

MARIA VITA ROMEO*

Considerazioni su Hobbes e Pascal

PER PARLARE DI POSSIBILI INFLUENZE HOBBESIANE su Pascal, dobbiamo partire almeno da due premesse: 1) Pascal, pur non essendo un giusnaturalista in senso stretto, crede nell'esistenza delle leggi naturali; 2) la filosofia politica di Pascal esiste e riveste una certa importanza all'interno della sua antropologia.

Queste due premesse s'inseriscono all'interno di un quadro storico, comune a Hobbes ed a Pascal, caratterizzato da conflitti internazionali (si pensi per esempio alla guerra dei Trent'anni) e da guerre civili che dilaniarono l'Inghilterra di Hobbes e la Francia di Pascal (si pensi al tumulto di Rouen, a cui Pascal adolescente assiste, e alla Fronde).

1. Possibili influenze di Hobbes su Pascal

Come vedremo, la comunanza di certi atteggiamenti tra i due pensatori non può essere attribuita solo alla necessità di esprimere esigenze comuni in un determinato periodo storico. In effetti, se si pone attenzione ad alcuni frammenti dei *Pensieri*¹, si può ragionevolmente ipotizzare una certa influenza di Hobbes sul pensiero pascaliano: un'ipotesi non inverosimile, visto che Hobbes e Pascal frequentavano gli stessi circoli scientifici.

* Università degli Studi di Catania.

¹ «Il est fort possible que Pascal ait lu Hobbes (en ce sens, voir *Pensées*, L 94, L 828), mais il n'existe aucun témoignage direct attestant une telle lecture. Quant à Hobbes, il fait bien une fois référence aux travaux de Pascal, mais à propos de la querelle du vide: «*A Marin Mersenne*, [71] 17 février 1648, *The Correspondance of Thomas Hobbes*, éd. Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 1994, t. I, Lettre 57, p. 57, p. 165» (D. Weber, *Le «commerce d'amour-propre» selon Pierre Nicole*, in «*Astériorion*», n. 5, juillet 2005, p. 184, nota 63).

Si sa – scrive a tal proposito McKenna – che Gassendi e Hobbes hanno frequentato gli stessi ambienti scientifici a Parigi tra il 1640 e il 1652, e che questi ambienti furono i centri stessi della vita “mondana” di Pascal. Fin dal 1641 Hobbes aveva partecipato ai dibattiti presso Mersenne sulle *Meditazioni* di Cartesio; fin dal 1641 Hobbes mostrava ai suoi amici il manoscritto del *De Cive* che fu pubblicato nel 1642 e nel 1647 e che fu tradotto da Sorbire nel 1649. Questa pubblicazione fu allora seguita dall’edizione latina del *De Corpore* nel 1655 e infine dal *De Homine* nel 1658, ugualmente in latino. Pascal ha dunque potuto conoscere le tre parti degli *Elementa philosophica* di Hobbes².

Non è da escludere, tra l’altro, nemmeno l’ipotesi di un loro incontro diretto che, secondo la Simonetti, potrebbe essere storicamente avvenuto tra il 1647 e il 1652³. Mettendo a confronto il *De Cive* del 1649 – l’edizione che con molta probabilità Pascal ebbe tra le mani – con i *Pensieri*, la Simonetti scorge in questi ultimi alcuni riecheggiamenti hobbesiani nell’uso di medesimi sostantivi e di termini identici, che preludono a similitudini concettuali le quali, tuttavia, presentano dei limiti. I *Pensieri*, infatti, possono essere considerati come un’appassionata protesta contro alcuni passi del *De Cive*⁴, una «critica che non si risolve mai in un’accusa perché i due pensatori hanno [...] una comune attitudine mentale, estremamente realistica»⁵, che si muove su un piano umano.

Essi si volgono al mondo da un punto di vista comune, dal quale però, per una diversa educazione e formazione filosofica, si orientano poi alla ricerca di valori diversi, pur non abbandonando mai certe proteste di fronte a determinate situazioni, contro la cui immediata absurdità reagiscono così Hobbes come Pascal⁶.

È il caso, per esempio, della loro comune esigenza di delimitare i confini tra le scienze naturali, la cui unica autorità è la ragione, e le questioni di fede, la cui unica autorità proviene dalle Sacre Scritture e dai Padri.

² A. McKenna, *Pascal et Hobbes: les opinions du peuple*, in AA. VV., *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 20-23 septembre 1990, Paris, Klincksieck, 1996, p. 13.

³ Cfr. M. Simonetti, *Possibili influenze di Hobbes sul pensiero pascaliano*, in «Humanitas», 1955, n. 4, p. 327.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 333.

⁵ *Ivi*, p. 336.

⁶ *Ivi*, p. 337.

Una siffatta distinzione non favorisce esclusivamente la nascente scienza moderna, che si libera dai dogmi del passato e diviene finalmente autonoma, ma favorisce pure la religione la quale, per spiegare i suoi innumerevoli misteri non può fare ricorso solo alla ragione, ma anche all'autorità delle Scritture e dei Padri. Solo così, secondo Pascal, essa manterrà quel fascino del mistero e del soprannaturale⁷ che è indispensabile alla conversione dello spirito umano. D'altronde, la delimitazione dei campi della scienza e della religione, una delle espressioni più alte del pensiero moderno, metterebbe fine alle inutili e pericolose dispute che minacciano la tanta agognata pace.

Vi sono – scrive a tal proposito Hobbes – soltanto due generi di controversie: uno, riguardante cose *spirituali*, cioè le questioni di fede, la cui verità non può essere indagata con la ragione naturale, come le questioni della *natura e dell'ufficio di Cristo*, [...] e l'altro, riguardante le questioni della scienza umana, la cui verità è scoperta con la ragione naturale [...] quali sono tutte le questioni del *diritto* e della *filosofia*⁸.

Così – continua l'autore del *De Cive* – per decidere le questioni di fede, cioè *riguardanti Dio*, che superano le capacità umane, è necessaria una benedizione divina [...] derivata dallo stesso Cristo per mezzo *dell'imposizione delle mani*. Poiché infatti per la salvezza eterna siamo obbligati ad una dottrina soprannaturale, che non è possibile intendere, sarebbe contrario all'equità che fossimo a tale punto abbandonati, da potere sbagliare su dei punti necessari. Il nostro Salvatore promise agli *apostoli* questa *infallibilità* [...] fino al giorno del giudizio; cioè agli *apostoli* e ai *pastori* che sarebbero succeduti agli apostoli, e sarebbero stati consacrati per mezzo dell'*imposizione delle mani*⁹.

A ciò fa eco la *Prefazione al trattato sul vuoto*, ove Pascal distingue due campi nettamente separati: quello dell'*autorità*, ristretto esclusivamente a quelle scienze che dipendono dalla memoria, quali la storia, la geografia, la giurisprudenza, le lingue e soprattutto la teologia; e quello della *ragione*, ristretto a quelle scienze la cui conoscenza si fonda unicamente sull'esperienza, quali la geometria, l'aritmetica, la musica, la fisica, la me-

⁷ Cfr. *Pensées*, n. 204 Sellier.

⁸ *De cive*, XVII, § 28, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 280.

⁹ Ivi, XVII, § 28, p. 281.

dicina e l'architettura. Tra tutte le materie che appartengono al primo campo, è proprio nella teologia che l'autorità ha maggiore forza;

di modo che – afferma Pascal – per dare piena certezza delle materie più incomprendibili alla ragione, è sufficiente farle vedere nei libri sacri; così come per mostrare l'incertezza delle cose più verosimili, bisogna solo far vedere che esse non vi sono contenute; poiché i suoi principi sono al di sopra della natura e della ragione, e poiché la mente umana, troppo debole per arrivarci con le sue sole forze, non può pervenire a questi alti concetti se non vi è condotta da una forza onnipotente e soprannaturale. Lo stesso non si può dire per le scienze che cadono sotto i sensi o sotto il ragionamento: l'autorità vi è inutile; la ragione sola ha modo di conoscerle. Esse hanno i loro diritti separati: l'una aveva là una completa superiorità; qui l'altra regna a sua volta¹⁰.

Se, da un lato, Hobbes e Pascal convergono sulla necessità di distinguere il campo della ragione da quello della fede, dall'altro, le loro posizioni divergono circa il rapporto tra scienza ed etica, o meglio tra geometria e morale.

Per Hobbes, il cui proposito era quello di costruire una scienza della condotta umana, occorre applicare alle discipline morali e politiche quel metodo rigoroso già seguito dalla geometria e dalle scienze naturali in genere; occorre, in sostanza, valersi «della retta ragione, cioè della filosofia» grazie alla quale era possibile cogliere «dalla contemplazione delle cose singole» i «precetti universali». Dei tanti rami in cui si divide la filosofia, e cioè la geometria, la fisica e la morale, Hobbes sembra favorire la geometria:

tutto ciò che [...] distingue il tempo odierno dalla barbarie antica, è quasi per intero un beneficio della *geometria*. Infatti, quello che dobbiamo alla *fisica*, la *fisica* lo deve alla stessa *geometria*.

Così – continua Hobbes – se i filosofi morali avessero assolto al loro compito con esito altrettanto felice, non vedo come l'industria umana avrebbe potuto contribuire di più alla felicità di questa vita. Se infatti la ragione delle azioni umane fosse conosciuta con la stessa certezza con cui conosciamo la ragione delle grandezze nelle figure, l'ambizione e l'avidità, la cui potenza si sostiene sulle

¹⁰ B. Pascal, *Préface sur le Traité du vide*, in *Œuvres complètes*, Edition du Tricentenaire. Introduction générale, documents généraux, texte établi, présentée et annoté par Jean Mesnard, Bibliothèque européenne, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, vol. II, pp. 778-9.

false opinioni del volgo circa il *diritto* e il *torto*, sarebbero disarmate, e la gente umana godrebbe di una pace tanto costante, che non sembra si dovrebbe più combattere¹¹.

Diversa è invece la concezione di Pascal, secondo il quale non è possibile mettere sullo stesso piano i principi della scienza con i principi della morale, che definiscono la natura dell'uomo in quanto dipendente da Dio. Nella geometria, i principi sono delle verità incontestabili che si fondano su principi primi indimostrabili e precostituiti (spazio, numero, tempo e movimento); nella morale, invece, le verità sono inerenti alla natura stessa dell'uomo, la quale si spiega solo in riferimento a Dio.

Beninteso, ciò non significa che Pascal disconosca l'utilità del metodo geometrico la cui corretta applicazione, come si legge nello *Spirito geometrico*, porta l'uomo ad elaborare delle riflessioni che valgono più della geometria stessa; né significa che l'etica di Pascal sia un'etica irrazionalistica. Significa, piuttosto, che non è possibile costruire una morale, basandosi unicamente sul rigore e la perfezione del metodo geometrico, il quale condurrebbe inevitabilmente alla negazione di Dio e all'affermazione assoluta di quella *mathesis universalis* che rischia di generare dei sistemi etico-politici la cui unica "ambizione" è quella di escludere Dio dal mondo e dalla vita degli uomini. La morale di Pascal, indubbiamente morale di matrice cristiana, non chiede all'uomo di rinnegare la ragione, poiché ciò renderebbe la stessa religione cristiana assurda e ridicola¹². La religione cristiana di Pascal chiede, invece, di usare¹³ correttamente la ragione, ammettendo però che «ci sono un'infinità di cose che la superano»¹⁴, come accade del resto per i principi primi della geometria¹⁵.

¹¹ Th. Hobbes, *All'eccellentissimo Guglielmo, conte del Devonshire, mio onorevole signore*, Epistola dedicatoria, *De Cive*, cit., pp. 65-6.

¹² «Se tutto viene sottomesso alla ragione, la nostra religione perderà ogni carattere di mistero e soprannaturalità. Se si urtano i principi della ragione, la nostra religione sarà assurda e ridicola» (*Pensées*, n. 204 Sellier).

¹³ «Sottomissione e uso della ragione: in ciò consiste il vero cristianesimo» (ivi, n. XIV titre Sellier).

¹⁴ Ivi, n. 220 Sellier.

¹⁵ «Noi conosciamo la verità non solo con la ragione ma anche con il cuore. È in quest'ultimo modo che conosciamo i primi principi, e invano il ragionamento, che non vi svolge alcun ruolo, cerca di opporvisi» (ivi, n. 142 Sellier).

2. *Homo homini lupus*

La drammaticità della situazione politica e sociale, la condizione d'insicurezza e lo stato di guerra continua del XVII secolo alimentano l'immagine dell'uomo nemico dell'altro uomo che Pascal, non meno di Hobbes, denuncia aspramente.

«Per natura – scrive Pascal – tutti gli uomini si odiano reciprocamente»¹⁶. È necessario ricordare che qui col termine “natura” Pascal intende la “seconda natura” dell'uomo, quella cioè generata dal peccato originale, il quale sconvolse l'ordine della “prima natura”. L'origine della *civitas hominum* risiede, dunque, nel peccato originale, a causa del quale i suoi membri *desiderano dominare* su tutti gli altri; da qui la guerra che finirà con la vittoria del più forte: la forza infatti «regola tutto»¹⁷.

Sicché la società civile, per Pascal, è la manifestazione più evidente di quella *libido dominandi* che invase il mondo nel momento in cui l'uomo rinunciò a Dio; essa non nasce dall'inclinazione naturale dell'uomo a vivere in società, così come voleva la tradizione aristotelico-scolastica, ma dal desiderio, comune a tutti, di salvaguardare i propri beni, ivi compreso il bene più grande: la vita.

Le corde che tengono fermo il rispetto degli uni verso gli altri sono in generale le corde della necessità; perché bisogna che ci siano gradi diversi, dal momento che tutti gli uomini vogliono dominare ma non tutti possono, solo alcuni. Ora queste corde che tengono fermo il rispetto a questo o a quell'altro in particolare sono le corde dell'immaginazione. Quei grandi sforzi dello spirito a cui qualche volta arriva l'anima, sono cose in cui non rimane; essa vi salta sopra, non per sempre come sul trono, ma solo per un istante¹⁸.

Ciò che spinge gli uomini a mettersi insieme, dunque, non è l'istinto naturale alla socialità, ma l'istinto a conservarsi e a soddisfare i bisogni personali.

Senza dubbio l'idea di un istinto umano alla socialità era stata respinta anche da Hobbes, per il quale l'assioma di matrice aristotelica che l'uo-

¹⁶ Ivi, n. 243 Sellier.

¹⁷ Ivi, n. 632 Sellier.

¹⁸ Ivi, n. 668 Sellier.

mo «sia un animale atto per nascita alla società»¹⁹ è falso, ed il suo «errore è derivato da una considerazione troppo superficiale della natura umana»²⁰. Secondo l'autore del *De Cive*, la società non nasce per una qualche disposizione naturale degli uomini, ma per "accidente". Se l'uomo, infatti, possedesse realmente quest'inclinazione naturale alla socialità, questa lo condurrebbe ad amare almeno quegli uomini da cui potrebbe sperare onore e utile:

Se [...] l'uomo amasse l'uomo naturalmente, cioè in quanto uomo, non vi sarebbe nessuna ragione perché ciascuno non dovesse preferire di frequentare coloro, dalla cui società possono derivare a lui (piuttosto che ad altri), onore e utile²¹. Quindi – conclude Hobbes – non cerchiamo per natura soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio²².

Il desiderio degli uomini di cooperare tra loro non nasce dunque da un amore indifferenziato ma, «per l'utile o per la gloria, cioè per amor di sé e non dei soci»²³.

Su una posizione simile si muove anche il pensatore di Clermont-Ferrand, per il quale lo Stato nasce dalla necessità di porre rimedio al disordine dell'amor proprio²⁴, cioè dalla necessità di indirizzare al servizio di un bene comune il desiderio di gloria e il bisogno di soddisfare il proprio utile. È questo il miracolo compiuto dallo Stato²⁵: regolare e governare i singoli desideri egoistici degli uomini al fine di garantirne la sopravvivenza e, soprattutto, di mantenere il bene supremo della pace. Il *proprium* del potere per Pascal, infatti, è quello di proteggere²⁶.

Il frammento²⁷ 668 (Se), ove Pascal considera la società non come un'unione dettata dall'inclinazione naturale dell'uomo a vivere *in societa-*

¹⁹ *De cive*, I, § 2, p. 80.

²⁰ Ivi.

²¹ Ivi.

²² Ivi.

²³ Ivi, p. 81.

²⁴ «La spinta verso di sé è il principio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo particolare dell'uomo» (*Pensées*, n. 680 Sellier).

²⁵ Cfr. G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, P.U.F., 1984, p. 141.

²⁶ Cfr. *Pensées*, n. 668 Sellier.

²⁷ Cfr. *supra*.

te, ma come un'unione dettata dalla necessità di limitare la *libido dominandi*, al fine di salvaguardare il bene comune, sembra rimandare, almeno per vie essenziali, alla descrizione hobbesiana dello stato di natura inteso come uno stato di guerra di tutti contro tutti. A tal proposito, tuttavia, occorre fare subito delle precisazioni: Pascal non parla né di stato di natura né tanto meno di contratto, che suppone un precedente stato di natura. Nell'autore dei *Pensieri*, diversamente dall'autore del *De Cive*, non troviamo l'idea di «un individualismo selvatico»: la guerra primitiva di cui parla Hobbes non è per Pascal «una guerra di tutti contro tutti», ma è una guerra tra partiti diversi e già formati²⁸.

Immaginiamo – scrive Pascal – [...] di vederli mettersi insieme. Non c'è dubbio che si batteranno fino a quando la *parte* più forte opprime la più debole, e ne esca un partito dominante²⁹.

A differenza di Hobbes, per Pascal l'uomo non nasce in uno stato di natura come un atomo rispetto ai suoi simili, ma nasce *in societate*: Adamo, prima della Caduta, era *in societate* con Dio e con le altre creature; dopo la Caduta, egli sarà *in societate* insieme ad altri uomini. A causa della *libido dominandi* insita nella natura *lapsa* dell'uomo, sorgerà una miriade di conflitti. La fine dei conflitti darà vita ad una società costruita sul consenso dato dai vinti alle leggi imposte dai vincitori. Per l'autore dei *Pensieri*, scrive Ferreyrolles,

non sembra che ci sia spazio nella storia per un'epoca in cui l'uomo abbia vissuto isolato. Se ciascun *moi*, [...] arde di desiderio di asservire l'altro, egli non ha mai cessato di impiegarvi le sue forze, e così la società è sempre esistita³⁰.

In verità, mentre Hobbes muove dall'esistenza di uno stato di natura in cui l'uomo è solo con sé stesso e col suo *ius in omnia*, per giungere sulla via della paura e della ragione ad una società edificata per contratto sociale; Pascal muove dalla consapevolezza che l'uomo nasce *in societate* e che, dunque, non ha bisogno di stipulare alcun contratto, bensì solo di

²⁸ G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., pp. 99-100.

²⁹ *Pensées*, n. 668 Sellier (il corsivo è mio).

³⁰ G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., p. 100.

ottenere dagli sconfitti il consenso alla legge creata dal partito vincitore.

Alla luce di tutto ciò, sembrerebbe che Pascal, rispetto ad Hobbes, presenti uno spirito più positivo e realistico nell'ancorarsi all'esperienza e alla «realtà effettuale» della natura umana, senza avventurarsi negli affreschi di un improbabile ed antistorico stato di natura. Egli sta ai fatti; egli si fa acuto osservatore di quei fatti che mostrano chiaramente come ogni individuo sia divorato dalla *libido dominandi*.

Ma, il ricorso al metodo dell'osservazione realistica non è prerogativa esclusiva di Pascal. In verità, anche il modello giusnaturalistico hobbesiano include un metodo «scientifico» nell'analisi della natura umana:

Avendo seguito questo metodo stabilisco in primo luogo, come principio noto a tutti per esperienza, e da tutti ammesso, che l'indole naturale degli uomini è tale che, se non vengono trattenuti dal timore di una potenza comune, diffidano l'uno dall'altro, e si temono a vicenda. [...] Vediamo infatti che tutti gli Stati, anche quando si trovano in pace con i vicini, proteggono i propri confini con presidi militari, e le città con mura, porte e sentinelle. A che scopo se non temessero i loro vicini? Vediamo, inoltre, che negli stessi Stati, in cui sono istituite leggi e pene contro i malvagi, i singoli cittadini non si mettono in viaggio senza un'arma per difendersi e non vanno a dormire senza avere serrato non solo gli usci contro i concittadini, ma gli armadi e i cassetti contro i domestici. Potrebbero gli uomini affermare più apertamente che diffidano tutti l'uno con l'altro? Poiché tutti fanno così, sia gli Stati che gli uomini, essi ammettono il timore e la diffidenza reciproca³¹.

Non è, dunque, il metodo a far la differenza fra Hobbes e Pascal. Ma diciamo di più: la stessa ipotesi hobbesiana di uno stato di natura è tanto antistorica quanto quella pascaliana del biblico paradiso terrestre. In effetti, entrambe sono ipotesi metodologiche che permettono ai due filosofi di elaborare il proprio modello etico-politico. In ogni caso, l'uomo hobbesiano dello stato di natura è lo stesso uomo pascaliano della società civile: entrambi sono animati dall'amor di sé; entrambi rivolti alla sopraffazione e alla negazione dei propri simili.

La differenza tra Hobbes e Pascal non è, dunque, di metodo, ma di punto di vista e di finalità. Hobbes osserva i fatti, i quali mostrano che gli

³¹ *De Cive, Prefazione ai lettori*, cit., p. 71.

uomini «diffidano l'uno dell'altro, e si temono a vicenda»³², per mettere in risalto «che la condizione degli uomini fuori dalla società civile (condizione che si può ben chiamare stato di natura), non è altro che una guerra di tutti contro tutti, e che in tale guerra tutti hanno diritto a tutte le cose»³³. L'autore del *De Cive*, dunque, sente la necessità di fare appello all'ipotetico e inverosimile stato di natura³⁴, in cui l'uomo è lupo per l'altro uomo, solo al fine di far risaltare per contrasto la ragionevolezza dello Stato civile che si contrappone allo stato di natura.

Pascal, invece, dopo aver osservato gli uomini e aver constatato che tutti vogliono dominare su tutti, e dopo aver mostrato anch'egli la necessità di creare uno Stato che limiti il desiderio di dominio individuale di ogni uomo, non sente però la necessità di ricorrere ad un ipotetico stato di natura. E questo perché l'autore delle *Pensées*, diversamente dall'autore del *De Cive*, non avverte la necessità di evidenziare la differenza tra la condizione naturale e l'istituzione di uno Stato, per esaltare il ruolo "salvifico" di quest'ultimo. Per il filosofo di Clermont-Ferrand, lo Stato non nasce in contrapposizione all'atomistica condizione naturale; esso è semplicemente il risultato di quella stessa natura egoistica dell'uomo, sulla quale bisogna agire con l'istituzione dello Stato e delle leggi, al fine di domare il desiderio di ogni individuo di dominare sui suoi simili.

3. *Il potere del sovrano: assoluto o limitato?*

Spinti da un pessimismo antropologico secondo il quale l'uomo non può salvarsi da solo, Hobbes e Pascal considerano lo Stato un rimedio

³² Ivi.

³³ Ivi, pp. 72-3.

³⁴ «Torniamo allora allo stato naturale e consideriamo gli uomini come se fossero d'un tratto spuntati dalla terra (al modo dei funghi), già adulti, senza alcun obbligo reciproco: vi sono solo tre modi in cui l'uno possa avere il *dominio* sulla *persona* di un altro. Il primo è se gli uomini (in vista della pace e della difesa reciproca) si pongono volontariamente, mediante patti reciproci, sotto l'autorità e il *dominio* di un uomo o di un'assemblea di uomini. e di questo modo si è detto. Il secondo modo è se qualcuno, preso prigioniero in guerra, o vinto, o privo di fiducia nelle prozie forze, promette al vincitore, o al più forte, (per evitare la morte) di *servirlo* di fare cioè tutto quello che comanderà. [...] In terzo luogo, il diritto su una persona si acquista mediante la generazione» (*De Cive*, VIII, § 1, pp. 155-6).

contro la guerra fra egoismi di gruppi o di individui. Fra i due pensatori, però, corre una sostanziale differenza: per Hobbes, lo Stato è l'unico rimedio che salva l'uomo dal pericolo dell'anarchia e dal ritorno allo stato di natura; per Pascal, lo Stato, essendo pur sempre espressione della natura corrotta, non può avere quel carattere "salvifico" individuato dall'autore del *De Cive*. Lo Stato, infatti, serve solamente a frenare la spinta egoistica della concupiscenza, a domarla e governarla al fine di salvaguardare il bene comune.

Da notare, inoltre, che Pascal non accetta l'idea di un potere assoluto e illimitato nelle mani del monarca, sicché postula un limite o un contrappeso al potere regio per mezzo dei giudici³⁵. Secondo la *XIV^e Provinciale* esistono dei principi della quiete e della sicurezza pubblica sui quali i legislatori di tutto il mondo hanno stabilito le loro leggi. Questi principi vietano agli individui di farsi giustizia da sé stessi. La posizione di Pascal si può evincere facilmente dalla condanna dell'omicidio: nessun uomo ha il diritto sulla vita di un altro, perché solo Dio ha l'autorità di togliere la vita. Dio, tuttavia, delega questo potere ai re o ai capi delle repubbliche, i quali ne diventano depositari.

È dunque certo, Padri, che Dio solo ha il diritto di togliere la vita, e tuttavia che, avendo stabilite delle leggi per far morire i delinquenti, ha istituito i Re o le Repubbliche come depositari di questo potere³⁶.

Per Pascal, dunque, il singolo non può farsi giustizia da sé; la giustizia penale, infatti, dev'essere esercitata solo dallo Stato, il cui compito è proprio quello di proteggere la vita dei singoli e di esercitare il monopolio della giustizia. La pena di morte, per esempio, può essere applicata esclusivamente dallo Stato; essa è una misura speciale della giustizia penale, allo scopo di difendere la società dai «delinquenti»³⁷.

³⁵ Cfr. *XIV^e Lettre Provinciale*, in *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, La Pochothèque, 2004, p. 501.

³⁶ Ivi.

³⁷ Cfr. H. Geissbühler, *La dialectique de la justice et du droit chez Pascal*, in *Le droit à ses époques. De Pascal à Domat*, CD-Rom, a cura di D. Descotes e G. Proust, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1996.

Beninteso questo potere dei re, nonostante venga loro affidato da Dio, non è un potere assoluto. Infatti, Pascal intravede la necessità di controllare questo potere dello Stato, attraverso la figura dei giudici:

Fra Dio e i sovrani c'è soltanto questa differenza: che, essendo Dio la giustizia e saggezza in sé, può far morire immediatamente chi vuole e quando vuole e nel modo che vuole; perché, oltre al fatto che egli è il padrone sovrano della vita degli uomini, è inoltre indubbio che non la toglie mai loro né senza causa né senza conoscenza, perché egli è altrettanto incapace di ingiustizia quanto di errore. Ma i principi non possono agire nello stesso modo, perché pur essendo ministri di Dio, sono tuttavia uomini, e non dèi. Le cattive influenze potrebbero ingannarli, i falsi sospetti potrebbero inasprireli, la passione potrebbe trasportarli; perciò hanno dovuto accondiscendere ai mezzi umani e stabilire nei loro Stati dei giudici ai quali hanno trasferito quel potere, affinché l'autorità che Dio ha dato loro sia usata soltanto per lo scopo per cui l'hanno ricevuta³⁸.

Ricorrendo alla figura dei giudici, l'autore delle *Pensées* anticipa in qualche modo la teoria della separazione dei poteri³⁹, che sancisce in campo giuridico l'autonomia del diritto rispetto alla forza politica e limita l'autorità del sovrano, il cui unico obiettivo dovrà essere quello di mantenere i «principi della quiete e della sicurezza pubblica».

Un altro prezioso elemento di controllo del potere dello Stato, principio che caratterizza l'autonoma amministrazione della giustizia nei confronti del potere della forza politica, è la necessità di scegliere delle «persone investite di pubblici poteri» che chiedono per conto del re la condanna a morte.

Tutti sanno, Padri, che non è mai permesso ai privati cittadini di chiedere la morte di nessuno; e quand'anche un uomo ci avesse rovinati, storpiati, avesse bruciate le nostre case, ucciso nostro padre e per giunta si disponesse ad assassinarci e a toglierci l'onore, la giustizia non ci ascolterebbe se ne chiedessimo la morte; in modo che si sono dovute istituire delle persone investite di pubblici poteri che la chiedessero da parte del re, o meglio di Dio. Secondo voi, Padri, è stato per simulazione o per finta che i giudici cristiani hanno stabilito questo regolamento? O non l'hanno piuttosto fatto per proporzionare le leggi civili a

³⁸ *XIV^e Lettre Provinciale*, cit., pp. 501-2.

³⁹ *Ivi*.

quelle del Vangelo, per paura che la pratica esteriore della giustizia non fosse contraria ai sentimenti interiori che i cristiani devono avere? Già si vede abbastanza come questo principio delle vie della giustizia vi copra di vergogna; ma il resto vi umilierà del tutto. Supponete dunque, Padri, che quelle persone pubbliche chiedano la morte di colui che ha commesso tutti quei delitti: che si farà allora? Gli si pianterà subito il pugnale nel petto? No, Padri: la vita degli uomini è troppo importante e vi si agisce con più rispetto: le leggi non l'hanno messa in balia di persone di ogni genere, ma soltanto di giudici di cui si sia esaminata la probità e la sufficienza. E credete che ne basti uno per condannare a morte un uomo? Ne occorrono almeno sette, Padri. E occorre che di quei sette nessuno sia stato offeso dal delinquente, nel timore che la passione non abbia ad alterarne e corromperne il giudizio. E voi sapete anche, Padri, che perché la loro mente sia ancor più pura, si sogliono dedicare a quei processi le ore del mattino; tanta cura si ha di prepararli ad una azione tanto grande, in cui essi tengono il posto di Dio, di cui sono i ministri, perché non condannino che quelli soli che egli condanna. Ecco perché, affinché vi agiscano come fedeli dispensatori del potere divino di togliere la vita agli uomini, essi non possono giudicare che secondo le deposizioni dei testimoni, e secondo tutte le altre forme che sono loro prescritte; in seguito alle quali essi non possono in coscienza sentenziare che secondo le leggi, né giudicare degni di morte coloro che le leggi non vi condannano. E allora, Padri, se l'ordine di Dio li obbliga ad abbandonare al supplizio i corpi di quei miserabili, lo stesso ordine di Dio li obbliga a prendersi cura delle loro anime delittuose; ed è proprio perché sono delittuose che essi sono obbligati ad averne cura; di modo che non si mandano a morte che dopo aver dato loro il mezzo di provvedere alla loro coscienza⁴⁰.

La proibizione di farsi giustizia da sé denota la legittimazione e la sovranità dello Stato, a cui logicamente spetta la competenza giuridica ed esclusiva di regolare le controversie fra i sudditi, al fine di evitare conflitti. Ora, questa prospettiva politica si ritrova in Hobbes, secondo il quale è necessario che lo Stato detenga un'autorità assoluta anche nel campo della religione e della filosofia, al fine di evitare le guerre di religione. Per Pascal invece, qualora lo Stato intervenisse nei campi della filosofia o della scienza o in quello della teologia, commetterebbe un atto tirannico, illegittimo e ingiusto, trasgredendo così il suo limite ontologico secondo il quale esso deve agire solo all'interno del suo proprio ordine di appartenenza.

⁴⁰ Ivi, pp. 512-3.

La limite ontologique de l'Etat – scrive H. Geissbühler – protège implicitement la liberté de croyance, un droit de l'homme réclamé au XVII^e siècle en France, qui a été déjà garanti par les constitutions des états américains du XVII^e siècle⁴¹.

Pascal sembra qui mettere in evidenza i limiti del potere dello Stato, il quale, se non vuole turbare la giustizia interna del suo proprio ordine, deve operare solo all'interno di esso. Un esempio ci viene offerto dalla situazione in cui si venne a trovare lo Stato in Francia, quando esercitò una forte pressione sui curati di Parigi affinché firmassero la condanna delle cinque proposizioni di Giansenio. Ebbene, quest'atto è un atto tirannico, illegittimo e ingiusto: lo Stato, infatti, che appartiene all'ordine del corpo, non può condizionare le categorie della verità e della falsità, che appartengono all'ordine della mente; e, ancor peggio, non può esercitare il suo potere all'interno dell'ordine della fede e della carità. L'opposizione di Pascal contro coloro che volevano sottomettersi all'illecita ingerenza del potere politico francese, sottoscrivendo la condanna delle cinque proposizioni, è dunque fondata sulla sua ontologia dei tre ordini. Lo Stato, infatti, commette un'ingiustizia, se impone ai suoi sudditi una determinata opinione secondo le categorie del vero o del falso, le quali appartengono all'ordine dell'*esprit*, infinitamente distante dall'ordine dei corpi proprio dello Stato⁴².

Pascal, quindi, da un lato riconosce l'autorità dello Stato come unica istituzione capace di proteggere e di garantire i suoi sudditi, dall'altro respinge ogni legittimazione del potere assoluto dello Stato, che dev'essere pertanto limitato e controllato. Lo Stato ha il compito di proteggere i suoi sudditi e di garantire la pace; ed i sudditi, da parte loro, hanno il dovere di rispettare le leggi dello Stato. Da questo punto di vista ben si comprende come il rispetto di cui parla Pascal non sia rivolto ad una particolare forma politica piuttosto che ad un'altra, ma allo Stato, quale istituzione capace di porre ordine in quel disordine inesorabilmente provocato dalla natura umana corrotta.

In fondo, come le leggi positive, le varie forme dello Stato non sono legittimate dal diritto naturale: la natura non impone una forma di go-

⁴¹ H. Geissbühler, *La dialectique de la justice et du droit chez Pascal*, cit.

⁴² Cfr. ivi.

verno come la sola legittima. Qualunque forma dello Stato, se non degenera nella tirannia, non infrange il diritto di natura e, pertanto, non sarebbe giusto sovvertirne l'ordine. Pascal, scrive la sorella Gilberte,

diceva che in uno Stato costituito in repubblica come Venezia, era un gran male voler mettere un re e togliere la libertà ai popoli a cui Dio l'ha data; ma che, in uno Stato fondato sul potere monarchico, non si poteva violare il rispetto che gli si doveva senza una specie di sacrilegio, perché la potenza che Dio vi ha annesso, essendo non solo un'immagine, ma una partecipazione alla potenza divina, non ci si poteva opporre senza opporsi manifestamente all'ordine divino; e inoltre diceva che, essendone una conseguenza la guerra civile, che è il male più grande che si possa commettere contro la carità, non si poteva mai esagerare abbastanza l'importanza di questa colpa⁴³.

4. Stato e Chiesa

Lungo questo percorso si giunge alla delicatissima questione del rapporto fra Stato e Chiesa, che inevitabilmente tocca i punti nevralgici dell'etica, della religione, della politica e del diritto. E, in questo caso, Hobbes e Pascal si muovono su linee nettamente divergenti.

Per il filosofo inglese, attento a salvaguardare lo Stato da qualunque rischio d'indebolimento o, peggio ancora, di *bellum intestinum*, bisogna respingere ogni separazione fra il potere spirituale e quello temporale, poiché

il giudizio delle cose *spirituali* e *temporali* spetta all'autorità civile. L'uomo o l'assemblea che hanno il potere supremo sono il capo dello Stato e della Chiesa: la Chiesa e lo Stato cristiano sono una cosa sola⁴⁴.

D'altronde, se i re «rendono giuste le cose che comandano, con il comandarle; e ingiuste le cose che vietano, col vietarle»⁴⁵, è necessaria conseguenza hobbesiana che il potere assoluto dei re vada ad occupare anche il dominio della religione.

⁴³ *La vie de Monsieur Pascal écrit par Madame Périer, sa sœur* (seconde version), in *Œuvres complètes*, cit., t. I, pp. 633-4.

⁴⁴ *De cive*, XVII, § 28, p. 281.

⁴⁵ *Ivi*, XII, § 1, p. 183.

Per Pascal, invece, è fondamentale il concetto della distinzione fra potere temporale e potere spirituale. Più precisamente, lo Stato non deve intervenire e intromettersi su questioni che riguardano non solo la religione, ma anche la filosofia e la scienza. Con una prevaricazione di tale genere, lo Stato commetterebbe un atto illegittimo ed ingiusto, perché travalicherebbe quel suo limite ontologico, che gli impone di stare e di agire nel proprio ordine di appartenenza: quello politico-economico dei corpi e delle *actions extérieures*.

E l'atto ingiusto dello Stato, nel pretendere di dominare al di fuori del proprio ordine, sconfinando nel *royaume des savants* o nell'ambito dell'attività interiore, si configura, per Pascal, come un vero e proprio atto di tirannia:

La tirannia consiste in un desiderio di dominio, desiderio universale e fuori dal proprio ordine. Diversi comparti di forti, di belli, di intelligenti, di pii, ciascuno dei quali regna nel proprio ambito, non altrove; qualche volta s'incontrano. E il forte e il bello si battono per la supremazia dell'uno sull'altro, stupidamente, perché la loro supremazia è di genere diverso. Non s'intendono fra loro. E il loro errore è di voler regnare dovunque. Nulla può riuscirvi, neppure la forza: essa infatti è impotente nel regno dei dotti; essa è padrona solo della azioni esteriori⁴⁶.

E ancora, nel frammento immediatamente precedente:

La tirannia è il voler ottenere per una certa via ciò che si può ottenere solo per un'altra. Noi abbiamo doveri differenti verso qualità differenti: dovere d'amore verso la grazia, dovere di timore verso la forza, dovere di credito alla scienza. [...] E insieme falso e tirannico dire: "Sono bello, quindi mi devono temere. Sono forte, quindi mi devono amare. Sono...". Altrettanto falso e tirannico è dire: "Non è forte, quindi non lo stimerò. Non è accorto, quindi non lo temerò"⁴⁷.

Alla luce di tutto ciò, si può dire con Ferreyrolles che la politica pascaliana si muove in direzione divergente rispetto al teocentrismo dell'agostinismo politico. Quest'ultimo aveva trasformato quella che in Agostino era stata una semplice tendenza, – il desiderio, cioè, di subordinare l'ordine naturale al soprannaturale – in una rigida dottrina, che non rico-

⁴⁶ *Pensées*, n. 92 Sellier.

⁴⁷ Ivi, n. 91 Sellier.

nosceva allo Stato il proprio diritto naturale⁴⁸. Nelle teorie politiche teocratiche, infatti, quella tendenza alla subordinazione dell'ordine naturale al soprannaturale si traduceva nel teorizzare il dissolvimento del diritto naturale nella giustizia soprannaturale e del diritto dello Stato in quello della Chiesa.

Ovviamente, in ciò gli agostinisti si distaccavano dai tomisti i quali, invece, ponevano l'accento sulla legittimità dei fini propri dello Stato e sul valore intrinseco dell'ordine politico. Pascal, agostiniano ma non agostinista, si viene così a trovare di fronte ad una scelta: da un lato, il deprezzamento agostinista del diritto naturale dello Stato; e, dall'altro, il suo riconoscimento della validità del tomismo in questo campo⁴⁹. Egli, diversamente dal pensiero clericale in genere, non assegna allo Stato un fine soprannaturale: Pascal, osserva giustamente Ferreyrolles, definisce al contrario la missione del potere politico per mezzo di una categoria che proviene dalla filosofia pagana, e precisamente aristotelica: la categoria dell'ἴδιον, cioè del *proprio*. Per Pascal, infatti, «il proprio della potenza è di proteggere»⁵⁰.

Da questo punto di vista, il sovrano ha tre compiti: proteggere i beni dei propri sudditi, soddisfacendo i loro giusti desideri e le loro necessità; proteggere i sudditi dalle azioni ingiuste dei loro concittadini; e proteggere, infine, lo Stato dalle aggressioni degli altri Stati⁵¹. Lo Stato, dunque, per Pascal è autonomo; il suo fine è quello di assicurare la felicità terrena ai suoi sudditi e a questo scopo i mezzi naturali, quali la concupiscenza, la forza e il diritto, sono sufficienti. La Chiesa, da parte sua, non deve sostituirsi allo Stato in questo compito: anche questa, infatti, sarebbe una forma di tirannia.

Contro l'agostinismo politico, il pensatore di Clermont-Ferrand sostiene che il re è sacro perché è re, e non perché è cattolico. Tale concetto, come sottolinea Ferreyrolles, è chiaramente riscontrabile nell'ammirazione che Pascal provava per la regina Cristina, luterana e libertina, che

⁴⁸ Cfr. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politique du Moyen-âge*, Paris, Vrin, 1955², pp. 54-5.

⁴⁹ Cfr. G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., pp. 215-7.

⁵⁰ *Pensées*, n. 650 Sellier.

⁵¹ Cfr. G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., pp. 217-8.

l'inventore della macchina aritmetica non esita a chiamare «mia regina».

Inoltre, nella lettera alla regina Cristina, Ferreyrolles⁵² individua un esempio ancora più marcato dell'autonomia della politica rispetto agli interessi della religione, in merito alla possibilità degli Stati di allearsi con le potenze eretiche, a cui anche Giansenio si era opposto fermamente. Il problema dell'alleanza tra paesi cattolici e protestanti, come sappiamo, si pose alla vigilia della guerra dei Trent'anni, quando la Francia cattolica decise di allearsi, contro la Spagna cattolica, con i calvinisti delle Province Unite e con la Svezia luterana, con la quale rimarrà alleata fino al 1667.

Ora, se da un lato Pascal non si esprime dichiaratamente a favore di quest'alleanza, dall'altro egli, congratulandosi con la regina Cristina per i successi militari ottenuti dalla Svezia, sembra legittimarla:

È questa unione così meravigliosa che fa sì che la Vostra Maestà non veda nulla che sia al di sopra della propria potenza, che non veda nulla che sia al di sopra della propria mente, e che ella sarà l'ammirazione di tutti i secoli a venire, così come è stata l'opera di tutti i secoli che l'hanno preceduta. Regnate dunque, o incomparabile principessa, in un modo del tutto nuovo; che il vostro genio vi assoggetti tutto ciò che non è sottomesso alle vostre armi. Regnate con il diritto della nascita, per un lungo seguito di anni, sopra numerose province trionfanti; ma regnate sempre con la forza del vostro merito per quanto si estende la terra. Quanto a me, che non sono nato sotto il primo dei vostri imperi, voglio che tutti sappiano che mi glorio di vivere sotto il secondo; ed è per testimoniarlo che oso levare il mio sguardo fino alla mia Regina, dandole questa mia prova di sudditanza⁵³.

Alla separazione del potere spirituale dal temporale e alla necessità di limitare il potere del sovrano ipotizzate da Pascal, si contrappone, invece, la concezione hobbesiana di uno Stato assoluto e di un sovrano dal potere illimitato. Tutto ciò, però, non deve lasciar pensare che con lo Stato hobbesiano il suddito perda ogni diritto alla libertà.

Il fatto che all'interno dello Stato ciascuno possa esercitare il proprio potere, ovviamente nei limiti della legalità stabilita dal sovrano, significa, in effetti, che ciascuno gode di una certa libertà.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 221-2.

⁵³ B. Pascal, *Lettre à Christine de Suède*, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 925.

La libertà dei cittadini – precisa Hobbes nel *De Cive* – non consiste nel fatto che siano esenti dalle leggi dello Stato, o che chi ha la potestà suprema dello Stato non possa fare tutte le leggi che vuole. Poiché però non tutti i moti e le azioni dei cittadini sono determinati dalle leggi, né possono esserlo per la loro varietà, vi sono di necessità infinite cose che non sono né comandate né proibite; ma che ciascuno può fare e non fare a suo arbitrio. Riguardo ad esse, si dice che ciascuno gode della sua libertà⁵⁴.

In effetti, continua Hobbes, è giusto lasciare ai cittadini un margine di libertà d'azione, poiché, se essi dovessero agire solo sotto il comando delle leggi, s'impigrirebbero, allo stesso modo in cui l'acqua, chiusa da tutte le parti, ristagna. Ma per questo non si deve cadere nell'eccesso opposto, e lasciare ai cittadini la possibilità di agire come credono, poiché questi si disperderebbero, così come accadrebbe all'acqua che, lasciata libera di fluire, si espanderebbe senza freno in ogni direzione.

Entrambi gli estremi – conclude Hobbes – sono dannosi. Le leggi non sono state inventate per sopprimere le azioni degli uomini, ma per dirigerle, così come la natura non ha ordinato le rive ad arrestare il corso del fiume, ma a dirigerlo⁵⁵.

5. *La scelta del sistema sociale*

Un altro punto di divergenza tra Hobbes e Pascal riguarda la scelta del sistema sociale di cui lo Stato dovrà avvalersi. Dovrà lo Stato basarsi sul vecchio sistema feudale, fondato su presunti privilegi naturali, o sul nuovo sistema moderno, fondato invece sui meriti?

A tal proposito, la posizione di Hobbes è inequivocabile: egli propone un ordine politico-sociale, che si basa sul principio secondo il quale ognuno ha naturalmente diritto a ciò che riesce a procurarsi sulla base delle proprie capacità personali. Il sistema sociale proposto da Hobbes, espressione di quella coscienza borghese che via via stava affermandosi, è dunque un sistema meritocratico che si oppone al sistema feudale e all'idea stessa dell'esistenza di privilegi naturali.

⁵⁴ *De Cive*, XIII, § 15, p. 201.

Fa parte delle competenze e dei doveri del sovrano – scrive Hobbes nel *Leviatano* – distribuire le sue ricompense in modo che possa derivarne un beneficio per lo Stato, conformemente alla loro funzione e al loro fine. Ciò accade quando coloro che hanno ben servito lo Stato vengono ricompensati così bene – e con la minore spesa possibile per l'erario comune – che gli altri ne possono essere invogliati sia a servire il medesimo Stato il più fedelmente possibile, sia a studiare le arti con cui poter essere in grado di farlo meglio⁵⁶.

Ora, dato che lo Stato hobbesiano deve guardare ai meriti di ciascuno, è compito del sovrano scegliere come consiglieri dello Stato gli uomini più capaci e non quelli che godono di certi privilegi presunti naturali:

La capacità di ben consigliare non è un dono né della fortuna né della dote ereditaria, pertanto non c'è maggior ragione di attendersi un buon parere dai ricchi e dai nobili su questioni di Stato che nel delineare le dimensioni di una fortezza; a meno che non pensiamo che nello studio della politica ci sia bisogno non (come nello studio della geometria) di metodo, ma soltanto della semplice osservazione⁵⁷.

Da qui la disapprovazione hobbesiana per quel costume diffuso in certe regioni d'Europa di considerare «diritto per certe persone avere posto per eredità nel più alto Consiglio di Stato»⁵⁸, e l'invito a non dare a queste persone «altro onore che quello che è naturalmente aderente alla propria abilità»⁵⁹. Hobbes, proponendo una sistema meritocratico, spezza i tradizionali e statici rapporti del vecchio sistema feudale a cui, invece, Pascal sembra essere in parte favorevole. È certamente vero, infatti, che il filosofo delle *Pensées* non manca di sottolineare che il nuovo sistema basato sui meriti porti inevitabilmente alla guerra:

Il male più grande sono le guerre civili. Esse vanno bene se si vogliono ricompensare i meriti, perché tutti diranno di averne. Il male che si deve temere in seguito alla successione di uno stupido per diritto di nascita, non è così grande, né così certo⁶⁰.

⁵⁵ Ivi, pp. 201-2.

⁵⁶ *Leviatano*, XXX, a cura di A. Pacchi, Bari, Laterza, 2005, p. 284.

⁵⁷ Ivi, p. 286.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ *Pensées*, n. 128 Sellier.

Ma è anche vero che egli non esita ad indicare i limiti del vecchio sistema feudale, a proposito della considerazione della nobiltà, la quale non può certamente costituire un merito⁶¹. La nobiltà, infatti, fa parte di quelle grandezze che, nei *Discorsi*, Pascal chiama «grandeurs d'établissement» le quali, come i ceti nobiliari e le alte cariche, dipendono dalla volontà degli uomini e perciò possiedono un carattere convenzionale. Ad esse Pascal accosta, distinguendole, le «grandeurs naturelles» che, come la scienza, l'intelligenza, la virtù, la forza fisica, dipendono invece da qualità reali ed effettive dell'anima o del corpo⁶².

Pur distinguendo le *grandezze di istituzione* dalle *grandezze naturali*, Pascal ritiene legittimo che i grandi di istituzione abbiano i beni che hanno ed esercitino i poteri che esercitano. Per contro, egli non ritiene legittimo che coloro che non sono grandi di istituzione aspirino al possesso dei beni o all'esercizio dei poteri dei grandi di istituzione⁶³.

Io non voglio dire – scrive Pascal rivolgendosi ai grandi di istituzione – che essi [i beni posseduti] non vi appartengono legittimamente e che sia permesso ad un altro di rapirveli; perché Dio, che ne è il padrone, ha permesso alla società di fare le leggi per dividerli; e quando queste leggi sono stabilite, è ingiusto violarle⁶⁴.

Del resto, come abbiamo visto, Pascal accorda ai grandi di istituzione una forma di rispetto, il *rispetto di istituzione*, che ben si distingue dal *rispetto naturale*, dovuto invece alle grandezze naturali.

In relazione al rispetto che si deve alle diverse grandezze, è facile notare come per Pascal il giusto consista nel portare rispetto di istituzione alle grandezze di istituzione e rispetto naturale alle grandezze naturali; l'ingiusto sta invece nel legare un rispetto naturale alle grandezze di istituzioni o portare rispetto di istituzione alle grandezze naturali. Coloro che non sono grandi di istituzioni, ma lo sono in relazione alle loro grandezze naturali, non possono in virtù dei loro meriti sconvolgere il sistema costituito

⁶¹ «È vero che bisogna rendere omaggio ai nobili, ma non perché la nascita sia davvero un merito» (ivi, n. 126 Sellier).

⁶² Cfr. B. Pascal, *Trois discours sur la condition des Grands*, in *Œuvres complètes*, t. IV, pp. 1028-34.

⁶³ Cfr. F. Semerari, *Potenza come diritto*, Bari, Dedalo, 1992, pp. 236-7.

⁶⁴ B. Pascal, *I^{er} Discours sur la condition des Grands*, in *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1030.

delle grandezze di istituzioni, pretendendo di avere i beni e il potere che i grandi di istituzioni hanno ed esercitano; né possono pretendere di essere rispettati con lo stesso rispetto che si deve ai grandi di istituzioni.

Per Pascal, dunque, è giusto rispettare i privilegi propri dei grandi di istituzioni, perché il non rispettarli genererebbe la guerra:

Come si è fatto bene a distinguere gli uomini dalle qualità esteriori, piuttosto che da quelle interiori! Di noi due, chi passerà per prima? Chi cederà il posto all'altro? Il meno capace? Ma io sono capace quanto lui: ci dovremo battere per questo. Egli ha quattro lacché, ed io non ne ho che uno: ciò è chiaro basta contarli; tocca a me credere, sono uno stupido se lo contesto. Con questo mezzo, eccoci in pace, che è il più grande dei beni⁶⁵.

Ma è altrettanto giusto riconoscere, fuori dal campo occupato dai privilegi, le capacità di ciascuno:

Le cose più insensate del mondo diventano, a causa della dissennatezza degli uomini, le più ragionevoli. Cosa c'è di meno ragionevole che scegliere, per governare uno Stato, il primogenito di una regina? Non si sceglie per governare un vascello, quello tra i passeggeri che appartiene alla miglior casata: questa norma sarebbe ridicola e ingiusta. Ma poiché gli uomini lo sono e sempre lo saranno, essa diventa ragionevole e giusta: infatti, chi si sceglierebbe? Il più virtuoso e il più capace? Eccoci subito alle mani: ognuno pretende di essere il più virtuoso e il più capace. Leghiamo, dunque, tale dignità a qualcosa di incontestabile. È il primogenito del re: ciò è chiaro e non si ha motivo di contesa. La ragione non può far di meglio, perché la guerra civile è il peggiore dei mali⁶⁶.

Il sistema delle grandezze di istituzione dev'essere, dunque, conservato, e i grandi di istituzione devono essere rispettati; ma questi non devono trattare con «insolenza» il popolo, poiché il titolo in virtù del quale possiedono i beni non è un titolo di natura, ma di un'istituzione umana. I nobili si trovano, dunque, a possedere titoli e ricchezze non in virtù di qualche legge naturale, o per qualche virtù loro propria, ma per caso. Il

⁶⁵ *Pensées*, n. 319 Br, in *Œuvres*, publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier, Paris, Hachette, 1908, t. 13.

⁶⁶ *Pensées*, n. 786 Sellier (Portefeuilles Vallant).

tutto avallato dal riconoscimento delle leggi volute e immaginate dagli uomini.

Vi trovate – scrive Pascal al giovane nobile – non soltanto figlio del duca, ma perfino al mondo solo in seguito ad un’infinità di circostanze casuali. La vostra nascita dipende da un matrimonio, o piuttosto da tutti i matrimoni di coloro da cui discendete. Ma da che dipendono quei matrimoni? Da una visita fatta incidentalmente, da un discorso ventilato, da mille circostanze imprevedute⁶⁷.

I privilegi di cui godono i nobili non sono dettati solo dal caso, ma anche dalla fantasia, dall’immaginazione degli uomini che hanno elaborato e inventato nuove leggi per sancire certi privilegi:

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 volontà dei legislatori che possono avere avuto delle buone ragioni, nessuna delle quali però è ricavata da un diritto naturale che voi possiate avere su quelle cose. Se essi avessero preferito ordinare, che quei beni, dopo essere stati posseduti dai vostri padri durante la loro vita, dovessero ritornare allo Stato dopo la morte, voi non avreste alcun motivo di dispiacervene. In definitiva – conclude Pascal – il titolo per cui possedete il vostro bene non è un titolo di natura, ma di un’istituzione umana. Un altro ordine di considerazioni in quelli che hanno fatto le leggi, vi avrebbe reso povero; ed è solo questo incontro fortuito che vi ha fatto nascere con il capriccio di leggi a voi favorevoli, che vi mette in possesso di tutti questi beni⁶⁸.

In linea di massima, Pascal opta per il vecchio sistema dei privilegi, poiché è sua convinzione che un sistema meritocratico metterebbe in pericolo la pace. E tuttavia egli non esita a denunciare il carattere illusorio e convenzionale dei privilegi nobiliari, i quali non hanno nulla di naturale. Appartenere ad un certo ordine nobiliare non ti dà dei diritti diversi e superiori, rispetto a chi invece appartiene per nascita ad un altro ordine; essere nobile non è un privilegio naturale, ma una semplice convezione umana.

Pascal, dunque, sulla stessa linea di Hobbes, non crede all’esistenza di un’ineguaglianza naturale tra gli uomini, ma non accetta, a differenza

⁶⁷ B. Pascal, *I^{er} Discours sur la condition des Grands*, cit., p. 1030.

⁶⁸ Ivi.

dell'autore del *De Cive*, l'idea che l'uguaglianza di fatto generi un'uguaglianza di diritto.

Per Hobbes gli uomini sono uguali sia a livello di fatto sia a livello di diritto. La natura crea gli uomini uguali; è lo stato civile, invece, a determinarne la disuguaglianza⁶⁹.

So che *Aristotele*, nel primo libro della *Politica*, afferma, come fondamento di tutta la scienza politica, che alcuni uomini sono stati fatti dalla natura meritevoli di comandare, e altri meritevoli di servire, come se signore e servo fossero distinti non dal consenso degli uomini, ma dalle capacità, cioè da una scienza o ignoranza naturali. Ma questo fondamento non solo è contrario alla ragione ma anche all'esperienza. Infatti nessuno è così stupido da non pensare che sia meglio essere governati da se stessi, anziché da altri. Se scendono a contesa i più sapienti e i più forti sono sempre o spesso quest'ultimi a vincere. Dunque, se gli uomini sono per natura uguali fra di loro, dobbiamo riconoscere la loro uguaglianza; se sono disuguali, poiché lotterebbero fra di loro per il potere, è necessario, *per conseguire la pace, che siano considerati uguali*. Di conseguenza, è [...] un precetto della legge naturale *che ciascuno sia considerato uguale agli altri per natura*⁷⁰.

Ma, com'è possibile dedurre l'uguaglianza di diritto dall'uguaglianza di fatto? Ora, sappiamo che per Hobbes il solo modo per superare i conflitti nello stato di natura consiste, secondo la prima legge naturale⁷¹, nel cercare di ottenere la pace. Una delle leggi naturali derivate da questa legge fondamentale

è che *il diritto a tutto non deve essere conservato, ma che certi diritti devono essere trasferiti o abbandonati*. Se infatti ciascuno conservasse il proprio *diritto a tutto*, ne seguirebbe di necessità che alcuni con *diritto* attaccherebbero, e altri terrebbero loro testa (ciascuno per necessità naturale infatti si sforza di difendere il proprio corpo, e quanto è necessario per averne cura). Ne seguirebbe dunque la *guerra*, perciò chi non recede dal suo *diritto a tutto* agisce contro le ragioni della pace, cioè contro la *legge naturale*⁷². Tuttavia – precisa Hobbes nel *Leviatano* – se [...] gli altri non rinunceranno al loro diritto, non c'è allora ragione che

⁶⁹ «La questione di quale di due uomini sia superiore – si legge nel *De Cive* – non riguarda lo stato di natura, ma lo stato civile» (*De cive*, III, § 13, p. 105).

⁷⁰ *De cive*, III, § 13, p. 106.

⁷¹ Cfr. *ivi*, II, § 2, p. 90.

⁷² *Ivi*, II, § 3, p. 90.

qualcuno si privi del suo, perché significherebbe esporsi come preda (cosa a cui nessuno è tenuto) piuttosto che disporsi alla pace. Questa è la legge del Vangelo: “qualunque cosa tu pretenda che gli altri facciano per te, falla tu per loro”. Ed è la legge di tutti gli uomini: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. *Abbandonare un diritto* su qualcosa significa *privarsi della libertà* di impedire ad altri di giovare del proprio diritto sulla stessa cosa. Infatti, colui che abbandona un suo diritto o lo trasferisce, non dà ad un altro uomo un diritto che quest'ultimo prima non possedeva, perché non esiste niente a cui ciascun uomo non abbia diritto per natura, ma si limita a togliersi dalla sua strada perché egli possa godere del suo diritto originario senza essere ostacolato né da lui né da altri⁷³.

La legge naturale che comanda a ciascuno di rinunciare al diritto su tutto, determina, dunque, quell'uguaglianza di diritto fra gli individui che a sua volta si fonda sull'uguaglianza naturale di fatto. Per Hobbes, dunque, gli uomini sono uguali *de facto* e *de jure*.

Diversa al riguardo è la posizione di Pascal, per il quale sussistono delle differenze tra le qualità reali ed effettive dell'anima o del corpo: esistono uomini, infatti, che eccellono nelle grandezze del corpo, altri in quelle dello spirito, altri ancora in quelle della carità. Per questo, ad esempio, abbiamo delle grandezze naturali, che meritano rispetto naturale, e delle grandezze di istituzione, che meritano invece solo rispetto di istituzione. Ora, l'esistenza di grandezze naturali può indurci a pensare che esistano degli uomini dotati di tale grandezze naturali, aventi il diritto di comandare sugli altri incapaci di governarsi?

Nel discorso che Pascal rivolge al giovane duca, a cui racconta la vicenda di quell'uomo che per sbaglio venne eletto re dal popolo, si legge:

Voi dovete avere con 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 loro⁷⁴. Se la considerazione pubblica vi eleva al di sopra del comune della gente, l'altra vi tenga in basso e vi mantenga in una perfetta uguaglianza con tutti gli uomini, perché questo è il vostro stato naturale⁷⁵.

⁷³ *Leviatano*, XIV, cit., p. 106.

⁷⁴ Cfr. *Pensées*, n. 650 Sellier.

⁷⁵ B. Pascal, *1^{er} Discours sur la condition des Grands*, cit., p. 1031.

Se qui Pascal parla di *parfaite égalité*; altrove, nelle *Pensées*, avverte:

Noi avremo sempre un sopra e un sotto, i più capaci e i meno capaci, i più in alto e i più miserabili, per umiliare il nostro orgoglio e risollevarne la nostra abiezione⁷⁶.

Ora il popolo, prosegue Pascal, non conosce questo segreto della perfetta uguaglianza tra gli uomini; esso infatti crede che i nobili appartengano ad una natura diversa da quella di tutti gli altri:

Non scoprite loro simile errore, se volete – dice Pascal al giovane duca –, ma non abusate di questa superiorità con insolenza [...] Quanto importante è quest'avvertenza! Infatti tutti i comportamenti passionali, tutte le violenze e tutta la vanità dei grandi derivano dal fatto che non conoscono ciò che sono: essendo difficile che quelli che si ritenessero interiormente uguali a tutti gli uomini e che fossero ben persuasi di non avere niente in loro che meriti quei piccoli vantaggi che Dio ha loro dato al di sopra degli altri, li trattassero con insolenza. Bisogna dimenticare se stessi per questo, e credere di avere qualche reale superiorità al di sopra di loro; in questo consiste l'illusione che io cerco di svelarvi⁷⁷.

Esiste, dunque, un'uguaglianza naturale tra gli uomini:

I potenti e gli umili conoscono le stesse disgrazie e le stesse passioni, ma uno è in cima alla ruota e l'altro vicino al centro, e così gli stessi movimenti lo agitano meno⁷⁸.

E in un altro frammento:

Quando ci si rispecchia nei vizi dei grandi uomini si pensa di non avere niente a che fare con quelli della gente comune. Ci si attacca a loro per quell'estremo con cui essi si attaccano al popolo. Perché per quanto superiori siano c'è sempre qualcosa che li unisce agli ultimi. Non sono affatto sospesi nell'aria, totalmente avulsi dalla società. No, No; se sono più grandi di noi è per l'elevatezza della testa, ma i loro piedi sono in basso quanto i nostri. Sono tutti allo stesso livello e poggiano sulla stessa terra, e per via di questa estremità si trovano in basso quanto noi, i più piccoli, i bambini, gli animali⁷⁹.

⁷⁶ *Pensées*, n. 652 Sellier.

⁷⁷ B. Pascal, *I^{er} Discours sur la condition des Grands*, cit., p. 1031.

⁷⁸ *Pensées*, n. 583 Sellier.

⁷⁹ Ivi, n. 635 Sellier.

Tuttavia, da questa uguaglianza naturale di fatto non si può far derivare nessun diritto naturale di governo di alcuni su altri. Ecco perché i vincitori del conflitto, che Pascal colloca all'origine dello Stato, non possono legittimare il loro potere ricorrendo ad un diritto naturale. Coloro che governano da tempo, in una monarchia per esempio, devono il loro potere ad una serie fortuita di avvenimenti; altre congiunture avrebbero potuto dare vita ad una repubblica anziché ad una monarchia⁸⁰.

6. *Leggi naturali e leggi civili*

Nella formazione della società civile Pascal attribuisce alla forza un ruolo non secondario. Grazie alla forza si pone fine al conflitto generato dalla *libido dominandi* e si apre la strada alla costituzione dello Stato e delle sue leggi, le quali tuttavia non possono essere imposte solo con la coercizione. Da qui la necessità di unire la forza alla giustizia, per evitare che la forza, da sola, degeneri in tirannia; o che la giustizia, priva della forza, cada in balia delle contestazioni⁸¹.

Il diritto, per Pascal, è sempre il diritto del più forte e lo Stato non è altro che un complesso di forze che protegge il sistema, servendosi dell'abitudine e dell'immaginazione. Qui la tesi pascaliana sembra rifarsi a Hobbes; ma occorre subito precisare: la giustizia che si regge sulla forza è, secondo Pascal, un'ingiustizia nata dall'opinione "valida", ma "errata" del popolo⁸². Essa è un'impostura della nostra "seconda natura", finalizzata però al mantenimento della pace⁸³ e al rispetto delle leggi dello Stato. La giustizia umana non è dunque una giustizia naturale, come l'intende Hobbes, essa è una giustizia "ingiusta", che nasce con la nostra seconda natura. Per Hobbes – come scrive la Bouchilloux – la giustizia è una for-

⁸⁰ Cfr. C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 65-80.

⁸¹ Cfr. *Pensées*, n. 135 Sellier.

⁸² «È dunque vero il dire che la gente vive nell'illusione, poiché, sebbene le opinioni del popolo siano valide, non lo sono nella sua mente, poiché pensa che la verità stia dove non è. La verità è sì nelle loro opinioni, ma non nel punto dove s'immaginano. È vero che bisogna onorare l'aristocrazia, ma non perché la nascita sia una superiorità effettiva» (ivi, n. 126 Sellier).

⁸³ Cfr. A. McKenna, *Pascal et Hobbes: les opinions du peuple*, cit., p. 22.

ma *a priori*, nata dall'accordo tra uomini; per Pascal, invece, la giustizia è un «principio inerente alla natura dell'uomo» e quindi è un principio *a posteriori* in quanto frutto della «seconda natura»⁸⁴.

Mentre per Hobbes non esistono «dottrine autentiche del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, eccetto le leggi istituite in ciascuno Stato»⁸⁵; per Pascal, invece, le leggi istituite dallo Stato saranno sempre delle leggi «ingiuste», come del resto è ingiusta la giustizia umana. E tuttavia questa è l'unica giustizia di cui gli uomini son capaci. Da qui l'obbligo, comune tanto ad Hobbes quanto a Pascal, di rispettare le leggi dello Stato. L'osservazione che il suddito debba rispettare le leggi istituite implica il riconoscimento di un potere sovrano da parte dell'individuo. Un tema, quest'ultimo, che ritroviamo anche in Hobbes, ma con la differenza che Pascal mette in risalto l'irragionevolezza di tale situazione

in cui il cittadino si trova a fare o a subire qualcosa per ragioni nelle quali non si riconosce, ma nelle quali si riconosce, invece, il suo (molto poco suo) sovrano⁸⁶.

Obbedire al sovrano e alle sue leggi diventa in ogni caso, per entrambi, una *condicio sine qua non* per il raggiungimento ed il mantenimento della pace:

È pericoloso dire al popolo – scrive Pascal – che le leggi non sono giuste, poiché obbedisce ad esse sol perché le crede giuste. Perciò bisogna dirgli al tempo stesso che alle leggi bisogna obbedire in quanto tali, così come bisogna obbedire ai superiori non perché siano giusti, ma perché sono superiori. In questo modo, ecco prevenuta ogni sedizione: basta farglielo intendere, e fargli intendere che quella è la definizione propria della giustizia⁸⁷.

⁸⁴ Cfr. E. Bouchilloux, *La politique pascalienne: contre Montaigne et Hobbes*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», octobre-décembre 1993, IV, p. 663.

⁸⁵ «Se qualcuno disperdesse quelle nubi, e mostrasse, in base a ragioni fermissime, che non vi sono dottrine autentiche del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, eccetto le leggi istituite in ciascuno Stato; e che nessuno deve ricercare se un'azione sarà giusta o ingiusta, buona o cattiva, eccetto chi ha ricevuto dallo Stato l'incarico di interpretare le sue leggi; costui non solo indicherebbe la via regia della pace, ma anche i sentieri oscuri e tenebrosi della sedizione. E non si può immaginare nulla di più utile» (*De Cive, Prefazione ai lettori*, cit., p. 70).

⁸⁶ F. Semerari, *Potenza come diritto*, cit., p. 104.

⁸⁷ *Pensées*, n. 100 Sellier.

Ora, un concetto simile lo ritroviamo già nel *De cive*:

Per questo si comprende, con una illazione necessaria ed evidente, che è di grande importanza per la pace comune che non si propongano ai cittadini opinioni o dottrine in base alle quali credano di non potere legittimamente obbedire alle *leggi* dello Stato, cioè ai comandi di quell'uomo o *consiglio*, cui è stato affidato il *potere supremo* dello Stato; o che sia loro lecito di resistergli; o che una pena minore incomba su chi nega, piuttosto che su chi presta obbedienza⁸⁸.

Obbedire alle leggi civili, per entrambi i pensatori, è un dovere imposto dalla legge naturale, e dunque divina, la quale comanda a ciascuno di «sottomettersi alle autorità costituite»⁸⁹.

Per Hobbes e per Pascal, la legge naturale, o che sia posta nella “retta ragione” o che sia iscritta nel cuore, ha comunque un'unica radice: Dio. La legge naturale, inoltre, non è contraria alle leggi civili, delle quali – come afferma Pascal – piuttosto si serve per «esercitarsi senza contraddirsi»; per esempio, «se nulla limitasse la legge naturale che interdice l'omicidio, si giungerebbe ad un massacro generale»⁹⁰.

Così tra le leggi civili e quelle naturali e divine non c'è incompatibilità, poiché, afferma Hobbes,

quello che viene proibito dalla *legge divina*, non può essere permesso *dalla legge civile*, e quello che viene ordinato dalla *legge divina*, non può essere proibito dalla *legge civile*; anche se nulla impedisce che quello che è permesso per diritto divino [...] sia proibito dalla *legge civile*. Le *leggi inferiori* possono infatti limitare la libertà lasciata da quelle *superiori*, pur non potendo ampliarla⁹¹.

Il rapporto tra la legge naturale e quella civile è, dunque, per Pascal come per Hobbes, una *condicio sine qua non* per la sopravvivenza della società umana. Da qui il divieto di non sovvertire lo Stato e di rispettare le sue leggi, così come vuole la legge naturale e divina, e come insegna la Sacra Scrittura⁹².

⁸⁸ *De cive*, VI, § 11, p. 134.

⁸⁹ Rm 13, 1-2.

⁹⁰ G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., pp. 192-3.

⁹¹ *De cive*, XIV, § 3, p. 206.

⁹² L'obbedienza al potere supremo, e quindi al corpo dello Stato e alle sue leggi, trova conferma nelle Sacre Scritture sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento; un argomento a cui Hobbes dedica un intero capitolo nel *De Cive* (cfr. ivi, XI, pp. 178-82).

Dal fatto che il nostro salvatore – scrive Hobbes – non abbia prescritto ai sudditi dei principi e ai cittadini degli Stati nessuna legge distributiva, cioè non abbia dato nessuna regola in base alla quale un cittadino possa sapere e riconoscere cosa sia *suo* e cosa *altrui*, né con quali formule, parole, o circostanze si deve *dare, trasmettere, occupare, possedere* una cosa, affinché la si possa considerare a buon diritto di chi la *riceve*, la *occupa* o la *possiede*, si deve intendere di necessità che non solo presso gli infedeli, fra i quali lo stesso Cristo ha negato di essere giudice e *distributore*, ma anche presso i cristiani, i singoli cittadini devono ricevere tali regole dallo Stato, cioè dall'uomo o dalla curia che hanno il potere supremo dello Stato. Segue dunque che quelle leggi, *non uccidere, non fornicare, non rubare, onora i genitori*, non prescrivono se non che i cittadini e i sudditi devono obbedire assolutamente ai loro principi e a chi ha il potere supremo, in tutte le questioni riguardanti il *mio*, il *tuo*, il *suo*, l'*altrui*. Infatti con il precetto “non uccidere” non si proibisce ogni uccisione perché chi ha detto “non uccidere”, ha detto anche “sia ucciso chi lavorerà di sabato”. [...] Che cosa dunque viene proibito? Soltanto questo, che nessuno uccida chi non ha diritto di uccidere, cioè che nessuno uccida, se non gli spetta di farlo. Dunque la legge di Cristo riguardante le uccisioni, e perciò ogni altra lesione, e lo stabilire le pene, comanda di obbedire soltanto allo Stato⁹³.

L'uomo, dunque, deve rispettare le leggi civili, perché queste non contraddicono quelle divine. Pertanto, occorre conoscere le leggi divine e il regno di Dio⁹⁴.

7. *Obbedire alle leggi civili è un comandamento di Dio*

Nell'ultima parte del *De Cive*, Hobbes tratta della religione al fine di mostrare con evidenza che,

in base alla testimonianza della Sacra Scrittura, [...] l'obbedienza dovuta dei singoli cittadini cristiani al loro principe cristiano non può contrastare con la religione cristiana⁹⁵,

e questo perché l'obbedienza e la fede sono due virtù necessarie alla salvezza:

⁹³ Ivi, XVII, § 10, pp. 260-1.

⁹⁴ Cfr. ivi, XV, §§ 1-2, pp. 219-20.

⁹⁵ *De cive, Prefazione ai lettori*, cit., pp. 73-4.

Tutte le cose *necessarie* alla salvezza sono comprese in due virtù, *fede e obbedienza*. Se la seconda di esse potesse essere perfetta, sarebbe sufficiente da sola a che non fossimo condannati. Ma poiché, già da molto siamo tutti colpevoli, in Adamo, di disobbedienza nei confronti di Dio; e inoltre noi stessi abbiamo peccato, l'*obbedienza*, senza *remissione dei peccati*, non è sufficiente⁹⁶.

Per entrare nel regno di Dio, dunque, occorre imparare ad obbedire. Infatti,

chi ama Dio non può non volere obbedire alla legge divina; e chi ama il prossimo non può non volere obbedire alla legge morale⁹⁷.

L'obbedienza diventa qui sinonimo di *amore o carità*; ed anche giustizia⁹⁸;

[essa] non è altro che la *volontà* o lo *sforzo di obbedire*, cioè di agire secondo le leggi di Dio, ovvero secondo le leggi morali, che sono le medesime per tutti; e secondo le leggi civili, che sono i comandi di chi ha il potere nelle cose *temporali*, e le leggi ecclesiastiche, in quelle *spirituali*⁹⁹.

Obbedire alle leggi civili dello Stato costituisce per Hobbes, come più tardi per Pascal, uno dei primi passi verso la salvezza. Indubbiamente l'obbedienza non dà la fede; tuttavia essa, nel caso del *parsi* pascaliano, prepara l'uomo alla ricezione della fede, che resterà pur sempre un dono di Dio:

La somma dell'ufficio del nostro Salvatore – scrive Hobbes – era insegnare la via e tutti i mezzi per la salvezza e la vita eterna; e uno dei mezzi della salvezza è la *giustizia* e l'*obbedienza civile* e l'*osservanza* di tutte le leggi *naturali*¹⁰⁰.

Che le Sacre Scritture non possano rispondere a tutte le questioni morali, politiche e sociali che nel corso dei secoli si presentano in una società civile, è un terreno comune tanto ad Hobbes quanto a Pascal, per i quali il messaggio evangelico si limita ad indicare solo alcuni precetti generali. L'obbedienza dovuta alle leggi naturali e a quelle civili trova, per

⁹⁶ Ivi, XVIII, § 2, p. 283.

⁹⁷ Ivi, XVIII, § 3, p. 283.

⁹⁸ Ivi.

⁹⁹ Ivi, XVIII, § 3, p. 284.

¹⁰⁰ Ivi, XVII, § 13, p. 263.

Hobbes e per Pascal, il suo fondamento nell'aurea massima: ama il prossimo tuo come te stesso.

Abbiamo un luogo nella Scrittura – scrive a tal proposito Hobbes – in cui egli [Cristo] riassume in due precetti tutte le *leggi di Dio* fino a quel tempo promulgate: “ama il signore Dio tuo con tutto il cuore, e tutta l'anima e tutta la mente; questo è il primo e massimo comandamento. Il secondo è simile a questo: ama il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti” (Matteo 22.37, 38, 39, 40). Il primo di essi era già stato dato per mezzo di *Mosé* [...]. Il secondo anche prima di *Mosé*. Infatti, è la stessa legge naturale, che ha inizio insieme con la stessa natura razionale. Insieme, costituiscono la somma di tutte le leggi. Infatti tutte le leggi del culto divino naturale sono comprese in queste parole: *ama Dio*; e tutte le leggi del culto divino dovuto in base al *patto antico*, in quello che viene detto: *ama Dio tuo*, cioè *Dio* in quanto re peculiare di *Abramo* e del suo seme; e tutte le leggi naturali e civili, in queste parole: *ama il prossimo tuo come te stesso*. Infatti, chi ama Dio e il prossimo ha intenzione di obbedire alle leggi divine e umane¹⁰¹.

Da quanto abbiamo considerato sembra che per Hobbes la legge dell'Amore stia a fondamento delle leggi naturali e civili, dato che obbedire alla legge di Cristo equivale ad obbedire alle leggi divine e umane. Pertanto occorre ribadire che, per Hobbes e Pascal, l'osservanza delle leggi civili è una legge naturale che, posta nella “retta ragione” o iscritta nel cuore, ha comunque un'unica sorgente: Dio.

La legge detta *naturale e morale* – scrive Hobbes – suole anche essere chiamata *legge divina*. Non a torto, sia perché la *ragione*, che è la stessa *legge di natura*, viene data a ciascuno immediatamente da Dio, come regola delle sue azioni; sia perché i precetti di vita che ne derivano sono gli stessi che sono stati promulgati dalla Maestà divina, come *leggi del regno celeste*, per mezzo del nostro *Gesù Cristo*, dei santi *profeti* e degli *apostoli*¹⁰².

Se, dunque, è da Dio che si ricevono le leggi naturali, e se ad esse bisogna ispirarsi per la costituzione della leggi civili, ne consegue che, per Hobbes come per Pascal, tra le leggi divine o naturali e quelle positive esiste un rapporto fondamentale per la sopravvivenza della società uma-

¹⁰¹ Ivi, XVII, § 8, p. 259.

¹⁰² Ivi, IV, § 1, p. 114.

na. Da un lato, infatti, è necessario che la società civile riconosca come fondamentali le più semplici leggi naturali, quali quelle che proibiscono l'omicidio, il furto e la calunnia; dall'altro, è altrettanto necessario che la legge positiva regoli l'applicazione della legge naturale, universale per essenza, al fine di adattarla alle concrete condizioni particolari di una specifica società. In effetti, è proprio la legge civile che deve definire le modalità con cui rispettare la legge naturale. Sappiamo, per esempio, che la legge naturale vieta bensì di uccidere, ma permette anche di uccidere i malvagi. Ora, tale contraddizione si risolve grazie alla legge positiva, la quale stabilisce chi sono i malvagi.

La legge delle Dodici Tavole di Roma – afferma Pascal nella *XIV^e Provinciale* – dichiarava «che non è permesso uccidere di giorno un ladro che non si difenda con armi». E la legge *Furem, ad Legem Corneliam*, che è presa da Ulpiano, proibisce «di uccidere anche i ladri notturni che non ci mettano in pericolo di morte». Il divieto di uccidere, stabilito dalla legge naturale, viene dunque “limitato” dalla legge positiva che invece comanda di uccidere i malvagi.

Anche Hobbes considera la legge positiva un “limite necessario” per l'affermazione della legge naturale:

*Il furto, l'omicidio, l'adulterio e tutti i torti, sono proibiti dalle leggi di natura. Ma cosa si debba chiamare, in rapporto al cittadino, furto, omicidio, adulterio, e infine torto, non va determinato con la legge naturale, ma con la legge civile. Infatti non è furto ogni sottrazione di una cosa posseduta da un altro, ma solo di una cosa altrui. [...] Del pari non ogni uccisione è omicidio, ma solo l'uccisione di chi la legge civile ci vieta di uccidere. [...] Ed ovunque è retto uccidere chi uccidiamo in guerra o per la necessità di difenderci*¹⁰³.

Posto il problema in questi termini, sembrerebbe, almeno per Hobbes, non esserci più spazio per la legge naturale, una volta costituita la legge civile. In realtà, occorre completare la tesi hobbesiana esposta nel *De cive* con quanto affermato dal filosofo inglese nel *Leviatano*, ove alla legge naturale è dato maggior spazio in merito alla questione delle lacune dell'ordinamento giuridico.

¹⁰³ Ivi, VI, § 16, p. 140.

È indubitabile per Hobbes – scrive a tal proposito Bobbio – che nelle materie non previste dall’ordinamento positivo, il giudice debba ricorrere per la soluzione del caso alla legge naturale. Da questa affermazione si ricava un’ulteriore conseguenza, chiaramente espressa soltanto nel *Leviathan*: le leggi naturali sono obbligatorie ovunque tacciono le leggi positive¹⁰⁴.

Inoltre, sappiamo che per Hobbes la norma in base alla quale i sudditi debbono obbedire al sovrano fonda la sua validità sulla “seconda” legge di natura che obbliga il singolo a deporre il suo diritto a tutte le cose, per rinuncia o per trasferimento¹⁰⁵ al sovrano, il quale è così autorizzato a dettare le leggi.

Dunque il fondamento della validità della norma che prescrive l’obbedienza dei sudditi è la norma che prescrive ai sudditi di attribuire al sovrano un potere assoluto di comandare. Ma siccome tale norma è per Hobbes una legge naturale, [...] ne consegue che a fondamento della validità di tutto il sistema giuridico positivo sta una legge naturale¹⁰⁶.

Il rapporto tra la legge naturale e quella civile sembra, dunque, per Pascal come già per Hobbes, una *condicio sine qua non* per la sopravvivenza della società umana. Infatti, come afferma Ferreyrolles, «se la legge umana non partecipasse in qualche modo della giustizia divina, semplicemente non ci sarebbe più società umana»¹⁰⁷. Se la società umana non riconoscesse come fondamentali le più semplici leggi naturali, quali quelle che proibiscono l’omicidio, il furto e la calunnia, ben presto si ricadrebbe nel caos e tutto sarebbe distrutto: «Sottrarsi all’osservazione della legge naturale, è per uno Stato, escludersi l’esistenza»¹⁰⁸.

Si può dunque affermare che, in Pascal al pari di Hobbes, l’istituzione dello Stato è fondamentale per la sopravvivenza e la salvaguardia della società. Infatti, per domare la natura malvagia dell’uomo, è necessario costruire la grande macchina dello Stato, al quale si deve obbedienza, qua-

¹⁰⁴ N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 130-1.

¹⁰⁵ Cfr. *Leviatano*, XIV, cit., p. 106.

¹⁰⁶ N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit. p. 139.

¹⁰⁷ G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit. pp. 194-5.

¹⁰⁸ Ivi, p. 195.

lora ovviamente le sue leggi non ledano la vita dei sudditi¹⁰⁹ e non offendano Dio¹¹⁰.

Compito di un buon capo di Stato sarà dunque quello di accontentare i giusti desideri dei propri sudditi, di soddisfare i loro bisogni, di riuscire a ricavare qualcosa di buono da quella stessa *libido dominandi* che ha scatenato il conflitto.

Ma, com'è possibile ricavare dalla *libido dominandi*, che oppone gli uomini tra loro, qualcosa che possa invece giovare al bene comune? Semplicemente facendo un "buon uso" della concupiscenza. Questa sembra essere la risposta pascaliana:

A vostro parere, – domanda Pascal al giovane duca de Chevreuse – che significa essere grande signore? Significa possedere parecchi degli oggetti che gli uomini concupiscono, e così poter soddisfare i bisogni e i desideri di parecchie persone. Sono questi bisogni e questi desideri ad attirarli a voi, e a farli sottomettere a voi, senza di questo essi 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. [...] Queste persone sono piene di concupiscenza. Vi chiedono i beni della concupiscenza; è la concupiscenza che li unisce a voi [...] Accontentate i loro giusti desideri: soccorrete alle loro necessità; fate consistere il vostro piacere nel beneficiare; prevenite per quanto potete, e agirete da vero re di concupiscenza¹¹¹.

Lo stesso potere che soddisfa quindi la *libido dominandi* del grande signore dà a quest'ultimo la possibilità di soddisfare quella dei suoi sudditi. Con una notevole dose di realismo, il cristiano Pascal ci insegna che, in questo caso, la concupiscenza non è fonte di disordine ma di sottomissione e di ordine.

Tutto ciò induce ad affermare la non rigida incompatibilità tra la legge naturale e la concupiscenza. In effetti, la legge naturale non sempre è

¹⁰⁹ «Se il sovrano comanda a un uomo (ancorché giustamente condannato) di uccidersi, ferirsi o mutilarsi, o di non resistere a chi lo aggredisce, o di astenersi dall'uso di cibo, aria, medicine o qualsiasi altra cosa senza la quale non possa vivere, quest'uomo ha nondimeno la libertà di disubbidire» (*Leviatano*, XXI, cit., p. 181).

¹¹⁰ Cfr. *De cive*, XIV, § 10, cit., pp. 209-10.

¹¹¹ B. Pascal, *III^e Discours sur la condition des Grands*, in *Œuvres complètes*, cit., t. IV, pp. 1033-4.

nemica della concupiscenza; e la concupiscenza non sempre è nemica della legge naturale: tra di esse, infatti, «regna una complicità»¹¹². La concupiscenza serve alla giustizia umana: «dalla concupiscenza sono state tratte e fondate norme *ammirevoli* di governo, di morale e di giustizia»¹¹³; e la legge naturale aiuta la concupiscenza a far sì che i desideri egoistici non prendano il sopravvento sul bene generale:

Bisogna tendere al generale, e l'inclinazione verso se stessi è l'inizio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo individuale dell'uomo. [...] Se i membri delle comunità naturali e civili tendono al bene del corpo, le comunità stesse devono tendere a un altro corpo di cui sono membra. Bisogna quindi tendere al generale¹¹⁴.

Ecco perché non deve stupirci che Pascal impieghi l'aggettivo "ammirevole" per definire tanto le leggi della concupiscenza, quanto quelle del Decalogo¹¹⁵: entrambe le leggi, infatti, hanno uno scopo in comune: preservare la società e la vita degli uomini¹¹⁶.

Il desiderio di conservare la propria vita è una forma essenziale dell'amor di sé, che investe sia l'individuo sia la collettività. Il conservarsi è, dunque, il primo precetto della legge naturale, ma è anche il primo obiettivo dell'inclinazione umana. Un obiettivo che coincide con quanto deciso dalla Provvidenza divina, la quale, volendo «conservare le società degli uomini»¹¹⁷, ha affidato a re e repubbliche il compito di istituire delle leggi, che «une fois établies, il est injuste de les violer»¹¹⁸, poiché esse mirano alla conservazione e alla sicurezza dello Stato.

¹¹² G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., p. 199.

¹¹³ *Pensées*, n. 244 Sellier [il corsivo è mio].

¹¹⁴ Ivi, n. 680 Sellier.

¹¹⁵ Riferendosi al Decalogo "imposto" da Dio al popolo ebreo Pascal afferma: «Se considero questa legge che essi si vantano di ricevere da Dio, la trovo mirabile» e successivamente Pascal asserisce: «È la prima di tutte le leggi, a tal punto che prima ancora che la parola legge fosse usata presso i Greci, essi l'avevano ricevuta e osservata senza interruzione da circa mille anni. Così trovo notevole che la prima legge del mondo sia anche la più perfetta, al punto che i più grandi legislatori vi si sono ispirati per le loro, come risulta dalla legge delle Dodici Tavole di Atene che fu ripresa successivamente dai Romani, e come sarebbe facile dimostrare, se Giuseppe e altri non avessero sufficientemente trattato l'argomento» (Fr. n. 694 Sellier).

¹¹⁶ Cfr. G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, cit., p. 199.

¹¹⁷ *XIV^e Lettre Provinciale*, cit., p. 500.

¹¹⁸ B. Pascal, *I^{er} Discours sur la condition des Grands*, cit., p. 1030.

La pace, dunque, diventa quel «punto di vista *superiore* capace di risolvere il problema della giustizia delle leggi»¹¹⁹ umane. Essa è giusta, perché è conforme alla volontà di Dio, che vuole conservare le società degli uomini. Da ciò si può dedurre

che le principali leggi dello Stato che assicurano l'ordine civile, che esse siano date direttamente da Dio a certi popoli o che i vincitori-legislatori le prendano in prestito da loro o le inventino, finché esse contribuiscono a mantenere la pace, ricevono una giustizia esteriore che obbliga in coscienza coloro che conoscono i disegni divini. Quanto a coloro che non conoscono la ragione degli effetti, essi crederanno che le leggi siano giuste in ragione dei meccanismi della credenza collettiva e della *coutume*, ma non è né utile né giusto disilluderli finché essi credono a questa giustizia di fatto che contribuisce alla conservazione della pace nello Stato, rivendicata da una giustizia legittima¹²⁰.

Da qui il divieto di non sovvertire lo Stato e di rispettare le sue leggi, che garantiscono la sicurezza dei beni del popolo, ivi compreso il bene più grande: vale a dire la vita, tanto cara a Dio quanto allo Stato. «Ci sono – afferma a tal proposito Pascal – da osservare due leggi: l'una, che proibisce di uccidere, l'altra che proibisce di nuocere allo Stato»¹²¹.

Lo Stato, per Pascal come per Hobbes, è lo strumento di cui l'uomo si avvale per raggiungere il fine supremo della legge naturale: garantire la pace e la vita. Questo denominatore comune mostra che tra la legge naturale e quella civile esiste una corrispondenza, tanto cara al filosofo di Malmesbury quanto a quello di Clermont-Ferrand. Per Hobbes, «la legge naturale è un dettame della ragione»¹²² che suggerisce all'uomo che vuol ottenere la pace di obbedire alle leggi positive: «la legge naturale comanda di osservare tutte le leggi civili»¹²³. Per Pascal, la legge naturale è una legge divina scritta nel cuore degli uomini da Dio e a cui tutti i legislatori del mondo si sono ispirati per garantire la sicurezza dello Stato e la vita degli uomini.

¹¹⁹ C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, cit., p. 342.

¹²⁰ Ivi, pp. 342-3.

¹²¹ *XIII^e Lettre Provinciale*, cit., p. 493.

¹²² *De cive*, II, § 2, cit., p. 90; cfr. *Leviatano*, XIV, cit., p. 105.

¹²³ Ivi, XIV, § 10, cit., p. 209.

Il rispetto per la vita e l'osservanza delle istituzioni dello Stato rappresentano per Pascal, dunque, i primi passi per la realizzazione di una società il più possibile "giusta". Certo, la giustizia umana non coinciderà mai con la giustizia essenziale divina, ma non sarà nemmeno "un niente di giustizia". «C'è differenza – scrive Pascal – tra non essere una cosa ed essere un niente»¹²⁴. La società umana si trova, così, posta tra la vera giustizia, che non riesce a raggiungere, e l'assenza totale della giustizia che, invece, sancirebbe la sua morte. «Noi non abbiamo né il vero né il bene»¹²⁵ però – e sta qui l'ottimismo cristiano di Pascal – con la fede possiamo conoscere il vero, il bene e la giustizia¹²⁶.

In conclusione, il ricongiungimento dell'uomo con Dio segna la nascita di una società «solidamente fondata»¹²⁷: se l'uomo *sans Dieu* era incapace di conoscere la vera giustizia e poteva limitarsi solo a proporre un'immagine vana, fondata sulla realtà della forza; l'uomo *avec Dieu*, invece, abbandonando la concupiscenza e lasciandosi guidare dalla luce divina, può costruire quella "Repubblica cristiana" che ha solo Dio per padrone e che si fonda su una giustizia vera, frutto della Rivelazione¹²⁸. Secondo l'antropologia pascaliana, solo attraverso l'esperienza della carità l'uomo può realizzarsi veramente sia come individuo sia come società.

¹²⁴ *De l'esprit de géométrie*, in *Œuvres complètes*, t. III, p. 408.

¹²⁵ *Pensées*, n. 445 Sellier.

¹²⁶ «Come l'uomo senza la fede non possa conoscere il vero bene né la giustizia» (ivi, n. 181 Sellier).

¹²⁷ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1976, p. 238.

¹²⁸ Cfr. *ivi*.