

SAGGIO

di Antonio Pieretti

## Wittgenstein: la religione come forma di vita

La dimensione religiosa è presente non solo nella vicenda esistenziale di Ludwig Wittgenstein, ma anche in quella intellettuale. In qualche modo, costituisce l'atmosfera entro la quale esse assumono una loro forma, sebbene non svolga una funzione fondativa nei loro confronti e non sia mai posta a tema di una riflessione specifica. Questa rilevanza è dovuta al fatto che la dimensione religiosa, quando si declina come prassi, come comportamento etico, consente alla vita di aprirsi a un orizzonte di senso.

Quanto detto si evince già dai *Quaderni 1914-1916* e dal *Tractatus logico-philosophicus*. Il mondo, riguardato in un'ottica esistenziale, si mostra come qualcosa "che è" e che ci è dato, prima ancora che ne prendiamo coscienza. Ciò comporta che, quando vogliamo sapere "come è" e quindi consideriamo gli eventi che vi accadono, abbiamo la sensazione di essere dipendenti da una volontà esterna. Per liberarci del disagio che ne deriva, ci impegniamo a cercarne una spiegazione. Si apre così davanti alla ragione umana un itinerario segnato da continui rinvii che la lasciano sempre insoddisfatta. Per porre un termine a questo regresso senza fine, come insegna la tradizione filosofica occidentale, identifichiamo questa volontà estranea con Dio. Supponendo poi che sia l'origine di ogni bene, non esitiamo a collegarvi «la similitudine di Dio quale padre»<sup>1</sup>.

Di lui, tuttavia, secondo Wittgenstein, non sappiamo nulla: neppure se tale identificazione sia fondata. Allora lo consideriamo una realtà esterna, per cui «Dio sarebbe semplicemente il fato o, il che è lo stesso, il mondo

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, 11.6.16 (d'ora in avanti il testo sarà citato con la sigla TB).

indipendente dalla nostra volontà». Per questo la relazione tra l'io e il mondo si presenta con i caratteri di una distanza incolmabile; tra di essi, cioè, non vi è alcun legame: «L'io si rivolge al mondo completamente dal di fuori, come a un fatto compiuto»<sup>2</sup>.

L'uomo, però, non si rassegna ad accettare questa situazione, perché contrasta palesemente con la sua naturale tendenza a comprendere e a dar conto di ciò che accade. Egli allora avverte il bisogno di reagire al darsi del mondo e di prendere posizione nei suoi confronti. Con l'intervento della volontà il mondo, per così dire, diviene «un altro mondo»<sup>3</sup>, diverso da “come è”, poiché è riguardato da una nuova prospettiva che tiene conto del fatto “che è”. E' considerato, infatti, nel suo «valore assoluto», anziché nella sua contingenza. Non sono perciò i fatti che lo contraddistinguono, ma il significato che riveste per l'uomo. Buona e cattiva, sostiene Wittgenstein, è la mia volontà, ma, poiché compenetra il mondo, «bene e male ineriscono in qualche modo al senso del mondo». E tale senso, che è anche il senso della vita, «possiamo chiamarlo Dio»<sup>4</sup>.

Del senso del mondo, tuttavia, non si può parlare. La ragione di questa indicibilità è spiegata in un'annotazione dei *Quaderni 1914-1916*, dove Wittgenstein rileva: «Io so che questo mondo è» e che «Io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo», ma so anche che vi è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso, perché non risiede in esso ma fuori di esso.

Nella visione del mondo *sub specie aeternitatis*, che è propria di chi ne coglie il senso, per l'uomo è riposta la possibilità di raggiungere la felicità. Questa consiste nella vita vissuta in armonia con quella volontà estranea dalla quale egli sembra dipendere. La felicità perciò trova il suo compimento in una vita che fa la volontà di Dio. Ma, poiché una vita siffatta è possibile soltanto sullo sfondo del mondo “che è”, con essa questo è accolto e custodito nella sua

---

<sup>2</sup> TB, 8.7.16.

<sup>3</sup> TB, 5.7.16.

<sup>4</sup> TB, 11.6.16.

datità originaria. Ciò vuol dire che, attraverso l'esperienza etica, il mondo è percepito come il luogo in cui è riposto il senso. Lo stesso avviene per le cose che ne fanno parte: ognuna di esse, mentre «quale cosa tra cose è ugualmente insignificante», invece, come appartenente al mondo "che è", «è ugualmente significativa»<sup>5</sup>.

L'elemento che contraddistingue la vita felice, secondo Wittgenstein, non è un carattere che si può descrivere, e quindi che rientra nella sfera fisica, «ma solo un carattere metafisico, trascendente»<sup>6</sup>. Cioè, non è un tratto che fa parte di quelli di cui si occupano le scienze naturali, ma diverso, distinto da essi, perché la vita felice è la vita che sa rinunciare a tutti i piaceri del mondo e considera le loro attrattive come «grazie del fato»<sup>7</sup>.

La possibilità della vita felice, dunque, risiede nell'approccio al mondo come valore assoluto. Per perseguire questo intento, però, non è sufficiente riconoscere che è dato, ma occorre anche che l'uomo metta in atto un mutamento di atteggiamento che gli consenta di cogliervi una sorgente di senso. Mediante questa disposizione, egli, oltre ad appropriarsi dell'armonia con il mondo "che è" e a cui è legato fin dalla nascita, diviene anche consapevole dell'unicità della propria vita dalla quale sorgono «religione - scienza - ed arte»<sup>8</sup>.

Per mutare l'atteggiamento, tuttavia, è necessario un lungo esercizio interiore, che permetta di predisporvisi adeguatamente. A questo riguardo, è bene ricordare, ammonisce Wittgenstein, che l'uomo non può guidare gli eventi del mondo secondo la sua volontà, perché è costitutivamente finito. Allora, egli deve evitare di cercare il senso della vita entro il dominio di ciò che è contingente: chi pretende di influire sugli eventi si comporta in modo paradossale, perché cerca «ciò che è più alto»<sup>9</sup> dove non

---

<sup>5</sup> TB, 8.10.16.

<sup>6</sup> TB, 30.7.16.

<sup>7</sup> TB, 13.8.16.

<sup>8</sup> TB, 1.8.16.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., 6.42 (d'ora in avanti il testo sarà citato con la sigla TLP).

può trovarlo. La disperazione è l'esito inevitabile di questo inutile sforzo, che però è solo la reazione al tragico, non la sua soluzione. Come tale, perciò, essa non è che «la scuola della falsa concezione della vita»<sup>10</sup>.

Se poi chiediamo come l'uomo possa diventare felice, dal momento che appartiene alla sfera dello spazio e del tempo e non può liberarsi di questa sua condizione, Wittgenstein risponde «mediante la vita di conoscenza», perché «la buona coscienza è la felicità procurata dalla vita di conoscenza»<sup>11</sup>. Non si tratta però della conoscenza offerta dalle scienze naturali, ma di quella cui può pervenire colui che considera il linguaggio alla luce dei suoi limiti e si apre ad altre esperienze di senso. Con questa conoscenza egli non confida negli stati di cose o nei fatti per risolvere i problemi vitali, ma nella vita felice stessa, perché questa, oltre ad avere in sé la propria ragione, è anche l'unica a essere giusta.

Dalla vita felice è esclusa la morte, perché non è un evento che si vive. Se per eternità si intende l'intemporalità, cioè l'essere al di fuori dello svolgimento storico, allora «vive eterno, scrive Wittgenstein, colui che vive nel presente»<sup>12</sup>. Chi ne è capace, infatti, non ha né nostalgia del passato né speranza del futuro e conduce la propria esistenza nella più completa atarassia. La vita nel presente, però, non è una condizione facile da raggiungere, perché è legata allo spazio e al tempo e quindi è esposta al rischio del divenire e dell'insignificanza. L'alternativa, comunque, non risiede nella vita eterna, perché «non solo non è per nulla garantita, ma, a supporla, non si conosce affatto ciò che, supponendola, si è sempre perseguito [...] Non è forse questa vita eterna così ingiustificata come la presente?»<sup>13</sup>.

Comunque, Wittgenstein non esclude che vi sia una via per vivere nel presente. È quella rappresentata dalla fede religiosa, perché, a suo avviso, «credere in Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita»<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> TB, 6.5.16.

<sup>11</sup> TB, 13.8.16.

<sup>12</sup> TLP, 6.434.

<sup>13</sup> TLP, 6.4312.

<sup>14</sup> TB, 8.7.16.

Rimettersi alla sua volontà, infatti, significa distogliere lo sguardo dai fatti del mondo, nella consapevolezza che non sono poi tutto, ma che c'è dell'altro al di fuori di ciò che accade. Significa inoltre rendersi conto che, nonostante le traversie e le inquietudini cui va incontro abitualmente, tuttavia la vita ha un senso. Non a caso, in un'annotazione precedente, Wittgenstein ricorda che «pregare è pensare il senso della vita»<sup>15</sup>.

Ne è chiara testimonianza il Cristianesimo, che è l'unica via sicura per la felicità. Infatti, si domanda Wittgenstein, «che succede se si rifiuta questo tipo di felicità? Non sarebbe meglio andare tristemente alla deriva nella lotta senza speranza contro il mondo esterno? Ma una vita del genere è priva di senso»<sup>16</sup>. D'altra parte, quando si rivolge l'attenzione al "mondo che è", il senso si dà, sebbene resti inafferrabile, in quanto «Dio non rivela sé nel mondo»<sup>17</sup>. Per chi si affida all'esperienza religiosa, perciò, si apre la possibilità se non di impadronirsi del senso della vita, di indicarlo nella sua indicibilità. In questa esperienza, che trova il suo coronamento nel silenzio, questo, più che l'indice dell'impotenza semantica del linguaggio, è il riflesso dell'eccedenza di ciò di cui non si può parlare. Esso, cioè, interviene dove si esaurisce la funzione raffigurativa del linguaggio e gli subentra quella esibitiva. Pertanto, il silenzio non è soltanto interdizione a dire, ma anche allusione a ciò che non si può dire; non è soltanto chiusura del linguaggio entro i suoi limiti, ma anche apertura verso il suo senso<sup>18</sup>.

Confidare nella fede religiosa significa riconoscere la propria bassezza morale e la propria indegnità e assumersene umilmente la responsabilità. Di questa decisione Wittgenstein avverte l'esigenza fin dagli anni giovanili; in una lettera indirizzata a Bertrand Russell confida: «A volte le

---

<sup>15</sup> TB, 11.6.16.

<sup>16</sup> TB, 8.12.14.

<sup>17</sup> TLP, 6.432.

<sup>18</sup> In proposito si vedano: R. Pititto, *Tacere e parlare su Dio: Wittgenstein e l'indicibile*, in Aa.Vv., *Il silenzio e la parola da Eckart a Jabès*, a cura di M. Baldini e S. Zucal, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 139-158; P. Manganaro, *Wittgenstein e il Dio inesprimibile*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 40-47; A. Pieretti, *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, Marietti, Genova 2017, pp. 45-51.

cose dentro di me sono in tale fermento che ho l'impressione di impazzire e il giorno dopo sono completamente apatico. Ma nel mio profondo è un continuo ribollire, come nel fondo di un geysir, e io continuo a sperare che arrivi, una volta per tutte, un'eruzione di modo che possa diventare [...] un'altra persona». Quindi, per sottolineare la rilevanza esistenziale di questa sua aspettativa, aggiunge: «Forse tu giudichi queste considerazioni su me stesso come una perdita di tempo – ma come posso essere un logico prima che io sia un essere umano! – La cosa di *gran lunga* più importante è che saldi i conti con me stesso!»<sup>19</sup>.

L'esperienza della guerra e della prigionia rafforza in Wittgenstein la convinzione che vi sia un profondo divario tra la vita come è e come vorrebbe che fosse. Inoltre, fa maturare in lui la certezza che resterà sul cammino sbagliato e non troverà il modo per liberarsi della suggestione dei suoi impulsi e delle sue emozioni se non raggiungerà l'intuizione suprema e cruciale che l'origine di quel divario non sia da ricercare nella vita che si trova a vivere, ma in se stesso. Ne trae allora la conclusione che «la persona che ha raggiunto questa intuizione e vi si attiene, e cercherà sempre di nuovo di vivere in conformità, è la persona religiosa»<sup>20</sup>.

Wittgenstein, così, si rende conto che, nonostante le rinunce e i sacrifici cui si è sottoposto, gli è mancata fino allora quell'integrità morale, quella decenza (*Anständigkeit*) che lo avrebbe portato a vivere solo per il proprio spirito e a raccogliere, sotto una "visione globale" (*Überblick*), gli scarni brandelli di un'esistenza frammentata e sconnessa. Perciò, solo attraverso la rigenerazione interiore avrebbe posto fine alle sue angosce, perché si sarebbe impadronito della "parola liberatrice" (*das erlösende Wort*), che è anche parola di redenzione. Per questo, in un'annotazione del 1929,

---

<sup>19</sup> L. Wittgenstein, *Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey, and Sraffa*, ed. by B.F. McGuinness and G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1995, p. 66.

<sup>20</sup> *Lettere di Ludwig Wittgenstein con Ricordi di Paul Engelmann*, tr. it. di I. Roncaglia Cherubini, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 49 (d'ora in avanti il testo sarà citato con la sigla CPE).

Wittgenstein scrive: «Vorrei davvero una volta dispiegare la mia vita per averla davanti a me per gli altri. Non tanto per sottoporla a giudizio, quanto per ottenere chiarezza [*Klarheit*] e verità [*Warheit*]»<sup>21</sup>. Da parte sua, però, egli è consapevole che non si possono raggiungere questi obiettivi se non si è padroni di se stessi. Inoltre, sa che «è impossibile scrivere su se stessi in modo più vero di quanto non si *sia veri*»; infatti, a differenza di quanto avviene con le cose esterne, «su se stessi si scrive esattamente quel tanto che siamo alti; qui non si sta sui trampoli o su una scala, ma sui nostri piedi»<sup>22</sup>.

Ciò vuol dire che, per impadronirsi di se stessi, non occorre una particolare intelligenza, che si ottiene al termine di un lungo cammino, ma un'adeguata disposizione di spirito di cui gode soltanto «colui che in essa *riposa*, non chi è nella non-verità». Del resto, è la verità stessa che lo richiede, perché è impossibile dirla «se non si è ancora assoggettati se stessi»<sup>23</sup>. Poiché, dunque, la soluzione del problema della vita risiede in un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema, «se la vita è problematica è segno che essa non si adatta alla forma di vita». Pertanto, se vuoi rimuovere questo ostacolo, «tu devi [...] cambiare la tua vita»<sup>24</sup> e orientarti verso «ciò che è più alto».

Senza un po' di coraggio, però, secondo Wittgenstein, non si può scrivere nemmeno un'osservazione sensata su se stessi. Per questo egli s'impegna a far sì che l'attività di chiarificazione e di trasparenza che si ripromette di compiere nei confronti della vita, sia svolta con determinazione e fermezza, oltre che in profondità, altrimenti si risolve in un puro gioco intellettuale privo di qualsiasi effetto pratico. Il coraggio, peraltro, ha la prerogativa di essere sempre originale, cioè di attingere l'origine; perciò, quanto è maggiore tanto più grande è «la connessione con

---

<sup>21</sup> *Wittgensteins Nachlass. Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford 2000, 108, p. 47.

<sup>22</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 69 (d'ora in avanti il testo sarà citato con la sigla VB).

<sup>23</sup> VB, p. 72.

<sup>24</sup> VB, p. 58.

la vita e la morte»<sup>25</sup>, cioè con gli eventi principali cui è riconducibile il senso della vicenda esistenziale. Di conseguenza, anziché verso i fatti, esso deve essere rivolto verso se stessi, perché solo vivendo «*in a more rarified atmosphere*» è possibile «essere un uomo»<sup>26</sup>.

Nel cercare di fare chiarezza sulla vita, Wittgenstein aspira a soddisfare l'istanza antropologica di restituire sé a se stesso, di reintegrarsi nella condizione che gli permette di essere in armonia con il mondo "che è". Per quel che lo riguarda, peraltro, egli vede bene ciò che ha, ma gli sfugge ciò che è. Per lui ciò che è è come l'altezza a cui si trova sul livello del mare, che è ben difficile valutare sul momento. E poiché «non è mai grande chi si mistifica, avvolgendosi in un miraggio»<sup>27</sup>, per impadronirsi della sua identità non ha bisogno di andare lontano, ma è sufficiente che non abbandoni i suoi soliti e immediati dintorni. Così scrive Wittgenstein nel 1933: «Potrei dire che, se al luogo cui voglio pervenire si potesse salire solo con una scala, abbandonerei il progetto di raggiungerlo. Infatti, dove debbo tendere davvero, là devo in realtà già essere»<sup>28</sup>.

Come occorre procedere per divenire diversi da come si è, egli l'ha individuato nei *Quaderni* e nel *Tractatus*. In questi scritti, però, non è andato oltre l'enunciazione della sua possibilità, perché è rimasto legato al modello di ricerca consentito dall'analisi logica. Distinguendo ciò che si può dire da ciò che si può soltanto mostrare, infatti, Wittgenstein ha identificato il linguaggio con la sua funzione rappresentativa e ne ha stabilito i limiti, relegando ogni sua altra funzione nella sfera del nonsenso. Nel contempo, però, ha preso atto dell'esistenza dell'inesprimibile e dell'impossibilità di prescindere, perché costituisce lo sfondo sul quale acquista significato ciò che si può dire. Così, poiché l'inesprimibile coincide con "ciò che è più alto", per questo il senso della vita non va cercato nella sfera della

---

<sup>25</sup> VB, p. 70.

<sup>26</sup> VB, p. 47.

<sup>27</sup> VB, pp. 95-96.

<sup>28</sup> VB, p. 28.

conoscenza scientifica, ma in quella dell'etica, dell'estetica e della religione.

Quali implicazioni ne scaturiscano, Wittgenstein lo rivela nella *Conferenza sull'etica*. In questa afferma che, mentre la scienza si esprime con giudizi relativi, l'etica si esprime con giudizi assoluti, poiché riguarda il valore assoluto, benché nessuna enunciazione sia adatta a descriverlo. Nei suoi confronti, pertanto, ci si deve attenere come di fronte alla via che «ciascuno, vedendola, dovrebbe per *necessità logica* percorrere o vergognarsi di non farlo». A richiederlo è la natura stessa della meta cui conduce, perché è la più alta possibile. Appunto per questo l'etica, che se ne occupa, se è qualcosa, è soprannaturale<sup>29</sup>.

Questa sua specificità si riflette in espressioni del tipo «mi meraviglio dell'esistenza del mondo», «mi sento completamente al sicuro» oppure «mi sento colpevole». Sono espressioni impiegate per dar voce a esperienze assolute, cioè che non ammettono alternative; pertanto, in se stesse comportano un uso improprio del linguaggio. Esse, inoltre, non sono riconducibili a similitudini, perché una similitudine è tale per qualcosa, di modo che, se è possibile descrivere un fatto ricorrendo a una similitudine, deve essere possibile fare altrettanto senza di essa. Nelle espressioni richiamate questa condizione non è soddisfatta, perché, «se cerchiamo di eliminare la similitudine e di asserire semplicemente i fatti che vi stanno dietro, troviamo che questi fatti non ci sono»<sup>30</sup>.

Qualora poi ritenessimo che esse esprimano delle esperienze, dovremmo ammettere che si riferiscono a fatti accaduti in un certo tempo e in un certo luogo e che sono descrivibili. Di conseguenza, dovremmo escludere che esse hanno un valore assoluto. Ma se, nonostante ciò, siamo ancora disposti ad attribuirglielo, vuol dire che con tali espressioni noi ci proponiamo

---

<sup>29</sup> L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, p. 11 (d'ora in avanti il testo sarà citato con la sigla LA).

<sup>30</sup> LA, p. 15.

«proprio di andare *al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio  
significante». E in realtà è così, in quanto per esse la mancanza di senso è «la  
loro essenza peculiare»<sup>31</sup>.

In effetti, rileva ancora Wittgenstein, tutti coloro che hanno scritto o  
parlato di etica sono stati spinti ad avventarsi contro i limiti del linguaggio.  
Senza dubbio, si tratta di un gesto «perfettamente, assolutamente disperato»,  
che non produce nessun effetto pratico; esso tuttavia mostra che nell'uomo è  
forte il desiderio di dire qualcosa sul senso della vita. Pertanto, ciò che l'etica  
lascia intendere non aggiunge nulla alla nostra conoscenza, tuttavia non già  
perché è inadeguata a svolgere questa funzione, bensì perché è  
costitutivamente impegnata nel tentativo «di dire qualcosa che non riguarda e  
non potrà mai riguardare l'essenza della cosa»<sup>32</sup>. Poiché non tratta del mondo  
come è, ma è una sua condizione, per questo essa è trascendentale nei suoi  
confronti e non si lascia formulare mediante il linguaggio raffigurativo.

L'etica non consiste in uno stato di cose o in un insieme di  
conoscenze, ma in una forma di vita (*Lebensform*) che rispecchia una  
disposizione dello spirito. Pertanto, chi vi si conforma si impegna per un modo  
di essere che lo riguarda direttamente e lo coinvolge nella sua stessa identità.  
In etica, dichiara Wittgenstein, «posso solo intervenire come individualità e  
parlare in prima persona. Per *me* la teoria non ha alcun valore. Una teoria  
non mi dà nulla»<sup>33</sup>. D'altra parte, quando si ha a che fare con il senso della vita  
non si può essere semplicemente convinti della sua verità e seguirne i  
precetti, ma «si deve essere trascinati e rimescolati da qualcosa» e «così si  
deve rimanere»<sup>34</sup>. Infatti, una proposizione etica è un'«azione personale» e non  
la constatazione di un dato di fatto o di un evento, «come un'esclamazione di  
ammirazione»<sup>35</sup>. Per questo le risposte che l'etica dà a chi vi s'impegna, se

---

<sup>31</sup> LA, p. 18.

<sup>32</sup> La, p. 22.

<sup>33</sup> LA, p.24.

<sup>34</sup> VB, p.101.

<sup>35</sup> *Movimenti del pensiero. Diari 1930-32/1936-37*, tr. it.di M. Ranchetti, Quodlibet, Macerata 1999, p.43(d'ora in poi il testo sarà citato con la sigla DB).

trovassero espressione, risuonerebbero sempre e soltanto come meri nonsensi. Eppure la tendenza ad avventarsi contro i limiti del linguaggio e l'urto che ne scaturisce indicano qualcosa: vi si riflette una chiara aspirazione al trascendente. Infatti, coloro che vi ricorrono, poiché presumono di toccare i limiti dell'intelletto, «credono naturalmente di poter vedere al di là di esso».<sup>36</sup>

L'etica, dunque, è un documento non solo dell'aspirazione dello spirito umano a conoscere se stesso e a confessare umilmente ciò che è, ma anche dell'istanza vitale che lo fa tendere all'assoluto. Tale tendenza, che ci fa apparire nulla ogni felicità terrena, ci sembra qualcosa di splendido, di sublime; pertanto, o l'appaghiamo o ne soffriremo terribilmente. Da parte sua, Wittgenstein si sente inadeguato a perseguire questo intento, perché ha lo sguardo rivolto alle cose e non riesce a distaccarsene, a meno che Dio non lo "visiti" e gli sopraggiunga quello stato in cui è possibile guardare in alto. Di qui la conclusione: «Non c'è [...] mezzo migliore per imparare a conoscere se stessi che vedere colui che è perfetto»<sup>37</sup>.

Questo vuol dire che per Wittgenstein la possibilità di scoprire ciò che si è e di cogliere il senso della vita è riposta nell'esperienza religiosa. Del resto, osserva, «una questione religiosa è solo una questione vitale o un (vuoto) chiacchiericcio. A questo gioco linguistico - si potrebbe dire - si gioca solo con questioni vitali». In quanto è un porsi direttamente sotto Dio e un fidarsi nella beatitudine eterna, la credenza religiosa, se non ha alcuna incidenza sul nostro modo di vivere, si risolve in un inutile esercizio intellettuale. Questo vale anche nel caso in cui io ritenga di dovermi riflettere sopra: «Ciò che penso deve allora avere un rapporto *preciso* con la mia vita, altrimenti ciò che penso è una scemenza, oppure la mia vita è in pericolo».<sup>38</sup>

«Inoltre, poiché una credenza religiosa si declina come un atto di obbedienza nei riguardi di un'autorità, questa deve essere in grado di orientare colui che vi confida per non rinnegare la propria identità. Ciò

---

<sup>36</sup> VB, p. 38.

<sup>37</sup> DB, p.95.

<sup>38</sup> DB, p. 91.

comporta che egli decide non solo che tutto quello che accade sia da ricondurre alla sua volontà, ma anche «questa cosa più grande, cioè che è venuto al mondo un uomo che è Dio, è accaduta per volontà di Dio». Ebbene, questo evento, si domanda Wittgenstein, «non deve avere conseguenze per la tua vita, obbligarti a qualche cosa? Voglio dire: Non devi entrare con lui in un rapporto etico?»<sup>39</sup> Indipendentemente da quanto di vero o di falso vi possa essere in una credenza religiosa, essa comporta che io, per conformarmi a essa, dovrei vivere in maniera del tutto diversa da come faccio abitualmente. Mi dovrei comportare, cioè, in modo da dimostrare che la vita è molto più seria di quanto appaia, è «di una tremenda serietà».

La fede religiosa non consiste in un'opinione, ma in una vita vissuta nel segno di una fiducia incondizionata in colui in cui si crede, con la certezza assoluta della sua esistenza, qualunque cosa accada o sia accaduto. Così, per chi vi affida, essa è «il fondale marino più profondo e calmo, che rimane tranquillo per quanto alte siano le onde in superficie»<sup>40</sup>.

La credenza religiosa, dunque, non è né una dottrina né una teoria di ciò che è stato o sarà dell'anima umana, ma piuttosto un evento reale che accade nella vita dell'individuo e la trasforma radicalmente. Per parlarne, perciò, occorre partire da questo evento e non dalle parole, perché alle parole non segue nessuna fede. «La fede, sottolinea Wittgenstein, comincia con la fede»<sup>41</sup> e le parole di cui si serve sono quelle che adoperiamo nei contesti abituali, ma con un senso che rispecchia profondamente l'esperienza personale di colui che vi è coinvolto. Peraltro, non potrebbe essere diversamente, perché la credenza religiosa non è che «un appassionato desiderio per un sistema di riferimento». Essa, cioè, «benché sia una fede, è anche un modo di vivere, o di giudicare la vita. E' un modo appassionato di adottare una *certa* concezione».<sup>42</sup> Allora, l'istruzione in una fede religiosa

---

<sup>39</sup> DB, p. 96.

<sup>40</sup> VB, p. 101.

<sup>41</sup> DB, p.71.

<sup>42</sup> VB, p. 120.

consiste nella presentazione di ciò che comporta, nella sua descrizione e insieme in un appello rivolto alla coscienza, perché persegua come obiettivo, se intende usufruirne, di appropriarsi del sistema di riferimento che gli è proposto<sup>43</sup>.

L'uomo che si rimette a questa esperienza ha una fiducia incrollabile in ciò che crede, che non manifesta mediante ragionamenti o con il richiamo agli abituali criteri di credibilità, ma con il fatto che vi conforma tutta la sua vita, in assoluta libertà. «La fede, scrive Wittgenstein, è fede in ciò di cui ha bisogno il mio *cuore*, la mia *anima*, non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto»<sup>44</sup>. Poiché essa rappresenta per il credente la più profonda delle convinzioni, questi, per causa sua, rischierà ciò che non rischierebbe per cose per lui più fondate.

Di fronte alla tendenza comune ad assimilare la credenza religiosa a ogni altro genere di credenza e a presumere che sia possibile giustificarla con argomenti o prove, decisa è la smentita di Wittgenstein: «Il fatto è che, se ci fosse una prova, questo in realtà distruggerebbe tutta la questione», perché «niente di ciò che normalmente chiamo prova, avrebbe la minima influenza su di me»<sup>45</sup>. Nel caso in cui, nonostante la loro inefficacia, il credente accettasse la sfida delle prove per apparire ragionevole, ingannerebbe se stesso finendo con il rivelarsi irragionevole o addirittura ridicolo, poiché crederebbe e baserebbe questa sua fiducia su deboli ragioni. Sarebbe tale, infatti, non tanto

---

<sup>43</sup> Si vedano in proposito: R. Petitto, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, Ed. S. Paolo, Milano 1997; Perissinotto L., «La fede comincia con la fede». *Wittgenstein sulla credenza religiosa*, in Id., *Un filosofo senza trampoli*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 253-285.

<sup>44</sup> D'altro canto, «ciò che combatte il dubbio è per così dire la *redenzione*. Perseverare in essa deve essere perseverare in questa fede. Questo vuol dire: sii prima redento e persevera nella tua redenzione (trattienila) - allora ti accorgerai di perseverare in questa fede. Questo può succedere soltanto se non poggi sulla terra, ma sei sospeso al cielo. Allora è *tutto* diverso e non fa meraviglia se allora tu puoi ciò che non puoi adesso» (VB, pp. 68-69).

<sup>45</sup> LA, p. 145.

perché non dispone di prove sufficientemente convincenti, quanto perché tratta le questioni di fede come questioni di ragionevolezza.

Peraltro, domanda Wittgenstein, per quale motivo una forma di vita come è la credenza religiosa «non dovrebbe culminare in un'espressione di fede in un Giudizio Finale?»<sup>46</sup>. Colui che l'ha adottata si esprime con gesti, comportamenti rispetto ai quali non si potrebbe rispondere né sì né no e neppure forse, e ancor meno si potrebbero contestare, perché in materia di credenza religiosa cosa sia errore o meno dipende dal sistema di riferimento cui si fa appello. Inoltre, in questo ambito, esistono dei gradi diversi; così, una dottrina che ha un senso per chi si trova al grado superiore, potrebbe non averla affatto per chi si trova al grado inferiore: da questi può essere compresa solo in parte. Per esempio, scrive Wittgenstein, la dottrina della predestinazione di Paolo è «utile e buona» per chi si trova ad applicarla nella vita in tutt'altro modo da come la applicherei io; per me infatti essa è «un orribile nonsenso» e «potrei usare soltanto in modo sbagliato l'immagine che mi viene offerta»<sup>47</sup>.

Della fede, dunque, non si dà giustificazione: essa consiste nel rimettersi a qualcuno e nell'ordinare la propria vita alla sua volontà. Del resto, la religione dice: «Fa questo! Pensa così!», ma non motiva questo comandamento; non appena tenta di farlo, ci ripugna, perché per ogni ragione che adduce ne abbiamo un'altra contraria, altrettanto valida. Essa, inoltre, è più convincente quando si comporta così, per quanto strano possa sembrare, poiché quello che popone sono regole di vita vestite di immagini. E queste immagini possono solo descrivere ciò che dobbiamo fare, non motivarlo; infatti, per poterlo fare, esse «dovrebbero concordare più largamente con i fatti»<sup>48</sup>, cosa che invece non gli è consentita. I credenti stessi che sono ricorsi alla dimostrazione dell'esistenza di Dio per dare un fondamento alla loro

---

<sup>46</sup> La, p. 149.

<sup>47</sup> VB, p. 66.

<sup>48</sup> VB, p. 62.

decisione, non sarebbero mai giunti alla fede mediante simili dimostrazioni: essi «non si riferiscono a una verifica, hanno idee del tutto diverse»<sup>49</sup>.

Wittgenstein ammette che esistono ragioni storiche per credere nella resurrezione di Gesù di Nazareth, al punto che questa potrebbe essere altrettanto indubitabile della sconfitta di Napoleone a Waterloo. Ciò però non esclude che vi sia una profonda differenza tra i due eventi: la resurrezione di Cristo «sarebbe sufficiente a farmi cambiare tutta la mia vita»<sup>50</sup>, la sconfitta di Napoleone non avrebbe altrettanta rilevanza. Lo dimostra il Cristianesimo che, scrive Wittgenstein, «non si fonda su una verità storica, bensì ci dà una notizia (storica) dicendo: adesso credi!»<sup>51</sup>. Cioè, non ci sollecita a prestargli fede con la fiducia che spetta a una notizia storica, ma ci prescrive di credergli e di vivere in modo conseguente. Peraltro, non è con la sapienza che si può «mettere in ordine la vita», anzi essa è «come la fredda cenere grigia che ricopre la brace», mentre «la vita e la religione sono piene di colori»<sup>52</sup>. Inoltre, i resoconti dei Vangeli, se intesi in senso storico, potrebbero rivelarsi anche falsi, ma non per questo essi renderebbero meno salda la fede del credente, perché non hanno nulla a che vedere con essa. Non è la lettera che li rende credibili, ma lo spirito con cui sono stati scritti <sup>53</sup>.

Con ciò Wittgenstein non pretende di aver resa comprensibile la fede, anche perché sarebbe impossibile, ma semplicemente di averla resa «non incomprensibile»<sup>54</sup>. Se tu, invece di “fede in Cristo” dici “amore per Cristo il

---

<sup>49</sup>La, p. 148. «Quando chi crede in Dio si guarda attorno e chiede: “Da dove proviene tutto ciò che vedo?”,”Da dove viene il tutto?”, non desidera affatto una *spiegazione* (causale); e l’arguzia della domanda è proprio il suo essere l’espressione di tale desiderio. Egli esprime cioè uno orientamento verso tutte le spiegazioni. - Ma come si mostra, tale orientamento, nella vita?- E’ la disposizione d’animo di chi prende sul serio una certa cosa, ma poi a un certo punto non la prende più sul serio e dichiara che c’è qualcosa di ancora più serio» (VB, pp. 154-155).

<sup>50</sup> LA, p. 142.

<sup>51</sup> VB, pp. 66-67.

<sup>52</sup> VB, p. 117.

<sup>53</sup> Cf. S.Marini, *Etica e religione nel “primo Wittgenstein”*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 27-28,n.42.

<sup>54</sup> DB, p. 104.

paradosso scompare, «cioè l'irritazione dell'intelletto. Che cosa a che fare la religione con un simile solletico dell'intelletto?»<sup>55</sup>. Essa è una forma di vita che riveste un carattere del tutto personale. Per questo il credente non chiama Gesù "Signore", perché questa parola non gli dice assolutamente nulla; potrebbe dirgli qualcosa soltanto se vivesse in un altro modo: un'altra vita, infatti, spinge in primo piano altre immagini e impone altri giochi linguistici.

Quanto detto val anche per il miracolo, ossia per «l'evento di cui non abbiamo ancora visto l'eguale»<sup>56</sup> e che ha in Dio la sua origine. E' impensabile parlarne alla maniera della scienza perché per essa è solo un evento che non riusciamo a spiegare e quindi è l'effetto di una suggestione. Secondo Wittgenstein, invece il miracolo va riguardato in un altro modo poiché, comunque lo si immagini, non è l'evento in se stesso a essere miracoloso, ma è «l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo» che porta a considerarlo tale<sup>57</sup>. Infatti, non è la trasformazione dell'acqua in vino che ci fa parlare di un evento miracoloso a proposito di quanto è accaduto alle nozze di Cana, bensì è «il miracolo a dare a questa azione il suo contenuto e il suo significato»<sup>58</sup>. Di conseguenza, ciò che lo rende tale è lo spirito con cui è stato fatto, perché solo a questa condizione può essere compreso come il gesto compiuto da colui che può fare cose straordinarie.

In quanto è una forma di vita che comporta un rinnovamento morale e intellettuale, si comprende perché Wittgenstein veda nella credenza religiosa la possibilità per l'uomo di afferrare il senso della vita. D'altro canto, essa lo ammonisce con queste parole: «*Credi* a questo, che in ogni momento Dio *possa* esigere tutto da te! Siine veramente consapevole! Prega quindi che ti faccia il dono della vita!», perché, «se non fai questo, la tua vita è una *parvenza*, non la verità e profondità»<sup>59</sup>. E l'uomo, siccome non vuole assolutamente ingannare se stesso, ne accoglie il richiamo. Tuttavia, non lo fa

---

<sup>55</sup> Ivi.

<sup>56</sup> LA, p. 16.

<sup>57</sup> LA, p. 17.

<sup>58</sup> DB, p. 45.

<sup>59</sup> DB, pp. 80 e 81.

per rispondere a un comandamento, perché sarebbe per lui una mortificazione, ma piuttosto perché gli viene dal cuore. Così, con l'esperienza di fede, la vita gli è restituita nella sua integralità.

Poiché non c'è mezzo migliore per soddisfare l'istanza vitale, Wittgenstein si augura di «sprofondare nella religione». Allora, infatti, i suoi dubbi taceranno, perché «solo la religione potrebbe distruggere la vanità e penetrare in ogni spaccatura»<sup>60</sup>. D'altra parte, «l'uomo vive la sua vita normale al chiarore di una luce di cui egli non diventa cosciente, finché essa non si spegna. Se si spegna, la vita è improvvisamente derubata di ogni valore, senso, o come altro si voglia dire. Ci si accorge improvvisamente che la mera esistenza - come si direbbe - in sé è ancora del tutto vuota, *desolata*. E' come se fosse stato raschiato via lo splendore di tutte le cose, tutto è vuoto: [...] Si è allora morti viventi. O meglio: questa è la morte vera e propria, che si può temere, perché la semplice "fine della vita" non si sperimenta certo»<sup>61</sup>. Per questo Wittgenstein ritiene che occorra rimettersi alla fede, perché è l'unica maniera per ricevere «quella fioca illuminazione dall'alto» che aiuta a tendere all'assoluto. E chiarisce: «Capisco che lo stato spirituale della fede possa rendere beato» l'uomo perché, se crede con tutto il cuore che colui che è perfetto si è offerto per lui, ha sacrificato la propria vita per il suo riscatto e l'ha riconciliato con Dio, allora tale fede non può che nobilitarlo e innalzarlo verso la beatitudine.

Wittgenstein, però, è consapevole che la fede religiosa è una grazia e quindi che l'uomo non la ottiene con le proprie forze. Confessa inoltre che, per quanto lo riguarda, «la *fede* propriamente cristiana - non la *fede* - non la capisco ancora per niente»<sup>62</sup>. Anzi, non intende neppure ricercarla, perché sarebbe una temerarietà ritenere di poterla raggiungere mediante la ragione. Negli anni che precedono il *Tractatus* non si riscontrano gesti o episodi che possano far pensare, da parte sua, all'adesione a un credo ben definito. Le

---

<sup>60</sup> DB, p. 93.

<sup>61</sup> DB, p. 89.

<sup>62</sup> DB, p. 86.

stesse invocazioni, che pure sono frequenti nei *Diari segreti* e nei *Quaderni*, sembrano suggerite più dal disorientamento e dallo stato di frustrazione che lo assalivano nell'imminenza di un attacco, durante uno spostamento o di fronte all'insolenza dei suoi commilitoni, piuttosto che da una vera e propria fede religiosa. L'amico Engelmann però afferma che, se «l'idea di un Dio nel senso della Bibbia o l'immagine di un creatore del mondo non hanno mai avuto un posto importante nella mente di Wittgenstein», tuttavia «la nozione di un Giudizio Finale era per lui decisamente fonte di grande inquietudine»<sup>63</sup>. Inoltre, egli sentiva forte l'esigenza di un orizzonte di senso per la propria vita, che identificava con Dio. Sarebbe perciò irriguardoso, oltre che fuorviante, escludere in Wittgenstein la presenza di una sensibilità religiosa, di un interesse profondo e appassionato per le tematiche della fede, benché non ne abbia fatto mai materia di una riflessione specifica.

Del resto, al fronte, durante la prigionia a Montecassino, nel periodo dell'insegnamento elementare, legge i Vangeli nell'esposizione di Tolstoj. Se ne occupa anche negli anni della maturità; infatti, in un'annotazione del 1937 confessa: «Come l'insetto ronza intorno alla luce, così io intorno al Nuovo Testamento»<sup>64</sup>. Ritorna spesso sulle lettere di S. Paolo, benché le senta lontane: «Mi sembra che vi sia, oltre tutto il resto, qualcosa di *estraneo*, e perciò di ripugnante per me nella dottrina». E aggiunge: «E' come se qui vedessi una passione umana, qualcosa come orgoglio o ira, che non combacia con l'umiltà dei Vangeli. Come se ci fosse qui, in fondo, un'accentuazione della propria persona, e *proprio come atto religioso*, il che è estraneo al Vangelo». La sua sensibilità lo avvicinava ai Vangeli perché in essi, così gli sembra, «è tutto più schietto, più umile, più semplice: Là ci sono capanne; in Paolo, una chiesa. Là tutti gli uomini sono uguali e Dio stesso è un uomo; in Paolo c'è già qualcosa come una gerarchia, gradi e cariche». Però ammette che il modo di ragionare dell'Apostolo di sicuro non è irrilevante<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> CPE, p.50.

<sup>64</sup> VB, p. 78.

<sup>65</sup> DB, p. 78.

Wittgenstein riconosce la continuità tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Infatti, scrive: «Pensando alla Bibbia ebraica, all'Antico Testamento soltanto, vorrei dire: a questo corpo manca (ancora) la testa. A questi problemi manca la soluzione. A queste speranze manca l'adempimento». È il Nuovo Testamento che colma queste lacune, perché è la testa dell'Antico Testamento e le lettere degli Apostoli ne sono la corona<sup>66</sup>.

A proposito di Dio, Wittgenstein lo identifica con il Bene supremo e ne fa l'origine di ogni bene. Asserisce infatti che «Bene è ciò che Dio vuole»<sup>67</sup>. Dio inoltre è il creatore dell'universo, non già però nel senso che l'ha creato e l'ha abbandonato a se stesso, bensì nel senso che continua a prestargli attenzione. «Perché mai, infatti, deve essere più grande il miracolo che esso ha iniziato a essere, rispetto al fatto che continui a essere? Si viene fuorviati dalla similitudine dell'artigiano [...]. Se si pensa invece Dio come creatore, la conservazione dell'universo deve essere un miracolo altrettanto grande della creazione - anzi, non sono una cosa sola?»<sup>68</sup>. Dio perciò è presente nel mondo come provvidenza.

Per quel che concerne Cristo, Wittgenstein afferma che è lecito dubitarne quel tanto che è lecito dubitare della nostra nascita, «perché Cristo ha vissuto nello stesso tempo (solo molto prima) in cui sono accaduti i miei peccati. E quindi bisogna dire: se il bene e il male sono qualcosa di affatto storico sono pensabili anche l'ordinamento divino dell'uomo e il suo inizio temporale e punto centrale»<sup>69</sup>. Cristo, inoltre, è uomo Dio. Poiché è colui che è perfetto, «è egli uomo? - Sì, in una certa misura, egli è naturalmente uomo. Ma in un altro senso è tuttavia qualcosa di totalmente diverso. Come vuoi chiamarlo? non devi chiamarlo "Dio"?»<sup>70</sup>. D'altro canto, non possiamo

---

<sup>66</sup> VB, p. 71.

<sup>67</sup> *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*. Colloqui annotati da Friedrich Waismann, tr. it. di S. de Vaal, La Nuova Italia, Firenze 1975, p.117.

<sup>68</sup> DB, p. 92.

<sup>69</sup> DB, p. 45.

<sup>70</sup> DB, p. 95.

chiamarlo Salvatore, senza identificarlo con Dio, perché un uomo non ci può salvare.

Per Wittgenstein, ci porta ad aver fede nella risurrezione di Cristo il fatto che, se fosse morto e putrefatto come ogni uomo, sarebbe un maestro e non ci potrebbe essere d'aiuto. Noi saremmo soli e dovremmo accontentarci della sapienza e della speculazione. «Ma se devo essere *veramente* redento, - allora ho bisogno di una *certezza* - non di sapienza, sogni, speculazioni - e questa certezza è la fede» nella sua risurrezione<sup>71</sup>.

Infine, i dogmi della Chiesa cattolica, secondo Wittgenstein, fanno sì che gli uomini vivano «sotto una tirannia assoluta, tangibile, senza tuttavia poter dire di non essere liberi». Il dogma, infatti, si esprime essenzialmente come un'asserzione che non si può mettere in discussione, ma con il quale si può accordare qualsiasi comportamento pratico, seppure alcuni più facilmente, altri meno. Perciò, esso «non è una *parete* per limitare l'opinione, ma è come un *freno*, che più praticamente ha lo stesso effetto; come se, per limitare la tua libertà di movimento, si attaccasse un peso al tuo piede. Proprio per questo il dogma diviene inconfutabile e si sottrae a qualsiasi attacco»<sup>72</sup>.

È indubitabile perciò che in Wittgenstein sia presente una forte sensibilità religiosa<sup>73</sup>. Peraltro, egli afferma: «La teologia che insiste sull'uso di certe parole e frasi e ne bandisce altre, non piega nulla (K. Barth). Essa gesticola, per così dire, con le parole, perché vuol dire una certa cosa e non sa

---

<sup>71</sup> VB, p. 68. «Potrebbe la redenzione mediante il sacrificio, consistere in questo: egli *ha fatto ciò* che noi tutti vogliamo, ma non possiamo. Nella fede, però, ci si identifica con *lui* cioè si espia ora la colpa sotto forma di un umile riconoscimento, si deve dunque diventare del tutto *umili* poiché non si può diventare buoni» (VB, p. 99).

<sup>72</sup> VB, p. 60.

<sup>73</sup> In proposito, è riduttivo quanto sostiene Monk, poiché parla di un «sentimento fondamentale religioso che porterebbe Wittgenstein a nutrire un profondo rispetto per tutte le religioni» (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: il dovere del genio*, tr. it. di P. Arlorio, Bompiani, Milano 1991, pp. 308-309). In realtà, tale sentimento ha un'incidenza più profonda perché tende a tradursi in una forma di vita.

esprimerla. La prassi dà alle parole il loro senso»<sup>74</sup>. È una sensibilità, inoltre, che non risiede nell'adozione di «un punto di vista», perché rifugge da qualsiasi intento speculativo<sup>75</sup>. Essa assume una decisa connotazione esistenziale, perché è declinata in funzione di un'esigenza di redenzione della vita che si può ottenere soltanto aspirando a raggiungere un orizzonte di senso. In ciò che ha di più specifico, infatti, la credenza religiosa è mossa dal desiderio di una forma di vita.

Wittgenstein ne trova un chiaro riscontro nella dottrina cristiana perché questa dice: «Svegliati completamente! Se lo fai capisci di non valere nulla; e con ciò cessa per te la gioia per questo mondo. E non può nemmeno ritornare se tu *rimani* sveglio. Ora, però, tu hai bisogno di *redenzione* - altrimenti sei perduto. Ma devi restare in vita (e questo mondo per te è morto), così ti occorre una luce nuova proveniente da un'altra parte». E aggiunge: «Tu devi quindi riconoscerti morto senza darti alla disperazione. Questa vita deve, per così dire, tenerti sospeso su questa terra; cioè, quando vai sulla terra non *poggi* più sulla terra, ma *sei sospeso*, in cielo; sei tenuto su dall'*alto*, non sorretto dal basso». È infatti una vita che si dispiega come esercizio costante d'amore per colui che è perfetto e in questa pratica consiste la fede<sup>76</sup>.

Da parte sua, però, Wittgenstein confessa di non trovarsi in simile condizione e questa «non è un'opinione - neppure una convinzione, ma un atteggiamento di fronte alle cose e a ciò che accade»<sup>77</sup>. Non sente neppure di essere sulla via che porta alla fede, soprattutto per il severo impegno etico

---

<sup>74</sup> VB, p. 155. «Sulla scia di Kant, scrive la Manganaro, egli si discosta dalla "possibilità" della teologia e della metafisica, ma oltre Kant conserva un'intuizione immediata, spontanea, tormentata ed "esistenzialistica" di ciò che è più alto» (P. Manganaro, *Wittgenstein e il Dio inesprimibile*, cit., p. 74).

<sup>75</sup> È Malcolm che vede «un punto di vista *come* strettamente religioso, un qualcosa di *analogo* a un punto di vista religioso, nel tardo pensiero di Wittgenstein» (N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1994, p. 1). Ma, se così fosse, la religione assumerebbe lo statuto di una dottrina, anziché di una forma di vita.

<sup>76</sup> DB, p. 102.

<sup>77</sup> DB, p. 96.

che essa comporta. Tuttavia, egli non esclude che un giorno la situazione possa cambiare e che riuscirà a capire ciò che adesso non comprende e che non gli dice assolutamente nulla: allora avrà quella fede nella provvidenza che adesso non ha. Naturalmente, però, perché questo avvenga occorre che vi si disponga e ritiene che l'atteggiamento più appropriato non sia quello dell'indignazione, ma quello dell'umiltà a cui lo invita la voce interiore. D'altra parte, «la religione cristiana è solo per colui che ha eterno bisogno di aiuto e la fede è il rifugiarsi in questo *supremo* bisogno di aiuto»<sup>78</sup>. Chi vi si affida, oltre a lottare, si umilia e accoglie nel suo cuore il rimedio di cui ha bisogno, poiché invece di chiudersi in se stesso, si apre agli altri ed è di aiuto per essi<sup>79</sup>. E questo è possibile in virtù del fatto che la fede è una sorta particolare di amore.

Allora, è perduto chi non ha questa fede? Wittgenstein lo esclude dicendo che, anche se «non c'è *nessuno* qui, personalmente parla, ringrazia e chiede. E questa non è affatto un'illusione, ma una vera meraviglia, perché per un uomo quel che è eterno, importante, è spesso coperto da un velo impenetrabile, ma egli sa che là sotto c'è qualcosa, anche se non lo vede: il velo riflette la luce del giorno»<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> VB, pp. 89-90.

<sup>79</sup> Rhees riferisce che un giorno infatti Wittgenstein confidò all'amico Drury: «È certo comunque che soltanto se tenti di essere di aiuto alle altre persone tu alla fine troverai la tua strada per Dio» (*Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, a cura di R. Rhees, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 129).

<sup>80</sup> VB, p. 147.