

## **PASCAL E KIERKEGAARD<sup>[1]</sup>**

### **HARALD HÖFFDING<sup>[2]</sup>**

(a cura di **DAVIDE MONDA**, Università di Bologna)

Due pensatori, a due secoli di distanza, ma egualmente legati al cristianesimo sino all'intimo delle loro anime passionante, si sono incontrati nel processo alla loro religione, che i tempi avevano alterato. Entrambi denunciano l'incompatibilità che contrappone lo spirito che animava il cristianesimo delle origini al suo stato nei tempi moderni. Tale antagonismo comincia il giorno in cui la Chiesa ha tentato d'entrare in intima relazione con il «mondo», il «secolo», vale a dire con una cultura fondata su basi puramente umane. In entrambi i casi, il bilancio della Chiesa fu intrapreso con tanta passione e scandagliato con tanta logica che ci sarebbe stata materia per una grande rivoluzione intellettuale e morale, ma – ed è questo l'aspetto tragico dei destini di cui ragioniamo – non appena i due pensatori ebbero espresso la loro ultima parola, perirono, consumati entrambi dal combattimento spirituale che avevano dovuto sostenere con se stessi e con i loro contemporanei. Morirono giovani – Pascal a 39 anni (1662) e Kierkegaard a 42 (1855) –, lasciando tutt'intero quel gran problema che avevano nuovamente formulato con acume senza precedenti. Ma, nel mondo dello spirito, l'energia eroica non si prodiga mai invano e, di fronte a un'insistenza e a un ardore del genere, ci si è chiesti se le tradizioni

religiose delle Chiese cristiane potessero continuare a sostenere l'inquietudine autentica e la sincera ricerca degli amici della verità.

Domanda vana! Dal campo di battaglia delle Chiese non è venuta alcuna risposta. Ci si illude di poter persistere nelle pratiche consolidate trascurando le recriminazioni. Ci si fa forti del fatto, peraltro incontestabile, che fino ad oggi non si son viste altre organizzazioni capaci di diffondere nel mondo la nozione della serietà dell'esistenza umana e, insieme, di recare agli uomini il sollievo e il conforto che la sua durezza richiede. Così il problema rimane sospeso. Si narra che Scipione l'Africano, accusato dinanzi ai comizi d'irregolarità nei suoi conti, esclamasse: «Romani, in un giorno simile, ho vinto Annibale a Zama; saliamo al Campidoglio a renderne grazie agli dei!». Il popolo lo seguì, e non si parlò più di rendiconti. Il dubbio ha conservato tutta la sua forza, dopo i due pensatori, e gli studi storici ne hanno altresì approfondito le basi. Ci si chiede: hanno le Chiese il diritto di credere ad una continuità reale fra loro e il grande movimento spirituale che ha preso le mosse, più di diciannove secoli or sono, da un angolo dell'impero romano, e la cui idea principale imponeva di vivere oramai nell'attesa finale dell'avvento soprannaturale e prossimo di un nuovo regno, attesa che svalutava al massimo i contesti umani dell'esistenza, la famiglia e lo Stato, l'arte e la scienza, dal momento che in essi vedeva altrettanti ostacoli al regno di Dio?

Non è d'altronde solo questo processo alle Chiese, per quanto grave sia stato, che ci rammenta Pascal e Kierkegaard. Prima di giungere a una conclusione, le loro menti hanno elaborato idee di notevole importanza: qui, come spesso accade anche altrove nell'ambito del pensiero, la strada percorsa ha

un valore intrinseco pieno, indipendente dal raggiungimento del fine. Cammin facendo, hanno illuminato la natura e le condizioni d'esistenza della vita spirituale dell'uomo, mietendo a profusione brillanti idee psicologiche d'indubbio valore. Hanno portato contributi a quella che noi oggi chiamiamo teoria della conoscenza, spingendo il pensiero al limite estremo delle sue possibilità. Hanno mostrato che anche quando il sentimento e la passione hanno il sopravvento, è sempre l'idea che determina, come una stella guida, la direzione del movimento psicologico. Sono i campioni del pensiero, e la loro lotta resta interessante, vincente o meno che sia. Seguirono percorsi differenti. Le loro individualità appaiono, all'interno come all'esterno, sotto aspetti diversi, presentando ciascuna dei tratti costitutivi propri, e i contesti storici ove i loro pensieri s'affinarono erano, parimenti, assai dissimili, pur mostrando talune analogie.

Differiscono già nello stile. Dobbiamo qui rammentare che i *Pensieri*, che costituiscono l'opera principale di Pascal, non si presentano nella forma definitiva di un testo condotto a buon fine dall'autore. Sono frammenti, annotazioni buttate giù da Pascal nelle tregue che gli concedeva la sua malattia, spesso interrotte da una nuova crisi. Concisi, densi, vibranti di un'emozione che, a ritmo alterno, fa scaturire i pensieri o scaturisce da essi, tali frammenti hanno una forza e una chiarezza senza pari, e non c'è motivo di pensare che queste qualità sarebbero andate perdute in una redazione definitiva. Lo stile di Kierkegaard non possiede questa potente capacità d'impatto, né questa densità. Per lui – quantomeno nella prima fase della sua produzione letteraria –, il lavoro di composizione era una terapia: finché scriveva, la malinconia non mordeva la sua

anima. Così passava il tempo. E poi amava la lingua per se stessa, e con essa giocava senza curarsi, alle volte, che il lettore avesse forse un poco più di fretta, impaziente d'abbracciare la successione delle idee nel loro insieme, di vedere dove il tutto potesse portare: digressioni liriche, descrizioni naturalistiche o episodi tratti dalla vita quotidiana s'intrecciano al concatenarsi degli sviluppi. La passione, che sta alla base della sua produzione, come di quella di Pascal, si fa sentire più sotto forma di un fremito continuo che non sotto quella di crisi emotive. Soltanto nell'ultimo periodo della sua produzione tale fremito si muterà in un terremoto.

Se, in questo studio comparato, mi accade di parlare più a lungo del pensatore danese, dipende dal fatto che mi rivolgo a dei lettori francesi. In Francia, lo studio di Pascal ha fatto nascere una produzione così abbondante, così solida e documentata che pretendere di dare un contributo sarebbe davvero come offrire civette agli Ateniesi. A tal proposito, mi sia consentito di esprimere la mia ammirazione per il *Port-Royal* di Sainte-Beuve, che ho appena riletto a quasi sessant'anni di distanza e che, dopo tanti lavori apparsi in seguito, conserva tutta la sua freschezza e capacità di penetrazione. Mi corre altresì l'obbligo di rendere omaggio alla splendida edizione delle *Opere* di Pascal che dobbiamo a Léon Brunschvicg e ai suoi collaboratori, Pierre Boutroux e Félix Gazier: l'*Introduzione* e le note forniscono chiarimenti davvero cospicui. Sono specialmente grato a Brunschvicg perché, nell'*Introduzione* ai *Pensieri*, ha esposto in modo estremamente interessante la successione logica delle idee che doveva essere, probabilmente, quella scelta da Pascal nell'*Apologia* che si proponeva di scrivere. Nelle righe che seguono mi riferirò, per le citazioni dai *Pensieri*, all'ordine

proposto da Brunschvicg.

Quanto ai lavori di Kierkegaard, attualmente è in corso di stampa una seconda edizione delle opere complete. Ne è apparsa un'edizione tedesca (presso Diederichs, Jena). Esse comprendono quattordici volumi. Ma è stata inoltre avviata la pubblicazione integrale del *Diario* e delle carte private di Kierkegaard (da P.-A. Heiberg e V. Kuhr). Sino ad oggi sono apparsi undici volumi: restano però materiali per altri sette. Siamo così dinanzi a una produzione assai imponente. In francese, Delacroix ha pubblicato un bello studio su Kierkegaard nel 1900, su questa stessa *Rivista*, che ha inoltre presentato, nel 1913, un discorso pronunciato dall'autore delle presenti righe presso l'Università di Copenaghen, per celebrare il centenario del filosofo danese (5 maggio 1913). Una monografia su Kierkegaard filosofo, da me scritta nel 1892, è stata tradotta in tedesco e sta per esserne data la versione spagnola.

L'ipotesi di un influsso esercitato su Kierkegaard da Pascal pare assai poco attendibile. È vero che le opere di Pascal, tradotte in tedesco, figurano nell'inventario della biblioteca di Kierkegaard, ma solo tardi (nell'autunno e nell'inverno del 1850<sup>[3]</sup>) quest'ultimo menziona Pascal nel suo *Diario*, cioè quando aveva già redatto gli scritti [*La malattia mortale* (1849) e *L'esercizio del Cristianesimo* (1850)] che presentano maggiore affinità con le idee di Pascal. In seguito, ha letto diverse opere su Pascal, specialmente quella di Reuchlin relativa a Port-Royal, e ha notato la differenza esistente fra le edizioni antiche dei *Pensieri* e quella di Faugère, ove sono accolte anche le osservazioni più rivoluzionarie. (Le traduzioni tedesche che figurano nella biblioteca di Kierkegaard

erano tutte compiute sulle prime edizioni).

Nell'accostamento, che mi accingo a intraprendere, dei due pensatori, mi soffermerò successivamente sul loro temperamento e carattere, sugli antecedenti intellettuali, sul loro rapporto col cristianesimo e, infine, sul problema delle strade che lasciarono aperte quando tacquero.

## **I. Temperamento e carattere**

Il temperamento fisico e morale di Pascal è stato definito dalle due sorelle in maniera concordante (lettere di Jacqueline, biografia di Madame Périer). Era di umore ardente, e la vivacità del suo spirito non era priva di un'impazienza che lo rendeva, alle volte, difficile da accontentare; la sorella maggiore si stupiva che, nonostante la foga del temperamento, fosse stato preservato dagli sbandamenti della gioventù. Un pensiero che mi pare assai significativo a questo riguardo è quello del frammento 139 (Br.), secondo il quale le sventure degli uomini deriverebbero da una cosa soltanto, ossia dal «non saper stare tranquilli». Nel singolare *Discorso sulle passioni d'amore*, attribuito a Pascal, è magnificata la bellezza dell'impetuoso trasporto dell'amore, e la passione in generale è caratterizzata dal precipitarsi di tutti i pensieri in un'unica direzione. Qui si preannuncia quella passione della fede che s'impadronirà di lui dopo la conversione definitiva. La sua natura conservò quel carattere originario attraverso tutte le fasi della propria evoluzione religiosa, e, quantunque Pascal dovesse passare attraverso una doppia conversione prima di giungere al termine del suo sviluppo, non è mai stato un uomo senza religione. Nel corso di tutta la giovinezza, la sua anima fu dominata, infatti, da un

sentimento di austerità religiosa; ma, nel contempo, una passione intellettuale precocemente attiva l'impegnava in ricerche che hanno fatto epoca nella storia della matematica e della fisica; d'altra parte, questo non gli impedì di frequentare per qualche tempo il bel mondo e di cercarvi le attrattive spirituali e letterarie proprie delle relazioni coi gentiluomini del tempo. A questo periodo mondano deve attribuirsi l'avventura che, probabilmente, ha ispirato il *Discorso sulle passioni d'amore*. Secondo Strowski (*Pascal e il suo tempo*, II), è possibile che abbia amato con passione una bella dama d'illustri natali, dall'umore appassionato e avventuroso, la quale non gli ha dato, peraltro, motivo di pentirsi. In seguito, avrebbe invece considerato un peccato grave occupar l'anima con qualcosa che non fosse Dio. Agli occhi di Pascal, in effetti, vi era in ciò un'antinomia mortale, un antagonismo equivalente al conflitto fra la vita e la morte. Era di quelle nature a cui occorre rompere totalmente i ponti col passato per giungere ad una posizione definitiva. Lo richiedeva il suo «umore ardente». La catastrofe si verificò nella notte del 23 novembre 1654, quando, in un'estasi, comprese che «il Dio vivente» chiede tutto, e che ciò implicava necessariamente una rinuncia totale. La vita già trascorsa gli parve spesa invano: ora esultava perché aveva ritrovato la fonte di vita.

Essendo passato per tali stati psicologici, Pascal poteva soltanto indignarsi dinanzi ai tentativi che i Gesuiti facevano per adeguare ai bisogni della gente di mondo le alte esigenze dell'ideale cristiano. Impossibile «unire Dio al mondo» (fr. 935 Br.). Il mondo non respinge la religione, ma la vuole dolce e indulgente (fr. 956 Br.). Nelle sue *Lettere scritte a un provinciale*, così come negli ultimissimi *Pensieri*, parla, in termini via via più aspri, della corruzione in

cui la Chiesa è affondata. «Se scioglie o lega senza Dio, non è più la Chiesa» (fr. 870, Br.).

Durante quella polemica, nello stesso tempo in cui Pascal pubblicava le *Provinciali*, accadde che una sua giovane parente guarisse da una malattia agli occhi diagnosticata incurabile dai medici: sull'occhio malato le era stata applicata una spina della corona del Salvatore, che faceva parte delle reliquie della chiesa di Port-Royal. Quel miracolo lo confermò nella convinzione di aver scelto il vero. L'ora dei miracoli non era dunque passata, come invece sostenevano gli avversari. E se le autorità ecclesiastiche rinnegavano la verità, occorreva che Dio stesso intervenisse (fr. 832, 839, Br.). Così Pascal, fiducioso, si appella tanto a Roma, che lo condanna, quanto al tribunale di Gesù Cristo (fr. 920, Br.).

Nella vita privata, Pascal rinunciò completamente a se stesso. Pur non entrando in convento, visse i suoi ultimi anni nel più rigoroso ascetismo, tutto dedito alle opere di carità e preoccupato che i familiari non si attaccassero alla sua persona, defraudando in tal modo Dio di quel completo abbandono dell'essere che Gli è dovuto. Considerava la lunga malattia che lo consumava come un sollievo, benché gli impedisse di portare a termine quell'apologia del cristianesimo il cui abbozzo è contenuto nei *Pensieri*. Per il cristiano, la condizione normale è uno stato patologico dell'anima, in cui gli è meno difficile mantenersi quando soffre anche nel corpo.

Ritratto morale diverso quello che emerge, per noi, di Kierkegaard. La sua evoluzione ha più continuità, pur mostrando delle svolte decisive. Egli non appartiene alla categoria dei «nati due volte».



Nella sua vita non hanno posto né l'estasi né il miracolo. Come Pascal, fu educato in un cristianesimo rigoroso, ma durante la giovinezza si occupò di poesia e di filosofia. Era l'epoca del Romanticismo e l'idea di un'armonia che abbracciasse l'arte, la scienza, la religione dominava gli spiriti. L'ideologia romantica era appena stata sistematizzata da Hegel, e Kierkegaard per qualche tempo vi s'interessò. Dal momento che le antinomie finiscono tutte per risolversi in armonia, si poteva subito lasciar libero slancio alle proprie fantasticherie sentimentali e all'immaginazione: non fanno forse parte, infatti, di quel mondo ricco e mutevole il cui enigma, alla fin fine, si lasciava risolvere dalle verità essenziali del cristianesimo? Ma, ben presto, Kierkegaard si è accorto che, in quel gioco, non si sfugge a un irriducibile dualismo: in questo senso lo vediamo annotare allora, nel suo *Diario*, come motto, il verso di Goethe, che dice di Gretchen: «Halb Kinderspiel, halb Gott im Herzen!» (I giochi dei fanciulli e Dio sono vicini nel suo cuore). Egli pure ha avuto, allora, un periodo in cui si lasciò trascinare in una vita di sregolatezze, che doveva, in seguito, nutrire di lunghi rimorsi la malinconia insita nella sua natura, così potente, talvolta, da farlo sentire ai limiti della follia.

Oramai si diede come missione quella di fondere in un'armonia personale le spinte contraddittorie del proprio essere: noncuranza e gravità, frivolezza e malinconia. L'esperienza personale gli mostrò allora ch'era molto difficile, in pratica, attingere quell'«unità superiore» che realizza *de plano* il sistema di Hegel. Questo travaglio interiore fece di lui un solitario. Si sentiva isolato e incompreso. La sua indole melanconica gli impediva, così pensava, di stringere legami che implicassero un

abbandono sincero e gioioso. Ruppe il fidanzamento con una ragazza dall'umore gaio e brioso, e si considerava incapace di svolgere qualsiasi mansione. Ai suoi occhi, era troppo stridente il contrasto fra la disinvoltura con cui gli altri prendevano l'esistenza e la lotta in cui egli si dibatteva contro le forze che incupivano la sua vita. Diceva a se stesso che, nel Medioevo, il convento gli si sarebbe attagliato perfettamente. Tale oscura e paziente elaborazione della sua vita personale è stata da lui descritta con questa immagine poetica: «Sto all'ascolto delle mie musiche interiori, dei richiami della loro melodia e delle loro basse note gravi d'organo. E non è compito da poco coordinarle quando non si è un organista, ma solo un uomo che si limita, in mancanza di maggiori esigenze nei confronti della vita, al semplice desiderio di volersi conoscere».

È lontano il tempo in cui «Dio» e i «giochi dei fanciulli» stavano pacificamente vicini nel suo cuore. Il loro antagonismo costituisce un problema la cui soluzione richiede tutta quanta l'energia della vita. E, in effetti, lo sforzo per conciliare gli inconciliabili caratterizza tutta la vita di Kierkegaard. Non passa da un estremo all'altro: i contrari gli stanno davanti, da sempre, ma la loro contrapposizione diviene più netta man mano che progredisce lo sviluppo della sua individualità, e lo sforzo per superarli aumenta in proporzione. Sulla scala della propria esperienza, Kierkegaard ha potuto misurare l'intensità di sforzo della vita personale.

Gli si offriva un mezzo per tenere in scacco la malinconia e alleviare la tensione interiore: bastava che si lasciasse andare alla sua inclinazione per la produzione letteraria. Era per lui un sollievo dedicarsi alle lettere. Come la principessa delle *Mille e una notte*, che raccontava per salvarsi la vita, egli salvò la

sua, dice, scrivendo. Al primo periodo dello scrittore (1843-1846) risalgono alcuni dei suoi scritti più noti: *Aut-aut* e *Stadi sul cammino della vita*, imperniati sull'oggetto stesso delle sue intime lotte: l'elaborazione interiore della personalità, la conquista di un solido nucleo attorno al quale graviteranno gli altri elementi dell'anima. Le sue prime opere poterono servire, inoltre, a stimolare la generazione snervata dal Romanticismo e dalla filosofia speculativa, mentre gli epigoni portavano a smussare gli antagonismi dell'uomo e, in tal maniera, a svalutare la sua vita spirituale. Kierkegaard non avrebbe potuto pretendere di esercitare un'influenza simile all'inizio del suo percorso. Onestamente, si rendeva conto che in lui c'era stata una tensione che richiedeva un diversivo. Al contrario di Pascal, che nelle *Provinciali* si proponeva deliberatamente di combattere l'indebolimento della morale, Kierkegaard giunse a poco a poco, e senza averlo voluto davvero, a lavorare nel medesimo senso. D'altronde, in quel momento non era avanti quanto Pascal nel suo sviluppo religioso.

Un nuovo periodo si aprì, nel cammino di Kierkegaard (1847-1855), proprio perché la sua vita interiore prese decisamente un carattere sempre più religioso. Scrive nel suo *Diario* (1847): «Provo ora il bisogno di comprendere sempre più a fondo me stesso, accostandomi sempre più a Dio. In me prende forma un nonsoché che annuncia una metamorfosi... Devo dunque mantenermi tranquillo». Si osserverà il contrasto con l'estasi di Pascal: in questo caso, abbiamo l'apparizione pressoché inconsapevole di una nuova modalità di esistenza, dinanzi alla quale il soggetto conserva un atteggiamento passivo. L'anno seguente annota: «Attualmente, possiedo la fede nell'accezione intima del termine». Ai suoi occhi il

cristianesimo assumeva un carattere di realtà che, fino ad allora, non gli aveva riconosciuto. Concluso il primo periodo del suo percorso, credette per un poco che fosse finita anche la sua attività letteraria; gli arrideva l'idea di ritirarsi in un angolo sperduto, in campagna. Ma non la realizzò: l'accresciuta forza della sua coscienza religiosa risvegliò in lui una più severa critica della cristianità esistente. Nel primo periodo letterario, Kierkegaard aveva condannato la rilassatezza in cui era caduta la concezione personale della vita: il cristiano, ora, scopriva nella Chiesa una disponibilità al compromesso, uno spirito di accomodamento del cristianesimo ai gusti dei mondani, che relegavano in secondo piano l'ideale dei primi cristiani. Secondo lui, farne una religione tutta dolcezza e consolazione significava sopprimere virtualmente il cristianesimo. «E noi vediamo vivere, nella cristianità attuale, una generazione viziata, orgogliosa eppure rammollita, arrogante ma senza nerbo, che di tanto in tanto si lascia somministrare i buoni principi consolatori, senza neppur sapere esattamente se li userà quando la vita gli sorride, ma che se ne scandalizza nell'ora dello sconforto, quando risulta evidente che, in fondo, la loro indulgenza si dissolve». Abbiamo tratto questa citazione dall'*Esercizio del Cristianesimo*, che caratterizza, insieme con *La malattia mortale*, il secondo periodo della produzione di Kierkegaard.

La Chiesa ufficiale non notò la constatazione del conflitto clamoroso sussistente fra l'obbligo inesorabile imposto dal cristianesimo primitivo di perseguire soltanto la nostra unica necessità e l'idillio organizzato dalla cristianità moderna col pretesto del dogma della Redenzione. Allora Kierkegaard avviò la sua appassionata guerra contro la Chiesa esistente, la più violenta di tutte le lotte che abbia conosciuto la

nostra storia intellettuale danese. Le ultime parole di Kierkegaard furono: «Il cristianesimo del *Nuovo Testamento* non esiste». Nel pieno del combattimento lo fermò la malattia, e poi la morte.

## **II. Predisposizioni intellettuali**

Pascal proseguì i suoi studi di matematica e fisica, ottenendo considerevole fama. È a tali studi che dovette la sua concezione della conoscenza scientifica. Un sistema come quello di Descartes – ossia un sistema che tendeva a ridurre la conoscenza della natura ad alcune proposizioni fondamentali e a preparare, in tal modo, basi razionali per il lavoro della ragione umana – gli pareva fallito in anticipo. Non per caso l'hanno definito un positivista sperimentale. Fin dal cosiddetto periodo «mondano», aveva capito che, data la molteplicità, complessità e varietà dei fenomeni psichici, non è allo «spirito di geometria» – ovvero al ragionamento che procede per deduzioni puramente matematiche – che si deve chiedere la comprensione di quanto accade nell'anima umana. In psicologia, importa prima di tutto riferire a determinati tipi i fenomeni molteplici, identificarsi col pensiero in ciascuno di quei tipi e cercare di conoscerne i motivi profondi e le preoccupazioni. Qui il ragionamento matematico sarebbe inadeguato: solo «lo spirito di finezza», senso sottile dei tipi e delle sfumature, ci permetterà di distinguere gli elementi tipici e di ritrovarli nelle loro varie combinazioni. Madame Périer ammirava per l'appunto, in suo fratello, la capacità di rendersi conto dei dati mentali dei suoi interlocutori. Secondo lei, egli conosceva «tutte le motivazioni del cuore umano». Tale facoltà si era sviluppata in lui frequentando la gente di mondo; e si è dimostrata

utile in seguito, quando si trattava di conquistare anime per la causa della vera religione. Le prove fornite dal pensiero speculativo sono poco efficaci: conclusive o meno che siano, la loro azione si limita ai momenti in cui subiamo l'influenza dei movimenti intellettuali; dopo, si dimenticano facilmente. La miglior tattica è, viceversa, quella di prendere gli uomini nel punto in cui sono rimasti e di mostrargli come proseguire con le loro proprie risorse: nulla li convince meglio delle ragioni che traggono dal proprio intimo. Bisogna aiutarli a vedere come la loro natura sia un curioso miscuglio di grandezza e di miseria. Il pensiero può certo sollevarli nelle sue elevate regioni, ma la concupiscenza e le passioni sempre li riporteranno verso il fango di quaggiù. L'uomo deve essere condotto a comprendere quale «mostro incomprensibile» sia, e solo la vera religione gli fornirà la chiave della sua natura, insieme con le vie e i mezzi per risolvere le intime contraddizioni che lo dilanano. A Pascal importa soprattutto che l'uomo giunga a sentirsi solo in un mondo infinito, da cui non proviene alcuna voce compassionevole o incoraggiante. Il turbamento, lo sgomento, l'angoscia che Pascal provava di fronte ai grandi enigmi gli fecero prendere l'unica via che gli si apriva: il cristianesimo. Indubbiamente il cristianesimo, oltre alle rivelazioni che reca agli uomini, contiene dei misteri. Ma se Dio non ci avesse lasciato ignorare nulla del mistero della nostra vita nell'universo, non avrebbe forse soppresso nell'anima quello sforzo, quel combattimento, quel coraggio di osare e di rischiare il tutto per tutto che, soli, le permettono di meritare l'eternità?

Pascal riconduce a due tipi principali gli uomini che tentano di risolvere, coi lumi naturali, i grandi enigmi dell'esistenza. Gli uni si aggrappano alla

ragione pensante e al dovere, che sono propriamente la grandezza e la forza dell'uomo, e considerano trascurabile il resto. Il loro rappresentante classico è lo stoico Epitteto. Gli spiriti dell'altro tipo si adattano alle fluttuazioni della vita, praticano il *carpe diem* e, quanto al resto, seguono le opinioni diffuse, ben coscienti che tutto è soggetto a cambiamento. Riposano beati nella certezza di non esser sicuri di nulla. Montaigne è il modello degli indifferenti consapevoli.

Lo studio di questi due tipi fu, per Pascal, una preparazione al corpo a corpo con cui si proponeva, nei *Pensieri*, di trascinare e scuotere l'incredulo, onde porlo nella condizione critica in cui avrebbe potuto scorgere un solo ed unico accesso alla salvezza, quello che lo stesso Pascal aveva trovato. Restò deluso nel vedere quanto poco fosse apprezzato lo studio della natura umana, la ricerca dei suoi tipi e della loro utilità pratica. «Quando ho cominciato a studiare l'uomo, ho visto che le scienze astratte non gli sono adeguate, e che, approfondendole, mi confondevo più degli altri, che le ignoravano». Aveva sperato, allora, di trovare un maggior numero di compagni nello studio dell'uomo, ma qui, contro le sue aspettative, dovette constatare un distacco ancor più grande che non nel caso della geometria (fr. 144, Br.). Si gettò a capofitto nel nuovo studio, disinteressandosi sempre più dei suoi primi lavori scientifici. In una lettera al celebre matematico Fermat, verso la fine della sua vita (10 agosto 1660), scrive che, pur seguitando a considerare la geometria il campo più elevato in cui possano esercitarsi le facoltà della mente, la considera oramai del tutto inutile, specie da quando ha intrapreso studi talmente diversi dai suoi lavori precedenti che questi ultimi sono quasi svaniti dalla sua memoria.

Resta persuaso che la grandezza e la nobiltà dell'uomo risiedano nel pensiero, e che ad esso dobbiamo aggrapparci. Paragonati alle grandezze che ci circondano, occupiamo ben poco spazio, e la nostra potenza è trascurabile rispetto alla loro. Siamo canne, ma canne che pensano, e le grandezze materiali possono schiacciarci, ma non raggiungeranno mai la dignità che conferisce il pensiero (fr. 346-348). Ma quel pensiero tanto esaltato da Pascal si riduceva sempre più, per lui, al mero servizio della dimostrazione teologica. Se, durante il periodo «mondano», aveva descritto la passione d'amore come consistente in una concentrazione, in un precipitarsi di tutti i pensieri verso un solo fine, ora che la religione era divenuta la sua passione dominante, ammetteva esclusivamente pensieri rivolti in quell'unica direzione.

Nel caso di Kierkegaard, i dati intellettuali sono affatto diversi. Cresciuto fra gli epigoni del Romanticismo, vide per qualche anno l'ideale filosofico nella metafisica hegeliana, mentre agli occhi di Pascal il pensiero ideale era rappresentato dalla geometria. In un sistema come quello hegeliano, ove una necessità interiore concatena fra loro tutte le parti, non c'è nulla che non abbia un suo posto logicamente assegnato. Perciò la poesia, la religione, la scienza non erano, per Kierkegaard, che le forme diverse o successive di una medesima e divina verità. Tale fu il sogno della sua giovinezza, del quale alla fine si liberò, sulla scorta del suo maestro, il professor Paul Moller, il più danese di tutti gli scrittori danesi. Il merito di Kierkegaard, in ambito filosofico, è di essere stato uno dei primi a criticare la filosofia speculativa dal punto di vista della teoria della conoscenza (*Postilla conclusiva non*



*scientifica*, 1846)[4]. Egli mostra che, anche se esistesse una conoscenza assoluta, ciascuno di noi sarebbe comunque obbligato a cominciare, in un punto determinato nel campo dell'esperienza, il ragionamento che dovrebbe elevarci allo stadio superiore; e perché, allora, proprio in quel punto piuttosto che in un altro, o in un altro ancora? E quel punto di partenza, scelto nel mondo reale, lo si potrà a sua volta dedurre dalla conoscenza assoluta che deve risultarne? E non sussisteranno sempre altri dati, diversi da quel punto di partenza sperimentale, alla base stessa della conoscenza assoluta? E che certezza mai potremo avere di essere risaliti fino ai più lontani? Kierkegaard è giunto a scoprire che, fra tutti i problemi filosofici, il più centrale è quello della conoscenza. Insiste sul fatto che viviamo nel tempo. Viviamo *in avanti*, ma comprendiamo *all'indietro*. Da ciò deriva l'impossibilità di un risultato definitivo, e Kierkegaard si dichiara d'accordo con Lessing, affermando che per l'uomo non vi è nulla al di là della ricerca della verità.

Come Pascal, pure Kierkegaard ritiene che la vita personale abbia bisogno di pensieri, ma di pensieri applicati a quanto puntella la nostra esistenza. Il pensiero di Dio è solo un espediente disperato e non offre un oggetto all'intelligenza pura. Kierkegaard stabilisce una distinzione fra le conoscenze «essenziali» e quelle «non essenziali», classificando fra queste ultime le scienze naturali, la filologia, la storia e la filosofia pura, tutti pensieri che non ci servono quando prendiamo posizione sul problema capitale della vita e della morte. È impossibile concepire la vita in modo meramente intellettuale, a meno che non si voglia fare di se stessi un'astrazione. Per valutare i diversi atteggiamenti che gli uomini assumono di fronte all'esistenza,

Kierkegaard si serve di un procedimento che ricorda quello di Pascal: li raggruppa in una serie di tipi che si accinge a ben caratterizzare. Qui ci limitiamo a ricordare quelli di cui ha tracciato il ritratto nei suoi scritti più popolari (*Aut-aut* e *Stadi sul cammino della vita*). «L'esteta» vuole soprattutto godere dell'attimo fuggente. La sua arte di vivere consiste nel conservare l'anima abbastanza elastica per cogliere la novità degli istanti successivi. È importante tagliar corto al momento opportuno per non essere trattiene in legami immobili. Il metodo delle colture alternate ha degli aspetti positivi. L'esteta è come una tangente della circonferenza (più esattamente: delle circonferenze) della vita. Con un solo punto c'è, momentaneamente, un contatto, subito seguito dal contatto con un altro punto. Così: amori mutevoli e non matrimonio; cameratismo e non amicizia; occupazioni improvvisate e non impegni professionali; piaceri intellettuali e non scienza! Se la vita «estetica» è una tangente, la vita «etica», viceversa, descrive una circonferenza intorno a un centro e si trova determinata in rapporto a quel centro. È il tipo della fedeltà. La sua è una vita in comune, una vita ordinata, una vita di lavoro incessante. Al di sopra di questi due tipi, s'innalza quello della vita religiosa, il cui sforzo e orientamento si riferiscono ad un fine posto al di là di ogni momento e di ogni durata, incommensurabile con tutti gli altri fini umani ed anche, al suo culmine, nel cristianesimo, in patente contraddizione con tutto quello che, da un punto di vista puramente umano, potrebbe essere assunto come fine e direttiva dell'esistenza. Più si differenzia il carattere della vita religiosa, meno questa permetterà all'uomo di svilupparsi in un ambiente naturale: sarà come un pesce fuor d'acqua. Infine, l'Eternità non rimarrà

(come in Platone e in Spinoza) il fondo immenso, onnipresente su cui si svolge la vita misurata nel tempo, ma farà irruzione nella durata, quando il divino in forma umana sorgerà in un punto determinato del tempo e dello spazio. Allora tale rivelazione dell'attitudine degli uomini nei suoi confronti sarà il fattore decisivo per apprezzare la vita e il suo contenuto.

Kierkegaard ci offre dunque una filosofia comparata della vita, che fa pensare ai caratteri di Montaigne e di Epitteto, descritti da Pascal, nonché a quello del cristiano ch'egli oppone ad entrambi. E come Pascal vedeva nella malattia la condizione naturale dei cristiani, così Kierkegaard, dal canto suo, giunse alla conclusione che il tipo di vita più alto, quello dei cristiani, comporta tensione e sofferenze, che derivano dall'antagonismo dilaniante delle contraddizioni fra le quali la vita deve essere vissuta. E la superiorità sugli altri di quest'ultimo tipo discende, per l'appunto, dalle maggiori prove che impone a quel potere di sintesi che ogni vita personale esige.

Secondo Kierkegaard, si passa per salti da una vita all'altra, come di stadio in stadio, e il salto principale è quello che porta un'anima piombata nella disperazione alla vita in Cristo. Ma, anche nel punto più decisivo, questo salto non assume mai, in Kierkegaard, il carattere dell'estasi. E, in certa misura, sussiste una continuità, giacché la nostra energia sintetica resta la scala comune a tutti i tipi di vita personale. D'altronde, Pascal impiega, in sostanza, la stessa misura: la trae dal rapporto fra le risorse più o meno ricche che un'esistenza offre e l'energia dell'uomo nel concentrare e ordinare le proprie ricchezze. Dopotutto, è l'unica misura che si possa impiegare di fronte alle diversità, degli

individui e delle epoche, nel modo di comprendere la vita; s'impone anche a coloro che non stabiliscono il fine ultimo dell'esistenza là dove l'hanno posto Pascal e Kierkegaard. Ma ci sorge fin d'ora un'obiezione contro l'uso che fanno del loro principio di misura. Essi considerano in modo esclusivo la resistenza interiore, soggettiva che bisogna vincere e, di conseguenza, il travaglio interiore attraverso cui si ottiene l'unità e la concentrazione dell'anima. Ci si chiede tuttavia qual è l'importanza di questo travaglio interiore per i gruppi umani in cui vive l'individuo, per la società di cui fa parte e, forse, per l'intera umanità. Ma è un punto di vista che non si potrebbe mai far adottare né a Pascal né a Kierkegaard: per loro, c'è un abisso fra il tipo di vita che essi considerano più alto e le altre vite consacrate alle opere della civiltà umana.

### **III. Il problema cristiano**

La vita e l'opera di Pascal si compiono all'interno del cattolicesimo; Kierkegaard, invece, si è mosso in ambiente protestante. Da ciò derivano molteplici differenze fra loro, che si manifestano tanto nella formazione religiosa quanto nelle posizioni che hanno poi assunto in via definitiva. Ma, dal punto di vista della storia della religione, è molto interessante osservare che, giunti al termine dei loro sforzi per scoprire il punto centrale della loro religione, si soffermano davanti al medesimo ed unico problema, che potremmo formulare così: È possibile rimanere nello spirito e nella pratica del cristianesimo primitivo, pur assimilandosi e servendo una cultura, morale e materiale, che non solo non deriva dal cristianesimo, ma l'ha persino preceduto, e ha continuato a svilupparsi al di fuori di esso,

secondo le sue leggi particolari? In effetti, il problema si pone tanto per i cattolici come per i protestanti. Prima di procedere oltre, consideriamo quel che l'ha fatto nascere.

Le prime generazioni cristiane vissero nell'attesa di un ritorno prossimo di Cristo, che doveva concludere i destini del mondo con un giudizio universale. All'inizio, questa attesa costituiva il credo dei cristiani; regolava la loro vita e la loro concezione della vita. Nella prospettiva di una catastrofe imminente dalla quale sarebbe sorto un nuovo cielo e una nuova terra, gli impegni puramente umani e sociali perdevano ogni urgenza. Ecco perché, nel *Nuovo Testamento*, non si parla d'arte, di scienza o di vita pubblica; pure la vita familiare era accettata solo con certe riserve. La morale del *Nuovo Testamento* doveva essere quel che Albert Schweitzer ha ben definito un'«etica provvisoria». Tutti gli sforzi, tutti i progetti convergevano verso un unico fine, posto in un avvenire prossimo. Per la cristianità primitiva, l'avvento del regno di Dio, a cui si allude nella preghiera domenicale, acquistava un senso molto preciso: con essa non s'intendeva affatto chiedere genericamente di ottenere dei beni spirituali. Negli spiriti più fervidi, l'attesa era accompagnata da un entusiasmo, spinto sovente fino all'estasi, che rendeva facili tutti i sacrifici. Le cose della vita quotidiana degli uomini rimpicciolivano dinanzi alla grandezza delle cose aspettate.

Di contro alla fede dei primi cristiani, il cattolicesimo e il protestantesimo ci appaiono come organizzazioni a lunga scadenza, fondate sulla probabilità di un'evoluzione prolungata della vita religiosa e, in generale, della vita umana sulla terra. Si è sempre meno preparati a una partenza improvvisa. Pur sforzandosi di non abbandonare

l'attesa dei primi secoli, ne hanno tuttavia posto la realizzazione in un avvenire sempre più remoto, ed è andata diminuendo la soggezione in cui quell'attesa aveva mantenuto le anime. A poco a poco s'appropriarono – dopo un'adequata resistenza, che fu spesso molto aspra – non solo della cultura trasmessa dall'antichità classica, ma anche della nuova cultura che si sviluppava indipendentemente dal cristianesimo, fatto che peraltro non impedisce alle due Chiese di affermare la propria continuità con il credo delle prime generazioni cristiane e di mantenere, ciascuna a suo modo, la pretesa di aver conservato intatta la tradizione antica attraverso i tempi nuovi.

La soluzione più grandiosa del problema è quella data dal cattolicesimo, che si fonda sulla distinzione dei gradi di perfezione. Religiosi e religiose rinunciano alla vita secolare per potersi consacrare interamente all'aldilà, all'unica cosa necessaria. Attraverso costoro permane la derivazione dal cristianesimo delle origini, mentre sui laici incombe il dovere di continuare la vita umana sotto l'influenza di direttori spirituali attraverso i quali la Chiesa esercita la propria azione di controllo sulle anime. Già sant'Agostino (*De civitate Dei*, XX, 9) vedeva nei prelati della Chiesa una parziale realizzazione della profezia dell'*Apocalisse*, parlando di quelli che occupano il tribunale nel regno di mille anni.

Pascal si è reso conto assai bene che, agli occhi della Chiesa, l'allontanamento del cristianesimo originario da tutte le forme della cultura doveva ognora prevalere in una certa pratica. Pur senza entrare in convento, la sua vita degli ultimi anni non fu diversa da quella di un monaco. Ai suoi occhi, il

tempo che ci separa dal ritorno di Cristo non dev'essere altro che ardente attesa e sofferenza. La scena di Getsemani ben rappresenta, secondo lui, la situazione permanente del vero cristiano. Dobbiamo vivere da attivi contemporanei delle sofferenze del Salvatore. Una volta sola, a Getsemani, Gesù, nella disperazione, ha chiesto aiuto e conforto agli uomini, e tuttavia i suoi apostoli lo abbandonarono. Ma il dovere a cui essi allora mancarono incombe sui cristiani delle età successive. «Gesù agonizzerà sino alla fine del mondo; in quel tempo non si deve dormire» (fr. 583, Br.). Perciò, non si deve volgere lo sguardo al Cristo vincitore, come fa di solito la Chiesa, ma al Gesù sofferente. L'orto degli Olivi è il contrario dell'Eden. L'uomo decaduto deve fare di Getsemani il soggiorno permanente dei suoi pensieri: solo a questo prezzo conserva la speranza di vedersi aprire dinanzi le porte dell'Eden.

La direzione delle anime così come la praticavano i Gesuiti pareva a Pascal un criminale compromesso della vita secondo Cristo con la vita secondo il mondo, e, nelle *Lettere a un Provinciale*, ha levato una vivace protesta contro i loro abusi. Salvo errori marginali, ha ragione dal punto di vista rigorosamente cristiano. Dal *Nuovo Testamento* alla casistica dei Gesuiti, l'etica non è rimasta la stessa, ed anche da un punto di vista meramente umano si potrebbero avanzare dei dubbi sui risultati di tale casistica. Accanto alla sua campagna contro la religione della dolcezza, che s'era, a suo parere, sostituita alla meditazione delle sofferenze di Getsemani, Pascal ha consacrato una memoria al *Confronto fra i cristiani dei primi tempi e quelli di oggi*.

Se esiste tanta diversità fra le due categorie di cristiani, è perché oggi il battesimo precede

l'istruzione sui misteri della religione, mentre in origine nessuno poteva accedere al cristianesimo senza prima avere acquisito un'adeguata istruzione sulla sua dottrina e rinunciato al mondo. Allora s'imponeva la distinzione fra «secolo» e Chiesa, mentre oggi la Chiesa ha accolto nel suo seno il secolo concedendo il battesimo ai bambini. L'istituzione del battesimo dei bambini, aggiunge Pascal, è stata fatta con buone intenzioni: si temeva di privare della salvezza i piccoli che morivano senza essere battezzati, ma quel che si è fatto per il bene dei bambini si è trasformato nella «rovina degli adulti!».

La rottura di Pascal con la Chiesa non è stata causata dall'accertata divergenza su questo punto solo. Come già abbiamo visto, per insorgere contro l'autorità ecclesiastica egli ha avuto motivi derivanti non solo dalla pratica della Chiesa, ma pure dai suoi dogmi: si è trattato, in entrambi i casi, dell'accertamento dei fatti. D'accordo con gli amici giansenisti, Pascal affermava che le proposizioni incriminate e condannate dal papa come eretiche non erano nell'*Augustinus* di Giansenio, e rifiutava al papa il diritto di dare come fatto acquisito un punto espressamente verificabile da tutti. In un'occasione precedente, nella sua *Memoria sul vuoto*, aveva già respinto l'ingerenza dell'autorità religiosa nei problemi delle scienze sperimentali. E nella diciottesima *Provinciale* dichiara che, se l'opinione di Galileo sul movimento della terra è un errore, non sarà un decreto del papa a dimostrarlo, e che nel caso in cui sia possibile provare che la terra gira, questa trasporterà nel suo moto sia quelli che lo negano, sia quelli che l'ammettono. Pascal non era copernicano, ma qui tocca un argomento molto delicato, che aveva fatto condannare al rogo Giordano Bruno e costretto Galileo allo spergiuro. Uno stesso anelito di



ribellione verso l'autorità religiosa unisce segretamente il Pascal fisico a quello dei *Pensieri*. Giunge persino a dichiarare che «il papa detesta e teme gli studiosi che non sono a lui sottomessi per voto» [come i monaci e i preti] (fr. 873, Br.). L'osservazione denunciava la condanna papale della dottrina agostiniana della grazia efficace e della dipendenza assoluta della volontà umana rispetto alla volontà di Dio, dopo che Giansenio, riprendendola, ne aveva accentuato la contrapposizione alla teologia scolastica e gesuitica. Neppure il papa, allora, sarebbe ortodosso, e la sua autorità non è infallibile né in materia di fede, né quando si tratta di fatti. Il papa deve badare a tante faccende che non ha il tempo di occuparsi delle cose della fede (fr. 882). Ma se Roma condanna la verità, bisogna gridare ancor più forte: bisogna appellarsi al cielo. «È meglio obbedire a Dio che non agli uomini» (fr. 920). Gli amici giansenisti di Pascal ritennero opportuno, poi, sopprimere queste ultime righe nella prima edizione dei *Pensieri*. E fu un gran dispiacere sentire che, su questo punto, non ponevano la verità al di sopra di tutto. Soltanto la morte gli aveva impedito di pubblicare personalmente i suoi ultimi pensieri. Sul letto di morte ricevette i sacramenti dalle mani del suo curato; i suoi avversari l'interpretarono come una ritrattazione, ma in questo si deve solo osservare ch'egli non aveva rotto i ponti con la vera Chiesa.

Kierkegaard è cresciuto in seno alla Chiesa protestante, nella venerazione dei suoi capi, antichi e contemporanei. Ma durante gli anni 1847-1850, notò sempre più il disaccordo esistente fra il cristianesimo primitivo e quello dei tempi moderni, e due dei suoi scritti più penetranti – *La malattia mortale* (1849) e *L'esercizio del Cristianesimo* (1850) – annunciano la grande resa dei conti che si accingeva a chiedere alla

Chiesa. L'idea principale di queste due opere è che è stata dimenticata, soprattutto presso i Protestanti, l'idea primitiva, il prototipo per il riconciliatore. Del dogma espiatorio hanno fatto un dato acquisito, e si sono rintanati senza rancore in questo mondo imperfetto. Kierkegaard, rivolto verso i rappresentanti della Chiesa, li esorta a riconoscere quale distanza separi la religione attuale dal *Nuovo Testamento*, e in quale apostasia sia caduta dall'alba eroica del cristianesimo. I capi della Chiesa, interpellati, mantennero il silenzio e, addirittura, avanzarono all'occasione la pretesa di essere in continuità con «il tempo degli apostoli»: su questo punto, Kierkegaard lanciò una protesta folgorante, specie nel bellicoso opuscolo *L'ora* (1855). Ma cadde nel pieno della lotta, e morì. Spirò senza sacramenti, non volendo riceverli dalle mani di un pastore. Con tale gesto egli ha superato, nella sua rivolta contro la Chiesa, quel che aveva fatto Pascal, ma non ha rifiutato i sacramenti in quanto tali e, in questo, nemmeno lui si è allontanato dalle tradizioni della vecchia Chiesa.

*La malattia mortale* è la disperazione che nasce necessariamente dalla contrapposizione fra la vita spirituale imposta all'uomo dal cristianesimo e quella che, invece, gli attribuiscono i sentimenti e gli appetiti naturali. Nel caso in cui l'uomo non abbia già preso coscienza del dilemma che l'attanaglia, potrà ancora godersi la vita come farebbe un bambino; ma di tanto in tanto s'annuncerà l'angoscia, che metterà fine alla sua sicurezza. Allora, per debolezza, per ripiegamento su se stesso o per sfida, egli potrà tentare di attenuare la sua paura e restar sordo dinanzi alle pretese cristiane, ma non eviterà così l'invisibile presenza della disperazione e non la vincerà prima che essa abbia fatto esplodere e invaso tutto. Nella

pratica, la cristianità s'è abituata – per incoscienza, impeto romantico delle menti o semplice ipocrisia – a ridurre il grande conflitto fra l'angelo e la bestia mediante concessioni, anziché venirne a capo con delle vittorie.

Nel libro che pubblicò con il titolo di *Esercizio del Cristianesimo*, Kierkegaard pone come principio che, siccome il Salvatore non è tornato nella sua gloria, per il cristiano si tratta di prendere a modello il Gesù umiliato. Dobbiamo prescindere da quel che il dogma ci tramanda sulla natura divina di Gesù, e cercare di farci contemporanei di Gesù di Nazareth, dell'uomo che diceva di essere il Figlio di Dio e che per questo fu insultato e giustiziato. Anziché far ciò, al pari degli scolari ci siamo procurati la soluzione del problema barando, evitandoci lo sforzo di fare i calcoli da soli. Balza agli occhi il parallelismo con lo stato d'animo di Getsemani stabilito da Pascal.

Kierkegaard si convince sempre più che gli uomini si son resi colpevoli di un grave tradimento nei confronti del cristianesimo: si sono appropriati della dolcezza e della grazia dimenticando quel che ne era la condizione necessaria, e ritiene che tale inganno sia palese specialmente nel protestantesimo. Il cattolicesimo non potrebbe mai abbassarsi ad una simile banalità. E tuttavia la pratica dei compromessi risale al cattolicesimo. Lo spirito del cristianesimo si trovò falsato il giorno in cui seguire Cristo alla lettera, sottraendosi alla vita del mondo, cessò di essere la regola comune. La differenziazione dei cristiani in due categorie distinte è un nonsenso. Ma il regime degli abusi così inaugurato fu ripreso da Lutero, che gettò il saio alle ortiche e fondò una nuova Chiesa in cui si sarebbero fusi, in un facile accomodamento, il cristianesimo e il mondo. «Lutero, Lutero, Lutero, grande è la responsabilità

che incombe su di te!». E Lutero era passato per la scuola della disperazione. Ma le generazioni successive invocano la testimonianza delle splendide azioni dei precursori senza manifestare la minima disposizione a compierne esse stesse. Il Protestantismo è una dottrina plebea, che tende a livellare verso il basso il mondo dello spirito. E in gran parte ne è colpevole la vita di famiglia. Per mezzo del battesimo dei bambini, tutti gli abitanti dei paesi che si dicevano cristiani furono irreggimentati nella cristianità. «Osano fare, esclama Kierkegaard (*L'ora*, VII), osano far questo in faccia a Dio, col pretesto del battesimo cristiano! Il battesimo, l'atto sacro con cui il Salvatore del mondo fu consacrato all'opera della sua vita, e, dopo di lui, i discepoli, uomini già da molto tempo nell'età della ragione e che, morti alla vita di quaggiù, s'impegnavano a vivere d'allora innanzi come dei sacrificati in questo mondo della menzogna e della malvagità!».

La polemica di Kierkegaard raggiunse il culmine con l'enunciazione di un'unica proposizione (di contro alle novantacinque di Lutero): «Il cristianesimo del *Nuovo Testamento* non esiste». E, completando la tesi, Kierkegaard metteva in guardia contro «quelli che portano lunghe vesti», e contro la partecipazione al culto ufficiale, in cui ci si fa beffe di Dio!

L'opposizione di Pascal e di Kierkegaard è un fatto di grandissimo interesse per la storia della religione. I sociologi, dal canto loro, hanno sostenuto che la religione è essenzialmente un fenomeno sociale, ed in effetti la storia delle religioni studia di preferenza fenomeni religiosi relativi al culto tradizionale. In tali condizioni, come si può mai attribuire un'importanza dello stesso genere a personaggi che sono stati condotti, con gli sforzi

della loro vita e del loro pensiero, a tagliare i ponti con la società religiosa cui appartenevano, senza poi entrare in qualche altra società? Se almeno si lasciassero collegare ciascuno alla propria setta: Pascal al giansenismo, Kierkegaard, eventualmente, al pietismo (come è stato fatto in un'eccellente opera francese di sociologia). Il collegamento fallirebbe anzitutto per Pascal che, proprio nella fase suprema e decisiva della sua vita, provò il dolore di separarsi dagli amici di Port-Royal; quanto a Kierkegaard, abbonda in battute ironiche e in sarcasmi nei confronti dei pietisti, e non appare affatto incline a far causa comune con loro. Sarebbe più plausibile dire che la loro rottura con la tradizione dominante nella Chiesa del loro tempo non ebbe altro scopo che di ricrearne una più antica, l'unica legittima ai loro occhi. Ma il loro appello, il loro ritorno verso quel che credevano essere stata la condizione originaria delle cose, ne faceva dei solitari al loro tempo, ed essi protestarono in nome della coscienza individuale. A quale esigenza sociale avrebbero potuto appellarsi? Pascal ha visto in un miracolo, è vero, la conferma della sua dottrina; ma il miracolo in questione non aveva ottenuto l'omologazione ecclesiastica. E Kierkegaard, dal canto suo, affermava espressamente che l'unico tipo di religione che per lui avesse valore non esisteva più. Nei loro rispettivi atteggiamenti di fronte al sacramento dell'estrema unzione, esiste un legame, ma troppo debole per riportarli a contatto con la Chiesa.

Peraltro, è insostenibile una teoria che si occupi a tal punto della tradizione e del culto da finire col trascurare le precedenti peripezie delle anime responsabili di queste forze sociali. Uno dei compiti dominanti dello studio delle religioni dev'essere quello di rilevare, passo dopo passo, le

tappe delle grandi anime religiose, tanto più se la linea evolutiva di tali individualità superiori percorre quella religione fino ai suoi estremi confini, proprio per i loro stessi sforzi di integrarne lo spirito e la verità nella loro esistenza. È per l'appunto uno sforzo del genere quello che Pascal e Kierkegaard hanno compiuto nel loro sviluppo religioso.

#### **IV. Decisioni da prendere**

Inutili le congetture sull'orientamento che avrebbe potuto prendere l'attività di questi due grandi spiriti, se la loro vita fosse stata più lunga. Ma è forse privo d'interesse considerare le strade che potevano aprirsi ad ogni uomo che avesse seguito, con un'adesione cosciente e rafforzata dalla propria esperienza, i due protagonisti esattamente fino al punto del loro ultimo pensiero?

Si presentano tre possibilità.

Si potrebbero riprendere i principi del primo cristianesimo e sforzarsi di farne i fondamenti di una vita condotta nell'intensa attesa di un prossimo intervento di Dio, astenendosi del tutto dal collaborare alla civiltà e alle opere che interessano tutti gli uomini. Esistono forse, chissà, uomini impegnati in questo cammino che a suo modo seguì san Francesco d'Assisi.

Un'altra scelta possibile sarebbe quella di cominciare ad ammettere, come pretende Kierkegaard, lo scarto esistente fra il primo cristianesimo e quello dei giorni nostri. Bisognerebbe allora compiere un passo in più in tal senso, e riconoscere che in fondo il cristianesimo moderno è una religione diversa dal cristianesimo primitivo. Si eviterebbe così la contraddizione che consiste nel professare un ideale che viene rinnegato nella pratica.

In tale concezione, ben si vedrebbe nella religione un fattore essenziale della vita spirituale, ma insieme si accetterebbero altri ideali che ne differiscono per origine e orientamento, e che tuttavia meritano di guidare in parte la condotta e la concezione della vita. Forse sarà difficile coordinare in uno stesso sistema le diverse stelle guida, ma almeno rimarrà intatta quella sincerità così cara ai nostri due pensatori.

Per quelli a cui questi due cammini paiono impraticabili, ne resta disponibile un terzo: essi riprenderanno gli sforzi dei Greci per fondare sulla natura e sull'esperienza umana le direttive della vita morale. Dovranno cercare l'ideale e il fine che rispettivamente comportano i principi così stabiliti. È in questo senso, infatti, che da due o tre secoli sono diretti i tentativi per realizzare una morale su base filosofica. Una volta ho espresso questa idea (*La morale*, X, 4) nella forma seguente: «Possiamo riprendere la nozione platonica di *giustizia*, in quanto armonia personale, onde esprimere l'intima relazione, la superiore unità dell'affermazione di sé e della devozione. L'antica nozione di armonia dev'essere allargata e approfondita per mezzo delle esperienze morali che si trovano condensate nei giudizi sul carattere introdotti dallo Stoicismo, dal Cristianesimo, dal Rinascimento e dall'Umanità moderna. Ma tale cambiamento nel contenuto della nozione è certo possibile senza bisogno di farne esplodere la cornice. La nostra morale è la morale greca, che l'evoluzione morale successiva, con le sue molteplici oscillazioni, ha potuto modificare e rettificare, ma che non potrà mai essere soppiantata finché esisterà una morale umana veramente degna di questo nome». Il continuo lavoro su queste basi non può che sviluppare la fede nel proprio avvenire, la convinzione di occupare un proprio posto

nell'esistenza universale e persino di rappresentarne un elemento indispensabile al suo pieno sviluppo. Per l'espressione più viva di tale convinzione, si deve ricorrere ai simboli del linguaggio poetico. Anche la poesia, ricca e profonda, fa parte dei valori di cui bisogna dare per scontata la permanenza e la fioritura nell'avvenire.

Di fronte alle altre due concezioni di vita che abbiamo indicato, la posizione da prendere ci pare questa: anziché rinunciare ad ogni sviluppo naturale della vita umana e ad ogni cultura autonoma, alla vita familiare e ad ogni attività sociale, artistica o scientifica, ed anziché tentare una superficiale combinazione di dogma orientale e di cultura occidentale, bisognerà invece schierarsi risolutamente per la natura umana e la cultura occidentale, e si lavorerà coraggiosamente al loro avanzamento. Non mancheranno i problemi da risolvere, né le delusioni, e ci saranno dei cedimenti. Potranno sorgere dispute sui percorsi da compiere e nello stabilire le direttrici, ma sarà sempre riconoscibile l'orientamento generale. Altre concezioni della vita potranno dare un contributo, e forniranno esempi e utili alimenti. Lo slancio lirico che il credente pone nella propria attesa del regno di Dio, sempre vicino, avrà una contropartita più o meno vigorosa in ogni attiva aspirazione verso un fine elevato. Ogni opera di grande portata richiede una certa tensione. Se si dovesse fare un raffronto tra l'influsso che ha avuto il cristianesimo sulla vita umana in Europa e quello esercitato da Budda in Asia, direi, per riprendere una formula della mia *Filosofia della religione*, che Budda ha ingentilito l'Asia e che Cristo ha insegnato all'Europa l'infinita esaltazione dello sforzo. Ma, soprattutto, lo spirito di carità predicato dal cristianesimo e da esso posto (con una logica talora



vacillante) in cima alle altre virtù troverà la collocazione adatta in una morale istituita su basi puramente umane. Già Aristotele ha sostenuto che la giustizia assume, nella sua forma più alta, il carattere dell'amore; è vero anche il contrario: l'amore non è davvero virtù se, unendosi alla saggezza, non diviene giustizia. In generale, la concezione puramente umana ha con il cristianesimo gli stessi rapporti che ha con gli altri movimenti spirituali: assimila quanto considera compatibile con la sua continua aspirazione. Come le civiltà, le grandi religioni universalistiche traggono le loro origini dalla natura umana e dalle condizioni d'esistenza dell'uomo; i frutti che portano, l'insieme di nobiltà, grandezza e bellezza che ad esse dobbiamo appartenere perciò, in ultima istanza, all'umanità intera e non ad un'unica setta, per quanto vasta sia la sua diffusione.

Qualunque sia il cammino in cui ci troviamo impegnati, potremo trarre un'utile ispirazione dall'insegnamento delle due grandi figure che abbiamo or ora preso in considerazione. Grazie a loro, il centro di gravità della vita spirituale è passato dal mondo esterno delle autorità e dei dogmi all'ambito interiore della personalità, delle sue esperienze e dei suoi bisogni. Il cristianesimo, conclude Pascal, è la vera religione, perché esso soltanto risponde all'aspirazione più profonda della natura umana, e perché esso soltanto concilia i contrari maggiori della vita, e ne rende ragione. Per Kierkegaard, l'idea di Dio fu, nelle tempeste della vita, un'ancora di salvezza la cui necessità non s'impone certo a chi resta sempre in un mare calmo. L'essenziale, per entrambi, è che ciascuno passi, nel corso della vita, attraverso il ciclo penetrante e proficuo dell'esperienza. Ma anzitutto, e soprattutto, occorre evitare d'ingannarsi e d'ingannare gli altri,

professando credenze che non si basino su esperienze e aspirazioni personali. «Per le religioni, dice Pascal (fr. 590, Br.), bisogna esser sinceri: veri pagani, veri ebrei, veri cristiani». Kierkegaard, dal canto suo, affermava, durante la sua ultima campagna contro la Chiesa organizzata : «Non oso attribuirmi il nome di Cristiano, ma mi schiero sotto la bandiera della sincerità: è per essa che mi espongo».

Su un punto, tuttavia, gli uomini impegnati nel terzo cammino si allontanano nettamente da Pascal e da Kierkegaard. I due pensatori si rendono conto che la vita, e in particolare la vita religiosa, ha bisogno di pensieri che ne mantengano e dirigano l'orientamento. Ma fanno una netta distinzione fra pensieri vitali e pensieri scientifici o, per dirla con Kierkegaard, fra conoscenza «essenziale» e conoscenza «non essenziale». Nella conoscenza non essenziale, essi pongono la scienza, tutte le scienze. E tuttavia ci sono pensieri scientifici che possono divenire di capitale importanza per le credenze personali. È impossibile qui segnarne i limiti una volta per tutte. Indichiamo soltanto l'influenza, tacita e poco avvertita dal grande pubblico, che sulle idee religiose ha esercitato il mirabile progresso delle scienze – delle scienze naturali come delle scienze morali – durante gli ultimi secoli: a questo proposito, segnaliamo lo scarso fondamento dell'opinione secondo cui la personalità e la scienza si oppongono reciprocamente come si opporrebbero gli interessi che esse nascondono. La scienza è sorta dal lavoro e dagli individui, ed è figlia dell'aspirazione personale; la gioia di conoscere è annoverata fra i più nobili sentimenti dell'uomo. Le cornici stesse – consapevoli o meno – della vita intellettuale sono fornite, in ultima analisi, dalla personalità, giacché dipendono comunque dalla natura e dallo spirito umani. Per un

altro verso, la personalità si sviluppa col lavoro scientifico, vi conquista una lucida intelligenza della vita e delle sue condizioni, e vi impara ad imporsi dei compiti che superano di gran lunga i suoi egoismi interessati. E per ogni altra cultura accade lo stesso che per la scienza. Di continuo, l'uomo è ora superiore, ora inferiore all'una o all'altra cultura. Egli la domina poiché ogni disciplina giustifica il proprio valore solo se contribuisce allo sviluppo della vita personale e, inversamente, la cultura domina l'uomo, imponendogli compiti che subordinano imperiosi gli interessi individuali al vantaggio, ai progressi duraturi della collettività umana.

Due grandi figure, due solitari senza continuatori né discepoli. Ma l'analogia delle loro idee principali e dei rispettivi atteggiamenti di fronte alle realtà del loro tempo contiene un insegnamento valido per ogni epoca. Dalla loro nobile solitudine, hanno saputo cogliere problemi grandi e decisivi nel campo della storia delle religioni e della psicologia religiosa, e hanno sacrificato la loro vita nel porre questi problemi energicamente e in maniera indimenticabile, tanto più indimenticabile perché vi hanno riversato non solo la passione, ma anche tanta ricchezza d'idee ed una poesia così densa da far assurgere le loro opere fra i tesori umani più preziosi.

***Bibliomanie.it***

---

[1] In AA.VV. [M. Blondel, L. Brunschvicg, J. Chevalier, H. Höffding, J. Laporte, F. Rauh, M. de Unamuno], *Études sur Pascal*, Paris, A. Colin, 1923, pp. 93-118 (N.d.C.).

[2] Dopo studi teologici e filosofici, Harald Høffding (1843-1931) soggiornò fra il 1868 e il 1870 a Parigi, ove conobbe a fondo il pensiero positivista allora in auge. Professore di filosofia presso l'Università di Copenhagen dal 1880 al 1915, fu influenzato da Spinoza, Kant, Herbert Spencer e – specie negli anni di formazione – dal suo grande concittadino Kierkegaard. Delle numerose sue opere, diverse delle quali ottennero un cospicuo e duraturo successo a livello internazionale, conviene ricordare: *Psicologia* (1882), *Etica* (1887), *Storia della filosofia moderna* (1894-95), *Filosofia della religione* (1901), *Filosofi moderni* (1915), *Il concetto di relazione* (1921). Fu membro di molte delle maggiori istituzioni culturali del tempo. Uno dei suoi allievi più illustri fu senz'altro il fisico e matematico Niels Bohr (N.d.C.).

[3] Secondo un'indicazione che debbo alla cortesia di P.-A. Heiberg, uno dei curatori del *Diario* (N.d.A.).

[4] *Alsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Copenhagen, 1846 (N.d.A.).