

CREDENZA E FORMA DI VITA

Posture «religiose» nella filosofia wittgensteiniana

Marta Cassina

Suvvia, credi! Non fa male!
(Ludwig Wittgenstein)

1. Introduzione

Wittgenstein tendeva a far coincidere l'origine della filosofia con qualcosa di simile alla «meraviglia» e allo spaesamento ancestrali che proviamo di fronte all'esistenza del mondo, nel senso di un'esperienza che non si realizzerebbe compiutamente, se non vi fosse a monte la contingenza spiazzante del non saper più dove, o come *giustificare* il fatto che sia¹, e che sia proprio questo rispetto a tutti quelli possibili. Non deve stupire allora che un elaborato votato, in una certa misura, a raccogliere il testimone delle sue ricerche – ed evidentemente a *farne uso*, dato che, del resto, solo facendo uso di un attrezzo teorico se ne può saggiare l'efficacia – insista sull'eredità di un'educazione filosofica che passi attraverso l'esercizio maieutico della credenza «senza fondamento». Il sapersi fermare là dove le domande hanno un termine assumendo su di sé *per nulla* il peso di una forma di vita, l'invocazione paziente di un'economia della salvezza che non conosca né ribellione, né contestazione ossessiva, né redenzione, né condanna morale del mondo, rientrano a pieno titolo nell'addestramento a un certo tipo di «realismo»² e in un'auto-pratica del *logos* che dopo Wittgenstein costringono a porre su nuovi binari – quelli dell'«appagamento» e della sottomissione «appassionata» – tutta l'inquietudine che innesta la protesta e l'interrogazione sulle forme e sugli usi cui è soggetta la vita umana.

Premesse necessarie: sarebbe un errore clamoroso credere che il dover-essere di un simile atto di fede nella «perfezione» del reale, retroterra e architrave di quell'intreccio tra attività linguistiche e non-linguistiche in cui si esplica l'utilizzazione criticamente riflessiva della nostra esistenza, rappresenti per noi

¹ «Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è», in L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Bocca, Milano-Torino 1954, p. 283.

² Fermo restando che qui con la parola 'realismo' non intendiamo il riferimento al dibattito filosofico-epistemologico tra realisti e idealisti, per cui, tra l'altro, Wittgenstein nutrì sempre scarso interesse, bensì, come già intuito intelligentemente da Agnese Grieco, la tensione verso l'accertamento della forma di vita specifica che articola i nostri giochi linguistici e della visione del mondo cui apparteniamo [Cfr. A. Grieco, «Una vita cattiva è una vita irrazionale», in D. Sparti (a cura di) *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 153-174, qui p. 153]. Un *excursus* divertito del filosofo nella «psicologia infantile» ci aiuta poi a costruire una specie di cartografia terminologica tra i concetti di 'realismo' e quelli di 'insegnamento-autorità' e di 'credenza': «In una faccenda così importante come l'esistenza o la non esistenza del mondo esterno non vogliono insegnare ai propri bambini nulla di falso. Ebbene cosa gli insegneranno? Anche a dire "Esistono gli oggetti fisici", o il contrario? Se uno non crede alle fate, non ha bisogno di insegnare ai suoi bambini "Non esistono fate", ma può fare a meno di insegnargli la parola "fata". In quale occasione dovrebbero dire: "Esiste..." oppure "Non esiste..."? Solo quando incontrano gente che è della credenza contraria», in L. Wittgenstein, *Zettel*, Einaudi, Torino 2007, p. 90.

una sorta di dichiarazione confessionale – tant'è che, paradossalmente, Wittgenstein è stato sicuramente uno degli uomini più *irreligiosi*³ che si possano immaginare, uno di quelli che si rifiutano ogni consolazione e che, a torto o a ragione, non aspettano nulla per sé o per l'altro né dai favori della sorte, né dalle grazie della storia. Così «fischiettando» si scambierebbe invero la matrice ancora non specificata – ed *inesplicabile*, pertanto realmente esplicativa – di ogni operatività razionale con l'emblema di un'idolatria obiettivante che, nel momento stesso in cui si fa «teo-logia», azzerava la differenza tra la dimensione in cui pretendere delle giustificazioni ha un senso e il luogo in cui la catena delle ragioni non ha più corso. In questo senso, vorremmo semplicemente accogliere l'ultimo impegno di Wittgenstein a non formulare alcuna «teoria» delle forme di vita, intese queste come la dimensione «primitiva» dei nostri diversi giochi linguistici e della loro grammatica: le forme di vita non sono qualcosa che si possa esattamente «predicare», bensì che si mostra (nell'accezione intransitiva che «mostra sé») nell'irriflessa, quasi incomunicabile quotidianità e sicurezza delle prassi che ci avvinghiano gli uni agli altri attraverso una situazione naturale e storica, laddove il rifiutare o l'infrangere il riconoscimento di un simile «ordine dell'ordinario» – o meglio, di una certa *assenza* di ordine – ci lascerebbero tra le mani solo il vuoto (il nulla) e la violenza filosofici⁴.

Potrebbe per lo meno sembrare che, in queste condizioni, l'imposizione di una soglia che mette al riparo qualcosa di non del tutto dominabile dalla ragione faccia dell'impresa filosofica un'apologia «sentimentale» del cieco operare – è questa la lettura, per esempio, di Ernst Gellner, che, ritraendo la filosofia di Wittgenstein con una trivialità pari solamente a quella con cui l'attacca, dipinge il filosofo come l'esponente di un vangelo romantico-populista in cui la forma di vita «tiene tutti in catene»⁵ –, oppure un gioco estremamente fragile, inconsistente e ingannevole, come se le nostre «intese abituali» reggessero soltanto laddove i partecipanti possono sempre addurre ragioni in loro difesa. In realtà, tasto su cui preme buona parte della letteratura critica legata a quello che viene ormai largamente considerato il *terzo tempo* dell'influenza esercitata dall'opera di

³ Il suo atteggiamento ci fa pensare, quanto a noi, a un'osservazione di Freud nell'*Avvenire di un'illusione*. «I critici persistono nel definire profondamente "religioso" un uomo che cede al sentimento della piccolezza e dell'impotenza umana di fronte all'universo, benché il sentimento che costituisce l'essenza della religione non sia questo, ma solo il passo immediatamente successivo, e cioè la reazione che cerca un rimedio contro tale sentimento. *Chi non procede oltre*, chi umilmente si rassegna alla parte insignificante dell'uomo nel vasto mondo, costui è davvero irreligioso nel più vero significato della parola», in S. Freud, «L'avvenire di un'illusione», in *Opere 1924-1929*, Boringhieri, Torino 1927, pp. 435-485, qui pp. 462-463.

⁴ A maggior ragione andrebbero allora evitate letture sbrigative di Wittgenstein, le quali potrebbero associarne *tout court* il pensiero a una sorta di irrimediabile «fideismo». Molte delle sue affermazioni riportate in particolare da Rhees, Winch e Malcolm e, con accenti relativistici, anche da Phillips e Nielsen [Cfr. K. Nielsen, *Wittgenstein fideism*, in «Philosophy», n. 42, 1967, pp. 191-209] offrirebbero, è vero, sufficienti motivi per recensire l'autore del *Tractatus* in tal senso, però non va dimenticato che l'orizzonte di Wittgenstein non è mai squisitamente religioso, ma logico, ossia che l'uso della ragione non vuole essere svilito, anzi è emendato e purificato globalmente nella forma di quella che potremmo chiamare l'«umiltà armata» di una fede.

⁵ Cfr. E. Gellner, «Concepts and community», in *Relativism and the social sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 167-186.

Wittgenstein sulle forme della ricezione filosofica⁶, c'è sempre qualcosa che deve essere *accettato* se si vuole essere banalmente in grado di produrre delle ragioni, e ciò non vuol dire affatto che queste siano di un'incresciosa debolezza – quasi che così fossimo impediti o inibiti a fare qualcosa che sarebbe possibile realizzare qualora ci sforzassimo sino in fondo –, ma che, in certi casi, non sentiamo il bisogno di cercarne altre. Così come non possiamo giustificare la forma di una «composizione», nel senso in cui possiamo giustificare qualcosa solo in virtù di una composizione ammessa, allo stesso modo non potremmo mai fornire delle ragioni se non ci fossero ragioni che utilizziamo senza chiedere ragioni e che dunque non valgono più *in quanto tali*⁷, ragioni di cui siamo fondamentalmente «soddisfatti», che si mantengono all'«assoluto riparo»⁸, in quanto scoperciano il dato di un consenso nel modo di esistere – di agire e reagire, piuttosto che in quello di pensare – a un orizzonte di usi possibili, in quanto rendono la vita possibile, e non in virtù di altre ragioni che giustifichino senza dover essere giustificate.

Quella che con Wittgenstein ci proponiamo allora di inseguire su molteplici piani – metodologico, etico, politico – col medesimo intento euristico è quella sorta di disciplina «religiosa» del pensiero, che le parole «rubate» a una sua conversazione con Drury ben rappresentano: «Non sono un uomo religioso, ma non posso evitare di vedere ogni problema da un punto di vista religioso»⁹. Restituire un affondo rigoroso e spregiudicato sulla credenza, *praticarla*, insomma, anche se fosse soltanto immaginata, è fruttuoso in ogni caso per comprendere una forma di vita; in gioco non c'è la verità di un contenuto teologico, ma l'assunzione di un *habitus* e una *conversione* filosofica che non fanno altro che preparare al risveglio del senso, che, comunicando indirettamente l'atteggiamento corretto di fronte all'oggetto di conoscenza, richiamano alla capacità di cogliere esteticamente e di rispettare eticamente la «chiusura» e l'impenetrabilità peculiare di una forma riconosciuta entro la quale trovano un loro ordine e una loro coesione eventi, aspettative, giudizi, scelte e significati condivisi. Si tratta finanche di un approccio liberatore, che riabilita l'«ingenuità» di una postura filosofica capace di farsi carico di una genesi e, con essa, del

⁶ L'ampiezza di questa disputa non consente di esaurirne l'informazione bibliografica in una nota, tuttavia si farà lo sforzo di indicare alcuni riferimenti salienti. Limitandoci ad alcuni testi già entrati a far parte della storia ufficiale della *querelle*, vogliamo menzionare i lavori italiani di A. G. Gargani, *Linguaggio ed esperienza in L. Wittgenstein*, Le Monnier, Firenze 1966; D. Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico*, Mursia, Milano 1971; L. Perissinotto, *Etica e religione. La prospettiva «antiriduzionistica» di L. Wittgenstein*, in «Filosofia e teologia», v. X, 1996, pp. 99-109. Anche in Francia negli ultimi decenni si sono prodotti svariati studi su Wittgenstein, a opera di A. Shalom, P. Hadot, H. Wein, M. Dufrenne e soprattutto J. Bouveresse [Cfr. Id., *La force de la règle*, Minit, Paris 1987].

⁷ Il termine, infatti, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltino immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di ragionare da parte nostra, ma è il nostro agire che sta a fondamento dei giochi linguistici. Cfr. «...und schreib getrost "im Anfang war die Tat"», in L. Wittgenstein, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1999, p. 63.

⁸ P. Virno, «Mondanità», in *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 13-111, qui p. 18.

⁹ M. O'C. Drury, «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», in R. Rhees (a cura di) *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 91-111, qui p. 94.

senso del limite, del non dover procedere oltre il proprio «cominciamento»¹⁰, perché abbia finalmente a *vivere*:

Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole).

Sta lì – come la nostra vita¹¹.

2. Ricognizione sul concetto di credenza religiosa

Posta così la questione, sembrerebbe che, dal punto di vista di Wittgenstein, il filosofo si trovi a fare i conti non tanto con una sfida conoscitiva, quanto con la possibilità di dotarsi di una certa caratteriologia e di un approccio metodologico che pongano l'accento sul risultato che ci permette, senza fallo, di *smettere* di filosofare¹² quando «più mirabile di tutto ciò che un poeta potrebbe far rappresentare o dire sulla scena, noi vediamo la vita stessa»¹³, e che si traduca, diciamo, in un «sapersi orientare nel mondo» e in una riforma nel modo di pensare e di vivere. Questo tipo peculiare di «assenza di concetto», rimanda, come abbiamo già accennato, al fatto che, in ogni modo, fornire delle ragioni è un'attività che deve avere necessariamente un fine, a maggior ragione quando si tratta della forma di vita; che essa sia un'attività, e un'attività al tempo stesso descrittiva e costitutiva del proprio oggetto, significa poi che ha essenzialmente come obiettivo il *far vedere* qualcosa e il farlo vedere sotto una certa angolatura. La questione non è allora: 'che cosa'¹⁴, nel significato più vasto, il filosofo possa mai trovare da descrivere di una forma di vita, ma come riesca a far apparire qualcosa che eventualmente, ci ispirerà, in caso di successo, una

¹⁰ «È così difficile trovare l'inizio. O meglio: è difficile cominciare dall'inizio. E non tentare di andare più indietro», in L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., p. 76.

¹¹ L. Wittgenstein, Ivi, p. 91.

¹² «Se esistessero tesi filosofiche, occorrerebbe che non provocassero discussioni», in L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009, p. 69; e ancora: «Finché è possibile avere opinioni differenti e litigare su una questione, è sintomo del fatto che non ci siamo espressi con sufficiente chiarezza. Quando si raggiunge la formulazione perfettamente chiara [...], non vi possono essere più dubbi e resistenze, perché questi nascono sempre dalla sensazione: ora è stata affermata una cosa, ma io non so se ammetterla o no», in F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 172.

¹³ Così annota Wittgenstein da una discussione con l'amico Paul Engelmann in cui si sofferma sull'importanza di poter osservare un uomo nel suo agire, senza che egli sappia di essere *guardato*, come se a teatro si alzasse il sipario e di colpo entrasse in scena un personaggio che «vaga su e giù nella sua stanza, si accende una sigaretta, si mette a sedere, e così via»; «vedremmo allora, improvvisamente – aggiunge – un essere umano dall'esterno, come non è mai possibile guardare se stessi; sarebbe quasi come vedere con i nostri occhi un capitolo di una biografia, il che sarebbe inquietante e mirabile al tempo stesso», in L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980, p. 23.

¹⁴ «Entscheidend ist also nicht, *was* gesagt, sondern *wie* das Gesagte verwendet wird», recita M. Laube, «Die Weisheit ist grau. Das Leben aber und die Religion sind farbenreich. Zur Religionsphilosophie Ludwig Wittgensteins», in W. Lütterfelds, T. Mohrs (a cura di) *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 249-269, qui p. 266.

certa soddisfazione e un apprezzamento: «è proprio così»¹⁵, un po' come quando, alla fine di un lungo pellegrinaggio, ci si ritrova «a casa propria», senza considerare più la possibilità di continuare a ricercare. E che nel fare questo, praticando un simile esercizio concettuale, egli divenga migliore – possiamo rammentarci a questo proposito della tesi di Socrate nel *Protagora*, secondo la quale la virtù equivale alla conoscenza, anche se poi questa stessa tesi rimane come una specie di *desideratum*, visto che nello scontro tra Socrate e Protagora non si riesce a stabilire che cosa questa virtù sia, al di là del fatto che si mostra nella capacità di acquisire un determinato *habitus* mentale.

L'interesse di Wittgenstein per la natura delle proposizioni della credenza religiosa, nel loro collocamento rispetto e nella totalità della vita e del lavoro linguistico, occupa una posizione privilegiata nella definizione di questo atteggiamento: lo presuppone, certo, ma, in un certo senso, gli è di fatto presupposto¹⁶. Se si presta attenzione alla concatenazione dei suoi «movimenti di pensiero», infatti, è proprio la consistenza *vivente* delle parole riconducibili all'esperienza religiosa – espressioni che possono essere utilizzate a buon diritto, in quanto significano qualcosa di simile all'«ineffabile», solo «in una sfera elevata della vita», dicendo null'altro che la resa appassionata a un modo di vivere e di giudicare¹⁷ – a introdurre la possibilità di considerare l'*habitus* di una concezione come fondativo del suo stesso senso, in alternativa al 'cosa' del suo enunciare. Interpretare le cose in questo modo, insomma, significa anche dire che siamo alla ricerca di una «religione plausibile» che possa condurci a vedere una forma di vita; a condizione di non dimenticare, però, che la plausibilità della religione non ha nulla a che vedere con quella dell'ipotesi scientifica, né con le sue pretese esplicative, né con quelle apologetiche, in quanto, quando ci racconta 'cosa è avvenuto', non lo fa esattamente nel modo di una storia supposta, né aggiunge alcunché al nostro sapere, ché il suo ruolo non consiste innanzitutto nel descrivere cose, ma nel *farle parlare* in un concatenamento a un tempo illuminante e persuasivo, alla maniera di una regola donatrice di senso.

La credenza religiosa, fatto epistemologico importante che Wittgenstein mette doverosamente in luce, è in realtà qualcosa che non possiamo sot-

¹⁵ Wittgenstein suggerisce che l'unico modo in cui poter condurre qualcuno ad abbracciare una data posizione su un problema filosofico debba assomigliare a un esercizio ri-orientativo del punto di vista, un po' come quando si insegna a leggere *correttamente* una composizione poetica. Al § 12 delle *Lezioni sull'estetica* Wittgenstein riferisce a questo proposito un'esperienza personale con le poesie di Klopstock, per le quali l'autore raccomandava una scansione tutta particolare dell'intonazione e del fraseggio. Dopo aver letto le sue poesie per un certo tempo, e con una certa noia, un bel giorno Wittgenstein avrebbe adottato il modo di leggere suggerito dall'autore, consistente nel marcare esageratamente certi accenti; e all'improvviso, potremmo dire, *capì*: «Quando lessi le sue poesie in questo nuovo modo, dissi “Ah, ora so perché lo ha fatto”». E la sensazione di aver capito discende, in questo caso specifico, essenzialmente dal fatto che, se leggiamo l'opera nella maniera indicata, *una* intenzione e *un* senso ci appaiono, l'opera ci parla, ci «dice» qualcosa [Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 2005, p. 57].

¹⁶ Troviamo: «Die Beschäftigung mit diesem religiösen Textmaterial zeigt, dass Religion für Wittgenstein als Beispiel fungiert, d.h. dass Wittgenstein durch die Beschäftigung mit Religion zu seinem eigenen Stil und zu seiner eigenen Methode findet», in R. Munz, *Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*, Parerga, Düsseldorf 1997, p. 79.

¹⁷ «Mi viene da pensare che una fede religiosa non possa essere altro che un appassionato decidersi per un sistema di riferimento», in L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 123.

toporre a prova facendo astrazione dalla nostra irresistibile tendenza ad accettarla, e nei confronti della quale, in pratica, abbiamo abbandonato ogni idea di verifica. Anche se è vero che, da un certo punto di vista, le nostre credenze (anche quelle più o meno scientifiche) sono tutte, e in misura variabile rispetto a come vengono «giocate», attendibili *per noi* – nella vita è spesso più importante disporre di un credo che ci appaghi, anziché di una convinzione che soddisfi *per altri motivi* – a questo riguardo, esistono credenze «straordinarie» la cui specificità è proprio quella di apparirci evidenti senza esser state messe, e senza aver bisogno di esser messe alla prova, così che in realtà il problema della loro comprensione si sovrappone, tutto sommato, a quella dell'apertura del senso in un mondo «così come è stato trovato»¹⁸. Va da sé, per dirla breve con Putnam, che la percezione di un simile fenomeno rivendichi di essere «defamiliarizzata»¹⁹, e in questi termini: se in molti si domandano come possa succedere che le mitologie o le religioni si mantengano così saldamente al loro posto dopo che una più approfondita conoscenza della natura, resa possibile dal progresso scientifico, o le sedicenti contro-evidenze brandite dagli storici le abbiano private, apparentemente, di ogni fondamento teorico, è solo perché ignorano la loro «recidiva» eterogeneità agli altri strumenti del linguaggio. Esse non hanno, né hanno bisogno di un fondamento teorico nel senso in cui si è inclini a supporre²⁰. Tra le une e gli altri non vi è soltanto una disomogeneità logica, ma anche un contrasto irriducibile: la fede fa corpo *immediatamente* con quell'uso di sé e della propria esistenza che fonda tutti gli altri usi e dona loro lo scopo che essi hanno nella nostra vita, lo innerva direttamente e ne è innervata; costituisce, sotto l'aspetto linguistico, la realtà empirica di quella sorta di «sospensione dell'incredulità»²¹ con cui vi perseveriamo senza intoppi. «Verità di ragione» e «verità storiche» non sussistono al di fuori di esso, vi si giovano semplicemente a ogni passo.

Putnam ci rammenta che per Wittgenstein sarebbe un'illusione infantile pensare di poter regolare la fortuna di una credenza religiosa attraverso qualcosa come l'ostentazione di una prova della sua fallacia, per esempio, facendovi subentrare dati fondati sul controllo sperimentale delle ipotesi o sull'esame

¹⁸ Così scrive Wittgenstein nel suo diario del 1946, con parole straordinariamente simili a quelle che dedicherà alla forma di vita: «La religione è per così dire il fondale marino più *profondo* e *calmo*, che rimane tranquillo per quanto alte siano le onde in superficie», Ivi, p. 105.

¹⁹ Cfr. H. Putnam, *Filosofia ebraica come guida di vita: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Carocci, Roma 2008, p. 21 e sgg.

²⁰ Dalle parole di Wittgenstein: «Può darsi (oggi avviene spesso) che l'uomo abbandoni un'usanza – “einen Gebrauch” – quando abbia scoperto un errore su cui quest'usanza poggiava. Ma questo capita solo là dove è sufficiente far notare a qualcuno il suo errore perché desista dal suo modo di agire. Questo però non è il caso quando si tratta dei costumi religiosi di un popolo», in L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 18.

²¹ La sospensione dell'incredulità – «suspension of disbelief» – indicherebbe, letteralmente, il carattere di un tacito patto stipulato tra lo scrittore e il suo lettore (o spettatore); patto che nasce quando il lettore, appunto, decide di sospendere l'incredulità ai fini della storia, sacrificando occasionalmente le proprie facoltà critiche per il bene del divertimento e della godibilità di un'opera. La formula venne coniata da Coleridge nel 1817: «Venne accettato che i miei sforzi dovevano indirizzarsi a persone e personaggi sovranaturali, o anche romanziati, e a trasferire dalla nostra intima natura un interesse umano e una parvenza di verità sufficiente a procurare per queste ombre dell'immaginazione quella *volontaria sospensione del dubbio* momentanea, che costituisce la fede poetica», in S. T. Coleridge, *Biographia literaria*, Leask, Londra 1817, p. 145.

minuzioso dei fatti; in effetti, per essere più precisi, chi si sforza di cambiare uno stile di pensiero, di combattere cioè la predilezione pregiudizialmente «sospetta» che accordiamo a un certo tipo di spiegazioni, o a una *Weltanschauung* religiosa, non potrà d'altronde fornire nulla di più se non spiegazioni e ragioni che possono rivelarsi all'occorrenza cattive, fragilissime, vale a dire del tutto *inefficaci*, incapaci finanche di provare il proprio statuto di 'prove', tanto meno di «rimettere le molle» a un'esistenza, di cambiare dall'interno il senso del suo orientamento. Prove che giungono, insomma, sempre troppo presto o troppo tardi per guadagnarsi uno spazio all'interno della vita delle persone.

Quest'ultima considerazione poi, e altre dello stesso tipo, potrebbero essere facilmente male intese, ci si potrebbe vedere allora un compiacimento particolare di Wittgenstein per le correnti di pensiero estranee, od ostili alla scienza. Ma, a conti fatti, vale esattamente il contrario: ostile gli è solo la figura archetipica del filosofo-teologo che, volendo apparire schiettamente razionale, in realtà si mostra tanto più *irragionevole*, quando sostituisce parole e fatti che non hanno un contenuto religioso, perché privi di una relazione interna con una vita autenticamente e operosamente religiosa, con questa stessa vita, finendo per renderla o farla apparire ridicola; quando in realtà, ove è implicata la fede, non c'è proprio nulla da ridicolizzare:

Ma la porrei in ridicolo, non però dicendo che si basa su prove insufficienti. Direi: ecco uno che inganna se stesso. Potete dire: quest'uomo è ridicolo perché crede e basa il suo credere su deboli ragioni²².

Nondimeno, la questione dell'esistenza di Dio, così come viene normalmente concepita, è presentata da Wittgenstein come un modello di contraddizione²³. Ed è difficile, in questo senso, immaginare che un uomo possa divenire consapevole della possibilità della credenza mediante la dimostrazione dell'esistenza di qualcosa; è facile, invece, trovare uomini che abbiano voluto analizzare e giustificare la loro fede assicurandole fondamenti razionali, e che si sono poi ritrovati incapaci per questo stesso motivo di continuare a credere in Dio. Non per niente – anche su questo Wittgenstein aveva qualche idea – sono proprio coloro che non credono *ancora* (o quelli che non credono *più*) a voler

²² L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, cit., p. 150. Ritroviamo lo stesso ordine di considerazioni e una sensibilità affine in Rosenzweig quando, discutendo diffusamente di Samuel R. Hirsch, il fondatore della neo-ortodossia in Germania, gli contesta l'affermazione che la consegna della Torah sul monte Sinai debba valere come un fatto storico: dubbio non è il fatto che gli ebrei tradizionali credessero in quel fatto, ma che nel credere si preoccupassero di quella che si potrebbe chiamare la questione epistemologica del 'perché credere all'ebraismo', o che avessero dalla loro solo una ragione per ispirare un intero modo di vita. È in questo tono polemico che dobbiamo recepire: «Un miracolo non è storia, un popolo non è un fatto giuridico, la testimonianza di sangue non è un problema di numeri e l'amore non è sociale», in F. Rosenzweig, «I costruttori», in *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 205-221, qui p. 211.

²³ «Una prova di Dio dovrebbe essere qualcosa per cui propriamente ci si possa persuadere dell'esistenza di Dio. Ma io penso che quei *credenti* che hanno fornito simili dimostrazioni hanno voluto analizzare e fondare la loro fede con il loro intelletto, anche se loro stessi non sarebbero mai giunti alla fede mediante simili dimostrazioni. «Persuadere qualcuno dell'esistenza di Dio» sarebbe forse possibile mediante una certa educazione, formando la sua vita in un certo modo», in L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 159.

sapere prima di tutto come stabilire l'esistenza della divinità²⁴. Il comportamento religioso, *ovvero* il radicamento a una forma di vita, non è il prodotto di un ragionamento: l'insieme delle credenze religiose, in misura incomparabile rispetto a tutte le diverse manifestazioni spirituali della vita umana, è in grado di plasmarla e guidarla, mentre, invece, qualcosa come la mera «indubitabilità» di un'argomentazione non solo non è necessaria, ma neppure sarebbe sufficiente a farlo; vale a dire, banalmente, che l'intelletto non potrebbe mai far diventare pratici i principi, ché ogni sapienza è «gelida» e con essa si può mettere in ordine una vita non più di come si possa battere il ferro a freddo. La stessa «idea di Dio» dipende, in fondo, da presupposti tutto sommato «selvaggi» come quello per cui, in certe circostanze, non possiamo fare a meno di fremere per la paura, o per la vergogna.

Troviamo dopotutto in Wittgenstein l'invito a quella specie di misterioso rovesciamento dei valori che già ci presentava William Blake: l'«inferno» è la regione superiore, la regione algida e rarefatta dell'«intelletto». Chi riflette e immagina senza lasciarsi trascinare da una «passione» manca perpetuamente all'azione e si avvelena di una malattia molto più temibile della semplice «fine della vita» – che, a rigore, nessuno di noi può sperimentare –, ma che naturalmente non è per questo più irrealista o irrilevante, cioè non può essere liquidata con un'alzata di spalle; come se fosse stato raschiato lo splendore di ogni cosa, si è allora «morti in vita». A questo proposito, vorremmo riproporre l'affermazione meravigliosa dell'antropologo di Oxford R. R. Marett: «La mia opinione è che all'origine della religione non ci sia tanto qualcosa di pensato, quanto qualcosa di danzato»²⁵; se la fede può essere paragonata, insomma, alla natura nel proliferare *gioioso*, danzante delle vite individuali di cui si costituisce, quando la credenza si lascia ordinare in paragrafi, ridurre a sistema, esporre in un libro, presentare agli altri mediante discorsi teologico-dottrinali su Dio, quando diventa il prodotto dell'intelletto razziocinante, costituisce invece, rispetto a quella natura, il «gabinetto del naturalista», il luogo cioè nel quale quelle vite individuali sono *dissimulate* e classificate come forme morte, essiccate e imbalsamate²⁶. A cardine di ogni credenza c'è una passione: se non fossimo in grado di immaginare cosa questo veramente significhi, la natura della religione – così come quella dell'etica e della vita, direbbe Wittgenstein – sarebbe destinata a rimanere per noi oscura, del tutto incomprendibile, una *scena muta*.

3. Una conversione: anti-fenomenologia del miracolo

Non si possono condurre gli uomini a una fede con le ragioni, scrive Wittgenstein, e ciò, crediamo, è della massima rilevanza per comprendere questo autore, li si può solo condurre «da qualche parte»²⁷. Di conseguenza, per con-

²⁴ I caratteri della Rivelazione, sembra suggerire Kerr a questo riguardo, si dovrebbero commisurare quindi – con la debita consapevolezza –, al grande mistero di una Parola che diventa «carne e opere», non al tipo di un'entità metafisica [Cfr. F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 250-251].

²⁵ R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, Macmillan, New York 1914, p. 31.

²⁶ «La sapienza è qualcosa di freddo e dunque di stupido. (La fede, invece, è una passione). Si potrebbe anche dire: la sapienza non fa che dissimularci la vita. (La sapienza è come fredda cenere grigia che ricopre la brace)», in L. Wittgenstein, *Pensieri Diversi*, cit., p. 104.

²⁷ «Non si può condurre gli uomini al bene; si può condurli solo da qualche parte. Il bene è al di fuori dello spazio dei fatti», Ivi, p. 21.

durli, *tuttavia*, a una fede e a una condotta di vita, si deve lavorare nel profondo, ridefinire dall'interno i confini del loro stesso mondo.

Come descrivere esattamente ciò che accade quando la nostra posizione rispetto al mondo si modifica, quando questo diviene per noi un altro mondo nell'ordinamento della sua forma, è, nello stesso tempo, una faccenda molto chiara e impossibile da spiegare, se poi questo è un «avvenimento» che non può neppure essere ragionato *in quanto tale*. In fondo, le conversioni sono materia di ordinaria routine: crediamo, o non crediamo, almeno fino a quando «qualcosa» non ci costringerà a mutare il nostro punto di vista. Del resto, anche in tal senso la sovrapposizione tra 'credenza' e 'forma di vita' tiene, anche se di questo si potrebbe probabilmente sorridere, a condizione però di non dimenticare che idee religiose come quelle di 'grazia', di 'conversione' e di 'illuminazione' hanno numerosi e familiari sostituti profani che quasi non si notano, soprattutto quando si incontrano in luoghi inattesi.

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein fa notare che l'invenzione di un linguaggio – e si potrebbe dire la stessa cosa di qualsiasi pratica, costume, istituzione, o anche di una forma di vita nel suo complesso – è qualcosa che, per certi versi, assomiglia all'invenzione di un utensile e, per altri versi, di un gioco²⁸, o di una *cerimonia rituale*. Ovviamente non è possibile ignorare che un'istituzione funzionante di questo tipo svolga un determinato ruolo; in fin dei conti, potremmo dire, essa ha anche, necessariamente, un'«utilità». Senonché, quando consideriamo quel fenomeno specificamente umano che consiste nel fatto di «seguire ciecamente una regola», la difficoltà proviene dal fatto che non si può giustificare l'autorità della regola con la sua sola utilità, né limitarsi a constatare semplicemente la «carica» della sua dignità; ciò significa che dubbia non sarebbe insomma l'esistenza di un nesso tra la dimensione fattuale e la forma di vita, ma solo la valenza *coercitiva* di tale rapporto²⁹:

La regola, in quanto è regola, è isolata: se ne sta per così dire, sola e sovrana; anche se sono i fatti dell'esperienza quotidiana a conferirle l'importanza che ha³⁰.

È evidente che le nostre regole, i nostri giochi linguistici, le nostre istituzioni, ecc., non avrebbero ragione d'esistere se non fossero date certe peculiarità della storia naturale della nostra specie. Ma questo non vuol dire che essi «derivino» in qualche modo linearmente da presupposti di tal genere, o che spiegare il loro significato consista *solo* nel riportare la descrizione di alcuni

²⁸ «Inventare un linguaggio potrebbe voler dire inventare, *in base a leggi naturali* (o in accordo con esse), un congegno avente uno scopo determinato; ma ha anche un altro senso, analogo a quello in cui parliamo dell'invenzione di un gioco», in L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 180-181.

²⁹ Tra i lettori più autorevoli di Wittgenstein, è Bouveresse a indagare a fondo per la prima volta le ragioni dell'«attrazione e della repulsione» che le regole esercitano su di noi, mettendoci in guardia dalla tentazione di usare le note del filosofo per un'ennesima interpretazione «scienziata» delle forme di vita. Cfr. il suo commento alle *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. «Tutta la difficoltà di una scienza come l'antropologia consiste in questo, che non si può ignorare che le nostre istituzioni posseggono una certa finalità ma non si può nemmeno spiegarle mediante tale finalità», in J. Bouveresse, «Wittgenstein antropologo», in appendice a L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, cit., pp. 59-92, qui p. 83.

³⁰ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988, pp. 210-211.

dati fattuali più o meno determinati della natura o della nostra natura. È incontestabile, insomma, che tra i nostri giochi di linguaggio e le stesse forme di vita molti perderebbero immediatamente ogni significato se si sopprimessero certi fatti generali della natura (certi stati di cose), in particolare quelli della natura organica dell'uomo. Una fede in questo senso può essere presa ma può essere anche riusata, proprio come accade a un paradigma scientifico quando la sua capacità di persuaderci entra in crisi. Parlare così tuttavia, non deve indurci ad un possibile fraintendimento: il fatto che una simile «decisione» – il nostro dire 'sì' a una forma di vita senza esitazioni – possa essere revocata non implica che, quando vogliamo conoscerne il significato, siamo innanzitutto o unicamente alla ricerca di *fatti* di questo tipo. Nella fattispecie, il problema sarebbe quello di interpretare l'affermazione di Wittgenstein per cui «ciò che deve essere accettato, il *dato*, sono forme di vita»³¹, dove ciò che ci è richiesto dal filosofo di accettare non è esattamente, mettiamo, la «proprietà privata», ma la «separatezza»; non un fatto particolare relativo al potere, ma il fatto stesso del nostro essere uomini dotati di questa capacità di lavorare, sopportare, attrarre, comandare, imparare, insegnare e amare insieme ad altri uomini.

I fenomeni della conversione o della contro-conversione religiosa si accompagnano evidentemente in numerosi casi a un cambiamento d'esistenza più o meno spettacolare. Ma la cosa decisiva, in effetti, non è la trasformazione che può avvenire nell'esistenza fenomenica, o che qualcosa in particolare si sia modificato in una vita, bensì il fatto che ciò che può accadere ormai sia vissuto altrimenti, e che si abbia l'impressione di doverlo e poterlo vivere altrimenti; si tratta di un cambiamento, sì, esteriore nell'uso, ma che promana dall'interno, non «per effetto» di qualcosa, e di una sorta di seconda nascita, simboleggiante finanche un ordine diverso, trasfigurato, di reazioni naturali. Non è neppure il fatto di divenire *migliori*, o *peggiori*, ma il fatto che i nostri atti e il loro prossimo «tutt'intorno» prendano un certo significato – o lo perdano ormai definitivamente, come se una lieve spinta, data quasi con un dito a un muro che, in un certo senso, stava per crollare per il suo stesso peso, scoperchiasse la palese assurdità che *già* svuotava silenziosamente nel profondo le pratiche di una vita, al punto tale che non si potrebbe conservarle un momento di più³².

Il punto saliente, in ogni caso, è che non si arriva mai a riformare veramente un modo di vita, se non nel senso per cui un «atto di fede» non aggiunge nulla di nuovo al fatto che *già* si deve credere – oppure no – nel consenso «clandestino», *inespresso* a quella forma di vita. Laddove ci venisse chiesto, per

³¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 295.

³² Se leggiamo l'ottava conferenza di *The Varieties of Religious Experience* di William James, l'unico contributo di stampo «pragmatista» che Wittgenstein ha esplicitamente ammesso di aver letto e apprezzato, possiamo trovare il racconto di una simile contro-conversione, tratto dalla *Confessione* di Tolstoj: «S., un uomo aperto e intelligente, mi raccontò a questo modo come egli aveva smesso di credere: – Egli aveva 26 anni quando un giorno, in una partita di caccia, essendo giunta l'ora di riposare, egli si inginocchiò a pregare. Quando S. ebbe finito e stava per mettersi a dormire, suo fratello disse: "Continui ancora a fare questo?". Non fu pronunciata alcun'altra parola. Ma, da quel momento, e sono passati quarant'anni, S. non ha più pregato, non si comunica mai, non entra mai in chiesa. Questo, non perché avesse conosciuto qualche convinzione del fratello, adottata da lui fin da quel giorno; le parole del fratello non avevano fatto altro che mostrargli che il posto in cui egli aveva supposto dimorasse la sua religione era vuoto da tempo, e che le frasi che pronunciava, le croci e gli inchini che faceva durante le sue preghiere, erano *azioni prive di un senso interiore*», in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana*, Bocca, Torino 1904, p. 155.

esempio, se crediamo (ancora) al Vangelo, dovremmo portarci a riflettere per lo più su tutto quello che sembra (ancora) possibile farne in una vita: si potrebbe immaginare come sarebbe questa vita se venissero abbandonate le pratiche che vi ruotano attorno; si potrebbe scoprire alla fine, magari con sorpresa, che, nonostante alcune cose che diciamo o che facciamo, senza eccessivo sforzo o imbarazzo, possiamo essere considerati dei credenti.

I rari frammenti di pensiero che Wittgenstein consacra alla *quaestio* del ‘miracoloso’ e dei miracoli in Cristo – quello delle nozze di Cana, *in primis*, che il filosofo sembra aver recepito più attraverso il filtro della sua riproposizione simbolica in Dostoevskij³³ che attraverso la «notizia» evangelica – parlano chiaro al riguardo. Nell’episodio evangelico delle Nozze di Cana (Giovanni 2, 1-12), osserva Wittgenstein, il miracoloso non può essere la trasformazione dell’acqua in vino. Certamente, una trasformazione del genere è un evento straordinario, evidentemente stupefacente, di fronte al quale ci stupiremmo senza indugio, ma si tratta di uno stupore provvisorio, destinato ad affievolirsi e poi a svaporare, e *nulla di più*. L’autentico miracolo non è un «fenomeno» prodigioso che sovverta le leggi fisiche o si discosti dalle attese psicologiche: poiché accade *nel* mondo, anche il prodigio è pur sempre un fatto passibile di descrizione e analisi, riguardo al quale non si può escludere per principio una spiegazione scientifica. Ciò che conta veramente, e fa di un evento un miracolo in senso *assoluto* — purché si intendano correttamente i tratti caratteristici di una simile manifestazione, onde sottrarlo all’orizzonte positivistico in cui la stessa tradizione religiosa per lo più la iscrive —, non è il suo carattere straordinario di fenomeno, quanto lo «spirito» nel quale è compiuto e recepito³⁴.

Nell’ottica di questo «spirito» la trasformazione dell’acqua in vino è soltanto un simbolo o un gesto, deve essere *accettato* in quanto espressione: del simbolo, in un certo senso, non possiamo dubitare come si dubita di un segno qualsiasi, perché esso è già perfettamente *dischiuso* di per sé, e ciò ne fa qualcosa di molto simile a una forma di vita che bisogna solo imparare a *far apparire*, non a interpretare ulteriormente — d’altronde, è un aspetto essenziale delle discussioni che si fanno generalmente in estetica che spesso, nonostante gli sforzi fatti per persuaderci o per chiarirci le cose, siamo definitivamente incapaci di vedere in un simbolo altro che un segno morto, che le nostre interpretazioni, insomma, conducendoci da un grado all’altro sulla strada del pensiero, non possano *spiegarne* proprio nulla. Che una certa «forma espressiva» debba essere preliminarmente accolta nello spirito, in ogni caso, risulterebbe già dallo stesso racconto dell’evangelista, come ha avuto modo di sottolineare Perissinotto³⁵:

³³ Alludiamo qui a *I fratelli Karamazov* (libro VII: *Alëša*, cap. IV: *Cana in Galilea*). Accanto alla bara dello *starec* Zosima, Padre Paisij legge dal Vangelo il miracolo delle nozze di Cana. Il senso di questo miracolo ci viene tramandato da Alëša, che, mezzo addormentato per la stanchezza, ne apprende il contenuto profondo: con la sua trasformazione dell’acqua in vino Gesù intendeva innanzitutto fare dono agli uomini della gioia; lo *starec* appare in sogno ad Alëša e gli rivela che Gesù è sempre in attesa di nuovi ospiti, per i quali trasformare l’acqua in vino affinché la gioia non abbia mai fine. La trasformazione dell’acqua in vino sarebbe quindi un *simbolo* dell’amore di Cristo verso gli uomini.

³⁴ Forse uno dei momenti più «elevati» degli appunti wittgensteiniani: «Deve essere il miracoloso a dare a quest’azione il suo contenuto e il suo significato. E così dicendo non penso all’evento straordinario, o mai accaduto, ma allo spirito nel quale viene fatto, e per il quale la trasformazione dell’acqua in vino è solo un simbolo (per così dire), un gesto», in L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, Quodilibet, Macerata 1999, p. 45.

³⁵ Cfr. L. Perissinotto, *Croire sans preuve*, in «ESPRIT», n. 39, 2013, pp. 81-97.

che cosa avrebbero infatti mai detto i servitori che avevano riempito le giare d'acqua, per vederne poi sgorgare del vino? A differenza dei padroni di casa, i servitori ne conoscevano perfettamente la provenienza e tuttavia Giovanni non descrive la loro reazione. Ci dice solo come reagirono i discepoli coi quali Gesù si era recato al matrimonio: si tratta del miracolo per il quale «Gesù [...] manifesta la sua gloria e i suoi discepoli vi *credettero*» (Giovanni 2, 11). I servitori non credettero, qualsiasi cosa sapessero effettivamente o avessero esperito, solo i discepoli lo fecero, in quanto credevano già e, potremmo dire, *riconobbero* qualcosa in quel gesto.

La lezione da trarre da questo aneddoto è dunque che, per quanto «sappiamo» o «vediamo», non è affatto detto che l'illuminazione sopraggiunga automaticamente: nessuna trasformazione, del primo tipo, pure straordinaria che sia, saprebbe mutare *miracolosamente* la nostra esistenza³⁶. Tanto più che il «voto» religioso, in quanto non è altro, giusto per tornare a Wittgenstein, che l'obbligazione attraverso cui qualcuno si lega spontaneamente a un'autorità», non è mai vincolato all'esistenza fattuale di singole pratiche isolate, né obbliga, come prevederebbe una legge, semplicemente a compiere determinati atti votivi o ad astenersi da altri; è piuttosto *nella volontà*, che produce un vincolo permanente e quasi abituale, il quale diviene – nel senso che pone in essere – una disposizione determinata nella realtà e nella vita³⁷; il voto è qui cioè «voto del voto», nel senso che non si riferisce immediatamente a una certa azione o a una certa serie di atti, ma innanzitutto al vincolo che è esso stesso a produrre nella vita rispetto alla sua forma di voto. Da questo punto di vista e, potremmo aggiungere noi, a differenza di una *devotio* di tipo pagano, in cui il *devotus* consegna agli dei il suo corpo e la sua vita biologica, il voto cristiano, così come Wittgenstein lo ha inteso nella sua esistenza, è, per così dire, oggettualmente vuoto e non ha altro contenuto che il prodursi di un *habitus* della volontà, sotto la condizione di un «imperativo divino»³⁸ che si ama al di là della misura delle proprie forze, e il cui risultato ultimo sarà una forma di vita comune e l'inverarsi di una certa consuetudine. Una simile organizzazione della conversione ci impegna all'esaudimento di un semplice «comandamento», quello dell'*amor fati*, dove è chiaro che non viene comandato *niente* nello specifico, ma solo di credere «in-

³⁶ Da leggere mantenendo sempre in controluce il cosmo dei *Karamazov*: «Non sono i miracoli che spingono il realista alla fede. Il vero realista, se non è un credente, troverà sempre in sé la forza e la capacità di non credere a un miracolo, e, se il miracolo si verifica sotto ai suoi occhi come un fatto inoppugnabile, non crederà neppure ai propri sensi piuttosto che ammettere il fatto. [...] Nel realista la fede non è generata dal miracolo, ma il miracolo dalla fede. Se egli crederà una volta, allora proprio per il suo realismo dovrà immancabilmente ammettere anche il miracolo. L'apostolo Tommaso affermò che non avrebbe creduto se non avesse visto, ma, quando vide, disse: "Mio Signore e mio Dio!". Era stato il miracolo a portarlo a credere? La cosa più probabile è che no, egli credette unicamente perché desiderava credere, e, forse, già credeva pienamente, nell'intimo dell'essere suo, già persino quando pronunciò le parole: "Non crederò fino a quando non avrò visto"», in F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Feltrinelli 2005, p. 41.

³⁷ *Religio* sembra indicare in questo caso proprio il nome che i teologi cristiani hanno dato a quella singolare relazione tra 'norma' e 'vita' per configurare una specie di obbligo giuridico nei confronti di una prassi: i «doveri d'ufficio» che ne risultano preformano un tipo o uno schema normativo che non si concretizza, tuttavia, in una singola azione, ma definisce una vera e propria condotta di vita, e che ricorda il *vivere secundum regulam* dell'istituzione monacale [Cfr. G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Pozza, Vicenza 2011, I, III].

³⁸ Cfr. N. Malcolm, *Wittgenstein. A religious point of view?*, Routledge, London 1993, pp. 2-3.

condizionatamente» e di trovare la forza per soddisfare la piccola, spesso piccolissima esigenza di un *habitus* quotidiano con coraggio e fiducia; arrendersi a una luce e «andare»³⁹, lasciando che la vita sia indirizzata *in toto* dall'ispirazione immediata di un senso.

4. Politica della credenza

Non è un caso che l'unica esposizione di filosofia «popolare» che Wittgenstein abbia mai acconsentito a dare sia una *Conferenza sull'etica* e che il testo in cui si esprime in maniera più chiara e incoraggiante sull'etica e il senso della vita, d'altro canto, sia proprio un'esposizione di «filosofia popolare». Evidentemente, la ragione di ciò va ricercata nel fatto che, tanto egli considera la filosofia come una disciplina preclusa ai più, dato che esige una forma di «fatica» e di ascesi cui in effetti poche persone sono disposte a vincolarsi, quanto è persuaso che, tutto sommato, l'etica non riguardi in senso proprio la filosofia, che non sia una faccenda da specialisti, ovvero che, nella misura in cui se ne parla *soltanto*, se ne possono dire cose semplici e banali, che in un certo senso tutti sanno, ma che, alla fine della fiera, sono ben poco interessanti e soprattutto affatto etiche, incapaci di *guidare una vita*. Sotto quali riguardi, effettivamente, il filosofo sarebbe più qualificato di altri per parlarci del senso della vita? È forse fundamentalmente migliore, più esperto, o più felice rispetto al resto degli uomini? Che tipo di segreto detiene? Che cosa potrebbe mai egli sapere che altri ignorano? Visibilmente, nulla.

Certo, si faticerebbe a trovare un autore più vicino a Wittgenstein di Tolstoj⁴⁰. L'anti-intellettualismo dello scrittore russo e la sua ripugnanza per le *querelles* di tipo teologico vibrano nell'esortazione wittgensteiniana ad accettare e seguire, avendolo riconosciuto in quello cristiano, un insegnamento che sappia dar senso a una pratica di vita. E – passo ulteriore – a coltivarlo con passione, con la convinzione che questa forma di devozione conduca a un'esperienza esemplare di «santità» e alla dignità del pensiero. Il modello sognato – e messo in pratica da entrambi – si ispira a tutto ciò che vi è di favolistico, primitivo e rituale nella vita semplice dei contadini, vita legata ai cicli della natura e alle sue scadenze stagionali, in particolare per il coraggio, la decenza silenziosa e la generosità di cui sa dar prova nelle avversità e per il suo senso dell'imprescindibile dimensione comunitaria e del gioioso aspetto cerimoniale dell'esistenza umana. L'autore del *Tractatus* venerava e invidiava negli umili innanzitutto ciò che René Char chiama la «salute della disgrazia», che in loro, per forza di cose, è una specie di stato naturale perenne, anche se la connessione più o meno necessaria suggerita tra l'eticità e la sventura rende la prima in un certo senso sospetta quanto la seconda è *inaccettabile*; e l'esempio dello stesso Tolstoj

³⁹ «Il cristianesimo dice: qui (in questo mondo) tu non devi – per così dire – stare, ma andare. Tu devi andartene di qui; e non devi essere strappato via improvvisamente, ma essere morto quando muore il tuo corpo», in L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, cit., p. 93.

⁴⁰ Nel 1915, mentre è al fronte, Wittgenstein scrive, in una lettera indirizzata a von Ficker, di quei tempi costretto a condizioni di vita orribili presso il reggimento alpino di stanza a Bressanone, che un libro «lo ha quasi mantenuto in vita»: «Lei vive, per così dire, nel buio, e non ha trovato la parola che salva. E se io, che sono così radicalmente diverso da lei, volessi consigliarle qualcosa, questo potrebbe forse sembrare un'asineria. Tuttavia lo oso ugualmente. Conosce le *Spiegazioni dei Vangeli* di Tolstoj? Questo libro mi ha, a suo tempo, *sostenuto in vita*. Le è possibile acquistare questo libro e leggerlo?», in R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1990, p. 132.

mostra proprio fino a qual punto sia difficile giustificare la grandezza morale del popolo senza rischiare di giustificare, nello stesso tempo, la condizione materiale che rende questa grandezza, sia possibile, sia necessaria. Resta, tuttavia, che la riuscita esemplare di certe esistenze umili e oscure e la forma particolare di saggezza che le caratterizza riassumano, inevitabilmente, ciò che maggiormente si avvicina all'ideale della felicità: vivere nel presente, vivere senza timore né speranza e senza altro fine se non quello di *vivere*. La questione annosa del 'senso della vita' qui non si pone o, per lo meno, è istantaneamente risolta, perché questa instancabile «opera di fede» ne rappresenta l'immediata risposta⁴¹.

Se Wittgenstein ha mostrato tanto interesse per le forme del pensiero religioso, in particolare nella loro declinazione *popolare*, cerimoniale e primitiva, certo non è dunque stato per proporre un modello conservatore, reazionario, o tradizionale di vita, o una qualche religione come ideale a base di una progettualità etico-politica – dato che l'etica e il politico, dal suo punto di vista, rimangono in ogni caso «inoperabili» –, ma, semmai, per render conto soprattutto di quanto libero *lavoro su di sé* quei «climi» possano consentire all'individuo⁴². Infatti, egli poteva apparire di fatto oscurantista e anti-modernista nelle sue predilezioni, ma questo vale solo nella misura in cui era fondamentalmente convinto che la «vera» rivoluzione, la sola in grado di cambiare veramente le cose, sia una faccenda strettamente personale tra sé e il proprio «Dio», ovvero tra se stessi e l'accettazione impregiudicata di una riforma di vita; per questo motivo accolse sempre con ripugnanza e scetticismo l'idea di poterla suscitare attraverso una «predicazione». Chiaramente, quello che dovrebbe lasciare anche noi, in questo senso, sgomenti, non è tanto l'eventualità autentica di una prospettiva rivoluzionaria, bensì gli sforzi sostenuti per produrre *ragioni* in un campo in cui non ce ne sono e non ce ne possono essere se non come una dimostrazione di insipienza, o di disonestà.

Va sempre sottolineato, infatti, che il richiamo all'«originarietà» delle forme di vita non esclude affatto il riconoscimento che la vita possa diventare, relativamente ad alcuni dei suoi possibili usi, un *problema*: ciò che qui vogliamo suggerire, potremmo anche dire, è la distinzione tra l'appello all'originarietà del nostro modo di comportarci con gli altri nel mondo, e il richiamo alla sua fondatezza o ragionevolezza. Le forme di vite sono originarie proprio perché né fondate, né infondate, ma, in questo senso, bisogna aggiungere, esse esibiscono un grado di necessità che non si oppone alla possibilità del loro disfacimento ininterrotto, a una loro mutabilità più o meno estesa; necessario è solo il «fatto» imprescindibile della sensatezza e dell'appartenenza comunitaria, un «bisogno»⁴³ che non si può presupporre esattamente come un fondamento, ma che è reso tale dalla *contingenza* della nostra esperienza, dalla necessità di antici-

⁴¹ «Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in cosa consisteva questo senso?», in L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., p. 285.

⁴² Harold Bloom osserva come Wittgenstein fosse probabilmente alla ricerca di una saggezza politica e «terapeutica» «più antica di quella che Freud sembrava esemplificare (una saggezza che Wittgenstein ritrovava in Tolstoj, ma che non riuscì a riconoscere in Freud, forse una forma di sagacia popolare», in H. Bloom, *Visioni profetiche*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 101.

⁴³ «E qui si vorrebbe obiettare: non c'è nulla di più diverso di una proposizione sulla profondità dell'essenza e una su di una semplice convenzione. E se rispondessi: "Alla *profondità* dell'essenza corrisponde il *profondo* bisogno della convenzione"?», in L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, cit., p. 33.

parne eticamente un'armonia in una fede e in un voto comuni che, se sono *di fatto* «accettati», per lo stesso motivo risultano sempre rifiutabili in linea di principio⁴⁴.

Il punto, allora, è che non si tratterebbe affatto di un problema cui venire a capo scientificamente, aumentando in qualche modo la nostra conoscenza sull'uomo – nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto una risposta, d'altronde, i nostri problemi vitali non ne sarebbero nemmeno sfiorati –, ma neppure filosoficamente, decretando «infondato» il nostro modo d'agire rispetto a un altro modello fondato, alla maniera dei grandi sistemi etici della «salvezza», o del «tramonto», quali quello freudiano, marxista, o spengleriano, che pretendono di dire l'essenza unitaria dell'uomo e sulla base di questo *proprium* etico-teoretico fondare un tipo sistematico d'agire. Se a volte allora la nostra vita ci può apparire problematica, è solo perché «non si adatta a una forma di vita»⁴⁵, dunque la soluzione del problema qui non può che consistere in un cambiamento «religioso» del modo in cui si vive e in una *conversione*. Le forme di vita devono essere accettate, insomma, ma esse sono anche la sola cosa che potrebbe o dovrebbe mutare in modo decisivo:

La malattia di un'epoca guarisce mediante un cambiamento nel modo di vita degli uomini e la malattia dei problemi filosofici può guarire unicamente mediante un diverso modo e di pensare e di vivere⁴⁶.

In accordo con tutta la tensione di una filosofia che vede nell'istinto e nella volontà, piuttosto che nel giudizio e nell'intelletto, il dato più importante e fondamentale, Wittgenstein ci rammenta che il comportamento degli agenti storico-politici non è determinato da leggi di sviluppo la cui conoscenza potrebbe consentire o di spiegare gli eventi, o di orientarli nell'uno o nell'altro senso, bensì da desideri, credenze, speranze, rifiuti e attaccamenti condivisi che non hanno nulla di scientifico e da cui ci dobbiamo attendere conseguenze che non corrispondono mai, in un certo senso, a quanto effettivamente *si verifica*, un po' come avviene tra i miracoli e la loro realtà fattuale. Quando pensiamo all'avvenire del mondo, d'altro canto, corriamo il pericolo di intendere sempre il luogo in cui verrebbe a essere se il suo corso proseguisse così come lo abbiamo sempre visto procedere, e non pensiamo che esso proceda seguendo non tanto una linea retta, ma una linea che si incurva, e la cui direzione, di fatto, muta costantemente⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. «Il rischio insito nell'appartenere a un contesto informe e sempre potenziale non è mai avvertito di per sé, allo stato puro, preliminarmente. Al contrario, esso si manifesta soltanto perché siamo già sempre affacciati a circoscriverlo e a mitigarlo. [...] La pericolosità indeterminata del mondo non solo si rivela *nel tentativo* già sempre in corso di trovare un riparo, ma si esprime appunto *come riparo* di volta in volta conseguito», in P. Virno, op. cit., p. 84.

⁴⁵ Scrive il filosofo: «Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma di vita. Devi quindi cambiare la tua vita; quando si adatterà alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico», in L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 60.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, cit., pp. 75-76.

⁴⁷ «La possibilità della prevalenza di sistemi chiusi, i quali, una volta presenti, appaiono essere l'uno il proseguimento dell'altro. E tutto ciò dipende anche dal pensiero che noi non sappiamo (consideriamo) affatto quanto può essere tolto – o anche dato – all'uomo», in L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, cit., p. 22.

La permanente mutabilità di una forma di vita, in ogni caso, ci pone dinanzi all'incombenza di adattarci alla sua «aleatorietà senza argini». Se Wittgenstein ha qualcosa da insegnarci su questo punto, è, allora, che è assurdo immaginarsi che quando si decide di lottare contro una determinata forma di vita si faccia qualcosa di *più* – più razionale, più scientifico –, che lottare e *basta*, prendendo su di sé come la follia di una «croce». O ancora, per chiudere con una banalità sconcertante e importantissima: che è inutile e disonesto cercare di far credere a qualcuno che si rifiuta un modo di vita per ragioni migliori di quelle per cui lo si trova semplicemente *inaccettabile*:

L'uomo reagisce così: dice "Questo no!", e lo osteggia. [...] Chi conosce le leggi secondo cui si sviluppa la società? Sono convinto che anche l'essere più intelligente non ne ha la minima idea. Se lotti, lotti. Se spera, spera. Si può lottare, sperare e anche credere, senza credere scientificamente⁴⁸.

5. Conclusione

L'approdo di fronte al quale Wittgenstein ci guida è il seguente: o si fa di ogni questione di fede una questione vitale, e *viceversa*, oppure il nostro ragionare sarà solo vuoto chiacchiericcio. L'intersezione tra 'fede' e 'forma di vita' costituisce il veritiero centro di gravità del legame «impossibile» – nel senso che non può che essere recuperato come il gesto di una credenza in cui riporre tutta la nostra fiducia, che non possono esservi scandalo o indignazione da «benpensanti» – tra l'uomo e il suo mondo, ciò che il filosofo intende quando accenna al «miracolo» e alla «meraviglia». Questa intersezione ha la forma di un chiasmo: 'vita' e 'fede' si incrociano come l'ascisse con l'ordinata, si illuminano l'una con l'altra; a dir meglio, ciascuno dei due termini è la *condizione incondizionata* dell'altro.

Tutto sommato, ci sarebbe allora qualcosa di curiosamente contraddittorio da far notare all'atteggiamento del filosofo tradizionale, il quale si lascia sempre più o meno tentare dal compito di dire una volta per tutte le ragioni per vivere come *dovremmo* vivere, come se il fatto che le nostre pratiche poggino su null'altro se non sull'appagamento «imperturbabile» della quotidianità in cui sorgono e vengono apprese rendesse urgente e indispensabile installarle su qualcosa di più solido⁴⁹; ma, così facendo, ci dispensa poi dalla responsabilità che, da un certo punto di vista, *già* abbracciamo vivendo come viviamo, *fiduciosamente*. Perché una forma di vita, potremmo dire, basta sempre a se stessa, nel senso che qui «essere» e «prassi», ciò che il vivente è e ciò che il vivente deve fare, varcano una soglia di indifferenza reciproca in cui la vita si risolve effettivamente nella fluidità di una certa forma d'azione che le è propria e, con una perfetta circolarità, diviene ciò che *deve essere* nell'essere soltanto ciò che è,

⁴⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri Diversi*, cit., p. 117.

⁴⁹ Questo bisogno è evidentemente da mettere in rapporto allo spauracchio di ciò che viene chiamato qualche volta, impropriamente, 'scetticismo morale'; il punto è che un fondamento teorico sarebbe contrariamente qualcosa che lascia posto agli interrogativi, al dubbio e all'incertezza; mentre niente di simile è concepibile quando si tratta di una cosa come la vita: «Lo scetticismo non è inconfutabile, ma apertamente insensato, se vuol mettere in dubbio ove non si può domandare. Ché dubbio può sussistere solo ove sussiste una domanda; domanda solo ove sussiste una risposta; risposta, solo ove qualcosa può essere detto», in L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., p. 283.

nel suo «stare semplicemente lì», né buona, né cattiva, né razionale, né irrazionale, quasi come un che di autorevolmente animale.

Se c'è infine un punto sul quale Wittgenstein non ha mostrato incertezze neppure per un momento, è che la filosofia abbia a che fare fondamentalmente con l'indicazione di questo «modo di vita» e con l'esercizio di una virtù irriducibili a qualsiasi prova o imposizione razionali, cui ci si abbandona, insomma, dando sempre molte cose per scontate⁵⁰; indicazione che, se nel *Tractatus* viene postulata in negativo come il contrassegno indicibile della «vita felice», man mano che matura il suo pensiero si configura come il tipo di un «fare» e di un «uso» condiviso della vita, che, a ben guardare, hanno un'intima parentela – vi trovano, sicuramente, una sorta di controfigura «soprannaturale» – con l'epopea di chi indossa su di sé la corona di una fede e vede allora il mondo come un miracolo. Ciò che importa è pur sempre la forma etica di un essere che risolvendosi integralmente e «sconsideratamente» in un dovere, in un repertorio abituale di gesti espressivi e in un esempio per l'agire cui sacrificare tutto – con passione –, ottiene di cambiare la propria vita.

⁵⁰ «La mia vita consiste in questo. Che sono *appagato* di certe cose», in L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., p. 54.