

LA LOGICA DI UN MISTICO E LA MISTICA DI UN LOGICO

Bonaventura da Bagnoregio e Ludwig Wittgenstein

Il titolo di questa conferenza è un po' insolito, ma non è un titolo di un libro o di un'opera di ricerca. È un titolo di un'opera di ricerca, ma non è un titolo di un libro o di un'opera di ricerca.

1 - CONOSCERE GLI « ALTRI » PER CAPIRE « NOI STESSI »

Che cosa può dire un filosofo come me, impegnato nella filosofia contemporanea — e nelle parti più tecniche di questa filosofia, come sono l'epistemologia e la filosofia del linguaggio — in un convegno *su* di un pensatore cristiano, quale è Bonaventura da Bagnoregio, il quale è morto da oltre sette secoli (1274)? Su che cosa, su quale aspetto del pensiero di S. Bonaventura potrà parlare chi, appunto come me, non è né uno storico della filosofia medioevale, né uno storico della teologia, né uno studioso della più ampia cultura medioevale, e che per di più passa per antimetafisico e che sostiene l'imprescindibilità della metafisica per la scienza mentre ne determina l'inutilità e addirittura la dannosità per la fede?

Queste *forse* saranno state alcune domande che qualcuno di voi si sarà posto. Non voglio dire che questi interrogativi siano illegittimi. Solo che lo diventano subito che si pretenda che un convegno su san Bonaventura (come su qualsiasi altro pensatore del passato) si trasformi e si riduca ad una anatomia di un cadavere. Non contesto minimamente (anzi reputo la cosa di rilievo) che si studi la genesi e lo sviluppo del pensiero bonaventuriano (che cioè si faccia, per usare una espressione di I. Lakatos, la *storia interna* del suo pensiero), che si analizzino le fonti del suo pensiero si tratti di quelle classiche (nella forma in cui poté usufruirne e per quanto lui le accettò), della patristica (specie dello Pseudo-Dionigi), di San Bernardo e della Scuola di S. Vittore. Non dico che non bisogna indagare sulla *storia degli effetti* (Wirkungsgeschichte) della filosofia bonaventuriana, o sulla sua visione del francescanesimo, sul suo contributo al francescanesimo, o, in una storia della scienza, sulle sue concezioni della luce, e così via. Quello che voglio invece negare è l'idea che l'*analisi storica* sia l'*unico* modo in cui si può accostare un filosofo. Voglio negare che tutto quanto si possa fare su di un pensatore antico sia l'esame storico delle sue opere.

Certo, l'analisi storica di un pensatore è *primaria* in qualsiasi approccio al pensatore (anche se *prospettive teoriche* sono imprescindibili per qualsiasi analisi storica). Ma, credo che, in un'altra prospettiva — più stimolante e maggiormente carica di significato umano e culturale — l'accostamento più ricco e più valido ad un pensatore comincia dove finisce quello dello storico.

Qui non ci chiediamo più quali siano gli influssi subiti o esercitati dalle teorie di S. Bonaventura, non ne analizziamo più la *genesì*, lo *sviluppo* e le *conseguenze*, ma ne guardiamo la *valenza problematica*, le *proposte teoretiche* e la loro eventuale forza o debolezza. E facciamo questo a *fini esistenziali*.

I problemi, i problemi filosofici, sono questioni che forse, come ha scritto Popper, vengono *scoperte* una volta per sempre, anche se vengono *proposte* e *riproposte* in sempre nuovi contesti storico-culturali. Così è, per es., del *problema* concernente il senso della vita e della storia umana, del *problema* dei rapporti tra sapere scientifico e quello filosofico, tra il sapere filosofico e la fede religiosa.

Ebbene, ci si può accostare al pensiero di un grande filosofo per ricostruirne lo *sviluppo*; ma ci si può accostare ad un pensatore, che rappresenta una stazione sulla via della verità, per scopi differenti: *non tanto per sapere di lui, ma per capire di noi*; non per fini eruditi ma per scopi esistenziali. Ed è così che, attrezzati di un preciso *Vorverständnis*, ci avviciniamo all'autore e vogliamo sapere se anche lui si è posto, nel suo contesto (e qui occorre ovviamente conoscenza storica), quei problemi che tormentano noi nel nostro contesto. E facciamo questo, non perché ingabbiati dalla storiografia dell'anticipazione e del precursore. Facciamo questo perché scegliamo una prospettiva diversa, che non è quella della (pur necessaria) erudizione, bensì quella di chi guarda ai grandi pensatori come a compagni di cammino, di chi si accosta ad essi non per amore delle loro carte, ma perché pressato dall'urgenza di problemi, dall'indigenza delle proprie soluzioni, dalla speranza di ricevere lumi su domande ineludibili. In questo senso, come ci hanno insegnato Pierre Duhem e Paul K. Feyerabend per la storia della scienza in riferimento alla pratica della effettiva ricerca scientifica, la storia della filosofia (delle teorie filosofiche) diventa un tutt'uno compatto con il lavoro filosofico di frontiera. Come nella scienza, così nella filosofia, *nulla è mai deciso*. E teorie che sembravano sepolte, possono riemergere, certo in contesti differenti, con una forza talvolta inaudita.

Quindi, non si tratta, in quest'approccio, di una storiografia dell'anticipazione. Non si tratta della genesi di un pensiero e dei suoi sviluppi. Si tratta dell'*analisi facciale*, per così dire, di una

filosofia: di un interrogare un filosofo del passato, pressati da inderogabili urgenze attuali. E le domande attuali avranno il potere di attualizzare, rendere presenti (attuali), compagni di cammino e capicordata, pensatori del passato, in quanto è per mezzo di tali domande che saremo in grado di scoprire impostazioni diverse di problemi genuini, vicoli ciechi e scoperte che hanno creato una tradizione, tradizioni che, sebbene accantonate, nulla hanno perso della loro vitalità, cioè validità teorica, stili di pensiero e indicazioni su come trovare le soluzioni appropriate, su dove trovarle.

E' con questi intenti, dunque, che ho accettato di partecipare a questo convegno. Perché è mia opinione che la filosofia di S. Bonaventura, al di là delle specifiche soluzioni, esprima una *linea di pensiero*, sia cioè un punto fondamentale nella storia di una *tradizione di pensiero* che, al pari dei paradigmi di Thomas Kuhn o dei programmi di ricerca di Lakatos (o, se vogliamo, delle tradizioni di ricerca di Larry Laudan), ci indica *come e dove trovare la soluzione di problemi di fondamentale importanza*, come quello del rapporto tra ragione e fede.

Non è certo qui necessario il caso di tracciare i lineamenti della storia di questo rapporto. Ma è certo che la tradizione in cui con acutezza si situa San Bonaventura e che egli incrementa è quella di chi *limita*, ben al di là di altre tradizioni, le pretese della ragione. E' per questo che oggi San Bonaventura è così attuale. *E' attuale perché può dirci qualcosa*. Perché gran parte del pensiero contemporaneo sta percorrendo, con attrezzi intellettuali diversi, la sua stessa strada. *E questa è la strada in cui la ragione mostra a se stessa i suoi limiti*.

2 - LA FILOSOFIA DEL LIMITE

Non voglio rifarmi a pensatori cristiani come Pascal, o, più vicino a noi, Kierkegaard. Ma, certo, un richiamo a Kant è indispensabile. « Ogni interesse della mia ragione (così lo speculativo, come il pratico) si concentra nelle tre domande seguenti:

1. Che cosa posso sapere?
2. Che cosa devo fare?
3. Che cosa posso sperare?

La prima domanda, dice Kant, è meramente speculativa. E per essa si è trovata la risposta, aggiunge Kant, di cui la ragione deve appagarsi ». « Ma dai due grandi scopi ai quali era propriamente rivolto tutto questo sforzo della ragion pura, siamo rimasti distanti, come se per pigrizia avessimo rinunciato da principio a questo lavoro. Se dunque si tratta del sapere, è per lo meno sicuro e stabilito che non si può, rispetto a quei due problemi esserne

mai a parte » (1). Non è, dunque, la ragione (la ragione teorica) a risolvere, secondo Kant, quegli interrogativi che per noi sono i più importanti. E questi interrogativi sono il *problema etico* (« cosa dobbiamo fare? ») e l'irrinunciabile questione del senso della vita (« cosa possiamo sperare? »).

Con Kant crolla, a mio avviso, l'illusione dell'onnipotenza della ragione umana. *La ragione umana non è onnipotente*, non è la ragione a dirci cosa dobbiamo fare, non è la ragione ad essere in grado di darci un senso assoluto della vita. E' questo, in fondo, il messaggio maggiormente rilevante della filosofia kantiana. Kant è davvero l'*Alleszermäler*: è il distruttore dei vitelli d'oro. E' il distruttore del mito, sempre riaffiorante in sempre nuove forme, dell'onnipotenza della ragione umana. E di questo egli ne era perfettamente consapevole, allorché nella *Prefazione alla seconda edizione della Critica della ragion pura* perentoriamente afferma: « Soltanto dalla critica possono essere tagliati alla radice il *materialismo*, il *fatalismo*, l'*ateismo*, l'*incredulità dei liberi pensatori*, il *fanatismo*, la *superstizione*, che possono diventare perniciosi a tutti e, infine, anche l'*idealismo* e lo *scetticismo*, che son dannosi più specialmente alle scuole e difficilmente possono passare nel pubblico » (2). Queste visioni del mondo, queste filosofie, viene a dirci Kant, non sono *conoscenza* decidibile attraverso la ragione. Ed esattamente in questo modo, egli tagliava alla radice quegli *assoluti terrestri* che proibiscono lo spazio del Sacro e teorizzano l'irresponsabilità, la non libertà e la non autonomia della coscienza, cioè della persona umana. Talché, secondo la mia opinione, ha ben ragione H.G. Gadamer ad affermare che « l'intenzione fondamentale del filosofo di Königsberg fu di mostrare al sapere i suoi confini per fare spazio alla fede » (3).

Gli *assoluti terrestri* — vale a dire *costrutti umani* che si presentano con la parvenza dell'assolutezza, della incontrovertibilità, della perfezione, — proibiscono lo spazio del Sacro, vietano la *domanda religiosa* (che concerne appunto il senso della nostra vita), rendendo inutile o insensata ogni risposta ad essa. Se la scienza, come pensarono i positivisti, è l'*unico* discorso valido, allora la fede è mito e illusione. Se le proposizioni verificabili della scienza sono, come credettero i neopositivisti del Wiener Kreis, gli *unici* asserti sensati e significativi, allora le asserzioni della fede sono dei puri non-sensi, accozzaglie di rumori, e, come dirà A.J. Ayer, solo materiale per lo psicanalista. Se il senso della storia umana è davvero quello immanente orientato o dal Progresso o dalla

(1) E. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., Bari, p. 624.

(2) Op. cit., p. 3.

(3) H.-G. GADAMER, *Kant e la filosofia ermeneutica*, trad. it., in « *Rassegna di teologia* », 3, 1976, p. 216.

Dialettica (es. Engels) allora la fede è solo alienazione. Se, con Hegel, pensiamo che la Ragione possa realmente farci scoprire la legge che regola la totalità, allora la ragione può essere al massimo un avvistamento nebuloso e mitico di quella verità che la ragione disvelerà. Se lo Stato è tutto (se è il « Dio in terra »!), allora la religione potrà essere, nel migliore dei casi, un utile *instrumentum regni*. Ecco, dunque, dove ci porta l'ybris della ragione: ci conduce alla proibizione dello spazio del Sacro. E per questo, non ha forse tutti i torti Fouillet quando, paradossalmente, sostiene che « Kant è l'ultimo padre della Chiesa ».

3 - LA RAZIONALITA' SCIENTIFICA E LA CRITICA DELLO SCIENTISMO

La sfiducia nella filosofia sta oggi, lentamente ma sempre più radicalmente, attaccando anche quelle forme di pensiero come la *psicanalisi* e il *marxismo* che presso larghi strati surrogano ancora le funzioni della fede. La *psicanalisi*, ebbe a dire Karl Kraus, è quella malattia di cui vuol essere la terapia. Ed è ben certo che i nuclei di fondo del marxismo — il materialismo storico e la concezione dialettica della storia — non sono scienza. Sicuramnete, possiamo concepire à la Lakatos sia la *psicanalisi* sia il marxismo come due *programmi di ricerca scientifica*. Ma, restando al marxismo, il problema allora diventa quello di vedere se questo programma è regressivo o progressivo, se genera cioè conoscenza oppure cresce cancerosamente su se stesso mediante continue iniezioni di ipotesi ad hoc che « spiegano » i fatti soltanto *post factum*. « Che fatto nuovo ha *predetto* il marxismo — si chiede Lakatos — diciamo dal 1917 ad oggi? » (4). La risposta a questo interrogativo è ovvia. E diventa ancor più ovvia se consideriamo il nocciolo metafisico del programma di ricerca di Marx e lo confrontiamo non con analisi di tipo weberiano ma addirittura con il programma di ricerca che scaturisce da un *hard core* metafisico opposto a quello di Marx. Bene, il nocciolo metafisico del marxismo lo troviamo, dal più al meno, nella teoria secondo cui « non è la coscienza che determina l'essere, bensì l'essere sociale che determina la coscienza » (5). Ebbene, ai nostri giorni, di fronte all'imponente sviluppo dell'evoluzione esosomatica di questi ultimi 150 anni, è diventato del tutto legittimo affermare che « è sempre più la coscienza a determinare l'essere sociale ». E quando parliamo di coscienza, intendiamo di certo la scienza e la tecnologia ma anche una cre-

(4) I. LAKATOS, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, in AA.VV., *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it., Milano, 1976, p. 253.

(5) K. MARX, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, trad. it., Roma, 1956, p. 5.

sciuta e più matura consapevolezza etica e anche religiosa. Questo programma di ricerca, che rovescia quello marxista, è oggi molto più fecondo e più carico di futuro di quello marxista.

Difronte alle successive sconfitte del pensiero metafisico, o meglio delle *sue smodate pretese assolutistiche*, si è fatta di nuovo avanti una forma di rinnovato scientismo che, facendo leva sul prestigio che la scienza si è guadagnato sia con i suoi avanzamenti teorici sia con le sue sempre più spettacolari applicazioni tecnologiche, o afferma che l'unica immagine attendibile dell'uomo e del mondo è quella che ci offre la scienza, ovvero tenta di mascherare di scientificità desideri e ideologie: ed è così che si sente parlare di « etica scientifica », o di « ideologia scientifica ». In ogni caso, ci si attacca alla scienza come ad una ancora di salvezza, come a qualcosa di certo in un mondo di incertezza. E questo qualcosa di certo sarebbe appunto la scienza.

Senonché, è l'intero pensiero epistemologico contemporaneo, che, insieme a Popper, stabilisce che se è vero che *de gustibus non disputandum*, è altrettanto vero che *de scientia disputandum*. Una teoria è scientifica se e solo se è falsificabile, vale a dire se da essa sono estraibili conseguenze capaci di venir messe a confronto con asserti descrittivi « fatti ». E questi fatti possono accadere o non accadere. E, se non accadono, smentiscono, cioè mandano in frantumi la teoria sotto controllo. Una teoria, in breve, per poter essere vera, deve poter essere anche falsa, altrimenti sui fatti scivola via. E noi avanziamo da una teoria a una teoria più potente, più ricca di contenuto esplicativo e previsivo, più verosimile, vale a dire più simile al vero, perché impariamo dai nostri errori. L'errore — scoperto ed eliminato — è il motore più possente della scienza. « Esperienza » — disse Oscar Wilde — è il nome che ciascuno di noi dà ai propri errori ». Evitare l'errore è un ideale meschino (Popper). E il panico dell'errore è la morte del progresso (Whitehead). In realtà, la differenza tra l'ameba ed Einstein consiste nel fatto che l'ameba muore con la sua teoria errata, mentre Einstein è stuzzicato dal piacere di trovare un errore nella propria teoria: prima lo trova prima lo potrà eliminare, inventando e provando una teoria migliore. E il cammino della scienza è senza fine: data una teoria qualsiasi, a qualsiasi livello di universalità essa si ponga, si può sempre tentare di trovare una teoria più universale da cui derivarla. Quindi ogni teoria è smentibile. E ogni teoria è parziale. E il cammino della scienza è senza fine (6).

(6) Per questa concezione fallibilista della scienza si consultino le principali opere di K.R. POPPER: a) *Logica della scoperta scientifica*, trad. it., Torino, 1970; b) *Congetture e confutazioni*, trad. it., Bologna, 1972; c) *Conoscenza oggettiva*, trad. it., Roma, 1975; d) *Miseria dello storicismo*, trad. it.,

Ma c'è di più, perché non solo la scienza, finché resterà scienza e non si trasformerà in un mito, è discutibile e parziale, ma la scienza, per principio, non può rispondere a quelle domande che per noi sono il *porro unum necessarium*. E questo per motivi logici. Difatti, nessuna norma è deducibile da un insieme qualsiasi di asserti descrittivi. Di conseguenza, valanghe di scienza non possono generare un grammo di morale. La scienza ci dice, smentibilmente e parzialmente, come stanno le cose e non tutte le cose. Essa non ci dice, perché non lo può, cosa dobbiamo fare. Non ci dice cosa possiamo sperare.

4 - LUDWIG WITTGENSTEIN: LA MISTICA DI UN LOGICO

Di questo si era ben accorto Ludwig Wittgenstein. Per la scienza, scrive Wittgenstein, l'*enigma* non c'è. Ogni domanda scientifica può ricevere, in linea di principio, una soluzione. Ma se la scienza è vera quando combacia con i « fatti », e se il linguaggio sensato è tale solo perché ci parla di fatti possibili, è allora ovvio che l'etica non si può esprimere.

« Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e avviene come avviene; *in* esso non v'è alcun valore — e se ci fosse, non avrebbe alcun valore. Se c'è un valore che abbia valore, deve trovarsi al di fuori di ogni accadere e di ogni essere-così. Poiché ogni accadere e ogni essere-così è casuale.

Ciò che lo rende non-casuale non può trovarsi *nel* mondo, perché altrimenti sarebbe a sua volta casuale.

Deve trovarsi fuori del mondo » [6.41].

« Nemmeno quindi vi possono essere proposizioni di etica. Le proposizioni non sanno esprimere nulla di più alto ».

« E' chiaro che l'etica non si può esprimere.

L'etica é trascendentale.

Etica ed estetica sono una cosa sola » [6.421].

L'enigma non c'è. Se una domanda o, meglio, se una domanda scientifica si può porre, ad essa si può anche rispondere. E, tuttavia, Wittgenstein sentenzia che: « Noi sentiamo che se pure tutte le *possibili* domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati. Certo, non rimane allora alcuna domanda; e questa è appunto la risposta » [6.52].

Nel 1919, prima quindi che si costituisse attorno a Moritz Schlick il Circolo di Vienna, Wittgenstein spedisce a Ludwig von

Milano, 1975; e) *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Roma, 1973-1974. Per un primo approccio al razionalismo critico si può vedere il capitolo primo del mio volume *Teoria unificata del metodo*, Liviana, Padova, 1981.

Ficker, perché glielo pubblichi, il suo *Tractatus logico-philosophicus*. E insieme al *Tractatus* gli invia una *significativa* lettera, in cui, tra l'altro, leggiamo:

« Forse Le sarà di aiuto, se Le scrivo un paio di parole sul mio libro: dalla lettura di questo, infatti, Lei — e questa è la mia esatta opinione — non ne tirerà fuori un granché. Difatti Lei non lo capirà; l'argomento Le apparirà del tutto estraneo. In realtà, però, esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un senso etico. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto lì non c'è, ma che io ora scriverò per Lei, poiché essa sarà forse per Lei una chiave per capire il libro. In effetti io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare *rigorosamente solo* in questo modo.

In breve, credo che tutto ciò su cui, *molti* oggi *parlano a vanvera*, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne. E per questo il libro, a meno che io non mi sbagli completamente, dirà molte cose che anche Lei vuol dire, ma non si accorge forse che sono state già dette lì. Le consiglierei di leggersi la *prefazione* e la *conclusione*, poiché sono queste che conducono il senso del libro alla sua più immediata espressione » (7).

Nella prefazione, Wittgenstein scriveva: « Ciò che si può dire può dirsi con chiarezza »; e nella conclusione affermò che: « Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere ». *Dobbiamo tacere di tutto ciò su cui la scienza resta silenziosa; ma ciò di cui la scienza non parla è quanto più conta per noi*. E i neopositivisti mentre accettarono la prima metà di questa proposizione, non seppero vedere che essa, per Wittgenstein, ha senso solo se non viene separata dalla seconda metà.

In realtà, commenta Engelmann:

« Tutta una generazione di allievi poté considerare Wittgenstein un positivista, poiché egli aveva qualcosa di enorme importanza in comune con i positivisti: aveva tracciato la linea di separazione fra ciò di cui si può parlare e ciò di cui si deve tacere, cosa che anch'essi avevano fatto. La differenza è soltanto che essi non avevano niente di cui tacere. Il positivismo sostiene — e questa è la sua essenza — che ciò di cui possiamo parlare è tutto ciò che conta nella vita. Invece Wittgenstein crede appassionatamente che

(7) L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, trad. it., Roma, 1974, pp. 72-73.

tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere. Quando ciononostante egli si prende immensa cura di delimitare ciò che non è importante, non è la costa di quell'isola che egli vuole esaminare con tanta meticolosa accuratezza, bensì i limiti dell'Oceano » (8).

La scienza, cioè il linguaggio sensato, cioè ancora il dicibile, consiste in una catena di proposizioni tutte dello stesso valore. Il mondo è la totalità dei fatti. E la totalità delle proposizioni vere è la totalità delle proposizioni delle scienze naturali. La scienza, in conclusione, *rappresenta proiettivamente il mondo*. Ma al di là della scienza, « c'è veramente l'inesprimibile. Si *mostra*; è ciò che è mistico » [6.522]. « Non *come* il mondo sia, è ciò che è mistico, ma che *esso sia* » [6.44]. E questo stupore originario dinanzi al mondo, Wittgenstein affermava di poterlo esprimere solo con le parole: « Come è straordinario che esista qualcosa! », oppure « come è straordinario che il mondo esista! » (9).

Attraversata l'esperienza di un siffatto *thaumazein*, il mondo, frantumato nella catena delle proposizioni scientifiche, si ripresenta come un tutto. « Il sentire il mondo come un tutto limitato è il sentire mistico » [5.45]. Chi sente così il mondo, ne è, in un certo senso, uscito; ha spezzato, almeno per un istante, la catena e l'ha contemplato dal di fuori. « La visione del mondo *sub specie aeterni* è la visione di esso come un tutto limitato » [6.45].

Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Per questo, asserisce Wittgenstein, « noi sentiamo che se pure tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati. Certo non rimane allora alcuna domanda; e questa è appunto la risposta » [6.52].

« Che so io di Dio e del fine della vita? » si chiedeva Wittgenstein nei *Notebooks*, e rispondeva che « 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 un Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso » (10). Il senso della vita si può chiamare Dio (11). Per questo, « pregare è pensare al senso della vita » (12).

E si prega se si è « disperati » (e qui Wittgenstein è vicino a Kierkegaard). E si è disperati perché si è *visto* che i fatti del mondo non sono poi tutto.

(8) P. ENGELMANN, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, trad. it., Firenze, 1970, p. 70.

(9) N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it., Milano, 1960, p. 76.

(10) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, trad. it., Torino, 1966, p. 164 (8.7.16.).

(11) Op. cit., p. 173 (11.6.16.).

(12) Ibidem.

Certamente, il *Tractatus* si interessa della « natura della proposizione ». Ma a Wittgenstein, contrariamente ai neopositivisti, il problema della natura della proposizione stava a cuore perché a lui premeva quanto la proposizione non poteva dire.

I neopositivisti notarono soltanto i problemi che a Wittgenstein avevano posto Hertz, Boltzmann, Frege e Russell, ma non sospettarono nemmeno per un momento quanto grandi e quanto importanti fossero gli interrogativi che a Wittgenstein derivavano da Schopenhauer, Kierkegaard, Kraus e Tolstoj. E non è affatto indifferente che il *Tractatus* fosse stato scritto tra le tribolazioni di una guerra durissima. « E' certo, scrivono Janik e Toulmin, che in questo terribile periodo Tolstoj fu nei suoi [di Wittgenstein] pensieri ben più di quanto non ci fosse Frege » (13). E i suoi commilitoni lo soprannominarono « l'uomo col Vangelo », a motivo del fatto che era impossibile vederlo senza una copia del *Vangelo in breve* di Tolstoj (14).

Per tutto questo io credo, con Janik e Toulmin, che lo scopo del *Tractatus* è etico; logici sono solo i mezzi per raggiungere questo scopo, cioè per porre i limiti del dicibile e con ciò toccare i confini dell'ineffabile. Ed anche Paul Engelmann è di questo parere, allorché afferma:

« Che il tentativo fatto da Wittgenstein nel *Tractatus* corrisponda a un successo o a un fallimento, il significato fondamentale del libro, credo, resta comunque inalterato. Esso consiste nell'aver stabilito la separazione irrefutabile tra la sfera più alta, che esiste, e la sua espressione, che è problematica, e nell'aver mostrato il fondamentale carattere dubbio di tale espressione » (15). « Forse, scrivono Janik e Toulmin, il presupposto maggiormente importante per comprendere il *Tractatus* sta nell'afferrare la distinzione tra la *filosofia* che esso contiene — la teoria del modello, la critica a Frege e a Russell, ecc. — e la *visione del mondo* che Wittgenstein vuol far da essa emergere. La sua filosofia ha come scopo quello di risolvere il problema della natura e dei limiti della descrizione. La sua visione del mondo esprime la fede che l'ambito di ciò che può venir soltanto mostrato deve essere protetto da coloro che cercano di dirlo » (16).

Nel 1917, il 4 settembre, Wittgenstein — che allora era al fronte — chiede ad Engelmann di inviargli la Bibbia (in una edizione piccola, ma leggibile) (17). E seguendo la Bibbia, Wittgenstein aveva imparato a tacere su Dio. Egli amava uno dei racconti di

(13) A. JANIK - S. TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, New York, 1973, p. 200.

(14) Op. cit., p. 201.

(15) P. ENGELMANN, op. cit., p. 71.

(16) A. JANIK - S. TOULMIN, op. cit., p. 195.

(17) P. ENGELMANN, op. cit., p. 8.

Tolstoj, in cui un contadino, interrogato da un suo amico, anche egli contadino, su di un evento miracoloso, un po' spaventato, fa cenno a costui di tacere. « Quella è cosa di Dio, amico mio, cosa di Dio. Ma vieni nella mia casa e assaggia un po' del mio miele » (18).

L'uomo di fede non parla di Dio, ma confessa i propri peccati. E la prima condizione della religiosità è la distruzione degli assoluti terrestri. Wittgenstein si è mosso su questa scia: « Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto ». « E una comprensione di questa filosofia — annota Engelmann — incoraggerà il vero credente a non intimorirsi di fronte all'avanzare della scienza, per quanti successi possano essere stati ottenuti in questo campo: infatti il suo dominio si arresta là dove inizia ciò che solo conta per lui » (19).

5 - IN CHE SENSO SAN BONAVENTURA HA CONCEPITO UNA « FILOSOFIA CRISTIANA »

« Le tesi fondamentali di san Bonaventura derivano da sant'Agostino, considerato come il più illuminato interprete di quella Scrittura in cui risiede la norma della verità. Bonaventura infatti (come già Agostino, e a differenza di san Tommaso) non ammette una autonomia della natura dalla sua radice divina, e quindi neppure della ragione naturale: la quale giunge a conoscere solo grazie alla presenza illuminante di Dio » (20). S. Bonaventura prende sul serio la *Rivelazione*: è questa il punto di partenza e il punto di arrivo della sua speculazione. La ragione umana non è stata lasciata da parte dal peccato originale, per cui possa procedere per conto suo, irresistibile e senza macchia, e arrivare là dove per altra via giunge anche la Rivelazione.

In realtà, a me pare che diventi difficile comprendere san Bonaventura se non si tengono saldi due pilastri, peraltro interconnessi, del suo pensiero, vale a dire il fatto che la ragione umana, allontanatasi da Dio con il peccato originale, è sviata; e il fatto che Cristo, nel pensiero bonaventuriano è il centro. « *Secundo docet (Spiritus sanctus) ubi decet incipere: quia a medio, quod est Christus; quod medium, si negligatur, nihil habetur* » (21); « *Incipiendum est a medio, quod est Christus [...] Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam* » (22).

(18) Op. cit., pp. 52-53.

(19) Op. cit., p.

(20) V. MATHIEU, *Storia della filosofia*, Brescia, 1967, p. 285.

(21) *In Exaëm.*, I, 1, t. V, p. 329.

(22) Op. cit., 10, p. 330.

Ebbene, se si perde di vista questo centro, afferma Étienne Gilson, non si capirà nulla della filosofia di san Bonaventura (23). In sostanza, Bonaventura situa la ragione, la « logica », all'interno della fede. La rivelazione, appunto per lui, non è uno scherzo. Ed è a partire dal Cristo che Bonaventura guarda e legge la storia dell'uomo e dell'universo intero (24). E « una volta che l'anima ha preso coscienza di questa impressionante verità — commenta Gilson — essa non solamente non può più dimenticarla, ma essa non può più pensare a niente se non in rapporto a siffatta verità; le sue conoscenze, i suoi sentimenti, le sue volontà si trovano illuminati da una luce tragica; il cristiano vede un destino che si decide là dove l'aristotelico non vede che una curiosità da soddisfare. San Bonaventura, prosegue Gilson, è, da parte sua, profondamente penetrato da questo sentimento tragico [...]. Egli pensa perché è per lui un problema di vita e di morte eterna quello di sapere quel che bisogna pensare, trema ad immaginare soltanto che gli potrebbe capitare per distrazione di pensare ad altre cose » (25); è sopraffatto dall'angoscia nel vedere che l'opera creata da Dio, riparata dal sangue di un Dio, viene ogni giorno ignorata e disprezzata. « Il pensiero (per san Bonaventura, dice ancora Gilson) deve dunque essere uno strumento di salvezza e niente altro; che esso metta il Cristo al centro della nostra storia come Egli è al centro della storia universale, non dimenticherà mai che un cristiano non può pensare niente come lo penserebbe se egli non fosse cristiano » (26). Ed è così che comprendiamo il concetto di *filosofia cristiana* in Bonaventura. « La filosofia non comincerà senza il Cristo, perché è Lui che ne è l'oggetto; e non andrà a compimento senza il Cristo, perché è Lui che ne è fine. Essa si trova dunque davanti alla scelta o di condannarsi sistematicamente all'errore o di tener conto di fatti di cui essa è ormai informata » (27). La filosofia cristiana sa fin dall'inizio che le sue facoltà conoscitive non hanno un coefficiente di valore proprio (28). In sostanza, colui che è (già) cristiano non può filosofare *come se* non lo fosse: « Non si può situare Dio al centro del pensiero — commenta sempre Gilson — senza tener conto della sua presenza ogni volta che si pensa, e l'anima cristiana giudica le cose unicamente in funzione di Dio » (29). Il cristiano guarda all'uomo e al mondo con gli occhi della fede. Il cristiano non può immaginare che la Scrittura, anche per un solo istante, non conti; non

(23) E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, pp. 454-455.

(24) Op. cit., p. 455.

(25) Ibidem.

(26) Op. cit., p. 456.

(27) Ibidem.

(28) Ibidem.

(29) Op. cit., p. 457.

può pensare che è possibile accantonare; quando si fa filosofia, la storia della caduta; non può ammettere che la ragione — come han pensato e sostengono ancora alcuni filosofi cristiani — sia autonoma (dalla Rivelazione) e onnipotente o quasi. Insomma, per san Bonaventura, la caduta non è cancellabile, e *attribuere quod est Dei creaturae periculosum est*. E proprio in base a questo principio vediamo, addentrandoci appena nei problemi tecnici della filosofia di san Bonaventura, « la ragione per cui il mondo non può essere eterno, né le sostanze angeliche prive di materia, né la forma attinta dalla materia senza ragioni seminali preesistenti, né la conoscenza umana completamente fondata senza l'illuminazione della quale mantiene necessità e certezza, né la filosofia condotta al bene senza la luce della fede, né la virtù conquistata senza il soccorso della grazia, né infine la natura perfezionata senza i soccorsi immediati e speciali che Dio le fornisce » (30). Dunque, il cristiano non può filosofare al di fuori della fede, come se la caduta fosse indifferente, e non avesse relazione alcuna con la ragione umana. Gli interpreti di san Bonaventura hanno tanto discusso sui rapporti tra ragione e fede in Bonaventura, basterà qui ricordare De Wulf o Mandonnet. Ma sono dell'avviso che sia nel giusto Gilson allorché afferma che per san Bonaventura la filosofia esiste, ma che egli ne vede il vizio nella pretesa di esistere a parte. « Negandola come disciplina autonoma, l'afferma come disciplina eteronoma » (31). In questo senso, la filosofia di san Bonaventura è la più medioevale delle filosofie del medio-evo (32), scrive Gilson. « Nessun pensatore del XIII secolo si è più sistematicamente sforzato di ridurre le scienze alla teologia e di metterle interamente al suo servizio; nessuno meglio di san Bonaventura prese alla lettera la parola d'ordine affidata dai papi all'Università di Parigi: *theologia imperat aliis ut domina et illae sibi ut famulae obsequuntur* » (33). Guardata dal punto di vista della filosofia tomista stessa, la dottrina di san Bonaventura appare squalificata. E' certo, scrive Gilson, che il tomismo fu moderno fin dalla sua nascita; esso si installò sul terreno comune della ragione umana; accettando l'*Organon* di Aristotele come criterio del vero e del falso in filosofia, Alberto Magno e san Tommaso permisero ai teologi cristiani di comunicare in quanto filosofi con tutti quelli che non erano che filosofi. Diventava possibile la disputa tra un tomista dell'Università di Parigi, di Napoli o di Colonia, e un arabo, un ebreo o un averroista. Ma « se noi situiamo, al contrario, la dottrina di san Bonaventura in rapporto a queste filosofie, essa non

(30) Ibidem.

(31) Op. cit., p. 464.

(32) Op. cit., p. 461.

(33) Ibidem.

esiste letteralmente. Rifiutando d'accettare il terreno comune della pura ragione, essa si esclude dalla comunione degli intelletti semplicemente umani. Non vi si entra che per un atto di fede [...]. Se la filosofia è uguale alla ragion pura, allora non c'è filosofia bonaventuriana [...] » (34). Ma questa è appunto la forza della « sua » *filosofia*: « Certo, san Bonaventura è essenzialmente un mistico; ma al medesimo tempo — ribadisce Gilson — è un filosofo giacché ha concepito il progetto di sistematizzare il sapere e le cose in funzione della mistica; e al medesimo tempo è un grande filosofo, perché, come tutti i grandi filosofi, ha condotto sino all'estremo l'esperienza sotto un'idea » (35).

6 - BONAVENTURA E TOMMASO: « UNA » FEDE E « DUE » FILOSOFIE

La filosofia di Bonaventura è una *filosofia cristiana*. Bonaventura è un cristiano che filosofa, e non un filosofo che è *anche* cristiano. Bonaventura è un mistico. Egli guarda il mondo con gli occhi della fede. La ragione è un *instrumentum fidei*: la ragione legge ciò che la fede illumina; la ragione è una grammatica scritta con l'alfabeto della fede.

Per tutto questo ben si comprende come la filosofia di san Bonaventura e quella di san Tommaso siano, in qualche modo, per usare un'espressione dell'epistemologia contemporanea, *incommensurabili*. Certo, ci sono dei punti in comune; sono due filosofi cristiani e ogni minaccia contro la fede li trova uniti. « Si tratta del panteismo? L'uno e l'altro insegnano la creazione *ex nihilo* e affermano una distanza infinita tra l'essere per sé e l'essere partecipato. Si tratta dell'ontologismo? L'uno e l'altro negano formalmente che Dio possa essere visto dal pensiero umano in questo mondo [...]. Si tratta di fideismo? L'uno e l'altro oppongono ad esso lo sforzo più completo dell'intelligenza per provare Dio e per interpretare i dati della fede. Si tratta del razionalismo? L'uno e l'altro coordinano lo sforzo dell'intelligenza all'atto di fede e sostengono l'influenza benefica dell'atto di fede sulle operazioni dell'intelligenza. Accordo profondo, indistruttibile, proclamato dalla tradizione [...] e mai contestato » (36). Ma quest'accordo, potremmo dire con i gestaltisti, è sulle linee, non sulla forma. I dati son gli stessi, ma si vedono in una luce differente. Nel 1879 Leone XIII parlò di Tommaso e di Bonaventura come di *duae olivae et dua candelabra in domo Dei lucentia*. Ma il sapore di queste olive è diverso; e la luce dei due candelabri illumina diversamente le cose.

(34) Op. cit., p. 462.

(35) Op. cit., pp. 465-466.

(36) Op. cit., pp. 472-473.

In realtà, l'accordo non è identità ed è chiaro che queste due dottrine sono organizzate secondo due preoccupazioni differenti; non vedono mai gli stessi problemi sotto il medesimo aspetto. Si tratta di due filosofie complementari. Ed anche questa è una grande lezione che ci viene da questi due grandi geni della filosofia cristiana: la fede in Dio è unica e i tentativi umani di situarci nella e per la fede sono molteplici. *La fede insomma è liberante; ci consente e ci impone di essere spregiudicati; tutti i tentativi umani sono relativi* (al tempo, allo spazio, alla cultura dell'epoca, agli strumenti disponibili, e così via); è così che la fede ci permette di essere ironici nei confronti di quanti hanno il complesso di Atlante e quello del duce; di chi pensa che i propri miseri asserti siano il fondamento della fede, di chi crede che le vie che portano a Dio siano più importanti di Dio; di chi sostiene che le proprie quattro frasi siano scritte per l'eternità: *attribuere quod est Dei creaturae periculosum est*, ripete Bonaventura.

7 - LA RAGIONE SCRIVE CIO' CHE LA FEDE DETTA

« *Duae* » *olivae* et « *duo* » *candelabra in domo Dei lucentia*. S. Tommaso inizia la *Summa* chiedendosi *An Deus sit*, Bonaventura invece dà inizio all'*Itinerarium* con una preghiera: l'uno parla di Dio, l'altro Lo prega. « Incomincio — scrive san Bonaventura — rivolgendo la preghiera al primo Principio, cioè l'eterno Padre, dal quale come Padre della luce e origine di ogni bene e di ogni perfezione vengono tutte le illuminazioni; e lo prego nel nome di Gesù Cristo, suo Figlio e nostro Signore, affinché per l'intercessione della Santissima Madre di Dio Maria Vergine e di S. Francesco, nostro Padre e guida, illumini la nostra mente e diriga i nostri passi nella via di quella pace, che sorpassa ogni umana comprensione » (37).

Dunque, san Bonaventura inizia l'*Itinerarium mentis in Deum* con una preghiera, persuaso che a Dio « nessuno arriva rettamente se non tramite il Crocifisso. Perché *chi non entra per la porta ma da un'altra parte è un ladro*; chi entra invece per questa porta entrerà ed uscirà e troverà il suo pascolo » (38). E l'Autore invita anche il lettore per questo « prima di tutto alla *preghiera* fatta mediante Gesù Cristo, il cui sangue toglie le macchie dei nostri peccati, affinché non si illuda che possa bastare la lettura senza la pietà, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, l'attenzione senza la gioia, l'attività senza la pietà, la scienza senza l'amore, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza

(37) *Itinerarium (Prologo)*, ed. La Verna, 1963, p. 3.

(38) *Op. cit.*, p. 9.

la Grazia, l'intuizione e la ricerca umana senza la sapienza ispirata da Dio » (39).

E dopo la preghiera, *incipit speculatio pauperis in deserto*. Abbiamo bisogno di pregare, dice Bonaventura, perché « quantunque vi siano in noi delle disposizioni favorevoli ad ascendere, a nulla valgono senza l'aiuto della grazia divina [...]. Pregando così, siamo illuminati per conoscere i gradi dell'ascesa a Dio. Nella nostra condizione attuale l'universo intero costituisce la scala per ascendere a Dio. Tra le cose, alcune sono ombra, altre immagini; alcune sono corporee, altre spirituali; alcune temporali, altre eterne, alcune fuori di noi, altre dentro di noi. Per giungere quindi al primo principio, che è spiritualissimo, eterno e trascendente, dobbiamo, prima di tutto, partire dalla considerazione degli oggetti corporei, temporali e fuori di noi; in essi v'è il vestigio o orma di Dio. Così ci incamminiamo per la via di Dio. Dobbiamo poi rientrare in noi stessi con la considerazione della nostra mente, che è immagine eviterna, spirituale e interiore. Ciò significa entrare nella verità di Dio. Infine dobbiamo elevarci sopra di noi, all'Eterno primo Principio, spiritualissimo e trascendente. Ciò vuol dire godere nell'esperienza di Dio e nel rendere omaggio alla sua maestà » (40).

E' l'universo intero che di Dio « porta significazione ». E questo vuol dire che Bonaventura guarda all'universo con gli occhi della fede. Questo mio orologio ha diverse « significazioni »: è pesante se lo guardo dal punto di vista della statica; è un bene se lo guardo dalla prospettiva dell'economia; è un meccanismo se lo guardo dal punto di vista della meccanica; è un formicolare di elettroni se lo considero dal punto di vista della fisica atomica; è oggetto della chimica se guardo alle « sostanze », come l'acciaio o i rubini, che lo compongono. Ebbene, l'universo per Bonaventura porta, come per san Francesco, « significazione » dell'Altissimo. E' un universo visto dalla prospettiva della fede: *E la ragione scrive ciò che la fede detta*. In realtà, i fatti da soli sono muti; essi parlano solo se c'è qualcuno che ne sa raccontare la storia. E la storia di Bonaventura è una storia religiosa.

« Dio, dice Bonaventura, è la ragione di tutte le cose, la regola infallibile e la luce della verità, in cui tutto risplende in un modo infallibile, indelebile, indubitabile, irrefragabile, immutabile, incoartabile, interminabile, indivisibile ed intellettuale » (41). Tutte le cose create sono ombre, echi, ed immagini di quel primo Principio potentissimo, [...] causa esemplare e finale di ogni cosa » (42).

(39) Op. cit., pp. 9-11.

(40) Op. cit., pp. 17-19.

(41) Op. cit., p. 57.

(42) Op. cit., p. 63; cfr. anche p. 65.

C'è, dunque, l'ascesa a Dio. Ma, dice san Bonaventura, « come se uno cade in un precipizio vi rimane se un altro non lo aiuta a sollevarsi, così l'anima nostra non avrebbe potuto risollevarsi dalle cose sensibili fino alla contemplazione di sé stessa e dell'eterna Verità riflessa in essa; se la Verità stessa, assumendo la forma umana in Cristo, non si fosse fatta scala di riparazione per la caduta della prima scala in Adamo. Perciò nessuno, per quanto possa essere illuminato dai doni di natura e della scienza acquisita, può rientrare in se stesso per *godervi Dio*, se non per la mediazione di Cristo, che ha detto: *Io sono la porta; chi passerà attraverso di me si salverà, entrerà e troverà i pascoli eterni* » (43). Solo « l'anima che crede, spera ed ama Gesù Cristo [...] recupera l'udito spirituale per ascoltare le parole divine, la vita per contemplare gli splendori della sua luce » (44). E' con i *sensi riabilitati* (45) dalla fede che l'uomo si accosta alla realtà.

Siamo, dunque, in fondo al baratro. E nell'ascesa a partire da questo baratro « Cristo è *la vita e la porta*, la scala e la guida, il Propiziatorio collocato sopra l'altare di Dio e *il mistero nascosto nei secoli* » (46). E « data la natura di questa ascesa, nulla può la natura e poco l'operosità umana. Occorre allora dare poca importanza all'indagine e molta all'unzione, poca alla lingua e molto alla gioia interiore, poco alla parola e ai libri e tutto al Dono di Dio cioè allo Spirito Santo, poco o nulla alla creatura e tutto al Creatore [...] » (47). Per questo, consiglia san Bonaventura, « abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, le cose sensibili e quelle invisibili, l'essere ed il non essere, e per quanto ti è possibile, abbandonati fiduciosamente ed unisciti fiduciosamente con Colui che è sopra ogni essenza ed ogni scienza » (48).

8. - LA « SOMIGLIANZA DI FAMIGLIA » TRA LA LOGICA DI UN MISTICO E LA MISTICA DI UN LOGICO

Non voglio dire che Wittgenstein e Bonaventura abbiano fatto, dal più al meno, la stessa filosofia; non dico che Wittgenstein ha subito influenze da parte di Bonaventura; non affermo che la loro rispettiva mistica sia analoga; si tratta di due mistiche differenti. E la logica di Bonaventura non è la logica di Wittgenstein; la cultura di Bonaventura non è quella di Wittgenstein: li divide, se

(43) Op. cit., p. 93.

(44) Op. cit., p. 95.

(45) Ibidem.

(46) Op. cit., p. 145.

(47) Op. cit., p. 149.

(48) Op. cit., p. 151.

non altro, tutta l'età moderna e quella contemporanea. Il loro linguaggio è diverso; differenti sono le problematiche.

Eppure c'è qualcosa che vincola questi due filosofi. C'è, per dirla con Wittgenstein, una somiglianza di famiglia, una *Familienähnlichkeit* che lega la logica del mistico Bonaventura e la mistica del logico Wittgenstein. E questa somiglianza di famiglia non si fonda su di una questione particolare, o su fonti comuni, o su qualche soluzione analoga, quanto piuttosto è espressa da uno *stile* di pensare, da un uso della ragione; non da questo o quel problema spicciolo, non da questa o quella soluzione, non da questa o quella frase, *ma dall'indicazione di dove cercare la soluzione al problema che per noi è il più urgente e pressante*. E la soluzione di questo problema che preme dietro la parete, come direbbe Adorno, è da trovarsi, per Bonaventura come per Wittgenstein, fuori della frontiera della ragione. Siamo nel baratro, dice Bonaventura, e da soli non ce la facciamo a venirne fuori, abbiamo bisogno della Grazia. E Wittgenstein, sette secoli dopo, gli fa eco con queste parole: « Un buon angelo sarà sempre necessario, qualunque cosa tu faccia ».

Bonaventura usa la ragione come strumento della fede. Wittgenstein la usa per dimostrare che il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di questo, per stabilire i confini dell'isola e toccare così i limiti dell'oceano. Ed è così che la sua filosofia diventa, per usare parole di Kierkegaard, una spia al servizio dell'Altissimo. Bonaventura, insieme al mistico Dionigi, si attacca alla preghiera come mezzo efficace per illuminare la caligine di questa vita. Wittgenstein sulla scia del *Viandante cherubico* di Angelo Silesio, riafferma che « pensare al senso della vita significa pregare ».

Gilson asserisce che Bonaventura nacque francescano; uno scolaro di Wittgenstein, Erich Koderhold, mi disse un giorno che Wittgenstein a Trattenbach « lebte wie ein Franziskaner ». Due pensatori diversi, radicalmente diversi, ma che si stagliano verosimilmente sul medesimo *orizzonte*, sull'orizzonte di chi è persuaso che « qualunque cosa tu faccia, un buon angelo sarà sempre necessario ».

DARIO ANTISERI