegeliana, “fondata sul sistema totale di una filosofia dello Spirito assoluto col suo orizzonte cristiano”, viene ora ridotta a puro “pensiero storico”⁴¹. Non solo: così prende forma la critica radicale della filosofia in quanto tale, e la denuncia del suo carattere astratto si configura come l’unico autentico modo di pervenire a quella “unità di ragione e realtà”, non raggiunta in Hegel, secondo Marx, a causa dell’impostazione puramente speculativa del suo pensiero. La realizzazione della ragione nella storia comporta che la filosofia venga trasformata in una “teoria della prassi”, cioè in “economia politica”⁴². È lungo questa via che giunge allo stadio finale quella secolarizzazione delle categorie della teologia della

³⁶ *Significato e fine della storia*, cit., p. 79.

³⁷ “Appartiene [...] alla natura ambigua della filosofia hegeliana [...] la particolarità di essere una filosofia dello spirito dal punto di vista del Logos cristiano, di costituire cioè in genere una *teologia filosofica*” (*Da Hegel a Nietzsche...*, cit., pp. 39-40).

³⁸ *Significato e fine della storia*, cit., p. 225.

³⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁰ *Uomo e storia*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 227.

⁴¹ *Ibid.*, p. 228.

⁴² *Significato e fine della storia*, cit., p. 55.

storia che Löwith ricostruisce, partendo da Gioacchino da Fiore, attraverso Bossuet, Vico, Voltaire, Condorcet, Turgot, Comte, Proudhon, Hegel.

In Marx quell'ambiguità di ogni filosofia della storia, di cui si è già detto, viene fatta emergere da Löwith applicando all'autore del *Manifesto del partito comunista* il suo stesso metodo di smascheramento dell'ideologia, il quale consiste nel distinguere nettamente la "forza propulsiva reale", che sottende ogni manifestazione della coscienza, dalle espressioni che tale coscienza assume: "Amnesso che la storia giuridica, politica e spirituale abbia nelle condizioni economiche la sua 'storia segreta', la quale non coincide con i suoi riflessi ideologici, la stessa cosa vale per il materialismo marxistico"⁴³. Infatti la "storia segreta" del *Manifesto* non è il "materialismo cosciente" che in esso viene esposto come teoria, quanto piuttosto "lo spirito religioso del profetismo". Lungi dall'essere "un'analisi puramente scientifica fondata su dati empirici", quest'opera, come il resto della produzione marxiana ed engelsiana, costituisce "un documento profetico" che invita all'"azione"⁴⁴. Il "presupposto fondamentale" del *Manifesto* – come asserisce Löwith – non è affatto l'antagonismo economico-sociale tra borghesia e proletariato, bensì l'individuazione, nella prima di queste due classi, dei "figli dell'oscurità" e, nella seconda, dei "figli della luce". Si tratta di una rilettura in chiave secolarizzata delle *civitates* agostiniane. Allo stesso modo la crisi finale del modo di produzione capitalistico, presentata nella forma di "previsione scientifica", in realtà si rivela come la trascrizione, in forma mondanizzata, del "giudizio finale", che in questo caso è emesso "dalla legge inesorabile del processo storico". Se dal punto di vista "empirico" nessuna delle leggi e delle previsioni stabilite da Marx può essere verificata con qualche attendibilità, è possibile però cogliere la radice nascosta che ha condotto alla loro formulazione, portando allo scoperto la componente "ideologica" che le sottende e che è "l'antico messianismo [...] ebraico", "base idealistica del materialismo storico"⁴⁵: "Nella forma apparentemente oppo-

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ "Il messianismo marxistico trascende la realtà esistente in modo così radicale da conservare intatta, malgrado il suo 'materialismo', la tensione escatologica e con ciò il carattere religioso della sua intuizione della storia, mentre Hegel, per cui la fe-

sta della previsione scientifica, il *Manifesto del partito comunista* tiene fermo al carattere fondamentale della fede: alla ‘certezza di ciò che si spera’⁴⁶. “Non è affatto un caso – osserva Löwith – che l’antagonismo estremo dei due campi nemici, la borghesia e il proletariato, corrisponda alla credenza in una lotta finale tra il Cristo e l’Anticristo nell’ultima epoca della storia, e che il compito del proletariato sia analogo alla missione storico-universale del popolo eletto. L’universale funzione redentrica della classe oppressa corrisponde alla dialettica religiosa di Croce e Resurrezione; e la trasformazione del regno della necessità in un regno della libertà corrisponde alla trasformazione della *civitas terrena* in *civitas Dei*. L’intero processo storico, quale è delineato nel *Manifesto del partito comunista*, riflette lo schema generale dell’interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso. Il materialismo storico è una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell’economia politica”⁴⁷.

Apparentemente, sottolinea Löwith, è grande, quasi incomensurabile, la distanza che separa la posizione di Marx da quella dei suoi “avversari”; ma ciò rimane vero solo finché e nella misura in cui si disconosce la “profonda comunanza” che li unisce, radicata nel fatto che l’uno e gli altri condividono la convinzione che sia impossibile trascendere l’ambito definito da un “pensiero esclusivamente storico”⁴⁸. Com’è noto, per Löwith, questa convinzione segna in profondità, pur con una grande diversità di forme e modulazioni, tutta la filosofia moderna e contemporanea, fino alle sue propaggini estreme, fino cioè alla riflessione heideggeriana intorno al “destino dell’essere”⁴⁹. In realtà “la filosofia della storia non marxista non può nulla contro il marxismo in quanto pensa in maniera altrettanto ideologica e storica”; vorrebbe “mutare il mondo”, ma “con minor spesa” di quella richiesta

de è soltanto un modo della ragione o del ‘percepire’, decise al punto critico del suo sviluppo spirituale di conciliarsi con il mondo quale esso è [...]. In confronto la filosofia di Hegel è realistica”(*ibid.*, p. 72).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁴⁸ *Il senso della storia*, cit., p. 140.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 141-142 e *Uomo e storia*, cit., pp. 233-238. Cfr. anche *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, Einaudi, 1966 (in particolare pp. 49-82 e 123-131).

dalla rivoluzione preconizzata nel *Manifesto*. “Essa – scrive Löwith – ha scoperto cent’anni dopo Marx che l’uomo di oggi si è ‘alienato’ ” e, esattamente come accadeva in Marx, si autocomprende come collocata “tra un ‘mondo divenuto vecchio’ e un nuovo inizio della storia”, cioè in corrispondenza di un passaggio in cui i “vecchi Dei” sono morti e l’appello a un “nuovo Dio” non appare possibile. Come Marx, ma anche come Nietzsche e Heidegger, la “filosofia della storia non marxista” è mossa dalla convinzione che l’uomo “odierno” debba andare incontro a un radicale mutamento, in un contesto segnato dalla crisi dell’“intera storia [...] del mondo europea e della sua filosofia”. Sulla linea di Marx appare convinta dell’improponibilità di continuare la “via che porta a Hegel” e quindi della necessità di “scendere da questo culmine della metafisica europea e rinunciare all’assoluto e all’incondizionato”. Infine si professa anch’essa “atea”, ma non è “così soddisfatta di sé come l’ateismo apertamente professato del diciannovesimo secolo”⁵⁰.

Il punto essenziale è però che “la filosofia presente, nonostante la sua affinità postuma con Marx, non ha alcun dogma, cioè, in rapporto alla storia, non ha da insegnare nulla che possa contrapporsi alla sfida del marxismo”; manca, al pensiero storico dei “semimarxisti, dei marxisti convertitisi e degli antimarxisti”, il “carattere assoluto del materialismo storico”. “Si sta – rileva Löwith – sul terreno incerto di una coscienza epocale storica, ma si pensa relativamente e relativisticamente, mentre Marx e i marxisti credono di sapere ‘che cosa è’, donde viene, e dove va la storia”. Tramontata la credenza nello “spirito vivente del cosmo” così come nel “regno di Dio”, si crede ormai solo nello “spirito del tempo”, nello *Zeitgeist*, nel *the wave of the future*; e in ciò si rivela “l’affinità profonda dello storicismo idealistico e materialistico con un pensiero fondato nella storia dell’essere, che apparentemente è ugualmente lontano da Hegel e da Marx”⁵¹.

Partendo da questa prospettiva interpretativa, la perdita della “bussola escatologica” è il fattore genetico più immediato di quel relativismo destinato, per Löwith, ad assumere la forma, dal pun-

⁵⁰ *Il senso della storia*, cit., pp. 140-141.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 141-142. Su questo punto, anche con riferimento a Löwith e alla critica rivolta da quest’ultimo a Heidegger, cfr. L. Alici, *L’altro nell’io. In dialogo con Agostino*, cit., pp. 165-166.

to di vista politico, del “decisionismo”, anticamera e sfondo dell'avvento del regime nazista. Peraltro lo storicismo relativistico non costituisce altro che l'estrema propaggine del lungo percorso che ha condotto alla *perdita del mondo*, inteso prioritariamente come *mondo-natura*, senza il riferimento al quale è impossibile, per Löwith, fondare un'antropologia filosofica che indaghi e illumini la “realtà universale” dell'uomo. È contro quest'ultima che si è abbattuta la barbarie totalitaria, agevolata da un clima culturale in cui dominava l'idea che l'uomo si esaurisce nell'“esistenza storica” (insomma l'idea che egli non *ha* semplicemente una storia, ma *è* storia⁵²) e si risolve nella contingenza di una processualità in cui “le utopie di un tempo sono divenute realizzabili e il problema sembra essere *soltanto* di trasformare anche l'uomo in modo tale che possa concorrere con le sue invenzioni”⁵³.

Heidegger, Schmitt e Weber rappresentano altrettante, seppur diverse, esemplificazioni della torsione decisionistica che è destinata a subire, per sua interna logica, una concezione puramente storica dell'uomo.

Siamo di fronte anche in questo caso a un aspetto ben noto del pensiero di Löwith e quindi possono essere sufficienti alcuni sintetici rinvii.

Su Heidegger e Schmitt sono quanto mai esplicite alcune pagine dell'autobiografia *La mia vita in Germania*. Ricorda Löwith che Heidegger così gli scriveva nel 1921: “Io faccio unicamente ciò che debbo e ciò che ritengo necessario, e lo faccio così come posso – non ritaglio il mio lavoro filosofico sui compiti culturali di un generico oggi [...]. Lavoro sulla base del mio ‘io sono’ e della mia origine spirituale, che è quella che è di fatto. È con questa faticosità che imperversa l'esistere”. Commenta Löwith che quanti, nel 1940, guardino, tenendo conto di tali asserzioni, alla scelta heideggeriana a favore di Hitler, possono agevolmente rinvenire in questa “precoce formulazione dell'esistenza storica il nesso successivo con la decisione politica”. Basta infatti “uscire dall'isolamento ancora semireligioso e applicare questo esistere sempre proprio di ciascuno e la sua necessità alla propria ‘esistenza tedesca’ e al suo destino storico, per trasferire l'energica corsa a vuoto delle categorie dell'esistenza (‘decidersi per se stessi’, ‘di fronte al

⁵² *Uomo e storia*, cit., p. 217.

⁵³ *La fatalità del progresso*, in *Storia e fede*, cit., p. 165.

nulla insistere su se stessi', 'volere il proprio destino', 'affidarsi a se stessi') dentro il movimento generale dell'esistenza tedesca, e passare quindi a distruggere sul terreno politico". Per Löwith non è casuale che alla "filosofia esistenziale" di Heidegger corrisponda, in Carl Schmitt, "un 'decisionismo' politico" il quale, in singolare consonanza rispetto alla posizione heideggeriana, "trasferisce il 'poter-essere-un tutto' dell'esistenza propria di ciascuno alla 'totalità' dello Stato proprio di ciascuno". C'è sostanziale corrispondenza tra l'"autoaffermazione dell'esistere sempre proprio di ciascuno" e l'"autoaffermazione della esistenza politica"; in quest'ultima la "libertà per la morte" si presenta come "'sacrificio della vita' nell'emergenza politica della guerra". "Il principio – osserva Löwith – in entrambi i casi è lo stesso: la 'fatticità', ossia ciò che resta della vita quando sia stata scarnificata di tutti i suoi *contenuti*"⁵⁴. Heidegger è il pensatore nel quale, al livello probabilmente più alto raggiunto dalla riflessione filosofica del Novecento, si rendono evidenti il significato e le implicazioni del capovolgere della filosofia della storia ancora direzionata da una "bussola escatologica" in una posizione dominata dalla "casualità della 'fatticità storica'": "La possibilità di una filosofia politica di Heidegger non scaturisce da una deplorable deviazione, bensì dal principio che fonda la sua concezione dell'esistenza, la quale 'impugna', nel duplice senso di questo termine, lo 'spirito del tempo". Il "*movente ultimo di questa volontà di sovvertimento e di rottura*" è "*la coscienza della decadenza e del trapasso: il nichilismo europeo*"⁵⁵.

Ed è sullo sfondo dell'indigenza, nella politica moderna, di "un fondamento metafisico trasparente" che Löwith proietta la teoria schmittiana del "politico"; proprio il venir meno di tale fondamento orienta diversamente il decisionismo di Schmitt rispetto alla pur "indiscutibile decisione della teologia politica dei filosofi politici della controrivoluzione", ai quali Schmitt si rifa, ma, senza che, nota Löwith, questo rifarsi possa avere alcun "carattere impegnativo". Infatti, "mentre questi si decidono contro le conseguenze politiche della rivoluzione francese rimanendo ancora nella fede cattolica, il decisionismo profano dello Schmitt diventa necessariamente occasionale", perché sono assenti in quest'ultimo

⁵⁴ *La mia vita in Germania*, trad. it. di E. Grillo, Milano, Il Saggiatore, 1995, pp. 54-55.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

“non solo i presupposti teologici e metafisici, ma anche quelli umanitari e morali dei secoli passati”. In tale contesto il contenuto della decisione può provenire unicamente dalla “casuale *occasio* delle situazioni politiche che volta per volta si presentano”⁵⁶, senza che la decisione possa essere controllata da una qualche istanza superiore. Non c'è dubbio che questo decisionismo occasionalistico possa fornire la base per il più dispotico dei regimi politici.

Max Weber è, agli occhi di Löwith (si pensi al saggio del 1932 su Marx e Weber), colui che, in continuità con Nietzsche, vive con il più profondo senso tragico la condizione della civiltà moderna, vista come l'epoca in cui domina il tramonto delle “illusioni” egemoni nella tradizione e smascherate dalla “razionalizzazione del mondo”. E il senso tragico nasce – com'è stato opportunamente notato – dal convergere, in Weber, di “disincanto” e “umanità”⁵⁷, quell'umanità che Löwith non rinviene né in Heidegger né in Schmitt. Tutta la riflessione weberiana sul rapporto tra scienza e valori è dominata dall’“*idea dell'uomo in quanto istanza ultima*” alla quale vanno ricondotte le scelte di valore, quindi da un’“*idea dell'uomo radicalmente secolarizzata*”⁵⁸. L'orizzonte che delimita tale riflessione è quello della domanda sul “*destino umano*” nella civiltà del disincanto, frutto di una trasformazione epocale⁵⁹; il risultato essenziale cui Weber perviene è notoriamente la distinzione tra il ruolo chiarificatore della ragione riguardo alle conseguenze delle scelte di valore, da un lato, e, dall'altro, l'affermazione della “*non-validità 'oggettiva' [...] dei nostri ultimi criteri valutativi*” e il riconoscimento della “*mancanza di 'norme' universalmente obbliganti*”⁶⁰. Per Löwith “il fine autenticamente positivo” dei saggi weberiani sulla scienza – con particolare riferimento a quelli su Roscher e Knies – sta “nella distruzione radicale delle ‘illusioni’”, vale a dire nella “distruzione metodica di pregiudizi e giudizi di valore ben *determinati*, cioè tali da pregiudicare la ‘spregiudicatezza’ scientifica”, visto che tali va-

⁵⁶ *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, trad. it. di A.M. Pozzan, in *Marx, Weber, Schmitt*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 133-135.

⁵⁷ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e il nulla*, Roma, Donzelli, 1997, p. 8.

⁵⁸ *Max Weber e Karl Marx*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 12.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 26. Cfr. anche *Max Weber e il disincanto del mondo*, in *Dio, uomo e mondo...*, cit., pp. 173ss.

lori contraddicono “la situazione reale della storia umana, cioè il fatto che l’oggi è ‘quotidianità’ religiosa, che la scienza – per dirla con Nietzsche – è ‘ateismo’ scientifico”. Da tale consapevolezza si originano le prese di posizione di Weber sul rapporto tra scienza e valori, prese di posizione che nascono “dall’aver riconosciuto la problematicità non soltanto della *scienza* e della *civiltà* moderna, ma innanzitutto del nostro *complessivo orientamento odierno della vita*”⁶¹. Il fatto però è che tale problematicità finisce per essere risolta (e forse sarebbe preferibile dire dissolta) nel rinvio ad una *decisione* la quale, posta com’è tra il vuoto lasciato dall’eclissi dei fondamenti tradizionali e la convinzione secondo cui ogni base naturale, oggettiva e universale dei valori si presenta ormai come impensabile, rimane l’unico ed ultimo possibile aggancio nella sfera dell’operare umano. Quello che appare a Weber “veramente degno dell’uomo”, cioè l’atteggiamento che consiste nel trarre le conseguenze “da ciò che *non c’è*”⁶², insomma il lucido coraggio di non tornare a rifugiarsi nelle braccia aperte delle “antiche Chiese”⁶³, si rivela alla fine una porta spalancata verso la distruzione della dignità umana. Nel saggio del 1939, *Max Weber und seine Nachfolger*, Löwith osserva che Weber “ha spianato positivamente la via verso lo Stato autoritario e dittatoriale del *Führer* nella misura in cui in generale ha sostenuto l’irrazionale leaderismo ‘carismatico’ e la ‘democrazia cesaristica con apparato’ e, negativamente, con la voluta mancanza di contenuti, con l’elemento formalistico del suo *ethos* politico, la cui ultima istanza era solamente la esplicita opzione di una scelta di valore tra le altre, essendo indifferente quale [...]. Tra questa tesi [...] e la completa subordinazione ad un meccanismo totale della manipolazione e alla volontà di un *Führer* dalla grande oratoria che dice alla massa ciò che essa deve credere e fare c’è solo *un passo*”⁶⁴.

⁶¹ Max Weber e Karl Marx, cit., pp. 28-29.

⁶² *Ibid.*, p. 28.

⁶³ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 42.

⁶⁴ Vedi la trad. it. in “MicroMega”, II (1987), 2 p. 201. Nel *curriculum vitae* redatto nel 1959 Löwith ricorda ancora, a proposito del saggio su Marx e Weber, che “il relativismo esistenziale di Weber rispetto alla libera scelta di un valore supremo mi sembrava altrettanto insostenibile della tesi marxista dell’uomo come ente di genere sociale il cui compito è di realizzare la tendenza generale della storia del mondo” (*La mia vita...*, cit., p. 195). Sui limiti della scepri löwithiana di fronte al compito di fornire gli strumenti concettuali idonei a rispondere in modo convincente al deci-

2. Natura e storia

È a questo punto possibile riprendere, ampliandolo, il discorso concernente la presenza di Agostino nel pensiero di Löwith. Infatti proprio nella chiarificazione di alcuni punti centrali dell' antropologia filosofica di quest'ultimo tale problema può avere qualche promettente apertura e sviluppo.

Fin dalla metà degli anni '30, mentre da una lato recedono sempre più sullo sfondo alcuni nuclei tematici dominanti nella dissertazione di laurea del 1928, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, si precisano progressivamente le linee di un itinerario che condurrà Löwith alla fondazione dell'antropologia sulla cosmologia greco-classica, con la quale si chiude, certamente non senza lasciare privi di risposta convincente molti interrogativi, il suo percorso speculativo.

Non credo sia esagerato affermare – naturalmente dando per scontati tutti i limiti intrinseci a questo tipo di schematizzazioni – che, nella fase compresa tra la monografia su Burckhardt e *Significato e fine della storia*, sia proprio la lezione dello storico svizzero a risultare preminente.

Il nucleo di tale lezione – così come emerge dalla lettura che Löwith ne fornisce – si può rinvenire, non a caso, nel problema del rapporto tra natura e storia. La tesi di fondo che guida l'interpretazione löwithiana di Burckhardt è infatti che la storia “mostra in ogni mutamento una variazione dell'uguale, un elemento permanente e duraturo, come un *quid* che si ripete”. Che il divenire storico faccia emergere “un qualcosa che rimane simile a sé” deriva dal fatto che “il centro della storia, l'uomo che soffre e che agisce [...], non è sostanzialmente ‘storico’, ma è l'uomo così come è, è sempre stato e anche sarà”⁶⁵. Questo sguardo sempre fermo su ciò che permane al di là di ogni trasformazione traccia una linea di confine netta tra la posizione di Burckhardt e quella dello storicismo, condannato a rimanere “necessariamente schiavo della storia”. Nell'ottica di Löwith risulta centrale appunto la presenza in Burckhardt di un “criterio sovrastorico, che mantiene il [...] sapere storico a distanza costante dal flusso degli eventi”. E il cri-

sionismo schmittiano e weberiano si sofferma M. C. Pievatolo, *Senza scienza né fede: la scempi storiografica di Karl Löwith*, Napoli, E.S.I., 1991, in particolare pp. 157ss.

⁶⁵ *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, trad. it. di L. Bazzicalupo, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 38.

terio in questione è lo “spirito umano”, “tanto poco privo di storicità da riconoscere la propria essenza solo in ciò che è stato e nella propria storia, ma nonostante ciò altrettanto poco [...] schiavo della relatività storica [...], poiché esso permane in ogni tempo unico e sempre identico”. Si tratta quindi di uno “spirito ‘eternamente eguale’ nel mezzo delle sue trasformazioni storico-temporali”; in quanto tale, costituisce quel “punto archimedeo” che permette di “oltrepassare spiritualmente le cose del mondo” e preserva “dall’essere completamente storico, senza centro né misura”. Se questo “punto archimedeo” non esistesse, verrebbe meno – come spesso sfugge alla mentalità storicista – la stessa possibilità di comprensione di un’epoca da parte di un’altra: “Il fondamento ultimo della possibilità di comprendere in modo storico-comparativo l’identico come ciò che si ripete poggia [...] sul fatto che i fenomeni principali della storia dell’uomo sono sempre gli stessi e perciò si possono confrontare anche attraverso le epoche”; con ciò è “troncato nel suo principio conduttore lo smisurato sapere dello storicismo, nato dalla filosofia della storia di Hegel”⁶⁶. In un articolo molto più tardo Löwith ritornerà, sempre rifacendosi a Burckhardt, su questo punto rilevando che “l’espressione più banale della coscienza che l’uomo odierno ha della storia contemporanea è il discorso del ‘trapasso’ in un’epoca nuova, e quindi di un uomo ‘tradizionale’ e di un uomo ‘futuro’, come se la storia avesse mai insegnato all’uomo a diventare un altro e a mutarsi”. In verità l’uomo si rivela nella storia “come in uno specchio”, ma non “come di volta in volta diverso, bensì come sempre identico”. L’uomo non era, “all’inizio della storia [...] meno uomo di quanto lo sarà alla fine”; egli vive “*costantemente* in ‘trapassi’ e ‘tra i tempi’ [...], temendo e sperando”. Ma tra i tempi “si può vivere soltanto perché entro il tempo esiste un elemento duraturo e perenne”. Non è difficile capire che, “se l’uomo di oggi fosse interamente diverso da quello di ieri e da quello di duemila anni fa, non potremmo affatto comprendere gli uomini vissuti in tempi passati e in civiltà a noi estranee, né avere un vivo rapporto con le loro opere”⁶⁷. Considerare l’uomo e la storia “dal punto di vista di quanto permane e di ciò che nello scorrere del tempo conferma la propria validità è oggi inattuale” e ciò perché

⁶⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁷ *Uomo e storia*, cit., pp. 213-214.

“il nostro pensiero, ossessionato dalla coscienza storica, non vuole riconoscere ciò che sempre è e permane, e crede di poter prescindere da esso”: “Di fatto noi pensiamo l’ ‘essere’ muovendo dal ‘tempo’ perché non conosciamo nulla di eterno”⁶⁸. *Sein und Zeit* è il documento speculativamente più alto e significativo di questa posizione⁶⁹. Il fatto è che “volerci orientare secondo la storia, pur trovandoci all’interno di essa, sarebbe come se in un naufragio volessimo aggrapparci alle onde”⁷⁰.

All’idea hegeliana di una ragione in grado di rendere trasparenti i momenti della dialettica dello Spirito nel divenire del mondo e alla tesi nietzscheana secondo cui è essenziale imparare a dimenticare il passato, che invece corre insieme all’uomo come una “catena”, Burckhardt – nota Löwith – contrappone la tesi che l’elemento essenziale della vita e della coscienza storica è la “continuità”. Quest’ultima non è una “catena”, nella misura in cui si costituisce a partire dalla “conservazione, libera e cosciente”, per opera di ogni generazione, del lascito del passato⁷¹. Nello stesso tempo si deve dire che lo sforzo di comprenderla non nasce dalla sopravvalutazione dei poteri della ragione. Si presenta piuttosto come una forma di “saggezza”⁷², tipica di chi è pienamente consapevole, da un lato, dell’ineliminabilità delle fratture, della presenza del male, di ciò che resta oscuro ed enigmatico e, dall’altro, non è disponibile a considerare l’individuo – sia esso il grande protagonista di eventi epocali, cioè l’individuo *cosmico-storico*⁷³, oppure il rappresentante di quelle hegeliane “esistenze ingiustificate” che devono soccombere in massa perché possa nascere *qualcosa* di nuovo⁷⁴ – solo come il passivo e inconsapevole esecutore dei disegni orditi dall’“astuzia della ragione”. Fermo nel rifiuto di una filosofia che nutra la pretesa di “far risaltare il corso del mondo storico [...] sul filo conduttore del tempo che si sviluppa alla luce di un progresso preordinato”, Burckhardt apprezza invece quella filosofia capace effettivamente di lavorare “con i propri mezzi”,

⁶⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁷¹ *Jacob Burckhardt...*, cit., p. 191.

⁷² *Ibid.*, p. 192.

⁷³ *Ibid.*, pp. 99ss.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 108.

senza costruzioni teologiche o presupposti di filosofia della storia", cioè una filosofia che sia intenzionata a confrontarsi "con il grande e generale enigma della nostra esistenza"⁷⁵. Ciò spiega – ricorda Löwith – perché, tra i pochi filosofi contemporanei che Burckhardt tiene presenti, un posto di rilievo spetta a Schopenhauer, più volte indicato come il filosofo per eccellenza, il quale, "per la nostra epoca, avrebbe la particolare missione di spingere *ad absurdum*, in maniera benefica, l'illusione del progresso dominante dal 1830"⁷⁶.

Dell'enigmaticità dell'esistenza fanno parte la presenza e lo scandalo del male, che nella filosofia hegeliana vengono esorcizzati attraverso il ricorso alla categorie di *necessità* e *accidentalità*, perfettamente idonee – nota Löwith riprendendo una lettera di Burckhardt a Brenner del marzo 1856 – a far "scompare il 'bene' e male' – quotidiano ottimo pane di casa"⁷⁷. Se queste due categorie di *bene* e *male* non vengono concettualmente dissolte, allora la vicenda storica appare nella prospettiva di una costante e intrascendibile tensione tra "agire" e "patire", di cui non si dà mai, entro la storia, conciliazione definitiva. È questo il cuore del "malismo" di Burckhardt, che si distingue dalla semplicistica dicotomia tra "pessimismo" e ottimismo", in quanto consiste nel cercare di "vedere le cose umane così come sono, e non – semplicemente capovolgendo l'ottimismo – nel farle peggiori di quello che sono". In tale prospettiva Burckhardt si avvicina a Overbeck in relazione all'idea della non ammissibilità del dilemma ottimismo-pessimismo: "si potrebbe, è vero, 'tenere distinti' i due tipi di considerazione, ma, 'a rischio della vita', mai 'separarli' "⁷⁸.

La configurazione che viene progressivamente assumendo l'antropologia filosofica di Löwith in questo dialogo a distanza con Burckhardt sembra dominata dalla preoccupazione di evitare ogni irrigidimento nell'identificazione di quel "*quid* che si ripete" e che costituisce "l'uomo così come è, è sempre stato e anche sarà". L'eccedenza dell'uomo rispetto alla dimensione storica, eccedenza

⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 145. Löwith riprende le citazioni virgolettate nel testo da una lettera di Burckhardt a Kinkel del 20 agosto 1843. Il riferimento a Overbeck riguarda l'opera *Christentum und Kultur*, Basel, Schwabe, 1919, p. 29.

nella quale è riposta la possibilità di fondare una morale dell'*universalmente umano* che eviti l'esito relativistico-nichilistico dello storicismo, apre qui, piuttosto che ad una normatività di tipo giusnaturalistico, ad un più ampio, anche se innegabilmente generico, invito a riflettere sull'idea di natura umana come, allo stesso tempo, *orizzonte* e *limite* dell'azione. L'“elemento permanente e duraturo” al quale si può pervenire partendo dalla considerazione dell'agire storico dell'uomo è costituito dal nesso inscindibile che collega *finitezza* ed *enigmaticità* dell'essere umano come soggetto che vive nella storia trascendendo la storia. Non è certo senza significato che, nel suo scambio epistolare con Leo Strauss, Löwith abbia precisato, pur con estrema sinteticità, la sua distanza rispetto all'interlocutore proprio su un tema centrale come quello dell'interpretazione del concetto greco-classico di “natura” e di “diritto naturale”: “Perché Lei – riferendosi a Nietzsche [...] – rifiuti il ‘vivere secondo natura’ non mi è chiaro. La sua argomentazione riguarda soltanto la *scienza* naturale moderna – ma la *natura stessa* di fatto eternamente uguale non si è ancora mai regolata secondo ideali storici umani e, giacché esistono una natura e una realtà naturale, avrà sempre senso voler vivere ‘secondo natura’ – *a meno* che non abbiano ragione il cristianesimo e l'idealismo tedesco e l'esistenzialismo [...] quando dicono che l'uomo è soltanto *nel* mondo e non anche *di* questo mondo. E l'aforisma di Nietzsche non critica il fatto che gli storici volessero vivere secondo *natura*, ma solo che la natura non è quale gli storici e da ultimo Rousseau volevano che fosse – ossia ‘morale’, mentre per Nietzsche essa è senza ‘intenzioni e riguardi’, senza ‘giustizia’ e moralmente indifferente. E contro la *conclusione* dell'aforisma (che apparentemente è a Suo favore) io direi: come teorico dell'eterno ritorno anche lo stesso Nietzsche *non* ha soltanto ‘saggiato la sua volontà di potenza spirituale’, ma si è lasciato ‘ispirare’ dalla ‘suprema necessità dell'essere’ e nell'immagine di Zarathustra ha fatto parlare abbastanza spesso secondo natura l'essere di questo mondo. E là dove fa questo egli non è invero tutt'uno ma pure in accordo con la natura del mondo naturale e torna a vederla come la vedevano un tempo i greci [...], il mondo finito dell'eterno ritorno dell'identico”⁷⁹. Dunque – suggerisce Löwith – il rinvio alla

⁷⁹ Lettera del 15 aprile 1935 a Leo Strauss, trad. it. di A. Ferrucci, in K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Introduzione di R. Esposito, Roma, Donzelli,

“natura” è da intendersi come sollecitazione a meditare su ciò che circoscrive le possibilità umane entro il “mondo finito”, in modo tale da non cadere nella *hybris*, cioè nella presunzione “illuministica” di vedere la ragione umana, trascinata dal “*pathos* della giustizia”, quale mezzo idoneo a plasmare, in una sorta di incontaminata trasparenza immune da zone d’ombra e da errori, una società priva di contraddizioni. È nient’altro, questo, se non la perdita del senso della misura, che solo la saggezza è in grado di evitare⁸⁰.

Il senso della finitezza e del carattere enigmatico dell’essere umano agente nel mondo, l’idea di “natura [...] come documento del limite dell’esistenza e della storia”⁸¹: tali, come si è osservato, sembrano quindi essere i termini che circoscrivono, in questo momento del suo sviluppo, la ricerca löwithiana in campo antropologico e morale.

Quanto influisca, nel definirsi di questa posizione, la rilettura che Löwith compie della tradizione filosofica greco-classica è stato ripetutamente sottolineato ed è esplicitato da Löwith stesso. Ma, come ha fatto rilevare Alberto Caracciolo⁸², certo uno degli interpreti più attenti del pensiero del filosofo tedesco, è fuorviante enfatizzare questa derivazione senza comprendere quanto e fino a che punto incida l’apporto di quella tradizione biblica e patristica che ha così fortemente inciso nella riflessione dell’autore di *Significato e fine della storia*. Non è un caso che sia Löwith stesso, ne *La mia vita in Germania*, a citare Agostino in un punto cruciale, là dove cioè Löwith illustra la sua opposizione all’ideologia nazista ormai avviata alla conquista della completa egemonia. A proposito del libro di H. Heise, *Idee und Existence* (1936), scrive: “Ciò che io giudicavo primitivo in libri come quelli era [...] proprio la scomparsa dei problemi e prima di tutto dei problemi riguardanti l’esistenza individuale o – per dirla in termini religiosi – dell’interesse per la salvezza dell’anima. Nessuno oggi diceva più con sant’Agostino ‘*quaestio mihi factus sum*’, ma piuttosto si poneva la

1994, pp. 8-9. Ho leggermente modificato la traduzione.

⁸⁰ Sull’argomento cfr. G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Milano, Unicopli, 1996, pp. 120-125.

⁸¹ A. Caracciolo, *Karl Löwith*, cit., p. 124. È anche opportuno ricordare, su Alberto Caracciolo, G. Moretto, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Brescia, Morcelliana, 1992.

⁸² Cfr. *ibid.*, pp. 30 ss.

questione delle basi naturali della vita del popolo: della terra, della razza, dell'ambiente e del sangue”⁸³.

L'uomo che fa questione di sé a se stesso: è esattamente l'orizzonte di quella ricerca sulla “possibilità *originaria* dell'uomo” che, radicata in una “realtà universale”, Löwith, in un articolo del 1933 su Kierkegaard e Nietzsche, aveva contrapposto all'avvento di una mentalità basata sull'affermazione violenta di ciò che, in un singolo individuo, in un intero popolo o in una razza, è “esclusivamente proprio”⁸⁴. La prospettiva coincide chiaramente con quella che si è qui appena esaminata a proposito del libro su Burckhardt. È difficile pensare che sia privo di significato il fatto che, nell'evocare questo momento del suo itinerario speculativo, Löwith rinvii ad Agostino. E lo stesso vale per il rimando al libro di Giobbe che compare in uno dei punti di maggiore intensità umana oltre che speculativa dell'autobiografia, cioè là dove Löwith, nel momento in cui pur riconosce, in piena coerenza con l'indirizzo della sua scepsti, di non potere e non volere far propria alcuna “soluzione radicale, sia nel senso di una regressione verso l'ebraismo oppure di una opzione a favore del Cristianesimo o anche di un deciso impegno politico”, aggiunge: “Ho capito che proprio le soluzioni ‘radicali’ non sono affatto delle soluzioni, ma soltanto ciechi irrigidimenti che [...] semplificano la vita. Ma la vita e la convivenza tra gli uomini e tra i popoli non sono tali da poter essere realizzate senza pazienza e indulgenza, scepsti e rassegnazione, ossia senza quelle virtù che il tedesco di oggi rinnega [...], perché non ha alcun senso della caducità di tutte le umane vicende. *‘Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletus multis miseriis, qui quasi flos egreditur et contenitur et fugit velut umbra’* (Giobbe, 14, 1-2)”⁸⁵.

La funzione di tali rinvii sta non solo nel fatto che essi possono essere utili per meglio focalizzare il tema della presenza di Agostino nel pensiero löwithiano, ma anche – proprio a partire da questa puntualizzazione – nella possibilità che offrono di ricollegarsi a uno dei problemi accennati in apertura del capitolo, quello

⁸³ *La mia vita...*, cit., pp. 78-79.

⁸⁴ *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, ora in *Samtliche Schriften*, Stuttgart, J.B. Metzlersche, 1981-1988, vol. VI, pp. 53-74.

⁸⁵ *La mia vita...*, cit., p. 183 (Poscritto).

cioè concernente la posizione di Löwith nei confronti del rapporto tra teologia della storia e filosofia della storia. Ciò in un duplice senso: chiarire quali siano i fondamenti della critica di Löwith alle filosofie della storia e verificare, anche di là di interpretazioni ormai solidificate, il punto riguardante il ruolo della concezione cristiana della storia (in relazione alla quale, è opportuno rammentarlo ancora, Agostino rappresenta, per Löwith, il “modello” paradigmatico) nel sorgere della “coscienza storica” moderna.

a) Riguardo al primo punto, sulla base di quanto precede, si potrebbe essere tentati di accettare l'affermazione, fortemente eccentrica rispetto alla maggior parte delle letture correnti, secondo cui, come sostiene Caracciolo, “nella Bibbia è da ricercare [...] ciò in forza di cui Löwith negava la possibilità di una filosofia della storia”⁸⁶. Caracciolo rinvia a un passo dell'opera *Da Hegel a Nietzsche*, in cui è oggetto di trattazione Overbeck e sottolinea che, come sempre quando si tratta di Overbeck, quanto Löwith scrive assume, almeno in parte, un evidente tono “autobiografico”. Il passo è il seguente: “Anche per lui [Overbeck] si presentò in luogo di un'attesa dell'avvenire la saggezza di fronte alla morte, che per noi uomini costituisce il più delicato enigma, senza che ci si offra una chiave per la sua soluzione”. Overbeck prospetta la possibilità di “pensare a un *memento mori* che avvantaggi la vita alla luce del giorno, cancellando gli inganni e disperdendo le ombre che generalmente si addensano sulla vita e la deformano [...]. Per quanto le sue riflessioni suonino anticristiane, pure gli era caro di suscitare in se stesso lo stato d'animo giusto di fronte al pensiero della morte, con l'accennare alle parole di rassegnazione del Salmo XXXIX”⁸⁷. E il Salmo XXXIX è, notoriamente, uno di quelli in cui più forte si fa avvertire il senso della caducità, della fragilità, del limite e del mistero costitutivi dell'esistenza umana, cioè tutti quei caratteri che, come si è cercato di mostrare, sono al centro della riflessione löwithiana nel periodo che si è qui precedentemente delimitato. Anche se non si vuol accettare *in toto* la lettura di Caracciolo, secondo cui “le radici ultime di Löwith non sono greche, [ma] bibliche”⁸⁸, mi pare innegabile – e quanto osservato

⁸⁶ Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, cit., p. 41.

⁸⁷ *Da Hegel a Nietzsche...*, cit., p. 567.

⁸⁸ Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, cit., p. 30.

pur schematicamente sin qui dovrebbe contribuire a documentarlo – che la ricerca delle motivazioni teoretiche profonde della sua posizione in merito al problema della condizione umana e del rapporto tra *esistenza* e *storia* non può arrestarsi, come spesso avviene, alla sottolineatura del primo tipo di derivazione, cioè quella greca. Nel procedere della riflessione che vorrei proporre emergeranno alcune implicazioni di questa linea interpretativa.

b) Per quanto concerne il secondo punto, si tratta di vagliare criticamente la tesi secondo cui, in Löwith, la discontinuità fondamentale nella visione della storia sarebbe da collocare tra la concezione classica (basata sulla centralità della dimensione della natura rispetto a quella della storia, nonché su un'idea circolare e non lineare del divenire), da un lato, e la concezione cristiana e moderna, dall'altro. In tale contesto la secolarizzazione della teologia della storia, da cui nascono le filosofie della storia moderne, risulterebbe come il ramo di uno stesso tronco, sia pure un ramo storto e destinato a seccarsi prematuramente, fino a dar luogo alle varie forme di storicismo relativistico e nichilistico espresse emblematicamente nello sviluppo di pensiero che va da Dilthey a Heidegger⁸⁹.

In verità però solo in parte tale lettura del pensiero löwithiano – secondo cui si finisce per “mettere sull'asse di una sequenza unica, quasi in un nesso di causa ed effetto, tempo biblico e tempo dell'Occidente”⁹⁰ –, sembra cogliere nel segno. Mi limito a fornire qualche sintetica annotazione in merito a questo problema.

Come si è già osservato, la *dipendenza* della filosofia della storia dalla “interpretazione teologica della storia” è vista, in Löwith, nella ripresa dell'idea secondo cui esiste un “principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze [vengono] posti in connessione e riferiti a un significato ultimo”, il quale può a sua volta essere colto e illuminato esclusivamente in riferimento a un “fine”⁹¹. La “filosofia della storia e la sua ricerca di un senso” scaturiscono, in

⁸⁹ Cfr., per esempio, K. Löwith, *Il senso della storia*, cit., pp. 140-142; *Uomo e storia*, cit., pp. 201-238.

⁹⁰ F. Totaro, *L'eredità biblica nelle visioni occidentali del tempo*, in “Annali di Scienze religiose” (Dipartimento di Scienze religiose dell'Università cattolica di Milano), V (2000), p. 51.

⁹¹ *Significato e fine della storia...*, cit., p. 21.

questa prospettiva, dalla "fede escatologica in un fine ultimo della storia della salvezza". In entrambe "gli eventi storici ricevono la loro giustificazione dal fatto di rimandare "ad uno scopo che trascende i fatti" e, muovendosi la storia nel tempo, "lo scopo deve essere una meta futura". Ne deriva che "la pienezza del significato richiede un compimento temporale" e che è plausibile "arrischiare un giudizio sul senso degli avvenimenti storici quando il loro *telos* futuro si fa manifesto". Nel rivolgersi al futuro, la visione cristiana e post-cristiana della storia rovesciano il significato classico dell'*istorein*, il cui riferimento è legato al passato e al presente, e fanno sì che l'interpretazione del passato diventi una "profezia retrospettiva, che lo rappresenta come una 'preparazione' significativa del futuro"⁹².

Ma, a fronte di tale ricostruzione, va osservato che non si può dimenticare né sottovalutare come Löwith ponga in rilievo, con molta chiarezza, anche i motivi che inducono a porre su piani non sovrapponibili teologia della storia e filosofia della storia.

Si considerino, per esempio, quei luoghi della sua opera in cui, analizzando la "moderna sopravvalutazione della storia", la interpreta come la conseguenza della "nostra alienazione" sia dalla teologia naturale degli antichi" che dalla "teologia soprannaturale del cristianesimo", quindi estranea alla "saggezza" così come alla "fede". In modo molto preciso Löwith circoscrive l'influenza della teologia della storia sulle moderne filosofie della storia al fatto che "l'escatologia del Nuovo Testamento ha aperto una prospettiva verso un compimento futuro", inteso prima in senso "trascendente" e in seguito visto invece come "immanente all'esistenza storica". Contemporaneamente mette in rilievo che con la modernità e i suoi sviluppi siamo arrivati ad avere "una coscienza storica tanto cristiana nella sua origine quanto anti-cristiana nelle sue conseguenze": ed anticristiana la concezione moderna della storia lo è per il motivo, evidentemente non secondario, che ad essa manca la fede nel Cristo come "principio di una fine"⁹³.

Anche nella risposta alla recensione di Hans Blumenberg a *Significato e fine della storia* Löwith punta a sgombrare il campo dall'idea che la modernità sia interpretabile, a partire dal punto di vista proposto in questo testo, troppo semplicisticamente, solo

⁹² *Ibid.*, pp. 25-26.

⁹³ *Ibid.*, pp. 220, 225.

come un’eresia cristiana”. Pur ribadendo che è impossibile sottovalutare l’influenza di “una tradizione dall’efficacia così potente” come quella cristiana e quindi negare che il concetto di “secolarizzazione” costituisca uno strumento ermeneutico essenziale per la comprensione della modernità, precisa, una volta rigettata l’accusa di aver operato con i criteri di un’“ontologia storica sostanziale”: “La nostra tesi non vuole dire nulla di più e nulla di meno che la profezia veterotestamentaria e l’escatologia cristiana hanno creato un orizzonte di formulazione di problemi e un clima spirituale – in riferimento alla filosofia della storia: un orizzonte del futuro e di un compimento futuro – che ha reso possibile il concetto moderno di storia e la fede mondana nel progresso”⁹⁴.

In realtà possono emergere motivi che giustificano l’accostamento, *più che tra concezione cristiana e moderna della storia, tra la concezione cristiana e quella classica*; e sono motivi che fanno risaltare ulteriormente la distanza tra teologia della storia e filosofia della storia.

Infatti tra paganesimo antico e cristianesimo c’è in comune la “profonda venerazione” per ciò che, nella forma del “destino” o della “provvidenza”, sfugge ai poteri conoscitivi e operativi dell’uomo e non consente quindi di pensare la vicenda storica come tale da essere indirizzata, secondo un disegno razionale tutto umano, verso il progresso, che è la categoria saliente della filosofia della storia di origine illuministica e che costituisce la guida per l’azione rivolta al futuro come tempo della sempre più compiuta emancipazione dell’umanità. Il “pensiero biblico” e quello “greco” condividono il fondamentale punto di convergenza che consiste “nella loro immunità dalle illusioni del progresso”; l’uno e l’altro “vissero [...] nella presenza di potenze imperscrutabili” che si sottraggono al controllo umano. “Se ad un greco – scrive Löwith – si fosse presentata l’idea del progresso, egli l’avrebbe respinta come irreligiosa, poiché contraddice all’ordine cosmico. Lo stesso si verifica per un cristiano del secolo XIX”, quel secolo in cui Donoso Cortès, provocato dalla tesi proudhoniana secondo

⁹⁴ La trad. it. è in “aut aut” XXXVI (1987) 1987, 6, p. 63. La recensione di Blumenberg è alle pp. 51-59. Cfr. G. Marramao, *La secolarizzazione come piano inclinato: i limiti della interpretazione di Löwith*, in “Filosofia ‘87”, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 163-168; inoltre P. Grassi, *Figure della religione nella modernità*, Urbino, QuattroVenti, 2001, pp. 20 ss.

cui “ogni nostro progresso è una vittoria con cui si vibra un colpo alla divinità provvidenziale”, risponde “con una nuova *civitas Dei*”, che è l’ *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*, del 1851⁹⁵. Ancora più chiaramente forse Löwith si esprime in *Il senso della storia*: “La moderna coscienza storica, formatasi o con Hegel o con Marx o con Comte, [...] non vuol più ammettere che le cose terrene sorgono e tramontano. Su questo punto il pensiero greco e cristiano circa la storia erano del tutto concordi e ugualmente distanti dalla moderna fede nel progresso. Che i regni politici siano mortali al pari dei singoli uomini, sebbene vivano alquanto più a lungo, era così evidente per Agostino come per Polibio”⁹⁶.

In sintesi: “Nell’antichità e nel cristianesimo l’esperienza della storia era ancora vincolata, ordinata, limitata: nel pensiero greco dall’ordine e dal *logos* del cosmo fisico, in senso *cosmologico*, nella fede cristiana dall’ordine della creazione e dalla volontà di Dio, cioè in senso *teologico*. Soltanto col dissolversi di entrambe queste convinzioni pre-moderne comparve la fede nella storia in quanto tale, lo storicismo. Quando infatti l’universo non viene più ritenuto né divino né eterno, come era per Aristotele, né transeunte ma creato come era per Agostino e Tommaso, diventa possibile parlare di una ‘esistenza storica’ che non ha più un luogo determinato entro la totalità di ciò che esiste per natura, e che si regge quindi interamente su se stessa e sulla sua temporalità”. La “fede nella storia” si delinea quindi come il prodotto dell’“alienazione dalla cosmo-teologia naturale dell’antichità e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo, che posero dei confini e diedero un orizzonte non-storico all’esperienza e alla comprensione”⁹⁷.

Le considerazioni di Löwith permettono di sottolineare un punto importante: nelle concezioni greco-pagana e cristiana della storia, pur nella evidente diversità che le contraddistingue, permane l’idea della finitezza dei poteri conoscitivi e operativi umani. E permane sia nel senso della *misura*, che evita, nella visione greca, l’insorgere della *hybris*, sia nella consapevolezza del *limite*, tipica della visione cristiana relativa alla condizione creaturale. Entrambi questi elementi definiscono l’orizzonte entro il quale viene pensa-

⁹⁵ *Significato e fine della storia*, cit., pp. 227-228.

⁹⁶ *Il senso della storia*, cit., p. 133.

⁹⁷ *Uomo e storia*, cit., pp. 212-213.

to il rapporto tra uomo e vicenda storica. Nelle filosofie della storia moderne – e in particolare nelle forme più radicali di “parusismo”, per riprendere la terminologia di Voegelin⁹⁸ – sono proprio questi aspetti a venire meno e ad indirizzare la riflessione e l'azione verso il prometeismo più incontrollato.

La prospettiva così delineata riguardo alla individuazione dei caratteri comuni tra concezione classico-pagana e concezione cristiana del rapporto tra uomo, natura e storia porta a vedere il momento decisivo di frattura non tanto tra classicità, da un lato, e cristianesimo e modernità, dall'altro, quanto tra visione classica e cristiana e visione moderna.

Tale prospettiva sembra però progressivamente mutare man mano che il pensiero di Löwith evolve verso il progetto di una fondazione cosmologica dell'antropologia, basato sul riferimento sempre più deciso e unilaterale (ancorché spesso concettualmente alquanto indeterminato⁹⁹) alla filosofia greca.

Ai fini dell'argomento trattato in questo capitolo è interessante notare che, parallelamente al definirsi di tale mutamento sul piano interpretativo, cambia in modo sensibile la posizione nei confronti del pensiero agostiniano. Per esemplificare questo punto ci si può servire del saggio *Mondo e mondo umano*, nel quale si trovano sintetizzati alcuni elementi particolarmente rilevanti in relazione al tema accennato.

A partire dal XXX frammento di Eraclito e rifacendosi successivamente a Platone e Senofonte, Löwith mette l'accento sulla netta contrapposizione tra la concezione greca del *kosmos* e la visione cristiana. Nella prima il cosmo è visto come un ordine semipiterno e ordinato, retto dal *logos*; in esso ogni ente risulta collocato lungo una scala gerarchica precisa, ma, mentre “con il loro movimento circolare gli astri sono in grado di riallacciare l'inizio con la fine”, gli uomini “periscono e sopravvivono alla loro fine soltanto procreando una nuova generazione”¹⁰⁰. Il carattere distintivo del cristianesimo è invece di misconoscere il cosmo “co-

⁹⁸ “Parusismo” indica quella “mentalità che attende la liberazione dai mali del tempo dall'avvento [...] dell'essere concepito come immanente” (E.Voegelin, *Scienza, politica e gnosticismo*, trad. it. di A. Munari, Introduzione di M. Marcolla, in E.Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, Rusconi, 1970, p. 118).

⁹⁹ Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, cit. p. 126.

¹⁰⁰ *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 329.

me realtà massima e somma e come ordine supremo, o almeno come la più grande delle cose visibili”, e di individuare il sommo bene nel “Dio creatore, invisibile ma degno di fede”. In tale prospettiva il mondo “non è che una creazione personale ma caduca”. Si afferma quindi una “concezione antropologica del mondo che trae origine dalla fede nel Dio biblico” e che – osserva ora Löwith in modo deciso – è “alla base della nostra concezione storica del mondo”. Quest’ultima trae origine dalla trasformazione della “storia sacra” in “storia universale”, cosicché il mondo, “da creazione voluta da Dio, finisce col diventare un mondo in funzione dell’uomo”¹⁰¹.

La continuità tra visione cristiana e prometeismo moderno è qui affermata senza più alcuna mediazione: l’elemento che assicura la connessione è quel *depotenziamento* e *snaturamento* del “mondo” legati, fin dall’origine, all’idea della creazione del mondo *per* l’uomo. Alla sfera mondana vengono infatti a mancare “il movimento autonomo e l’autoconservazione traenti origine ‘da se stessi’ propri della *physis*”. “Cosmo” vuol dire ancora “universo”, ma significa prima di tutto “l’ecumene, la residenza dell’uomo”, mentre “il cosmo perenne diventa il *saeculum*, il tempo mondano che passa, trascorso il quale Dio creerà un nuovo cielo e una nuova terra”. Precisa Löwith che “la trasformazione e il rovesciamento, compiuti da San Paolo e da san Giovanni, del concetto greco di cosmo acquistarono vita duratura con Agostino”. È infatti con l’autore delle *Confessioni* che “*amare mundum* acquistò il significato di *non cognoscere Deum*”. Il peccato di Adamo ha reso il cosmo “bisogno di redenzione”: “*kosmikòs*, appartenente al mondo, acquistò il significato di carnale e terreno, empio e mondano. La *philia* dell’uomo per il cosmo e del cosmo per se stesso si rovesciò in *contemptus mundi*”. Chi ama il mondo “*amat amarum*”. “La ‘simpatia’ reciproca delle cose del cosmo, che è uno e perfettamente ordinato – sottolinea Löwith – si scompone in due mondi antitetici i quali [...] non hanno un nome naturale, bensì storico-politico, tratto dal mondo romano: la *civitas Dei* è simbolo dell’eterna Gerusalemme e la *civitas terrena* della peritura Babilonia. La distinzione cosmologica tra sfera celeste eternamente immutabile e mondo sublunare mutevole ricompare come distinzione teologico-

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 330.

antropologica di due forme di esistenza contrapposte: quella dei credenti e quella dei non credenti”¹⁰².

Ciò che avviene nella modernità si configura, ora, come sviluppo sostanzialmente lineare di una visione della storia entro un orizzonte di riferimento comune. Più precisamente: l'età moderna coincide con la “mondanizzazione del mondo”, che continua a “muoversi all'interno della tradizione cristiana”. “La secolarizzazione – scrive Löwith – rimane pur sempre una secolarizzazione del *saeculum* cristiano”. Il cosmo diventa in Descartes “un mondo esterno, esteso soltanto nello spazio, di un mondo interiore o anima, in precedenza cristiano”¹⁰³. Nel porre l’ “Io pensante e cosciente di sé” come “punto di partenza metodologico per provare scientificamente l'esistenza di Dio e del mondo”, Descartes si rivela “prosecutore della riflessione o ripiegamento [...] agostiniano dal mondo esterno visibile sull'interiorità del proprio *ipse* e del suo rapporto con Dio, entrambi inaccessibili all'esperienza dei sensi”. Di derivazione agostiniana non è solo la riflessione sul *dubbio* proposta nella seconda Meditazione (questo, osserva Löwith, era già stato notato dai contemporanei di Descartes), ma anche la decisione, con cui si apre la terza Meditazione, di “distogliere i sensi dalle immagini vane del mondo, per discorrere solo con se stesso e per guardare più profondamente in sé”. È anche evidente, per Löwith, il fatto che il fine perseguito da Descartes con la “riflessione su se stesso” è segnato in profondità dal pensiero di Agostino: “raggiungere [...] per tal via la certezza di Dio”¹⁰⁴. “Je pense, donc je suis”: questa proposizione fondamentale – egli osserva – rimanda ad Agostino” ed è in netto contrasto con il resoconto aristotelico dell'uomo “come essere vivente dotato di *logos*”, che non è un “io cosciente di sé, ma è un uomo in carne ed ossa, l'uomo della *polis* e del cosmo”. In opposizione a tale concezione classica – che Aristotele sistematizza forse nel modo più significativo –, “l’io sono” di Agostino e Descartes [...] si è distaccato dal mondo naturale e dalla comunità umana per ritrarsi in se stesso, nella sua assoluta interiorità, sperando di trovare in sé e per sé Dio”¹⁰⁵.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 331-332.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 332.

¹⁰⁴ *Dio, uomo e mondo...*, cit., p. 17.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

In Kant il dualismo tra uomo e mondo naturale si articola nella dicotomia tra ciò che, come l'uomo, deve essere pensato secondo la "libertà" e ciò che, come la natura, in quanto insieme di "leggi meccaniche", si presenta radicalmente altro rispetto all'essere umano in quanto essere capace di "moralità": " 'Il cielo stellato sopra di me' non ha nulla in comune con 'la legge morale in me', se la natura dell'uomo viene ridotta alla moralità e se il mondo esterno, senza vita né spirito, non è che un meccanismo cosmico". Così "il mondo, nella sua unità e totalità, si scompone in due ordini disparati, dei quali uno si fonda sulla libertà, mentre, quanto all'altro, sarebbe sufficiente disporre di un pezzo di materia per poter da esso, in base a leggi meccaniche, costruire un mondo"¹⁰⁶. La svalutazione del mondo, la sua interpretazione in termini meramente meccanicistici, il dualismo tra uomo e mondo sviluppato nell'ambito di una sempre più definita filosofia dell'autocoscienza, sono tutti motivi che consentono, per Löwith, una lettura unitaria della filosofia moderna come pensiero che incorpora e nello stesso tempo dissolve la sua sostanza cristiana: "Con l'esperienza, fatta per la prima volta oggetto di riflessione filosofica da Agostino, dell'essere-se-stesso in rapporto con Dio e con l'uomo-Dio, mutano tutti i concetti fondamentali della filosofia post-cristiana [...]. Dio non è più un *to theion* dai molti significati, designante il cosmo come il tutto e come il perfetto; il mondo non è più un cosmo eterno e sovrumano, non creato né da un Dio né da un uomo, e l'uomo allora non è più uno *zoon logon ekon* entro la gerarchia degli esseri viventi terreni, ma è invece un *ipse* autorelazonato, che dopo aver originariamente rapportato se stesso a Dio come l'unico essere fatto ad immagine di Lui, si è in seguito emancipato e reso autonomo allo scopo di intraprendere, facendosi egli stesso creatore, l'umanizzazione del mondo"¹⁰⁷.

Le revisioni critiche della distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* compiute da Husserl e Heidegger non sono in grado, sottolinea Löwith, di "ristabilire il concetto naturale del mondo". Infatti sia "il tentativo husserliano di porre tra parentesi l'ingenua

¹⁰⁶ Per l'approfondimento di questa prospettiva interpretativa cfr. *ibid.*, pp. 31-40. Precisa qui Löwith che, anche in Kant, "lo 'spirito', come autocoscienza, è pensato – nella linea agostiniana – nel suo contrapporsi al mondo al di fuori di noi, e in analogia con Dio, che è spirito" (p. 35).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

fedele nel mondo, con una riduzione progettata appositamente, per fondarla trascendentalmente muovendo dalla coscienza dell'Io, e l'analoga analisi heideggeriana della mondità del mondo, che assume come punto di partenza l'“in vista di” dell'Esserci che si cura e che procura (*sorgend-besorgendes Dasein*), rimangono interamente nell'ambito del ripiegamento dell'uomo su se stesso e sul suo rapporto col mondo, ripiegamento di origine cartesiano-agostiniana¹⁰⁸. La differenza tra i due filosofi e Descartes non sta, per Löwith, nella “metafisica post-cristiana della soggettività”, ma nella “rinuncia a una dimostrazione dell'esistenza di Dio, che in Descartes aveva ancora la funzione di dare un fondamento alla verità problematica dell'esperienza del mondo e dell'esperienza di sé”¹⁰⁹. L'elemento fondamentale che li accomuna a Descartes e all'idealismo tedesco è “il voler fondare e giustificare il mondo e persino ‘render ragione’ di esso [...], il volerlo fondare cioè ‘in modo originario’ – fenomenologico-trascendentale o ontologico-fondamentale – come se il fatto remotissimo e non giustificabile del mondo potesse essere giustificato e avesse bisogno di esserlo”. Il dato cruciale è che la base e il punto di partenza della loro riflessione è ancora “la tradizionale sfiducia cristiana nella certezza del mondo”¹¹⁰.

In questo quadro matura una metamorfosi radicale circa il rapporto tra “intendimento teoretico” e “intenzione pratica”, metamorfosi che comporta l'eclissi del primato greco-classico della contemplazione a favore di una concezione pragmatica della conoscenza la quale, nell'ambito della modernità, consente di ri-comprendere entro un'ottica unitaria lo svolgimento della filosofia da Bacone a Marx. Ciò che li avvicina è l'idea del “sapere come potenza sociale”¹¹¹. Ma l'origine remota di questa idea – sottolineata Löwith – è biblica. E non è un caso se l'espressione usata da Descartes nel *Discorso sul metodo* (parte VI)¹¹² a proposito dell'uomo – “*maître et possesseur du monde*” – ricorda da vicino non solo il libro della *Genesi* (I, 26 ss.), ma tutta la tradizione scolastica,

¹⁰⁸ *Mondo e mondo umano*, cit., p. 333.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 333-334.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 334.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 342-359.

¹¹² Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Rusconi, 1997, pp. 147-164.

come esempio della quale viene ricordato Ugo da San Vittore là dove definisce l'essere umano creato da Dio "*possessorem et dominum mundi*"¹¹³. Commenta Löwith: "è vero che secondo la fede cristiana l'uomo non può essere la causa causante del mondo, ma, dato che il mondo ha la sua *causa finalis* nella creazione dell'uomo, l'uomo stesso può divenire creatore, se questo Dio non è più degno di fede e se tuttavia l'idea dell'uomo introdotta dalla Bibbia continua a sussistere"¹¹⁴. La cristiana "trascendenza" dell'uomo rispetto al mondo si configura dunque come il fondamento della logica che ha condotto a quella manipolazione della natura a seguito della quale oggi è messa in pericolo la stessa sopravvivenza e del mondo e dell'uomo: "La visione delle missioni scientifiche cristiane del francescano Bacone si è realizzata in modo non cristiano e in modo tale che al posto di un ottimismo del progresso è subentrato un progressivo fatalismo". Decisiva è stata, in tale contesto, l'esperienza delle due guerre mondiali, che ha mandato in frantumi la "fede nel progresso" e risvegliato la consapevolezza che "nella pianificazione e nella trasparenza razionale di questo sopra-mondo tecnico entrano processi autonomi e oscuri"¹¹⁵.

È proprio nella parte finale del saggio *Mondo e mondo umano* che Löwith compendia quella che, secondo quanto ho già indicato, si configura come una sensibile svolta nell'interpretazione del rapporto classicità-cristianesimo-modernità in relazione al problema del nesso tra "Dio, uomo e mondo". Qui "il passaggio dal mondo greco al cristianesimo" è presentato ormai come "una frattura netta e decisiva", mentre il lascito cristiano rimane ben chiaro "nell'atteggiamento coscienziale moderno", profilandosi in generale la visione storica moderna come "una mondanizzazione del *saeculum* cristiano". Nella misura in cui il cosmo viene privato di ogni carattere di divinità e il divino non è più "un tratto del volto del mondo", ma diventa "un soggetto di fronte al mondo e sopra di esso, creatore e persona", allora è inevitabile giungere, come avviene nell'età moderna, alla "costruzione del mondo per opera dell'intelletto inventivo di un uomo che, avvalendosi della scienza, imita l'originario progetto divino del mondo". Che l'uomo odierno non provi più alcun "timore" di fronte alle "potenze cosmi-

¹¹³ Cfr. *Mondo e mondo umano*, cit., p. 351 e n.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 351-352, n.

¹¹⁵ *La fatalità del progresso*, cit., p. 164.

che” – anzi che non le avverta più nemmeno come tali, visto che può manipolare pressoché all'infinito la natura con l'ausilio della tecnica – dipende dal fatto che siamo diretti eredi del cristianesimo, il quale “ha dissacrato il cosmo vivente, ignorando il mondo in quanto cosmo”. Quando vediamo come l'uomo moderno, ormai emancipato da freni e timori, “fa tutto ciò che può fare” con il mondo naturale, senza limiti, dobbiamo cercare la ragione “remota e profonda” di ciò nel “modello, divenuto storicamente efficace, di quel Dio la cui volontà ha creato il mondo in funzione dell'uomo”¹¹⁶.

Per apprezzare il significato e le implicazioni di questo mutamento di prospettiva basta soffermarsi brevemente su alcuni nuclei concettuali particolarmente rilevanti.

Il primo riguarda la definizione di ciò che deve intendersi con “natura”. A tale definizione è possibile pervenire proprio misurando la distanza che ormai ci separa dalla concezione greco-classica: “Oggi – scrive Löwith – noi tutti esistiamo e pensiamo nell'orizzonte della storia e dei suoi destini, ma non viviamo più nell'ambito del mondo naturale”. Ci manca quel “mondo preumano e sovrumano del cielo e della terra, che si fonda esclusivamente su se stesso e che se stesso sostiene”. Soprattutto ci manca la consapevolezza che “mondo e mondo umano non si identificano l'uno con l'altro”, potendo il mondo fisico essere pensato senza alcun riferimento all'uomo, ma non essendo possibile in alcun modo pensare l'uomo “senza mondo”. E il mondo non è, kantianamente, un’“idea cosmologica”, né, husserlianaamente, un “orizzonte totale”, e neppure, heideggerianamente, un “progetto” del mondo, ma è “*id quod substat*”: “La cosmologia originariamente non è una veduta antropologica del mondo, dal momento che il cosmo fisico ha esso stesso un *logos* e ogni interpretazione del mondo – da Eraclito fino a Nietzsche – si orienta naturalmente secondo il modo di presentarsi del mondo stesso”. La prima “determinazione formale del mondo” è l’“essere l'uno e il tutto di tutto ciò che esiste per natura”; e questo “tutto” costituisce un “ordine, nel quale ogni cosa è coordinata ad un'altra”. Il fatto che l'uomo possa “ex-sistere, trascendere e riflettere”, quindi sia in grado di “uscire dalla natura” nel senso di *far problema* del suo rapporto con essa, non lo sottrae “alla totalità del mondo na-

¹¹⁶ *Mondo e mondo umano*, cit., p. 359.

turale”, essendo questo il suo modo specifico di appartenenza all’ordine cosmico, vale a dire la facoltà di *interrogare il mondo* e quindi di inserirsi coscientemente al suo interno¹¹⁷. È inoltre caratterizzante dell’ordine cosmico essere sempre identico a sé, in quanto, “per essere un ordine, esso deve essere sempre com’è. Ma ciò che è sempre così come è e non può essere altrimenti, viene chiamato necessario”. L’illusione della filosofia della storia, nella sua filiazione dalla teologia della storia agostiniana, consiste proprio nell’aver considerato la “storia universale” come un *universum*, contraddistinto da una “norma ordinatrice” che sottrarrebbe il divenire al suo carattere di contingenza, quel carattere che, nella concezione classica, impedisce di pensare la storia come oggetto di autentico sapere¹¹⁸. Riferendosi al trattato pseudo-aristotelico *Sul cosmo*, Löwith precisa che “il *logos* del cosmo cinto dal cielo consiste nel governo e nell’amministrazione nascosta dell’universo in quanto ordine cosmico”. Questo ordine è anche *moira*, “destino inevitabile che assegna a ciascuno ciò che gli spetta” e che fa sì che “tutto sia com’è: ciò che è, che già era e che ancora sarà”. E la filosofia, “da Aristotele fino a Hegel, non ha avuto a che fare – rileva Löwith – che con ciò che è sempre e necessariamente, ma non con ciò che una volta è così e altra volta in modo diverso, perché questo accade soltanto per caso, senza determinare la natura e l’essenza perenne delle cose e i loro mutamenti regolari”¹¹⁹.

Proprio quest’ultima sottolineatura di Löwith fa emergere un punto di centrale importanza, cioè la progressiva e sempre più marcata frattura tra le due dimensioni della *natura* e della *storia* che, come si è visto, sia nel saggio su Burckhardt sia in *Meaning in History*, costituivano ancora momenti di una visione fonamen-

¹¹⁷ “Il fatto che l’uomo, interrogando, trascende la natura in sé e intorno a sé non implica che per poter vivere umanamente egli debba oltrepassarla verso la trascendenza”. Infatti il trascendere, quel trascendere che, articolato nel linguaggio, distingue l’uomo dall’animale, rimane “entro l’ambito insuperabile della natura [...]”. Il termine *a quo* e *ad quem* del trascendere umano sarebbe allora sempre il medesimo: la natura stessa”. Commentando Seneca, Löwith osserva: “Il trascendere naturale si identifica quindi [...] con la capacità dell’uomo di liberarsi dall’irritamento in ciò che è meramente umano, per ammirare o scrutare la totalità del cosmo fisico” (*Natura e umanità dell’uomo*, in *Critica dell’esistenza storica*, cit., pp. 279 e 282).

¹¹⁸ *Mondo e mondo umano*, cit., pp. 319-321.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 324-325.

talmente unitaria: si trattava di far emergere il “*quid* che si ripete” nell’ambito del “mutamento”, ma sempre partendo dalla considerazione dell’“uomo nel mezzo della storia”. E l’esistere storico costituiva non un piano secondario, ma ciò a partire da cui è sempre indispensabile muovere per comprendere sia, in generale, l’agire e il pensare umani, sia gli interrogativi che di epoca in epoca l’uomo si pone. La stessa premessa metodologica che apre *Significato e fine della storia* – nella quale Löwith spiega i motivi del procedere a ritroso nella ricostruzione della genesi della filosofia della storia, partendo da Burckhardt per giungere ad Agostino – è la conferma evidente di questa posizione di pensiero: “La coscienza storica non può cominciare altro che da se stessa, benché il suo intento sia quello di rendere attuale il pensiero di altre epoche e di altri uomini. La storia deve essere sempre ripensata e reinterpretata dalle generazioni viventi. Noi comprendiamo – e travisiamo – gli antichi scrittori alla luce dei nostri pregiudizi attuali, leggendo il libro della storia dall’ultima pagina alla prima”¹²⁰.

In questo senso è pienamente giustificato affermare che “non solo come autentico storico Löwith ci ha concretamente aiutato a rinvenire [...] il *weltgeschichtlicher Ort* (il luogo storicamente destinato) della nostra possibile riflessione, ma ha imposto [...] la coscienza – e la connessa problematica – che pensare autenticamente non si può se non afferrando, con e nell’aspetto ontologico, il momento *weltgeschichtlich* del nostro destino: detto altrimenti, se non cogliendo la situazione del nostro ‘destinato’ esistere nel suo momento ontologico e nel suo momento *weltgeschichtlich*”¹²¹.

Negli scritti successivi a *Meaning in History* questi due momenti tendono a scindersi e la dimensione della storicità è posta progressivamente sempre più in ombra; contemporaneamente si delinea una marcata dicotomia tra *mondo naturale* e *mondo storico*. Nello spiegare il titolo del saggio *Uomo e storia* (1960) Löwith osserva che “l’innocente ‘e’ che congiunge uomo e storia rappresenta un problema” perché, mentre il rapporto tra “uomo” e “mondo” indica un “legame essenziale”, va posta la questione se la stessa essenzialità valga per “il congiungimento di uomo e storia [...], se cioè l’uomo non sarebbe affatto tale se non esistesse storicamente”¹²². “È antica

¹²⁰ *Significato e fine della storia...*, cit., p. 22.

¹²¹ A. Caracciolo, *Karl Löwith*, cit., p. 21.

¹²² *Uomo e storia...*, cit., pp. 201 e 209.

scoperta dei Greci – scrive Löwith – che lo ‘spirito’ e la ‘politica’ appartengono all’essenza dell’uomo”. Da questa intuizione fondamentale proviene la definizione aristotelica dell’uomo come *zoon logon ekon* e *zoon politikon*. Eppure Aristotele “non parla mai di una ‘ragione storica’ e di una ‘storia universale’”. È impensabile, prima di Hegel, l’introduzione della storia nell’ambito dell’indagine sulla “questione filosofica della vera natura del mondo e dell’uomo”. Ciò che costituisce il “presupposto” di tutto il “pensiero dello spirito storico”, vale a dire l’idea che “le reali questioni della filosofia possano essere trattate solo storicamente”, nasce non più di “centocinquant’anni fa”, mentre ad Aristotele, così come a tutta la filosofia greca, “sarebbe parso contrario alla ragione includere nella storia la questione della ragione e quella della migliore costituzione politica, e interpretarle storicamente”¹²³. Per Aristotele è “manifestamente possibile parlare dell’uomo in senso politico e spirituale senza toccare il problema della storia e dei suoi destini”; questi ultimi ovviamente “ci riguardano, ma non determinano il nostro essere”¹²⁴.

Certo – insiste Löwith – non è difficile reperire in Aristotele “riflessioni storiche comparative (per esempio, sulle diverse forme di Stato)”; ma tale “introduzione storica” non pertiene all’“essenza” del suo pensiero filosofico. Infatti ha solo la funzione di introdurre “alla questione oggettiva della vera struttura della *physis* della *polis*”: dedicarsi allo studio della varietà delle istituzioni politiche e del loro nascere e perire non ha nulla a che fare con una “coscienza storica” nel senso moderno. Costituisce semmai solo il punto di partenza per arrivare a “stabilire quale, tra gli ordinamenti politici possibili, sia il più adeguato o quali definizioni della natura della vera *polis* e della vera *physis* siano le più conformi alla realtà delle cose”¹²⁵.

“Riflessione storica” e “intendimento filosofico” vanno quindi radicalmente distinti¹²⁶. Ma mi pare evidente che ciò, sul piano del diritto e della politica, equivale a ricadere in quel giusnaturalismo irrigidito che, come si ricorderà, Löwith aveva rifiutato nel suo confronto con Leo Strauss. Questo irrigidimento coinvolge direttamente e in prima istanza il concetto di “natura”, che ora diventa il

¹²³ *Ibid.*, pp. 202-203

¹²⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 204.

¹²⁶ *Ibidem.*

solo campo di effettiva pertinenza dell'indagine filosofica, mentre l'indagine storica, cui spetta unicamente di narrare “i *pragmata* fugaci” che si vengono dipanando entro la cornice dell’“eterno cosmo”¹²⁷, viene destituita sostanzialmente di ogni valore in relazione alle domande fondamentali e ultime riguardanti l'esistenza e il destino umani. Non è possibile non cogliere la distanza che separa ormai questa posizione da quella che era la linea ispiratrice portante del saggio su Burckhardt.

Molti interrogativi evidentemente può sollevare, e ha infatti sollevato, questa posizione dell'ultimo Löwith¹²⁸: possono riguardare sia l'interna coerenza del concetto di “mondo naturale” come “cosmo”, sia l'attendibilità, in sede storiografica, della ricostruzione che Löwith compie di tale concetto. Ma forse il quesito più rilevante consiste nel chiedersi se l'estremo rifugio ricercato, contro l'esito nichilistico della perdita del “mondo” e di “Dio”, in questa schematica fondazione “cosmologica” dell'antropologia, non conduca Löwith – nel momento in cui perde la dimensione della storicità, con tutte le aperture problematiche che tale dimensione portava con sé almeno fino a *Meaning in History* – a smarrire anche il senso più profondo della sua scepsti, la cui costituiva tensione pare ormai acquietarsi in un naturalismo del quale non possono sfuggire le componenti, per dirla con Löwith stesso, “dogmatiche”. Ciò contraddice in modo palese, e rischia di far alla fine naufragare, l'idea löwithiana della filosofia come “ricerca” incessante che si muove tra i due poli del “dubbio” e della “volontà di verità”¹²⁹. Questo modo di intendere il lavoro filosofico perde profondità e spessore man mano che si attenua l'influenza di quella “radice” biblica e patristica (influenza fortemente determinata e direzionata, come ho cercato di mostrare, dal riferimento ad Agostino) su cui Alberto Caracciolo ha giustamente richiamato l'attenzione.

¹²⁷ *Il senso della storia*, cit., p. 135.

¹²⁸ Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, cit., pp. 124-126 (Caracciolo rinvia, in particolare, a H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1972, pp. 342 e 472-473 e inoltre a Id., *Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1967, pp. 455-457); cfr. anche J. Habermas, *Karl Löwith stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein*, Appendice a *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied am Rhein und Berlin, Luchterhand, 1967, pp. 352-370.

¹²⁹ *Skepsti e fede e Sapere e fede*, in *Storia e fede*, cit., pp. 3-34 e 37-65.

IV. L'“impronta di ciò che è umano”: il male, la libertà, il valore in Albert Camus¹

“Siamo tutti dei padri Paneloux”²

1. “Un silenzio felice”

Il personaggio della vecchia prossima alla morte, con cui si apre *Il rovescio e il diritto*, appare raccolto nella diuturna preghiera a un Dio amato “male”³, in quanto invocato, pur inconsapevolmente, a colmare in quest’ora finale l’abisso che viene spalancato dalla morte, ma anche, più in generale, lo spazio lasciato vuoto dall’incapacità – che in questa donna è stata sedimentata durante tutta un’esistenza – di vivere la vita nella sua immediata e terrestre bellezza. La sua misera figura, rattrappita intorno a un “rosario, un cristo di piombo e un San Giuseppe col bambino di stucco”⁴, fa subito pensare all’aspetto *ironico* del quadro che Camus qui stilizza (“L’ironia” è appunto il titolo di questa prima parte de *Il rovescio e il diritto*): basta che “rinascia la speranza di vivere, e Dio è senza forza”⁵. Ma nel “deludente colloquio a tu per tu con Dio” che ella intesse questa speranza non traluce⁶. Il racconto si inquadra in una sequenza temporale la cui brevità è inversamente proporzionale allo spessore dei significati che entrano in gioco: un giorno, “quel giorno”, alla vecchia si interessa, di passaggio, un giovane. Niente sappiamo di lui se non che crede alla “verità” e,

¹ Tutte le citazioni sono tratte dalle *Opere di Albert Camus*, Introduzione di N. Chiaromonte, Milano, Bompiani, 1968, 2 voll. Nelle note riporto il numero del volume seguito dall’indicazione delle pagine.

² Lettera del padre domenicano Maydiou a Camus su *La peste* (28 luglio 1947). Fondo Catherine e Jean Camus. Riportata in O. Todd, *Albert Camus. Una vita*, trad. it. di A. Catania, Milano, Bompiani, 1997, p. 404.

³ *Il rovescio e il diritto*, vol. II, p. 169.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁶ *Ibid.*, p. 171.

allo stesso tempo, sa che un essere umano sta per morire. Ma non si preoccupa di risolvere questa “contraddizione”⁷: anticipa da lontano l’Ivan Karamazov de *L’uomo in rivolta*, ma nulla in lui fa trapelare la lacerazione che anni più tardi Camus indicherà come la cifra del personaggio di Dostoevskij, cioè il rifiuto di una “verità” che richieda, per essere accettata, la rinuncia alla “giustizia”. Qui domina invece non la ribellione dello spirito, ma la pazienza del giovane uomo che ascolta la litania dei mali della vecchia con “un’immensa pena”⁸. Eppure la pena non arriva a sovrastare il desiderio di accompagnare gli amici al cinema; e, arrivato il momento, prende infatti congedo dalla vecchia. Nella filigrana sottile e ancora non elaborata di questo racconto già affiora uno dei temi-chiave dell’intera riflessione di Camus. E affiora nella tensione che viene a crearsi tra l’“infelicità” provata dal giovane – quella che nasce dalla vista “di una vecchia inferma che viene abbandonata per andare al cinema”⁹ – e l’“odio feroce” che a un certo punto arriva a provare per quell’essere che gli impedisce di unirsi alla compagnia: “voleva andarsene e sottrarsi, non voleva sapere, tentava di ritirare la mano”¹⁰. Da un parte sta la felicità come godimento individuale e appassionato della vita, dall’altra c’è invece la difficile prova della responsabilità per il prossimo: è una prova che indirizza verso il sentiero stretto del dovere e spinge alla resistenza attiva contro il male, nella quale si cimenteranno il dottor Rieux ne *La peste*, Kaliayev e Dora ne *I giusti*, Diego ne *Lo stato d’assedio*. Camus li tratteggerà, tutti, pur con diverse inflessioni, come personaggi che vivono una struggente tensione interiore tra l’abbandono vitalistico alle gioie della terra, del corpo, da un lato, e, dall’altro, il raccoglimento austero cui obbliga l’impegno a favore dei nostri simili. A confronto con queste figure il giovane de *L’ironia* rappresenta un personaggio in cui tale problematica, snodo cruciale della morale camusiana, emerge ancora allo stato appena aurorale. Lo scacco della solidarietà si rapprende nel “rimorso” che lo afferra per aver abbandonato la vecchia al suo Dio, che “non le serviva a niente, solo a toglierla dagli uomini e a renderla

⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁸ *Ibid.*, p. 170.

⁹ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰ *Ibid.*

sola”¹¹. E mentre tutti le si avvicinano per salutarla, “lei [ha] già capito e stringe[ya] con forza il rosario” con un gesto in cui la “disperazione” vince sul “fervore”¹². Si riapre, dopo il breve intervallo della cena in fugace compagnia, “l’orrore della solitudine”, mentre “la sola certezza su cui avrebbe potuto riposare”, vale a dire la vicinanza dei propri simili, svanisce, accompagnata dal gesto dell’allungarsi sulla poltrona a seguire quelli che si allontanano e insieme da un pianto sommesso: “non voleva lasciare gli uomini”¹³, che in fin dei conti ha sempre capito essere l’unico bene che ci è offerto.

Senza ancora alcuna pretesa filosofica – anche ammesso che Camus l’abbia mai veramente nutrita –, è comunque evidente lo sfondo di riferimento entro cui si colloca quest’istantanea di vita. Esso è costituito dall’idea che esistere significa esser gettati in un mondo in cui l’unico senso e l’unico riscatto di fronte al negativo possono essere costituiti dall’essere-insieme, quel *Mitsein* che quindi si delinea, in questa fase, non tanto come dimensione ontologica, quanto come istanza morale.

Anche nel quadretto del vecchio il cui unico vizio è “farsi ascoltare”¹⁴ torna lo stesso tema, in un certo senso però ispessito dall’intuizione che fa da sfondo a questo secondo *flash*: il dialogo è qui disperatamente ricercato partendo dalla pur vaga e quasi irriflessa intuizione, da parte del vecchio, che un’esistenza non accompagnata dalla grazia del poter essere uditi e di avere risposte non è un’esistenza umana, non è anzi *tout court* un’esistenza: “bisognava che l’ascoltassero perché credesse alla propria vita”¹⁵. La morte fisica, che incombe da molto vicino anche su questo personaggio, è solo l’altra faccia (o il seguito) di una morte che la precede, cioè quella cui si è condannati dal e nel “silenzio”. Se la rete dell’interlocuzione viene frantumata o annullata, si rimane soli di fronte a quel risvolto della realtà dal quale sorgono nell’animo le “idee che fanno morire”, cioè che il “domani” sarà simile all’oggi e a “tutti gli altri giorni”¹⁶. È il “rovescio” della

¹¹ *Ibid.*, p. 172.

¹² *Ibid.*, p. 171.

¹³ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 174.

¹⁶ *Ibid.*

condizione umana, che trova riscontro nel “sorriso stupido e indifferente del cielo”¹⁷, quindi di una natura che – secondo un’ambivalenza presente in tutta la produzione di Camus – non è solo il possibile rifugio cui può tendere l’uomo alla ricerca della conciliazione, ma anche ciò che di tale conciliazione mostra l’impossibilità.

Per questo, già in tale stadio della produzione letteraria camusiana, il “diritto” presenta un duplice volto, cui basta per ora solo accennare. È la “bella giornata d’inverno”¹⁸ che fa da cornice al funerale dell’anziana donna di cui Camus narra i tratti nel terzo scorcio di questa prima parte de *Il rovescio e il diritto*; è in altre parole “la luce del mondo” che contrasta con queste tre vicende di morte¹⁹, quella luce in cui la bellezza della natura riscatta il negativo, chiamando l’uomo a fondersi con essa. Ma è anche (in un senso che andrà man mano opponendosi a questo primo) la possibilità, propria dell’uomo, di costruire un mondo da abitare con giustizia, e di farlo intessendo il faticoso filo della solidarietà e dell’amore attraverso la parola e “la speranza che ci viene dagli uomini”²⁰. Dal punto di vista di chi si impegni in tale opera la “natura” finisce per apparire connessa, dato il suo carattere “di ciò che non muore”²¹ (quindi di ciò che travalica gli affanni e l’agitazione dell’esistenza quotidiana), con l’“indifferenza” per gli affari umani; è come un “sospiro”, un “canto segreto”²² che nella sua potenza ammaliatrice distoglie dalle responsabilità dell’esistenza con tutto il suo carico di negatività. E allora, come verrà narrato nella descrizione del bagno in mare di Rieux e Tarrou durante la fase più acuta della peste a Orano, il significato della natura rimane quello di offrire lo spazio di una tregua nella lotta, il suo valore quello della nostalgia di un’apparente serenità. Ma ancora, in questi primi scritti, la tensione così schematicamente accennata è latente, pur se è vero che la chiusa di *Fra il sì e il no* è a suo modo indicativa, qualora si assuma tale prospettiva di lettura: “Guardo un’ultima volta la baia e le sue luci, e quel che sale allora verso

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 183.

²¹ *Ibid.*, p. 180.

²² *Ibid.*

di me non è speranza di giorni migliori, ma una indifferenza serena e primitiva a tutto e a me stesso. Ma bisogna rompere questa curva troppo molle e facile”²³.

Intanto però un altro aspetto forse merita di essere annotato. È per molti versi superfluo tornare a ribadire come, nei rapidi cenni autobiografici intorno a cui sono intessuti *Il rovescio e il diritto* e *Nozze*, cominci a delinarsi quell’idea dell’“assurdo” che poi sarà al centro de *Il mito di Sisifo* e de *Lo straniero*. Di fronte stanno il negativo dell’esistenza – la morte, la malattia, la solitudine –, dall’altra “il sorriso del cielo”²⁴. E fra “questo diritto e questo rovescio del mondo”, come notoriamente afferma Camus, non bisogna scegliere ma accettare di vivere la tensione nei due poli che la costituiscono²⁵ usando di quella “misura” che è capacità di sopportare, insieme, l’“esperienza disperata” dell’esistere di fronte alla morte²⁶ e l’“amore della luce e della vita”²⁷. Certo – più volte è stato sottolineato – l’ideale della “misura” è recepito dalla classicità, ma è trasportato da Camus (e questo è il punto che qui importa sottolineare) in un contesto in cui ormai il legame più forte con la classicità si è infranto. La torsione che l’ideale subisce ha alle spalle la secolare vicenda lungo la quale è venuta meno l’“integrazione” dell’uomo nell’universo e si è così scavato un “abisso insormontabile tra l’uomo stesso e il resto dell’esistenza”²⁸. Si è già ricordato come, ricostruendo questo lungo percorso, Hans Jonas abbia collegato il “silenzio” degli “spazi infiniti” evocato da Pascal al “nichilismo cosmico” ormai pervenuto alla formulazione più radicale in Nietzsche²⁹. La “misura” nell’accezione di Camus è quindi chiamata a sopportare – in un’evidente, ma, come si vedrà, non poco problematica continuità rispetto all’eredità nietzscheana – un peso che quella classica non conosceva; è sollecitata all’estremo per trovare un “accordo” nel “silenzio” e per far partorire da qui un “amore”³⁰ che non può, in ragione del contrasto

²³ *Ibid.*, p. 187.

²⁴ *Ibid.*, p. 207.

²⁵ Cfr. *ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 197.

²⁷ *Ibid.*, p. 198.

²⁸ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 338.

²⁹ *Ibid.*, pp. 338-347. Sul punto vedi, in questo capitolo, *infra*.

³⁰ *Il rovescio e il diritto*, vol. II, p. 203. Vedi anche *Nozze*, vol. II, p. 219.

che lo segna, non essere toccato dalla “disperazione”³¹. Significativamente, a Tipasa, pur nell’abbandono alla natura e al mare, “che si impossessano completamente” di chi sa lasciarsi andare senza riserve ad essi³², Camus scopre che “ritrovare la propria natura profonda” per questa via “non è così facile”³³.

La “melodia del mondo” giunge a quanti sanno praticare l’arte del “vedere” (“nei misteri di Eleusi bastava contemplare”³⁴), cioè del ridurre il sé non semplicemente alla corporeità³⁵, ma a questo senso privilegiato del corpo che è appunto la *vista*, la quale si differenzia dalla contemplazione perché si situa ancora, nella sua radicale e sorgiva spontaneità, *al di qua* della distensione nel tempo dell’atto del guardare e quindi al di qua anche del sopravvenire dell’elaborazione riflessiva, in cui va smarrito il rapporto subitaneo con il mondo naturale. La vista invece gode di esso senza farne l’oggetto, seppur potenziale, o l’inizio di una riflessione che evidentemente spezza, attraverso la mediazione razionale, la fusione puramente fisica tra uomo e “mondo”. Eppure, in tale lasciarsi andare alla bellezza della natura, si giunge solo, alla fine, a comprendere che la distanza tra uomo e mondo non è sormontabile, che questo amore vive paradossalmente di ciò che non può arrivare ad attingere: “Qui, so che mai mi avvicinerò abbastanza al mondo”³⁶. L’“accordo” è più desiderato che realmente raggiunto, anche quando il “libertinaggio della natura” arriva al suo culmine in quel tentativo estremo di fusione che è il bagno nel mare, durante il quale “l’acqua che scorre sul mio corpo, le gambe che prendono tumultuosamente possesso dell’onda”, sembrano fare dell’uomo e dell’acqua, come in un atto sessuale, una cosa sola³⁷. E inoltre l’amore rimane inchiodato alla sua dimensione carnale, corporea, istintiva, fino a far dire che “c’è un solo amore a questo mondo” ed è “stringere un corpo di donna”, quel gesto che diviene la stessa cosa del “tenere dentro di sé questa gioia strana che scende dal cielo verso il mare”³⁸. Sta tutta qui la lezione del

³¹ *Il rovescio e il diritto*, vol. II, p. 203.

³² *Nozze*, vol. II, p. 214.

³³ *Ibid.*, p. 215.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 228-229.

³⁶ *Ibid.*, p. 215.

³⁷ *Ibid.*, p. 216.

³⁸ *Ibid.*

“vento a Djemila” e dell’“estate ad Algeri”: lo “spirito” muore per lasciare spazio a una “verità che ne è l’esatta negazione”³⁹ e l’uomo impara a vivere in un eterno “presente”, rifiutando le illusioni, con la “certezza cosciente di una morte senza speranza”⁴⁰, “senza consolazione”, con “lucidità”, sapendosi accontentare di “beni irrisori ed essenziali”⁴¹. La riproposizione in chiave infra-mondana dell’“unione che auspicava Plotino”, cioè l’intenzione di “ritrovare sulla terra” l’“Unità” reinterpretandola “in termini di sole e di mare”, di ricerca della “felicità” entro e non “fuori della curva dei giorni”⁴², ha il suo limite nel solco ormai scavato dall’“acosmismo antropologico”⁴³ che proietta tale unità nella prospettiva dello scacco. Per quanto può essere effettivamente concretizzata, l’“amorosa intesa della terra e dell’uomo” è pagata al prezzo – che qui Camus accetta, ma che poi rigetterà – di staccare l’uomo dall’“umano”⁴⁴ e di negare lo “spirito” adagiandolo in una “indifferenza [...] primitiva”⁴⁵. Per il resto questa intesa appare piuttosto come il luogo, continuamente ricercato eppure mai trovato, in cui dovrebbe realizzarsi una irraggiungibile “quiete”⁴⁶: quindi un luogo simbolico più che una reale possibilità. Ma, come già accennato, il rapporto panico uomo-natura lascia in ombra, se non esclude del tutto, il rapporto dell’uomo con gli altri uomini ed estenua le potenzialità che in tale fusione panica potrebbero essere contenute per far fronte a quel negativo che, con il suo scandalo, muove la sofferta meditazione di Camus fin dal suo esordio.

La “rivolta” fa la sua comparsa già qui – ed è ovvio, nella misura in cui concettualmente è inseparabile dall’“assurdo” –, ma rimane confinata nell’ambito dell’esperienza individuale⁴⁷. Il rinvio alla solidarietà e all’amore si coagula intorno a figure la cui indubbia densità poetica si esaurisce in questa sfera più che altro estetica, come accade in modo emblematico nel ricordo dell’“esta-

³⁹ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 224.

⁴¹ *Ibid.*, p. 235.

⁴² *Ibid.*

⁴³ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 340.

⁴⁴ *Nozze*, vol. II, p. 245.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 192, 244, 249.

te a Algeri”, “paese senza insegnamenti”, nel quale si può vivere “una vita a misura della [...] bellezza”, quella bellezza che accomuna il paesaggio e i giovani, i quali fanno quasi tutt’uno con esso⁴⁸, legati come sono da un’“innocenza”⁴⁹ ancora non investita dai laceranti conflitti della storia. Siamo posti di fronte a un popolo “senza passato, senza tradizioni”, in cui tutto è racchiuso nella “poesia” dell’istante, nel “presente”⁵⁰, in quell’immediatezza che si oppone alla “speranza”, la quale altro non è se non il volto complementare della “rassegnazione”⁵¹. In fin dei conti – Camus stesso lo riconosce – quelle che qui si realizzano sono “facili felicità”⁵², felicità del mondo mediterraneo “caduco e generoso”, che però ignora il “senso sociale”⁵³.

Quando l’uomo mediterraneo, in viaggio, incontra il grigiore di Praga, affiora la dialettica tra la fusione con il mondo e il ritorno riflessivo su se stessi, che fa scoprire la scissione, cioè il “rovescio” inteso in un significato che ancora in questi primi scritti è solo accennato ma che diventerà sempre più deciso in quelli successivi, fino ad arrivare a *La caduta*. Questo significato rimanda a un aspetto del “rovescio” la cui particolarità consiste nel fatto che il radicamento del negativo è situato in una zona profonda, l’interiorità, da cui la bellezza del mondo solare mediterraneo tiene lontani. Infatti, come ricorda Camus, mentre “il sole mi strappava a me stesso”⁵⁴, il cielo plumbeo del settentrione induceva invece al ripiegamento e scopriva così “un crepaccio senza fondo”⁵⁵. L’introflessione, favorita dal venir meno del “sipario delle abitudini”, dal “confortevole tessuto dei gesti” quotidiani che il viaggio interrompe⁵⁶, mette di fronte alla “faccia livida dell’inquiete-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 234-235.

⁵¹ *Ibid.*, p. 237.

⁵² *Ibid.*, p. 232.

⁵³ *Il rovescio e il diritto*, vol. II, p. 202.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁵⁶ “Non esiste piacere nel viaggiare, ma piuttosto, mi sembra, un’ascesi. Si viaggia per cultura, intendendo per cultura l’esercizio del nostro senso più intimo, quello dell’eternità. Il piacere ci distacca da noi stessi come il divertimento di Pascal allontana da Dio. Il viaggio, che è una sorta di scienza più grande e più grave, ad esso

tudine”⁵⁷, un’inquietudine che spinge a esplorare densità interiori sconosciute a chi si abbandona al fascino della natura nella sua immediatezza, a chi pratica l’estroffessione nella sfera della corporeità, “indifferente allo spirito”⁵⁸.

Ma l’itinerario del dialogo interiore non è percorso dal primo Camus, che trova “deludente” il “colloquio con [se] stesso”⁵⁹: da tale colloquio, contrariamente ad Agostino, egli esce infatti “vuoto”. In tale prospettiva l’ingresso in Italia coincide con una sorta di liberazione (che non riesce a nascondere però il suo essere anche una rimozione): “A Praga soffocavo tra i muri. Qui ero davanti al mondo”⁶⁰. “Dopo l’abbagliamento delle ore piene di sole, viene la sera nello splendido scenario che le fanno l’oro del tramonto e il nero dei cipressi”⁶¹.

La chiusura de *La morte nell’anima* è all’insegna di una tensione che continuerà a caratterizzare la produzione di Camus, inizialmente tra le righe, poi in modo esplicito (ma in forma veramente compiuta solo alla fine del percorso che a Camus è stato concesso di compiere prima della prematura scomparsa): i “giorni mortali” vissuti a Praga tornano sovente alla memoria e, annota Camus, “a volte, un odore aspro di cetrioli e di aceto viene a ridestare la mia inquietudine”⁶², cioè quel moto dell’animo che porta a sondare la radice del “rovescio” nel profondo dell’animo, mettendo anche in questione l’“innocenza” dell’uomo nei confronti del male.

Per ora però il male, il “rovescio”, è colto prevalentemente come una realtà data, esperita dagli uomini continuamente e sotto innumerevoli forme; il suo fondamento non appare come problema posto al pensiero, mentre al centro sta il contrasto tra l’esigenza di unità, chiarezza, felicità, che prova l’essere umano, e l’indifferenza del mondo-natura. L’innocenza dell’uomo sembra, in tale prospettiva, voler significare la non responsabilità di quest’ultimo di fronte al male del mondo, quel male che appare nella forma di un “destino” da subire e che sembra riscattabile

ci riconduce” (A. Camus, *Taccuini*, trad. it di E. Capriolo, Introduzione di S. Perrella, Prefazione di R. Grenier, Milano, Bompiani, 2004, vol. I, p. 16).

⁵⁷ *Nozze*, vol. II, p. 192.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁹ *Il rovescio e il diritto*, vol. II, p. 191.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁶¹ *Ibid.*, p. 196.

⁶² *Ibid.*, p. 198.

(per quanto tale riscatto è possibile) nella duplice direzione già segnalata: la fusione con la natura e la solidarietà tra quanti sono sottoposti al nostro stesso destino. Le due direzioni non sono scindibili completamente e radicalmente. Pur tuttavia, come si è già osservato, ne *Il rovescio e il diritto* e in *Nozze* l'accento cade molto più insistentemente sul primo aspetto e rimangono nell'ombra le tensioni che successivamente lo stesso Camus individuerà tra queste due risposte quando farà emergere il conflitto, in parte inevitabile, tra la fuga dal mondo umano nella natura e l'assunzione di impegni determinati verso la comunità dei nostri simili. Infatti l'*engagement* è inseparabile dalla rinuncia, parziale o totale che sia, al godimento della “bellezza”. Nell'atto di questo godimento infatti i mali che costellano l'esistenza non sono affrontati ma rimossi, mentre l'*engagement* chiama in causa, come vorrei precisare proseguendo, il rapporto tra libertà individuale e responsabilità nei confronti della vita sociale e politica.

L'orizzonte problematico che così si delinea richiede, a questo punto, un breve accenno a *Il mito di Sisifo*.

2. Sisifo e la “libertà assurda”

La posizione del problema della libertà ne *Il mito di Sisifo* (1942) è forse pienamente comprensibile solo se rapportata a quella di *destino* e collegata alla categoria di *autenticità*: “Sentire la propria vita, la propria rivolta e la propria libertà il più intensamente possibile, equivale a vivere il più possibile [...]. Il presente e la successione dei presenti davanti a un'anima perennemente cosciente è l'ideale dell'uomo assurdo”⁶³. La libertà consiste quindi nel vivere con lucidità la condizione assurda e si concretizza nella *morale della quantità*, cioè nell'equivalenza di tutte le scelte.

Così intesa, si contrappone alla concezione cristiana. Infatti, come Camus sottolinea, dove c'è un Dio come “padrone” non può esserci libertà. Il problema, nell'ambito del cristianesimo, non è quello della libertà, ma quello del male: “Conosciamo l'alternativa: o non siamo liberi, e Dio onnipotente è responsabile del male; o siamo liberi e responsabili, ma Dio non è onnipotente”⁶⁴. Si contrappone anche alla concezione “metafisica” della libertà, a

⁶³ *Il mito di Sisifo*, vol. II, p. 69.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

cui sostituisce l'idea di libertà come esperienza situata e propria di ogni singolo soggetto umano: “Non m'interessa sapere se l'uomo è libero; io non posso provare che la mia propria libertà [...]. Tale è la ragione per cui non posso perdermi nell'esaltazione o nella semplice definizione di una nozione che mi sfugge e perde senso dal momento in cui oltrepassa la cornice della mia esperienza individuale”⁶⁵. La libertà, se è “ragionevole”, non fa affidamento sul domani⁶⁶, ma sul “disinteresse” tipico del condannato a morte: disinteresse a tutto tranne che alla “pura fiamma della vita”⁶⁷. La libertà nasce quando si sperimenta, incontrando l'assurdo, l'infondatezza delle possibilità legate alla morte come stigma della condizione umana e come estrema manifestazione del male che incombe sull'uomo. E del male l'essere umano non può giungere a sondare, neppur minimamente, il mistero, potendo unicamente rivendicare, semmai, al cospetto di esso, la propria “innocenza irreparabile”⁶⁸: “Pensare al domani, fissarsi uno scopo, avere preferenze, tutto suppone la credenza nella libertà, anche se a volte si è sicuri di non averne la prova. Ma, a questo punto, so bene che la libertà superiore, la libertà di essere, che sola può fondare una verità, non esiste. La morte è là, di fronte, come la sola realtà. Dopo questo tutto è finito”⁶⁹.

“Destino” è, in tale prospettiva, l'accettazione della propria condizione da parte dell'uomo, dunque per Camus l'accettazione dell'“assurdo”, che è inseparabile dalla “rivolta cosciente” come spazio dell'unica libertà che sia plausibile pensare: “Vivere un'esperienza, un destino, è accettarlo pienamente. Ora, non si vivrà tale destino, sapendolo assurdo, se non si farà di tutto per mantenere davanti a sé quell'assurdo posto in luce dalla coscienza. Negare uno dei termini dell'opposizione di cui esso vive, significa sfuggirgli”⁷⁰. Ne nasce, com'è noto, la definizione della

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 61. “L'uomo assurdo può ammettere che vi sia soltanto una morale: quella che non si separa da Dio, che si detta. Ma egli vive [...] fuori da questo Dio. Per le altre morali (intendo anche l'immoralismo), l'uomo assurdo non vi scorge che giustificazioni, ed egli non ha nulla da giustificare. Parto qui – conclude Camus – dal principio della sua innocenza” (*Ibid.*, pp. 75-76).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 61.

“rivolta metafisica”, che è “la certezza di un destino schiacciante, meno la rassegnazione che dovrebbe accompagnarla”⁷¹. La “libertà assurda” sconta l’assenza di valori oggettivi e di criteri qualitativi, puntando non a vivere “meglio, ma il più possibile”, e presupponendo che l’unico vero “fallo” sia appunto la morte, che interrompe l’esercizio di questa “divina disponibilità”: “Dove regna la lucidità, la scala dei valori diventa inutile [...]. L’universo qui suggerito vive soltanto in opposizione a quella costante eccezione che è la morte”⁷².

3. “La mia libertà non è quella buona”: Caligola

Il modo in cui viene delineato il problema della libertà nel *Caligola*⁷³ è importante poiché manifesta il primo emergere dell’idea di libertà non più tanto come accettazione consapevole del “destino” e dell’invalicabile vagare umano nell’oscurità dell’*equivalenza*, quanto piuttosto come spazio di una scelta i cui termini eccedono i confini fissati dalla “morale della quantità”. Ora – seppure nella trama di un dramma in cui si sovrappongono continuamente temi, tonalità, spunti quanto mai diversi e sovente ancora in uno stato magmatico – il male non sembra costituire più il negativo che incombe su un soggetto umano sgravato da ogni responsabilità nei confronti di esso, come era, oltre che ne *Il mito di Sisifo*, ne *Il rovescio e il diritto*, in *Nozze*, ne *Lo straniero*⁷⁴. Comincia invece a collegarsi con la “colpevolezza” umana, quella colpevolezza che ne *Il mito di Sisifo* era esplicitamente negata⁷⁵. Si può puntare direttamente al finale del dramma, con i *due Caligola* allo specchio. Il primo è quello che dopo la morte dell’amata Drusilla ha finito, in una sorta di folle rovesciamento, per indirizzare il suo dolore verso la brama dell’“impossibile”, della “luna”⁷⁶. In questa condizio-

⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

⁷² *Ibid.*, p. 69.

⁷³ Faccio riferimento all’edizione del 1944.

⁷⁴ Impossibile trattare qui, per motivi di spazio, il tema accennato così come si dipana in questi primi scritti. Cfr. comunque, per esempio, da *Il rovescio e il diritto* e da *Nozze*, vol. II, pp. 170, 177, 202-208, 223-224, 235-237.

⁷⁵ Cfr. *Il mito di Sisifo*, vol. II, p. 76.

⁷⁶ Rivolto ad Elicone, Caligola afferma: “Questo mondo, così com’è, non è sopportabile. Perciò ho bisogno della luna, o della felicità, o dell’immortalità: di qualche cosa, poniamo, di pazzesco, purché non sia di questo mondo [...]”. Tu non

ne compie efferati gesti di crudeltà e di cinismo, fino a giungere all'omicidio come forma di delirante reazione di fronte al fatto che “le cose non sono quello che dovrebbero essere”⁷⁷. Il secondo Caligola (che rappresenta, per così dire, il “diritto” mai del tutto assente nell'esperienza tragica che egli vive, come appare chiaramente anche dal suo confronto con Scipione nella scena dodicesima⁷⁸) è quello che talvolta, negli intervalli della sua follia distruttiva e autodistruttiva, ha pensato all'“amore” come a ciò che, meglio del “delitto”, avrebbe potuto forse essere opposto positivamente all'ostilità del mondo, allo scandalo della morte, all'incomprensibilità della condizione umana. Alla fine emerge in primo piano il Caligola che perviene alla coscienza di *non aver avuto ragione*, che riconosce di non aver “preso la giusta via” e ammette che “uccidere non è la soluzione”⁷⁹: “la mia libertà non è quella buona”⁸⁰.

Sembra qui evidente che la colpevolezza – “saremo colpevoli in eterno” sono tra le ultime parole di Caligola⁸¹ – è nel *modo* in cui l'uomo affronta l'assurdo. Dunque, in questo dramma l'essere umano comincia a configurarsi come il soggetto e come l'artefice del *male morale*, che coincide con il *cattivo uso della libertà* dinanzi al negativo. Il male, detto in altro modo, corrisponde alla dimissione di responsabilità nei confronti degli altri, a quella ricerca dell'“impossibile” che appare come un'evasione da ciò che dobbiamo al prossimo in termini di lotta contro le forme della sofferenza evitabile. Il dolore, lo scacco, l'enigmaticità dell'esistenza, entrano adesso nella riflessione di Camus non semplicemente come quel “rovescio” della condizione umana di fronte a cui si trova un essere “innocente” – il “diritto” essendo identificato so-

lo sai: proprio perché, di solito, non si porta fino in fondo, il risultato è negativo. Ma basterà, forse, tenersi rigorosamente logici fino alla fine [...]. Lo so: tu ora pensi: ‘Quante storie per una donna!’ No, non è questo. Ricordo vagamente che pochi giorni fa una donna, che amavo, è morta. Ma che è mai l'amore? Poca cosa. Quella morte non è niente, credimi. È soltanto il segno di una verità che mi rende necessaria la luna. Una verità semplice e chiara, un po' melensa, ma difficile da scoprire e pesante da portare” (*Caligola*, vol. I, p. 664).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 671.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 689-692.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 726.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 727.

⁸¹ *Ibid.*

lo con l'esistenza e con la contemplazione estatica della “luce del mondo”⁸² –, ma come vere e proprie sfide di fronte alle quali ognuno è chiamato ad assumere, al cospetto dei propri simili e uscendo dal rassicurante rifugio materno della “natura”, un atteggiamento attivo diverso dalla mera sopportazione, titanica ma passiva, tipica di Sisifo o dalla disperazione omicida di Caligola.

Ci si può chiedere, entro tale prospettiva, in che modo bisogna interpretare Caligola quando afferma che “in un mondo senza giudice [...] nessuno è innocente”⁸³. La risposta potrebbe essere: nel senso che ognuno è, appunto, chiamato all'uso della sua libertà e quindi accetta, necessariamente *imbarcato*, direbbe Pascal, la sfida che la libertà comporta, assume il peso della scelta, della decisione, le quali, in quanto umane, non possono mai essere *pure*, senza ombre. In questo senso *responsabilità per il mondo e assenza di innocenza* si richiamano e il concetto di “destino” viene almeno in parte sgravato da quell'accezione in cui sembrava prevalere, come ne *Il mito di Sisifo*, la passività (pur cosciente e lucida e, in ciò, appunto non priva di titanismo) che si prova verso ciò che non si ha il potere di cambiare, su cui non si è in grado di intervenire; insomma verso quei “giorni” dei quali si diviene, paradossalmente, “padroni” esclusivamente subendone l'inspiegabile mistero con l'enigmatica “felicità” e con il rifiuto della “rassegnazione” che vengono attribuiti a Sisifo nella sterile “lotta verso la cima”⁸⁴.

4. “Ho scelto di essere innocente”: Kaliyev

Un ulteriore sviluppo di questa linea interpretativa può essere tracciato concentrando l'attenzione sul concetto di “colpevolezza ragionevole” e, innanzitutto, su alcuni brevi spunti tratti da *I giusti* (1950). Richiamo un passaggio apparentemente marginale dell'opera, cioè quello in cui troviamo accennata l'idea secondo cui si può *scegliere* di essere “innocente”, come fanno appunto i terroristi russi, “gli uomini del 1905”⁸⁵, che pagano con la propria vita l'uccisione degli altri. È quanto sostiene alla fine del secondo atto Ivan Kaliyev, figura tipica dell’“uccisore delicato”, rispondendo a Stepan Fedorov, personaggio in cui invece già si preannuncia il

⁸² *Il rovescio e il diritto*, vol. II, p. 177.

⁸³ *Caligola*, vol. I, p. 726.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁵ *L'uomo in rivolta*, vol. II, p. 509.

terrorista di Stato che si affermerà con il totalitarismo comunista: "Ho scelto di morire perché l'omicidio non trionfi. Ho scelto di essere innocente"⁸⁶.

A differenza di quanto afferma la teologia cristiana, gli uomini, per Camus, non nascono colpevoli in seguito alla caduta originaria; allo stesso tempo mi pare non attribuibile a Camus l'altra linea di lettura del problema del male che Del Noce fa derivare, ne *Il problema dell'ateismo*, da Anassimandro e che identifica la matrice del male nella finitezza, nel *destino di morte* del finito⁸⁷. Forse quest'ultima potrebbe essere una plausibile chiave di lettura di Camus fino a *Il mito di Sisifo*, ma non più (o almeno non più con la stessa coerenza) del Camus quale ci si presenta nelle opere successive. In fin dei conti è il punto intorno al quale gravita gran parte dell'interpretazione che qui propongo: pur progressivamente, emerge in primo piano il nucleo concettuale costituito dalla riflessione sulla libertà intesa come decisione *volontaria* e *fallibile* del soggetto umano chiamato ad assumere la sua responsabilità verso la propria vicenda personale, verso gli altri e verso la storia. Ciò comporta affermare che in Camus viene pian piano abbandonata o che comunque retrocede sullo sfondo (certo in modo non sempre lineare, senza zone d'ombra, tensioni, anche aporie) l'idea secondo cui il male è muta presenza del "rovescio" della realtà che non chiama in causa la responsabilità umana.

Il nesso tra male e libertà permette anche di intercettare alcuni spunti utili per un confronto con due autori, Agostino e Pascal, verso i quali, pur nella distanza che lo separa da essi, Camus ha contratto un debito del quale vorrei cercare di evidenziare, proseguendo, alcuni risvolti teoretici forse non del tutto secondari. Il rigetto – varie volte da Camus ribadito con forza – non solo ovviamente del dogma della caduta, ma anche della visione della storia come vicenda incardinata intorno alla categoria della "colpa" (per l'elaborazione della quale Camus ritiene Agostino un au-

⁸⁶ *I giusti*, vol. I, p. 756. Cfr. anche *L'uomo in rivolta*, vol. II, pp. 507ss. "La morte in mezzo ai fratelli [...] è la lacerante e fuggevole scoperta di un valore umano che sta a metà tra l'innocenza e la colpevolezza" (*ibid.*, p. 514): "Chi accetta di morire, di pagare vita contro vita, quali che siano le sue negazioni, afferma con ciò un valore che lo trascende in quanto individuo storico" (*ibid.*, p. 516). Per lo sviluppo dei temi implicati in tali affermazioni si veda la seconda parte di questo capitolo.

⁸⁷ Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XXVII.

tore centrale⁸⁸), non fa venire meno il debito accennato sul punto specifico che è qui in discussione, cioè appunto il rapporto tra male e libertà.

Credo si possa riassumere così il nucleo della questione: l'aspetto rilevante non è per Camus la risposta al problema dell'*unde malum*, nel significato di ricerca (qualunque poi ne possa essere l'esito) della radice primigenia del male; tale problema s'inscrive infatti in una prospettiva teologica e/o metafisica nel senso tradizionale, che Camus esplicitamente esclude. Rilevante è invece l'idea che l'uomo è colpevole nella misura in cui risponde in modo inadeguato alla presenza del “rovescio” nel mondo. Se si ritiene persuasiva tale prospettiva interpretativa, ne deriva ovviamente la necessità di rivedere a fondo la tesi secondo cui una delle caratteristiche della riflessione camusiana sarebbe da rinvenire, da *Lo straniero* fino a *La caduta*⁸⁹, nell'idea dell'“innocenza” umana a fronte di un male che si erge di fronte all'uomo come un dato che non rinvia alla responsabilità di quest'ultimo⁹⁰, ma che semplicemente è lì, nella sua muta datità, costituisce insomma un qualcosa di “esterno” rispetto alle dinamiche della soggettività⁹¹. Credo invece – come vorrei ulteriormente mostrare sviluppando questa linea interpretativa – che si possa schiudere una possibilità di lettura diversa, consistente nell'inquadrare la tesi dell'innocenza umana in un orizzonte etico al centro del quale, secondo quanto già accennato, sta la libertà come possibilità di scelta tra bene e male. In tal senso l'affermazione che *nessuno può essere considerato innocente* (Caligola) e la *scelta di essere innocente* (Kaliayev) non si contraddicono, a condizione che l'innocenza non sia vista come connotazione antropologica originaria, ma come l'esito – che va precisandosi progressivamente nella ricca fenomenologia che Camus delinea dell'esperienza morale – di una faticosa, lacerante e mai quietata tensione verso il buon uso della libertà. Nessuno può essere del tutto innocente perché la libertà umana è limitata e finita, ma si

⁸⁸ Cfr., per esempio, *L'uomo in rivolta*, vol. II, pp. 364 ss.

⁸⁹ Cfr. J. Levy-Valency, *“La chute” d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 93-97.

⁹⁰ Cfr. A. Pieretti, *Il problema del male in Albert Camus*, in AA.VV., *Il “male politico”. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, a cura di R. Gatti, Roma, Città Nuova, 2000, p. 190.

⁹¹ P. Thody, *Camus*, trad. it., Milano, Della Volpe, 1968, p. 118.

può scegliere di essere innocenti nel senso di lottare con la maggior coerenza e perseveranza contro i mali del mondo, accettando fin dall'inizio quello che umanamente è solo, in verità, perseguibile, cioè una *colpevolezza ragionevole*.

Rispondere in modo non adeguato alla presenza del "rovescio" del mondo significa innanzitutto dire *sì* al negativo, acconsentire ad esso.

Singularmente in questo *sì*, che coincide con l'accettazione e con la giustificazione del male in vista di un riscatto finale – una sorta di regno dell'innocenza ritrovata dopo la caduta, secondo l'ottica del cristianesimo, o raggiunta nel corso del divenire storico, secondo l'ottica dello "storicismo" – s'incontrano, per Camus, la teodicea cristiana e quella secolarizzata di Hegel e Marx. Accettazione e giustificazione del male, per l'autore de *L'uomo in rivolta*, collegano indissolubilmente teologia della storia biblica e filosofia della storia moderna intesa come immanentizzazione dell'*eschaton*. Mi soffermo su quest'ultima posizione, ricordando un passo di Camus: "Entro la fissità del pensiero dell'epoca, il pensiero tedesco ha introdotto ad un tratto un moto irresistibile. Verità, ragione e giustizia si sono bruscamente incarnate nel divenire del mondo [...]. Questi valori hanno cessato d'essere punti di riferimento per divenire fini. Quanto ai mezzi di perseguire questi fini, cioè la vita e la storia, nessun valore preesistente poteva guidarli [...]. Norma dell'azione è dunque divenuta l'azione stessa, che deve svolgersi nelle tenebre aspettando l'illuminazione finale"⁹². È da Hegel che i rivoluzionari del ventesimo secolo "hanno tratto l'arsenale che ha definitivamente distrutto i principi formali della virtù", reintegrandoli totalmente entro il flusso del divenire storico⁹³. Ed è a partire da Hegel che prende forma il profetismo rivoluzionario di Marx: "quanto affermava Hegel della realtà in cammino verso lo spirito, Marx lo affermava dell'economia in cammino verso una società senza classi"⁹⁴. In questa prospettiva la fede nella società perfetta riscatta le sofferenze delle generazioni destinate a prepararla: "Cent'anni di dolore sono fuggevoli allo sguardo di colui che afferma, per l'anno centesimo primo, la città definitiva [...]. L'età dell'oro, rinviata al termine della storia e

⁹² A. Camus, *L'uomo in rivolta*, vol. II, p. 474.

⁹³ *Ibid.*, p. 475.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 543.

coincidente [...] con un'apocalisse, giustifica dunque tutto [...]. L'utopia sostituisce a Dio l'avvenire. Essa identifica allora avvenire e morale: solo valore, quello che serve tale avvenire”⁹⁵.

L'“utopia” della conquista dell'innocenza definitiva al termine della storia (quindi una sorta di regno del “bene assoluto”) è l'espressione della colpevolezza più radicale e nefasta che sia dato pensare (dunque il “male assoluto”)⁹⁶, poiché si fonda sull'oblio della finitezza e sulla dimenticanza del fatto che l'“innocenza” può essere un ideale regolativo, ma non potrà mai divenire un dato costitutivo, a prezzo altrimenti di capovolgersi, non paradossalmente, nel suo opposto, come è avvenuto nei tentativi prometeici di edificare il *paradiso in terra* e *l'uomo perfetto*.

D'altra parte, nell'ambito del frastagliato percorso della secolarizzazione, ci s'imbatte, percorrendo altre vie, anche in Nietzsche: qui il *si* senza riserve trova espressione nell'*amor fati*, cioè nel consenso a tutto ciò che esiste, in quanto *eterno ritorno dell'uguale*⁹⁷. La sofferta consapevolezza che “il mondo non persegue alcun fine” e che quindi “non cade sotto giudizio poiché non si può giudicarlo su alcuna intenzione” conclude alla sostituzione di “tutti i giudizi di valore” con “un'adesione intera ed esaltata a questo mondo”, vale a dire all'affermazione che “lo spirito libero ama ciò che è necessario”⁹⁸. È così che il “moto di rivolta” viene annullato “nella sottomissione assoluta dell'individuo al divenire”⁹⁹, quella sottomissione che fa la grandezza del “superuomo”, il quale possiede “il dono sacro di dire sì”. E però, dietro l'affermazione di questa grandezza, “la divinità dell'uomo finisce per introdursi”: “L'uomo che da principio, nella sua rivolta, nega Dio, tende poi a sostituirlo”. Solo che “il messaggio di Nietzsche sta a significare che diventa Dio solo rinunciando ad ogni rivolta”¹⁰⁰. Come osserva Camus, “Nietzsche ha ben visto che l'umanitarismo altro non era se non un cristianesimo privo di giustificazione superiore,

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 553-554.

⁹⁶ Cfr. P. Ginestier, *La pensée de Camus*, Paris, Bordas, 1964, pp. 86-88. “Il bene assoluto o il nulla assoluto, se vi si mette quanto occorre di logica, esigono lo stesso furore” (*L'uomo in rivolta*, vol. II, p. 464).

⁹⁷ Che, è bene rilevarlo, costituisce ancora la posizione di Camus ne *Il mito di Sisifo*.

⁹⁸ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, vol. II, p. 406.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 407.

¹⁰⁰ *Ibid.*

che conservava le cause finali respingendo la causa prima. Ma non ha scorto che le dottrine di emancipazione sociale dovevano, per una logica inevitabile del nichilismo, propugnare quello che egli stesso aveva vagheggiato: la super-umanità”. Insomma, “Nietzsche, almeno nella sua teoria della super-umanità, e prima di lui Marx con la società senza classi, sostituiscono ambedue, all’aldilà, il poi [...]. Le loro due rivolte, che ugualmente si concludono con l’adesione a un certo aspetto della realtà, si fonderanno nel marxismo-leninismo, incarnandosi in quella casta, di cui già parlava Nietzsche, che doveva ‘sostituire il sacerdote, l’educatore e il medico’”¹⁰¹.

Ma l’uomo diventa “colpevole”, oltre che pronunciando un *sì* assoluto, anche proferendo un *no* altrettanto assoluto: si pensi all’interpretazione camusiana di De Sade o dei “romantici”¹⁰² e, per quanto riguarda le realizzazioni storiche, del nazismo, considerato notoriamente da Camus come la rivoluzione basata sull’esaltazione dell’irrazionale, all’opposto del comunismo, in cui si parte dalla *deificazione* della ragione¹⁰³.

La prima alternativa (il *sì* totale a ciò che è o, meglio, a ciò che diviene e che tende, attraverso le sofferenze e i drammi della vicenda umana, a una prospettiva salvifica) parte non paradossalmente dalla volontà di elidere il negativo, ma finisce, nel cristianesimo, per rinviare tale elisione *oltre* il mondo mentre in *questo* mondo viene a patti con il male. Nei messianismi rivoluzionari e nelle precedenti filosofie della storia il riscatto dovrebbe invece avvenire *entro* il mondo; ma per arrivare alla meta finale il male presente viene assunto e accettato come inevitabile e anche positivo in vista del risultato finale, cioè della *parusia* intramondana. Siamo di fronte alla *forma mentis* che legittima il machiavellismo e il “cinismo” dei rivoluzionari di professione, per cui il fine giustifica i mezzi e per cui il bene futuro, garantito dalle leggi della storia, riscatta, per Hegel non meno che per Marx, le vittime dell’oggi.

La seconda alternativa (il *no* totale), una volta constatato il male, lungi dal combatterlo, lo assume dentro di sé in un agonismo che misura la sua potenza *contro* il male attraverso una sorta di sfida idolatrica a *imitarlo*. Qui rientrano de Sade e la sua singolare *teodi-*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 414.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 365-386.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, pp. 413 e pp. 521-531.

cea rovesciata, cioè la convinzione che il mondo sia retto da un Dio malvagio; ma trovano posto anche i “dandies”, tra cui Camus cita Blake, Lermontov, Byron, Baudelaire¹⁰⁴.

Entrambe le posizioni sono *nichiliste*, perché ignorano la realtà così come essa è, cioè contraddittoria e imperfetta, composta dal “diritto” e dal “rovescio”, non *semplice*, non riducibile alla *totalità*: infatti “nichilista non è colui che non crede a niente, ma colui che non crede a quanto è”¹⁰⁵.

In ogni caso: l’“innocenza”, anche per chi rifiuta, come Camus, di considerare la storia e l’esistenza attraverso la lente deformante delle categorie di “colpa” e di “castigo”¹⁰⁶, non può mai, come si è già evidenziato, essere integrale, proprio perché è scelta umana entro una realtà tragica, la tragicità consistendo nel fatto che permane l’istanza dell’*unità*, della *chiarezza*, della *conciliazione*, ma nella consapevolezza della radicale impossibilità che questi obiettivi siano realizzati in maniera definitiva e totale. L’uomo, come essere finito, incorre inevitabilmente nell’errore e nella colpa quando si confronta con il negativo; per questo il fine che egli si può proporre è al massimo una *colpevolezza ragionevole*¹⁰⁷, in cui si riflette l’ideale della *misura*. È il tema che consente di ampliare e approfondire il collegamento con *L’uomo in rivolta*.

5. Una “colpevolezza calcolata”: *L’uomo in rivolta*

Ne *L’homme revolté* il tema centrale è costituito dal tentativo di individuare le radici storico-filosofiche dei *delitti di logica* che si vestono di “innocenza” perché intendono preparare una “superumanità”. Così si crea il paradosso per cui, osserva Camus, è

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 379-386.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 403.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 402-403: “Qual è la corruzione profonda che il cristianesimo sovrappone al messaggio del suo maestro? L’idea di giudizio, estranea all’insegnamento di Cristo, e i concetti correlativi di castigo e di premio. Da questo istante, la natura diventa storia, e storia significativa [...]. Dalla buona novella al giudizio finale, l’umanità ha il solo compito di conformarsi ai fini espressamente morali di un racconto scritto in anticipo”.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 335. “Le meurtrier ne devient innocent que s’il meurt et si donc il accepte une *certaine culpabilité*” (A. Nicolas, *Albert Camus ou le vrai Prométhée*, Paris, Seghers, 1969, p. 126).

l'"innocenza", quella autentica, a doversi giustificare¹⁰⁸. Ci si deve però chiedere, continuando nel percorso indicato e cercando di precisarlo ulteriormente, quale sia il senso di questa innocenza. E ciò proprio alla luce di quello che viene affermato a proposito della "rivolta", ora chiamata ad affrontare l'omicidio di massa introdotto dai messianismi rivoluzionari. Si tratta di sapere, scrive infatti Camus, se, "senza pretendere a un'impossibile innocenza, essa possa scoprire il principio di una colpevolezza ragionevole"¹⁰⁹.

Più oltre l'uomo viene collocato tra *colpevolezza* e *innocenza*. Non è totalmente colpevole perché "non ha dato inizio alla storia"; e ciò va inteso nel senso che in essa si trova gettato già da sempre come nello spazio proprio della sua condizione. Non è totalmente innocente "poiché la continua", vale a dire perché non può non agire che entro la storia. Ma nel suo operare può scegliere tra le alternative che sempre gli si offrono¹¹⁰. L'elemento che ha rilevanza teoretica è appunto nel fatto che adesso l'essere umano, a differenza di quanto accadeva ne *Il mito di Sisifo*, ci si presenta come responsabile del proprio destino. Insomma, non pare ora più attribuibile a Camus una posizione di titanismo nella quale tutto tende a consumarsi in una introversione del moto di "rivolta" che la riduce al coraggio introflesso dello sguardo lucido rivolto coraggiosamente al non-senso della realtà. Sembra invece profilarsi una linea interpretativa in cui la "rivolta" diviene estroflessione verso il mondo degli uomini e, con ciò stesso, assume il *rischio della libertà*. Così – a conferma di quanto accennato precedentemente – credo sia da intendere la duplice affermazione che la "rivolta" pone l'uomo "sul cammino di una colpevolezza calcolata"¹¹¹ e che ciò che va evitato è cercare l'innocenza assoluta, poiché è la via che porta alla "colpevolezza definitiva", in quanto oblio del carattere finito della libertà come libertà umana. Da sottolineare qui è la delineazione della dialettica negativa della "rivolta": "Ogni rivolta è nostalgia d'innocenza e anelito all'essere. Ma la nostalgia prende un giorno le armi e si assume la colpevolezza totale, cioè l'omicidio e la violenza". Si può commentare il breve

¹⁰⁸ *L'uomo in rivolta*, vol. II, p. 328.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 335.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 650.

¹¹¹ *Ibid.*

passo rilevando che l’“innocenza” non è un fatto (come appariva ne *Il rovescio e il diritto*, in *Nozze*, ne *Il mito di Sisifo*), ma una “nostalgia”, e che l’uomo crea da sé la propria “colpevolezza” nel momento in cui tradisce lo spirito della “rivolta”. Quindi affiora in maniera sempre più netta una responsabilità umana nel male che il primo Camus non pareva ammettere: ed è questa una prospettiva che si precisa man mano che la riflessione camusiana procede, come vedremo.

Consapevolezza del *limite* e richiamo alla *misura* sono strettamente congiunte: l’uomo non può introdurre “l’unità nel mondo”, unità che priverebbe la rivolta delle sue ragioni¹¹². Mai potranno essere realizzate integralmente “la sincerità, l’innocenza, e la giustizia”¹¹³.

Non dovrebbe sfuggire che, tra le condizioni irrealizzabili menzionate nella citazione, c’è l’“innocenza”. Quindi, andando anche oltre quanto già è stato messo in luce nei primi paragrafi, bisogna ammettere la traccia (per quanto indefinita dal punto di vista della sua delineazione teoretica) di una *colpevolezza* che sembra risiedere a monte di ogni agire¹¹⁴; essa è ribadita pure nell’affermazione, che denuncia la sua radice paolina, secondo cui l’uomo “sa il bene e fa suo malgrado il male”¹¹⁵. La situazione dell’uomo, “incatenato al male”, è di “trascinarsi disordinatamente verso il bene”¹¹⁶.

6. Finitudine e libertà: *La peste* (un inciso su Camus e Pascal).

La “peste”, nell’omonimo romanzo (1947), spinge gli abitanti di Orano a porre in una nuova luce tutta l’esistenza condotta prima del suo arrivo. Costituisce una sorta di acceleratore della consapevolezza del negativo; è ciò che interrompe la serialità e può condurre a una diversa visuale sulla realtà umana. Tale realtà, dopo l’esplosione del morbo, non può più essere confusa, se non in malafede oppure conservando un’ottusa inconsapevolezza, con la precedente *routine* quotidiana anestetizzata da un agire ripetitivo

¹¹² *Ibid.*, pp. 637-638.

¹¹³ *Ibid.*, p. 637.

¹¹⁴ Vedi *infra*.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 638.

¹¹⁶ *Ibid.*

che occludeva gli interrogativi fondamentali dell'esistenza e la inchiodava così all'inautenticità.

Di fronte alla "peste" vari e diversi atteggiamenti possono essere assunti; ognuno dei personaggi del romanzo incarna versioni significative di tale possibilità di scelta. Rambert rappresenta la lacerazione tra felicità personale e assunzione di responsabilità per gli altri; Cottard è colui che vive bene nella peste e non solo l'accetta ma vorrebbe che continuasse sempre; Tarrou è l'uomo alla ricerca di una *santità senza Dio*, ciò che a Rieux appare eccessivo, bastandogli (emulo, si potrebbe dire, del Candide voltairiano, pur con un accento tragico che questi non conosceva), la lotta contro la "malattia", qui ed ora, senza rinvii.

Si può quindi affermare che il tema centrale del romanzo è, in tale prospettiva, la *libertà umana alla prova del male*. Vorrei soffermarmi su un solo personaggio, il padre Paneloux. Singolare gesuita che studia Agostino, propone, nella sua prima predica in una chiesa frequentata da uomini e donne irrigiditi dalla paura del contagio, la versione cristiana della peste: essa è un castigo di Dio, meritato dagli uomini, che trasforma il male in bene, in quanto può essere occasione di riscatto e purifica dai peccati. "Fratelli miei, proclama, voi siete nella sventura, fratelli miei, voi lo avete meritato". E aggiunge: "Dal principio d'ogni storia, il flagello di Dio mette ai suoi piedi gli orgogliosi e gli accecati. Meditate e cadete in ginocchio"¹¹⁷. "Lo stesso flagello che vi martirizza – continua Paneloux – vi eleva e vi mostra la via [...]. Ai nostri spiriti più chiaroveggenti, mette soltanto in rilievo il prezioso bagliore d'eternità che giace in fondo a ogni sofferenza [...]; manifesta la volontà divina, che, senza mancamenti, trasforma il male in bene"¹¹⁸. Dio non è "tiepido" e anche in questo modo mostra il suo amore¹¹⁹.

Poi Paneloux assiste alla morte per peste di un bimbo innocente, sperimenta in prima persona questo estremo scandalo del male, entra a far parte delle squadre dei volontari. A questo punto si colloca la seconda fondamentale predica, in cui l'accento cade sull'incomprensibilità del male e non più, come nella precedente omelia, sulla giustificazione di esso nell'ambito dell'economia del-

¹¹⁷ *La peste*, vol. I, p. 204.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 206-207.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 206.

la salvezza, giustificazione basata sul principio che il male è la punizione per i peccati dell'umanità e che Dio trae comunque sempre il bene dal male. Un Paneloux ormai profondamente mutato afferma invece che la fede consiste nell'accettazione anche di tale incomprendibilità del male, incomprendibilità che include la morte degli innocenti. Quindi fede è non più pacificata adesione alla provvidenza che sa far nascere il bene dal male, ma affidamento totale a Dio, anche in presenza delle forme più terribili del male, quelle in cui il negativo non sembra poter essere redento da nulla e resta, semplicemente, ciò che è: morte, sofferenza, disperazione, lacerante incertezza del domani. Si tratta, in sintesi, di una fede senza più una teodicea¹²⁰. E Rieux, a questo punto, tende l'orecchio, proprio quando ascolta dire da Paneloux che certo al mondo ci sono il bene e il male, ma che “le difficoltà comincia[no] nell'ambito del male”, visto che accanto al male “apparentemente necessario” c'è il “male apparentemente inutile”; insomma c'è “Don Giovanni sprofondato agli inferi e la morte d'un bambino”, quella morte che è la cosa più “importante” sulla terra, con tutto il suo carico di “orrore”. Certo, pensa Rieux memore della prima predica, Paneloux avrebbe potuto “scalare il muro” delle difficoltà e gli “sarebbe stato facile dire che l'eternità di delizie che aspettavano il bambino potevano compensarlo della sofferenza”. Ma in verità il sacerdote questa volta si astiene dal sondare questo abisso con quelli che, ora, gli appaiono evidentemente non solo strumenti troppo facili, ma anche e soprattutto strumenti che girano a vuoto. Si arresta al dubbio: “chi poteva affermare, infatti, che l'eternità d'una gioia potesse compensare un attimo di dolore umano?”. “No, il padre sarebbe rimasto ai piedi del muro. Fedele al supplizio di cui la croce è il simbolo, di fronte alla sofferenza d'un bambino”¹²¹. E infatti, così conclude Paneloux, “bisogna tutto credere o tutto negare” e “la più grande virtù [è] quella del Tutto o Nulla”¹²²: è “necessario scegliere di odiare Dio o di amarlo”¹²³.

¹²⁰ Su *La peste* come testo in cui è più forte e accentuata che in ogni altro di Camus la “critica radicale a ogni teodicea” cfr. A. Martone, *Storia, filosofia e politica. Camus e Merleau-Ponty*, Napoli, La Città del Sole, 2003, pp. 109 ss.

¹²¹ *La peste*, vol. I, pp. 310-311.

¹²² *Ibid.*, p. 311.

¹²³ *Ibid.*, p. 314.

Passano pochi giorni, Paneloux muore; e muore come “caso dubbio”, dopo aver rifiutato il medico, finché arriva Rieux, ma troppo tardi per salvarlo e incerto che si sia trattato veramente di morte per peste¹²⁴.

Ci si può chiedere se quello narrato nel quarto capitolo de *La peste* non sia interpretabile – mettendo a frutto le categorie de *Il mito di Sisifo* e in particolare quella del “salto” nella fede rimproverato da Camus ai protagonisti del “suicidio filosofico”, da Kierkegaard a Chestov a Jaspers, a Heidegger, a Kafka – come una sorta di *salto*, ovviamente in senso del tutto diverso, del padre Paneloux. È il *salto* da una fede aporetica, un po' astratta, dotta e lontana dall'inquietudine¹²⁵, insomma quella della prima predica, a una fede che non solo – dopo essere stata posta di fronte al confronto vivo, sperimentato in prima persona, con la sofferenza estrema e con la morte degli innocenti – è diventata inquieta, ma che arriva anche, non paradossalmente, proprio nel momento in cui viene investita da questo scandalo, alla sua assoluta e necessaria radicalità e autenticità.

In Paneloux la peste purifica la fede portandola alla più forte tensione interna che sia possibile immaginare. È precisamente la tensione che la proietta nella prospettiva del *nascondimento di Dio* e dell'*inquietudine*, cifre – questa è l'ipotesi che vorrei suggerire – riconosciute da Camus come caratteristiche della religione di Pascal, che in ciò si distaccherebbe allora dalla religione di Agostino. In Pascal si tratta infatti (si ricordi quanto sottolineato qui nel capitolo I) di una religione cui non solo non è ignota, ma per la quale diviene centrale l'angoscia che inevitabilmente segna un modo di riferirsi a Dio segnato a fondo dal clima filosofico e scientifico tipico dell'acosmismo moderno, quell'acosmismo che conduce a prendere congedo da ogni tentativo di comprensione del rapporto tra uomo e divinità basato sulla nozione di *partecipazione* e sulla categoria-chiave dell'*analogia entis*, tradizionalmente deputate entrambe, pur in forme e con modulazioni diverse, a rendere intelligibile la relazione tra finito e Infinito, tra condizionato e incondizionato. Al centro viene posta invece la contraddizione che segna l'esistenza umana nel mondo e la “sproporzione” che contraddistingue il rapporto tra uomo e natura e tra uomo e Dio. E la presa

¹²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 315-319.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 305.

di congedo coinvolge inevitabilmente anche ogni rassicurante teodicea in cui il male, mera *privatio boni*, è passibile di essere recuperato nel piano della salvezza.

Insomma, puntando l'attenzione sullo snodo tematico che trova il suo riflesso in questo solo apparentemente secondario personaggio che è Paneloux, ritengo si possa sostenere che qui Pascal sembra essere, per Camus, diverso da quanti hanno compiuto il “suicidio filosofico”, poiché il “salto” nella trascendenza e/o nel soprannaturale in senso specificamente cristiano non si presenta, nell'autore dei *Pensieri*, quale soluzione delle contraddizioni, ma si pone innanzi a queste assumendole come l’“impronta di ciò che è umano”¹²⁶. Quello che si potrebbe definire il *secondo Paneloux* incarna esattamente tale posizione. Il cammino che egli compie è infatti opposto al “suicidio filosofico” denunciato ne *Il mito di Sisifo*: non va verso la fede come apparente ed estrinseca soluzione delle “opposizioni” tipiche dell'uomo, come modo per obliare la sua “sproporzione” rispetto al silenzio degli spazi infiniti, ma verso una configurazione nettamente *tragica* della fede stessa, in cui il riscatto, se c'è, sta nel condurre quest'ultima fino al *tutto o nulla*. La sofferenza di un bambino – afferma Paneloux – è “umiliante”, ma *proprio per questo* bisogna accoglierla e “slanciarsi al cuore di quest'inaccettabile che ci [è] offerto” e che costituisce il nostro “pane amaro”, senza il quale l'anima morirebbe di fame spirituale: “bisognava volerla in quanto Dio la voleva” e “soltanto per tale via il cristiano non avrebbe risparmiato nulla e, chiuse tutte le uscite, avrebbe toccato il fondo della scelta sostanziale”¹²⁷. Qui, mi pare di poter dire, c'è *ante-litteram*¹²⁸ una risposta possibile alla denuncia dello scandalo costituito dalla sofferenza innocente, quella denuncia che è formulata in mondo emblematico da Ivan Karamazov ne *L'uomo in rivolta* (1951). Si ricordi il passo de *L'uomo in rivolta*: “Ivan rifiuta l'interdipendenza profonda che il cristianesimo ha introdotto tra sofferenza e verità [...]. Il che significa che, anche se Dio esistesse [...], Ivan non accetterebbe

¹²⁶ L'espressione è di Camus e compare ne *Il mito di Sisifo*, vol. II, p. 150.

¹²⁷ *La peste*, vol. I, p. 312.

¹²⁸ Ma è evidente che la successione cronologica delle opere non conta se non marginalmente in relazione al tema affrontato, poiché si tratta di evidenziare una tensione interna al pensiero di Camus che lo attraversa nella sua totalità.

che questa verità fosse pagata con il male, la sofferenza e la morte inflitti all'innocente»¹²⁹.

La seconda predica del padre Paneloux indica invece la via verso una fede in cui la contrapposizione tra *verità* e *giustizia* (quella contrapposizione che porta Ivan a rifiutare la prima se ai suoi occhi, occhi ancora *troppo umani*, entra in contrasto con la seconda) cade. E cade perché le subentra una concezione della fede in cui, proprio in quanto è venuta meno ogni presunzione di misurare le intenzioni di Dio con un metro che abbia qualcosa in comune con quello umano e in quanto l'unica categoria che permette di inquadrare il rapporto tra creatore e creatura è la *sproporzione*, tutto va accettato nel Suo nome, tutto va o integralmente creduto o integralmente rigettato. È insomma la fede nel *Deus absconditus* così come lo intende Pascal e che chiaramente segna una netta distanza rispetto a quella tradizione agostiniana sul tronco della quale, pure, il giansenismo dell'autore dei *Pensieri*, per una parte significativa, si radica¹³⁰: «Il finito si annichila alla presenza dell'infinito, e diventa un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Tra la nostra giustizia e quella di Dio non vi è una sproporzione grande quanto quella tra l'unità e l'infinito»¹³¹.

Paneloux, per così dire, *corregge* la posizione di Ivan attraverso l'idea che una fede accolta, vissuta e sofferta nella sua estrema radicalità richiede anche l'accettazione dello scandalo generato da un'inaudita sofferenza, come può essere la morte dei bambini: è appunto lo «slanciarsi al cuore» di quanto per Ivan è «l'inaccettabile», quell'inaccettabile che lo conduce a rifiutare la «verità» in nome della «giustizia», se la prima deve portare a rinnegare la seconda.

Verso questa idea della fede, che contiene un'evidente eco pascaliana, Camus, pur ovviamente resistendole, mostra non solo il massimo rispetto sul piano morale e psicologico, ma porta pure la sua attenzione sul piano teoretico. Allora si può dire che la parte de *L'uomo in rivolta* dedicata a Ivan Karamazov non è affatto – pur dando per scontato il ruolo saliente che gioca per la comprensio-

¹²⁹ *L'uomo in rivolta*, vol. II, p. 388.

¹³⁰ Sul rapporto di continuità e discontinuità tra Pascal e Agostino si veda, *supra*, il cap. I.

¹³¹ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 451, p. 572. Rinvio, anche su questo punto, al capitolo I.

ne del pensiero camusiano sul cristianesimo – l'unica e decisiva parola di Camus a proposito della fede. Va infatti integrata, tra gli altri riferimenti possibili, con questo breve ma cruciale scorcio de *La peste*, nel quale, a mio avviso, c'è il confronto più denso di implicazioni con la religione cristiana, un confronto nel quale l'interlocutore Pascal diventa, per le ragioni che ho cercato di evidenziare, molto più impegnativo dell'interlocutore Agostino.

Se questa ipotesi di lettura risulta accettabile, allora si spiega non solo come ridondanza retorica l'affermazione camusiana che *ogni filosofia la quale non arrivi a rispondere a Pascal è inutile*¹³².

Infatti quella di Pascal è la sfida più forte proposta a un pensiero dell'“assurdo” che, come quello camusiano, non intenda venire a patti con la religione cristiana. E lo è perché mantiene l'assurdo *entro* la scelta di fede, non anestetizzandolo attraverso il “salto” e accettando di confrontarsi con la contraddizione, la sproporzione, la dismisura, come cifre della condizione umana: “Noi vaghiamo in uno spazio ampio, sempre incerti e sballottati, sospinti da un'estremità all'altra. Qualunque termine a cui pensiamo di legarci e di fermarci oscilla e ci abbandona [...]. Nulla si ferma per noi. È la nostra condizione naturale, e tuttavia la cosa più contraria alla nostra inclinazione; noi bruciamo dal desiderio di trovare un assetto stabile e un'ultima base solida per edificarvi una torre che si innalzi all'infinito; ma ogni fondamento scricchiola e la terra si apre sino agli abissi. Non cerchiamo, dunque, sicurezza né stabilità. La nostra ragione è sempre delusa dalla mutevolezza delle apparenze; nulla può fissare il finito”¹³³.

Ed è anche una sfida che comporta l'impegno concreto contro i mali nel mondo, impegno che rigetta la passività assoluta, ma che non pretende neppure di sostituirsi ai disegni imperscrutabili di Dio; il tutto senza anestetizzare la tragicità del male. Verso la fine della sua seconda predica Paneloux afferma infatti che non bisognava “pensare di emulare quegli appestati persiani che but-

¹³² Cit. in P. Thody, *Camus*, cit., p. 30 (Camus riprende una frase di Brice Parain). “Io sono di quelli che Pascal sconvolge e non converte. Pascal, il più grande di tutti, ieri e oggi” (A. Camus, *Taccuini*, cit., vol. III, p. 182). Sull'influenza di Pascal in Camus cfr. anche P. Ginestier, *La pensée de Camus*, cit., pp. 24-25; vedi anche E. Morot-Sir, *La raison et la grâce selon Pascal*, cit., pp. 175-177, con l'indicazione di significativi passi tratti dalle opere di Camus in cui trapela evidente l'eco pascaliana.

¹³³ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 84, p. 431.

tavano i loro stracci sulle pattuglie sanitarie cristiane, invocando ad alta voce dal cielo di mandar la peste agli infedeli che volevano combattere il male inviato da Dio”; ma non bisognava neppure “imitare i monaci del Cairo che nelle epidemie del secolo passato davano la comunione prendendo la particola con le pinze, per evitare il contatto delle bocche umide e calde in cui poteva dormire l’infezione”. Bisognava semplicemente “cominciare a camminare in avanti, nelle tenebre, un po’ alla cieca, e tentare di far del bene. Ma per il resto bisognava restare, e accettare di rimettersi a Dio, anche per la morte dei bambini”¹³⁴.

Si tratta di un’accettazione tragica che comporta il *volere* ciò che non si può umanamente *capire*: “Ecco la difficile lezione che volevo dividere con voi”, conclude il padre rivolto ai fedeli, “ecco la fede, crudele agli occhi degli uomini, decisiva agli occhi di Dio, a cui bisogna avvicinarsi”¹³⁵. Il carattere tragico emerge anche dal fatto che ora, a proposito della morte dei bambini, Paneloux parla di “scandalo”, di “orrore”¹³⁶, e ha almeno un momento di esitazione di fronte all’idea che le “delizie” della vita ultraterrena possano compensare anche un solo minuto di sofferenza e di dolore in questo mondo¹³⁷. Non sorprende certo che, agli occhi di un giovane e zelante diacono, la predica-congedo di Paneloux appaia come un’omelia con più “inquietudine” che “forza”; giudizio che va letto non dimenticando quello di Tarrou, secondo il quale, “quando l’innocenza è accecata, un cristiano deve perdere la fede o accettare d’essere accecato”¹³⁸.

7. Dall’*engagement* all’ascolto dell’alterità interiore: *La caduta*

La storia di Clamence a Parigi è la storia di un’esistenza all’insegna della *serialità*, e, soprattutto, della banalità, la *banalità del bene* come perbenismo, come esibizione di azioni caritatevoli, come ciò che conduce alla “gioia di stimarsi” riflettendosi allo specchio della propria ambizione¹³⁹. È la vicenda di una persona senza

¹³⁴ *La peste*, vol. I, p. 313.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 314.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 310.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 311.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 315.

¹³⁹ *La caduta*, vol. I, pp. 392-396.

profondità interiore e che vive “alla superficie” delle cose¹⁴⁰, come lo stesso Clamence afferma insistendo sul suo “orrore” per “le carboniere, le stive, i sotterranei, le grotte, le voragini”, anfratti pericolosi poiché schiudono verso spazi che insidiano la serena tranquillità di una “vita in presa diretta”¹⁴¹. Si tratta di un uomo sul quale, prima del misterioso episodio della risata udita una notte traversando un ponte, “tutto scivolava”: non abbastanza grande da perdonare le offese, ma sufficientemente cinico per “dimenticarle”¹⁴². Nel ricostruire il suo passato di fronte all'interlocutore incontrato nel bar “*Mexico-City*”, rammenta come all'inizio trascorresse l'esistenza in un'unità apparente con se stesso e con gli altri: “il mio accordo con la vita era totale”¹⁴³. L'unità si basa proprio su quest'assenza di introspezione, di profondità, “senz'altra continuità che quella dell'io-io-io”: “In fondo, non v'era niente che contasse. Guerra, suicidio, amore, miseria, costretto dalle circostanze vi prestavo attenzione, certo, ma in modo cortese e superficiale”¹⁴⁴. “Familiare quando occorreva, silenzioso se necessario, capace di essere sia disinvolto che grave, ero – ricorda Clamence – senza intoppi”¹⁴⁵. Qui il “mirare in alto” e lo stare a proprio agio solo “nei luoghi elevati”, sulle “vette”¹⁴⁶, indicano prima di tutto, appunto, il rifuggire dal ripiegamento su se stessi, la ritrosia a scendere nelle profondità interiori, quelle profondità che, come già Camus aveva annotato ne *Il rovescio e il diritto* ricordando il suo viaggio a Praga, generano sempre “lo stordimento” tipico di quanti “hanno guardato troppo in un crepaccio senza fondo”¹⁴⁷.

Sono tutti elementi che si oppongono alla lineare semplicità della vita vissuta alla superficie delle cose; e come non pensare a quanto questa vita assomiglia, richiamandola anche dal punto di vista letterario, a quella praticata dall'*honnête homme* che è obiettivo costante della critica di Pascal¹⁴⁸. Clamence a Parigi è l'uomo del *divertissement*, atteggiamento che non trova mai riposo, spingendo

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 411-412.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 397 e 399.

¹⁴² *Ibid.*, p. 411.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 399.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 411.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 399.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 397.

¹⁴⁷ *Il rovescio e il diritto*, vol. II, p. 195.

¹⁴⁸ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, fr.135-137, pp. 454-455.

a passare dalla ricerca di un piacere a un altro e non consentendo che ci si soffermi su quel “segreto degli esseri e del mondo” che pure al culmine della stanchezza talvolta traluce; ma “la stanchezza spariva il giorno dopo, e con essa il segreto”¹⁴⁹. Ed è inoltre l'uomo che si identifica con la propria *corporeità*: “ero fatto per avere un corpo”; “il lato fisico” gli procurava “gioie costanti”¹⁵⁰. Si può notare, per inciso, che ora il tema della corporeità è affrontato in modo tale da evidenziare un sensibile contrasto rispetto a quanto accadeva nei primi scritti di Camus, in cui dominava l'esaltazione del corpo, qui invece avvertito come limitante e difettivo. Clamence è molto vicino, nel modo di trattare le donne e l'amore¹⁵¹, al Don Giovanni de *Il mito di Sisifo*: “La sensualità, ed essa sola, regnava nella mia vita amorosa. Miravo soltanto al piacere e alla conquista”¹⁵². Si rileggano brevemente alcuni passaggi del testo del 1942 su Don Giovanni: “Amare e possedere, conquistare ed esaurire” sono il suo modo di essere e di conoscere in “un'esistenza dedita alle gioie senza domani”¹⁵³.

Certo nel racconto di Clamence, al bar “*Mexico-City*”, appaiono anche i risvolti di cui, quando viveva le esperienze che rammenta, non era consapevole. Ora si rende conto del fatto che i suoi comportamenti di ostentata generosità, benevolenza, amicalità, costituivano nient'altro che un modo per primeggiare, per essere al centro dell'attenzione, per emergere¹⁵⁴; e scorge anche con lucidità le debolezze, l'egoismo degli uomini di cui si circondava. In essi vede riflessa la radice dei propri atteggiamenti nel corso della vita mondamente “ben riuscita” condotta a Parigi¹⁵⁵. Ma la conquista di tale autoconsapevolezza è il prodotto di eventi che solo il tempo ha fatto affiorare e che hanno condotto a una radicale frattura nel corso piano di questa vita, partendo dalla risata udita una notte sul ponte delle Arti. È da qui che comincia ad essere compresa con chiarezza progressiva quella *duplicità*, appunto quell'*alterità interiore*, che a Parigi non affiorava alla coscienza. “E-

¹⁴⁹ *La caduta*, vol. I, p. 400.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 399.

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 415-423.

¹⁵² *Ibid.*, p. 416.

¹⁵³ *Il mito di Sisifo*, vol. II, pp. 83-84. Anche Don Giovanni non crede “nel senso profondo delle cose” (*Ibid.*, p. 81).

¹⁵⁴ Cfr. *La caduta*, vol. I, pp. 395-397.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 399-403.

ro salito sul ponte delle Arti [...]. Sentivo crescere in me un profondo sentimento di potenza e, come dire? di compiutezza, che mi dilatava il cuore. Inorgoglito, stavo per accendere una sigaretta, la sigaretta della soddisfazione, quando, nello stesso istante, dietro di me scoppiò una risata. Sorpreso feci un brusco voltafaccia: non c'era nessuno”. E dopo, a casa, ricorda il protagonista del romanzo, “la mia immagine sorrideva nello specchio, ma mi sembrò che il mio sorriso fosse doppio”¹⁵⁶.

La risata è l'occasione che innesca la svolta nella vita di Clamence e che dà inizio al processo consistente nel farsi presente dell'*altro io*, quello che era rimasto fino ad allora velato. Così cominciano ad apparire le fratture destinate a incrinare la trasparenza esteriore: anche dopo quella sera “di tanto in tanto mi sembrava di sentirla dentro di me”, rammenta Clamence¹⁵⁷. Il ripiegamento della coscienza su di sé è un argomento che già affiorava nel primo Camus, quando narrava per esempio del già ricordato viaggio a Praga; ma non aveva mai avuto uno spazio come ha ne *La caduta*, in cui le dinamiche della soggettività cui si è fatto riferimento in precedenza citando le opere anteriori a quest'ultima acquisiscono un ruolo che diventa adesso assolutamente centrale.

Un altro spunto di riflessione sulla linea indicata: anche la *giustiz*ia e l'*amore*, i due grandi punti di riferimento e i due motivi di orgoglio di Clamence, mostrano il loro *diritto* e il loro *rovescio*, così come si presentano in questo personaggio che sembra incarnare emblematicamente la duplicità caratteristica della natura umana. E qui la duplicità indica, da un lato, il contrasto tra l'esibizione dell'altruismo e il radicamento egoistico a cui questa ostentazione si alimenta; dall'altro lato, rimanda però oltre tale radicamento egoistico, cioè alla *possibilità* di un perseguimento effettivo del valore, possibilità (questo mi pare il punto su cui portare l'attenzione) che emerge in Clamence proprio quando si abbandona alla seduzione del mondo delle apparenze e delle maschere. Siamo in un certo senso al cuore di quella dialettica tra *miseria* e *grandezza* costituita dalle contraddizioni che caratterizzano un'interiorità ora sondata attraverso un movimento di introflessione in cui si evidenzia forse lo stacco più evidente che *La chute* segna rispetto agli altri scritti di Camus. Si tenga presente questa concisa afferma-

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 405.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 407.

zione di Clamence: «L'atto amoroso, per esempio, è una confessione. L'egoismo grida, ostentatamente, la vanità si mette in mostra, oppure si rivela la generosità vera»¹⁵⁸.

Non è un caso che la risata e, due o tre giorni prima, il suicidio della giovane donna cui Clamence non presta aiuto¹⁵⁹, avvengano su un *ponte*. Credo non sia indebito interpretare il ponte come simbolo, appunto, della possibilità di una conciliazione dell'io con se stesso non nella forma dell'unità costruita sull'apparenza e sulla finzione (forma, come si è appena messo in luce, esperita da Clamence a lungo in modo inconsapevole), ma nella forma dell'unità fondata sulla ricerca dell'autenticità. Ed è una possibilità che Clamence non coglie, in un primo momento opponendo ad essa l'indifferenza e lasciando la donna suicida al suo destino, poi mettendo in atto la logica del «giudice penitente», cioè quella logica che consiste nel singolare tentativo di sottrarsi al peso della libertà attraverso il gesto che accomuna tutti nella colpa e che con ciò cerca di sgravare il singolo dalla sua responsabilità: «Adesso parlo con uno scopo: evidentemente, quello di far tacere le risate, di evitare personalmente il giudizio [...]. Il grande ostacolo, per sfuggire al giudizio, non consiste forse nel fatto che siamo noi i primi a condannarci? Bisogna dunque cominciare coll'estendere la condanna a tutti, senza discriminazioni, al fine di stemperarla [...]. Un tempo, non avevo sulle labbra che libertà. Per colazione la spalmavo sui crostini, tutto il giorno la masticavo, portavo fra la gente un alito deliziosamente fresco e profumato di libertà [...]. Non sapevo che la libertà non è una ricompensa [...] e neppure un regalo [...]. Oh! no, anzi è un lavoro ingrato, una corsa di resistenza molto solitaria, molto estenuante [...]. Alla fine di ogni atto di libertà, c'è una sentenza; per questo la libertà pesa troppo»¹⁶⁰.

Dopo la risata Clamence avverte che gli altri *lo giudicano* e, come tutti, cerca di evitare con ogni mezzo che questo avvenga, cosa difficile in un mondo dove ognuno mira innanzitutto proprio a giudicare¹⁶¹. Da adesso in poi Clamence coglie, nei rapporti «sottilmente stonati» con il prossimo, non più il «circolo» di cui egli

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 420.

¹⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 422-423.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 460-461.

¹⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 427-428.

era il “centro”, ma il mettersi in fila degli altri “come in un tribunale”. Ed emergono allora le “dissonanze”¹⁶². Sembra che lo si guardi con “un sorriso nascosto”¹⁶³. Scopre di avere dei “nemici”, sia tra i conoscenti sia tra chi non lo conosceva affatto; il motivo, almeno quello più immediato, di tale avversione che improvvisamente diventa palpabile è il successo mondano di Clarence e i rancori che suscita¹⁶⁴. Importante, al di là di altre considerazioni possibili, è notare che la frattura interiore e quella con l'altro procedono insieme: “I miei amici non erano cambiati. Quando capitava, continuavano a lodare l'armonia e la sicurezza che sentivano stando con me. Ma io ero sensibile solo alle dissonanze, al disordine di cui ero pieno”¹⁶⁵. Dal momento in cui è avvenuta la *chiamata* (“perché sono stato realmente chiamato”¹⁶⁶), Clarence ha dovuto cercare la “risposta” e il primo passo è stata la scoperta della “duplicità profonda della creatura”. Ora riconosce – con toni in cui non è certo difficile scorgere l'eco pascaliana – che “la modestia mi aiutava e brillare”: “facevo la guerra con mezzi pacifici”, “tutte le mie virtù avevano un rovescio meno imponente”¹⁶⁷. E della duplicità, adesso fatta oggetto di autoriflessione consapevole, era parte, come Clarence ha progressivamente compreso, anche l'incapacità di “prendere la vita sul serio”: “Certo, a volte fingevo di prendere la vita sul serio. Ma presto la serietà mi appariva in tutta la sua frivolezza, e mi limitavo a continuare a recitare la mia parte meglio che potevo”¹⁶⁸. Così l’“astrazione” finisce per essere scoperta da Clarence stesso come la cifra della sua esistenza passata¹⁶⁹.

La *prima strategia* di Clarence per evitare il giudizio è di gettare questa doppiezza in faccia a tutti, rompendo “il manichino che

¹⁶² *Ibid.*, p. 428.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 429.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 428.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 432.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 432. Si ricordi Pascal: “Tutti gli uomini si odiano naturalmente l'un l'altro. Ci si è serviti, come si è potuto, della concupiscenza per farla servire al bene comune; ma è soltanto una finzione e una falsa immagine della carità, perché in fondo c'è solo odio” (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 134, p. 454).

¹⁶⁸ *La caduta*, vol. I, p. 433.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 434.

presentava in giro”¹⁷⁰; ma “non basta accusarsi per riconoscersi innocenti” e, finché Clamence non scopre il modo giusto per accusarsi, la “risata [continua] ad aleggiargli intorno”¹⁷¹.

Poi subentra l'abbandono del mondo attraverso il rifugio nelle donne, “tutto ciò che ci rimane del paradiso terrestre”¹⁷²; si tratta di un amore che vorrebbe essere autentico e invece è solo la continuazione della tendenza ad amare esclusivamente se stesso (“rimasi un velleitario della passione”¹⁷³).

Da qui si origina il progressivo disgusto per la passione amorosa e si delinea la *terza strategia*, cioè l'abbandono al mero piacere sensuale, un singolare modo per assicurarsi l'“immortalità” o, meglio, un “surrogato” di essa¹⁷⁴, visto che l'ebbrezza sensuale “è una giungla senza passato né futuro”; “i luoghi in cui si pratica sono separati dal mondo”, entrandovi bisogna abbandonare “timore” e “speranza”¹⁷⁵. Ma anche questa via, nella quale si sperimentano “stanchezza” e “indifferenza” (“il piacere [...] non ha niente di frenetico” e non è “altro che un lungo sonno”¹⁷⁶), fallisce. Che sia fallita è dimostrato dalla reazione allarmata e angosciata di Clamence durante un viaggio in mare alla vista di un “punto nero” scambiato per un “annegato”. Allora Clamence comprende che il grido udito anni addietro ha continuato a inseguirlo e lo ha aspettato, continuerà ad aspettarlo sui fiumi o sui mari, “ovunque [sia] l'acqua amara del mio battesimo”¹⁷⁷: “Non usciremo mai – come egli stesso afferma – da questa immensa acquasantiera”¹⁷⁸.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 437.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 438.

¹⁷² *Ibid.*, p. 440.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 441.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 442: “Disperando dell'amore e della castità, pensai finalmente che mi restava il piacere [...]. Raggiunto un certo grado di lucida ebbrezza, a letto, a tarda notte, in mezzo a due sgualdrine, e svuotata d'ogni desiderio, la speranza [...] non è più una tortura, la mente regna sul tempo, il dolore di vivere è passato per sempre. In un certo senso, io ero sempre vissuto nell'orgia, poiché non avevo mai smesso di voler essere immortale”.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 443.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 444.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 445.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 446.

Credo si possa affermare che, accanto al ponte, l'*acqua* costituisca qui un altro simbolo importante: indica infatti la nascita alla coscienza di sé da parte di Clamence. È un *battesimo laico*. Solo che, come si è già accennato, Clamence risolve per una via distorta le possibilità che questa nascita può aprire, facendosi "giudice-penitente" invece che scegliere, nel riconoscimento della sua sempre possibile caduta nella non-innocenza, il perdono e la solidarietà. Usa quindi male della libertà che lo connota nella sua umanità: libertà fragile, ma appunto in ciò segno dell'umano, in quanto non garantita da un disegno divino, dalla natura, dalle leggi della storia.

Ne *La caduta*, sviluppando gli aspetti qui richiamati in precedenza e presenti ne *I giusti* come ne *L'uomo in rivolta*, Camus pone dunque al centro della sua riflessione il tema della libertà intesa come facoltà che fa dell'uomo ciò che egli *può essere*: il problema non è tanto quello dell'innocenza e/o colpevolezza originarie dell'uomo stesso, quanto piuttosto quello della libertà in questa ben determinata accezione. Si tratta della libertà concepita quale radicale e irriducibile facoltà di scelta tra il bene e il male, che espone il soggetto umano alla colpevolezza potenziale e, in un certo senso, inevitabile. È quasi scontato, peraltro, osservare che proprio nel più o meno esplicito riconoscimento di questa inevitabilità sta la *croce* del pensiero del Camus dell'ultimo periodo, perché non si può fare a meno di chiedersi quale sia la *radice* di questa inevitabilità che emerge evidente a ogni passo.

Comunque sia, è evidente un deciso spostamento del pensiero di Camus verso l'interiorità. È chiaro che ora la riflessione è orientata avendo come punti di riferimento (ovviamente antitetici e incompatibili), da un lato, un'immagine dell'uomo che implica la passiva accettazione della sua tendenza al male (Clamence) e, dall'altro, una prospettiva che apre invece alla lotta contro questa tendenza e quindi non solo verso l'impegno per il miglioramento della condizione umana nel mondo, ma verso il passaggio previo per *l'esperienza interiore*, alla ricerca della radice profonda dell'inclinazione al male. A questa strada Clamence ha rinunciato, ma nella consapevolezza, progressivamente acquisita dopo la notte in cui ha udito la risata sul ponte, dell'alternativa possibile. Più compiutamente e più esplicitamente di quanto avveniva negli scritti anteriori (e pur nella forma letteraria del romanzo, non in quella del trattato filosofico) si evidenzia che la dinamica della libertà *in inte-*

riore *homine* diventa ora il fulcro attorno al quale ruota il problema del male. Pronunciarsi per l'“innocenza” umana significa impegnarsi positivamente per il buon uso della libertà, in termini individuali e collettivi; pronunciarsi per la “colpevolezza” comporta la rinuncia a questo e l'abbandono passivo alle componenti deteriori presenti nella natura dell'uomo.

Sulla base di tali indicazioni può essere letta tutta la parte che segue de *La caduta* e che culmina nella “soluzione definitiva”, trovata da Clamence nel costituirsi “giudice-penitente”: questa singolare funzione-vocazione consiste nell'estendere a tal punto la colpa da stemperarla per quanto ci riguarda personalmente, facendo quindi di tutti dei colpevoli, senza attenuanti. Ormai auto-investitosi di tale funzione, Clamence afferma che “da me [...] non si distribuiscono assoluzioni”: “In filosofia come in politica, io sono per ogni teoria che rifiuti l'innocenza all'uomo”, cioè “un fautore illuminato del servaggio”¹⁷⁹.

8. Ontologia ed etica: il valore tra “natura” e “arte”

Camus pone la secca alternativa tra l'accettazione della “libertà”, con le “sentenze” che inevitabilmente l'accompagnano, e la subordinazione a un’“autorità” che ci sollevi dal peso della libertà stessa: “Per chi è solo senza Dio né padrone, il peso dei giorni è terribile. Perciò, visto che Dio non è più di moda, bisogna scegliersi un padrone”¹⁸⁰. Il “padrone” può essere inteso in chiave politica, ma anche e, anzi, qui soprattutto morale. Rappresenta ogni etica eteronoma, ogni “morale formale” nel senso inteso a proposito dell'Illuminismo ne *L'uomo in rivolta*, cioè una morale che – inchiodata ancora a una forma di “trascendenza”, quella dei “principi” – eviti di caricarsi del compito tragico della libertà. Ma certo Camus intende alludere anche a una morale fondata religiosamente, essendo la religione la massima espressione dell'eteronomia (e questo va pur brevemente annotato per mostrare che non sembrano esserci vie facilmente percorribili per smussare la permanenza, anche in questo romanzo, dell'ateismo camusiano). Comunque sia: *tragica* tale libertà lo è proprio per questo essere caratterizzata dalla tensione tra l'assoluto verso cui spinge il moto

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 460.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 461.

della “rivolta” e la difficoltà che incontra quando ci si pone alla ricerca di un criterio e di una “misura” della libertà stessa che le impediscano di essere soltanto un perenne ruotare a vuoto su se stessa (ciò che farebbe riaffiorare il carattere sartriano di “angoscia” della libertà). *L'uomo in rivolta* è forse l'opera in cui Camus ha cercato con il maggior impegno teoretico di affrontare il problema; ad essa bisogna far riferimento per cercare di comprenderne contorni e aporie.

Quindi rimane da vedere il rapporto tra *libertà* e *valore*. Mi limito a indicare i nuclei essenziali per procedere in questa parte, ricapitolando anche quanto ho esposto sin qui:

a) Il primo nucleo è costituito dal nesso, esplicitato ne *Il mito di Sisifo*, tra “assurdo”, “morale della quantità” e “libertà” come accettazione del “destino”. Si tratta di un aspetto già esaminato.

b) Il secondo nucleo si condensa intorno a quella che mi pare giustificato intendere, almeno per certi aspetti, come l'implicita autocritica di Camus, svolta ne *L'uomo in rivolta*, rispetto alla posizione assunta ne *Il mito di Sisifo*. In continuità con quest'ultima opera Camus sottolinea che già in essa si era posto il valore della vita, condizione della stessa “scommessa assurda”, valore che affiora nel “confronto disperato tra l'interrogazione umana e il silenzio del mondo”: “per dire che la vita è assurda, bisogna che la coscienza sia viva”¹⁸¹. Anche il suicida, in fin dei conti, conserva il rispetto per un “valore” – la vita altrui o quei fini e principi per i quali avrebbe voluto vivere – e quindi non arriva alla “negazione assoluta”¹⁸². Nel leggere questa parte dell'opera il problema che emerge consiste nel fatto che uno sguardo neppure troppo smaliziato non fatica a individuare l'assenza di ogni fondamento e/o di ogni possibilità di giustificazione di tale valore se si permane nell'ambito della *morale dell'equivalenza*¹⁸³. Credo si possa legitti-

¹⁸¹ *L'uomo in rivolta*. Introduzione: “L'assurdo e l'omicidio”, vol. II, p. 330.

¹⁸² *Ibid.*, p. 331.

¹⁸³ Si pensi alle *Lettere a un amico tedesco*, in particolare alla quarta lettera. Il “tedesco” e il “francese”, come quest'ultimo ricorda, erano partiti, prima della guerra, dalle stesse convinzioni, il che significa che avrebbero potuto arrivare agli stessi esiti, mentre oggi si scoprono “nemici”. Ciò che pone la differenza è che il “francese” (il quale altri non è, notoriamente, se non il portaparola di Camus) rigetta la “disperazione” e la sua “logica” interna; e lo fa in virtù della non accettazione dell'“ingiui-

mamente sostenere che Camus, a questo punto del suo itinerario, comprenda come la sua precedente posizione, cioè quella de *Il mito di Sisifo*, fosse destinata a rimanere interna alla logica dell'“assurdo” senza poterne in realtà uscire se non con uno scatto esigenziale e quindi puramente moralistico. È come se, compiuto ormai un lungo percorso di riflessione, scorgesse quanto fosse allora (cioè ne *Il mito di Sisifo*), di fatto, vicino a Sartre, cioè a una filosofia che non riesce a oltrepassare l'“assurdo” e quindi, stando a quanto sostiene Camus stesso, non può non precipitare

stizia”, dunque della presenza della “passione ardente per la giustizia”. E qui appunto emergono i problemi. Il dato di partenza è il non-senso del mondo e quindi l'apparente ovvietà della *morale dell'equivalenza* (vol. II, pp. 691-692). Da questa morale può scaturire la scelta per la “violenza” e per l'“astuzia”, qualità animali e non umane. Il nodo teorico si forma e si ingarbuglia quando, nel prospettare l'alternativa possibile alla scelta dell'“amico tedesco”, il “francese” (Camus) reimmette il “senso” pur sempre in mancanza di una “finalità superiore”; e il senso è legato all'uomo, “il solo essere vivente che esige di averlo”, per cui si può dire che “non v'è altra ragione che l'uomo” (p. 693). Questo senso, più esattamente, si manifesta come *volontà che un senso ci sia*, volontà che emerge nell'opposizione all'“eterna ingiustizia” di un “universo senza felicità” e che crea “la solidarietà necessaria per lottare contro [un] orribile destino” (p. 692). Tale è la “lucidità” che si contrappone a una “logica” solo “apparente”, quella logica che spinge la “disperazione” alle sue conseguenze estreme, cioè a una “potenza senza misericordia” (p. 693), la quale è in un certo senso la stessa di Caligola, specchio teatrale dell'“amico tedesco”. Ma la volontà che ci sia un senso, il desiderio di esso e della “felicità”, costituiscono veramente un superamento dell'equivalenza, dunque del nichilismo? Questa “passione” per il giusto, il vero, la felicità, ecc., questo *residuo pascaliano laicizzato* (la “grandezza” come consapevolezza della “miseria” e come tensione al superamento di essa), una volta privato del suo riferimento soprannaturale, si riduce – sembra legittimo rilevare (ma si vedano qui le conclusioni) – a connotazione psicologica e/o a resoconto gratuitamente elogiativo di un comportamento, cioè a elementi che di per sé non possono fondare nulla in grado di oltrepassare il livello della mera registrazione del *fatto* che tensioni di questo tipo sussistono accanto a tensioni opposte, di cui il “tedesco” è esempio. *Perché mai* quest'ultimo sarebbe in errore e nella colpa? Bisognerebbe risalire dal livello psicologico e/o meramente descrittivo a un livello normativo adeguatamente fondato e motivato: è il problema appunto che vorrei assumere come centrale in quest'ultima parte del capitolo. Ma che nelle *Lettere a un amico tedesco* tale questione non venga neppure tematizzata lascia l'inevitabile impressione che lo scindersi dei destini dei due interlocutori sia affidata a una decisione la quale, in ultima analisi, riposa unicamente su se stessa. Insomma è arduo trovare una *buona ragione* per la scelta del “francese”, pur così emotivamente caricata di implicazioni valoriali positive.

nel “nichilismo”. Permanere nell’“assurdo” è impossibile, perché lo stesso “respirare” comporta l’adesione al mondo, così come lo stesso denunciare l’“assurdo”. È quindi “contraddizione” l’“assurdo” che si avvita su se stesso: “Ogni filosofia della non-significanza, scrive Camus ne *L'uomo in rivolta*, vive sulla contraddizione per il fatto stesso d’esprimersi”¹⁸⁴. Se l’“uomo assurdo” parla – aggiunge Camus – è o per autocompiacimento o perché ritiene l’assurdo una posizione “provvisoria”¹⁸⁵. L’“assurdo” è come il “dubbio” cartesiano, punto di partenza, non di arrivo¹⁸⁶. L’“evidenza” che si dà nell’ambito dell’“assurdo” è la “rivolta”, la quale è intrinseca al grido con cui denuncio l’“assurdo” stesso¹⁸⁷. Ma, se non si vuole che la “rivolta” rimanga *passione inutile*, nasce il problema di mostrare come possa trarre da se stessa la legittimazione delle azioni che fa nascere, non potendole trarre da altro: “l’uomo è la sola creatura che rifiuti di essere ciò che è”, afferma Camus, con un recupero in chiave laicizzata della tematica pascale della dialettica tra “misère” e “grandeur”. E c’è da capire se questo deve condurre alla distruzione di sé e degli altri o a una “colpevolezza ragionevole”¹⁸⁸, cioè appunto – recuperando quanto ho cercato di evidenziare nella parte precedente – a un uso della libertà in cui l’investimento normativo non sia destinato a implodere senza risultati¹⁸⁹.

c) Il terzo nucleo risiede quindi nella ricerca del fondamento normativo della “rivolta”, se questa non intende configurarsi come una “passione senza domani”¹⁹⁰, cioè come un mero desiderio, in quanto tale destinato a non avere alcuna influenza storica. Nella rivolta emerge la trascendenza del “bene” rispetto al singolo uomo e quindi l’irriducibilità alla dimensione meramente individuale del “valore” per cui si lotta: “Perché rivoltarsi se non s’ha, in se stessi, nulla di permanente da preservare? È per tutte le esistenze a un tempo che insorge lo schiavo quando giudica che, da

¹⁸⁴ *L'uomo in rivolta*. Introduzione, vol. II, p. 332.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 333.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 332, 334.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 334.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 335.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Il mito di Sisifo*, vol. II, p. 127.

un determinato ordine, viene negato in lui qualche cosa che non gli appartiene esclusivamente”. Questo “valore” eccede la logica “storicistica” e rinvia, “come pensavano i Greci”, a una “natura umana” che tutti gli uomini condividono. La prospettiva che così si schiude implica il riferimento a un ideale regolativo che Camus stilizza nell’immagine di un “luogo comune in cui tutti gli uomini, anche quello che [...] insulta e [...] opprime, hanno pronta una comunità”¹⁹¹. Insomma, il significato filosofico della riflessione di Camus è ora nella ricerca di una giustificazione del “valore” a partire dall’asserzione secondo cui sono impraticabili:

– la via teologico-metafisica basata sull’idea di “partecipazione” (Plotino è in tal caso il riferimento principale e viene citato espressamente in relazione a questo tema¹⁹²);

– il “salto” nella fede, che si estende, attraverso Kierkegaard, a parte consistente dell’esistenzialismo contemporaneo; si tratta di un “salto” che non solo è incoerente, ma porta a dimettere ogni responsabilità per il male del mondo, anzi a giustificarlo;

– la posizione di quanti permangono inchiodati alla logica dell’“assurdo” com’è declinata da Sartre (ma anche, come ho cercato di mostrare, dal primo Camus).

Ora, nel tentativo di introdurre una giustificazione del “valore”, il procedimento di Camus sembra seguire una strada che può essere schematicamente sintetizzata come segue. Il punto di partenza è la fenomenologia della “rivolta” alla luce del metodo della *comprensione* già illustrato ne *Il mito di Sisifo*¹⁹³. Nel contesto di questo procedimento Camus coglie il “valore”, che si identifica innanzitutto con la consapevolezza, intrinseca alla rivolta stessa, del “destino comune” che unisce gli uomini nella solidarietà, articolandosi attraverso il dialogo, la parola, la “comunicazione”¹⁹⁴. In tal modo la “rivolta” definisce, “contro il nichilismo”, una “regola

¹⁹¹ *L’uomo in rivolta*, vol. II, p. 342.

¹⁹² Cfr. *Il mito di Sisifo*, vol. II, pp. 55-56. Si ricordi anche la tesi che Camus ha svolto su di lui, pubblicata ora in traduzione italiana a cura di L. Chiuchiù (*Metafisica cristiana e neoplatonismo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2004).

¹⁹³ Cfr. *Il mito di Sisifo*, vol. II, pp. 50-52.

¹⁹⁴ *L’uomo in rivolta*, vol. II, pp. 635-636: “Non c’è [...] nulla di comune tra un signore e uno schiavo, né si può parlare e comunicare con un essere asservito. Invece di quel dialogo implicito e libero mediante il quale riconosciamo la nostra somiglianza e consacriamo il nostro destino, la servitù fa regnare il più terribile silenzio” (p. 635).

di condotta che non ha bisogno di attendere la fine della storia per rischiare l'azione e che, tuttavia, non è formale¹⁹⁵; si colloca così oltre i limiti dello “storicismo” e dell’“illuminismo”. Ma questo valore richiama anche, quale suo fondamento ultimo, la “natura umana” come “essenza”, cioè come dato ontologico che la “rivolta” conduce, se così si può dire, a scoprire, porta alla luce, fa emergere agli occhi di chi intende mettere in atto una riflessione volta alla comprensione di essa nel suo significato più proprio. La storia diventa allora solo un’“occasione” in cui l'uomo può presentare il “valore”¹⁹⁶. La “rivolta” è il rifiuto di essere ridotti a mera storicità e l'affermazione di “una natura comune a tutti gli uomini”, cosicché “pone un limite alla storia” e su questo limite nasce “la promessa di un valore”¹⁹⁷. Ecco perché le sorti del mondo non si giocano nel contrasto tra “produzione borghese” e “produzione rivoluzionaria” (che in realtà vanno a uno stesso fine, il primato del progresso materiale), ma tra “rivoluzione cesarea” e “rivolta”. E quest'ultima deve rispondere alla sfida del totalitarismo, per il quale “non esiste una natura umana”¹⁹⁸. Quindi il compito del pensiero della “rivolta” – che a questo punto esibisce la sua componente giusnaturalistica, così poco (o niente) evidenziata negli studi su Camus – è recuperare il concetto e il valore della “natura umana”, che è ciò che “sfugge al mondo della potenza”¹⁹⁹. È evidente anche l'istanza universalistica che questo concetto e questo valore portano con sé, istanza che si incarna nei due principi della “dignità” e della “bellezza”, “comuni” a tutti gli uomini²⁰⁰. Ed affiora pure, anche se mai definita rigorosamente, una concezione di “natura umana” che, preso definitivo congedo dal giusnaturalismo moderno (la “morale formale”), si riaggancia al teleologismo classico; ciò avviene, per esempio, là dove Camus sostiene che “l'uomo deve “conquistare [...] quanto già possiede”²⁰¹.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 635.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 597.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 598.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 561. Cfr. anche B. East, *Albert Camus, ou l'homme à la recherche d'une morale*, Montréal-Paris, Ed. Bellarmin-Ed. du Cerf, 1984.

Quando Camus tratteggia la sintesi della parabola della “rivolta”²⁰² e delinea i contorni della “rivolta tradita” mette in evidenza, oltre a questi aspetti, la nota critica alla morale “formale” illuministica e alla morale “storicistica”, indicando la necessità di procedere verso l’individuazione di una “norma, morale o metafisica, che equilibri il delirio storico”²⁰³. La “rivolta tradita” coincide con la “negazione di ogni essere”; ed è questa una tesi da collegare all’affermazione che il “nichilismo”, cioè appunto l’espressione del tradimento della “rivolta”, è tutt’uno con l’*accettazione totale*, con il *sì* senza il *no*. Per non accettare tutto bisogna, com’è evidente, avere un criterio normativo di riferimento²⁰⁴; quindi la rivolta è un *sì* accompagnato da un *no* ed è fondata sulla “natura umana” come “valore”, *sovrastorico* ma non *astorico*. E questo valore è al contempo un “limite” che definisce il perimetro del giusto e dell’ingiusto nell’azione umana²⁰⁵.

La via indicata da Camus sembra chiara in generale, seppur vaga nella sistematizzazione: il riferimento è a “questo essere oscuro che già si scopre nel moto d’insurrezione”²⁰⁶. Non si tratta dunque di contrapporre nettamente *analisi fenomenologica e fondazione* “metafisica”, ma di mostrare che la seconda può essere colta a partire dalla prima. “Esistenza” ed “essenza” vanno affermate insieme: “l’essenza si coglie solo sul piano dell’esistenza, ma l’esistenza riferita unicamente a se stessa finisce nel nulla”. L’esistenza, come “divenire”, è niente senza l’“essere”: “Qualche cosa, infine, ha un senso che dobbiamo conquistare sul non-senso. Allo stesso modo, non si può dire che l’essere sia soltanto sul piano dell’essenza. Dove cogliere l’essenza se non sul piano dell’esistenza e del divenire? Ma non si può dire che l’essere sia soltanto esistenza. Ciò che sempre diviene non ha la possibilità di essere, occorre un inizio. L’essere non può sperimentarsi se non nel divenire, il divenire è nulla senza l’essere”²⁰⁷.

Se si ammette la plausibilità di interpretare il percorso indicato da Camus come un cammino segnato dal tentativo di guadagnare,

²⁰² Cfr. *L’uomo in rivolta*, vol. II, p. 598.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 598-599.

²⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 599.

²⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 598.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 599.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 649.

nell'ambito di un metodo fenomenologico, un'apertura ontologica, fondamento a sua volta del piano normativo, diviene possibile forse sgravare il pensiero dell'autore de *L'uomo in rivolta* dalla critica secondo la quale in lui un “trascendentale morale” sostituirebbe il momento fondativo, l’“universalità” limitandosi a un “atteggiamento” destinato a rimanere circoscritto entro il ristretto, seppur ovviamente non privo di significato, perimetro della “testimonianza”²⁰⁸.

Ma, anche se si riconosce questa possibilità di individuare un'eccedenza del pensiero camusiano rispetto ai confini del moralismo (sia pure della grande tradizione dei moralisti francesi), il meno che si possa dire è che si tratta, certo anche per la prematura morte dello scrittore, di un *sentiero interrotto* e mai giunto a una sua finale coerenza. A meno che non si voglia affermare che l'interruzione del sentiero, la sua incompiutezza, è affidata non alla contingenza del destino di una vita, ma è segnata da un'intrinseca impossibilità. Tale sottolineatura – che accenno soltanto, con piena consapevolezza dei suoi limiti e delle sue carenze – implica una breve aggiunta a quanto sostenuto sin qui.

Com'è noto, Alasdair MacIntyre ha indicato l'aporia del progetto morale della modernità in un tentativo che definisce “donchisottesco”, cioè nel reperire un “fondamento razionale per le [...] credenze morali in una particolare comprensione della natura umana” che si pone in rotta radicale rispetto al teleologismo classico, ma allo stesso tempo eredita “un insieme di ingiunzioni morali” che da tale teleologismo sono inseparabili²⁰⁹. Poiché, a suo avviso, “senza una struttura teleologica l'intero progetto della morale diviene inintelligibile”²¹⁰ – e, com'è noto, teleologica, seppur con certe specificità, è per MacIntyre anche l'impostazione del problema morale nell'ambito del cristianesimo²¹¹ –, ne deriva che siamo posti di fronte alla secca alternativa di dover scegliere tra “Aristotele” (con tutta la sua eredità) e “Nietzsche”, il quale ha almeno il vantaggio, rispetto ai vari esercizi incoerenti della filoso-

²⁰⁸ A. Rigobello, *Camus tra la miseria e il sole*, Napoli, Il Tripode, 1976, pp. 110-115.

²⁰⁹ *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 74.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 74.

²¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 208, 221-223, 261-262.

fia morale moderna, di aver nutrito con “implacabile serietà”²¹², la piena consapevolezza della posta in gioco implicita nel rifiuto dell’etica di matrice aristotelica²¹³.

Potrebbe essere interessante riflettere sulla possibilità di leggere Camus usando come prospettiva quella offerta appunto da MacIntyre. Risulta infatti evidente, per un verso, lo sfondo nietzscheano del pensiero di Camus; per altro verso è palese e dichiarato anche il tentativo di prendere le distanze dal “nichilismo” che, per lo scrittore francese, è implicito nella teoria dell’*amor fati*²¹⁴. Si è visto come ne *L'uomo in rivolta* tale tentativo assuma la forma del recupero di una concezione di “natura umana” nel senso di “essenza” e anche di fine (il *divenire ciò che siamo*), quindi con un significato in cui, per dirla con MacIntyre, riaffiora qualcosa come una sia pur indefinita “struttura teleologica”. È forse degno di attenzione il fatto che, in questo contesto, quelle che si potrebbero definire con ovvia approssimazione l’*anima nietzscheana* e l’*anima aristotelica* di Camus permangono in perenne tensione, nella misura in cui l’una non perviene mai ad annullare l’altra. E così, tenute insieme nella loro ovvia aporeticità, impediscono al suo pensiero di acquisire una compiuta coerenza.

Rivelativa è a tal proposito la parte de *L’homme revolté* dedicata a “Rivolta e arte”. Mi soffermo rapidamente solo su alcuni passaggi del testo. Nell’arte, sostiene Camus, “la rivolta si lascia [...] osservare, fuori della storia, allo stato puro”²¹⁵: “In ogni rivolta si scoprono l’esigenza metafisica di unità, l’impossibilità di conseguirla, e la fabbricazione di un universo che la sostituisca”²¹⁶. L’arte fa lo stesso, cosicché si può dire che “l’esigenza della rivolta è, in parte, un’esigenza estetica”²¹⁷. L’arte si pone esattamente, come la “rivolta”, tra “rifiuto” e “consenso”²¹⁸. E il romanzo incarna emblematicamente tale logica interna della produzione artistica; non è certo quindi mera “evasione”²¹⁹. La “contraddizione” esistenziale fondamentale viene da Camus posta in evidenza per

²¹² *Ibid.*, p. 141.

²¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 140-147.

²¹⁴ Cfr. *L'uomo in rivolta*, vol. II, pp. 399-414.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 603.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 605.

²¹⁷ *Ibid.* (cfr. anche p. 619).

²¹⁸ *Ibid.*, p. 608.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 610.

render conto, entro lo stesso orizzonte di riferimento, dell'arte e della vita, che in parte si richiamano, in parte sono in costitutiva tensione. Con chiaro accento pascaliano Camus osserva: “Gli uomini tengono al mondo [...]. Lungi dal volerlo sempre dimenticare, soffrono invece di non possederlo abbastanza, strani cittadini del mondo, esuli in patria”²²⁰. Da qui si origina il bisogno della *permanenza*, la volontà di “dominare il corso del fiume, cogliere finalmente la vita come destino”²²¹. L’“invidia” che si prova di fronte alla vita degli altri nasce dal fatto che, dall'esterno, quella vita ci appare dotata di una “coerenza” e di una “unità” che solo l’“osservatore” sembra poterle conferire. È per questo che noi tendiamo a concepire e a vivere la vita come un’“opera d’arte”. L’amore dovrebbe durare per sempre, ma anche il dolore; tutto cioè dovrebbe avere una *rotondità*, una *durata*, una *coerenza*, uno *sviluppo concluso*, *contorni fermi*, *stile*, che il romanzo offre costruendoli, ma che la vita non concede, giacché “gli esseri sfuggono sempre e noi pure sfuggiamo loro”, mentre la vita è “senza stile”²²², è un “movimento che va rincorrendo la propria forma senza trovarla”, senza mai *conciliazione*. “Non basta vivere, occorre un destino”²²³, ed è un bisogno che il romanzo soddisfa. Il romanzo è dunque “quell’universo in cui l’azione trova una sua forma, in cui le parole finali vengono pronunciate, gli esseri concessi agli esseri”. È una “correzione di questo mondo”²²⁴, “la curva nuda di un linguaggio senza pecca”²²⁵: “Non esiste bella storia senza questa continuità imperturbabile che non c’è mai nelle situazioni vissute”²²⁶. L’artista è colui che non *imita*, ma *stilizza*, come van Gogh, che “cerca di rifare questo abbozzo [il mondo] e di dargli lo stile che gli manca” per non lasciarlo “mal riuscito”, com’è di per sé²²⁷.

Annoto, a questo punto, solo brevissimi spunti, che mi paiono rilevanti per chiudere il già lungo itinerario abbozzato sin qui. Il primo riguarda la teoria estetica per la quale l’arte, e il romanzo in particolare, sono “fabbricazione” e “creazione”, intese, secondo

²²⁰ *Ibid.*, p. 611.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 612.

²²³ *Ibid.*, p. 613.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 614.

²²⁶ *Ibid.*, p. 615.

²²⁷ *Ibid.*, p. 606.

una linea interpretativa tipicamente nietzschiana, come l'unico modo di dar forma, significato e valore ad una realtà che in sé non ha né “stile”, né ordine, né finalità. Questo è ovviamente il punto su cui concentrarsi. Infatti tale idea contrasta con la tesi di una “natura umana” che dovrebbe essere il fondamento, *non creato ma dato*, del “valore”, appunto quella natura che poco più avanti viene individuata come ciò su cui si basa “*la comune dignità del mondo e dell'uomo*”²²⁸. Ora, introdurre il concetto di una “natura umana” come “essenza” implicherebbe (e in alcuni passaggi già citati dello stesso Camus così in effetti appare) l'ammissione di una sua interna normatività (o come tale comunque che tale normatività è quanto meno esigita, seppur non motivata teoreticamente in modo sistematico). Qui siamo posti invece di fronte alla contrapposizione tra una natura e un mondo, umani e non umani, privi di ogni connotazione valoriale intrinseca, da un lato, e, dall'altro, a una produzione artistica che, sola, può ordinare il non-senso della realtà nella forma della “creazione”, cioè in una forma in cui il valore viene riassorbito non in una dimensione ontologica, ma *estetica* (con ciò facendo riaffiorare, parrebbe, il *dongiovannismo morale* degli eroi dell'“assurdo” presentati ne *Il mito di Sisifo*).

C'è da chiedersi, a mio avviso, se questa evidente dissimmetria tra la dimensione etico-politica e quella estetica della riflessione di Camus, tra il mondo del “valore” e quello dell'“arte”, non sia un argomento da approfondire e in qualche modo rivelativo di aporie più generali non risolte. Per la sfera artistica conta la riduzione in “forma”; e ovviamente questa è, come Camus sottolinea esplicitamente, indipendente dai contenuti morali che tale forma, romanzesca o di altro genere, assume. Al contrario, nel campo del valore la “forma” non può esaurire il campo tematico dell'etica come precedentemente definito, a meno appunto di un'identificazione tra *etica ed estetica* che annullerebbe tutto lo sforzo che mi pare sia compiuto da Camus soprattutto (ma non solo) ne *L'uomo in rivolta* in direzione di un fondamento ontologico del valore.

Qualora si accetti questa chiave interpretativa, diviene plausibile sostenere che Camus esemplifica in modo emblematico, entro tutta la sua opera, la tensione tra quei poli che per MacIntyre implicano una scelta la quale si sottrae a ogni possibilità di mediazione e si configura come un vero e proprio taglio del nodo di

²²⁸ *Ibid.*, p. 628 (corsivo mio).

Gordio: o un coerente teleologismo o la dissoluzione nichilistica del valore. Il “pensiero meridiano” costituirebbe, in tale prospettiva, una delle tante e variegate espressioni di una frastagliata linea di riflessione che testimonia, pur nel fascino letterario e nel *pathos* esistenziale che talvolta la caratterizzano, il fallimento della filosofia morale moderna e dei tentativi, per così dire, di *correggerla* dall'interno senza prendere atto della contraddizione essenziale su cui si basa. E il caso di Camus è emblematico (ciò che giustifica il condurne un'analisi particolareggiata e a sé) proprio perché in esso si evidenzia in modo quanto mai chiaro e tangibile come la passione dello slancio emotivo ed essenziale sia chiamata a colmare le aporie che investono la dimensione del fondamento filosofico, finendo per essere inversamente proporzionale, nella sua intensità, rispetto a quest'ultimo²²⁹. Così realizza una delle massime espressioni di una tipologia del pensare che è fortemente caratteristica dell'epoca non solo di Camus, ma anche del tempo di cui siamo testimoni diretti. Quasi che il destino del tornante storico che così mirabilmente Camus rappresenta e incarna sia di riasorbire nell'energia del *pathos* l'estenuazione del *logos*, compendiando in una sorta di atto di fede laicizzata lo smarrimento della ragione.

In fin dei conti – raccogliendo in un certo senso le fila della riflessione proposta nel resto di questo libro – si può dire che Camus chiude il cammino che per MacIntyre aveva già iniziato, insieme con il protestantesimo, il “cattolicesimo giansenista”²³⁰, i quali costituiscono, pur nelle loro differenze, i decisivi esordi *cristiani* del moderno, esordi che possiamo cogliere in quel decisivo periodo storico e culturale in corrispondenza del quale si spezza,

²²⁹ “Je me demande si dans ce passage où la révolte se fait valeur, dans cette *promotion morale*, la révolte ne se dépasse pas dans quelque chose qui est plus que révolte [...]. L'équivoque à dissiper est celle-ci: est-ce la volonté de refus de la révolte qui fonde la valeur ou est-ce l'affirmation de valeur qui fonde la puissance de contestation de la révolte? [...]. En effet, si la révolte s'enracine dans l'émotion de l'absurde, c'est l'acte humaine de prise de conscience qui inaugure tout droit [...]. Mais, d'autre part, le passage du moi solitaire à l'homme solidaire, avec l'irruption d'autrui, tend à faire surgir une certaine transcendance de l'homme par rapport à sa souffrance” (P. Ricoeur, *L'homme revolté da Camus*, in “Christianisme social”, LI [1952], nn. 5-6, p. 236. Ringrazio il dott. Luca Alici per avermi segnalato questo articolo).

²³⁰ A. MacIntyre, *Dopo la virtù...*, cit., p. 72.

a seguito di un'interpretazione radicalizzata del peccato originale che va molto oltre Agostino, la fiducia in qualsiasi forma di "comprensione del vero fine dell'uomo"²³¹ e quando inizia la lunga vicenda dello "scetticismo" moderno²³².

La grandezza di Pascal, agli occhi di Camus, è – così mi pare corretto interpretare – di aver vissuto fino in fondo la fede come accoglimento senza riserve della volontà di Dio nel silenzio degli spazi infiniti, cioè in faccia all'"assurdo", tanto da giungere al "cuore dell'inaccettabile". Eppure questa testimonianza religiosa non può nascondere il fatto che in Pascal, per quanto concerne l'aspetto filosofico, la partita decisiva era stata già giocata con l'occlusione di qualsiasi spazio verso la conoscenza razionale della "natura essenziale" dell'uomo²³³. Agostino si colloca prima di tale epocale frattura e per questo Pascal è il vero termine di confronto per Camus, in quanto riflette entro le coordinate dell'"acosmismo antropologico" inaugurato nella modernità²³⁴.

Il punto però è che l'autore dei *Pensieri* ha maturato la convinzione, sentita come inevitabile nel panorama così sinteticamente delineato, che non la filosofia, ma la fede a fronte del *Deus absconditus* è il banco di prova dell'uomo e l'unico orizzonte di comprensione della condizione umana: praticare veramente la filosofia è "se moquer", cioè "beffarsi", di essa²³⁵. La fede e non la ragione è infatti il fondamento del valore. Ma il valore, cioè il bene e il giusto, in ragione del peccato originale, possono ormai darsi solo nella dimensione del "desiderio", della tensione inesaudibile, della nostalgia. Si sono già menzionati, nel primo capitolo, alcuni passi salienti di Pascal su questo argoento: "Siamo incapaci di non desiderare la verità e la felicità, e non siamo capaci né di certezza né di felicità"²³⁶. E ancora: "Su che cosa potrà l'uomo fondare l'economia del mondo che egli vuole governare? [...]. Sulla giustizia? Non la conosce"²³⁷. Qui risiede il nucleo dell'"anti-

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, p. 73. MacIntyre invita a riflettere sulle "sorprendenti anticipazioni del pensiero di Hume da parte di Pascal" (*ibid.*).

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 340.

²³⁵ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 24, p. 407.

²³⁶ *Ibid.*, fr. 270, p. 499.

²³⁷ *Ibid.*, fr. 230, p. 485.

umanesimo” pascaliano²³⁸ e, per Hans Jonas, il filo rosso del percorso che lo accomuna al “nichilismo” di Nietzsche e dell'esistenzialismo contemporaneo. L'elemento fondamentale, per Pascal, è infatti il “silenzio” dell'universo di fronte all'uomo; la mente umana “non è più tramite per l'“integrazione del suo essere con la totalità dell'essere, ma, al contrario, segna un abisso insormontabile tra l'uomo stesso e il resto dell'esistenza”²³⁹. Caduta la normatività dell'ordine naturale, la sua “teleologia” intrinseca, i valori restano “senza sostegno ontologico e l'io è abbandonato interamente a se stesso nella sua ricerca di un significato e di un valore”²⁴⁰. Certo “la contingenza dell'uomo [...] è ancora per Pascal una contingenza dipendente dalla volontà di Dio; ma quella volontà [...] è imperscrutabile e il ‘perché’ della mia esistenza non trova risposta qui come non la troverebbe nell'esistenzialismo più ateo”²⁴¹. Sono tutti aspetti già messi a fuoco nel primo capitolo e su cui è perciò inutile ritornare qui.

Camus assume in pieno il *problema-Pascal*, che ai suoi occhi è il problema posto da una posizione di pensiero – che non poteva maturare in Agostino e Plotino, ma che è emersa chiaramente nella modernità – in cui l'almeno apparente impossibilità di pensare un rapporto di *partecipatio* tra finito e infinito, la constatazione cioè della “sproporzione” e della “solitudine” come cifre della condizione umana, si risolvono nell'abbandono radicale alla fede nel senso che ho cercato di evidenziare trattando della figura del padre Paneloux ne *La peste*. E si risolvono, anche, in Pascal, con l'accettazione dell'ingiustizia nella vita terrena, per cui dovremmo renderci conto che è impossibile, secondo la secca e notissima affermazione contenuta nei *Pensieri*, non mettere la “forza” al posto della “giustizia”²⁴².

Camus cerca di risolvere tale problema, una volta scartato per ovvi motivi il fideismo religioso pascaliano, recuperando uno spazio per la ragione intesa come pensiero del “limite”, dell'“i-

²³⁸ A. Del Noce, *Intorno all'“antiumanesimo” di Pascal*, in *Da Cartesio a Rosmini. Scritti, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 222 ss.

²³⁹ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 338.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 339.

²⁴² B. Pascal, *Pensieri*, fr. 285, pp. 501-502.

gnoranza calcolata”, ostile alla “totalità”, pronto a fare i conti con la “contraddizione”, non rassegnato ad annichilire la “natura umana” considerandola come mera *esistenza storica*²⁴³. Il punto è che sul suo tentativo grava l’ipoteca di un acosmismo che egli accoglie senza sostanziali riserve e che rende filosoficamente velleitario il recupero di un finalismo antropologico entro un universo nel quale si ritiene non vi sia più spazio per alcuna forma di *causalità finale*. Infatti un teleologismo antropologico svincolato da un teleologismo cosmico non può non finire, portato alle sue conseguenze ultime, per equivalere alla posizione secondo cui (si ricordi la già citata lettera quarta all’“amico tedesco”) il “senso”, nel vuoto di ogni altra “finalità”, c’è semplicemente perché l’uomo “esige di averlo”; e non “v’è altra ragione che l’uomo”²⁴⁴. Insomma, volenti o nolenti, siamo ricondotti (sia consentita questa estrema semplificazione) a Max Weber, il quale, ponendo la questione del “senso” del mondo umano e del suo divenire storico alla luce del “destino” dell’epoca del “disincanto”²⁴⁵, evidenziava che ormai non possiamo, a patto di venir meno alla coerenza, concepire il valore se non quale frutto di *decisione*, al di fuori di ogni possibilità di appellarci sia a una natura, umana o non umana, come sfondo normativo, sia alla ragione stessa, almeno se si pretende di intenderla, fraintendendone il ruolo, come facoltà dei fini e non solo dei mezzi²⁴⁶. La “semplice probità intellettuale” a questo conduce e, per chi non voglia praticarla, restano aperte, con tutto il loro carico mitico, le “braccia delle antiche chiese”²⁴⁷. Tra il ritorno illusorio all’attesa di nuovi “profeti”²⁴⁸ e la lucida accettazione dell’“irrazionalismo etico del mondo”²⁴⁹ non c’è, almeno per quanti abbiano inteso veramente il significato e le implicazioni del “disincanto”, alcuna alternativa. È questo “irrazionali-

²⁴³ La vicinanza con la problematica löwithiana è evidente, pur nella chiara diversità dei contesti speculativi. Si veda, *supra*, il capitolo dedicato a Löwith.

²⁴⁴ *Lettere a un amico tedesco*, vol. II, p. 693.

²⁴⁵ M. Weber, *L’ ‘oggettività’ conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Milano, Mondadori, 1974, pp. 64 ss.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 58ss.

²⁴⁷ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 42.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ M. Weber, *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 111.

simo etico” implica “che la vita, in quanto deve fondarsi su se stessa ed essere compresa in se stessa, conosce soltanto il reciproco eterno conflitto di quelle divinità, ossia, fuor di metafora, l'impossibilità di conciliare e risolvere l'antagonismo tra le posizioni ultime in generale rispetto alla vita, vale a dire la necessità di *decidere* per l'una o per l'altra”²⁵⁰.

Di fronte a tale prospettiva la via tracciata da Camus – in quanto è segnata dalla tensione tra la tesi che l'unico “senso” possibile è quello che l'uomo conferisce a se stesso, al mondo, alla storia, e l'altra tesi, secondo cui invece un senso intrinseco al reale è ancora rinvenibile a patto di risalire alla comprensione dell'“esistenza” umana attraverso la decifrazione del suo interno finalismo, quindi superando la contingenza radicale dell'“esistenza” – si presenta come una strada impraticabile, se non a prezzo di celare le aporie che implica. E così, malgrado Camus abbia voluto evitarlo (come si è cercato di evidenziare), la sua filosofia – o ciò che di filosofico è rintracciabile nel suo percorso intellettuale – finisce per essere, in ciò che forse mantiene di più vitale, una *fede laica* che prende il posto della fede religiosa pascaliana non nel segno e nel senso – fatti esprimere da Camus stesso a Paneloux – di atto di affidamento totale a Dio attraverso la partecipazione al “supplizio di cui la croce è il simbolo”²⁵¹, ma in quello, ben diverso, per cui, in mancanza di una coerente base di giustificazione del valore, quest'ultimo, malgrado il *tour de force* fondativo messo in atto da Camus soprattutto ne *L'uomo in rivolta*, rimane appeso a uno slancio emotivo che si fonda esclusivamente su se stesso e che della fede intesa nel senso proprio cristiano, come ciò che consente di *possedere già le cose che si sperano e di conoscere le cose che non si vedono*²⁵², è l'esangue e tutto terreno surrogato. Il pensiero filosofico finisce per rapprendersi nella forma dell'esigenza e della nostalgia di un “valore”, esigenza e nostalgia che continuano a ruotare perennemente a vuoto su se stesse e quindi, in ultima analisi, non possono riuscire a occludere allo sguardo ciò che le insidia dall'inizio alla fine: un nichilismo in versione *edificante*.

Per concludere: l'invito, che ritengo sia almeno in minima parte giustificato da quanto suggerito sino a questo punto, è di porci

²⁵⁰ M. Weber, *La scienza...*, cit., p. 37.

²⁵¹ *La peste*, vol. I, p. 311.

²⁵² Cfr. Paolo, *Lettera agli Ebrei*, 11, 1.

di fronte al pensiero di Camus come pensiero che (certo non unico in questo, ma contraddistinto da un spinta morale di rado eguagliata nel pensiero del nostro secolo, e che, mentre ne fa per un verso la forza, ne svela anche la fragilità nel senso poco sopra esemplificato) ci invita a meditare se all'apparentemente così secca alternativa posta da MacIntyre relativamente a una fondazione plausibile e non velleitaria della "filosofia morale" ("Nietzsche o Aristotele?") sia da attribuire un significato che sarebbe opportuno e utile non esaurire nella mera, irridente e in sostanza sterile provocazione senza conseguenze per il modo di intendere il lavoro filosofico oggi. Talvolta ci sono provocazioni fertili, anche se questo non significa che tutto ciò che in esse viene espresso è da condividere sino in fondo.

Il primo capitolo costituisce l'ampliamento di un articolo pubblicato in "Rassegna di teologia", 46 (2005), 1. Il secondo capitolo è inedito. Il terzo capitolo riprende, senza cambiamenti di rilievo, il saggio *Karl Löwith. Fede, storia e politica*, edito in AA.VV., *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Città Nuova, 2004. Una versione notevolmente ridotta del quarto capitolo si può leggere nel numero speciale 2006 di "Humanitas", *Etiche del Novecento*, a cura di P. Grassi - A. Pieretti (Morcelliana).

Finito di stampare nel mese di novembre 2006 da
Stabilimenti Tipografici Carlo Colombo SpA (Roma)
per conto di Edizioni PLUS, Università di Pisa