

## Itus et reditus.

### Note sull'apologetica di Pascal

L'obiettivo di questo saggio è la misurazione della consistenza di un'ipotesi di carattere generale, che investe il complesso delle *pensées* pascaliane. Per ovvie ragioni, dopo aver dato formulazione dell'ipotesi, ci limiteremo a saggiarne la consistenza limitando l'esame alla verifica della capacità di intendere, muovendo da essa, due nodi, che pur sono fondamentali, del pensiero di Pascal, nodi peraltro a tutti noti: il *divertissement* e il *pari*. Anche così limitato il percorso, l'ampiezza e la complessità dei temi che devono in questo modo essere abbracciati è tale che si rende necessaria un'ulteriore restrizione. I nodi in questione saranno affrontati solo nella stretta, strettissima misura in cui possono intervenire a titolo se non proprio di verifica almeno di corroborazione dell'ipotesi che s'intende avanzare. Comincio perciò da quest'ultima.

Per amore di discussione e per chiarezza di tesi, se ne può dare una formulazione sin troppo netta, al modo seguente: è sbagliato assumere senz'altro che compito primo e principale dell'apologia che Pascal aveva in animo di scrivere fosse quello di "portare a cercare", secondo quanto pure si legge in una delle prime *pensées*, la numero 5 dell'edizione Lafuma<sup>1</sup>; più precisamente, è sbagliato ravvisare in questa direzione della prestazione intellettuale di Pascal – direzione indubbiamente presente e largamente attestata nelle stesse *pensées* – l'alveo entro il quale ricomprendere ed ordinare l'intero materiale che egli ci ha lasciato. Questa essendo l'ipotesi, è chiaro che non si potrà fare a meno di misurarla sul metro del *divertissement*, dal momento che è proprio l'uomo del *divertissement*, di cui Pascal fornisce una straordinaria *description*, è quest'uomo che deve (o dovrebbe: perché questo è il punto) essere *portato a cercare*, così come non si potrà fare a meno di saggiare (ma di saggiare soltanto) consistenza, tenuta e senso del *pari*, *pari* che proprio all'uomo del *divertissement* è evidentemente rivolto, visto che ad esso è (o sarebbe) affidato il compito non già di dimostrare l'esistenza di Dio o di indurre a credere nella sua esistenza, bensì quello – forse più modesto ma che nella strategia di Pascal è (o sarebbe) essenziale – di scuotere l'uomo dall'indifferenza, per esortarlo a

vivere almeno nell'orizzonte del problema di Dio. Come si diceva, insomma, si tratta (si tratterebbe) di portare appunto a cercare: una formula, quest'ultima, ben più sfumata, gentile e rispettosa dell'*abetir* e del 'fare come se si credesse' cui ricorre Pascal (e che – come si sa – non ha mancato di dare scandalo). Ma il punto è sostanzialmente il medesimo: si tratta di scegliere, di decidere, di “*prendere partito*” (son sue parole, queste ultime), di cominciare un cammino.

Così com'è formulata, l'ipotesi ha il carattere di una lieve provocazione, e ne è chiara – credo – la ragione: in più di un'occasione, e in alcune occasioni in modi che diremmo formali, Pascal si esprime proprio nei termini che qui intendiamo mettere in questione. Lo fa in particolare nelle *pensées* contenute nella liassa cui si assegna il titolo *Ordre*, ordine, e che per questo sembrano avere una valenza affatto particolare. Si veda, in breve:

“Lettera per portare a cercare Dio. E poi farlo cercare presso i filosofi, pirroniani e dogmatici, che metteranno in crisi colui che cerca”, così scrive Pascal nel § 4; “Ordine. Una lettera di esortazione a un amico per portarlo a cercare”, scrive nel § 5. E nel § 11: “Ordine. Dopo [e questo *dopo* è importante] la lettera che si deve cercare Dio, fare la lettera sugli ostacoli da eliminare e cioè il discorso sulla Macchina, di preparare la Macchina, di cercare mediante la ragione”. Ora, c'è subito un'osservazione da fare: in nessuna di queste *pensées*, in cui pure Pascal è chiaro e – come si diceva – formale, in nessuna si afferma però che tutto quello che sarà scritto (e quel che Pascal ci ha lasciato) si manterrà nell'orizzonte di questa ricerca di Dio, servirà cioè a mostrare la necessità di questa ricerca oppure costituirà una parte di questa ricerca, come invece per lo più si intende; né tantomeno si dice che l'esortazione riuscirà senz'altro nel suo intento, e che gli ostacoli da eliminare saranno, potranno essere davvero eliminati. Pascal scrive infatti che “si deve cercare” *on doit chercher* (§ 11), ma questo dovere è soltanto di ordine morale, se è vero che è affidato ad una mera esortazione; quanto poi al rapporto fra la ricerca, gli ostacoli e la ‘macchina’ indicato dal § 11, essa ci consegna un problema, più che una soluzione, poiché l'eliminazione degli ostacoli e la preparazione della ‘macchina’ seguono e non precedono la determinazione a cercare (così come nel *pari* la disciplina cristiana da abbracciare segue, ovviamente, e non precede la scommessa), sicché questa *pensée* non dice nulla quanto agli ostacoli che

impediscono di mettersi sulla via della ricerca (e che il *pari* invece, sulla base di una dimostrazione della piena, completa conformità a ragione della puntata sull'esistenza di Dio identifica invece nelle *passioni*).

Ma ovviamente con questa prima osservazione s'intende solo mantenere aperto un primo spazio per la nostra ipotesi. S'intende cioè mostrare che anche a voler assegnare un valore strategico a queste prime *pensées* tutte concentrate intorno al tema della ricerca, della necessità della ricerca, rimane però l'impressione (che abbiamo voluto suggerire anzitutto tramite l'accostamento del § 11 al potente impianto del *pari*) di una certa insufficienza del *piano* offerto da queste prime *pensées*. Insufficienza non vuol dire ovviamente incoerenza, bensì piuttosto e soltanto che vi possono essere cose (e di fatto vi sono cose) che in quel *piano* non sono comprese, cose che sono tuttavia decisive, nel senso che forse ne comportano (o ne avrebbero potuto comportare) un riorientamento. Non potendo istruire per intero, *manu philologicae*, la complessa e delicata questione del *piano*, ci limiteremo ad una piccola ma istruttiva segnalazione. Si tratta del § 10, che per la sua brevità è possibile citare per intero:

“Le miserie della vita hanno fondato tutto ciò. Poiché han visto ciò, hanno preso il partito [si son dati al] divertimento”. Quel che subito colpisce di questa piccola *pensée*, è che in essa – e solo in essa – non si fa la minima allusione al piano dell'*apologie*. È l'unica *pensée* di questa prima liassa che non contiene riferimenti ad una lettera da scrivere (§§ 4, 5, 7, 9, 11) o anche a “dialoghi” (§ 2), cioè a discorsi più ampi entro il quale ordinarla, o che non reca in alto la parola *ordre* (§§ 5, 8, 11, 12), o che non propone riflessioni sul modo in cui addurre le prove della religione (§§ 1, 3, 7) o sulle parti in cui debba suddividersi l'*apologie* (§ 6, e implicitamente § 12). Come si spiega allora la sua presenza in questa liassa? Si tratta forse di una presenza abusiva? Le *misères* e il *divertissement* sono solo un'indicazione di contenuto oppure indicano una riconsiderazione di principio dell'ordine dell'*apologie* e della sua determinazione maggiore – la ricerca di Dio? Che per lo più si tratti, nelle *pensées* di questa liassa, del cercare, delle prove utili a questo cercare e degli ostacoli che esso incontra, autorizza tutto ciò ad includere miserie e divertimento sotto queste rubriche, o autorizza invece a riconsiderare quelle dal punto di vista delle miserie dell'uomo e del *divertissement*? Il dato filologico

non è affatto sufficiente a dirimere un interrogativo così capitale. Proviamo ad accostarlo per un'altra via. L'importante *pensée* 149, che porta la sigla A.P.R. (che si scioglie in *A Port-Royal*) e che può quindi essere messa in relazione con la conferenza che Pascal tenne – secondo la testimonianza di Étienne Perier – intorno al 1658, s'apre così: “Cominciamento, dopo aver spiegato l'incomprensibilità”. L'incomprensibilità in questione, così fondamentale da precedere il 'cominciamento', è – come si sa – quella dell'uomo, il cui essere è sede di tutte le contraddizioni che Pascal raggruppa sotto i titoli della *grandezza* e della *miseria*. È opinione diffusa (se non proprio unanime) che l'*apologie* – almeno all'altezza della conferenza a *Port-Royal* – sia organizzata in modo da procedere dalla descrizione delle *contrarietà* compresenti nell'uomo (che aveva già ricevuto un primo, cospicuo trattamento nell'*Entretien avec Monsieur de Sacy*) alla dottrina che sola è in grado di spiegarle, la religione cristiana. Non devono occuparci – in questa sede – i molti modi in cui questo schema viene variato da Pascal. Il punto che ci interessa è invece un altro: *miseria* e *grandezza* sono descritti come aspetti semplicemente *giustapposti* della condizione umana, in modo che “il nodo della nostra condizione” appaia irresolubile “al di fuori della fede” (§ 131). In altre (poche, in verità) *pensées* i segni e gli effetti della *miseria* e della *grandezza* si concludono invece gli uni dagli altri, di modo che l'una e l'altra, la *miseria* e la *grandezza*, non si fronteggiano semplicemente, ma sono per dir così coimplicate e coinvolte, involuppate l'una nell'altra. Accade cioè che sia la *grandezza* stessa ad essere presa come *segno o prova (preuve)* della *miseria*, e che sia la *miseria* stessa a consentire di concludere per la *grandezza*. Senza passare in rassegna l'intero dossier, ci si può limitare a segnalare per brevità una sola *pensée*, la numero 71, in cui la contraddizione in cui consiste l'uomo sta nel fatto che l'orgoglio, il *contrappeso* delle miserie dell'uomo, e che altrove (per esempio nei fondamentali §§ 308 e 933) si accompagna alla *grandezza*, o *nasconde o scopre* le miserie – così scrive Pascal – qui invece *si gloria* [cioè si fa grande per il fatto di] *di conoscerle*. Con un singolare *renversement* dal pro al contro, l'orgoglio che nasconde le miserie anche le scopre. L'*ou...ou* non indica cioè una vera alternativa, come se l'orgoglio potesse fare alternativamente o l'una o l'altra cosa, nascondere o scoprire: indica piuttosto la contraddittoria compresenza di nascondimento e svelamento, e quindi di *grandezza* e *miseria*, dal momen-



to che l'atto stesso con il quale l'orgoglio scopre le miserie dell'uomo nasconde e non può non nascondere altra e più profonda miseria. Una miseria 'seconda' – si direbbe – che non può mai essere in posizione d'oggetto dell'atto con il quale la si scoprirebbe. Nello scoprire le miserie, l'orgoglio nasconde infatti la *propria stessa* miseria: l'orgoglio scopre le miserie non per altro che per gloriarsi vanamente della scoperta. Questa vanagloria, la miseria di questa vanagloria, rimane necessariamente nascosta all'orgoglio. Nell'atto in cui si fa grande e perviene a se stesso inorgogliendosi, l'orgoglio cela a se stesso la vanità del suo inorgogliersi: la miseria della sua grandezza. Pascal pone questa *pensée* sotto il titolo: *contradiction*. Si tratta ovviamente di un genere particolare di contraddizione: di una contraddizione performativa, che non s'accende tra due opposte determinazioni, ma tra una certa determinazione, e l'atto con cui essa è posta: tra la miseria di ciò che è scoperto e la miseria della scoperta, che rimane tuttavia celata. Rimane anzi *necessariamente* celata, poiché anche se venisse a consapevolezza, anche se cioè venisse essa stessa scoperta, in tale consapevolezza e scoperta si celerebbe ancora l'orgoglio e la vanagloria di questa scoperta che con termine pascaliano (alludendo cioè alla *pensée de derrière*) diremmo *seconda*.

Possiamo così concludere che lo schema portante dell'apologia, lo schema grandezza/miseria sul quale è fondato il punto dell'incomprensibilità dell'uomo e dunque il passaggio apologetico a quella sola religione che "ha ben conosciuto l'uomo" (§ 12), quello schema senza il cui impiego non pare peraltro che vi sia modo di costringere l'uomo a cercare Dio, quello schema subisce dunque un trattamento affatto peculiare, un vero e proprio spostamento di senso: Pascal passa cioè da un modello che potremo definire di opposizione rigida fra due termini ad un modello che prevede invece un continuo *renversement* a cagione del quale nello stesso *effet* – non in due *realità* contrapposte – si scopre al tempo stesso, "a seconda della luce che si possiede" (§ 613) più grandezza e più miseria: non più grandezza e meno miseria, o viceversa, ma contemporaneamente più grandezza e più miseria. Notiamo *en passant* che la *pensée* 613 si segnala anche per il fatto che collega esplicitamente il motivo delle opposte contrarietà a quello veramente vertiginoso del *renversement du pour au contre*.

Ora, non è infondata l'ipotesi che sia proprio la riflessione sul *divertisse-*

*ment* a suggerire questo spostamento. Perché l'antropologia del *divertissement* non si lascia facilmente inserire entro lo schema binario statico che oppone l'una all'altra determinazione a determinazione, e cioè le *marques* della grandezza e quelle della miseria. Il *divertissement* si inserisce invece perfettamente entro lo schema del *renversement*, come è dimostrato dal § 414, che leggiamo:

“Miseria. La sola cosa che ci consola delle nostre miserie è il divertimento. E tuttavia è la più grande delle nostre miserie. È infatti esso che ci impedisce principalmente di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente” (si noti questo ‘insensibilmente’, perché è contro questa insensibilità che Pascal pronuncerà le sue invettive).

Il *divertissement* ha dunque una sua grandezza, ed è una grandezza che non si contrappone, ma aderisce alla sua stessa miseria. La grandezza infatti consiste nel celare a noi stessi le nostre miserie, ma proprio questo occultamento è la nostra più grande miseria.

Il punto che però ci riguarda è il seguente, che in questo modello – modello che potremmo dire ispirato alla *raison des effets* e al *renversement* che propone – non vi è modo alcuno di forzare l'uomo per portarlo a cercare: non è possibile mettergli innanzi, l'una di fronte all'altra, per giocarla l'una contro l'altra, la sua grandezza e la sua miseria. Non vi è modo, per dirla con un po' più di enfasi, di strapparla al *divertissement*, perché non vi è una grandezza ad esso giustapposta che ne spezzi – per dir così – le trame. Proveremo a pervenire a questa conclusione con una ulteriore, veloce incursione nei testi pascaliani.

Se gli uomini pensassero alla morte che li attende, al “pericolo di cadere in un'eternità di miserie” (§ 427), allora riconoscerebbero quanto sia irragionevole non cercare con tutto il cuore il Dio che non conoscono. Irragionevole, perché contrario a quel “principio di interesse umano” o “interesse d'amor proprio” (§ 427), sul quale intende far leva anche il *patri*. Ecco quale sarebbe la giusta prospettiva sulle cose: fare come se ci fossero “solo otto giorni di vita” (§ 386), come se non si avesse che “un'ora” (§ 263) per riflettere sul proprio destino. Finché la morte ci appare lontana, ci si dispensa dal pensare a quel che ci attende, e si nutre una mostruosa, perché contro natura e contro ragione, “insensibilità per le minime cose, e questa strana insensibilità per le più grandi”. (Pascal insiste molto, nella *pensée* 427 da cui abbiamo citato – e non

solo in essa –, sull'assopimento soprannaturale, sulla stravaganza contro natura di coloro che rimangono indifferenti al proprio destino). Con 'le cose più grandi' Pascal intende il sommo bene, l'immortalità dell'anima; con le minime cose, "la perdita di una carica", "un'offesa immaginaria al proprio onore" e insomma tutto ciò che ci tiene legati alla terra e ci impedisce di pensare a noi stessi e al nostro destino mortale, cioè nuovamente: gli oggetti del *divertissement*. Ciò che infatti è proprio del *divertissement* è proprio questo movimento di distrazione da noi stessi, un modo di non pensare alla morte.

Ma se questo è il *divertissement*, come può accadere che il pensiero della morte (e dei mali, e delle nostre miserie) riemerge dal suo oblio e cancelli la scena del *divertissement*? Nel § 427 Pascal fa appello all'amor proprio per richiamare l'uomo a se stesso: ma come può quest'appello convincere o anche solo risuonare se proprio a causa dell'amor proprio l'uomo del *divertissement* non fugge altra cosa che se stesso – come spiega il § 978? A cospetto della morte – incalza Pascal – tutto ciò che diverte appare vano e meschino: un nulla dinanzi al tutto di cui ne va, un "puro niente" a cospetto dell'infinito che è in gioco (non a caso riecheggiamo il § 418). Ma nell'ordine di una vita divertita è piuttosto la morte ad essere un nulla rispetto al *train de la vie*, a tutto ciò che interessa e appassiona: ora, quale rapporto, quale passaggio, quale proporzione vi può essere fra l'uno e l'altro ordine di vita? Quale argomento può mai produrre questa completa conversione da un modo di vivere all'altro? Quale *pari* potrà mai sembrare conveniente?

Lasciamo da parte ancora per un poco il *pari* e riflettiamo su un dato testuale. Anche nei §§ 427 e 428, in cui Pascal con tanta veemenza si scaglia contro "gli uomini che vivono nell'indifferenza", contro coloro che non cercano, anche lì è a tema un *renversement*, ma in quel caso si tratta solo del verso di un recto che si deve e si può ristabilire. Altrove invece, e segnatamente nel § 101 (che autorizza a considerare il *divertissement* come un *effet*, e ad applicarvi lo schema della *raison des effets* che nelle *pensées* è all'opera), il *renversement* dal pro al contro ha ben altro tenore: soprattutto, esso non consente affatto di rimettere le cose per il verso giusto. Il divertimento (che in base al § 427 non è che una stupidità contro natura) è invece e addirittura incluso fra le "opinioni molto sane" del popolo, quelle opinioni che cioè hanno una loro relativa consistenza, nonostante o proprio a causa della loro essenziale



vanità. Ci troviamo infatti nella liassa «*raison des effets*», alla mercé di quel meccanismo, di quel *renversement du pour au contre* per il quale più vana ancora della vanità dell'uomo è la denuncia di questa vanità. Se vano è insomma il *divertissement*, pretendere di strappare l'uomo ad esso è impresa ancora più vana. La *raison des effets* è cosiffatta che essa dà ragione *delle cose* dando però ragione *ad esse*: percorrendole, ne comprende la ragione, senza nulla mutare in esse. La *raison des effets* dà ragione del comportamento divertito dell'uomo: la sua ragione segreta è infatti la fuga dinanzi alla morte, ma deve con ciò stesso dare ragione ad esso, e considerarlo, nella sua irragionevolezza, ragionevole: sano nella sua follia, efficace nella sua vanità. È questo tratto che manca al § 427, che fa troppo semplicemente leva sull'amor proprio, ed è ancora esso che fa fuoriuscire il *divertissement* dallo schema rigidamente binario della semplice contrapposizione grandezza/miseria, su cui però si basa l'idea, anzi l'ostinata volontà di portare a cercare. Che – ora lo possiamo dire – non è affatto l'unico modo in cui Pascal intende il compito dell'apologetica, e l'accumulo di prove di qualunque genere addotte: storiche o razionali che siano. A Pascal è ben chiaro che miracoli e profezie “non servono a convertire, ma a condannare” (§ 379), che le profezie non sono affatto riferite dal Vangelo “per fare credere, ma per allontanare dal credere” (§ 763): analogamente la morte, lungi dal richiamare l'uomo a se stesso, alla sua verità, lo ha già sempre distratto nei labirintici tours del *divertissement*. La conclusione che vorremmo trarne è drastica, ma collima perfettamente con quanto si legge per esempio nel § 472, significativamente posto sotto il titolo *grandeur*:

“La religione è una cosa così grande che è giusto che coloro che non volessero darsi la pena di cercarla, se essa è oscura, ne siano privati. Di che ci si lamenta dunque, se essa è tale che la si possa trovare cercandola?”

Qui come altrove (per esempio nel celeberrimo *Mystère*) non si dice ovviamente che non si debba cercare. Si dice però che il cercare si rivela tale solo nel trovare, e che dunque non ci si trova mai nell'impercettibile punto metafisico nel quale e dal quale si comincia a cercare. Il cercare si coniuga sempre al passato, come un aver cercato avendo trovato, poiché solo di chi ha trovato si può dire che ha veramente cercato, mentre chi non ha trovato in realtà non ha mai cercato veramente, e cioè non ha cercato affatto.

Giunti a questo punto, vorremmo in ultimo mostrare come questa 'logica



paradossale' si attagli perfettamente al *pari*: come in esso non sia mai in gioco per davvero – nonostante quel che appare a tutta prima – lo scommettere, ma al più l'aver già sempre scommesso (o il non essere mai stato nelle condizioni della scommessa). Vorremmo mostrare come nel *pari* non vi sia alcun crocevia dinanzi al quale siamo chiamati a scegliere, a riorientare la nostra esistenza e a prendere finalmente partito: seguire coloro che conoscono già la strada, cominciare un cammino, fare "come se", riconoscendo che non la ragione ma le passioni costituiscono il vero ostacolo sulla via della fede. Tutto ciò appartiene forse solo alla superficie del *pari*. Vorremmo insomma mostrare come ciò dipenda dal fatto che, ben lungi dal confrontare e soppesare determinazioni opposte tra le quali saremmo chiamati, in quanto uomini, a risolverci, nel *pari* si tratti invece del doppio e contraddittorio valore che la medesima grandezza, il finito, può assumere a cospetto dell'infinito, doppio e contraddittorio valore che non si distribuisce su due soggetti differenti, ma che appare nel medesimo *effet*, l'uomo, a seconda della vista che si possiede.

Cercheremo di procedere al riguardo il più sinteticamente possibile, avvantaggiati dal fatto di poterci affidare ad un'unica, lunga *pensée*, contenuta nei due fogli manoscritti nei quali è svolto l'argomento del *pari*. I due fogli non hanno peraltro mai smesso di esercitare una forte carica di provocazione sugli interpreti che hanno voluto avvicinarli, riconoscendovi ora l'espressione di uno spirito posseduto dal demone della geometria, ora invece il segno della radicale impotenza della ragione, ora uno straordinario pezzo di consumata abilità retorica, ora al contrario una rigorosa e conclusiva dimostrazione, ora il grido del disperato ora invece l'esultanza del credente, ora un immorale espediente ora all'opposto un profondo contributo di psicologia religiosa. Rinunceremo a tutto questo, e metteremo da parte anche i dubbi, che pure sono stati avanzati, circa l'intellegibilità complessiva del *pari*. Crediamo infatti che debba valere anzitutto il fatto che Pascal ha potuto scrivere, a margine del foglio, probabilmente dopo aver riletto: "fine di questo discorso", permettendo quindi a noi che lo leggiamo di estrarre dal disordine in cui lo ha lasciato un pensiero finito, concluso, a cui cioè egli riteneva di aver dato un senso compiuto.

Ora, il *pari* è una scommessa in cui chi scommette è chiamato a considerare soltanto il proprio vantaggio nel decidere su quale partito puntare, non

potendo affatto astenersi dal farlo: *il faut parier*, scrive Pascal, e Gouhier efficacemente commenta: *esistere è scommettere*. Ciò che si vuole dimostrare è che, costretti come siamo a scommettere pro o contro l'esistenza di Dio, sarebbe affatto irragionevole non puntare sulla sua esistenza, se:

- 1) quanto alla puntata, essa consiste soltanto in una somma di beni finiti (i nostri piaceri e le nostre passioni terrene);
- 2) quanto al bene per il quale si scommette, esso è infinito (è anzi infinitamente infinito).
- 3) Quanto poi alla probabilità da assegnare al caso favorevole dell'esistenza di Dio, Pascal esita, e nel corso della *pensée* formula tre diverse ipotesi: la prima, che due essendo i casi, che Dio esista o meno, la probabilità è pari ad un mezzo, cioè al 50% ("vi è un uguale rischio di guadagno e di perdita"); la seconda, che vi è una sola possibilità favorevole su infinite altre; la terza che non vi è "un numero infinito di possibilità di perdita".

Il nocciolo duro della dimostrazione è poi avvolto da uno spesso involucri, che incastra il *pari* tra premesse di ordine *lato sensu* epistemologico e conclusioni di ordine morale-pratico, tra una critica della conoscenza e una proposta ascetica, in modo da avviare la transizione da una inattingibile verità teoretica ad una ragionevole scelta etico-religiosa. In tal modo, la scommessa viene significativamente ad occupare (nella forma paradossale che dovremo più avanti considerare) quel luogo di passaggio dal momento teoretico al momento pratico della ragione, su cui tornerà costantemente tutta la filosofia moderna.

Detto questo, dovremmo occuparci dell'aspetto matematico del *pari*: benché esso abbia la sua importanza, anche per misurare l'originalità dello sviluppo argomentativo rispetto a precedenti che vanno da Arnobio fino a Charron<sup>2</sup>, credo di potermi limitare a dire che, dal punto di vista della corretta assegnazione dei valori della probabilità, solo la seconda proposta, che Pascal formula in via del tutto ipotetica e senza dargli peso, che cioè la probabilità dell'esistenza di Dio è pari ad 1 su infinito, solo quella è corretta, ed è in particolare errata la prima, seguendo la quale dovremmo concludere che per esempio la probabilità che io muoia fra un attimo, dandosi anche qui solo due casi, sia pari a  $1/2^3$ .

Più significativo è considerare un altro aspetto dell'argomento pascaliano,

la necessità della scommessa, la quale – si badi – è della stessa natura dell'impossibilità di agire razionalmente (e di fare anche un solo passo “con senso e giudizio”) senza regolarsi sull'esistenza di beni eterni da attendersi o no. Se sono della stessa natura, quella necessità e questa impossibilità stanno o cadono insieme.

Ma, volendo qui seguire il *pari*, ebbene nel corso della *pensée* Pascal spiega che si dà scommessa se vi è certezza di ciò che si rischia, incertezza di ciò che si vince. Ed è quello che accade quando si decida di puntare la propria vita scommettendo sulla ricompensa infinita. Nel caso in cui però si decidesse di *ne pas hasarder* la vita, Pascal dimentica di dire che vi sarebbe tutt'al contrario certezza di ciò che *non* si rischia (questa vita terrena) e incertezza di ciò che non si vince: e queste – come ognuno vede – non sono affatto le condizioni di un *pari*<sup>4</sup>. Pascal si limita a passare la cosa sotto silenzio, e tira dritto con la dimostrazione.

Ora, argomentando che la dimostrazione non regge da un punto di vista strettamente matematico, non intendiamo far cadere tutto il *pari*; quel che ci pare debba cadere è forse la sua prima, diretta intenzione. Ma un'altra – indiretta, seconda – si disegna a margine. Possiamo vederla nella nota che Pascal stende sul lato sinistro del foglio, sotto il titolo “*fin de ce discours*” e che suona quasi come una sorta di *post scriptum*, che pare annunciare anche per il *pari* una *pensée de derrière*. Leggiamola: “Ora che male vi accadrà prendendo questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amico sincero, veritiero... In verità non vi troverete più nei piaceri pestiferi, nella gloria, nelle delizie, ma non ne conoscerete forse altre? Vi dico che ci guadagnerete in questa vita, e che ad ogni passo che farete per questa strada, vedrete tanta certezza di guadagno e tanta nullità in ciò che rischiate, che conoscerete alla fine come abbiate scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato niente”.

Questo testo deve attirare la nostra attenzione per più di un motivo. In primo luogo, esso stravolge i termini della scommessa sui quali si era chiusa la dimostrazione, lasciando quindi sospettare che quei termini non potevano avere la consistenza che il *pari* per un attimo prestava loro: non c'è più, infatti, un “finito da rischiare”, ma *tant de néant*; e non vi è neppure un rischio vero e proprio, perché si è scommesso per una *chose certaine*. In secondo luogo, non siamo più dinanzi al terribile “testa o croce”, al sì o al no definiti-



vi, nell'attimo supremo in cui si gioca, una volta e per sempre, la partita per la vita o per la morte. D'improvviso sembra essersi aperto un cammino (*à chaque pas que vous ferez*), che passo passo dovrà mostrare come quel terribile crocevia dinanzi al quale si era sostato smarriti non era in realtà nulla di reale, e non somigliava affatto ad un vero bivio: una volta superato, il nodo tragico della scommessa sembra essersi d'incanto sciolto, come evaporato nella certezza di un sicuro possesso. Infine, sembra che così Pascal ritrovi la prima stringata (e insufficiente) versione del *pari*, quando, valutando ed anzi soppesando le possibili alternative – prima ancora di impegnarsi nel calcolo delle probabilità – concludeva semplicemente: “se vincete, guadagnate tutto, e se perdetes, non perdetes niente: scommettetes dunque che esiste senza esitare”. In certo senso, una confutazione in forma dell'argomento del *pari* non è più strettamente necessaria: la “fine di questo discorso” prende già tutte le distanze sufficienti da esso.

Si vede subito che tra la conclusione su cui si chiude lo sviluppo principale del testo e che ne rappresenta il suo termine logico (*cela est démonstratif*), e l'altra dislocata, invece a margine, di fianco, stesa probabilmente dopo una pausa di riflessione, rimane una distanza irriducibile. Non solo: mentre quella sembra tracciata – a chi consulti il manoscritto originale – da una scrittura febbrile e serrata, protesa nell'entusiasmo della scoperta ad inseguire un successo definitivo prima che lo spazio in fondo al foglio si consumi tutto, questa pare più distesa e distaccata, meno coinvolta dalla *force infinie* della dimostrazione, ispirata forse ad una calma suadente piuttosto che alla nervosa stringenza di una conclusione dimostrativa. Tra queste due conclusioni, nello spazio paradossale che esse aprono, tra la procedura diretta e imperativa dell'una e la riflessione laterale ed obliqua dell'altra, tra il *coup de force* tirannico della dimostrazione e l'invito accorato dell'esortazione, tra la scena e il “dietro le quinte” (o la *pensée de derrière*) in questo statuto doppio o raddoppiato della conclusione si situa a parer nostro il vero problema del *pari* pascaliano.

Cosa infatti esso denuncia, se non che i soli valori assegnabili alle *partis*, entro cui sarebbe conveniente puntare su Dio, presuppongono proprio quella fede nell'esistenza verso cui dovrebbe invece dirigerci la scommessa? Poiché la vita terrena può realmente apparire *tant de néant* ed azzerarsi “in presenza dell'infinito”, in modo che convenga senz'altro scommettere, solo per chi già crede. Per colui che a causa delle passioni è rimasto legato alla terra, la vita ha



invece un valore infinito dinanzi alla morte che gliela strapperà; a costui, non certo la propria esistenza, ma casomai l'esistenza cristiana deve apparire come un folle gioco, in cui tutti i valori che egli considera reali sono come invertiti: ciò che tiene come il tutto della propria esistenza diviene nulla, e il nulla che sta di là della temibile soglia della morte tutto. Ma se è così, né l'uno né l'altro – né l'indifferente né il credente – scommetteranno realmente: l'uno non entrerà neppure nella scommessa, perché rifiuterà i valori delle grandezze assegnati dal *pari*, l'altro invece perché, nella fede, l'avrà già superata e lasciata alle spalle: il credente (e solo il credente) infatti possiede già quella "cosa certa, infinita" per la quale lo si invita a scommettere, e sa pure che per essa "non ha dato nulla" – nulla che valesse qualcosa. Nella "differenza" tra le due conclusioni (che solo la riproduzione fotografica della pagina pascaliana rispetterebbe, senza costringerla nell'ordine consecutivo di un testo lineare), questo paradosso di un *pari* nel quale si è necessariamente imbarcati, ma nel quale pure non ci si trova mai, non appare immediatamente. Perché risalti in tutta la sua evidenza, si rifletta ancora sul fatto seguente: le premesse epistemologiche del *pari* erano servite a porre la più grande, un'infinita *disproportion* tra l'uomo e Dio. Ebbene, è chiaro che il *pari* intende, senza annullare la distanza, la quale è indispensabile alla sua instaurazione, ristabilire tuttavia la *proportion* e ricucire il rapporto tra uomo e Dio. Vi si legge infatti: "non vi è infinità di distanza tra la certezza di ciò che si rischia (il finito) e l'incertezza del guadagno (l'infinito)". Ed è come se si fosse dimostrato troppo: *alla fine* la distanza non è solo calcolata, "proporzionata", rimediata, ma interamente sormontata; la sutura è riuscita così bene, che non si vede più dove fosse lo strappo. Alla fine si scopre che non c'è stato nessun reale cammino, che non si è mai stati dinanzi ad un crocevia, poiché o si è (già sempre) imboccata la via della fede che ha infinitamente alle spalle il *pari*, oppure non la si è incontrata mai. Quella distanza che il *pari* voleva forse solo avvicinare è così scomparsa! Ci troviamo insomma di fronte all'allestimento di una scena che regge finché il finito conserva una consistenza dinanzi all'infinito sul quale puntare, consistenza che però gli deve essere *uno actu* ritirata, perché quella puntata risulti davvero conveniente. Il *pari* funziona se l'alternativa è "la perdita del nulla", ma se nulla è ciò che si punta (se non è tutto ciò che si ha), non c'è in realtà alcun *pari*. Le condizioni che soddisfano il *pari* sono le stesse che lo annullano come tale.

Possiamo dirla anche così: l'ingranaggio dimostrativo del *pari* non è in grado di "fissare", di tener fermo il finito tra l'infinito ed il nulla, non è in grado di tenere innanzi come un dilemma irresolubile l'alternativa *infine rien*, sul cui sfondo "pesare" il valore del finito. Sotto la forma paradossale del *pari*, nella vertigine dei suoi *renversements*, si fa l'esperienza paradossale del problematico statuto ontologico del finito, *effet* – secondo la *raison* pascaliana – che appare nulla o tutto "a seconda della luce che si possiede" (§ 90).

Resta infine un dubbio: che trascinati nel vortice del paradosso, si sia smarrita ogni possibile funzione del *pari*, e che la perdita di peso e di senso che travolge la *mise en balance* trascini nella propria improvvisa rovina anche la scena in cui è messa in gioco. Fuor di metafora: qual senso ha infine il *pari*? Forse che la *fin de ce discours* avrebbe dovuto decretare, con la scomparsa dei termini nei quali è posta, anche la fine della scommessa, anzi la sua stessa insensatezza? Ne avrebbe dovuto imporre allora la semplice cancellazione? Ritroviamo qui l'ipotesi dalla quale eravamo partiti, e che dobbiamo riproporre un'ultima volta, domandandoci se il *pari* avrebbe mai potuto assolvere la funzione di "portare a cercare", o almeno di portare l'uomo, come si diceva all'inizio, nell'orizzonte del problema di Dio. L'analisi del *pari* sembra delineare in realtà il paradosso di una *pièce* allestita come un invito a *fare* in un certo modo (prendere l'acqua benedetta, ecc.) e rivelatasi invece come un puro *stare a vedere*. La prestazione principale di quella straordinaria macchina illusionistica che è il *pari* non consiste in ciò che è in grado di dimostrare direttamente, secondo la sequenza stringente del suo calcolo, né in ciò che è in grado di promuovere, ma in ciò che indirettamente rivela dell'uomo, a secondo che questi veda rispecchiarsi in esso la partita assurda e la scommessa inconsistente che è il gioco stesso del finito, oppure "la cosa certa e infinita" di una vita di fede.

Il *pari* insomma non dimostra nulla – come nulla dimostra l'*apologie*; però, mostra qualcosa. Più che una prova, quello che offre è un'*épreuve*, un mettersi alla prova, secondo una strategia apologetica fondata meno sulla validità dell'ordine della prova che sulla sua vanità, e che non ha dunque l'andamento lineare e metodico di una lunga inesorabile catena di ragioni, ma il ritmo mosso del mare, che ha i suoi *itus et reditus*, passa e ritorna, poi va più lontano poi due volte meno, poi più che mai (§ 771), e che – fuor di metafora –, conosce il passo avanti della dimostrazione, ma poi i due passi indietro

che squalificano ogni ordine di prova; e compie il passo più lontano per portare a cercare, ma poi due volte meno poiché ogni sforzo è vano, e non si cercherebbe se non si possedesse già (§ 929). È questo ritmo fra relativa sufficienza ed essenziale vanità, che rende forse il senso ultimo della strategia pascaliana, strategia che disfa ciò che fa, disdice ciò che dice, ma in modo tale che questo doppio movimento se non produce alcun *effet*, non dà neppure come risultato un vuoto nulla, e se non porta a cercare, porta almeno ad aver cercato avendo trovato, e non avendo trovato a non aver cercato affatto.

## Note

<sup>1</sup> Nel corso di questo saggio, ci riferiremo sempre alla numerazione delle *pensées* adottate da Louis Lafuma. Nonostante sia essa adottata da tutti o quasi gli studiosi di Pascal, per motivi che non è possibile riprendere in questa sede, continua in Italia la spiacevole consuetudine di offrire la traduzione delle *pensées* pascaliane secondo la sistemazione loro accordata da L. Brunschvicg o addirittura da Jacques Chevalier. Tra le edizioni in commercio più diffuse, fa eccezione quella a cura di E. Balmas, Rizzoli, Milano 1983, che si basa su Lafuma, ed ha anche il vantaggio di riprodurre il testo francese a fronte (col che si può rimediare a qualche imprecisione nella traduzione).

<sup>2</sup> Il quale ne proponeva la seguente, semplificata versione, centrata più che sulla speranza di guadagno sul timore della perdita: "In breve, male che vada, non può esservi alcun pericolo a credere in Dio e in una provvidenza; quand'anche infatti ci si fosse sbagliati, qual male ne verrebbe? Cosa può farcene pentire, se non vi è alcuna potenza sovrana al mondo cui bisogna render conto, o che si curi di noi? Al contrario, quale pericolo corre colui che non crede e, non credendo, quale orribile punizione per colui che si sbaglia?" (*Le trois veritez*, II, 64).

<sup>3</sup> In realtà, che Dio esista è solo un possibile caso tra infiniti altri. E se è così, dal punto di vista della speranza matematica, che è data dalla somma di tutti i possibili esiti del gioco (qui, due), moltiplicati per le loro rispettive probabilità, il gioco non è vantaggioso, dal momento che tale somma non dà un risultato positivo ma un risultato nullo: l'infinitamente grande della vincita e l'infinitamente piccolo della probabilità si elidono e la ragione resta nell'incertezza da cui voleva uscire.

<sup>4</sup> Si potrà dire tutt'al più che non scommettere la propria vita è ancora scommettere: può darsi, ma allora si sarebbe scommesso che in questo modo non si è affatto scommesso, e questa non è la scommessa alla quale siamo costretti a giocare secondo Pascal.