CAPITOLO 3

Il sentiero mistico-logico da Anselmo a Wittgenstein

Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* sono presentate due tipologie di vie, quelle cosmologiche, aventi come punto di partenza la contemplazione del “mondo materiale”, e quelle antropologiche, dove invece il punto di partenza è la “persona umana”³⁴. A queste vie dobbiamo, almeno per completezza storica, aggiungere una terza, nota come via logica o ontologica, in quanto porrebbe in essere una riflessione logica, ovvero razionale secondo i canoni della logica classica, per giungere all’essere di Dio. In questo senso, si parla anche di via onto-logica, appunto perché si propone di giungere all’*ontos* ovvero all’essere e la prova sarebbe “onto-logica” anche nel senso che giungerebbe all’essere (*ontos*) a partire dalla riflessione logica.

L’argomentazione a cui ci riferiamo è stata proposta originariamente da Anselmo d’Aosta (1033-1109), anche noto come Anselmo di Canterbury, monaco benedettino nato ad Aosta, che visse dapprima nell’abbazia di Notre-Dame du Bec in Francia (dal 1060 al 1092) e, poi, divenne arcivescovo di Canterbury in Inghilterra. L’argomentazione di Anselmo sarà poi considerata come una “dimostrazione” *a priori* (ovvero indipendente dall’esperienza sensibile) dell’esistenza di Dio, mentre le altre, a cui abbiamo accennato, saranno note come “dimostrazioni” *a posteriori* (ovvero fondate su dati ed esperienze sensibili).

3.1. Il sentiero mistico-logico di Anselmo

3.1.1. Non è in discussione l’esistenza di Dio

L’argomentazione è presente nell’opera intitolata *Proslogion* che possiamo tradurre con “colloquio”, risalente al 1078 quando ancora Anselmo era monaco nell’abbazia di Bec³⁵. Ci troviamo dunque in un contesto di fede e di cultura cristiana. Tutta la vita del monastero, dalla mattina alla sera ed anche durante la notte, ha come fulcro Dio stesso, a partire dal quale ogni attività monastica è pensata ed orientata. Per Anselmo, dunque, come emergerà anche dall’ascolto del suo testo, la presenza di Dio non è in alcun modo in discussione. La riflessione/meditazione che Anselmo propone non è pertanto un discorso per condurre dall’ateismo o dall’agnosticismo alla fede in Dio³⁶.

A riguardo teniamo presente il fatto che *l’ateismo o l’agnosticismo, per come li conosciamo, sono fenomeni recentissimi nella storia dell’umanità*. Qualche anno fa il filosofo calabrese Natale Colafati scriveva:

«sul piano storico-culturale Dio “esiste” da quando e dovunque esiste l’uomo, pur essendo stato concepito nelle forme più svariate, da quelle più rozze a quelle elevate, tanto da poter dire, senza

³⁴ CCC 31-35.

³⁵ Quest’opera fa, per certi aspetti, da controparte ad un’altra opera di Anselmo, intitolata invece *Monologion*, ovvero “soliloquio” del 1076.

³⁶ Alle stesse conclusioni giunge il filosofo e teologo americano John Caputo, che non esita a dire che «in un certo senso egli [Anselmo] non lo riteneva un argomento (nel senso moderno), ma uno sforzo di concettualizzazione o di chiarificazione di qualcosa che è intuitivamente ovvio per tutti quelli che fanno esperienza di Dio nella vita di tutti i giorni» (J.D. CAPUTO, *Filosofia e teologia*, Queriniana, Brescia 2016, 34-35).

possibilità di essere smentiti, che la religione è una dimensione essenziale della fenomenologia antropologica universale. [...] La filosofia “classica” è in genere aperta alla trascendenza e l’ateismo rappresenta, complessivamente, un’eccezione che ha svolto, in ultima istanza, una funzione catartica: la negazione di Dio era sostanzialmente la negazione di una falsa concezione di Dio o la messa in discussione delle vie razionali (vedi, ad esempio, Kant, Pascal e Kierkegaard) con cui arrivare a Dio»³⁷.

Anche nella Bibbia, se ad uno sguardo sommario e superficiale, potrebbe sembrare che ci fossero già alcuni negatori dell’esistenza di Dio, in realtà le cose stanno diversamente. Ci riferiamo alla famosa frase presente in alcuni salmi: «Lo stolto pensa: “Dio non c’è”» (*Sal* 14,1 e *Sal* 53,2). Questa affermazione non è infatti una negazione dell’esistenza di Dio, ma una negazione della sua attuale presenza e della sua vicinanza. È la falsa immagine di un Dio che si disinteressa dell’agire umano. Infatti il salmo prosegue dicendo: «Sono corrotti, fanno cose abominevoli: non c’è chi agisca bene». Lo stolto non è pertanto l’ateo, ma colui che compie azioni inique e malvagie ritenendo che Dio è comunque impegnato altrove o non opera nel mondo.

3.1.2. Perché, allora, argomentare sull’esistenza di Dio?

Se per Anselmo non è in nessun modo in discussione l’esistenza di Dio, come mai propone un tale discorso? Il motivo va ricercato nel desiderio della stessa ragione umana. La motivazione è appunto all’interno di quell’insopprimibile anelito umano a capire e a cercare Dio.

A quanti ritengono che nel medioevo la religiosità o la fede in Dio non fosse altro che determinata dalla paura dinanzi ad eventi naturali imprevedibili e incontrollabili, come tempeste, terremoti e pestilenze e, quindi, suscitata dall’ignoranza di tali fenomeni, bisogna ricordare che la riflessione filosofica medievale era molto più profonda del livello superficiale che tali detrattori assumono. Infatti, se quanto essi ritengono fosse vero, non ci sarebbe stato alcun bisogno della riflessione/meditazione di pensatori come Anselmo sull’esistenza e sulle caratteristiche di Dio (gli attributi divini). Anche perché Anselmo nel proemio al *Proslogion* dichiara di voler offrire questa ulteriore meditazione per i suoi confratelli monaci per mostrare non solo *la ragionevolezza della fede*, ma come *la fede ricerchi l’intelligenza (fides quaerens intellectum)*.

Riportiamo per intero il passo del proemio:

«PROEMIO. Dietro le preghiere insistenti di alcuni confratelli, scrissi un opuscolo come esempio di meditazione sulle ragioni della fede, in veste di uno che, ragionando tacitamente fra sé, indaga ciò che ignora; ma poi, considerando che lo scritto era costituito dalla concatenazione di molti argomenti, cominciai a chiedermi se non si potesse trovare un unico argomento che dimostrasse da solo, senza bisogno di nessun altro, che Dio esiste veramente e che è il sommo bene, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bisogno per essere e per aver valore, e bastasse pure a dimostrare le altre verità che crediamo della sostanza divina. Ci pensavo spesso e con impegno, e talora mi pareva di afferrare quello che cercavo, talora l’argomento sfuggiva del tutto all’acume del mio pensiero; sicché alla fine, disperando di trovarlo, mi proposi di smettere la ricerca di una cosa che si presentava impossibile. Ma quando volli scacciare da me quel pensiero, affinché, occupando invano la mia mente, non mi distogliesse da altri argomenti nei quali potessi raggiungere qualche risultato, proprio allora cominciai ad assillarmi, sebbene non ne volessi sapere e mi difendessi da esso. Mentre, dunque, un giorno facevo ogni sforzo per resistere alla sua importunità, nello stesso conflitto di pensieri, mi balzò alla mente ciò che ormai disperavo di trovare, sì che afferrai con ogni impegno quel pensiero che prima mi sforzavo tanto di allontanare.

³⁷ N. COLAFATI, *Introduzione alla Filosofia dell’Essere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008, 91.

E ritenendo che quello che ero lieto di aver trovato sarebbe forse piaciuto a qualche lettore, se lo avessi scritto, scrissi questo opuscolo intorno a quell'argomento e ad alcune altre cose, in veste di uno che si sforza di elevare il suo spirito a contemplare Dio e cerca di capire ciò che crede. E poiché non ritenevo degno del nome di libro né questo né quello che ho ricordato sopra, né credevo valesse la pena di premettervi il nome dell'autore, e tuttavia non mi pareva di poterli pubblicare senza un titolo col quale invitassero in certo modo a leggerli chi li avesse avuti tra le mani, diedi a ciascuno il suo titolo e intitolai il primo: *Esempio di meditazione sulle ragioni della fede* e il secondo: *La fede che cerca l'intelligenza*.

Ma quando ormai l'uno e l'altro erano stati trascritti da molti con questi titoli, molti, e specialmente il reverendo Arcivescovo di Lione, Ugo, Legato apostolico in Francia, che me lo comandò con apostolica autorità, insistettero perché scrivessi il mio nome su questi opuscoli. E, per farlo nel modo migliore, intitolai il primo opuscolo *Monologion*, cioè soliloquio, e questo *Proslogion*, cioè colloquio³⁸.

Anselmo offre al lettore le ragioni e anche il metodo della sua ricerca filosofica e teologica. Una prospettiva integrale a cui raramente siamo abituati, sopraffatti dalle separazioni accademiche e dagli eccessi di specializzazione odierni. Il suo testo invece è innanzitutto una sintesi di una ricerca filosofico-teologica, interiore ed esistenziale, per nulla estranea alle sue scelte di vita. Infatti tale sintesi nasce dal desiderio e dall'impegno di «elevare il suo spirito a contemplare Dio» e, proprio per questa fede, la sua intelligenza si spinge sempre oltre e «cerca di capire ciò che crede», perché in fondo è la stessa «fede che cerca l'intelligenza». Già nel *Monologion* Anselmo aveva mostrato una chiara sintesi tra ricerca filosofica e rivelazione religiosa, secondo cui la ragione non è oscurata in nessun modo dalla fede, anzi trova una sua rilevante e feconda collocazione e, forse, addirittura vocazione, proprio all'interno del cammino di fede. Come ricorda Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*:

«Nella teologia scolastica il ruolo della ragione filosoficamente educata diventa ancora più cospicuo sotto la spinta dell'interpretazione anselmiana dell'*intellectus fidei*. Per il santo Arcivescovo di Canterbury la priorità della fede non è competitiva con la ricerca propria della ragione. Questa, infatti, non è chiamata a esprimere un giudizio sui contenuti della fede; ne sarebbe incapace, perché a ciò non idonea. Suo compito, piuttosto, è quello di saper trovare un senso, di scoprire delle ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti di fede»³⁹.

Se dunque si avverte un bisogno di capire ciò in cui si crede e di ricercarne la ragionevolezza e l'intelligenza, ciò è motivato dal fatto che la fede nel Dio che si rivela non era confusa con una evidenza naturale o razionale, ma era appunto considerata una forma di conoscenza di altro genere e, tuttavia, sempre una certezza per l'essere umano. Anselmo lo spiega con chiarezza in un passo del *Monologion*, ripreso nell'enciclica:

«Il desiderio di verità spinge, dunque, la ragione ad andare sempre oltre; essa, anzi, viene come sopraffatta dalla constatazione della sua capacità sempre più grande di ciò che raggiunge. A questo punto, però, la ragione è in grado di scoprire ove stia il compimento del suo cammino: "Penso infatti che chi investiga una cosa incomprensibile debba accontentarsi di giungere con il ragionamento a riconoscerne con somma certezza la realtà, anche se non è in grado di penetrare con l'intelletto il suo modo di essere [...]. Che cosa c'è peraltro di tanto incomprensibile ed inesplicabile quanto ciò che è al di sopra di ogni cosa? Se dunque ciò di cui finora si è disputato intorno alla somma essenza è stato stabilito su ragioni necessarie, quantunque non possa essere penetrato con l'intelletto in modo da potersi chiarire anche verbalmente, non per questo vacilla minimamente il fondamento della sua

³⁸ ANSELMO, *Proslogion*, in S. VANNI ROVIGHI (a cura di), *Anselmo d'Aosta. Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, 85-86.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 42.

certezza. Se, infatti, una precedente riflessione ha compreso in modo razionale che è incomprendibile (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) il modo in cui la sapienza superna sa ciò che ha fatto [...], chi spiegherà come essa stessa si conosce e si dice, essa di cui l'uomo nulla o pressoché nulla può sapere?" (Id., *Monologion*, 64: PL 158, 210). L'armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede è ancora una volta confermata: la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta»⁴⁰.

Ma occorre precisare che gli spazi della ragione non sono semplicemente al di qua degli spazi della fede, come un prima precede un dopo cronologicamente o logicamente: *né la ragione è da abbandonare alle soglie della casa della fede, né la fede è qualcosa di successivo alla comprensione della ragione*, come se la ragione avesse finora svolto un cammino senza una qualche fede. Il motto con cui è passata alla storia la concezione del rapporto tra fede e ragione in Anselmo è infatti «credo per capire» (*credo ut intelligam*): «Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità, poiché non posso neppur da lontano paragonarle il mio intelletto; ma desidero intendere almeno fino a un certo punto la tua verità, che il mio cuore crede e ama. Non cerco infatti di capire per credere, ma credo per capire. Poiché credo anche questo: che “se non avrò creduto non potrò capire” (*Is.*, VII, 9)»⁴¹. La fede per Anselmo è un'apertura esistenziale a nuovi orizzonti, che aiuta e potenzia la comprensione intellettuale dell'essere umano⁴².

3.1.3. Il *Proslogion* non è un trattato di teologia razionale, ma ricerca mistica

C'è un ulteriore aspetto che non va per nulla trascurato: l'opera di Anselmo non è un mero trattato filosofico-teologico razionale, ma piuttosto è assieme preghiera, meditazione, riflessione, ragionamento, contemplazione, sentimento, ricerca incessante, mistica. C'è quello che Jean Daniélou chiamava «atteggiamento totale [...] conversione esistenziale»⁴³ o che il teologo svizzero Hans Küng indicava come «sintesi sperimentale di elementi conoscitivi, volitivi, sensitivi»⁴⁴. Tutto ciò possiamo ritrovarlo, in particolar modo, nel primo capitolo del *Proslogion*, intitolato inequivocabilmente *Esortazione della mente a contemplare Dio*, dove è presente l'invito incessante di Anselmo alla continua ricerca di Dio, per incontrarlo, lasciandosi trovare.

«I. ESORTAZIONE DELLA MENTE A CONTEMPLARE DIO. Orsù, omiciattolo, fuggi per un poco le tue occupazioni, sottrai un poco ai tuoi tumultuosi pensieri. Liberati un momento dalle pesanti cure e lascia da parte le tue laboriose distrazioni. Dedicati per un poco a Dio e riposati in lui. “Entra nell'intimo” del tuo spirito, escludi da esso tutto all'infuori di Dio e di ciò che ti giova a cercarlo, e, “dopo aver chiuso l'uscio” (*Matth.*, VI, 60) cerca lui. Di' ora, o mio cuore tutto intero, di' a Dio: “Io cerco il tuo volto, ricerco il tuo volto, Signore” (*Ps.*, XXVI, 8). E ora tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come possa cercarti, dove e come possa trovarti. Signore, se non sei qui, dove potrei trovarti assente? E se sei dovunque, perché non ti vedo presente? Ma certo tu abiti una luce inaccessibile. E dov'è la luce inaccessibile? O come mi avvicinerò a una tale luce? O chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché in essa io ti veda? E poi, in base a quali tracce, a quale

⁴⁰ *Ivi.*

⁴¹ ANSELMO, *Proslogion*, 89.

⁴² Per approfondire, alla luce della comprensione moderna della ragione umana, il rapporto antico e nuovo tra ragione e fede rimandiamo a G. AMENDOLA - G. FIORINI MOROSINI, *Una ragione agapica per realizzare la fede. L'esempio di san Francesco di Paola*, Artetetra, Caserta 2023.

⁴³ J. DANIELOU, *Dio e noi*, 64.

⁴⁴ H. KUNG, *Essere cristiani*, RCS Libri, Milano 2012, 97, trad. it. di *Christ Sein*, R. Piper and Co. Verlag, München 1974.

immagine ti cercherò? Non ti ho mai visto, o Signore Dio mio, non conosco il tuo volto. Che farò, altissimo Signore, che farà questo esule lontano? Che farà il tuo servo ansioso del tuo amore e gettato lontano dal tuo volto? Anela di vederti, e troppo è lontano dal tuo volto. Desidera di avvicinarsi a te, e il luogo dove abiti gli è inaccessibile. Brama di trovarti, e non conosce dove tu stia. Si sforza di cercarti, e ignora il tuo volto. Signore, tu sei il mio Dio e il mio Signore, e non ti ho mai visto. Tu mi hai creato e ricreato, e mi hai dato tutto quel che ho di bene, e non ti conosco ancora. Infine, sono fatto per conoscerti, e non feci ancora ciò per cui sono fatto»⁴⁵.

Siamo dinanzi ad un testo di grande rilevanza per la nostra ricerca. Non si arriva infatti a Dio attraverso un ragionamento a tavolino, nella distanza, nell'oggettivarlo. Ma nell'avviare un cammino di ricongiungimento, nel mettersi personalmente in cammino, per attendere la realizzazione di ciò che accade misteriosamente. Anselmo ci introduce in un cammino mistico, che non può che iniziare con il fuggire (*fuge*) dalle proprie «occupazioni», il nascondersi (*absconde te*) ai «tumultuosi pensieri» (*tumultuosis cogitationibus*), il gettar via (*abice*) le «pesanti cure» (*onerosas curas*), preoccupazioni, e al rimandare (*postpone*) i faticosi sforzi (*laboriosas distentiones*), affinché si faccia spazio nello spirito umano e, gradualmente, libero da tutto ciò che ci allontana da questo momento presente, si possa iniziare a cercare autenticamente Dio. Prima di entrare in questa dimensione, l'essere umano non è neppure tale. Anselmo infatti lo chiama «omiciattolo», in latino *homuncio*, non *homo*, una deviazione deturpante della verità dell'umano. Occorre allora ritrovare la propria umanità: la ricerca di Dio è in fondo la ricerca di se stessi. Una ricerca che richiede non un parte di sé, ma la totalità di se stessi, un «cuore tutto intero» non rivolto a nient'altro che alla ricerca del volto di Dio. E allora sarà Dio stesso a guidarlo in questo cammino: «Tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come possa cercarti, dove e come possa trovarti».

Questo monito di Anselmo, «insegna al mio cuore dove e come possa cercarti», ci richiama al fatto che la nostra ricerca è come bloccata. Ancor prima di iniziare un'autentica ricerca di Dio, avvertiamo che solo Dio stesso può sbloccarci. Ciò presuppone la nostra chiave di lettura sulla rivelazione di un Dio (qui, ora, da sempre e per sempre) in cerca dell'essere umano⁴⁶, in quanto anche la ricerca propriamente umana di Dio è in qualche modo preceduta dall'andare/essere di Dio verso/nel l'umano. In ultima analisi, più che di un nostro cercare, si tratta a questo punto di un *lasciarsi trovare da Lui*, smettendola di essere costantemente *in fuga* come Giona da Colui che lo sta cercando. Questa situazione di fuga dinanzi a Dio in cui normalmente ci troviamo e costantemente ricadiamo, possiamo concepirla teologicamente come una conseguenza concretissima del peccato originale, che lo stesso Anselmo avverte in tutta la sua pesantezza all'interno di questa ricerca del volto di Dio⁴⁷. Nella ricerca di Anselmo si percepisce un'estrema difficoltà, se non addirittura quasi una impossibilità, di raggiungere quella «luce inaccessibile» (*lux inaccessibilis*) che Dio abita. Anselmo, infatti, nonostante abbia in qualche modo individuato gli elementi che bloccano la possibilità di essere alla presenza di Dio, l'«Ovunque-presente», ancora non trova accesso a Dio, non conosce dove Egli sia (*nescit locum tuum*), ignora il Suo volto (*ignorat vultum tuum*), non Lo ha mai visto (*numquam te vidi*). Tuttavia, come vedremo a breve, in qualche modo Anselmo entrerà in contatto con questa luce inaccessibile, fortemente invocata nella celebre preghiera presente nella seconda parte del primo capitolo:

«Guardaci, Signore, esaudiscici, illuminaci, e mostraci te stesso. Donaci di nuovo te stesso affinché stiamo bene, poiché senza te stiamo tanto male. Abbi pietà delle nostre fatiche e dei nostri sforzi

⁴⁵ ANSELMO, *Proslogion*, 89.

⁴⁶ Cfr. G. MAZZILLO, *Dio sulle tracce dell'uomo. Saggio di teologia della rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

⁴⁷ Gran parte del primo capitolo del *Proslogion* esprime questa condizione di lontananza dell'essere umano (cfr. ANSELMO, *Proslogion*, 87-88).

verso di te, poiché senza te non possiamo nulla. Poiché ci inviti, aiutaci. Ti prego, Signore, che io non disperai sospirando, ma sia sollevato dalla speranza. Il mio cuore è amareggiato dalla desolazione, addolciscilo con la tua consolazione. Ho cominciato a cercarti affamato, o Signore, fa' che io non smetta digiuno. Mi sono avvicinato famelico, fa' che non mi allontani senza aver ricevuto il cibo. Povero, son venuto al ricco, misero al misericordioso: fa' che non ritorni a mani vuote e disprezzato. E se sospiro prima di mangiare, fa' che dopo aver sospirato io trovi da mangiare. Incurvato, non posso guardare altro che in basso: o Signore, rialzami affinché possa guardare in alto. "Le mie iniquità, più alte del mio capo" mi circondano, "e pesano su me come un grave carico" (*Ps.*, XXXVII, 5). Scioglimi, liberami, affinché il pozzo dei miei peccati non apra la sua bocca sotto di me. Mi sia concesso di guardare la tua luce, anche da lontano, anche dal profondo. Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco; poiché non ti potrei neppure cercare se tu non me lo insegnassi, né potrei trovarti se tu non ti mostrassi. Che io ti cerchi col mio desiderio, ti desideri con la mia ricerca, ti trovi col mio amore, e ti ami col mio trovarti»⁴⁸.

3.1.4. A quale intelletto si riferisce Anselmo?

A questo punto, in questo trasporto di rivolgimento a Colui che è anelato, Anselmo, in punta di piedi, dà parole all'illuminazione ricevuta, introducendo il lettore al celebre argomento:

«II. DIO ESISTE VERAMENTE. Dunque, o Signore, che dai l'intelligenza della fede, concedimi di capire, per quanto sai che possa giovarmi, che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo. Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. O forse non esiste una tale natura, poiché "lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste" (*Ps.*, XIII, 1, e LII, 1)? Ma certo quel medesimo stolto, quando ode ciò che dico, e cioè la frase "qualcosa di cui nulla può pensarsi più grande", intende quello che ode; e ciò che egli intende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro infatti è che una cosa sia nell'intelletto, altro è intendere che la cosa sia. Infatti, quando il pittore si rappresenta ciò che dovrà dipingere, ha nell'intelletto l'opera sua, ma non intende ancora che esista quell'opera che egli ancora non ha fatto. Quando invece l'ha già dipinta, non solo l'ha nell'intelletto, ma intende pure che l'opera fatta esista. Anche lo stolto, dunque, deve convincersi che vi è almeno nell'intelletto una cosa della quale nulla può pensarsi più grande, poiché egli intende questa frase quando la ode, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto»⁴⁹.

Anselmo indica Dio come «qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). La possibilità di intendere (*intelligere*) questa asserzione, la pone immediatamente nell'intelletto (*in intellectu*). Ci sembra rilevante soffermarci su come possa essere inteso l'intelletto di cui parla Anselmo. Si tratta dell'intelletto chiuso e coincidente con la mente raziocinante ed analitica? Non è forse riduttivo pensare a questo intelletto esclusivamente come a ciò che Aristotele chiamava "intelletto passivo"? In questa prospettiva mistica e contemplativa dell'opera di Anselmo, l'intelletto è aperto all'oltre, è illuminato da Dio stesso. Possiamo dunque ritenere di essere dinanzi ad un intelletto che almeno in parte possa essere concepito attivamente (nel senso aristotelico dell'"intelletto attivo"), essendo in relazione con Dio stesso, con il dono del suo Spirito.

La concezione a cui stiamo accennando sarà esplicitata chiaramente dal frate domenicano Teodorico di Freiberg (1250-1310) nel *De visione beatifica*, in cui l'intelletto agente è ritenuto il luogo in cui l'essere umano può sperimentare già in vita la presenza stessa di Dio e anticipare qualcosa della visione beatifica: l'intelletto agente «è secondo la sua natura e formalmente l'immagine stessa di Dio in noi»⁵⁰. Sulla stessa scia Emerico di Campo dirà che «lo Spirito Santo è

⁴⁸ ANSELMO, *Proslogion*, 88-89.

⁴⁹ *Ivi*, 89-90.

⁵⁰ TEODORICO DI FREIBERG, *De visione beatifica*, in *Id.*, *Opera omnia*, I, Mojsisch, Hamburg 1977, 16.

luce dell'intelletto agente, sempre lucente» (*spiritus sanctus est lumen intellectus agentis, semper lucens*): «Spirito, ovvero intelletto: il cristiano Eckhart, che si trovò l'eredità di uno Spirito proveniente dall'alto, come dono, scrive perciò che lo Spirito è donato solo a quelli che vivono nell'intelletto»⁵¹. L'intelletto attivo viene concepito come una sorta di canale che mostra l'apertura dell'essere umano e la sua relazione intima ed essenziale con Dio stesso. L'anima umana sarà così ritenuta da Meister Eckhart (1260-1328) come un «fondo senza fondo»⁵².

In questo modo, il riferimento di Anselmo a Dio come «qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande» non può ritenersi un tentativo di rinchiudere Dio nella mente umana. Piuttosto, una tale concezione del divino diviene possibile soltanto in un intelletto che intercetta qualcosa perché, ancor prima, è intercettato nella sua profondità ed autenticità da Dio stesso. Dunque Dio non sarebbe stato rinchiuso da Anselmo in una definizione concettuale nella mente umana, come sarà inteso successivamente in una prospettiva meramente logico-razionale. Ciò si chiarisce ancora meglio leggendo il capitolo XV del *Proslogion*, dove Anselmo ritorna sulla “definizione” di Dio, affermando che Dio è anche “qualcosa di più grande di tutto ciò che può essere pensato” (*quod maior sit quam cogitari*).

«XV. DIO È PIÙ GRANDE DI TUTTO CIÒ CHE POSSA ESSERE PENSATO. Dunque, Signore, tu sei non solo colui di cui non può pensarsi il maggiore, ma sei anche qualcosa di più grande di tutto ciò che può esser pensato. Poiché infatti si può pensare che esista una tale realtà, se tu non fossi questa realtà, si potrebbe pensare qualcosa di più grande di te. E ciò non è possibile»⁵³.

3.1.5. L'argomento di Anselmo

Alla luce di queste chiarificazioni, proviamo ora a sintonizzarci sulla famosa argomentazione di Anselmo presente nel secondo capitolo del *Proslogion* e ulteriormente spiegata in quello successivo:

«Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque senza dubbio qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà.

III. DIO NON PUÒ ESSER PENSATO NON ESISTENTE. E questo ente esiste in modo così vero che non può neppure essere pensato non esistente. Infatti si può pensare che esista qualche cosa che non può essere pensato non esistente; e questo è maggiore di ciò che può essere pensato non esistente. Onde se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, esso non sarà più ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è contraddittorio.

Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente.

E questo sei tu, o Signore Dio nostro. Dunque esisti così veramente, o Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E a ragione. Se infatti una mente potesse pensare qualcosa di meglio di te, la creatura ascenderebbe sopra il creatore, e giudicherebbe il creatore, il che è assurdo. Invero tutto ciò che è altro da te può essere pensato non esistente. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e quindi più di ogni altra cosa, poiché ogni altra cosa non esiste in modo così vero, e perciò ha meno essere»⁵⁴.

⁵¹ M. VANNINI, *Mistica, Psicologia e Teologia*, 49.

⁵² Cfr. M. VANNINI, *Meister Eckhart e «il fondo dell'anima»*, Città Nuova, Roma 1991.

⁵³ ANSELMO, *Proslogion*, 99-100.

⁵⁴ *Ivi*, 90.

L'argomento logico o ontologico dovremmo cominciare a chiamarlo *argomento mistico-logico*. Infatti, nasce da un moto di preghiera, meditazione e contemplazione e giunge a riconoscere che l'essere più profondo e reale è l'essere di Dio, tutto il resto «può essere pensato non esistente». Ciò può sembrare paradossale, ma rientra nella logica della mistica, dove la realtà più profonda è la realtà davvero esistente, mentre ciò che “appare”, secondo la logica del divenire, è fugace e passeggero, finanche illusorio. La vera realtà esistente con assoluta certezza e necessità è il Fondamento del tutto, la realtà di Dio. Ciò che è invisibile, Dio, viene così colto come ciò che è davvero reale, perché è il solo che ha l'essere nel modo più vero e più di ogni altra cosa (*Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse*), è il solo necessario; mentre ciò che è visibile, gli enti del mondo, è meno reale perché ha l'essere in grado inferiore e in modo meno vero (*non sic vere, et idcirco minus habet esse*), ha l'essere come possibilità, è contingente.

Infine, ci sembra rilevante per quanto stiamo dicendo il fatto che alla fine del quarto capitolo Anselmo riconosca esplicitamente nella sua stessa comprensione intellettuale la presenza dell'illuminazione divina, in modo che l'intero procedere non può che giungere ad una preghiera di ringraziamento: «E ti ringrazio, buon Signore, ti ringrazio, poiché quel che prima ho creduto per tuo dono [*credidi te donante*], ora lo intendo grazie al tuo lume [*intelligo te illuminante*], sì che anche se non volessi credere che tu esisti, non potrei non capirlo con l'intelligenza [*intelligere*]»⁵⁵. Potremmo dire oggi, usando il linguaggio di Heidegger, che Anselmo si è mosso all'interno di una illuminazione dell'Essere, pensando autenticamente nell'ascolto e nel ringraziamento.

3.1.6. Il declino riduttivistico del sentiero di Anselmo: dall'essere perfettissimo alla dimostrazione logico-matematica della sua esistenza

Già al tempo di Anselmo si mossero critiche al suo argomento. Il monaco Gaunilone riteneva di aver individuato un errore logico-filosofico nell'argomentazione proposta, in quanto si passava illecitamente dal pensiero alla realtà. Egli sosteneva che dalla concezione logica di un'isola perfetta non si possa passare all'esistenza reale di tale isola. Allo stesso modo dall'idea di Dio come essere perfetto non si può dedurre l'esistenza di tale idea. L'argomento sarà poi criticato, tra gli altri, anche da Tommaso d'Aquino e da Kant. Mentre sarà apprezzato da Cartesio, Spinoza e Leibniz. Cartesio parlerà tuttavia dell'*id quo maius cogitari nequit* nei termini di un essere perfettissimo e Leibniz cercherà di migliorare il ragionamento colmando una lacuna individuata nella “dimostrazione”, ovvero mostrando dapprima la *possibilità logica* di un essere che racchiude in sé tutte le perfezioni, ma tale concezione è già ben lontana dall'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo.

Seguendo questa deriva logico-razionale, si arriverà fino a Kurt Gödel, il grande logico austriaco del Novecento famoso per aver dimostrato l'incompletezza e l'indcidibilità della matematica, che riprenderà la definizione di Cartesio e Leibniz e cercherà di riscrivere l'argomento di Anselmo nel linguaggio formale della logica matematica. In tal modo l'*id quo maius cogitari nequit* viene incasellato all'interno di una definizione matematica ben formalizzata: $G(x)$, quel qualcosa x che è Dio (G dall'iniziale del tedesco *Gott*) viene definito come $\forall \varphi (P(\varphi) \rightarrow \varphi(x))$, dove P è un predicato che indica le proprietà positive o perfezioni. Per cui una tale definizione può leggersi nel seguente modo: “Un certo x è Dio quando per ogni φ , se φ è una perfezione allora x ha la perfezione φ ”, ovvero Dio è concepito come quel qualcosa che ha tutte le perfezioni, l'essere perfettissimo⁵⁶.

⁵⁵ *Ivi*, 91.

⁵⁶ Per approfondire la dimostrazione logica di Gödel rimandiamo a G. AMENDOLA, «Logica matematica e teologia in dialogo: dalla dimostrazione logica dell'esistenza di Dio alla logica di Dio», in ARBOREA V., ARCANGELI L. (a cura di),

Il teologo tedesco Verweyen fa notare che la concezione anselmiana è in qualche modo tradita dalla definizione cartesiana:

«Singolare è il fatto che il matematico Descartes, superiore ad Anselmo, cerchi sì di esprimere il concetto di Dio appunto con questa distinzione tra ‘infinità potenziale’ e ‘infinità attuale’, ma non riesca a formulare il concetto con la stessa precisione filosofica di Anselmo. ‘L’essere più perfetto’ è una definizione di Dio, in cui questi è ancora rappresentato oggettualmente e non pensato trascendentalmente come nell’*“id quo nihil maius cogitari potest”*»⁵⁷.

Secondo Verweyen, infatti, l’argomento di Anselmo, più coerentemente alle intenzioni dell’autore, non dovrebbe essere trattato esclusivamente dal punto di vista logico-ontologico, ma da una prospettiva *logico-trascendentale*. In questo senso, possiamo concludere assieme al teologo tedesco che «la ragione, mentre concepisce la sua essenza più propria come un movimento infinito, che non riesce a trovare pace, scopre di essere aperta nei confronti di un ulteriore evento proveniente da Dio»⁵⁸.

3.2. Il sentiero mistico-logico di Wittgenstein

3.2.1. Ciò che conta non si conta

Ludwig Wittgenstein è certamente uno dei principali filosofi del Novecento. Le sue riflessioni sono divenute basilari per il positivismo logico e per la cosiddetta filosofia analitica, ma non solo. Tuttavia, questi movimenti di pensiero hanno spesso operato una lettura riduzionista dell’opera di Wittgenstein⁵⁹. Partendo dalle conclusioni del *Tractatus Logico-Philosophicus* del 1921: «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere»⁶⁰, si sono ritenute prive di senso tutte le forme conoscitive umane di carattere etico, metafisico e teologico. Queste rientrerebbero nel “non dicibile” e sarebbero da porre fuori da ogni seria riflessione filosofica. Cosa resterebbe allora da dire sensatamente? La risposta la ritroviamo nel *Tractatus*: «Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare –, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni delle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno»⁶¹.

Questa impostazione sarà fatta propria dai neopositivisti del circolo di Vienna, che ridurranno così l’intero pensiero filosofico ad un lavoro di chiarificazione terminologica, enunciativa e argomentativa, e la filosofia ad una sorta di *ancilla scientiae*: «Non vi è qualcosa come una filosofia speculativa, un sistema di enunciati con un oggetto speciale che stia alla pari con quelli della scienza. Filosofare vuol dire soltanto chiarire i concetti e gli enunciati della scienza mediante l’analisi logica»⁶². In tal modo, le dimensioni classiche del pensiero filosofico, le affermazioni religiose, le riflessioni teologiche, le intuizioni mistiche, inserite nel mondo

Scienza e visioni del mondo. Contributi in occasione dei 400 anni della Lettera di Galileo a Maria Cristina di Lorena, EDUSC, Roma 2017, 15-35.

⁵⁷ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 116.

⁵⁸ *Ivi*, 117.

⁵⁹ Cfr. N. COLAFATI, *L’uomo e il suo mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2000, 83.

⁶⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, n. 7.

⁶¹ *Ivi*, n. 6.53.

⁶² R. CARNAP, «Die alte und neue Logik», in *Erkenntnis*, I, 1930, 310. L’espressione *philosophiae ancilla scientiae* la ritroviamo in E. GILSON, A. REY, «Sur le positivisme absolute», in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 68 (1909) 2, 65.

dell'indicibile, vengono di fatto sempre più considerate come del tutto insignificanti e irrilevanti. Eppure non era certo questa la qualificazione esistenziale e vitale che Wittgenstein attribuiva a tutto ciò. Nel *Tractatus*, infatti, non sono abolite le ricerche sapienziali e autenticamente filosofiche, bensì sono portate alle estreme conseguenze le strettoie conoscitive dell'analisi logico-formale del linguaggio che, dopo i risultati di incompletezza logico-matematica di Kurt Gödel, si ridurranno ancor più fino a quasi annullare del tutto ogni dicibilità conoscitiva perfino nell'ambito che era ritenuto il più rigoroso, oggettivo ed esatto come quello della matematica.

Lo stesso Wittgenstein lo chiarisce nel *Tractatus* quando, facendosi portatore dell'anelito più profondo dell'umano, afferma: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certamente, allora non resta più alcuna domanda; e appunto questa è la risposta»⁶³. Ecco che Wittgenstein ci mostra già qui un orizzonte del tutto nuovo rispetto al percorso linguistico-formale centrato sul domandare (che recupererà successivamente anche linguisticamente attraverso la concezione dei *giochi linguistici*). Questo terminare della domanda, non significa approdare nel nulla di un assoluto silenzio, ma piuttosto, come chiarirà magistralmente Heidegger, nel mettersi in ascolto di qualcosa di irriducibile linguisticamente che giunge da Altrove: «vi è davvero l'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico»⁶⁴. E questo qualcosa, inimmaginabilmente, dà senso, realizzazione e pienezza all'esistenza umana: «La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso?)»⁶⁵. Come osserverà eloquentemente, concludendo la riflessione del 2 agosto 1916: «Sì, il mio lavoro si è espanso dai fondamenti della logica all'essenza del mondo»⁶⁶.

Wittgenstein intuisce così, parallelamente e coerentemente ai grandi pensatori contemporanei come Nietzsche e Heidegger, il passaggio da una filosofia da sviluppare sistematicamente a tavolino attraverso una riflessione razionale oggettivante, ad una visione radicalmente sapienziale (mistica e poetica) che trasforma il vissuto di colui che è in ricerca. Il pensatore austriaco ha infatti chiara percezione che il suo *Tractatus* è una sorta di scala che può condurre in quell'Altrove come Sorgente della trasfigurazione dell'esistenza e della vita: «le mie proposizioni illustrano così: colui che le comprende, alla fine le riconosce insensate, se è salito per mezzo di esse, su esse, oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare la scala dopo esservi salito). Egli deve superare queste proposizioni. Allora vede rettamente il mondo»⁶⁷.

3.2.2. In ascolto vitale del “non dicibile” e della “parola che salva”

Negli ultimi decenni sta venendo sempre più a galla una concezione di Wittgenstein ben distante da quella di un freddo, calcolante e cinico logico o filosofo del linguaggio formale, ma prossima a colui che vede e sente nella ricerca mistica il vertice di una umanità riuscita⁶⁸, fino a parlare di Wittgenstein come un “uditore della Parola”⁶⁹: «Wittgenstein fu per davvero un “uditore

⁶³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, n. 6.52.

⁶⁴ *Ivi*, n. 6.522.

⁶⁵ *Ivi*, n. 6.521.

⁶⁶ L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, 2.8.1916.

⁶⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, n. 6.54.

⁶⁸ Cfr. S. OLIVA, *Il mistico. Sentimento del mondo e limiti del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

⁶⁹ Cfr. R. PITITTO, *Ludwig Wittgenstein: “uditore della parola”?*, in *Rassegna di teologia*, 63 (2022) 2, 257-282. L'espressione “uditore della parola” è ripresa dalla celebre opera di Karl Rahner *Hörer der Wortes (Uditori della Parola)* del 1941 (cfr. K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967). Per approfondimenti sulla dimensione religiosa in Wittgenstein rimandiamo a R. PITITTO, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Milano 1997.

della Parola”, a dispetto di Russell e di quanti tra i suoi amici, soprattutto quelli più legati al *Wiener Kreis*, la pensavano assai diversamente»⁷⁰.

Era sicuramente un lettore assiduo delle Sacre Scritture, sia dell’Antico che del Nuovo Testamento, nella ricerca di un indicibile oltre lo stesso linguaggio delle Scritture: «il filosofo si adoperò per rompere le barriere del linguaggio biblico e attingere l’al di là del linguaggio stesso, che egli intravedeva e poneva a fondamento di un mondo dell’“indicibile”, oltre quello dei fatti. Il mondo vero, verso cui si sentiva attratto, era il mondo dell’“indicibile”, quel mondo oltre il “dicibile”. E proprio quel mondo dell’“indicibile”, intravisto e desiderato, costituiva nella sua visione il soggetto ultimo della Scrittura»⁷¹. Nelle sue lettere e nei suoi pensieri sparsi sono rintracciabili alcuni commenti ed osservazioni sulla Bibbia, la religione e la fede come qualcosa di profondamente vitale e di significativo per l’essere umano⁷², considerazioni che, in alcuni passaggi, appaiono molto simili a quanto affermerà il teologo e futuro papa Joseph Ratzinger, come in questo pensiero del 1937:

«Il cristianesimo, io credo, non è una dottrina, non è una teoria di ciò che è stato e sarà dell’anima umana, ma la descrizione di un evento reale nella vita dell’uomo. Infatti il “riconoscimento del peccato” è un evento reale, e la disperazione pure, e così anche la redenzione mediante la fede. Chi parla di queste cose [...] si limita a descrivere ciò che è accaduto a lui, qualsiasi cosa si possa dire in merito»⁷³.

Ed effettivamente qualcosa è accaduto a Wittgenstein e il suo percorso di vita lo indica chiaramente⁷⁴. Nel 1911 andrà a Cambridge per studiare filosofia sotto la guida di Russell, ma allo scoppio della prima guerra mondiale prenderà la decisione volontaria di arruolarsi nell’esercito austriaco, sebbene per motivi di salute fosse stato esentato dalla leva militare. La sua scelta, più che determinata dal patriottismo, era mossa dal ritenere che vivere quella situazione estrema lo avrebbe reso un uomo migliore⁷⁵. Quando era sul fronte, il 15 settembre del 1914, scriverà infatti: «Ora avrei la possibilità di essere una persona decente, perché mi trovo faccia a faccia con la morte»⁷⁶. E, successivamente, chiederà di essere mandato addirittura in prima linea. Il 4 maggio del 1916 scriverà: «Forse domani, dietro mia richiesta, sarò assegnato agli esploratori. Da quel momento in poi per me comincerà la guerra. E forse anche la vita! Forse la vicinanza della morte mi porterà la luce della vita. Dio mi illumini! Sono un verme, ma attraverso Dio divento uomo. Dio mi assista. Amen»⁷⁷.

Così qualcosa di rilevante accade al giovane Wittgenstein durante questo periodo. Quando infatti è ancora a Cracovia nel 1914 pronto per partire, in una libreria incrocia la *Breve esposizione del Vangelo* di Tolstoj e ne resta folgorato per la potenza della parola che vi ritrova. In una lettera a

⁷⁰ R. PITITTO, *Ludwig Wittgenstein: “uditore della parola”?*, 280.

⁷¹ *Ivi*, 259.

⁷² Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980; *Id.*, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, Quodlibet, Macerata 1999; *Id.*, *I diari segreti*, Laterza, Bari 2001.

⁷³ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 59. Nel 1967 Ratzinger scriveva: «la fede cristiana non si riferisce ad un’idea, ma a una Persona, a un Io e precisamente a un Io che viene definito come Verbo e Figlio, cioè come apertura totale» (J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005, 201). Una tale intuizione sul cristianesimo è già espressa ne *L’essenza del cristianesimo* di Romano Guardini, la cui prima versione è antecedente anche al testo di Wittgenstein: cfr. R. GUARDINI, «Das Wesen des Christentums», in *Die Schildgenossen*, 9 (1929) 2, 129-152.

⁷⁴ Nel seguito faremo riferimento allo studio sulla vita e sul pensiero di Wittgenstein di Valerio Merlo: V. MERLO, *In cerca di salvezza. Wittgenstein e la religione*, Lindau, Torino 2016.

⁷⁵ H. WITTGENSTEIN, «Mio fratello Ludwig», in AA.VV., *Ludwig Wittgenstein. Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 20.

⁷⁶ L. WITTGENSTEIN, *I diari segreti*, 15.9.1914.

⁷⁷ *Ivi*, 4.5.1916.

Ludwig von Ficker del 24 luglio 1915 scriverà: «Lei vive nel buio [perché] non ha trovato la parola che salva»⁷⁸.

Leggendo costantemente il testo di Tolstoj, Wittgenstein si porrà infatti l'obiettivo di rendersi indifferente verso le «difficoltà della vita esteriore»⁷⁹ per «vivere solo per il proprio spirito»⁸⁰. «Mi ripeto sempre le parole di Tolstoj: “l'uomo è impotente nella carne, ma libero grazie allo spirito”. Possa lo spirito essere in me»⁸¹. Si tratta di una dura lotta interiore in cui si avvertono tutte le difficoltà della carne (la *sarx* paolina):

«ci sono momenti in cui non riesco a vivere meramente nel presente e soltanto per lo spirito»⁸².

«Sento di non essere indipendente dal mondo [...]. Vedo il mio io in cui potrei acquietarmi, come un'agognata isola lontana, che si è separata da me»⁸³.

«L'intera vita esteriore, con tutta la sua volgarità, mi travolge. E io, internamente, sono pieno di odio, e non riesco a far entrare in me lo spirito. Dio è l'amore. Mi sento come una stufa che ha bruciato tutto, piena di scorie e di fuliggine»⁸⁴.

Ma questi momenti di difficoltà si accompagnano ad un'esperienza spirituale di reale liberazione e che dà la forza di continuare questo cammino verso l'Indicibile:

«Io sono spirito e per questo sono libero»⁸⁵.

«È una vera fortuna che si abbia sé stessi, e che in sé stessi ci si possa rifugiare»⁸⁶.

«Viva solo lo spirito! Esso è il porto sicuro, protetto, appartato dallo sconsolante, infinito, grigio mare degli avvenimenti»⁸⁷.

L'esperienza interiore e spirituale, non ricercata nelle comodità astratte di una vita apparentemente tranquilla e sfuggente alla pesantezza reale del vissuto di questo mondo (come per certi aspetti poteva apparire la vita familiare e la vita universitaria di Wittgenstein), ma realizzata proprio nel vivere accanto alla possibilità tremenda della distruzione stessa della vita (la morte sul fronte), produce realmente i suoi effetti. Così si esprime Valerio Merlo nella sua profonda analisi del vissuto del filosofo:

«Poiché – come annota nel diario il 9 maggio del '16 – “solo la morte dà significato alla vita”, l'esposizione al pericolo rafforza la voglia di vivere. Si comprende perché, ritornato alla vita civile, abbia potuto affermare che “la guerra gli ha salvato la vita”. “Il difficile – ammette il filosofo – è vivere nel bene. Ma la vita buona, è bella” (30.3.16). Quando la guerra finisce, Wittgenstein è un uomo nuovo. Lui stesso dichiarò – stando alla preziosa testimonianza di Franz Parak – che l'esperienza della guerra lo aveva fatto rinascere»⁸⁸.

⁷⁸ L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando, Roma 1989, 67.

⁷⁹ L. WITTGENSTEIN, *I diari segreti*, 11.10.1914.

⁸⁰ *Ivi*, 30.11.1914.

⁸¹ *Ivi*, 12.9.1914.

⁸² *Ivi*, 12.10.1914.

⁸³ *Ivi*, 9.11.1914.

⁸⁴ *Ivi*, 7.3.1915.

⁸⁵ *Ivi*, 13.10.1914.

⁸⁶ *Ivi*, 2.11.1914.

⁸⁷ *Ivi*, 13.12.1914.

⁸⁸ V. MERLO, *In cerca di salvezza. Wittgenstein e la religione*, 19.

L'attraversamento della guerra e il vivere a contatto con la morte si mostra come una sorta di realizzazione per Wittgenstein del mistero del battesimo in cui il vecchio uomo muore e il nuovo rinasce nello Spirito. L'espressione «la vita buona, è bella» chiarisce anche il radicamento esistenziale delle constatazioni di Wittgenstein e l'oltrepassamento di una prospettiva meramente moralista o volontarista delle sue scelte. L'intuizione infatti sarà ripresa poi nel *Tractatus*, dove non esita ad affermare che «Etica ed estetica sono uno»⁸⁹.

Alla luce di ciò non dovrebbe più sorprendere la determinazione delle scelte esistenziali di Wittgenstein. La sua scelta di distaccarsi dalle ricchezze materiali: proveniva infatti da una famiglia dell'alta borghesia e decise di lasciare tutta la sua eredità ai suoi fratelli. Rifiutò inizialmente la cattedra di filosofia a Cambridge offertagli dal suo supervisore e grande estimatore Bertrand Russell, preferendo conseguire un diploma per insegnare nelle scuole elementari di piccoli villaggi austriaci, dove viveva con uno stile pressoché monastico, fatto di frugalità e distacco dai beni. Uno stile che continuò ad adottare anche quando tornò ad insegnare a Cambridge. Rifiutò una rilevante borsa di studio non considerandosi meritevole e un compenso per delle lezioni ritenendo di non averle svolte in modo adeguato. Più volte giunse sul punto di orientarsi verso la vita religiosa e sacerdotale nello sbigottimento di Russell⁹⁰.

3.2.3. Senso della Vita e Fede nel Dio auto-rivelatosi in Gesù di Nazareth

Come è emerso, sia attraverso qualche cenno biografico sia nelle riflessioni filosofiche del *Tractatus*, per Wittgenstein il problema centrale dell'essere umano è quello del senso della vita o del mondo. La soluzione ad un tale problema, come dichiarato nel *Tractatus*, non può essere rinvenuta nel mondo: «il senso del mondo deve trovarsi al di fuori del mondo»⁹¹. Questo senso, a cui è possibile accedere⁹², ha in qualche modo a che fare con Dio e con la sua Rivelazione: «Credere in un Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita. Credere in un Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto. Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso»⁹³.

Non si tratta tuttavia di una banale visione dualista della realtà, come se da un lato stesse il mondo e dall'altro Dio. Da una parte il naturale e dall'altra il soprannaturale. Il mondo, a cui Wittgenstein si riferisce, è sempre e solo il mondo dell'Io umano. Ma questo Io umano non è meramente nel mondo, piuttosto è il luogo di proiezione del mondo stesso. Infatti, il soggetto umano è al di fuori del mondo: «il soggetto non appartiene al mondo, bensì è un limite del mondo»⁹⁴. Qualcosa che la riflessione filosofica autentica aveva sempre intuito con chiarezza: «Vi è dunque davvero un senso in cui nella filosofia si può parlare dell'Io in modo non psicologico. L'Io entra nella filosofia con questo: che "il mondo è il mio mondo"»⁹⁵. Non esiste cioè un mondo indipendentemente dal soggetto umano come qualcosa da oggettivare nella distanza da sé, in quanto il mondo è sempre il mondo di un Io: è appunto sempre il mio mondo. Questo non significa ricadere in un soggettivismo psicologista, in quanto questo Io è qualcosa che non sta nel mondo. Infatti, prosegue Wittgenstein: «L'Io filosofico non è l'uomo [*Mensch*], non è il corpo umano o l'anima umana di cui tratta la psicologia, bensì il soggetto metafisico, non una parte del mondo, ma il suo

⁸⁹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, n. 6.421.

⁹⁰ Cfr. V. MERLO, *In cerca di salvezza. Wittgenstein e la religione*, 21-28.

⁹¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, n. 6.41.

⁹² Cfr. *ivi*, n. 6.521.

⁹³ L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, 8.7.1916.

⁹⁴ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, n. 5.632.

⁹⁵ *Ivi*, n. 5.641.

limite»⁹⁶. Per cui l'essere umano non sta nel mondo come un oggetto tra gli altri oggetti, piuttosto egli è paragonabile all'occhio e il mondo al suo campo visivo:

«Che so di Dio e del fine della vita? Io so che questo mondo è. Che io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo. Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso. Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso. Che la vita è il mondo [...]. Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre. Pregare è pensare al senso della vita»⁹⁷.

Il senso del mondo è dunque al di fuori della proiezione del mio mondo, ma non è fuori dalla verità più profonda del mio Io. Anzi è proprio qui che il Senso/Dio si rivela e può essere incontrato. Wittgenstein riconosce questa possibilità e individua qui il luogo del non condizionato, in cui l'essere umano sempre può trovare rifugio e porsi in quel distacco contemplativo che gli permette di essere signore di ogni evento del mondo: «Solo in un modo posso rendermi indipendente dal mondo e dunque in un certo senso dominarlo: rinunciando a influire sugli eventi»⁹⁸. Siamo così giunti nella logica mistica della disidentificazione egoica: l'Io umano può distaccarsi da ogni proiezione mentale (evento del (mio) mondo) per fare esperienza di essere il proiettore, di essere spirito: «L'Io, l'Io è ciò che è profondamente misterioso!»⁹⁹. «L'Io non è un oggetto»¹⁰⁰. «Io sto oggettivamente di fronte a ogni oggetto. All'Io no»¹⁰¹.

In questa *esperienza del mistero dell'Io umano* ci sembra innestarsi il ruolo fondamentale che Wittgenstein riconoscerà alla fede: «La fede fa l'uomo beato, cioè lo fa libero dalla paura degli uomini in quanto lo pone direttamente sotto Dio»¹⁰². Senza questa fede nel Senso della vita, l'essere umano rimane in balia degli eventi del mondo che lo dominano. L'unico modo per sperimentare salvezza e redenzione da questo mondo è entrare in questa fede: «Se devo essere veramente redento, - allora ho bisogno di certezza – non di sapienza, sogni, speculazioni – e questa certezza è la fede. E la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio cuore, la mia anima, non il mio intelletto speculativo, perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto»¹⁰³.

Per Wittgenstein la fede nel Senso ha assunto una declinazione precisa, non generica, quella della “parola che salva” rinvenuta nella parola di Gesù nei Vangeli. Siamo dunque all'interno della rivelazione di Dio in Gesù di Nazareth che dà compimento alla rivelazione ebraica, come egli stesso dichiara in alcuni pensieri: «l'Antico Testamento visto come il corpo senza testa; il Nuovo Testamento: la testa [...]. Pensando alla Bibbia ebraica, all'Antico Testamento soltanto, vorrei dire: a questo corpo manca (ancora) la testa. A questi problemi manca la soluzione. A queste speranze, l'adempimento»¹⁰⁴. Si può certamente rifiutare una tale fede nel Senso, ma la vita continuerà a mostrarsi come totalmente insoddisfacente e fallimentare: «Io posso ben rifiutare la soluzione cristiana del problema della vita (redenzione, risurrezione, giudizio, cielo, inferno), ma con ciò certo il problema della mia vita non è risolto, perché io non sono né buono, né felice. Io non sono redento»¹⁰⁵.

⁹⁶ *Ivi*.

⁹⁷ L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, 11.6.1916.

⁹⁸ *Ivi*.

⁹⁹ *Ivi*, 5.8.1916.

¹⁰⁰ *Ivi*, 7.8.1916.

¹⁰¹ *Ivi*, 11.8.1916.

¹⁰² L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero*, 72.

¹⁰³ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 68.

¹⁰⁴ *Ivi*, 71.

¹⁰⁵ L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero*, 75.

Il problema della vita non può essere affrontato restando sulla superficie degli eventi, occorre andare in profondità, guardare fino in fondo la drammaticità dell'esistere e riconoscere che l'essere umano può entrare nella serietà della vita soltanto entrando in un continuo processo di cambiamento di sé, di conversione dal suo agire abituale. La situazione attuale in cui ogni essere umano si trova è alienante: il mio mondo è problematico. Per dirla nella terminologia biblica: mi ritrovo in un mondo decaduto: «Qualsiasi cosa ci possa essere di vero o di falso nel Nuovo Testamento, una cosa non può essere messa in dubbio: che io per vivere giustamente dovrei vivere in maniera del tutto diversa da come mi piace. Che la vita è molto più seria di quanto appaia in superficie. La vita è di una tremenda serietà»¹⁰⁶.

Occorre giungere a questo radicale bisogno di salvezza, a questo gemito spesso inespresso che tuttavia alberga nelle più profonde intimità di ogni essere umano per aprirsi alla rivelazione cristiana: «La religione cristiana è solo per colui che ha estremo bisogno di aiuto e dunque solo per chi prova un estremo sconforto»¹⁰⁷. L'estremo sconforto, che rischia di chiudere ulteriormente il soggetto nell'oggettivazione di sé separandosi dagli altri, può invece trovare uno spazio sempre disponibile di ulteriorità, lo spazio libero dello spirito, in cui sciogliere le paure dell'altro ed aprirsi all'amore che accoglie l'altro nell'unità dello spirito:

«Chi, invece di chiudersi in se stesso, in una situazione siffatta riesce ad aprire il suo cuore, accoglie il rimedio nel suo cuore. Chi apre così il proprio cuore a Dio in confessione contrita lo apre anche per gli altri. Perde con questo la sua dignità di uomo importante e diventa come un bambino. Senza gradi, cioè, dignità e privilegi di fronte agli altri. Aprirsi di fronte agli altri lo si può solo per una sorta particolare di amore. Che riconosce, quasi, che siamo tutti bambini cattivi. Si potrebbe anche dire che l'odio fra gli uomini deriva dal fatto che ci isoliamo gli uni dagli altri»¹⁰⁸.

Aprire il proprio cuore a Dio non significa cercare un rifugio egoistico, ma equivale ad aprire il proprio cuore realmente agli altri. Allora la ricerca della verità del proprio Io, del Sé o dello Spirito non è chiusura alle relazioni con gli altri, ma è la ricerca di relazioni più vere che realizzano la vita: «cosa devo fare affinché la mia vita non vada sprecata? Devo sempre essere cosciente dello spirito – esserne sempre cosciente»¹⁰⁹. In questo modo Wittgenstein procede nella via per realizzare la felicità che ha ritenuto di averla trovata nella rivelazione cristiana: «Certamente il cristianesimo è l'unica via sicura per la felicità»¹¹⁰.

¹⁰⁶ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 78.

¹⁰⁷ *Ivi*, 89.

¹⁰⁸ *Ivi*, 90.

¹⁰⁹ L. WITTGENSTEIN, *I diari segreti*, 8.12.1914.

¹¹⁰ *Ivi*.