

Roberto Valentini

L'iniqua scommessa della felicità

Una delle più celebri sfide che la storia del pensiero abbia conosciuto è certamente quella formulata da Blaise Pascal nei suoi *Pensieri*: l'interrogativo circa l'avvedutezza d'una scommessa sull'esistenza di Dio. Poiché la ragione non è in grado di spingerci né a puntarvi "testa o croce", né di escluderne alcuna delle due, occorrerebbe, secondo il filosofo portorealista, spostare la considerazione dalla posta, rispetto a cui ci separa un "caos infinito", alla natura di tale azzardo. Come egli osserva:

Siccome c'è eguale probabilità di vincita e di perdita, se aveste da guadagnare solamente due vite contro una, vi converrebbe già scommettere. Ma, se ce ne fossero da guadagnare tre, dovrete giocare (poiché vi trovate nella necessità di farlo); e, dacché siete obbligato a giocare, sareste imprudente a non rischiare la vostra vita per guadagnarne tre in un giuoco nel quale c'è eguale probabilità di vincere e di perdere. Ma qui c'è un'eternità di vita e di beatitudine. Stando così le cose, quand'anche ci fosse un'infinità di casi, di cui uno solo in vostro favore, avreste pure sempre ragione di scommettere uno per avere due; e agireste senza criterio, se, essendo obbligato a giocare, rifiutaste di arrischiare una vita contro tre in un giuoco in cui, su un'infinità di probabilità, ce ne fosse per voi una sola, quando ci fosse da guadagnare un'infinità di vita infinitamente beata (B. Pascal, *Pensieri*, 233).

L'argomento, per quanto avvincente risulti la metafora della moneta della fede gettata nella bisca della nostra incredulità, lascia tuttavia spazio a più di qualche dubbio, non soltanto per il suo tiepido accoglimento teologico, ma per le stesse implicazioni probabilistiche che esso invoca. Restando dunque sul tavolo dell'eternità, nell'alea degli innumeri eoni che vi rotolano come dadi lanciati da una Moira inflessibile (mentre Dio medesimo trattiene forse il sospiro con noi: l'esito favorevole sarebbe una vittoria anche per esso), occorre considerare anzitutto il detto di Pascal e valutare se, così formulato, possa dare luogo ad una puntata non solo ammaliante, ma anche equanime. Come noto finché una scommessa lo sia l'aspettativa di vincita del giocatore – ricavata dalla somma del prodotto fra il guadagno e le probabilità favorevoli e quello fra la perdita e la probabilità avverse – dovrebbe essere pari a zero (se negativa sarebbe iniqua mentre se positiva financo favorevole).

Appare allora singolare che si sostenga che "quand'anche ci fosse un'infinità di casi, di cui uno solo in vostro favore, avreste pure sempre ragione di scommettere uno per avere due"; che venga cioè risolta in modo abbastanza istintivo e incongruente la trattazione d'un oggetto vertiginoso come l'infinità, che ci si limiti a riconoscere il solo svantaggio di un'"infinità di probabilità di perdere" ("questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinità di probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto"). Si consideri anzitutto tale enfatica accentuazione del ragionamento. Se volessimo scrivere i suoi elementi su due righe (sulla prima sia posto il guadagno e sulla seconda la corrispettiva probabilità) si avrebbe, dove x sia la perdita:

$$\begin{array}{ll} + \infty & x \\ 1/\infty & 1 - 1/\infty \end{array}$$

Da cui un'aspettativa aleatoria = $(+ \infty \cdot 0) + x$ che in quanto tale non può avere significato essendo la formula " $+ \infty \cdot 0$ " indeterminata; più immediatamente basterebbe osservare che già il fatto di ritenere una possibilità *concreta* quella d'una probabilità su infinite non può che urtare

contro la ragione daché, mathematiche loquendo, il rapporto $1/\infty = 0$; in tal caso si sarebbe dunque proclamata la sicurezza di non poter vincere e la certezza (pari a 1) di perdere.

Ovviamente non si vuole ridurre la portata dell'argomento a tale iperbole persuasiva. Si consideri invece quanto nel testo viene poco prima asserito, ovvero che le probabilità di vincita e perdita si eguagliano ("in un giuoco nel quale c'è eguale probabilità di vincere e di perdere") come si suole supporre nel lancio di una moneta con cui si scommetta "testa o croce", assumendole cioè entrambe pari a $1/2$.

E' del tutto evidente che in questa situazione l'aspettativa sarebbe addirittura infinitamente favorevole! Occorre pertanto che non ci si limiti alla scontata conseguenza di una possibile vincita infinita, ciò che farebbe saltare il banco rendendo influente qualsivoglia obiezione, ma che ci soffermi invece sui presupposti della giocata, sull'indebita e sorprendentemente sbrigativa attribuzione delle probabilità di successo. Ricondurla a due eventi equiprobabili, come nel lancio di una moneta, sconta in massimo grado tutte le perplessità di un assunto probabilistico classico: al di là della sua circolarità definitoria tale approccio finisce infatti per apparire assurdo rispetto ad una realtà di cui non si abbia alcuna conoscenza: se ha poco senso domandarsi quali siano le possibilità d'essere o meno vivi domani ed equipararle a $1/2$, ciò si rivela ancor più irragionevole in rapporto all'esistere di Dio. Se assumere d'altro canto quello frequentista sarebbe semplicemente paradossale, non resta che ammettere che la probabilità dell'esistenza divina vada intesa secondo un'impostazione "soggettivista" (nella più stretta accezione stocastica del termine), quella per cui la probabilità è cioè "il grado di fiducia di un osservatore al verificarsi di un evento".

Contro l'apoftegma di Pascal lo scommettitore ateo potrebbe dunque ben ritenere, del tutto ragionevolmente dal suo punto di vista, di non volere rischiare la vita e i suoi beni in una scommessa che egli trovi semplicemente iniqua – quantomeno con un'aspettativa di vincita affatto indeterminata, che potrebbe dunque anche essere pari a zero –, e questo gli foss'anche promessa la felicità eterna.

Da tutto ciò si potrà trarre allora il corollario che se l'oggetto della puntata è Dio, la sua posta, quello che soggettivamente ci muove ad accettarla o meno, non è altro dalla pulsione alla felicità. Tale è in sostanza la nostra vera scommessa, quella più ardua, quella che ci accompagna ad ogni passo, il cui tavolo non si smette di frequentare benché si intuisca che anche nella sua versione terrena essa sia altrettanto sfavorevole: "non v'è infelicità umana la quale non possa crescere, bensì trovasi un termine a quello medesimo che si chiama felicità" (Leopardi, *Zibaldone*, 1477). Forse d'altra parte la si gioca proprio riconoscendoci debitori di tale monito, attratti giusto dalla consapevolezza che in fin dei conti vi si perderà.

"Ma perché, se è possibile trascorrere questo po' d'esistenza/ come alloro, il verde un po' più cupo/ di tutto l'altro verde, le piccole onde ad ogni/ margine di foglia (sorriso di brezza) – perché/ costringersi all'umano e, evitando il Destino, / struggersi per il destino?... / Oh, non perché ci sia felicità, / quest'affrettato godere di cosa che presto perderai..." (R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino 1972, p. 55). Riascoltando lo stupore del caduco dalla voce del poeta sembra così ribaltarsi anche la tradizionale impostazione circa la natura della felicità. Non sarebbe la nostra posizione rispetto alle cose e la soddisfazione dei piaceri a delimitarne il concetto, quanto all'opposto la fugace richiesta di quest'ultime a sottolinearne la definitiva inattuabilità: "perché sembra / che tutte le cose di qui abbian bisogno di noi, queste effimere / che stranamente ci sollecitano. Di noi, i più effimeri" (Ivi.). La visione non è d'altra parte nuova; se risulta antitetica a quella che ne faceva, nell'edonismo della scuola di Cirene, il sistema dei piaceri particolari, la somma lusinghiera di quelli passati e futuri (Aristippo), già Egesia negò la possibilità della felicità proprio per la loro labilità e inconsistenza. In base a considerazioni sulla precarietà delle nostre inclinazioni – poi non molte diverse, sebbene riferite alla sfera razionale dell'anima – anche Kant dovette infine ancorarla al fondamento della posta divina, fare anzi di quest'ultima il suo postulato alabastrino. Assumendo infatti che la felicità sia "la condizione di un essere razionale nel mondo, al quale, nel corso intero della sua vita tutto avvenga secondo il suo desiderio e la sua volontà" (I.

Kant, *Critica del Giudizio*, § 83), si dovrà riconoscere che nel mondo non si dia affatto quella proporzione fra moralità e felicità, costitutiva del sommo bene, e che ciò avvenga giusto per l'impossibilità empirica della realizzazione di tutte le tendenze e volizioni, sia per l'indifferenza della Natura a riguardo, sia perché tali "bisogni e inclinazioni non rimangono mai fermi nella quiete dell'appagamento" (Ivi.). Anche nelle taciturne brume della pallida idea königsbergica non resta dunque che scommettere su Dio e sul regno della Grazia, lì cumularvi gli eburnei gettoni della ragione.

La puntata eudemonistica sembra così senza vie d'uscita a meno di leggerla forse a partire dal suo esito, non tanto dall'aspirazione al successo, ma dalla prospettiva dell'infelicità; a meno di chiedersi cioè se la scommessa si perda perché la si intraprende sotto peculiari e improbe condizioni. Una di queste è certamente la propensione a ritenerla alla maniera di un oggetto di cui si possa o meno disporre, ad assimilarla al gaudium, al piacere provato dall'anima considerando sicuro il possesso di un bene presente o futuro, mentre, come ricorda Barthes, sarebbe forse più opportuno ripiegare sul "piacere allegro" della laetitia: "perché, per cominciare, non potrei capire che una profonda afflizione non esclude dei momenti di piacere puro (come il cappellano Madre Courage che spiega che 'la pace esiste anche in guerra')?" (R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, p. 47).

Nel suo azzardo, perciò, non solo la si sfuggirebbe per timore di perderla, ma non la si raggiunge mai proprio per la pretesa di conservarla; i celebri versi di Eugenio Montale – "felicità raggiunta, si cammina/ per te su fil di lama" – ci suggeriscono in certo modo come essa non si distingua affatto da quel diaccio filamento, lama di luce nel sussurro dei rami, e che in altri termini, come il bene, sia sempre un fiore non nato; forse anche la felicità non è *altro* che il suo orizzonte possibile: se stessa come fine irraggiungibile. Appena lo si scruta e la si vuol trattenerne svanisce. Il rapporto che vi si gioca, come osservò Adorno, è in fondo il medesimo di quello con la verità; entrambe non possono essere ridotte ad un dominio o una realtà posseduta, proprio perché ci troviamo già nella loro arena (tragica). L'infelicità, tradendo nel termine il senso di quanto contesta giusto col negarlo, double bind d'una parola che afferma ciò che nega, negando ciò che afferma – "sono felice ma triste" dichiara Mélisande a Pelléas suggellando la natura dell'amore come glykypichron¹ –, direbbe che siamo infelici poiché già felici, nella felicità senza rendercene conto: "l'uomo è infelice perché non sa di essere felice. Soltanto per questo. Questo è tutto, tutto! Chi lo comprende sarà subito felice, immediatamente, nello stesso istante" (Dostoevskij, *I demoni*).

Ogni supplizio dei sentimenti risiederebbe dunque in una ragione ottusa e refrattaria: quella per cui l'*in*-felicità (come suggerisce la valenza preposizionale del prefisso) non sarebbe che il nostro modo di stare nella felicità (concependo quest'ultima alla stregua d'un ninnolo da tenersi stretto). Se la verità è il dono dell'essere che celandosi ci offre il mondo coi suoi estremi (gioie e tragedie, terra e cielo, mortali e divini), la felicità ci testimonierebbe allora il modo di apprendere o fra-intedere (di rimanere cioè *tra* i suoi contrasti) questa co-appartenenza originaria "nihil mihi videtur infelicius eo cum nihil numquam eventi adversi" ("non c'è niente di più infelice che una felicità senza disgrazie"; Seneca, *De Providentia*, III, 3)

Come l'essere/verità anch'essa richiederebbe che, per essere pensata, lo sia nell'errore, pensata prima di poterlo fare, o meglio intuita proprio non riuscendo a coglierla, afferrata come infelicità. In-felicità: ecco una parola in virtù della quale si annuncia ciò che non può dirsi senza di essa (la felicità come dono), ma di cui esige pur sempre l'ascolto per potersi vergare, parola che scrive ciò che la scrive sospendendolo sulla propria soglia, rispetto alla quale siamo nella condizione di sapere meno di quanto sappiamo: "la felicità ci arride quando, ormai, ci lascia indifferenti. Ma proprio

¹ "Amorem Plato rem amaram vocat: nec iniuria, quia moritur quisquis amat. Hinc et Orpheus glykypichron, id est dulce amarum nominat. Quippe cum amor mors voluntaria, dulcis" (Cfr. M. Ficino, *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, II, 8); così scrive Ficino ribadendo quella relazione fra amare e morire (l'amore quale morte volontaria per ciò stesso "dolce amaro", *glykypichron*) di cui l'infelicità preserverebbe l'inadeguatezza (l'impossibilità di trascriverne l'evento) mascherandola come la riserva di ciò che ci sfugge.

questa indifferenza, rendendoci meno esigenti, ci consente di credere, retrospettivamente, che per quella felicità ci saremmo estasiati in un periodo in cui, forse, ne avremmo notato la grave incompletezza. [...] Quelle parole tenere, quella proposta d'un incontro, ci fanno pensare al piacere che ne avremmo tratto. Perciò non è dato sapere con certezza se la felicità sopraggiunta troppo tardi, quando non possiamo più gioirne, quando non amiamo più, sia davvero la stessa felicità la cui mancanza ci rese un tempo così infelici" (M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. All'ombra delle fanciulle in fiore*, Mondadori, Milano, 1995, p. 244).

Vi sarebbe quindi anche un'altra infelicità, più profonda, la non-felicità che sospende la stessa felicità come *in-felicità*, facendone invece ciò che si sottrae senza nulla dare, un'estinzione che non si consuma, una memoria come confuso oblio al posto della dimenticanza quale confortevole ricordo? L'infelicità, nota Maurice Blanchot, ci esporrebbe alla trasgressione di un movimento di espropriazione, alla passione del Fuori, ad una passività in cui "la nostra identità non ci permette più di subirla ma solo di identificarci ad essa" (M. Blanchot, *Il passo al di là*, Marietti, Genova 1989, p. 100), colpiti e trafitti dal suo strale, per quanto ferisca "sempre l'altro in noi", ci approssimi a uno spossamento la cui irrimediabile, anonima tristezza non è mai davvero la nostra.²

All'incertezza suscitata dal compendio di tali questioni varrà forse rispondere rammentandoci infine del venerabile detto di Chuang-Tzu:

Anche per quanto riguarda ciò che il mondo cura e per cui gioisce, non so se la felicità sia davvero felicità o infelicità. [...] eppure di quella che tutti chiamano la felicità io ne godo e non ne godo. Esiste davvero o non esiste la felicità? Io considero vera felicità il non essere, proprio quello che tanto amareggia il mondo. Perciò è detto "la somma felicità è la mancanza di felicità, la somma lode è la mancanza di lode". Sotto il cielo l'affermazione e la negazione non possono davvero essere stabilite, tuttavia può stabilirsi il non agire. Se la somma felicità consiste nel mantenere in vita la persona, solo il non agire lascia sperare di preservarla (Chuang-Tzu, *Chuang-Tzu*, Editori Associati, Milano 1989, p. 138)

L'unico modo di vincere la scommessa sarebbe allora non giocarla, astenersi dal puntare, fermare il gesto della mano, dell'intelletto e del cuore, come insegna la dottrina del wu wei, o del "non agire", taoista (da non confondersi con una forma d'apatheia, ma da intendersi piuttosto come un'arte della padronanza degli eventi attraverso la loro accettazione); sia esso rivolto alla posta sul banco dell'eternità o a quello del transeunte nello screziato giardino delle finitudine.

A volte ci si domanda perché nel suo recinto i fiori ritornino ad ogni primavera mentre la felicità no; ebbene, ritornerà anche'essa come l'agile e discreto servizio della luce che preservandosi accarezza e ostenta i bocci nivei dei mandorli, sì, ritornerà con il suo parsimonioso prodigio (nostra schiva Euridice), alla sola condizione di non poterla vedere...

È vietata la riproduzione totale o parziale di questo testo senza il consenso esplicito dell'autore.

² Cfr.: "L'infelicità non *si* sopporta: è proprio in quanto non *si* sopporta da sé, nell'ineguaglianza neutra in cui manca di ogni supporto, come essa manca all'essenza che la manifesterebbe e farebbe essere, che l'infelicità esige di essere *portata*, al di là di quel che subiamo, da una passività trasgressiva che non è mai opera nostra e ci lascia sempre, qualunque cosa facciamo, privi di risorse, assenti, presi nella serietà d'una leggerezza provata come frivolezza, nella colpa d'un'innocenza che si accusa – si affila, si chiama in causa – perché non è mai 'vissuta' come abbastanza innocente (come potrebbe esser vissuta, se si tratta non dell'innocenza di vivere, ma di quella di morire?)" (M. Blanchot, *Il passo al di là*, Marietti, Genova 1989, p. 100).