

# Bottega di filosofia 2013 – 2014

Corso di aggiornamento e di approfondimento  
per la didattica della filosofia



## Cuore e ragione. Il razionalismo tra Cartesio e Pascal

Prof. Massimo Borghesi

*A cura di Gabriella Haeffely, Maria Teresa Tosetto e Marco Ferrari*

*- Testo non rivisto dall'autore, ad uso interno dei partecipanti -*

Con il patrocinio di



SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

In collaborazione con



<http://lebotteghe Dell'insegnare.diesse.org/filosofia>  
[bottegadifilosofia@gmail.com](mailto:bottegadifilosofia@gmail.com)    [www.facebook.com/BottegadiFilosofia](http://www.facebook.com/BottegadiFilosofia)

# Cuore e ragione. Il razionalismo tra Cartesio e Pascal

Prof. Massimo Borghesi

(Roma - Istituto Sant'Orsola - Novembre 2013)

Il tema "Cuore e ragione. Il razionalismo tra Cartesio e Pascal" si presta a molte riflessioni che vale la pena di approfondire. Innanzitutto il nodo Cartesio - Pascal è fondamentale per intendere l'orizzonte della filosofia moderna. Si tratta di un rapporto molto complesso, che ci permette di capire o quantomeno ci interroga sul significato complessivo del pensiero moderno. Per chiarire questa affermazione occorre considerare il quadro consueto con cui la storiografia, i manuali, presentano questi due protagonisti.

Per Cartesio il quadro è chiaro: egli è l'inizio del pensiero moderno. Questo punto è assodato da una convergenza di orientamenti diversi. Il problema è se deve essere interpretato come l'inizio del pensiero laico moderno, del razionalismo moderno, secondo l'opinione prevalente. E' un'opinione che si è consolidata non da oggi, viene dalla storiografia dell'Ottocento, consacrata dal modello idealistico della storia della filosofia moderna, che va da Hegel a Giovanni Gentile, accettata anche dalla storiografia marxista del secolo scorso e poi anche da quella laica, positivista. Tutti ci restituiscono quest'immagine di Cartesio che inizierebbe il pensiero moderno inteso in chiave laica e razionalista.

Soffermiamoci dunque su questo inizio. Il pensiero, l'*ego cogito*, è l'inizio di tutto e da ciò proviene un metodo rigoroso, scientifico, un metodo analitico-sintetico, "fotocopiato" su quello dell'analisi della matematica. Dunque studiare la realtà con un metodo di tipo logico-matematico è il modo per arrivare alla verità.

Di fronte a Cartesio, antesignano del razionalismo moderno, Pascal appare come l'"anti-Cartesio" secondo l'immagine prevalente dei manuali di filosofia. Pascal è l'autore del cuore, *le coeur*, contro la ragione; l'autore del cristianesimo e della fede contro il razionalismo. Tenendo conto anche di un paio di frammenti dei *Pensieri* che prendono di mira Cartesio, l'immagine di Pascal come "anti-Cartesio" si consolida. In questa antitesi Cartesio è l'inizio del filone moderno e Pascal è il masso erratico di un pensiero cristiano al tramonto, un ultimo sussulto del pensiero cristiano. Secondo l'opinione comune Pascal è uno scienziato, un grandissimo scienziato, un genio morto troppo presto, i cui *Pensieri*, opera splendida, incompiuta, dallo stile ineguagliabile che ha fatto scuola in Francia dal punto di vista della lingua, permettono di definirlo anche un grande filosofo per la profondità delle sue riflessioni in campo antropologico. Pascal in fondo, allora, sarebbe un po' come Kierkegaard: entrambi espressioni fondamentali del pensiero moderno, tutti e due inclassificabili, tutti e due anomali. Kierkegaard un po' meno anomalo, quantomeno è l'"anti-Hegel", le sue opere poi, le principali, hanno un'ossatura filosofica più determinata. Anche Kierkegaard comunque non può essere catalogato dentro un filone, semmai deve essere visto come l'iniziatore del pensiero esistenziale. Ma nell'Ottocento, secondo i manuali, gli altri autori hanno una genealogia, si ricollegano dentro dei filoni, mentre Kierkegaard resta isolato, nella visione manualistica è un punto di un pensiero che si oppone al razionalismo tedesco tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento. Anche qui con gravi errori, perché Hamann e Jacobi prima di lui evidentemente già aprono una strada, perché anche l'ultimo Schelling apre una strada.

Sostanzialmente si può affermare che la ricostruzione laica del pensiero moderno non permette di collocare Pascal per un distorto modello interpretativo. Infatti non è possibile affermare che un autore è isolato. Nemmeno Gesù Cristo è isolato in quanto è il compimento dell'Antico Testamento. Tutti abbiamo una storia e tutti ci situiamo dentro una storia e una tradizione, diversa magari rispetto ad altri. Quando la ricostruzione laica del pensiero

moderno non permette di situare Pascal, essa già denota un'insufficienza. Pascal è un autore antimoderno e quindi ci si potrebbe chiedere se è l'"anti -Cartesio". Così apparirebbe nel quadro appena descritto. Se Pascal è l'"anti-Cartesio", egli sarebbe un antimoderno. Tuttavia chi legge i *Pensieri* ha l'impressione di un autore modernissimo, anzi più moderno di Cartesio, più vicino alla nostra sensibilità di Cartesio stesso. Possiamo far leggere agli studenti Pascal ed essi lo sentono vicinissimo. Con più difficoltà naturalmente sentono vicino Cartesio. (Cartesio, peraltro, riscontrò un grande successo, anche in filosofia, poiché adottò un linguaggio ordinario, molto comprensibile, abbandonando le astrattezze della scolastica e dei termini astrusi). E tuttavia Pascal ci appare molto più moderno, una sorta di Agostino moderno. Questo si può spiegare anche molto facilmente: Pascal è un autore esistenziale, è uno dei padri dell'esistenzialismo moderno, non c'è solo Kierkegaard. Al punto che, come sappiamo, la lettura prevalente di Pascal, soprattutto nel corso del Novecento, a partire dagli anni Trenta-Quaranta in avanti, è stata una lettura esistenzialistica. Chi legge per esempio il volume di Paolo Serini su Pascal, che per tanti anni ha fatto scuola anche in Italia, troverà una lettura esistenzialistica di Pascal. Una lettura che valorizza molto la prima parte dei *Pensieri*, quella sull'uomo, mentre tralascia quasi interamente la seconda parte, cioè il passaggio verso Dio, la parte teologica, che viene abbandonata. Pascal non è mai entrato nella problematica filosofica in Italia. Contrariamente alla Francia che continua a sfornare studi su Pascal, in Italia la riflessione non ha preso in considerazione Pascal se non con pochi studi; sarebbe interessante verificare i motivi della fortuna di Pascal in Italia.

Riflettendo quindi sui due filosofi possiamo chiederci se essi siano entrambi moderni e in che misura. Certamente questa è un'ipotesi interessante, da non scartare affatto anche se rimane un po' generica. In realtà c'è un modello comune che unisce, nella differenza, tanto Cartesio che Pascal: quello dell'agostinismo moderno. Non è solo Pascal ad essere agostiniano. Agostino è il suo autore di riferimento, anche attraverso Port-Royal. L'*Augustinus* di Giansenio era il testo cardine dei giansenisti ed è noto che Pascal frequentò i giansenisti e i solitari di Port-Royal. Ma anche Cartesio ha una tipica flessione agostiniana nello stesso procedimento dal *cogito* alla prima certezza, a Dio. In queste pagine richiama da vicino l'Agostino degli scritti contro gli accademici, contro gli scettici. Quella via dell'interiorità che arriva a Dio come fondamento di ogni altra certezza possibile è un procedimento tipicamente agostiniano. Non è solo Pascal ad essere agostiniano: lo è, nella forma, anche Cartesio.

Ambedue rientrano, quindi, nel modello comune dell'agostinismo moderno. Ma che significa agostinismo moderno? L'agostinismo moderno è una lettura di Agostino che si oppone a Tommaso. A questo livello si pone la frattura con il Medioevo, perché il Medioevo non ha mai opposto Agostino a Tommaso. Nelle opere di Tommaso, Agostino, assieme a Dionigi l'Aeropagita, è l'autore più citato. Su tantissime questioni decisive Tommaso non fa altro che ripetere Agostino. Per Tommaso Agostino è un'autorità infinita, è un maestro, un punto di riferimento essenziale. È solo l'agostinismo moderno che oppone la scuola agostiniana a quella tomista e che le distingue e le contrappone. L'agostinismo moderno assume una via tipicamente interioristica, abbandonando totalmente il momento dell'esteriorità, cioè abbandonando il mondo. Tenendo conto che tutta l'impostazione tomistica parte invece dall'*a posteriori*, dal mondo, dall'impatto con la realtà esterna, per arrivare poi a Dio, ebbene, tutto il procedimento tomista viene con ciò stesso abbandonato. L'agostinismo moderno è interiorista, tendenzialmente idealista: tutto è tra l'anima e Dio, o tra il cogito e Dio, la mediazione del mondo è puramente incidentale, non è decisiva. Questo passaggio è molto rilevante: partendo dal presupposto che il cristianesimo a cui si rifanno entrambe le scuole è essenzialmente storico, che il rapporto con Dio passa attraverso la mediazione storica sul piano della rivelazione, oltre che cosmologica sul piano della creazione, ebbene questo denota che siamo di fronte ad una frattura notevole: l'agostinismo moderno rischia di perdere una parte della realtà. Così come il tomismo moderno d'altra parte rischia di tramutarsi in un naturalismo positivisticò, come accadrà nel corso dell'Ottocento. Ne deriva quindi

un'opposizione che impoverirà le rispettive scuole.

Dunque l'agostinismo moderno si contrappone a Tommaso. Ed è per questo che le prove tomiste dell'esistenza di Dio vengono abbandonate, tanto in Cartesio che in Pascal. Le prove sull'esistenza di Dio che troviamo nella *Somma Teologica* sono legate alla presenza fisica del mondo, ad una visione teleologica del mondo, cioè finalistica: tutto nel mondo rinvia ad una causa ultima, ad un fine. Ma questa visione finalistica della natura viene abbandonata perché si impone la visione meccanicistica del cosmo. Dietro il peso delle nuove scienze, della fisica in particolare, della meccanica, dietro il congedo dalla visione aristotelica del mondo che viene abbandonata in seguito alla confutazione dell'ipotesi tolemaica, la visione meccanicistica del mondo si impone e la condividono tanto Pascal che Cartesio. Mentre una visione teleologica del mondo, cioè finalistica, permette di supportare le prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, una posizione meccanicistica potrebbe tutt'al più fornire l'ipotesi di un dio orologiaio, il dio dell'Illuminismo che, certamente, non è più il Dio creatore del mondo della teologia tradizionale. Tanto Pascal quanto Cartesio sono meccanicisti: nel *Trattato sul Mondo* di Cartesio il mondo è la grande macchina. D'altra parte Pascal parla continuamente, a più riprese, dell'*homme-machine*, dell'uomo-macchina. Anche per Pascal il corpo dell'uomo è una macchina, concezione che fa scomparire l'idea dell'organismo che apparteneva invece ad Aristotele ed era ripresa da Tommaso. L'organismo consiste nelle parti finalizzate alla totalità, all'unità. Nel corpo umano tutto è finalisticamente orientato secondo un progetto. La biologia contemporanea, attraverso l'idea del DNA, in qualche modo recupera il progetto finalistico contro l'impostazione meccanicistico-materialistica che ha dominato fino a tutto l'Ottocento. Il corpo non può essere spiegato meccanicisticamente. Questo è il tentativo che però molti faranno nel Seicento, nel Settecento: l'idea della robotica nel Settecento porterà a costruire dei veri e propri automi per riuscire a dare forma ad un essere con le caratteristiche dell'uomo, ma di un uomo costituito da una mera giustapposizione delle parti, in modo che venga meno l'idea finalistica in quanto tale. Il pensiero moderno, fino a Kant ed oltre, è meccanicistico. L'idea meccanicistica sarà poi messa in crisi in parte proprio da Kant con la *Critica del Giudizio* e poi dal romanticismo che recupera invece in qualche modo l'idea di finalità della natura e non a caso riscopre Aristotele.

Le prove *a posteriori* perdono dunque di valore, ma in Pascal questa perdita di valore dipende anche dal peccato, nel senso che Pascal non nega che possano esistere prove a partire dal mondo. Però il mondo ormai, dopo il peccato dell'uomo, non è più la manifestazione visibile di Dio. Quindi in Pascal c'è un motivo in più rispetto a Cartesio, nel senso che Pascal è convinto che ormai la mente dell'uomo non sia più capace di discernere i segni di Dio nella creazione, in quanto il giansenismo -nel suo pessimismo- arriva a confinare con il luteranesimo. A proposito della creazione, Pascal parla di un Dio nascosto, *le Dieu caché*, poiché dopo il peccato la natura rivela solo un Dio nascosto. Rispetto a Tommaso, che è convinto che la natura rimandi chiarissimamente al Dio creatore, emerge quindi un pessimismo più grande, tipico di tutto il Seicento. D'altra parte questo è il secolo delle guerre di religione in Europa, un'età tragica, è l'età elisabettiana del teatro tragico inglese, di quello francese, da Racine a Corneille...

Si parla di un Dio nascosto e di conseguenza il rapporto con Dio ha a che fare con l'interiorità, non con il mondo esterno. Su questo punto Cartesio e Pascal concordano, è l'agostinismo moderno. Quindi appare improbabile l'idea dell'opposizione frontale Cartesio-Pascal, emergono invece tra loro molte interessanti analogie. L'agostinismo moderno in Francia troverà la sua espressione emblematica nell'opera di un autore importantissimo che ormai non viene più studiato, Nicola Malebranche. Non si capisce la posizione di Hume senza Malebranche, come non si capisce Leibniz senza Malebranche, e non si capisce l'ontologismo moderno, quindi Rosmini, senza Malebranche, che è un autore chiave del pensiero moderno. In Italia si possono contare circa dieci studi in cinquant'anni su questo pensatore. Nell'agostinismo moderno si crea un dualismo, che non è solo quello tra anima e cosmo, ma

anche tra vita spirituale e storia. Come afferma Del Noce, l'agostinismo moderno non perde solo la natura esterna, ma perde anche la storia, nel senso che la storia non è più innervata, "plasmata" dall'ideale cristiano oppure da un ideale etico come poteva essere per esempio in Dante Alighieri. Il *De Monarchia* di Dante ancora rivela questa visione della storia, ordinata secondo un principio di unità dei popoli. Ormai trionfa il machiavellismo: il mondo esterno è retto dalla dura legge della forza. Per questo occorre auspicare che gli ordinamenti rimangano immutati e non siano sconvolti dalle rivolte e dalle rivoluzioni: un lealismo conservatore, in genere di tipo monarchico, che non nutre però nessuna illusione nemmeno sulle monarchie, nel senso che anche il monarca è un uomo che non ha nulla di sacrale. Si è persa totalmente la figura dell'imperatore o del re sacro che aveva caratterizzato il Medioevo, con la perfetta consapevolezza di una *realpolitik* per la quale ogni potere si fonda su soprusi, ogni potere è arbitrario, cioè non ha nessuna fondazione razionale, ma si manifesta semplicemente con un atto di forza all'inizio. Cercare di scoprire l'origine del potere può essere pericoloso perché solleva nel popolo vane ambizioni di cambiamenti o di risanamento del corpo sociale. Meglio tenere tutto così com'è per la tranquillità delle persone e in modo che non ci siano massacri, guerre, lotte intestine e sangue che scorre. La visione di Pascal è dunque vicina in qualche modo a quella di Hobbes, non c'è una grande differenza sul piano politico. Ma d'altra parte anche Cartesio nel *Discorso sul Metodo*, laddove parla della morale provvisoria, afferma che, fino a quando il metodo non avrà portato all'elaborazione di una morale più sicura, è preferibile mantenere quella esistente secondo le consuetudini dei popoli. Questa posizione oggi sarebbe definita conservatrice. Il problema è che le guerre di religione hanno creato il caos e il terrore precludendo la fiducia nella possibilità di cambiare in meglio il mondo stravolto. D'altra parte è stato il tempo de *L'Elogio della Follia*.

Questo dualismo tra anima e cosmo, tra anima e storia, tra vita spirituale e storia è la struttura comune tanto a Cartesio che a Pascal. È il dualismo cartesiano tra il *Trattato sul Mondo* e le *Meditazioni Metafisiche*. Per il primo, il mondo è una grande macchina senza Dio, mentre le seconde affrontano la questione dell'anima in rapporto a Dio. Allo stesso modo in Pascal: nella natura c'è il Dio nascosto, ma non così nella vita dell'uomo che è costretto a scegliere sempre pro e contro Dio e così vale nella vita sociale che, abbandonata a Machiavelli sul piano politico, è invece conservata secondo la carità sul piano personale. Ebbene, questo dualismo è "la struttura", secondo quanto afferma uno studioso francese degli anni Sessanta, Goldmann, di formazione e orientamento marxista, con lo studio *Il Dio nascosto. La visione tragica del mondo tra Pascal e Racine*, del 1955. Goldmann è uno strutturalista e sostiene che c'è una struttura di pensiero comune in questi autori ed è una struttura dualistica tra il pensiero tragico e il pensiero dialettico. Il pensiero dialettico sarebbe capace di ricostituire le sintesi, ma qui si tratta di dualismi radicali. Si potrebbe concludere, seguendo Goldmann, che il pensiero cristiano nel Seicento si concentra sull'io e abbandona il mondo, provocando una rottura con il Medioevo. E poi abbandona anche la storia: occorrerà arrivare al pensiero cristiano moderno (con Rosmini e Maritain) per avere di nuovo una riflessione capace di ritrovare un ponte con la storia. Questo vuoto verrà poi colmato dal pensiero laico e illuminista, nel senso che l'Illuminismo tornerà ad offrire, in una visione laica, il rapporto tra ragione e storia, contribuendo alla nascita della filosofia della storia dell'età moderna. Quindi il vuoto lasciato dal pensiero cristiano sarà invece colmato dall'Illuminismo mediante l'idea di progresso che rende pensabile una visione teleologica della storia e quindi permette il superamento, o perlomeno il ridimensionamento di Machiavelli.

Tornando al Seicento, le analogie tra Cartesio e Pascal mostrano quanto sia limitante il modello del Pascal anti-Cartesio. Non solo i due pensatori si muovono all'interno di una struttura comune, ma è proprio il punto tradizionalmente cruciale dell'opposizione che non regge: quello del Cartesio razionalista contro il Pascal cristiano. La visione laica della storia del pensiero moderno si fonda infatti sostanzialmente sul fatto che Cartesio è razionalista mentre Pascal è cristiano. L'idea del Cartesio inizio del razionalismo moderno è dunque il

perno della visione laica della storia del pensiero moderno, una visione diffusissima, quasi totalmente egemone, non solo fino agli anni Cinquanta-Sessanta-Settanta, ma tutt'ora condivisa anche da parte di persone colte, sia laici sia soprattutto cattolici. Anche la storiografia della neoscolastica, cioè degli autori di scuola tomista che si sono impegnati su questo terreno a partire dagli anni Trenta-Quaranta, conferma la stessa visione, solo che cambia il giudizio. Per gli uni evidentemente è positiva, per gli altri negativa: per i laici inizia il razionalismo moderno e per gli altri ha origine invece l'ateismo moderno. Nel Medioevo naturalmente c'era la perfetta sintesi tra ragione e fede, dopo invece è avvenuta l'opposizione e quindi il pensiero moderno sarebbe integralmente anticristiano. Non è lo scopo di questa lezione, ma occorre osservare che la maggior parte degli autori del pensiero moderno erano cristiani ed erano credenti in Dio. Questa posizione ha degli aspetti contraddittori e problematici.

Per quanto riguarda l'opposizione di Pascal a Cartesio, essa si basa su un paio di frammenti dei *Pensieri*. Uno è il frammento 194 dell'edizione Chevalier dove Pascal afferma: "Non posso perdonare a Descartes, avrebbe pur voluto in tutta la sua filosofia poter far a meno di Dio, ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpetto per mettere in movimento il mondo, dopo di che non sa che farsi di lui". Un frammento famosissimo che è diventato la pezza d'appoggio per il Pascal anti-Cartesio, ma questa critica in realtà è fuorviante, se non è compresa bene. Pascal infatti, non è meno meccanicista di Cartesio, in quanto anch'egli esclude lo studio delle cause finali della natura. Come Cartesio, come Spinoza: il meccanicismo è uguale per tutti. Quando si dice che il grande merito di Spinoza è che ha escluso le cause finali dallo studio della natura, ebbene nel *Trattato sul mondo* di Cartesio le cause finali non sono rintracciabili. E' noto comunque che Pascal afferma anche altre cose, ma nella concezione meccanicistica non possono comparire le cause finali, altrimenti non si tratterebbe di meccanicismo. Però questo non riguarda il preteso ateismo di Cartesio: non possiamo utilizzare quel frammento per affermare che, secondo Pascal, Cartesio era ateo. Pascal non ha mai inteso lanciare un'accusa di ateismo a Cartesio. Cartesio non è ateo e il suo Dio, come dice Gilson nella sua ultima opera *L'ateismo difficile*, bellissima opera postuma, è il Dio della sua balia. Cartesio non si è inventato Dio ma lo ha ricevuto dalla tradizione, che era la tradizione cristiana dei suoi genitori, della sua balia. Il Dio di Cartesio è onnipotente, è buono, tant'è vero che aiuta a vincere il genio maligno, è veritiero, non è falso, è creatore, insomma è il Dio cristiano. È ovvio che ha tutte quelle caratteristiche proprie della teologia cristiana di Dio. Non è il dio dell'Illuminismo, non è il dio orologiaio, non è il supremo architetto dell'universo, è proprio il Dio della teologia cristiana. Come si può quindi accusare Cartesio di essere ateo o di essere l'inizio dell'ateismo moderno? Perché questa è l'impostazione, ad esempio, di un grandissimo studio di densità teoretica eccezionale: *Introduzione all'Ateismo Moderno* il cui autore, Cornelio Fabro, afferma che l'ateismo moderno inizia con Cartesio, in quanto la credenza di Cartesio sarebbe totalmente secondaria rispetto alla potenza dissolutrice del suo principio filosofico: il *cogito*. In altre parole, in lui l'ateismo è già potenziale, richiede solo tempo per essere sviluppato, il suo essere cristiano sarebbe assolutamente ininfluenza rispetto alla sua filosofia. Questa impostazione non è infatti totalmente errata, coglie una parte di verità, ma non può essere assolutizzata. In Cartesio le cause finali escluse dalla fisica tornano nella metafisica. Per questo le *Meditazioni Metafisiche* conducono dall'*ego cogito* a Dio e da Dio al mondo; ripercorrendo brevemente il processo si può notare che ricorda da vicino la confutazione agostiniana dello scetticismo, il quale tornava nella Francia delle guerre di religione sotto la forma dell'ateismo epicureo e libertino. Non si possono comunque impostare in modo astratto i problemi filosofici. Cartesio partiva dal dubbio, perché il dubbio era un problema storico e culturale in quel momento. Bisogna situare storicamente le filosofie: il dubbio allora era l'espressione della crisi prodotta dalle guerre di religione. Montaigne esprime benissimo questo scetticismo diffuso. I *Saggi* sono l'espressione di questo scetticismo che diventava duro e radicale nei libertini, cioè nei primi atei moderni. Occorre

sottolineare che l'ateismo, come fenomeno culturale, nasce in Francia alla metà del Cinquecento mediante il libertinismo erudito. Sono epicurei sostanzialmente, si ispirano all'empirismo, al sensualismo e al naturalismo della posizione epicurea, ma rispolverano al tempo stesso gli scritti di Pirrone, di Sesto Empirico, che vengono ritradotti di nuovo in Francia. Ecco che questo revival di scetticismo rimette in primo piano la questione del dubbio. Questo è il contesto nel quale l'ateismo nasce allora, perché il Medioevo non conosce l'ateo e l'antichità non conosce l'ateismo. L'ateismo è un fenomeno squisitamente moderno in cui non rientra il *cogito* bensì le guerre di religione. Questo è un punto fondamentale, perché non si può continuare a ripetere l'idea per la quale il Medioevo ha al suo centro Dio mentre l'epoca moderna mette al centro l'Uomo. Non si può pensare ad un semplice spostamento spirituale, ma occorre tenere presente la grandissima crisi del XVII sec. e la frattura dell'Europa cristiana. Le guerre di religione sono uno scandalo enorme: cristiani contro cristiani. Da questa circostanza nasce l'Illuminismo moderno: se la fede divide, la ragione unisce, se le confessioni religiose si combattono, solo lo Stato unisce ed è il cosiddetto "Stato Moderno", senza interferenze etiche. La modernità è il prodotto di una crisi e il tentativo di una soluzione parzialissima, e addirittura erronea, della crisi, che contiene però anche intuizioni vere: la religione, ad esempio, non può pretendere di totalizzare tutta la sfera pubblica. Bisogna operare la distinzione tra Dio e Cesare, che era comunque l'antica distinzione dei primi secoli dell'era cristiana. Nel mio libro *Critica della Teologia Politica* mi sono occupato proprio di questa questione. Quindi bisogna fare i conti con la modernità in maniera critica, ma al tempo stesso distinguendo il positivo dal negativo. Occorre evitare la contrapposizione dogmatica tra un Medioevo tutto buono e una Modernità tutta cattiva o viceversa. Non esistono epoche interamente buone o interamente cattive, ma solo epoche problematiche.

Riprendendo la questione del dubbio in Cartesio è importante sottolineare che si tratta del dubbio metodico. Infatti l'ipotesi di Cartesio è di rovesciare il dubbio scettico in un dubbio che porti ad una certezza, di capovolgerlo dialetticamente. Ma questa era già la strategia che aveva operato Agostino nei confronti degli accademici, cioè degli scettici antichi. Si parte dalle percezioni illusorie, dai sogni, dalla confusione tra il sogno e la veglia. Il problema è la distinzione tra le rappresentazioni della realtà e quelle del sogno. Insomma il dubbio su tutto investe l'ambito della conoscenza del mondo. Ma il dubbio è dubitare, il dubitare è pensare, da cui la famosa espressione *cogito ergo sum*. Il dubbio non può eliminare il fatto del dubbio, è esso stesso un atto di pensiero. Quindi nel momento stesso in cui uno manda in crisi tutto, afferma una certezza fondamentale che cioè sta dubitando, quindi sta pensando. Il *cogito ergo sum* è in realtà un *cogito-sum*. Ma già prima di lui Schelling l'aveva detto meglio di lui. In realtà non è l'esito di un sillogismo, o di una dimostrazione, è un'evidenza immediata: il pensiero quando pensa attesta la propria esistenza. Ma il *sum* riguarda il *cogito*, non il mondo, quindi si pone il problema delle idee che vengono dal mondo. Queste idee non potrebbero essere prodotte dal genio maligno? Quest'ipotesi del genio maligno è davvero un'ipotesi stratosferica, è come un'ipotesi gnostica di un dio perverso. Rispetto al genio maligno, il tentativo di Cartesio di uscirne fuori è davvero problematico, perché il genio maligno potrebbe addirittura stravolgere l'intelletto. Non a caso inoltre quest'ipotesi torna anche in Nietzsche in qualche modo, cioè nel decostruzionismo radicale, nell'irrazionalismo moderno. Quindi è un'ipotesi estrema che Cartesio certo introduce per radicalizzare ancora di più il suo dubbio, però può essere difficile uscirne dopo averla ammessa. D'altra parte non ci sarebbe nessuna necessità di introdurre questa ipotesi. Si tratta dello stesso artificio posto da Schopenhauer: il mondo è una mia rappresentazione, non è più nulla di reale. Qui emerge il filone Schopenhauer-Nietzsche e quello che viene chiamato il razionalismo di Cartesio non riesce ad esorcizzare l'irrazionalismo, nonostante i molti tentativi: "Il mondo come mia rappresentazione". "Il mondo come favola", dirà Nietzsche. Per uscire dal dubbio occorre verificare se ci sono nell'individuo idee che non sorgono dall'esperienza del mondo né dalla propria immaginazione. Si tratta del famoso discorso sulle idee avventizie o fittizie.

Rimangono le idee innate, cioè qualcosa non prodotto dall'individuo né proveniente dal mondo, ma presente come costitutivo. Cartesio ricorre all'idea dell'infinito, un'idea folgorante: l'individuo ha in sé stesso l'idea dell'infinito, ma poiché è strutturalmente finito quest'idea non può essere prodotta da lui, gli è data da altro, cioè da una causa esterna, attraverso un rapporto, quello sì, causale. E questo può essere soltanto un essere che è veramente infinito. L'idea dell'infinito attesta l'esistenza di un essere infinito. È la famosa prova ontologica di Anselmo, ma ripensata in chiave nuova. Anselmo non parla dell'infinito, ma di ciò di cui non si può pensare niente di più grande o di più perfetto, per cui la dinamica è la stessa. Data l'idea dell'infinito, l'infinito esiste: è il famoso cerchio tra essere e pensare, la verità di Parmenide che viene qui portata alla luce. Questa prova ontologica di Cartesio non è per nulla banale, anche se noi siamo tutti orientati all'abbandono della prova ontologica, e su questo aspetto la neoscolastica ha delle responsabilità. Essa infatti afferma che le prove su Dio sono quelle *a posteriori* ma nessuna prova *a priori* è lecita su Dio. Anche perché Tommaso aveva criticato Anselmo su questo punto; in realtà, non è affatto vero che la prova *a priori* escluda quelle *a posteriori*, e che l'impatto col mondo non possa essere "l'occasione di", perché l'individuo non sarebbe in grado di formulare nessun pensiero se non ci fosse il mondo e in questo Tommaso ha pienamente ragione. Ma è altresì vero che l'uomo ha la possibilità di pensare Dio e l'animale non ha questa possibilità. Allora l'idea di Dio è quella che fa la differenza tra l'uomo e l'animale e, secondo Kant, l'idea di Dio coincide con la ragione dell'uomo e più precisamente l'idea di Dio è l'ideale trascendentale della ragione. Quindi, che nell'individuo esista un *a priori* e che questo *a priori* porti all'idea stranissima che è l'idea di Dio (l'idea più strana di tutte, perché l'uomo poteva essere fatto benissimo senza pensare Dio) nel momento stesso in cui affiori, in qualche modo attesti, quantomeno ipoteticamente, una realtà che è Dio, questo non può essere affatto escluso. Ora, è un fatto che tutto il pensiero moderno ruota comunque intorno alla prova ontologica, perché da Malebranche a Leibniz a Hegel la prova ontologica è il cardine del pensiero moderno. Si potrebbe ipotizzare che la crisi del pensiero moderno nasce nella sinistra hegeliana quando viene abbandonata la prova ontologica. La prova ontologica in qualche modo è ancora in Feuerbach, perché Feuerbach, quando parla della natura religiosa dell'uomo per cui io in Dio proietto la mia essenza, non fa altro che rovesciare la prova ontologica. Feuerbach è ancora dentro il modello della prova ontologica, tant'è vero che Marx abbandona Feuerbach perché questi è ancora legato all'idea della natura umana come natura religiosa. E allora per distruggere l'ultimo retaggio dell'idea di Dio deve dichiarare che la natura umana è storica e non è eterna. Le tesi su Feuerbach rappresentano questo: la natura umana è un prodotto storico, quindi non può manifestare delle aspirazioni eterne né dei desideri eterni né delle inclinazioni eterne. L'uomo è il prodotto della storia, e anche l'idea di Dio è un'idea storica. Mentre per il primo Feuerbach l'idea di Dio è un'idea eterna, si tratta solo di riportarla nell'uomo e non in Dio, evidentemente.

Ammissa l'idea dell'infinito allora Dio esiste. Anche Emmanuel Levinas, che è un critico drastico della metafisica occidentale, valorizza in pieno la prova cartesiana dell'esistenza di Dio. Nelle pagine centrali di *Totalità e infinito* si legge che Cartesio ha un'intuizione grandissima e questa è una cosa molto interessante. E anche il tomista Gilson nell'operetta *L'ateismo difficile*, che i tomisti non citano mai, afferma che la prova *a priori*, ossia che nell'uomo c'è l'idea di Dio, non è da sottovalutare perché le prove *a posteriori* presuppongono in realtà la prova *a priori*. Questo Kant l'aveva già capito: infatti per distruggere le prove *a posteriori* egli distrugge la prova *a priori*. Se il mondo rinvia l'uomo a Dio è perché, in qualche modo, in lui c'è già l'idea di Dio. Tant'è vero che Tommaso non ha la pretesa che le prove dimostrino Dio, in quanto le prove dimostrano l'esistenza di Dio. Ma l'idea di Dio anche Tommaso la presuppone laddove afferma: "la causa prima, ciò che tutti chiamano Dio". La realtà di Dio è già presente nella coscienza dei popoli, non sono i filosofi che introducono l'idea di Dio, semmai la presuppongono appunto nei popoli che da sempre credono in Dio. La prova ontologica non è altro che il senso religioso dell'uomo. Esiste inoltre un modo



razionalista di presentare la prova ontologica che è insostenibile, ma l'idea di fondo non è affatto errata. Per questo è veramente una cosa assurda sostenere che il pensiero moderno è ateo. Solo un tomismo sposato ad un laicismo radicale possono avallare questa posizione, perché per il tomismo la prova ontologica non è una prova reale.

Tornando a Cartesio per lui l'idea di Dio è fondamentale, perché, se Dio esiste, allora non può permettere che la rappresentazione del mondo sia illusoria, in quanto solo se Dio esiste il genio maligno è sconfitto, altrimenti hanno ragione Schopenhauer e Nietzsche. In sintesi: solo se Dio esiste, poiché egli è vero, e ancora una volta si presuppone evidentemente la nozione cristiana di Dio, allora egli non può permettere che le rappresentazioni della realtà siano sogni. Dio non può ingannare l'uomo, non può crearlo come un essere che si inganna, altrimenti sarebbe il dio maligno. Quindi il discorso su Dio di Cartesio in realtà è un discorso sulla creazione, in quanto occorre l'affermazione dell'esistenza di Dio per certificare la bontà della creazione e quindi la positività della intelligenza umana. Cartesio quindi non è irreligioso e non è nemmeno razionalista nel senso di un matematismo negatore della libertà. Cartesio non è Spinoza. Tutta la visione laica del pensiero moderno fa sì che Cartesio sia il precursore di Spinoza e insieme costituiscono il fondamento della visione laica del pensiero moderno. Tuttavia non si può pensare ad una identificazione tra loro, perché Cartesio è matematico sul terreno della natura. La *mathesis universalis* vale nel caso della natura, come in Spinoza, ma non su quello della *res cogitans*. Come può essere razionalista un autore che afferma che Dio è creatore delle verità eterne? Questo è il punto che non viene mai citato di Cartesio per il quale Dio è il libero creatore delle verità eterne, mentre per Spinoza Dio coincide con le verità eterne e per Malebranche Dio è schiavo delle verità eterne. È più spinoziano Malebranche di Cartesio. Teologicamente è peggio il devoto Malebranche che apparteneva alla compagnia dell'Oratorio rispetto al laico Cartesio, il quale d'altra parte era molto meno avverso ad una sana teologia, che Malebranche. Quindi Dio crea le verità eterne e anche le verità matematiche che potevano essere diverse, Dio le ha volute così per una decisione sovrana. In questo c'è uno scarto rispetto alla teologia medievale, perché per Tommaso decidere e pensare fanno tutt'uno in Dio, libertà e intelletto coincidono in Dio, mentre in Cartesio c'è un *prius* della libertà sul pensiero, cosa che fa vacillare il suo razionalismo e fa propendere invece per una posizione "sartriana". Non a caso in *L'essere e il Nulla* Sartre farà un grande elogio di Cartesio, la cui posizione non ha nulla di razionalista, in quanto la libertà divina precede e fonda l'ordine del mondo. Questa è la grande interpretazione di Jean Laporte, che scrive negli anni Quaranta *Le Rationalisme de Descartes*, opera fondamentale per una rilettura totalmente innovativa di Cartesio, che ispira Del Noce nella sua ricostruzione del pensiero moderno. In un saggio del 1954 Del Noce incomincia una rilettura totalmente innovativa dell'intero pensiero moderno. L'interpretazione di Laporte diventa fondamentale per rileggere Cartesio. Perché è chiaro che, se cambia l'immagine di Cartesio, cambia l'immagine della modernità e viene totalmente rovesciata l'immagine neoscolastica e laicista del pensiero moderno. Del Noce opera una decostruzione totale del pensiero moderno, rivisitando totalmente la storiografia hegeliana e mostrando tutte le aporie di quella prospettiva. Lui mostrerà come esistono due strade, che in realtà saranno tre, della modernità: c'è un filone cristiano del pensiero moderno e c'è un filone laico. La cosa interessante è che lui li riconduce entrambi a Cartesio, nel quale è presente tutta l'ambiguità sia di una prosecuzione laica che di una prosecuzione in senso teistico-cristiano. Quindi non è errata del tutto la lettura laica di Cartesio, anche se risulta parziale. In realtà il "nodo" Cartesio non può essere sciolto, perché in Cartesio c'è la possibilità di uno sviluppo in senso laico e di uno sviluppo in senso cristiano. Quello laico è l'esito di un'idea della libertà come negazione della datità, alla maniera di Fichte e della concezione negativa della libertà. Lo sviluppo cristiano intende invece la libertà come rapporto con Dio. Sono due direzioni del pensiero moderno in cui questa libertà di Cartesio corrisponde al *pari* pascaliano. Anche Pascal fonda tutta la sua antropologia sulla scelta che si ha riguardo al problema di Dio, in

particolare rivolgendosi all'ateo, perché Cartesio come Pascal tengono presente l'ateo. Cartesio, se vale la lettura di Del Noce, ha di fronte l'ateismo libertino, il dubbio scettico che viene capovolto nella certezza dell'esistenza di Dio e della libertà. Allo stesso modo, nei *Pensieri* di Pascal gli interlocutori sono gli atei. Quest'opera incompiuta doveva essere un'apologia della religione cristiana e gli interlocutori erano gli atei, i libertini. Quindi tanto Cartesio, quanto Pascal hanno presente il fenomeno nuovo sulla scena europea dell'ateismo, che proprio a Parigi faceva le prime apparizioni sistematiche. Ma non solo Cartesio, anche Pascal lotta contro il dubbio: è lo scetticismo libertino, anche se però per lui Montaigne non è l'unico avversario, diversamente da Cartesio. Le analogie Cartesio-Pascal sono quindi molteplici e l'immagine della loro antitesi non regge, inoltre viene meno con la critica del Cartesio razionalista. Occorre valutare la differenza con Pascal perché la loro diversità è indiscutibile. La critica di Pascal a Cartesio si incentra sul fatto che il dio di Cartesio è il dio dei filosofi, non il Dio di Gesù Cristo. Non si tratta però del dio degli illuministi: è ancora il Dio cristiano, però è un dio cristiano filosofico, cioè un dio "deista" già tendenzialmente, non il Dio-Salvatore di Pascal. Per Pascal infatti i lontani dalla fede non sono solo gli scettici, e quindi gli atei-libertini, ma sono anche i deisti, cioè, agostinianamente, i pelagiani. C'è un frammento in cui Pascal afferma che tanto gli atei quanto i deisti sono parimenti lontani da Dio. Questa è l'intuizione folgorante di Pascal: che il nemico non è solo l'ateo, ma è anche colui che afferma un Dio che non c'entra niente con la salvezza dell'uomo. Non basta affermare l'esistenza di Dio: un Dio che non cambia la vita, che non cambia la carne dell'uomo, della storia, è un Dio inutile. Quello è il dio degli stoici. Le due grandi scuole filosofiche sono infatti gli epicurei e gli stoici, gli scettici e i razionalisti, che Pascal chiama dogmatici. Gli stoici sono quelli per cui la ragione risolve tutto, infatti la ragione porta alla verità, compie ogni desiderio dell'uomo. Lo stoico è un pelagiano, cioè uno che pretende che la salvezza si realizzi con l'opera della propria ragione. Sono le due scuole opposte indicate nel famoso colloquio con Monsieur de Sacy, sul cui contrasto eterno si infrange l'autonomia della filosofia per Pascal, che è convinto che sempre la filosofia sarà dilaniata fra queste due scuole, perché la ragione ha argomenti forti per la verità, ma il dubbio ne ha altrettanti forti contro la verità. Quindi, secondo quanto afferma Pascal, la natura umana tende al vero, ma la ragione non è sempre in grado di trovare la verità per una tragica dialettica. L'uomo oscilla così tra le aspirazioni alla certezza della sua natura (egli è infatti creato per il vero) e la confusione babelica della ragione che si aggroviglia e quindi termina negli errori e nel falso. La filosofia è segnata da una dialettica inguaribile; insomma Pascal non può concordare con Cartesio, perché la ragione non può portare radicalmente fuori dal dubbio. Questo è il punto di contrasto. Dopo la caduta, il peccato d'origine, il dubbio non può essere vinto solo dalla *ratio*, ma la salvezza di Gesù Cristo restaura anche la *ratio* ferita dal dubbio: questa è la posizione di Pascal, che è più pirroniano e più pessimista di Cartesio, il quale invece è pelagiano. Il suo Dio è sì all'inizio, ma poi è l'uomo con la sua *ratio* che domina le passioni. L'antropologia di Cartesio non è ferita, non necessita di salvezza. Ma questa visione affonda nella teologia del tempo in cui era diffusa una certa polemica contro i gesuiti, cui faceva eco l'opera di Pascal, le *Lettere Provinciali*. Ma la scuola morale dei gesuiti del tempo era segnata da Molina, il teologo spagnolo che affermava la purezza originaria della natura con grande rigore. L'idea di natura pura dei gesuiti, che nasce come antitesi al protestantesimo e all'idea di natura corrotta dei luterani, che è una reazione dialettica al luteranesimo, è esattamente quella di Cartesio. Cartesio quando fa filosofia esclude, nel senso che mette tra parentesi, la teologia. E parte dall'ipotesi della natura pura, cioè di una natura che non ha bisogno di salvezza, poiché la ferita (cioè il dubbio) può essere sanata dalla sola *ratio*. Occorre comunque tenere presente che Cartesio aveva studiato presso il collegio dei gesuiti a La Flèche e aveva ben incamerato le nozioni etiche della scuola gesuitica. Il contrasto tra Cartesio e Pascal verte sul pelagianesimo, cioè sull'idea di una natura che sia strutturalmente ferita oppure su una natura che mantiene formalmente una sua autonomia in senso filosofico. Cartesio è il "Molina" moderno, quello criticato da Pascal nelle

lettere provinciali. Il punto di contrasto è così su ciò che può vincere il dubbio radicale: la ragione o la fede. Nel frammento 438 dell'edizione Chevalier, uno tra i più interessanti di tutti i *Pensieri*, Pascal parte dal dubbio, come Cartesio, e svolge un'analisi del dubbio tale che sembra di leggere le stesse *Meditazioni metafisiche*. Sono passi che potrebbero essere confrontati alla lettera con Cartesio, ma la differenza è che dal dubbio non si esce attraverso la ragione, perché la ragione stessa è come avvilita dal dubbio. Quindi Pascal introduce la nozione di peccato originale, che per lui è un mistero, ma senza questo mistero non si può capire la natura dell'uomo. In Cartesio invece quest'ipotesi non è introdotta. Quindi il *pari* di Pascal sorge in relazione al paradosso dell'uomo, per cui occorre superare l'uomo per comprendere l'uomo. Questo è il punto che lo diversifica da Cartesio, in cui invece la ricerca si acquieta nella filosofia. Le *Meditazioni Metafisiche* sono una sorta di esercizi spirituali, come l'*Etica* di Spinoza. Nel Seicento si scrivono opere al modo antico, in cui la filosofia diventa elevazione dell'anima dall'errore alla verità. L'*Etica* di Spinoza è una liberazione dell'anima dalle passioni: quanto più aumenta la conoscenza, tanto più l'anima si libera dalle passioni. Ma anche nelle *Meditazioni Metafisiche* di Cartesio accade un processo analogo, nel senso che si passa dal dubbio alla verità, dall'illusione alla certezza generando una conversione all'interno del processo filosofico. La filosofia è lo strumento che permette non solo la scoperta del vero, ma anche un cambiamento di prospettiva. È una "metanoia", non più riguardante il cuore cristiano, ma è una metanoia che avviene tutta all'interno della filosofia stessa e certamente attraverso Dio, ma non attraverso Cristo che in Cartesio non ha un ruolo, in quanto il dubbio cartesiano non è interpellato dalla morte. In Pascal la morte è la fonte del *divertissement*, dell'alienazione dell'esistenza e in questa prospettiva per lui Dio deve rispondere al problema della morte oltre che del male, mentre per Cartesio il problema della morte è inesistente.

Quindi la diversità tra Pascal e Cartesio non riguarda affatto quello di cui si parla di solito nei manuali. Sicuramente in Cartesio esiste la possibilità dello sviluppo laico, proprio per il suo pelagianesimo, cioè per il fatto che la conversione avviene all'interno di un orizzonte che è tutto filosofico, di una filosofia certo ancora cristiana, perché il Dio di Cartesio è cristiano. La sua è una filosofia che vuole combattere l'ateismo senza però i principi di una filosofia religiosa: il cambiamento avviene dentro la filosofia stessa. Invece per Pascal occorre uscire dalla filosofia perché sul piano della filosofia, sul piano dell'immanenza filosofica, la dialettica fra le scuole è irrisolvibile e solo un punto esterno lo può permettere .

Dunque il punto è l'agostinismo moderno che si dipana in modalità diverse in Pascal e in Cartesio e in particolare si frange in due direzioni: una è quella dell'illuminazione, cioè dell'ontologismo, per cui, assodato l'esistenza dell'anima e di Dio, Dio si dimostra il fondamento delle certezze della ragione, (riprendendo un aspetto di Agostino, l'Agostino platonico in qualche modo, per cui l'idea di verità attesta anche della verità di Dio), e l'altra invece è costituita dall'agostinismo della grazia, che però appare come una sorta di anti-filosofia. È l'agostinismo del cuore che trova appunto la sua espressione proprio in Pascal.