

*Quaderni*  
*leif*

Semestrale del Laboratorio di Etica  
e Informazione Filosofica

---

Università di Catania

**Direttore**

MARIA VITA ROMEO

---

**Redazione**

MASSIMO VITTORIO (coordinatore),  
ANTONIO CARAMAGNO, DANILA D'ANTIOCHIA,  
FLORIANA FERRO, ANTONIO G. PESCE,  
ELISABETTA TODARO, DANIELA VASTA

---

**Segreteria di redazione**

MELANIA D'ANNA, MANUELA FINOCCHIARO

---

**Comitato Scientifico**

PAOLO AMODIO, LAURA BERCHIELLI,  
DOMENICO BOSCO, CALOGERO CALTAGIRONE,  
RICCARDO CAPORALI, CARLO CARENA,  
DOMINIQUE DESCOTES, LAURENCE DEVILLAIRS,  
GÉRARD FERREYROLLES, DENIS KAMBOUCHNER,  
GORDON MARINO, DENIS MOREAU,  
GIUSEPPE PEZZINO, PHILIPPE SELLIER,  
PAOLO VINCIERI

---

**Direttore responsabile**

GIOVANNI GIAMMONA

---

**Direzione, redazione e amministrazione**

Dipartimento di Scienze Umanistiche,  
Università di Catania.  
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.  
Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566  
Email: mariavitaromeo@unict.it

---

ISSN 1970-7401

---

© 2011

Dipartimento di Scienze Umanistiche,  
Università di Catania

---

Registrazione presso il Tribunale di Catania,  
n. 25/06, del 29 settembre 2006

---

**AGORÀ**

---

Maria Vita Romeo	Coscienza e responsabilità: Hegel e Croce lettori di Pascal	5
Antonio G. Pesce	La fenomenologia della coscienza in Giovanni Gentile	39
Giuseppe Pezzino	La centralità della coscienza in Joseph Ratzinger	55

---

**SPIGOLATURE**

---

Emanuele Fadda	Normatività e intersoggettività	83
Giuliana Gambuzza	Costruire il discorso etico: tecniche e strumenti	86
Maria Vita Romeo	Uno studio su Pascal	90
Maria Vita Romeo	La globalizzazione e la negazione dell'individuo	93



Matisse, *Icaro*, 1947, tavola a *pochoir* (n. VIII),  
Tériade Éditeur, 43,4 × 34,1 cm.

MARIA VITA ROMEO

## Coscienza e responsabilità: Hegel e Croce lettori di Pascal

**G**ENERALMENTE SI TENDE A SUDDIVIDERE le *Lettere Provinciali* di Pascal in due gruppi: al primo appartengono le prime tre lettere – scritte in rapida successione il 23 e il 29 gennaio e il 9 febbraio – che trattano i temi della grazia e della libertà umana ed hanno un carattere essenzialmente teologico-dogmatico<sup>1</sup>. Queste lettere, la cui problematica verrà ripresa nelle ultime due (XVII e XVIII), ci presentano un Pascal teologo. Al secondo gruppo appartengono, invece, le rimanenti lettere (dalla V alla XVI) che trattano temi concreti di morale.

Uno spazio a parte all'interno dell'opera è occupato dalla *IV Lettera*, del 25 febbraio, con la quale Pascal abbandona la tattica difensiva adottata nelle lettere precedenti, per passare all'attacco dei suoi principali avversari: i gesuiti. Questa lettera, come ha rilevato Jean Mesnard<sup>2</sup>, presenta una portata teologica, morale e psicologica insieme; ma il suo maggior pregio, secondo noi, sta nel segnare il passaggio dalle lettere che trattano di questioni prettamente teologiche a quelle che trattano di questioni morali. Tale passaggio, al di là delle ipotesi varie che sono state formulate

---

<sup>1</sup> Difesa di Arnauld dalle accuse di eresia; dimostrazione che i tomisti (domenicani), nonostante il loro diverso linguaggio, stanno sulle posizioni di Agostino; sulla base di quest'ultima osservazione ci si chiede perché i tomisti sono considerati ortodossi, mentre Arnauld è considerato eretico.

<sup>2</sup> Secondo Jean Mesnard, la *IV Lettera Provinciale* presenta una portata teologica, poiché cerca di definire l'azione di Dio sull'uomo; una portata morale, poiché ruota attorno al problema della responsabilità umana; ed infine una portata psicologica, perché oppone due concetti della personalità: quella del gesuita, secondo il quale l'essenza dell'uomo si esprime in atti transitori, e quella del giansenista, secondo il quale l'essenza dell'uomo s'identifica con il suo *moi* intimo, *moi* corrotto dal peccato originale, la cui perversità innata non è sempre cosciente. Cfr. J. Mesnard, *Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1951, p. 81.

al riguardo<sup>3</sup>, trova una sua giustificazione nella connessione tra la dottrina della grazia e la vita etico-religiosa di cui Pascal aveva fatto esperienza direttamente<sup>4</sup>.

La sua esperienza, infatti, gli aveva insegnato che per vivere secondo il Vangelo era necessario un aiuto efficace di Dio e che, di conseguenza, non si poteva negare l'onnipotenza della grazia senza rendere inattuabile la legge di Cristo. Ciò lo condusse a mettere in relazione la dottrina molinista della grazia con il lassismo della morale gesuitica, a porre cioè «nel rilassamento della loro morale la causa della loro dottrina della grazia»<sup>5</sup>.

Per Pascal, la lotta contro la morale gesuitica significò la continuazione, su un altro piano, della lotta contro il molinismo e il lassismo che rischiavano di svalutare l'opera redentrice di Cristo, di sostituire la legge della grazia con quella della natura. Il problema della grazia nascondeva in sé quello della responsabilità dell'uomo, la cui azione, secondo i molinisti e i neotomisti, non può essere imputata a peccato, se «Dio non ci dà la conoscenza del male che è in essa ed un'ispirazione che ci stimoli ad evitarla». Un tema, quest'ultimo, brillantemente affrontato da Pascal nella sua *IV Lettera Provinciale*, il cui argomento principale ruota attorno a quello della cosiddetta grazia «attuale» che costituì terreno di scontro tra gesuiti e giansenisti. La grazia attuale, di cui non si trova traccia né nei libri dei Padri della Chiesa né in san Tommaso, per i gesuiti non è altro che «un'ispirazione di Dio con la quale egli ci fa conoscere la sua volontà e ci stimola a volerla compiere». Si tratterebbe insomma di un soccorso transitorio, grazie al quale l'uomo è mosso da Dio ad un'operazione buona. Ora, per i gesuiti, se Dio non dà all'uomo questa grazia attuale, l'azione

---

<sup>3</sup> Tante sono state le ipotesi di questo cambiamento di rotta: un'intuizione tattica; un suggerimento del de Méré; o ancora, come sostiene Pierre Nicole, l'indignazione di Pascal dopo aver letto la *Theologia moralis* del gesuita Antonio Escobar de Mendoza.

<sup>4</sup> Pur non mettendo in discussione queste notizie, è certo che Pascal non si sarebbe sottoposto a ciò «se nel suo spirito non fosse apparso chiaro, logicamente, questo mutamento: se cioè non fosse stato giustificato dal suo stesso pensiero» (F. Gentile, *Pascal. Saggio d'interpretazione storica*, Bari, Laterza, 1927, p. 253).

<sup>5</sup> *V<sup>e</sup> Lettre Provinciale*, SeFe, p. 333. Per le citazioni delle opere di Pascal faremo riferimento all'edizione seguente: B. Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, La Pochothèque, 2004, indicando le *Pensées* con Se, poiché seguono la numerazione di Philippe Sellier, e le restanti opere con SeFe.

peccaminosa non può mai essere imputata all'uomo; per i giansenisti, invece, i peccati commessi senza grazia attuale restano comunque tali, e devono perciò essere condannati. È evidente che qui Pascal non vuole certamente dar vita ad una disputa di carattere strettamente teologico, bensì avviare una riflessione morale che abbia come *focus* lo spinoso problema della responsabilità umana: l'uomo che pecca ed ha *coscienza* di peccare è senz'altro un peccatore; ma, colui che pecca, e tuttavia non ha coscienza di peccare, è pur sempre un peccatore? Per i giansenisti, la risposta non può che essere affermativa; per i gesuiti, la risposta è invece negativa.

A tal proposito, leggiamo come il buon Padre gesuita delle *Lettere Provinciali* spieghi lucidamente la posizione della sua Compagnia:

Noi dunque sosteniamo come un principio indubitabile che un'azione non può essere imputata come peccato, se Dio non ci dà, prima che la commettiamo, la conoscenza del male che contiene, e un'ispirazione che ci stimola a evitarla<sup>6</sup>.

A questo punto, l'ironia di Pascal si trasforma in sarcasmo. Sulla base di quel che sostengono i gesuiti, esistono dunque due specie di peccatori: da una parte, i "peccatori a metà", *les pécheurs à demi*, che nutrono un po' d'amore per la virtù, che hanno *coscienza* dei loro peccati e sono da considerare *responsabili* e peccatori; dall'altra, i peccatori incalliti, *les pécheurs endurcis*, peccatori a tempo pieno che non hanno coscienza del peccato e perciò non sono responsabili secondo la bella e comoda morale gesuitica.

Che bella via – esclama Pascal – per essere felici in questo mondo e nell'altro! Avevo sempre pensato che si peccasse tanto più, quanto meno si pensa a Dio.

---

<sup>6</sup> *IV<sup>e</sup> Lettre Provinciale*, SeFe, p. 311. Come acutamente nota Hélène Bouchilloux, questo principio gesuitico – secondo cui un'azione non può essere imputata a peccato, se, prima di commetterla, Dio non dà la conoscenza del male – riesce persino a mettere d'accordo Pascal e Descartes. I due filosofi, infatti, sono contrari a tale principio. Nella *Lettera a Mesland* del 2 maggio 1644, infatti, Descartes scrive: «Riconosco, tuttavia, che ove si dà occasione di peccare, là v'è indifferenza; e non credo affatto che, per fare il male, ci sia bisogno di vedere chiaramente che ciò che facciamo è cattivo; è sufficiente vederlo confusamente, o soltanto ricordarsi d'aver giudicato altra volta che lo fosse, senza vederlo in alcun modo, ovvero senza essere attenti alle ragioni che lo provano» (*Lettera di Descartes a Mesland*, 2 maggio 1644, in R. Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Bologna, Bompiani, 2005, p. 1913). Cfr. H. Bouchilloux, *Hegel, lecteur des Provinciales*, in «L'enseignement philosophique», *Revue de l'association de philosophie de l'enseignement public*, 3/2008, p. 57.

Invece a quanto vedo, se si riesce a imporsi una volta per tutte di non pensarci più affatto, ogni cosa diviene pura in seguito. Niente mezzi peccatori, con un po' d'amore per la virtù. Saranno tutti dannati questi mezzi peccatori, mentre questi peccatori decisi, peccatori incalliti, peccatori schietti, pieni e completi, l'inferno non li rinchiude. Hanno beffato il diavolo a forza di concedersi a lui<sup>7</sup>.

Ci troviamo così in presenza di quel ragionamento per assurdo, che verrà ripreso da due filosofi particolarmente attenti alle tematiche della libertà, della responsabilità e del male: nell'Ottocento da Hegel<sup>8</sup>, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*; e poi nel Novecento da Croce, nella *Filosofia della pratica*.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, affrontando il problema del bene e della coscienza morale – con la relativa questione se un'azione possa essere ritenuta malvagia, soltanto nella misura in cui essa sia stata realizzata con cattiva coscienza morale, Hegel s'allinea con quanto affermato da Pascal, citando addirittura l'ironica osservazione del filosofo francese sulla salvezza assicurata ai «peccatori incalliti» e sull'eterna dannazione riservata a quei peccatori che, invece, nutrono qualche amore per la virtù<sup>9</sup>. Per il filosofo di Stoccarda, nel momento dialettico del diritto si ha «la possibilità dell'alienazione della personalità e del proprio essere sostanziale»<sup>10</sup>, come, ad esempio, l'alienazione della proprietà o «l'alienazione della razionalità intelligente, della moralità, dell'eticità, della religione»<sup>11</sup>. Questo secondo tipo di alienazione si traduce nella superstizione oppure nella cessione ad altri dell'autorità e del potere. In ogni caso, l'alienazione proietta l'ombra del male e del negativo nel processo dialettico dello Spirito hegeliano, per la fondamentale ragione che si pretende di alienare ciò che è inalienabile sul piano del diritto:

Il diritto a tale inalienabilità è imprescrittibile; poiché l'atto, col quale prendo possesso della mia personalità e della mia essenza sostanziale, mi costituisce soggetto capace di diritto, di imputazione, mi rende morale, o religioso, toglie que-

<sup>7</sup> *IV<sup>e</sup> Lettre provinciale*, SeFe, p. 315.

<sup>8</sup> Cfr. H. Bouchilloux, *Hegel, lecteur des Provinciales*, cit., pp. 50-61.

<sup>9</sup> Cfr. G. F. W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965, § 140, p. 130.

<sup>10</sup> *Ivi*, § 66, p. 73.

<sup>11</sup> *Ivi*.



ste determinazioni appunto dall'esteriorità, che unicamente dà loro la capacità d'essere in possesso altrui<sup>12</sup>.

Ma la soggettività dialetticamente buona, la personalità che rende l'individuo un «soggetto capace di diritto, di imputazione» e quindi libero e responsabile, tale soggettività può degenerare e farsi “cattiva soggettività”. E se poi dalla sfera del diritto si passa a quella della morale, la cattiva soggettività assume, secondo Hegel, il sembiante tanto seducente quanto maligno del soggettivismo morale, celebrato da una certa filosofia che corre contemporanea a quella hegeliana, anzi da «una superficialità di pensiero che ha stravolto, in questa forma, un concetto profondo e si è attribuito il nome di filosofia; precisamente come al male ha attribuito il nome di bene»<sup>13</sup>.

Nascono così i frutti avvelenati del soggettivismo morale: da un canto, la soggettività che superbamente e stoltamente si spaccia per assoluto; e, dall'altro, l'ipocrisia morale, che pretende di gabellare il male come bene, e viceversa, sulla base di interessi soggettivi. Per Hegel, infatti, l'autocoscienza può raggiungere il più alto culmine della soggettività in una «astruissima forma del male», in cui la coscienza si dà come assoluto e addirittura converte ipocritamente il bene in male, e il male in bene:

Poiché l'autocoscienza sa di produrre nel suo fine un aspetto positivo, del quale esso ha bisogno, poiché appartiene al proponimento della concreta azione reale, essa, a causa di tale aspetto, in quanto dovere e intenzione perfetta, ha il potere di affermare, come buona per gli altri e per sé stesso, l'azione [...] “per gli altri”: questa è l'ipocrisia; “per sé stesso”: ecco il culmine ancora più alto della soggettività, che si afferma come assoluto<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda il fenomeno morale dell'ipocrisia, Hegel si sofferma sulla vecchia questione dell'agire male e con cattiva coscienza, facendo riferimento alla polemica antigesuitica di Pascal e, quel che più conta, aderendo alla tesi pascaliana al riguardo:

C'è stata questione, divenuta un tempo molto importante, se un atto sia cattivo, soltanto in quanto avvenuto con cattiva coscienza, cioè con la coscienza svi-

---

<sup>12</sup> Ivi.

<sup>13</sup> Ivi, § 140, p. 129.

<sup>14</sup> Ivi.

luppata dei momenti or ora accennati. Il Pascal trae (*Les Provinciales*, IV) assai bene la conseguenza dall'affermativa della questione: *Ils seront tous damnés, ces demi pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner.* Il diritto soggettivo dell'autocoscienza [...] non deve essere pensato in conflitto col diritto assoluto dell'oggettività di questa determinazione, tanto che entrambi siano rappresentati come separabili, indifferenti e contingenti uno rispetto all'altro<sup>15</sup>.

Senza dubbio, l'agire male e con cattiva coscienza non è piena ipocrisia, ma ci porta sulla strada giusta: la strada del simulatore ora suadente ora aggressivo, ora compiacente e accomodante ora violento e calunniatore. Nell'ipocrisia

sopravviene la determinazione formale della finzione di affermare il male come buono, soprattutto per gli altri, e di porsi soprattutto esternamente come buono, coscienzioso, devoto e simili; il che, a questo modo, è soltanto una gherminella di frode verso gli altri. Però il malvagio può, inoltre, trovare per sé stesso una giustificazione al male, nell'ulteriore suo far bene o nella religiosità, in generale in buone ragioni; poichè con quelle lo muta per sé in bene<sup>16</sup>.

E qui Hegel sta ancora in sintonia con il Pascal acerrimo nemico dell'ipocrisia gesuitica, in special modo quando riporta il fenomeno dell'ipocrisia a due importanti punti d'attacco nella strategia pascaliana delle *Provinciales*: la dottrina delle opinioni probabili e la dottrina della direzione d'intenzione.

Il probabilismo, o dottrina delle opinioni probabili, si presenta come un sistema morale che, fondato nel Cinquecento dal domenicano spagnolo Bartolomeo Medina, sostiene che una legge non obbliga finché è probabile che non obblighi, ovvero sia che la legge dubbia non ha valore obbligatorio, quando un'opinione opposta sia probabile. Questo sistema morale, che può apparire alquanto sofisticato ed estremamente cervellotico, diverrà un'arma formidabile nelle mani di alcuni teologi gesuiti: infatti, secondo il principio del probabilismo, un teologo autorevole è utilizzabile

<sup>15</sup> Ivi, § 140, p. 130.

<sup>16</sup> Ivi, § 140, p. 131.

anche quando si conosca, sull'argomento dibattuto, un'altra opinione riconosciuta come più probabile. Insomma, in assenza di certezza e di sicurezza, si sprofonda nella palude del probabilismo e del dubbio, dove una tesi meno probabile assume lo stesso valore teoretico e comporta la stessa obbligazione pratica di una tesi più probabile.

E quando si può definire “probabile” una tesi? Ecco la risposta che il casuista, a suon di citazioni di dotti gesuiti, ci fornisce nella *V Lettera Provinciale*:

*Un'opinione si dice probabile, quando è fondata su ragioni di qualche rilevanza. Ne deriva talvolta che un solo dottore molto autorevole può rendere un'opinione probabile<sup>17</sup>.*

«E così – ribatte sarcastico Pascal – basta un dottore per rivoltare le coscienze e sovvertirle a suo piacimento, e sempre in sicurezza»<sup>18</sup>. Il timore pascaliano è fondato. In effetti, la tesi probabilistica rischia di precipitare il mondo della morale e della religione dalla sfera delle certezze e delle sicurezze in una sorta di ariostesco campo di Agramante, dove ogni dottore ed ogni confessore può appellarsi ad un'opinione probabile che, sullo stesso problema, contrasta con mille altre opinioni altrettanto probabili. Inquietante giunge la candida risposta del gesuita, che vorrebbe essere rassicurante e convincente:

Non lo capite; essi sono anzi molto spesso di parere diverso; ma ciò non conta nulla. Ciascuno rende il proprio parere probabile e sicuro. Si sa per vero che non sono tutti del medesimo avviso. E ciò è ancora meglio. Non concordano, all'opposto, quasi mai, e sono poche le questioni dove non troviate che l'uno dice sì, l'altro dice no. E in tutti questi casi, entrambe le opinioni contrarie sono probabili<sup>19</sup>.

Qui, piuttosto che di lassismo e di soggettivismo etico, bisognerebbe parlare di barocchismo morale e religioso. E non solo e non tanto perché gran parte dei casuisti secenteschi provenivano da paesi “barocchi” come la Spagna, il Portogallo e l'Italia, ma soprattutto perché col probabilismo

<sup>17</sup> *V<sup>e</sup> Lettre Provinciale*, SeFe, p. 339.

<sup>18</sup> Ivi.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 340-I.

si assiste al trionfo baroccheggiante dell'esteriorità, della scena, della teatralità, della geniale sottigliezza, del rifiuto beffardo della tradizione, del gusto per il complicato spacciato per complesso, del prezioso ricamo del manto dell'apparenza sullo sgradevole e rugoso corpo della realtà, del ricorso al pomposo delle cupole e delle facciate che nascondono il gelido buio di labirinti e di confessionali, della superba immaginazione creativa che celebra il divino nelle fattezze fin troppo carnali di donne e uomini moderni e disincantati, del gusto maniacale per il meraviglioso, del sapiente contrasto di luci ed ombre nella tecnica del *trompe-l'œil*, che non ti dà il falso, ma l'allucinata illusione che l'immagine sia la realtà.

È il trionfo del barocco perché, come nella rappresentazione estetica viene calpestato il riferimento "oggettivo" alle regole delle proporzioni a favore dell'estro dell'artista e delle emozioni dello spettatore, così nella definizione di concetti morali viene sostanzialmente accantonato ogni riferimento "oggettivo" alle Scritture, ai Padri, ai Concili, per cedere il passo alle meravigliose e nuove dottrine che fioriscono nel cervello di ogni casuista e di ogni spregiudicato autore di opinioni probabili, a favore *diretto* di un "utente", che ricorre al confessore, e a favore *indiretto* e più duraturo di tutta una schiera di governatori di anime e direttori di coscienze i quali, sul mercato della morale, offrivano a buon prezzo qualunque soluzione per qualunque problema, e qualunque assoluzione per qualunque peccato, imbrogliando ipocritamente e spregiudicatamente la coscienza, Dio, e persino il «padre della menzogna»<sup>20</sup>.

Pertanto, secondo Hegel, il probabilismo non è che l'ipocrita affermazione di una soggettività malata, che pretende di apparire a sé e agli altri come oggettività:

Esso [il probabilismo] assume a principio che un'azione, per la quale la coscienza sa di trovare qualche buona ragione, – sia anche soltanto l'autorità di un teologo, e ancor che si sappia che altri teologi discordino di gran lunga dal giudizio di quello, – è permessa; e che la coscienza ne può esser sicura. Anche in questa concezione persiste quell'esatta coscienza che tale ragione e tale autorità dà sol-

---

<sup>20</sup> «Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, dice ciò che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8, 44).



Matisse, *La danza*, 1909-1910, olio su tela, 260 × 391 cm, San Pietroburgo, Museo dell'Ermitage.

tanto una probabilità, sebbene ciò sia sufficiente alla sicurezza della coscienza; e qui si ammette che una buona ragione è soltanto di natura tale, che possono esserci accanto ad essa altre ragioni, almeno parimenti buone. Anche è da riconoscere un'altra traccia di oggettività in ciò: che ci dev'essere una ragione che determini; ma, poiché la decisione del bene o del male è collocata nelle molte buone ragioni, tra le quali sono comprese anche quelle autorità, e queste ragioni sono tante e così opposte; sta in ciò, nello stesso tempo, che non questa oggettività della cosa, ma la soggettività, deve decidere; – onde il libito e l'arbitrio sono chiamati a decidere sul buono e sul cattivo, e l'eticità, come la religiosità, è minata [...] Il probabilismo è, perciò, ancora un aspetto dell'ipocrisia<sup>21</sup>.

Ma, oltre al probabilismo, la morale rilassata trova terreno fertile, come ben sapeva Pascal in polemica coi gesuiti, nella teoria della *directio intentionis* che, svalutando la oggettività dell'atto, si sbilancia pericolosamente ed esclusivamente sulla considerazione soggettiva dell'intenzione.

<sup>21</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 140, pp. 131-2.

Per efferata e malvagia che sia l'azione, se buona e santa è l'intenzione che l'ha fatta commettere, buona e santa sarà anche l'azione. Così tutto è permesso, e tutto è benedetto? Niente affatto, se prestiamo fede alle sottigliezze del padre gesuita nella *VII Lettera Provinciale*:

Per dimostrarvi che non permettiamo tutto, sappiate che, per esempio, non ammettiamo mai che si abbia l'intenzione formale di peccare, col solo intento di peccare; e che di chiunque si ostina a limitare il suo proposito nel compiere il male solo per il male, noi non ne vogliamo sapere; è un atto diabolico, ed ecco che non vi sono eccezioni di età, di sesso o di rango. Ma quando non si è in questa malaugurata disposizione, allora cerchiamo di mettere in pratica il nostro metodo di *dirigere l'intenzione*, consistente nel proporsi per fine delle proprie azioni un oggetto lecito. Non che, per quanto possiamo, non cerchiamo di distogliere la gente dalle cose proibite; ma quando non possiamo impedire l'azione, purifichiamo perlomeno l'intenzione; e così correggiamo il difetto del mezzo con la purezza del fine<sup>22</sup>.

Siamo alla sublime missione degli avvocaticchi della cattiva coscienza. Siamo a quella forma gioiosa di ipocrisia elevata a scienza, che Molière fa celebrare con versi immortali all'impostore *Tartuffe*:

Je puis vous dissiper ces craintes ridicules,  
Madame, et je sais l'art de lever les scrupules.  
Le Ciel défend, de vrai, certains contentements;  
(C'est un scélérat qui parle.)  
Mais on trouve avec lui des accommodements.  
Selon divers besoins, il est une science,  
D'étendre les liens de notre conscience,  
Et de rectifier le mal de l'action  
Avec la pureté de notre intention<sup>23</sup>.

In altri termini, irrompe sulla scena della morale quella massima, già applicata in politica, per cui il fine giustifica i mezzi. Sembra strano, ma è vero: il "volto demoniaco" del machiavellismo politico, tanto vituperato e tanto maledetto, si trasforma in acqua santa e assume i connotati rassicuranti del gesuitismo, invadendo vittoriosamente i territori della coscienza

<sup>22</sup> *VII<sup>e</sup> Lettre Provinciale*, SeFe, pp. 367-8.

<sup>23</sup> Molière, *Le Tartuffe ou l'imposteur*, acte IV, 1489-91.

morale e della vita privata. Non è peccato rubare, calunniare, uccidere, se nell'*intenzione* del malfattore il *fine* è buono e santo, pur ricorrendo ai *mezzi* del furto, della calunnia, dell'assassinio.

A tal proposito, Hegel coglierà acutamente la discutibile (in sede logica) e pericolosa (in sede morale) connessione che viene posta tra l'azione, l'intenzione e il giudizio morale: l'azione malvagia si lega ad una intenzione buona, quindi l'azione malvagia è buona. La deduzione, alquanto sofisticata, gioca maliziosamente sul fatto che in ogni azione si può trovare un lato positivo, un bene. Ma tutto questo, per Hegel, è solo «das abstrakt Guten», un bene astratto e molto lontano dalla positività del giudizio morale. Anzi, esso è un male, giacché la determinazione di quel bene astratto è affidata al «Willkür des Subjekts», all'arbitrio del soggetto:

Un furto, un'azione vile, un omicidio etc., in quanto azioni, cioè in quanto, in generale, compiute da una volontà soggettiva, hanno immediatamente la destinazione di essere l'appagamento di tale volontà, e, quindi, un che di positivo; e, per render buona l'azione, soltanto sapere questo aspetto positivo come mia intenzione in essa; e questo aspetto è l'essenziale per determinare che l'azione è buona, poiché io la so in quanto bene nella mia intenzione. Un furto per far del bene ai poveri, un furto, una diserzione dalla battaglia per causa dell'obbligo di aver cura della propria vita, della propria famiglia (fors'anche povera, per giunta) – un omicidio per odio e per vendetta [...] sono elevati, a questo modo, a causa dell'aspetto positivo del loro contenuto, a buona intenzione, e quindi a buona azione. Basta uno sviluppo intellettuale estremamente limitato, per discernere, come quei dotti teologi, un lato positivo in ogni azione e, quindi, una buona ragione e una buona intenzione. Così si è detto che non c'è proprio il malvagio, poiché esso non vuole il male a causa del male, cioè non la pura negatività come tale, ma vuole sempre qualcosa di positivo; quindi, da questo punto di vista, un bene. In questo bene astratto, sono dileguate la differenza di buono e cattivo e tutti i doveri reali; quindi: volere semplicemente il bene e avere, in un'azione, una buona intenzione, questo è, anzi, il male; in quanto il bene è voluto soltanto in questa astrazione, e, quindi, la determinazione del medesimo è riserbata all'arbitrio del soggetto<sup>24</sup>.

E l'impronta del soggettivismo viene rintracciata da Hegel anche nella stessa massima riguardante il fine che giustifica i mezzi. Tale massima, di

---

<sup>24</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 140, p. 133.

per sé, si può ridurre ad un'espressione che il filosofo tedesco definisce «triviale e insignificante», giacché se è vero che un fine santo santifica i mezzi, è altrettanto vero che un fine non santo non li santifica. Peggio ancora: che il fine santo giustifichi i mezzi, può risolversi in una tautologia, giacché il *mezzo* non è affatto per sé, non trae valore da sé, ma dal *fine* buono e santo. Beninteso, la tautologia sta in piedi, quando il *mezzo* è veramente un mezzo. Ma, quando si pretende di spacciare un *fine* malvagio come *mezzo* per una intenzione buona, la quale mira ad un fine buono, allora siamo ancora di fronte all'ipocrisia di un lassismo che froda le coscienze e mina qualunque sistema morale, facendo dipendere la determinazione del bene e del male da quell'arbitrio individuale, che cresce rigoglioso nella fitta vegetazione delle opinioni soggettive. Ecco la pietra tombale che Hegel depone sull'immoralità del machiavellismo morale:

La frase: “se il fine è giusto, son tali anche i mezzi”, è un'espressione tautologica, in quanto il mezzo e, appunto, ciò che non è affatto per sé, ma è a causa di un'altra cosa, e ha la sua determinazione e il suo valore in ciò, nel fine, – se, cioè, è veramente un mezzo. Però, con quella proposizione, non si pensa al significato semplicemente formale, ma s'intende con esso qualcosa di più determinato, che, cioè, usare, come mezzo per un buon fine, qualcosa che per sé non è semplicemente un mezzo, che violare ciò che per sé è santo, che rendere, quindi, un delitto, mezzo di un buon fine, è permesso; anzi è ben anche un dovere [...] I giudici, i guerrieri hanno, non soltanto il diritto, ma il dovere di uccidere uomini, ove però sia esattamente determinato per quale specie di uomini, e in quali circostanze, ciò sia permesso e sia un dovere [...] Ma ciò che si designa come delitto, non è un'universalità lasciata indeterminata, che sia soggetta ancora a una dialettica; ma ha già la sua determinata delimitazione oggettiva. Ciò che a tale determinazione è contrapposto, ora, nel fine che deve togliere al delitto la sua natura, il fine santo, è null'altro se non l'opinione soggettiva di ciò che è buono e migliore. Il medesimo avviene qui; il volere si arresta al bene astratto, cioè, ogni determinatezza, che è in sé e per sé e ha valore, del bene e del male, del diritto e del torto, è annullata; e questa determinazione è attribuita al sentimento, alla rappresentazione, al libito<sup>25</sup>.

Rispetto alla posizione hegeliana di piena adesione a Pascal e di netta e rigorosa condanna dell'arbitrio e dell'ipocrisia, Benedetto Croce assume un atteggiamento altrettanto deciso, ma attento alle diverse sfumature e

---

<sup>25</sup> Ivi, pp. 133-4.



alle molteplici articolazioni di alcuni problemi morali che superano la stessa collocazione storica secentesca dello scontro fra giansenisti e gesuiti. Sul problema della responsabilità e della libertà rispetto all'azione malvagia, Croce sostiene che si può parlare di peccato, ed esprimere quindi una riprovazione morale, solo in riferimento ad un agente che possieda, oltre alla libertà, anche la coscienza di aver peccato. Per conseguenza, avevano ragione i gesuiti nel sostenere che c'è peccato dove c'è coscienza di peccare; e perciò è peccatore chi commette peccato ed ha coscienza di peccare, mentre non è peccatore colui che fa il male senza coscienza di peccare.

Con rigore consequenziale e con un certo gusto del paradosso provocatorio, Croce riscatta in questo caso i gesuiti dalle condanne pascaliane ed hegeliane:

I gesuiti che, contro il Pascal, difendevano che per darsi peccato era necessaria la coscienza della propria infermità e del rimedio occorrente, – il desiderio della guarigione e quello di domandarla a Dio, – erano teoricamente dalla parte della ragione<sup>26</sup>.

Pascal, stupefatto e indignato, avrebbe riproposto a Croce la stessa domanda che aveva già scagliato in faccia al *bon père* gesuita:

Come potreste infatti dichiarare apertamente, senza perdere ogni credito nelle anime, *che nessuno pecca senza aver prima la conoscenza della propria infermità, quella del medico, il desiderio della guarigione, e quello di chiederlo a Dio?* Si crederà sulla vostra parola che coloro che sono immersi nell'avarizia, nell'impudicizia, nelle bestemmie, nel duello, nella vendetta, nei furti, nei sacrilegi, abbiano davvero i desideri di abbracciare la castità, l'umiltà, e le altre virtù cristiane?<sup>27</sup>.

A tutto ciò, Croce, impassibile e irriducibile, mantiene la sua posizione e continua a difendere in linea teorica la tesi dei gesuiti: «Pure è inevitabile che sia così, se quei loro abiti devono essere considerati (e se realmente sono) vizî»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 198.

<sup>27</sup> *IV<sup>e</sup> Lettre Provinciale*, SeFe, p. 317.

<sup>28</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 198.

Perché ci sia peccato, perché si possa parlare di azioni malvagie o di vizi, occorre dunque che ci sia coscienza del peccato e volontà di riscatto o guarigione morale. E, a questo punto, erompono dal petto di Pascal quelle parole indignate che Croce purtroppo non prenderà in considerazione:

Non vi basta, per comprendere l'errore del vostro principio, di vedere che san Paolo dice di essere *primo dei peccatori* per un peccato che dichiara di aver commesso *per ignoranza e con zelo*? Non basta di vedere dal Vangelo che i crocifissori di Gesù Cristo avevano bisogno del perdono che egli chiedeva per loro, pur inconsapevoli della malvagità della loro azione, e che non l'avrebbero mai fatto, secondo san Paolo, se ne avessero avuto la consapevolezza? [...] E infine, non basta che Gesù Cristo stesso ci abbia insegnato che vi sono due specie di peccatori, gli uni consapevoli, gli altri inconsapevoli, e che tutti saranno puniti, sia pure invero in modo diverso?<sup>29</sup>.

Beninteso, la valutazione crociana non si regge sull'impianto teologico-morale di Pascal, ma si muove su un tracciato rigorosamente filosofico-idealistico che esalta il valore irrinunciabile della coscienza nella valutazione morale di qualunque azione particolare e concreta. Da qui la difesa crociana dei gesuiti che, in questo caso, «erano teoricamente dalla parte della ragione». Ma solo *teoricamente* essi avevano ragione, dal momento che lo stesso Croce opportunamente chiarisce che, se è vero che non può peccare colui che compie azioni malvagie senza coscienza del peccato, è altrettanto vero che quel “non poter peccare” è pur sempre un peccato e, quel che è peggio, abbassa chi si trova in quelle condizioni al di sotto del peccatore, sino al livello della passività naturale e animalesca:

È chiaro ormai per noi che la questione è da risolvere nel senso, che chi ha coscienza di peccare è certamente peccatore, laddove chi non l'ha non pecca punto; ma che codesto non poter nemmeno peccare è per sé stesso peccato, e pone l'uomo, che si trova in siffatta condizione, un gradino più basso del peccatore<sup>30</sup>.

Qui si salda l'arco filosofico-idealistico di Croce, facendo riferimento ad Hegel che, pur condannando i gesuiti a favore della tesi di Pascal, sosteneva che lo stesso male morale, il peccato, l'arbitrio, ricadono sempre

<sup>29</sup> IV<sup>e</sup> *Lettre Provinciale*, SeFe, pp. 319-20.

<sup>30</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 198.

nel mondo spirituale e perciò sono superiori, e da preferire, alla “innocenza” della natura, degli animali e dei vegetali:

Ogni rappresentazione formulata dallo Spirito, la peggiore delle sue fantasie, il gioco del suo umore più accidentale, ogni parola, costituisce un fondamento più eccellente per la conoscenza dell'Essere di Dio rispetto a un qualsiasi oggetto naturale [...] In realtà, anche quando l'Accidentalità spirituale – l'*arbitrio* – giunge fino al *Male*, quest'ultimo è infinitamente superiore ai movimenti regolari degli astri o all'innocenza delle piante: colui che erra commettendo il Male, infatti, è pur sempre Spirito<sup>31</sup>.

A prescindere dall'incarnazione storica del lassismo gesuitico secentesco, ad esempio, il gioco perverso della *directio intentionis* è reso possibile, secondo Croce, dalla persistenza di una visione dualistica che erroneamente distingue ed arbitrariamente separa il momento della *intenzione* dal momento della *volizione*. Una visione dualistica, questa, che risale al primo e più importante dualismo fra spirito e natura, ossia a quell'illecita separazione in due entità di quel che, in effetti, è un'unica realtà dinamica e dialettica: la realtà spirituale. In altri termini, nel monismo idealistico crociano dei primi anni del Novecento si mira a risolvere i problemi generati dal dualismo fra trascendenza e immanenza, fra cielo e terra, fra soggetto e oggetto, fra libertà e necessità, eliminando ogni forma di dualismo e concependo la realtà come attività spirituale, che incessantemente e liberamente si afferma non già come unità indifferenziata, monoliticamente intesa o misticamente rappresentata, bensì come unità-distinzione delle diverse forme dell'attività dello spirito-realtà.

La stessa separazione dualistica di fine e di mezzo – che può sfociare nella perniciosa applicazione morale della massima, secondo cui il fine buono giustifica e purifica i mezzi cattivi – viene dialetticamente “negata” nell'impianto monistico crociano, che identifica il fine con lo stesso atto volitivo: ovvero, solo in astratto si può immaginare una volontà separata dal fine, ma, nel concreto svolgimento dialettico della realtà, si ha la sintesi di mezzo e fine nell'unità reale dell'atto volitivo.

---

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano, Rusconi, 1996, § 248, pp. 423-5.

Un atto volitivo – chiarisce Croce – è unità inscindibile, e solo per comodo pratico si può darlo come diviso. Nell'atto volitivo, tutto è volizione, niente è mezzo e tutto è fine. Il mezzo non è altro che la situazione di fatto, dalla quale l'atto volitivo prende le mosse, e solo così il mezzo si distingue davvero dal fine. Si distingue, cioè, e si unifica insieme; perché se, come si è notato, la volizione non è la situazione, d'altra parte tale la volizione quale la situazione: l'una varia in funzione dell'altra. Di qui l'assurdità della massima che il fine giustifica il mezzo: massima di carattere empirico, sorta talora per giustificare azioni che erroneamente si ritenevano ingiustificate, e più spesso per lasciar passare come giuste quelle che erano ingiustificabili. Tal mezzo, tal fine; ma il mezzo è il dato e non ha bisogno di giustificazione, il fine è il voluto e deve giustificarsi in sé medesimo<sup>32</sup>.

Per tornare alla contrapposizione dualistica fra intenzione e volizione, Croce sostiene che tale separazione assume due forme erranee. La prima, contrapponendo l'astratto al concreto, sostiene che si può volere il bene *in astratto* e non sapere poi volerlo *in concreto*; ovvero sia, che si può avere una intenzione buona e poi comportarsi male concretamente. La seconda forma erronea – ed è quella che maggiormente incide sulla teoria della direzione dell'intenzione – pone due atti volitivi: l'uno reale (la *volizione* vera e propria) e nascente da una determinata e concreta situazione di fatto; l'altro, invece, solamente pensato o immaginato, che prende il nome di *intenzione*.

È sempre possibile, secondo siffatta teoria, dirigere l'intenzione, ossia alla volizione reale congiungere l'atto volitivo immaginato, e produrre un nesso in cui la volizione è in un modo e l'intenzione in un altro: la prima cattiva e la seconda buona, o la prima buona e la seconda cattiva. Così l'onest'uomo, approvato dal gesuita di cui narra il Pascal, pur desiderando la morte di colui dal quale aspetta un'eredità e rallegrandosene quando essa accade, dà al suo desiderio e al suo compiacimento un'impronta morale col pensare che ciò ch'egli intende raggiungere è la prosperità della sua azienda e non la morte del suo simile. Ovvero il medesimo onest'uomo ammazza colui che gli ha dato uno schiaffo; ma, in questo atto, ferma il pensiero sulla difesa del suo onore e non sull'omicidio: non sapendo astenersi dall'azione, purifica almeno (come crede) l'intenzione<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 50.

<sup>33</sup> Ivi, p. 54.

Ma, secondo Croce, *una* è la situazione reale; e perciò *una* è la volizione vera e concreta. Nella fattispecie, solo ipocritamente ed immoralmente si può gabellare per buona intenzione di accrescere la propria prosperità quel che in realtà è compiacimento per la morte altrui. Solo ipocritamente si può gabellare, per la semplice ragione che la volontà-intenzione di accrescere la prosperità della propria azienda è inscindibilmente legata alla morte del proprio simile; come la volontà-intenzione di difendere il proprio onore è inscindibilmente legata alla volontà di far violenza alla vita altrui:

Il male è che la situazione reale, la sola di cui si possa tener conto, è la situazione storica e non quella immaginata; e nella conseguente volizione, presa nella sua schiettezza, si tratta non già della propria prosperità senz'altro, ma della propria prosperità congiunta con la morte altrui, ossia della falsa prosperità; non del proprio onore senz'altro, ma del proprio onore congiunto con la violazione della vita altrui, ossia del falso onore: il che fa di quella asserita innocente prosperità e di quell'asserito legittimo onore due cattive azioni qualificate, rendendo ciò che era onesto nel caso immaginato, disonesto nel caso reale, che è il solo che importi. Non giova fingere una situazione diversa dalla reale, perché a questa e non all'altra si riferisce l'intenzione; la quale non si può dirigere, ossia cangiare, se non cangia la situazione di fatto<sup>34</sup>.

Pertanto, nella valutazione crociana la *directio intentionis* si manifesta sostanzialmente come un sofisma che, giocando illecitamente sulla separazione fra volizione reale e volizione pensata o intenzione, genera la giustificazione filosofica di una morale da uomini di buon cuore e di buone intenzioni, di una morale, cioè, che porge una comoda possibilità di frode morale a torbide figure di individui che sono bensì ipocriti, senza essere affatto né di buon cuore né di buone intenzioni.

In ogni caso, secondo Croce, lo scontro fra rigorismo pascaliano e lassismo gesuitico rappresenta la doppia faccia di un errore filosofico ben più vasto e profondo: la confusione, cioè, tra i principi pratici (o leggi di contenuto universale) e le leggi di contenuto generale e contingente. Queste ultime sono volizioni che hanno per oggetto una classe o serie di azioni, ovverosia impongono una serie di atti singoli, una serie che, per

---

<sup>34</sup> Ivi.

quanto ricca, è pur sempre limitata. I princìpi pratici, invece, sono leggi che prescrivono un contenuto a carattere universale e necessario. Tali princìpi pratici sono da distinguere in base alle due forme pratiche dello Spirito: la forma economica e la forma morale. Perciò si ha il principio economico (legge universale economica), imperativo che recita: «tu devi volere l'utile»; e il principio morale (legge universale morale), imperativo che recita: «tu devi volere il bene».

Quando i princìpi pratici vengono confusi con le leggi a carattere generale e contingente, e quando siffatta confusione determina l'annullamento dei primi a favore delle seconde, allora sorge l'errore del legalismo pratico: ovvero l'illusione che la legge possa coprire tutti gli infiniti casi concreti che si presentano nella vita e possa quindi prescrivere quel che si debba o non debba fare per ognuno degli infiniti casi concreti. In altri termini, pretendere che una legge – avente di per sé un carattere generale, astratto, contingente, mutevole e limitato – possa ordinare o vietare una particolare azione in ogni situazione concreta e determinata, non è altro che un errore dettato dall'illusione legalistica.

Niente forse vale a rischiarare – precisa Croce – la schietta natura delle leggi meglio dell'esame degli errori gravissimi, che si sono introdotti nella Filosofia della pratica per non essersi avvertito il carattere di mero aiuto che è proprio di quelle formazioni mentali, e per essere state confuse le leggi coi princìpi pratici, concependo questi come leggi e quelle come princìpi. [...] E quelle leggi, tante e così particolareggiate, inducono facilmente nella falsa credenza, che il loro complesso basti a regolare la nostra azione economica e la nostra vita morale; e che i princìpi pratici possano essere sostituiti e pienamente rappresentati da un Decalogo o da un Codice, i quali sarebbero i veri e propri regolatori della vita umana. Ma il Decalogo, il Codice, il *Corpus iuris*, ampî e particolari e minuti che si facciano, non sono mai in grado, come sappiamo, di esaurire l'infinità delle azioni che le infinitamente varie situazioni di fatto condizionano<sup>35</sup>.

Da aggiungere, inoltre, che le leggi, nel loro comandare o vietare, non possono mai abbracciare tutti i casi possibili della vita, e perciò lasciano una zona d'ombra indifferenziata e permissiva, dove collocare tutte le azioni né previste né ordinate né vietate. Pertanto, se consideriamo l'erro-

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 346-7.

re del legalismo pratico nella sola sfera morale, allora ci accorgeremo che il legalismo etico nasconde due insidie molto pericolose: il moralmente indifferente e l'arbitrarismo soggettivistico.

In verità, colui che sostituisce il principio universale della morale con una qualsiasi casistica morale ricchissima e dettagliatissima, ma pur sempre a carattere generale ed astratto, prima o poi si troverà in una determinata situazione non prevista o ignorata dalla casistica morale, perché dalla casistica collocata nel cono d'ombra dell'indifferente, del permissivo, del lecito, e perciò, di fronte al silenzio della legge-casistica, sarà costretto ad agire secondo il proprio arbitrio. Da qui gli errori mortali – mortali per la morale – del probabilismo, del moralmente indifferente e dell'arbitrarismo, che portano inevitabilmente al lassismo morale di ogni tempo. E giustamente, secondo Croce, il rigorismo morale protesta e si erge contro il lassismo, ma la sacrosanta reazione dei farisei contro i sadducei, o dei giansenisti contro i molinisti, non può avere definitivamente la meglio perché entrambi gli avversari si collocano sul terreno del legalismo morale.

Invano i rigoristi, avvedendosi del pericolo e della rovina verso cui scivola per tal modo la teoria dell'Etica, si sono dibattuti contro i teorici del moralmente indifferente o lassisti. Fintanto che gli uni e gli altri non lasciavano il terreno legalitario, gli uni avevano ragione contro gli altri; e tutti poi, alla pari, Avevano torto, farisei e sadducei, giansenisti e molinisti. I rigoristi si aggrappavano disperatamente alla legge, e non ammettevano che essa potesse esser dubbia e dare luogo al moralmente indifferente: la legge era certa. Ma, in verità, la legge non è mai né dubbia né certa: aggirandosi su concetti empirici, essa non delimita mai nulla con esattezza, epperò non è certa; avendo per oggetto non già l'azione concreta, ma solo una preparazione a questa, non si propone di delimitare l'indelimitevole, epperò non è neanche incerta o dubbia: sta di qua o di là da siffatte categorie. Cosicché i rigoristi si ritrovavano anch'essi dinanzi il moralmente indifferente, e non avevano modo di vincerlo. Potevano consigliare di risolversi per l'azione più penosa e ripugnante, di contrariarsi, di tormentarsi; ma anche costesa era una maniera di arbitrio e di male<sup>36</sup>.

E se i rigoristi rimangono pur sempre prigionieri nelle strettoie di un sostanziale legalismo etico, bisogna ammettere che i lassisti, con la teoria

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 349.

del probabilismo, scorazzano arditamente sul terreno legalitario della casistica morale:

I lassisti potevano allargare a lor piacere il campo del moralmente indifferente, mettendo in luce le dubbiezze della legge, cioè la sua impotenza come principio pratico; ma poiché non riconoscevano alcun principio pratico fuori della forma della legge, a questa dovevano in qualche modo ricorrere per ottenere un punto di orientamento nella guida della vita. E, non potendo trovarlo nella legge per sé stessa, riconosciuta dubbia, dovevano riporlo nell'autorità degli interpreti; e, quando queste autorità discordavano, nel calcolo delle autorità (per l'appunto come nella legge di citazione di Teodosio II si usava pei giuristi romani); e poiché due o tre o quattro o cento autorità, quando sono incerte, non valgono più di una parimenti incerta, doveva, alla fine, bastare a essi un'autorità qualsiasi per giustificare un'azione<sup>37</sup>.

Da qui il passo è breve per imbattersi nella folta ed intricata vegetazione del probabilismo secentesco:

Il probabilismo, non che contraddizione del legalismo, ne è logica conseguenza. Ridotti che si sia all'autorità, perché l'una dovrebbe valere più dell'altra quando sono in gara quelle di persone stimabili e fededegne? Perché dare la precedenza a Papiniano su Paolo o su Ulpiano? Se il Villalobos è d'avviso che un prete, il quale abbia commesso peccato mortale, non possa in quello stesso giorno dir messa, il Sánchez, invece, opina che può: perché dunque un prete, il quale si trovi nel caso, dovrebbe seguire il Villalobos anziché il Sánchez? È vero che, risolvendosi alla cieca tra il Sánchez e il Villalobos, egli si dà in preda all'arbitrio; ma arbitrio e legalismo sono indissolubili<sup>38</sup>.

Risulta facile notare che questo percorso filosofico crociano porta alla critica di quella che fu la più famosa e sofisticata e vituperata forma secentesca del lassismo: la morale gesuitica. Invero, gli innumerevoli ruscelli del legalismo etico, della casistica, del probabilismo e dell'arbitrarismo soggettivistico vanno a confluire e riversarsi nell'imponente e sinuoso fiume della morale di tanti padri gesuiti. Ma, secondo Croce, non comprenderemo appieno la teoria morale di quei padri, se al grande fenomeno del legalismo etico non sapremo collegare la particolare espressione gesuitica

<sup>37</sup> Ivi, pp. 349-50.

<sup>38</sup> Ivi, p. 350.



dell'utilitarismo teologico. In altri termini, la peculiarità della morale gesuitica risiede proprio nella sintesi di legalismo etico e di utilitarismo teologico:

La tendenza della morale gesuitica si rischiarà e si farà trasparente innanzi all'intelletto solamente quando si pensi a un congiungimento tra il legalismo pratico e l'utilitarismo teologico; ossia quando non solo si concepisca la morale come sequela o complesso di determinazioni legislative, ma anche si reputino coteste leggi nient'altro che prodotto dell'arbitrio di un Dio. Come tali, esse non sono per sé morali e non vengono osservate per intrinseca necessità razionale, ma solamente come il minor male, pel timore del peggio o per la speranza di un vantaggio futuro. Tra l'uomo e Dio legislatore c'è, in quel caso, lotta sorda: lotta tra un debole e un prepotente, nella quale la forza del debole è riposta nell'ingegnosità, la sua tattica nella frode. Di qui il concetto dominante della morale gesuitica: guadagnare quanto più si può sulle leggi morali o divine, fare il meno possibile di quel che esse comandano; e, chiamati poi a rendere conto della propria azione al tribunale della confessione o nel giudizio universale, sottilizzare sulla legge interpretandola in modo che ciò che si è fatto risulti appartenere al campo del lecito e permissivo<sup>39</sup>.

Da questo connubio di legalismo e utilitarismo nascono necessariamente molte mostruosità logiche e morali:

Dio vieta all'uomo di ammazzare l'uomo; ma intende vietare ciò anche quando il motivo della uccisione sia la gloria stessa di Dio? Quando colui che uccide operi come la mano stessa di Dio? Senza dubbio, no; onde sarà lecito al gesuita ammazzare o fare ammazzare l'avversario giansenista, il quale, scoprendo le magagne della santa Compagnia che è esercito di Dio sulla terra, danneggia gl'interessi divini: quell'uccisione è, non solo lecita, ma doverosa. E se poi si volesse ammazzare l'avversario non per zelo di gloria divina, ma pel danno che reca agli interessi personali e immorali del gesuita? Anche cotesto è permesso, purché, nell'ammazzarlo, sebbene animati da odio personale, si distolga lo sguardo dal motivo reale e si diriga l'intenzione alla gloria divina, e col fine si giustifichi il mezzo<sup>40</sup>.

Cinico disfacimento morale? Senza alcun dubbio. D'altronde, tutto questo non meraviglia, se si pone attenzione al fatto che, a trattare di teo-

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 352.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 352-3.

rie morali, erano non tanto uomini di fede, quanto piuttosto abili e scaltri uomini politici. Beninteso, quando si parla di disfacimento morale in riferimento al gesuitismo, si pensa non già alla moralità dei singoli padri della *Societas Jesu*, che molto spesso erano uomini di specchiata integrità morale, bensì alle teorie e alla loro inevitabile ricaduta sull'organismo culturale, morale, educativo e politico di una società moderna, scossa da fortissime tensioni tra passato e avvenire, tra chiusure reazionarie e velleità progressiste. E, su questa doverosa distinzione, Croce coglie nuovamente l'occasione per formulare un giudizio storico che, in quanto tale, coglie il "positivo" che dialetticamente deve esistere in qualunque determinazione storica, e perciò nel gesuitismo morale come pure nei suoi avversari:

Se il gesuitismo fu corruttela morale, ciò non tanto si deve alle sue teorie quanto piuttosto alla educazione che praticava, deprimente, servile, diretta a mortificare le forze della volontà e dell'intelligenza per ridurre l'uomo come *senis baculus*, strumento docile e passivo in mano altrui; e alla confusione che non solo serbava ma accresceva nelle coscienze circa i motivi reali delle azioni, con l'aspirare la forza volitiva etica mercé sofismi e allettamenti di devozioni *aisées à pratiquer*, con le quali si dischiudevano le porte del Paradiso, e di *chémins de velours*, onde, con ogni soavità, si saliva al Cielo. I rigoristi e i lassisti, filosoficamente, si valgono; ma sta nel fatto che i rigoristi furono di solito animi energici ed austeri, che ebbero forte sentimento del carattere genuino della morale; nel che per contro i lassisti sovente mancarono e peccarono. D'altra parte, e per rendere giustizia a tutti, anche i lassisti ebbero qualche merito, e anch'essi intravidero una verità, col volgere lo sguardo alle complicazioni della realtà e del vivere umano e con l'asserire inconsapevolmente nelle loro storte dottrine il bisogno di un'Etica che si comportasse in modo meno astratto e riuscisse meno disarmonica verso la realtà della vita<sup>41</sup>.

Per rendere ulteriore giustizia alle «storte dottrine» dei lassisti, non dobbiamo trascurare che lo scontro filosofico-religioso tra i lassisti e i rigoristi del XVII secolo affonda le sue radici nel vasto ed aspro terreno della Riforma protestante e della Controriforma cattolica. Contro la corruzione dei costumi nella Chiesa e nella società, contro la condotta spudoratamente immorale di tanti chierici – e papi e cardinali e preti e frati

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 354.

– avevano i protestanti scagliato macigni che costituirono il tumulo della vecchia Chiesa e della vecchia Europa. E il Concilio di Trento, nella sua grandiosa e ardua opera di risanamento e ristrutturazione di un edificio malsano e malfermo, affrontò con animo forte e acuta intelligenza anche i problemi di un decadimento morale che aveva ammorbato e la Chiesa e le istituzioni e la società civile. Opera coronata dal successo? Non sempre. Nel campo della moralizzazione, il Concilio tridentino operò scelte energiche e assunse provvedimenti miranti a rinsaldare la disciplina all'interno della Chiesa e a riallacciare nuovi rapporti ad ogni livello della società. Spesso, però, il male non venne debellato del tutto. E allora ci si accontentò di salvare e garantire le apparenze di una decenza rivolta all'esterno e all'esteriorità. Il vizio e il malcostume, non del tutto estirpati, furono perciò nascosti; e così almeno si evitavano scandali: *Si non caste, tamen caute*. Se non riusciamo a vivere onestamente, cerchiamo almeno di essere accorti e cauti nel saper nascondere le azioni malvagie oppure nel saper gabellare il vizio come virtù.

Se non fu il trionfo della morale, fu certamente la silenziosa e strisciante vittoria dell'ipocrisia, della simulazione e della dissimulazione. Dilagò il servilismo; ci si rassegnò più o meno gioiosamente ad una vita in maschera, ad un interminabile carnevale di cinismo e di ipocrisia.

In verità, se si guarda al vasto e ricchissimo scenario storico del Seicento, si riconoscono in mille eventi i segni della modernità, del progresso e della libertà di coscienza in opposizione alle vecchie verità e alle consuete autorità. Purtroppo, in questo scenario secentesco, l'Italia offre uno spettacolo di decadenza, di vuoto e di apatia. Mentre nel resto d'Europa si costruivano le "patrie" che il fiorentino Machiavelli aveva disegnato e sognato, in Italia invece, quasi in un bagno di beata stupidità, non solo non si costruì un organismo unitario, ma addirittura ci si rassegnò a perdere l'indipendenza politica e a cedere il primato nella storia europea. Tutta colpa dello spagnolismo cattolico, che pesò sugli italiani dell'età barocca? Non sempre. Basti pensare che nella cattolicissima ed asburgica Spagna di Carlo V e di Filippo II fioriscono geni immortali come Cervantes, Lope de Vega e Calderón de la Barca, che giustamente rappresentano il vanto del *siglo de oro* spagnolo. Per non parlare della Francia, scossa da guerre di religione e da tensioni politiche, che brillerà nel mondo

per il suo *grand siècle*, con uomini di cultura come Descartes e Pascal, Fénelon e Bossuet, Corneille, Racine e Molière.

Senza dubbio, l'Italia papale e spagnola aveva bensì spazzato via la vecchia Italia delle oscenità, della licenza e dell'antimoralismo innalzato a principio di vita, ma aveva di fronte a sé un vuoto etico-politico che non poteva essere colmato col cinismo e con l'ipocrisia. E, nelle intercapedini dell'ossequio formale indirizzato a uomini e leggi, l'Italia barocca e bacchettona ammassava cumuli di materialismo, di paganesimo, di scetticismo e di apatia. Proprio così, una languida e raffinata e dolce apatia provocava la morte delle passioni morali, religiose, artistiche, politiche, che purtroppo cedevano il campo al desolante vuoto spirituale, al gaudente materialismo senza patria e senza Dio, al freddo e spietato egoismo corazzato di indifferenza, alla raffinata ricerca di emozioncelle, all'alienante ed alienata coltivazione del meraviglioso come fine in sé.

Un nome emblematico per il Seicento italiano? Giovan Battista Marino. Mentre oltralpe si componevano grandiose sinfonie di pensiero, di arte e di politica, in Italia il marinismo costruiva ingegnosamente facili melodiette poetiche da *carillon*. Mentre in Europa rombava il cannone dei grandi scontri storici, in Italia si avvertivano a stento il noioso biascichiò delle litanie, lo sfavillio dei sentimenti, lo scoppiettio dei fuochi artificiali del marinismo.

Beninteso, Marino non fu causa, ma emblema della decadenza dell'Italia barocca. E questo vale anche per il gesuitismo morale: la Compagnia di Gesù non fu causa, ma emblema della decadenza morale del Seicento. D'altronde, lungi dal coltivare autentici progetti di rinnovamento morale, lo spirito e lo scopo del gesuitismo erano fundamentalmente politici: governare i cervelli e le coscienze *ad maiorem Dei gloriam*, o, forse meglio, per mantenere e accrescere il potere del papa. A questo scopo, bisognava apparire spregiudicatamente moderni; bisognava indossare i panni dell'uomo nuovo, per mantenere in vita il vecchio. Occorreva assumere una posa da religiosi più laici dei laici, non solo per battere la "concorrenza" di formazioni religiose ben più rigide e rigorose, ma, soprattutto, per sconfiggere abilmente l'animo *libertin* della laicità. E il loro successo fu grande, pari alla loro spregiudicatezza politica: seppero calpestare ogni elementare principio morale per calcolo politico; tacciarono di astratto

moralismo coloro che condannavano le loro discutibili e corpose operazioni politiche; ma furono capaci di stracciarsi le vesti e di gridare alla lesa maestà della morale, quando avvertivano gravi rischi per la loro politica. Abile e agile politica, quella gesuitica, che, non potendo innalzare gli uomini alle vette della purezza evangelica, abbassò il Vangelo alla debolezza e ai comodi bisogni degli uomini<sup>42</sup>. Scaltra e spregiudicata politica, che mirava alla sottomissione delle plebi ai principi, e dei principi al papa, e, all'occorrenza, del papa alla Compagnia di Gesù.

Teorici dell'obbedienza cieca ed assoluta ai superiori, costituirono il più efficiente e disciplinato esercito del papa, teorizzando la monarchia assoluta. Ma, se i nemici da combattere erano re e principi, allora sapevano indossare panni democratici, teorizzando persino la "sovranità del popolo" e il "diritto dell'insurrezione". A tal proposito, si pensi che già nel Concilio di Trento il secondo generale dei gesuiti, Diego Laínez, ebbe a dichiarare che la Chiesa ha le sue leggi da Dio, ma che la società ha diritto di scegliersi i suoi propri governanti. Addirittura il gesuita cardinal Roberto Bellarmino, dopo aver reso omaggio all'antica teoria che il potere politico deriva da Dio, sostenne però che le forme di governo dipendono dalle scelte e dalle necessità del popolo.

Insomma, nella grande strategia politica dei gesuiti, si può essere assolutisti quando si parla della Chiesa o della Compagnia di Gesù; ma si può essere fautori della sovranità del popolo, quando si tratta di combattere il potere di re e di principi. E, grazie a tale flessibile strategia, grande fu il potere politico dei gesuiti; tanto grande, da destare timori e sospetti persino nei principi e nei papi. Perciò torna alla mente, nella sua intatta verità, il giudizio espresso da Pascal *nella V Lettera Provinciale*:

Sappiate dunque che il loro obiettivo non è di corrompere i costumi, non è questo il loro intento. Però non hanno nemmeno come unico fine quello di riformarli. Sarebbe una cattiva politica. Ecco il loro pensiero. Hanno di sé stessi un'opinione abbastanza buona per credere che sia utile e quasi necessario per il

---

<sup>42</sup> A tal proposito, così si esprime il gesuita nella *VI Lettera Provinciale*: «Se tolleriamo qualche rilassatezza negli altri, è più per condiscendenza che di proposito. Vi siamo costretti. Gli uomini sono oggi giorno talmente corrotti, che non potendo farli venire a noi, bisogna pure che andiamo noi a loro. Altrimenti ci abbandonerebbero, peggio, si lascerebbero andare completamente» (*VI<sup>e</sup> Lettre Provinciale*, SeFe, p. 355).

bene della religione che la loro reputazione si estenda dappertutto e che essi governino tutte le coscienze [...] Con questo sistema conservano tutti i loro amici, e si difendono contro tutti i loro nemici<sup>43</sup>.

Ora, per rendere giustizia al rigorismo pascaliano e allo stesso Croce, occorre sottolineare che quella sorta di equidistanza crociana rispetto al rigorismo e al lassismo, quel collocarli, criticando entrambi, ai punti estremi del comune terreno del legalismo etico, non regge alla prova di un'attenta riflessione sul concetto pascaliano della virtù morale. Un concetto, questo, che ben si distingue da ogni etica materiale e da ogni utilitarismo teologico; e quindi ben si distingue dal gesuitismo morale.

In altri termini, se crocianamente intendiamo per «formale» l'universale, e per «materiale» il contingente, allora il principio della morale non può che essere formale e universale. In effetti, se questo principio fosse materiale, allora la moralità non potrebbe mai innalzarsi all'universale e resterebbe legata e determinata da un gruppo di singole azioni. Di qui il sorgere dell'utilitarismo etico:

Col porre dunque un principio materiale dell'etica e col determinare l'universale come un singolo o (che fa il medesimo) come un finto universale, un concetto semplicemente generale, di serie o di gruppo, si ricade nell'utilitarismo, dal quale si credeva di essersi liberati. Vicenda che si ripete in ogni sfera della filosofia, perché sempre, quando il principio formale e universale di quella sfera viene materializzato, si torna alla sfera che le è immediatamente inferiore [...] E l'Etica materiale, checché tenti e dica, torna logicamente all'utilitarismo<sup>44</sup>.

A questo punto, dietro la descrizione crociana dell'Etica materiale e utilitaria è facile intravedere i connotati del lassismo e del gesuitismo morale. Anzi, ad utilizzare il criterio kantiano, il gesuitismo morale si configura come etica eteronoma e utilitaria. Ma torniamo alla morale pascaliana, che Croce, pur ravvisandovi residui di legalismo, non riesce tuttavia a collocare nel campo dell'Etica materiale e utilitaria. E non riesce, per la semplice ragione che la morale di Pascal è un'etica universale e non già materiale, etica che non ama le cose per le cose, né gli individui per gli

<sup>43</sup> V<sup>e</sup> *Lettre Provinciale*, SeFe, pp. 330-1.

<sup>44</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 292.

individui, ma tutti questi per l'universale e nell'universale. È vero: per Pascal, *le moi est haïssable*. Ma l'io è odioso, solo quando si fa centro di tutto e pretende di asservire gli altri. Qui sta la condanna pascaliana dell'arbitrarietà soggettivistica ed egoistica, che trova la sua più tipica espressione nella mostruosità morale di un *amour propre* che pretende di farsi tutto, di farsi Dio, di assoggettare tutti, mentre poi non fa che strisciare nel fango della sua miseria morale ed esistenziale:

La natura dell'amor proprio, di questo io umano è di non amare che se stessi e non considerare che se stessi. Ma come farà? Non può impedire che questo oggetto amato sia pieno di difetti e di miseria; vuol essere grande, e si vede piccolo; vuol essere felice, e si vede miserabile; vuol essere perfetto, e si vede pieno d'imperfezioni; vuol essere oggetto dell'amore e della stima degli uomini, e vede che i suoi difetti meritano solamente la loro avversione e il loro disprezzo<sup>45</sup>.

Appare strana la morale cristiana di Pascal, che umilia la superbia dell'individuo-tutto, dell'individualità malata e disgregata, per poi offrire la possibilità di essere simile a Dio<sup>46</sup>. *Être semblable à Dieu*, significa certamente umiliare il capriccio e l'arbitrio egoistico, ma non già negando astrattamente i bisogni dell'individuo, bensì trascendendo l'individualità malata per poi riaffermarla come parte del Tutto.

In mirabile assonanza con la morale pascaliana, ecco il superamento dell'individualità empirica ed egoistica nella morale crociana:

La morale richiede il sacrificio di me al fine universale, ma di me nei miei finemente individuali, e perciò così di me come degli altri: essa non ha nessuna particolare inimicizia contro di me, da volermi sacrificare a vantaggio degli altri. Bisogna essere severi non solo con sé stessi, ma anche con gli altri; esigenti non solo verso sé, ma anche verso gli altri; e, per contrario, benevoli non solo con gli altri, ma anche con sé stessi; compassionevoli non solo per gli altri, ma anche per questo strumento di lavoro che portiamo in giro con noi, e dal quale talvolta pretendiamo troppo, la nostra povera empirica individualità. [...] Tutti sono, a volta a volta, padroni e servi: degni di rispetto perché rappresentanti e portatori del bene, degni di castigo e riprensione perché ostacoli e contrasti al

<sup>45</sup> Fr. n. 743 Se.

<sup>46</sup> «Il cristianesimo è strano. Comanda all'uomo di riconoscere che è vile, anzi abominevole, e gli comanda di voler essere simile a Dio» (Fr. n. 383 Se).

bene. La morale considera gl'individui non mai per sé stessi, ma sempre nella loro relazione con l'universale: nel quale aspetto non c'è uomo che non meriti a volta a volta e di essere salvato e di essere soppresso [...] Nessun individuo va trattato come fine, ma tutti come mezzi per l'universale morale, dal quale solamente ricevono dignità di fini<sup>47</sup>.

Beninteso, nel mettere in evidenza le assonanze non si vuol certo ignorare o mascherare le innegabili differenze tra Pascal e Croce. E tuttavia, nell'esigenza di una morale universale, nel bisogno di superare il capriccio soggettivistico dell'individualità malata, che si stacca dal Tutto, e che si proclama stupidamente Dio, pretendendo stoltamente e pericolosamente di farsi centro di tutto e padrone di tutti, in tutto ciò il laico filosofo napoletano è affratellato al cristiano Pascal, che ricorre al rapporto membro-corpo per condannare *le membre séparé*, la parte che si stacca dal tutto, e per formulare invece una morale dell'armonia fra l'individuale e l'universale, fra la parte e il Tutto, fra l'uomo e Dio:

Essere membri significa non aver vita né essere e movimento, se non dall'intelletto del corpo e per il corpo. Il membro separato che non vede più il corpo cui appartiene, non possiede se non un essere che deperisce e muore. Tuttavia crede di essere un tutto e, non vedendo alcun corpo da cui dipenda, crede di dipendere solo da se stesso e vuole farsi centro e corpo egli stesso<sup>48</sup>.

Tornano a questo punto le parole di san Paolo scritte ai Corinzi: *Qui autem adhaeret Domino unus spiritus est*<sup>49</sup>. E, su quella scia, tornano prepotenti alla memoria le religiose parole della morale laica di Croce:

L'uomo morale, nel voler l'universale, ossia quel che lo trascende in quanto individuo, si volge allo Spirito, alla Realtà reale, alla Vita vera, alla Libertà. [...] Egli deve volere non solo il sé stesso individualizzato, ma insieme quel sé stesso che, essendo in tutti i sé stessi, è il loro comune Padre. Per tal modo, promuove l'attuarsi del Reale, vive la vita piena e fa battere il proprio cuore col cuore dell'universo: *cor cordium*<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 293-4.

<sup>48</sup> Fr. n. 404 Se.

<sup>49</sup> «Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito» (1 Cor, 6.17). Nel citato fr. 404, Pascal così riporta le parole di san Paolo: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*.

<sup>50</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 303-4.



D'altronde, che la morale idealistica crociana s'innesti sul tronco sempre vivo del cristianesimo, che l'Etica dello Spirito sia figlia dell'Etica cristiana, è proprio lo stesso Croce ad ammetterlo *apertis verbis*, con orgoglio e con accenti religiosissimi:

Soprattutto quest'ufficio di simbolo etico idealistico, quest'affermazione che l'atto morale è amore e volizione dello Spirito in universale, si osserva nell'Etica religiosa e cristiana, nell'Etica dell'amore e della ricerca ansiosa della presenza divina: così misconosciuta e bistrattata oggi, per angusta passione di parte o per manco di finezza mentale, dai volgari razionalisti e intellettualisti, dai cosiddetti liberi pensatori e da simile genia, frequentatrice di logge massoniche. Non c'è quasi verità dell'Etica [...] che non si possa esprimere con le parole, che abbiamo apprese da bambini, e che spontanee ci salgono alle labbra come le più alte, le più appropriate, le più belle: parole, di certo, ombrate ancora di mitologia, ma gravi insieme di un contenuto profondamente filosofico<sup>51</sup>.

Nel volgere poi lo sguardo da storico della filosofia morale ai millenni del pensiero occidentale, Croce non può non fare riferimento a Kant per il concetto stesso di etica formale e universale, e ben sapendo che l'«abborrimento» kantiano verso le morali materiali, utilitarie ed eteronome gli proveniva dal platonismo e, soprattutto, dal Cristianesimo. E qui, nel panorama storico tracciato da Croce, balza evidente il merito di Pascal che, assieme ai «grandi cristiani francesi del Seicento», seppe definire il concetto di una morale rigorosa ed austera che svincola l'uomo dall'amor di sé e dall'amore del mondo, che fa morire il vecchio uomo empirico, carnale ed egoista, per farlo rinascere in armonia con Dio, con l'universale:

Come dell'austera concezione etica kantiana, e del suo abborrimento pel materiale e pel mondano, la sorgente è nel Cristianesimo (e nel platonismo), così anche l'origine della sua idea morale concreta è da ricercare in sant'Agostino, anzi in san Paolo, nei mistici del medioevo, nei grandi cristiani francesi del Seicento, in quella virtù, di cui il Pascal scriveva che è "*plus haute que celle des pharisiens et des plus sages du paganisme*", e che sola rende possibile di "*dégager l'âme de l'amour du monde, la retirer de ce qu'elle a de plus cher, la faire mourir à soi même, la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu*"<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 306.

<sup>52</sup> Ivi, p. 310.

Come si può notare, nel rapido *excursus* storico sulle radici della morale kantiana, Croce si sofferma solo su Pascal e solo di Pascal cita un brano particolarmente significativo della *V Lettera Provinciale*, dove il genio di Clermont fa parlare l'amico giansenista. Indubbiamente parole molto tristi, quelle della *V Lettera Provinciale*, per la penosa impressione suscitata dalla morale gesuitica nell'animo dell'amico giansenista. E tuttavia parole piene di orgoglio e di indignazione, scritte da Pascal in uno dei momenti cruciali e drammatici di una guerra tra gesuiti e giansenisti che inesorabilmente volgeva a favore dei primi, prefigurando l'esito esiziale a scapito del giansenismo, la persecuzione per gli uomini e le donne di Port-Royal, l'annientamento di una delle più nobili e pure esperienze morali e religiose del Seicento francese.

La *V Lettera Provinciale* appare il 30 marzo 1656, con un frettoloso anticipo rispetto al progetto di pubblicarla assieme alla *Sesta*, per sfuggire alle sempre più incalzanti irruzioni della polizia nelle tipografie. E bisogna ricordare che, tra la *Quarta* e la *Quinta Provinciale*, corre quasi un mese in cui si addensano minacciose le nubi di una tempesta che s'avvicina fatalmente su Port-Royal e che, successivamente, travolgerà e annienterà per sempre la vicenda della fioritura agostiniana col giansenismo. Tra il febbraio e il marzo 1656, quando ancora vedono la luce la *Quarta* e la *Quinta Provinciale* e all'orizzonte appare incerto l'esito del violento scontro fra gesuiti e giansenisti, l'occhio dello storico può già scorgere i segni premonitori della persecuzione e della pesante sconfitta che subirà il giansenismo: tra il febbraio e il marzo 1656, Sainte-Beuve, professore alla Sorbona e favorevole ad Arnauld, fu ostacolato nello svolgimento delle sue lezioni e poi destituito.

In quei giorni, Arnauld sfugge alle ricerche della polizia e vive alla macchia a Parigi. Su intervento del papa presso il re e il cardinal Mazarino, con alterne vicende, si procederà alla cacciata dei residenti a Port-Royal e all'abbattimento delle Granges, la fattoria dell'abbazia. E sarà l'inizio della fine della luminosa esperienza di rinnovamento religioso e di risanamento morale, che le donne e gli uomini di Port-Royal avevano vissuto. Sarà il trionfo della politica e del machiavellismo secenteschi: ossia, il trionfo della politica della Compagnia di Gesù, che abilmente saprà mettere in piedi un capolavoro di alleanza fra il trono e l'altare, fra il re di Francia e il papa.

Ma, sconfitti sul piano politico, i giansenisti usciranno vittoriosi sul piano morale. Anzi, parafrasando Pascal, si potrebbe dire che i gesuiti e il re e il papa ebbero bensì la meglio *dans l'ordre de la chair*, nell'ordine politico della carne, mentre i giansenisti ebbero la palma della vittoria *dans l'ordre de la charité*, nell'ordine della carità. Ma possiamo far ricorso alla teoria crociana del "primato" della storia etico-politica come storia religiosa:

La quale "storia morale" o "etico-politica" (se mi si consente questa aggiunta considerazione) è poi ciò che sta nel fondo dell'affermazione o richiesta più volte manifestata: che la vera storia dell'umanità sia la storia religiosa. [...] Ora questa fede, quest'impeto, questo entusiasmo, che qualifica le epoche e i popoli altamente storici, che cos'è mai se non la fede attuosa nell'universale etico, l'operosità nell'ideale e per l'ideale, comunque lo si concepisca e teorizzi, benché sempre in qualche modo teorizzato, con uno sfondo metafisico nell'invisibile, cioè nel mondo del pensiero?<sup>53</sup>.

Sicché, nella storia morale o etico-politica, non i gesuiti ma i giansenisti sono i vincitori. Se poi restiamo al concetto crociano della «fede attuosa nell'universale etico», torniamo al valore cristiano che i giansenisti e Pascal attribuiscono alla coscienza morale nella sua purezza e nella sua forza, nel suo rigoroso senso del peccato e nella sua invincibile fede nel riscatto. E rileggiamo quelle parole che Pascal fa pronunciare all'amico giansenista nella *V Lettera Provinciale*:

Quando noi sosteniamo la necessità della grazia efficace, le diamo altre virtù per oggetto. Non è semplicemente per guarire i vizi con altri vizi; non è soltanto per far praticare agli uomini i doveri esteriori della religione: è per una virtù più alta di quella dei farisei e dei maggiori saggi del paganesimo. La Legge e la ragione sono grazie sufficienti per questi effetti. Ma per liberare l'anima dall'amore del mondo, per ritrarla da ciò che essa ha di più caro, per farla morire a se stessa, per portarla e affezionarla unicamente e invariabilmente a Dio, non c'è che l'opera di una mano onnipotente<sup>54</sup>.

Occorre una virtù «plus haute» di quella legalistica dei farisei, fondata sulla osservanza Legge, e di quella dei saggi pagani, fondata sulla ragione;

---

<sup>53</sup> B. Croce, *Storia economico-politica e storia etico-politica*, in «La Critica», 1924; ora in *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1973, p. 233.

<sup>54</sup> *V<sup>e</sup> Lettre Provinciale*, SeFe, p. 333.

occorre la virtù cristiana che sa trascendere il vecchio uomo *sans Dieu*, che sa superare l'amor proprio a vantaggio dell'amore di Dio, dell'universale. Una virtù, quella della *V Lettera Provinciale*, che non risiede negli atti esteriori ma nelle profondità divine di quella coscienza morale a cui Croce scioglierà un vero e proprio inno:

La coscienza morale, all'apparire del cristianesimo, si avvivò, esultò e si travagliò in modi nuovi, tutt'insieme fervida e fiduciosa, col senso del peccato che sempre insidia e col possesso della forza che sempre gli si oppone e sempre lo vince, umile ed alta, e nell'umiltà ritrovando la sua esaltazione e nel servire al Signore la letizia. E si tenne incontaminata e pura, intransigente verso ogni allettamento che la traesse fuori di sé o la mettesse in contrasto con sé stessa, guardando persino contro la stima e la lode e il luccicore sociale; e la sua legge attinse unicamente dalla voce interiore, non da comandi e precetti esterni, [...] E il suo affetto fu di amore, amore verso tutti gli uomini, senza distinzione di genti e di classi, di liberi e schiavi, verso tutte le creature, verso il mondo che è opera di Dio e Dio che è Dio d'amore, e non sta distaccato dall'uomo, e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci muoviamo<sup>55</sup>.

L'inno crociano, innalzato alla coscienza morale cristiana, si ataglia perfettamente alla morale dell'agostiniano Pascal, a quel suo travaglio tra la profondità interiore della coscienza e la trascendenza divina, tra la morale della coscienza e la morale legalitaria ed utilitaria, tra gli abissi della miseria umana e la *grandeur* dell'uomo riappacificato con l'universale, con Dio. E nel filosofo italiano, hegeliano e laico, religiosamente avvertiamo un affiatamento, anzi un affratellamento, con quella religione che fu di Paolo, di Agostino, di Pascal, con quel cristianesimo che gli detterà accenti sinceri e alti concetti:

E serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> B. Croce, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in *Discorsi di varia filosofia*, I, Bari, Laterza, 1945, pp. 13-4.

<sup>56</sup> Ivi, p. 23.

In linea con il suo sistema tetradico, Croce sottolinea la necessità di separare la sfera del diritto da quella della morale; se infatti si trascura la differenza tra il punto di vista giuridico ed il punto di vista morale, riconoscendo di fatto solo il primo, si cade nel giuridicismo; un pericolo che Pascal, come vedremo più avanti, ha cercato di evitare, affrancandosi dal legalismo e intendendo per legge la coscienza morale e per ignoranza di essa quell'estrema oscurantezza ed insensibilità morale, la quale pone chi vi soggiace più giù del peggior peccatore.

Deresponsabilizzare l'uomo, come vogliono alcuni gesuiti, è pensare l'uomo in un modo che non è il vero modo; è sostituire l'uomo a Dio e negare il senso del religioso, è mettere in primo piano la libertà umana a scapito della grazia la quale, invece, ha il compito di trasformare l'uomo dal di dentro, orientandolo verso il vero e il bene. Così alla morale gesuitica che privilegia la natura al posto della grazia, Pascal oppone la carità che fa della grazia la sua "arma migliore". È questa la grazia difesa Pascal, quella grazia che egli ha vissuto con tormentoso e gioioso travaglio nella notte di fuoco. Tutto il resto è disputa fra teologi, fra uomini che volendo mettere la libertà umana al primo posto e volendola salvare a scapito della grazia, fanno credere all'uomo di essere arbitro del proprio destino e di poter contare, dunque, sulle sue forze.



Matisse, *Nudo blu III*, 1952, *Papiers gouachés découpés*, 112 × 73,5 cm, Parigi, Musée Nationale d'Art Moderne, Centre Georges Pompidou.