

LUCA DI SCIULLO

Significare l'indicibile

**L'equivocazione originaria e il gioco dell'analogia
nel "secondo" Wittgenstein**

Associazione culturale *piccola barca*

Fides quaerens intellectum 11

Roma 2020

Dello stesso Autore, due saggi presentano una inedita interpretazione della filosofia wittgensteiniana:

L. DI SCIULLO, *La parola e l'ineffabile. Il pensiero dell'originario e la logica del limite nel "primo" Wittgenstein*, 2020

L. DI SCIULLO, *Significare l'indicibile. L'equivocazione originaria e il gioco dell'analogia nel "secondo" Wittgenstein*, 2020

*A tutte le vite umane
che tacendo
narrano
in sangue e carne
l'origine inesprimibile;
che tacendo
generano
in sangue e carne
la Parola ineffabile;
che tacendo
significano
in carne e sangue
l'indicibile.*

INDICE

AVVERTENZA	7
------------------	---

INTRODUZIONE	9
--------------------	---

CAPITOLO PRIMO. IL PASSAGGIO DALLA LOGICA ALLA GRAMMATICA E LA POSSIBILITÀ DEL DISCORSO RELIGIOSO	21
--	-----------

LA QUESTIONE DEL 'DIRE DIO' NEL NEOPositIVISMO E NELLA FILOSOFIA ANALITICA	23
--	----

<i>La risposta del neopositivismo</i>	24
---	----

<i>Le risposte della filosofia analitica</i>	29
--	----

WITTGENSTEIN E LA PAROLA <i>INTER-DETTA</i> DELLA FEDE AI LIMITI DEL DISCORSO RELIGIOSO ..	40
--	----

CAPITOLO SECONDO. LA 'LOGICA' DEL DISCORSO RELIGIOSO ALLE FRONTIERE DEL LINGUAGGIO: COME VAN BUREN HA INTERPRETATO WITTGENSTEIN	62
--	-----------

LA SFIDA DELLA CULTURA CONTEMPORANEA ALLA RELIGIONE	63
---	----

CONTRO TRE FRAINTENDIMENTI DELLA NATURA DEL DISCORSO RELIGIOSO E OLTRE LA DISPUTA ATEISMO-TEISMO	67
---	----

LA CARATTERIZZAZIONE LINGUISTICA DEL VIVERE UMANO (IL MONDO DISCHIUSO DAL LINGUAGGIO) E LA RELIGIONE COME COMPORTAMENTO LINGUISTICO	80
--	----

L'INDICIBILE <i>NON V'È</i> : CINQUE MODI BIBLICI DI DIRE DIO, <i>SIGNIFICANDO</i> IL PARADOSSO	87
---	----

INDICE

IL LINGUAGGIO COME PIATTAFORMA E LA SCELTA DI CAMMINARE AI SUOI LIMITI (A UN PASSO DAL NON SENSO)	99
RAGIONI PER, E MODI DI, PRATICARE I CONFINI DEL LINGUAGGIO: LO SPECIFICO DELLA RELIGIONE	108
IL <i>PROPRIMUM</i> DEL CRISTIANESIMO: <i>VOLER DIRE PIÙ</i> DI QUANTO IL LINGUAGGIO CONSENTE SULLA STORIA	122
‘DIO’ COME PAROLA-LIMITE DELLA RELIGIONE PER SIGNIFICARE IL NON-PIÙ-ESPRIMIBILE ..	127
DECIDERSI PER LA FEDE: UN’OPZIONE CULTURALMENTE RACCOMANDABILE	135

CAPITOLO TERZO. DAL DISCORSO RELIGIOSO AL ‘DIRE’ DELLA FEDE: CON WITTGENSTEIN OLTRE VAN BUREN

139

IL NUCLEO COSTITUTIVO DELLA FEDE: L’AVVENTO <i>ORIGINANTE</i> DELLA PAROLA <i>ALTRUI</i> (‘LÀ’ DOVE ALTRI MI SI FA <i>INCONTRO</i>)	139
LA ‘LOGICA’ <i>ALTRA</i> DEL LIMITE E LO <i>SCARTO</i> QUALITATIVO DEL ‘DIRE’ DELLA FEDE: ANTERIORITÀ DEL VOCATIVO	144
SULLE TRACCE DI WITTGENSTEIN: LA FEDE COME ‘ESPERIENZA’ <i>ETICA</i> LIMINARE E IL SUO ‘ALTRIMENTI CHE DIRE’ (L’EQUIVOCO ‘DIRE DELL’ALTRO’)	149

CAPITOLO QUARTO. IL LIMITE E L’ANALOGIA: IN DIALOGO PENSANTE CON HEMMERLE

163

LA PAROLA DI DIO <i>IN(CONTRA)</i> PAROLE UMANE. CONSEGUENZE FILOSOFICHE E TEOLOGICHE DI UN ‘DUPLICE APRIORI’	163
ANTERIORITÀ DEL VERBO: LA DINAMICA <i>APERTA</i> DEL GIOCO INTERLOCUTIVO COME PROCESSO DI CORRELAZIONE IDENTIFICANTE	176
RIPENSARE IL LIMITE (LA FORMA) ALLA LUCE DELL’INTER-AZIONE COMUNICATIVA: DARSÌ E/O DIRSI <i>NELLA</i> DIFFERENZA, OVVERO IL CORPO E/O LA PAROLA <i>VIVENTI</i>	181
PRINCIPIO O ORIGINE? LOGOS <i>VERSUS</i> ANALOGIA	188
IL GIOCO COME ‘STRUTTURA’ DELL’ORIGINARIO: L’ANALOGAZIONE <i>ORIGINANTE</i> DEL SOGGETTO	196

INDICE

CAPITOLO QUINTO. L'ULTIMO RISALIMENTO DEL 'SECONDO' WITTGENSTEIN VERSO L'ORIGINARIO: IL MUTO 'DIRE' DELLA TESTIMONIANZA	207
IL LINGUAGGIO LIQUIDO, OVVERO IL RIMANDO CIRCOLARE E IL GIOCO DI SCAMBIO TRA REGOLA E USO	207
IL SOGGETTO E L'ETICA RIPENSATI ALLA LUCE DELLA NUOVA 'ESPERIENZA' ANTERIORE: LA PRASSI COMUNICATIVA (IL <i>GIOCARE</i> IN CUI SI È GIÀ SEMPRE 'GETTATI')	219
L'ORIGINE DEL GIOCARE: INEFFABILITÀ DELL'ATTO LINGUISTICO ANTERIORE E INDICIBILITÀ DI DIO	228
L' <i>INCONTRO</i> , EVENTO TEORETICAMENTE NON TEMATIZZABILE: IL PARADOSSO DELLA FEDE	239
L'ELOQUENZA DI UNA FEDE SENZA PAROLE: IL SILENZIO DELL'ETICA E L'ETICA DEL SILENZIO. « <i>TELL THEM I'VE HAD A WONDERFUL LIFE</i> »	253
BIBLIOGRAFIA	268

AVVERTENZA

In continuità con quanto perseguito nel primo volume, *La parola e l'ineffabile*, anche nel presente ho scelto di lasciare intatto il *corpus* originario delle note che faceva parte della tesi unitaria da cui entrambi i libri sono stati tratti, sebbene spesso piuttosto corpose e a tratti ingombranti, confidando, anche in questo caso, nella piena libertà del lettore di consultarle, nella misura che ritenga più opportuna e in rapporto agli scopi che si prefigge; e certo ancora una volta che, anche nel legittimo caso in cui vengano del tutto ignorate, ciò non sarebbe di alcun pregiudizio all'acquisizione dei contenuti fondamentali del libro. In tal modo, ho inteso continuare a salvaguardare la possibilità – per chi lo volesse – di accedere, pure in questo lavoro, a intuizioni collaterali, piccoli sentieri argomentativi paralleli, temporanee deviazioni tematiche, agganci associativi, spunti per eventuali sviluppi teoretici ecc., che talora è possibile rintracciare in tali sottotesti.

I brani compresi tra caporali («...») sono citazioni letterali di altri testi, mentre le doppie virgolette (“...”) racchiudono espressioni attestate dall'uso comune, dalla letteratura o da convenzioni diffuse (come ad esempio “primo” e “secondo” Wittgenstein ecc.).

Tra virgolette semplici ('...') si trovano invece parole o locuzioni che utilizzo in senso metaforico, traslato o speciale in

AVVERTENZA

senso lato, mentre il *corsivo* indica – oltre che titoli, denominazioni ed espressioni in lingua straniera – termini o locuzioni sui quali intendo semplicemente richiamare un’attenzione particolare.

Tra parentesi quadre ([...]), inserite all’interno di citazioni letterali di altri testi, possono trovarsi brevi mie inserzioni di commento o di collegamento discorsivo, oppure l’equivalente termine o locuzione del testo in lingua originale, o semplicemente i puntini di sospensione che indicano una parte di citazione non riportata.

Infine, il trattino che inframmezza alcune parole è utilizzato al fine di evidenziare la natura composta di queste ultime, evocandone così la derivazione e il senso etimologico. Per non ingenerare confusioni con tale espediente, si è scelto, alla fine di ogni riga, di non spezzare i termini con il trattino per mandarli a capo.

INTRODUZIONE

«Significare l'indicibile» costituirebbe, secondo una nota espressione 'programmatica' di Wittgenstein¹, il compito stesso della filosofia, la quale, a partire da – e «dall'interno» di – quanto essa stessa riconosce come «dicibile», è chiamata soprattutto a *mostrare* – indicandolo deitticamente – ciò che non è tale, a partire dalla certezza che l'inesprimibile (*Unaussprechliches*) «v'è»².

Ebbene, il presente lavoro costituisce il secondo dei volumi in cui si è articolata una ricognizione del pensiero

¹ «Essa [la filosofia] deve delimitare il pensabile e, con ciò, l'impensabile. Essa deve delimitare l'impensabile *dall'interno* attraverso il pensabile. Essa *significherà l'indicibile* rappresentando chiaramente il dicibile» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, 5^a ed., Einaudi, Torino 1995, p. 50, proposizioni 4.114 - 4.115, corsivi nostri). I passi in traduzione italiana riportati in questo libro sono tratti sempre, salvo ove diversamente indicato, dall'edizione qui specificata. D'ora in poi, lungo il testo, l'opera verrà menzionata sempre come *Tractatus*, mentre nei rimandi in nota sarà indicata con una T seguita o dal numero della proposizione di riferimento o, a seconda dei casi, dalla dicitura *Prefazione* (se ci si riferirà a un passo tratto dalla Prefazione wittgensteiniana) oppure dalla dicitura *Introduzione* (se ci si riferirà a un brano dell'Introduzione di Bertrand Russell), in questi ultimi due casi sempre con i rispettivi numeri di pagina a seguire. Laddove alla T segua solo il numero della pagina (contraddistinto con p.), la citazione testuale o il rimando tematico si riferiscono a parti dello stesso volume che non appartengono né al *Tractatus* né ai *Quaderni 1914-1916*.

² «Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico» (T 6.522).

wittgensteiniano che, sulla base del presupposto teorico appena richiamato, ha cercato di applicare una chiave ermeneutica innovativa all'intero percorso filosofico del pensatore austriaco. Si tratta, pertanto, di un libro che si pone in continuità con quello precedente (intitolato *La parola e l'ineffabile* e dedicato al pensiero del "primo" Wittgenstein), di cui – nel nucleo originario che, con opportuni ampliamenti e integrazioni, ha dato vita ai due volumi – rappresentava effettivamente la continuazione argomentativa, imperniata a sua volta sul pensiero del "secondo" Wittgenstein.

Come già verificato nel primo studio, quanto ha spinto a intraprendere l'intero lavoro di ricerca – attraversando trasversalmente entrambi i tomi – è l'interesse, filosofico ed esistenziale al tempo stesso, per il *limite* e per tutto quanto letteralmente *av-viene* e ha 'luogo' *in* esso, *su* di esso e, per così dire, nei suoi paraggi.

Sia che il limite si declini nelle 'periferie' del mondo o nei bordi dell'essere, nella pelle che circonda e contiene un corpo o nelle frontiere estreme del pensiero e della parola, esso segna in ogni caso i *con*-fini dell'identità (di *ciascuna* identità) e costituisce il 'luogo' del letterale *inter-esse*, la linea che separa e congiunge al tempo stesso – equivocamente – *me* (ovvero quel che sta, re-sta e ha quindi so-stanza *al di qua* del limite stesso) e *altri* o l'altro (quanto «v'è» *al di là* e che pure si annuncia e *si dà* – o *si dona*, secondo l'ambivalenza semantica dell'*es gibt*, la quale apre così alla dimensione della gratuità dell'essere – soltanto sul e nel limite, appunto).

Questo intervallo dell'essere (che, per l'appunto, inaugura l'inter-esse), questa linea in cui ha termine e ammutolisce, restando letteralmente *inter-detto*, ogni *logos* discorsivo (parola e pensiero egologici, capaci di articolare e dispiegare un senso totalizzante), si configura quindi come lo 'spazio' nel quale si gioca l'*originaria* e *originante* cor-relazione con l'altro, il 'luogo' paradossale (in quanto, per definizione, privo di estensione) dell'*origine* del 'soggetto', *anteriore* a ogni principio protologico posto dalla ragione riflessiva.

Soltanto lungo questo fronte di massima *es-posizione* e *tangenza* con l'alterità, 'dove' già da sempre mi ritrovo *nudo* e *muto* al suo cospetto, è infatti possibile l'*incontro* autentico: *nel* limite – e solo in esso – quanto (o Quanti) mi supera incommensurabilmente, con un movimento uguale e contrario (e quindi analogo) a quello con cui mi *tra-scende*, *scende-tra*³ le forme *aperte* di un *me* al 'grado zero' (o liminare, appunto), così che identità e differenza, uno e altro, al-di-qua e al-di-là, compenetrandosi a vicenda e inabitandosi reciprocamente,

³ Si badi che il gioco di parole tra-scendere/scendere-tra, alquanto significativo nell'economia dell'argomentazione, esula dal senso strettamente etimologico dei termini: 'trascendere', infatti, viene dal latino *trans* (che vuol dire 'al di là', 'oltre') e *scandĕre* (che, al contrario di quanto si potrebbe immaginare, vuol dire 'salire'), per cui il termine significa letteralmente 'salire oltre, al di là'; mentre 'scendere', che in latino si dice *descendĕre*, deriva originariamente da *de-scandĕre*, ove il prefisso *de-*, indicando un moto da luogo che va dall'alto in basso, e quindi un senso di 'caduta' e di 'perdita' del (senso) *originario* nel suo contrario, inverte, nel composto, il significato base di *scandĕre*, così come accade in casi analoghi anche in italiano (es. *decostruire*, *delegittimare*, *decomprimere* ecc.).

danno vita a quell'unità *equivoca* che è la costituzione *originaria* della prima persona (io).

Da una tale origine equivoca – dall'*equivocazione* e *alterazione* originaria dell'identità – scaturisce la natura *paradossale* del soggetto, sulla quale si infrange definitivamente ogni sua presunta essenza e quindi ogni pretesa di cristallizzarlo e possederlo in una rappresentazione.

Ogni soggetto, infatti, è nel mondo ma non è del mondo; è presente e al tempo stesso assente (è un'assenza presente e una presenza che si sostanzia nell'assenza); è «gettato» *nel mezzo* della realtà (come punto di radiazione centripeta cui tutto il resto è correlato come *suo*) e al tempo stesso ne resta *fuori*, ai margini appunto, quale orizzonte in-oggettivabile, im-presentabile, ineffabile.

Questa natura paradossale della soggettività (dell'*io-che-sono* come del *tu-che-già-da-sempre-mi-sei-davanti* e quindi degli *altri* che, tutt'intorno, evadono dall'orizzonte percettivo della «semplice presenza»); questa natura paradossale, dicevamo, in cui l'assenza entra come componente equivoca della presenza, così da farne già sempre costitutivamente una presenza complessa, esige un diverso registro di comprensione da quello, puro e astratto, della logica: un'altra logica o una logica *altra*, la quale sia in grado di *pensare equivocità e paradosso* senza risolverli la prima in una mera alternativa di contrari e il secondo in una insensata contraddizione.

Una siffatta logica *altra* è – propriamente e letteralmente – *l'ana-logia*, che, in quanto logica del limite, si situa al (e al tempo stesso sancisce il) limite della logica.

Ecco perché per uscire dal dominio riflessivo-estensionale di quest'ultima ed entrare nel 'luogo' puntuale e liminare dell'analogia stessa, quale dimensione anteriore al *logos*, occorre mettere in atto un vero e proprio *risalimento* che porti (o riporti) l'io dal centro dell'essere «egologico» (il 'mondo', come articolazione estensiva del linguaggio-pensiero dell'identità) fino ai limiti di esso, 'là' dove Altri già da sempre mi attende e dove, dalla gratuità dell'incontro (in quanto *Ereignis*), è ancor sempre possibile al soggetto rinascere, (ri)venire alla luce; e, alla luce di tale incontro (luce che irradia dal limite stesso in cui l'io è già sempre precedentemente risalito e che, da 'lì', illumina l'intera scena trascendentale), guardare e ri-guardare (con un ri-guardo che è letterale *respectum* intriso di meraviglia) il mondo stesso *mostrarsi* al contempo – e ancora una volta equivocamente – sempre identico e nondimeno completamente differente.

Ora, un tale *risalimento verso l'originario*, che – muovendo dal centro alla periferia – colloca e/o ricolloca l'io ai limiti del *logos*, è sempre indotto da un *che* di ineffabile avente, per chi compie il movimento, il senso e il valore di un *appello*, di una *chiamata-a-venir-fuori* (pro-vocazione). Un *che*, dunque, il quale – capace com'è di *inter-pellare* (ossia, alla lettera, di *chiamare* ad abitare lo 'spazio' dell'*inter*, che è appunto il limite stesso, quale 'luogo' dell'*originaria coappartenenza* e correlazione *tra* me e l'altro) e di trasportare fin sull'orlo del noto (e/o ai confini dell'ignoto), 'là' dove solo l'incontro può

accadere – si lascia così intuire come *bellezza* (esperienza estetica) e/o come un *atto comunicativo* di e-vocazione/invocazione che traduca – nell’anteriorità del *vocativo* – la parola *meta*-discorsiva e *trans*-discorsiva dell’origine (esperienza etica).

Ebbene, proprio tale logica *altra*, che caratterizza il *dire* e il *pensare* del limite come *ana*-logia (dimensione *anteriore* a ogni dinamica espansiva del principio d’identità), con tutto quanto di circostanziale siamo appena venuti richiamando, costituisce la cifra della ricognizione ermeneutica del pensiero di Wittgenstein condotta nel nostro lavoro e *il portato originale* di quest’ultimo, che, attraverso i due volumi in cui ha preso forma, ha inteso rintracciare nell’intero percorso speculativo del filosofo austriaco (del “primo” come del “secondo” periodo) lo sforzo di pervenire a *questa* origine, man mano che egli è venuto risalendo sempre più – nell’esperienza di pensiero non meno che nella sua vita – ai limiti del linguaggio sensato, per attingerne *l’ultima ineffabile* condizione di possibilità.

In particolare nel primo volume, interamente dedicato a ripercorrere l’itinerario filosofico del *Tractatus*, è stato possibile individuare, alla luce della chiave ermeneutica da noi adottata, un ‘doppio risalimento’ verso l’originario: quello che dapprima muove dal mondo e dal linguaggio-pensiero rappresentativi alla logica, quale loro immediata condizione di sensatezza *interna* (primo e secondo capitolo, nei quali si sono analizzati anche il rapporto di equivoca coimplicazione tra la sostanza *necessaria* del mondo e la natura *contingente* dei fatti che lo compongono, la ‘dialettica’ tra dire e mostrare, la *tautologia* quale paradigma di comprensione di tutto quanto di indicibile dimora e accade

puntualmente sul limite); e quindi un secondo risalimento che, all'interno della medesima sfera trascendentale cui appartengono, si compie dalla logica all'etica e all'estetica, sfere – queste ultime – facenti capo a quell'ineffabile «esperienza» *anteriore* di muta meraviglia dinanzi alla gratuità dell'Essere che Wittgenstein, riferendo – come è noto – al «Mistico», considera come l'originario *stricto sensu* (terzo capitolo, in cui si è messo peraltro a tema il nuovo modo di intendere la filosofia quale *muta attività* deittica che si muove ai confini del 'detto' e la peculiare natura dello *sguardo* che l'io – e la filosofia stessa – posa sul mondo e sulla vita allorquando, *dal limite* di questi ultimi, li osserva «*sub specie aeternitatis*»).

Un'appendice tematica ha chiuso ciascuno dei tre capitoli in cui il volume si è dispiegato, per approfondire rispettivamente: la nozione di *trascendentale*, così come si evince a partire dal testo wittgensteiniano; la 'natura', la connotazione e la collocazione originaria propria del *soggetto*; la relazione di analogia e reciproca coappartenenza tra *etica ed estetica*.

In questo successivo volume, dedicato – come già detto – al “secondo” Wittgenstein, si è ritenuto di adottare, quale pista esemplificativa e filo conduttore dell'istanza di risalire all'originario che abita ai limiti del linguaggio (istanza ancor sempre presente e operante nel filosofo viennese, pur nella nuova prospettiva di pensiero), la questione della *possibilità* e del *senso* del discorso religioso, del “dire Dio”, attraverso un 'confronto dialogante' con due pensatori contemporanei (Paul Matthews Van Buren, filosofo della religione approdato da posizioni neoempiristiche a una concezione analista, da un lato, e

Klaus Hemmerle, filosofo e teologo cattolico, allievo di Bernhard Welte, dall'altra), per apprezzare tutta l'originalità della posizione di Wittgenstein.

Così, nel primo capitolo, dopo aver operato una ricognizione sulle principali risposte fornite dal neopositivismo e dalla filosofia analitica circa le condizioni di sensatezza del parlare religioso, si è delineata tutta la specificità del modo wittgensteiniano di pensare la peculiare *natura* del 'dire' della fede, come dire *originario*, a partire dalla collocazione dell'«esperienza» religiosa ai *limiti* dei linguaggi significanti, secondo l'ottica di un 'doppio risalimento' rintracciabile anche in questa seconda fase della riflessione di Wittgenstein, in cui si passa dai diversi giochi linguistici alla *grammatica* sottesa a ognuno di essi, quale loro nuova interna condizione di sensatezza (primo risalimento), e quindi dalle differenti grammatiche al 'dire' paradossale ed equivoco che caratterizza ancora una volta la liminare «esperienza» etica e/o estetica (secondo risalimento), cui Wittgenstein appunto riconduce – e alla luce della quale egli legge – anche l'«esperienza» della fede.

A questo punto, l'analisi dell'argomentazione sviluppata da Van Buren in *Alle frontiere del linguaggio* (secondo capitolo), dove l'autore riduce l'elemento fondante del discorso religioso – e della religione *in quanto tale*, intesa come un mero comportamento linguistico dell'uomo – alla decisione di forzare il linguaggio fino ai limiti estremi della sua comprensibilità, per poi suggellare con la parola terminale 'Dio' tutto quanto – dopo un simile sforzo – non sia più possibile esprimere; una tale analisi, dicevamo, consente di mettere in questione la tesi

portante dell'opera (secondo la quale la fede sarebbe l'effetto della scelta di una pratica linguistica spregiudicata – o quanto meno azzardata – dettata da un'indole individuale incline a esplorare l'incognito o da motivi di opportunità culturale) e di mettere in luce, per contrapposizione, alcune importanti specificità dell'ottica propria del "secondo" Wittgenstein (terzo capitolo):

- innanzitutto (in virtù del passaggio dalla logica alla grammatica e della strutturale dipendenza di quest'ultima dalla *prassi linguistica* dei parlanti nelle varie forme di vita) la nuova comprensione dell'etica in chiave intersoggettiva, per cui essa viene a denotare l'*azione inter-locutiva originaria* da cui nasce il 'soggetto' come parlante;

- quindi (proprio per il fatto che l'«esperienza» di fede viene da Wittgenstein collocata e interpretata all'interno di quella etica) il riconoscimento che il *nucleo originante* della prima *non* è la volontà meramente individuale di dire più di quanto le regole di sensatezza del linguaggio ordinario consentano, quanto invece un'*immemorabile parola-azione* che Altri, nella sua incommensurabilità, per primo già da sempre mi rivolge ai limiti del linguaggio (inaugurando così l'*incontro* con Lui), la quale precede ed è condizione *anteriore* di possibilità di ogni gioco linguistico che da essa scaturisce;

- e infine (proprio perché la fede sorge come *risposta* all'evento interpellante di questo primigenio atto comunicativo che accade 'là' dove ogni parola significativa tace e l'estensione del *logos* ha termine) la constatazione di uno *scarto qualitativo*

irriducibile tra ogni 'detto' che ha luogo *al di qua* dei limiti del linguaggio (dove le regole dei giochi linguistici ne assicurano la sensatezza) e il 'dire' del limite (cui appartiene, come detto, quello della fede stessa), in quanto partecipa di una logica *totalmente altra*.

In effetti al, sul e nel limite è la natura stessa della parola a subire un'*alter*-azione radicale che la trasforma in paradossale 'dire' che non dice, 'parlare' che non trasferisce significati né comunica sensi, essendo *pura vocazione, chiamata* (che è *preghiera*) ad Altri perché si faccia (o resti) *prossimo*, venga (o rimanga) *presso*, pur nella sua incommensurabile distanza.

Tutte osservazioni, queste, che mostrano come quella del limite sia un'autentica 'logica' del paradosso, la quale si lascia intendere propriamente come ana-logia. Così, proprio in vista di una nozione dell'analogia che fosse funzionale a illuminare meglio l'ultimo passo di Wittgenstein verso l'originario, si è rivelato prezioso ripercorrere, nel quarto capitolo, i principali nodi argomentativi delle *Tesi di ontologia trinitaria* di Hemmerle. In quest'opera l'autore, prendendo le mosse dal *proprium* del cristianesimo (l'Incarnazione, come inabitazione del divino nell'umano, e la Trinità, come reciproca inabitazione delle Persone divine) e sviluppando un'analisi fenomenologica della realtà a partire dalla relazionalità e dal movimento (i quali implicano già da sempre il limite quale linea inter-media tra «poli» che, comunicandosi l'un l'altro, partecipano così a un *gioco* di reciproca compenetrazione e *alter*-azione *sul, nel* e *attraverso* il limite stesso, 'luogo' di ininterrotta donazione e ridefinizione di sé), perviene a un'interpretazione del linguaggio

quale processo dalle «molteplici origini», operanti l'una *nell'altra* in *unità equivoca*, e della parola come 'forma' di un'*identità* che accoglie, per renderlo comunicabile, un 'contenuto' *altro*, il quale vi (accon)discende – pur restando trascendente – e che, senza questa espropriazione e alienazione, resterebbe assolutamente inattingibile.

In tal modo Hemmerle ha potuto ridefinire l'analogia proprio sulla base del movimento di reciproca *equivocazione* tra identità e differenza, giocato sul discrimine – comune e tuttavia 'estraneo' a entrambe – che le divide (distinguendole) e unisce (facendole coappartenere) al contempo, finendo per assumere *questa* analogia come cifra ermeneutica per una nuova comprensione dell'essere (ontologia).

Ebbene, esattamente alla luce della paradossale dinamica di equivocazione propria dell'analogia così intesa, è stato possibile rendere opportunamente conto, nel capitolo finale, dell'ultima sorprendente declinazione che il muto 'dire' della fede ha conosciuto nel definitivo approdo all'originario da parte dell'*uomo* Wittgenstein: in lui, infatti, questo 'dire' silenzioso, questa ineffabile parola-azione che già da sempre abbiamo ricevuto sul limite e che ci costituisce come umani, lungi dal venir violata, infranta e infine soppressa con una coazione in formule espressive codificate, ha finito per equivocarsi *in altro* da sé – prendendo letteralmente corpo e diventando vita, facendosi storia personale – al fine di comunicarsi o esser *per altro*, pur restando sempre *oltre* ogni linguaggio discorsivo (conformemente al ripensamento analogico della 'sostanza' come *quod 'in alio' est et 'per alium' concipitur*).

In questa maniera la fede, per il nostro filosofo, si traduce esclusivamente in un modo di vivere (il che ne rivela ancor più chiaramente il legame costitutivo con l'etica), così che il suo senso *si mostra* in un 'dire' che non si esprime in parole ma nel comportamento, nel modo effettivo e concreto di condurre l'esistenza, negli atti e nelle relazioni che costituiscono la *carne* di ciascuno. Carne – o vita – che diventa così essa stessa 'eloquente', al di là e/o al di qua di ogni discorso fondativo e giustificativo dell'esistenza, realizzando nella *silente* testimonianza quella dialettica tra dire e mostrare che, mantenuta sottotraccia sin dai tempi del *Tractatus*, ha finito in tal modo per riguardare e impegnare il vivere stesso del filosofo, facendone il 'luogo' di manifestazione paradigmatica di un'origine che in nessun altro modo accetta di farsi narrare.

In tale stupefacente "viaggio di scoperta" alle soglie dell'ineffabile, sulle orme di Wittgenstein, una delle acquisizioni più importanti consiste nel riconoscere che i confini sono l'ultima illusione di possesso dell'identità. In realtà non ci appartengono per definizione, così che quello che vi si gioca *fra* e *dentro* non finirà mai di scandalizzare tutti i benpensanti (siano essi filosofi o meno), costituendo quella cattiva coscienza di ogni buona coscienza razionalista di cui ebbe a parlare Jankélévitch. Ma è proprio accettando di risalirvi e di inabitarli, prendendovi dimora, che abbiamo ancor sempre la possibilità di cambiare noi stessi: l'unico modo, pare, per cambiare anche il modo di guardare la realtà e gli altri, assumendo uno stile di vita più umano e umanizzante.

CAPITOLO PRIMO

IL PASSAGGIO DALLA LOGICA ALLA GRAMMATICA E LA POSSIBILITÀ DEL DISCORSO RELIGIOSO

«L'*origine* e la forma primitiva del *gioco linguistico* è una reazione: solo sulla base di questa possono crescere le forme più complicate. Il linguaggio - direi - è un affinamento, "in principio era l'*azione*"»

«Il pensatore religioso onesto è come un funambolo.
Si direbbe che cammini quasi soltanto nell'aria.
Il suo terreno è il più stretto che si possa immaginare. Eppure è vero che ci si può camminare sopra»
Ludwig Wittgenstein

Il risalimento ai limiti del linguaggio come risalimento verso l'originario, che in *La parola e l'ineffabile* abbiamo osservato e ripercorso nel *Tractatus*, continua anche nel "secondo" Wittgenstein.

Tuttavia deve fare i conti con il cambiamento del modo di comprendere la nozione di *trascendentale* (che, come è noto, qualifica tutto ciò che fa parte delle condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza in generale) avvenuto alla luce dello slittamento dalla logica alla grammatica (ossia da principi di significanza fissi e immutabili a regole d'uso

‘storicamente’ determinate dalla prassi linguistica) che, nell’itinerario di pensiero wittgensteiniano teso a ricercare le condizioni di sensatezza del linguaggio, caratterizza il passaggio dalla fase del *Tractatus* a quella successiva, che ha inizio intorno alla fine degli anni ’20.

Questa riconduzione del trascendentale al cosiddetto ‘principio d’uso’, e cioè alle pratiche linguistiche in atto *tra parlanti* all’interno di determinate forme di vita, comporta anche un mutamento della concezione dell’etica in senso *inter-soggettivo*; un mutamento, questo, mai espressamente tematizzato e spesso tenuto latente, come sotteso ‘tra le righe’, dal filosofo austriaco, e che in effetti ancora pochi interpreti della filosofia wittgensteiniana sembrano aver ‘messo a frutto’ in tutta la sua portata ermeneutica, ma che nell’economia delle questioni che qui stiamo analizzando assume indubbiamente una rilevanza centrale.

In particolare, da questa nuova comprensione dell’*etico* (che nel “secondo” Wittgenstein – si badi bene – non cessa di connotare, compenetrato con l’estetico, l’«esperienza» originaria che avviene ai limiti del dicibile, di cui il sentimento «mistico» della meraviglia costituisce la situazione emotiva ‘sintomatica’, per così dire, dello starvi e del rimanervi – paradossalmente ed equivocamente – ‘gettato dentro’) deriva anche una diversa concezione dell’*originario*, il quale viene pertanto a denotare una *situazione inter-locutiva* anteriore al *logos* (e quindi propriamente immemorabile e indicibile) che, nella misura in cui *si dà per ana-logia* e in virtù di

un'analogazione, si qualifica in pari tempo come «esperienza etica» *originante*.

All'interno di questo passaggio dal "primo" al "secondo" Wittgenstein si innesta anche la questione della *possibilità* del linguaggio religioso, del carattere peculiare di tale linguaggio, della *natura* dell'«esperienza» religiosa e della 'logica' della fede.

Proprio per la sua valenza esemplare e paradigmatica del 'cambio di passo' con cui il "secondo" Wittgenstein persegue ancor sempre – come si mostrerà – il risalimento verso l'originario, ai limiti del linguaggio, il tema della fede e del 'dire' religioso costituirà il filo conduttore del presente volume.

La questione del 'dire Dio' nel neopositivismo e nella filosofia analitica

Come con estrema chiarezza rileva D. Antiseri nell'*Introduzione* che egli premette a una pregevole antologia di testi di esponenti della filosofia analitica inglese, da egli stesso curata, il «problema del linguaggio religioso sorge semplicemente per il fatto che il teologo dice una buona quantità di cose su Dio e il credente, da parte sua, dice tante cose su e a Dio»⁶⁸, per cui, per un filosofo del linguaggio, gli interrogativi di fondo che occorre porre sull'argomento non

⁶⁸ *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, a cura di D. Antiseri, Città Nuova, Roma 1975, p. 68.

possono che essere quelli con cui Antiseri stesso intitola uno dei paragrafi più illuminanti dell'*Introduzione* menzionata: «Il discorso religioso è comprensibile? È accettabile? È insostituibile? È proponibile?»⁶⁹ E la fede in (un) Dio – aggiungiamo noi, di conseguenza – è plausibile? È praticabile? E se sì, in che modo?

Ebbene, sulla questione le risposte fornite dai neopositivisti, da una parte, e dai filosofi analisti, dall'altra, appaiono piuttosto differenti.

La risposta del neopositivismo

I primi, basandosi sul principio di verifica da essi stessi elevato a criterio di significanza del linguaggio (e quindi di sussumibilità di ogni parlare all'interno di quest'ultimo, quale dire significante), hanno sentenziato l'*insensatezza* di ogni discorso religioso e teologico, in quanto organizzato intorno a termini (a cominciare dalla parola 'Dio') cui non corrisponde, come proprio significato, alcun oggetto (empirico, e quindi verificabile) e pertanto privo di qualsiasi valenza cognitiva (capacità di trasmettere un senso alle articolazioni linguistiche che contengono tale parola).

Per questa via, «il neopositivismo ha proposto, nella trama del pensiero contemporaneo, una nuova sconcertante

⁶⁹ *Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 68.

forma di ateismo: l'ateismo *semantico*. Al di là dell'ateo che nega Dio e dell'agnostico che non trova soluzione al problema di Dio, c'è il neopositivista che *dissolve* il problema stesso ancor prima che questo possa venir posto. E il problema, ad avviso dei neopositivisti, non può porsi giacché i suoi termini ('Dio', 'aldilà', 'provvidenza', 'anima', e simili) sono inverificabili e quindi, nella prospettiva viennese, privi di qualsiasi significato»⁷⁰.

⁷⁰ *Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 68-69. In particolare, A. J. Ayer argomenta: «l'esistenza di un essere avente gli attributi definitivi della divinità di qualsiasi religione non-animistica, non si può provare per via dimostrativa. [...] Se infatti l'esistenza di una divinità simile fosse [anche solo] probabile, allora l'asserzione affermatrice questa esistenza sarebbe una ipotesi empirica. [...] Ma in questo caso 'dio' è un termine metafisico. E se 'dio' è un termine metafisico, allora che esista un dio non può essere neppure probabile. Poiché dire 'Dio esiste' significa produrre una espressione metafisica che non può essere vera o falsa. E per lo stesso criterio non possono avere nessuna significanza letterale gli enunciati in cui ci si proponga di descrivere la natura di un dio trascendente. È importante non confondere questo nostro modo di vedere le asserzioni religiose con le prospettive adottate dagli ateisti o dagli agnostici. Infatti è proprio dell'agnostico sostenere che l'esistenza di Dio è una possibilità cui non si dà alcuna buona ragione né di credere né di non credere; ed è proprio dell'ateista sostenere che l'inesistenza di dio è per lo meno probabile. E la nostra prospettiva, per cui tutte le espressioni intorno alla natura di Dio sono non-sensi, [...] è effettivamente incompatibile con entrambe. Poiché, se l'asserzione dell'esistenza di dio è non-senso, allora l'asserzione ateistica dell'inesistenza di dio è altrettanto non-senso, poiché solo la proposizione significativa si può contraddire in modo significativo. Quanto all'agnostico, benché egli si astenga dal dire se c'è o non c'è un dio trascendente, egli non nega [...] che i due enunciati [...] esprimano due proposizioni di cui una sia effettivamente vera e l'altra falsa. Si limita a dire che noi non abbiamo mezzi per decidere quale [...] sia la vera [...]. Al contrario noi abbiamo visto che gli enunciati in parola non esprimono affatto proposizioni. E ciò significa che anche l'agnosticismo è

Questa è dunque, in definitiva, la posizione – di matrice ‘continentale’ – dei neoempiristi⁷¹.

escluso. [...] Può esserci una parola usata come se nominasse questa ‘persona’, ma, se gli enunciati in cui la parola figura non esprimono proposizioni verificabili empiricamente, non si può dire che essa simbolizzi alcunché. E ciò è quanto avviene nell’uso [...] della parola ‘dio’, in cui la si intende riferita a un oggetto trascendente. La pura e semplice esistenza del sostantivo basta ad alimentare l’illusione che vi corrisponda una entità reale o almeno possibile. Solo quando andiamo a cercare quali sono gli attributi di Dio, scopriamo che ‘Dio’ [...] non è un nome autentico» (A. J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 149-153, 158; citato in *Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 350-353). Su questa stessa linea – osserva Antiseri – anche «Carnap, nella sua *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, sosterrà che «‘Dio’, come anche la maggior parte degli altri termini metafisici, è senza significato» (*Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 68); e, di conseguenza, «Reichenbach affermerà che, a suo avviso, l’acme del progresso di maturazione umana è da scorgersi nell’abbandono di qualsiasi poesia tradotta in concetti (*Begriffsdichtung*), abbandono successivo a quella che egli stesso aveva chiamato sdivinizzazione (*Entgötterung*) della natura» (*Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 68).

⁷¹ Un’ottica originale (e per diversi aspetti in sintonia con il taglio ermeneutico assunto nel presente lavoro) sul rapporto tra la concezione neopositivistica dell’insensatezza (e quindi dell’illegittimità) del *discorso religioso* e la natura ineffabile dell’*esperienza di fede*, che è alla base di ogni religione in quanto tale, è quella proposta da T. MacPherson attraverso un confronto suggestivo (sebbene viziato da una semplicistica e quanto meno discutibile riconduzione delle due posizioni al pensiero neopositivistico) tra la concezione del “primo” Wittgenstein (*Tractatus*) e quella di Otto (cfr. R. OTTO, *Il Sacro. Sull’irrazionale nell’idea del divino e il suo rapporto col razionale*, Morcelliana, Brescia 2010): «Si sente dire talvolta che certe credenze cristiane sono ‘non-sensi’. Come è possibile, ad esempio, che Dio sia una e tre persone? [...] Dio è ‘totalmente altro’ eppure è ‘in noi’. Cristo è morto, eppure è vivente. L’uomo è fatto ad a immagine di Dio, eppure non c’è specchio che sia in grado di riflettere l’immagine di Dio. [...] Ci si chiede di darci da fare per la nostra *propria* salvezza, *perché* è Dio che opera in noi. Il servizio di Dio significa libertà

perfetta. Ecco il tipo di affermazioni che sembrano veramente prive di senso. [...] Si tratta di assurdi? [...] Se lo sono, è forse perché non hanno un senso 'letterale'? Forse significano qualche cosa a un livello diverso? Quale è allora questo livello [...]? Questa serie di interrogativi è sintomo di una *preoccupazione*. [...] Di quelli che la provano, alcuni non sono cristiani; altri *lo* sono, e non sanno bene se la loro preoccupazione possa o debba, e in quale modo, essere accordata con il loro cristianesimo [...] e le affermazioni religiose più sofisticate, costruite dai teologi [...] talvolta, più che essere espressione della preoccupazione, sono già tentativi di risolverla. [...] Per uscire dalla preoccupazione esiste una strada [...]. Consiste nell'affermare che certe cose semplicemente non si possono dire. [...] Non si deve provare ad esprimere l'inesprimibile. [...] Dunque la strada per uscire dalla preoccupazione è quella del silenzio. Non sono generalmente i teologi a camminare per questa strada [...], ma i filosofi: proprio quei filosofi che i teologi in genere considerano loro avversari. [...] La strada per uscire dalla preoccupazione su cui stiamo qui discutendo si potrebbe chiamare 'positivista' [...]: i teologi in genere non la considerano ammissibile. [...] Ciò che per gli ebrei era scandalo, e stoltezza per i greci, è non-senso per i positivisti logici. Questa affermazione ha un contenuto che finora i teologi non hanno considerato abbastanza. Ricordare i punti di vista di Rudolf Otto può giovare a comprendere la posizione positivista. Secondo Otto ciò che è tipico della religione non può essere espresso a parole: è il suo aspetto *non razionale*, equivalente a incapace di essere concettualizzato. L'aspetto tipico (non-razionale) della religione è una certa forma di esperienza, l'esperienza numinosa: tale esperienza tipica è in parte un sentimento – il sentimento dell'essere-creatura – e in parte la coscienza di *qualche cosa al di fuori* di noi, la coscienza del Numen (o del numinoso), del *totalmente-Altro*. Per Otto, il cristianesimo è una religione fortemente concettualizzata, piena di parole [...]. L'aspetto concettualizzato della religione – quello che è messo in parole – è molto importante. Ma non ci deve far dimenticare che c'è qualche altra cosa che non può essere messa in parole, ed è [...] l'esperienza del numinoso. [...] La sua reazione alla preoccupazione da cui siamo partiti si potrebbe esprimere così: 'Sono dell'opinione che c'è molto non-senso nella dottrina cristiana'. E concluderebbe: 'Certe cose non si possono dire: non cerchiamo, quindi, di dirle'. [...] È interessante il confronto tra [...] Otto e le ultime pagine del *Tractatus* [...] di Wittgenstein. Wittgenstein [...] dice, ad esempio: 'il sentire il

mondo come un tutto limitato è il sentire mistico'; un sentimento evidentemente analogo al sentimento dell' 'essere-creatura' di cui parla Otto. Ai nostri scopi interessa [...] il punto di vista di Wittgenstein sulla religione ('il mistico'). Secondo il *Tractatus* le questioni [...] che si possono porre e a cui si può dare risposta sono le questioni sul *come* del mondo [...]. Le questioni, invece, che la gente religiosa pone, riguardano il fatto dell'esistenza stessa del mondo [...]: 'L'essere, non il *come* del mondo costituisce il mistico'. Ma il guaio è, continua Wittgenstein, che a questa domanda non si può dare risposta. [...] Non si può quindi neppure avere una domanda formulata a parole. 'Non si può esprimere neppure la domanda per una risposta che non si può esprimere'. Eppure non si può fare a meno di pensare che, anche se tutte le questioni sul 'come' fossero state risolte, rimarrebbe la questione sull'essere. Non si può fare a meno di pensare che i veri problemi della vita non sono toccati dalle risposte sul 'come'. [...] Per Wittgenstein la religione è [...] senza senso [...] perché in essa si pongono domande che non possono trovare risposta [...]: non per questo svanisce il senso del problema o del 'significato' della vita [...]. *La filosofia positivista è comunemente considerata come un nemico della religione. Ma dire che le affermazioni religiose sono 'non-senso' non è una posizione necessariamente antireligiosa. Può anzi essere un attacco contro coloro che in nome della religione pervertono la religione stessa. Può essere un ritorno alla vera posizione religiosa.* [...] Otto era convinto di recuperare l'elemento essenziale della religione, in grave pericolo sotto una montagna di razionalizzazione. *L'essenziale della religione è il suo aspetto non razionale, non 'concettualizzabile', quell'aspetto che non si può esprimere a parole. Otto procede sullo stesso cammino di Wittgenstein: chi potrebbe considerare Otto un nemico della religione? E perché non considerarne amico anche Wittgenstein?*» (T. MACPHERSON, *La religione come l'inesprimibile*, in *Nuovi saggi di teologia filosofica*, a cura di A. Flew - A. Mc Intyre, Dehoniane, Bologna 1971, p. 165-173, corsivi nostri). In un certo senso possiamo affermare che (al netto del problematico e fuorviante appiattimento della posizione del "primo" Wittgenstein sulle tesi neopositivistiche), attraverso il percorso interpretativo del pensiero wittgensteiniano da noi qui tracciato, abbiamo per diversi aspetti raccolto la provocazione intellettuale lanciata da MacPherson.

Le risposte della filosofia analitica

Differente e più articolata al proprio interno appare, invece, la risposta – di matrice anglosassone – della filosofia analitica, affrancata da una visione monolitica ed esclusivamente scienziata del linguaggio grazie all’adozione del cosiddetto ‘principio d’uso’ e all’assunzione del principio di falsificabilità (al posto di quello di verifica dei neopositivisti) quali criteri di significanza. In questo contesto, infatti, «si è ormai persuasi che ‘ogni linguaggio ha la sua logica’ e si va a vedere qual è l’uso che facciamo, o si può fare, o è stato fatto dei diversi ‘giochi di lingua’, quali siano le funzioni che essi svolgono, quale sia la loro ‘logica’»⁷².

Su tali presupposti, per i pensatori inglesi la riflessione sul linguaggio religioso si è fondamentalmente imperniata su due questioni: «il *problema della significanza ‘tipica’ delle asserzioni religiose* e il *problema della loro accettabilità*»⁷³. E su di esse i filosofi analisti hanno sviluppato visioni piuttosto diversificate.

Infatti, inteso che una «asserzione, stando al principio di falsificabilità, è *informativa* se ci è possibile *concepire* almeno un

⁷² *Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 69. Peraltro in tale ottica, al contrario di quanto si rileva tra i neopositivisti, «le metafisiche [...] pur non venendo considerate linguaggio ‘informativo’, sono state interpretate *funzionalisticamente* quali visioni progenitrici di ipotesi confermabili, e [...] in sostanza come visioni del mondo» (*Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 69).

⁷³ *Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, 69.