

noscenza scientifica. È proprio quanto hanno fatto da un lato Galileo, dall'altro Marx¹⁹¹.

In: F. Coniglione, *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, CUECM, Catania 2002

¹⁹¹ Cfr. F. Coniglione, "Abstraction and Idealization in Marx and Hegel" cit.

LA PAROLA LIBERATRICE.
MATEMATICA E MISTICISMO IN RUSSELL E WITTGENSTEIN

*«Tutto ciò che facciamo consiste
nel trovare la parola liberatrice»*
Ludwig Wittgenstein¹

Nulla è ritenuto più lontano dallo spirito scientifico dell'afflato mistico, di quel modo di rapportarsi al reale nel quale l'intelletto sembra abdicare alle sue capacità discriminative, alle sue sottili distinzioni analitiche, per affidarsi ad una solidale comprensione del tutto, in cui il "sentimento" pare sostituire le capacità razionali. E niente sembra più distante da questa indistinzione sintetica del faticoso procedere del matematico, basato su esatte e chiare definizioni, accurate e metodiche dimostrazioni, che mettono capo a teoremi il cui significato intuitivo sfugge ad una intelligenza non svezzata da lunghi anni di esercizio analitico. Eppure basterebbe uno sguardo appena più che superficiale alla matematica contemporanea per accorgersi come sia stato radicato in essa il cosiddetto "platonismo", per il quale gli enti della logica e della matematica appartengono ad un mondo a parte, diverso da quello materiale cui gli uomini sono vincolati e ad un tempo separato dalla realtà psico-

¹ In *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, colloqui annotati da Friedrich Waismann, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 65. Desidero ringraziare per gli utili suggerimenti fornitimi nella lettura delle diverse versioni di questo saggio gli amici Leonardo V. Arena, Angelo Costanzo ed Alessandro Di Caro.

logica delle loro menti. Per Frege, le entità logiche e matematiche fanno parte di un "terzo mondo" diverso sia da quello fisico e naturale sia da quello psicologico, sicché «come il geografo, neppure il matematico può creare qualcosa *ad libitum*; anch'egli può solo scoprire ciò che già v'è, e dargli un nome»²; e Russell gli fa eco affermando che «l'aritmetica deve essere scoperta nello stesso esatto senso in cui Colombo scoprì le Indie Occidentali e noi non creiamo i numeri più di quanto egli abbia creato gli indiani»³. Del resto questa non è che una linea di tendenza ben presente nella storia del pensiero (si pensi ancora, tra i contemporanei, a Kurt Gödel): la matematica, per il fatto stesso di descrivere enti la cui perfezione è stata ritenuta sempre estranea al divenire del contingente, ha ammaliato filosofi e scienziati che hanno pensato di avere in essa a che fare con una realtà non di questo mondo, più pura, più perfetta, in grado di sollevarci dalle miserie del quotidiano per aprirci alla contemplazione del puro essere.

Eppure, si potrebbe obiettare, anche il matematico "platonico" è pur sempre un ragionatore accurato e di certo non abbandona il suo procedere metodico in favore di un torbido e spesso confusionario misticismo, nel quale, come avrebbe detto Hegel, «tutte le vacche sono nere» e l'indistinzione degli enti si sostituisce alla chiarezza razionale del platonico mondo del puro essere, quale è quello matematico. Per cui se di misticismo si vuol parlare in riferimento all'atteggiamento platonico di molta matematica, questo deve avere una natura particolare, che non stia in contraddizione col modo stesso di essere del matematico, ma sia in un certo qual modo ad esso complementare. È possibile che ciò avvenga?

È in merito di grande utilità analizzare il pensiero di due grandi protagonisti del pensiero logico contemporaneo, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, sia per i loro contributi offerti alla matematica ed alla logica, sia anche perché – com'è assai noto per il secondo, ma meno noto per il primo – in entrambi è rinvenibile un esplicito riferimento al misticismo che ha segnato sia il loro pensiero che la loro vita.

In merito sono ben note le posizioni di Wittgenstein, che hanno suscitato una grande tradizione interpretativa, anche in relazione alle sue

² G. Frege, *I fondamenti dell'aritmetica* (1884), in Id., *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, § 96.

³ B. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903), Norton, New York 1964, p. 451 (cit. da P.J. Hager, *Continuity and Change in the Development of Russell's Philosophy*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1994, p. 38).

concezioni in campo etico e religioso⁴. Sicché è ormai definitivamente tramontata l'immagine che di lui aveva dato la prima generazione del Circolo di Vienna, col valorizzarne il contributo matematico e logico in senso antifilosofico e mettendo la sordina alle sue "strane" allusioni al mistico ed allo "ineffabile". Molto meno noto è il fatto che anche Russell – il pensatore scettico, antireligioso ed antidogmatico proponente della "filosofia scientifica" su base logica – sia stato attraversato per tutta una fase del suo pensiero da un evidente misticismo che si espresse per lo più in scritti solo di recente editi e che è rimasto pertanto ignoto al lettore delle sue opere più celebri, nelle quali traspare di esso solo un pallido e a volte enigmatico riflesso⁵.

⁴ La letteratura su tale tema è molto numerosa. Ci limitiamo a menzionare qui solo i volumi a nostro avviso più significativi (in ordine cronologico). D.H. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, Macmillan, London 1975; A. Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God*, Epworth Press, London 1976; F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986; R. Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language: A Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*, SUNY Press, Albany 1989; C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religion*, Blackwell, Oxford 1991; D.Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, New York, 1993; N. Malcom, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Cornell U.P., Ithaca (New York) 1994; B.R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh U.P., Edinburgh 1999; Id., *Wittgenstein, Frazer and Religion*, Macmillan, London 1999; L. Arrington, M. Addis (eds.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, London 2001; T.E. Vaughan, *Wittgensteinian Values. Philosophy, Religious Belief and Descriptivist Methodology*, Ashgate, Aldershot 2001; F. McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone. Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Ashgate, Aldershot 2001. Anche in Italia si sono avuti negli ultimi tempi degli interessanti volumi su tale tema: D. Magnanini, *Il pensiero religioso in Ludwig Wittgenstein*, La Goliardica, Roma 1981; S. Marini, *Etica e religione nel "primo Wittgenstein"*, Vita e Pensiero, Milano 1989; B. Steri, *Certezza e sapere. Saggio sull'ultimo Wittgenstein*, ed. Bagatto Libri, Roma 1990; R. Pititto, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Milano 1997; P. Manganaro, *Wittgenstein e il Dio inesprimibile*, Città Nuova, Roma 1999.

⁵ Ovviamente ci si può anche domandare che importanza abbiano avuto in generale il misticismo e la religione nella sua filosofia, anche successivamente al periodo qui esaminato. Com'è noto, R. Jager ha sostenuto nella parte conclusiva della sua opera (*The Development of Bertrand Russell's Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1972) che la religione è intimamente connessa a tutto il suo pensiero, nonostante le apparenze e quanto di solito si sostiene sul suo scetticismo e il suo anticristianesimo. Non ci inoltreremo in questa questione generale – anche se ci sembrano convincenti le controdeduzioni portate da S. Nathanson ("Russell's Scientific Mysticism", in *Russell. The Journal of Bertrand Russell Archives*, 5, 1985, pp. 14-25) – in quanto scopo del presente saggio è valutare una fase specifica della sua evoluzione, contrassegnata dal misticismo piuttosto che da un generico sentimento religioso, ed il cui punto terminale è chiaramente fissato dallo stesso Russell col saggio "Mysticism and Logic" del 1914 (come più ampiamente vedremo in seguito).

È a nostro avviso di grande interesse analizzare l'intreccio di queste due forme di misticismo; i due filosofi sono stati legati da profondi rapporti personali che hanno conosciuto intensi momenti di simpatia, ma anche periodi di diffidenza e distanza, sino a concludersi con i noti, duri giudizi di ciascuno verso l'altro. Non è possibile – ci domandiamo – che i loro rapporti, oltre ad essere segnati dalle note convergenze e dai dissensi in tema di logica e filosofia – come si è ampiamente elucidato nella letteratura critica – siano stati anche influenzati dal modo diverso in cui essi vissero il proprio misticismo? Forse – è questa l'ipotesi di lavoro da cui si parte – è proprio a questo sinora scarsamente esplorato fattore e al suo rapporto con la ragione scientifica che dobbiamo volgere la nostra attenzione per una migliore comprensione dei motivi di dissenso e di incomprendimento tra i due filosofi, che finirono per porre fine al loro iniziale sodalizio.

1. *Misticismo empatico e misticismo ascetico*

La "fase mistica" del pensiero di Russell coincide con il periodo della sua vita in cui maggiormente ferve l'attività di logico e filosofo "scientifico": sono gli anni in cui, dopo aver terminato i *Principles of Mathematics*, scrive in collaborazione con Whitehead i *Principia Mathematica* ed innumerevoli altri lavori di logica e matematica, oltre ai contributi forniti in campo filosofico. È il periodo che va dal 1901 al 1914, secondo l'esatta periodizzazione stabilita da Andrew Brink, il curatore del volume dei *Collected Papers*, che ne riunisce gli scritti "mistici"⁶.

⁶ Tali scritti, del periodo 1902-1914, sono contenuti nel vol. 12 dei *Collected Papers. Contemplation and Action 1902-14*, ed. by R.A. Rempel, A. Brin, M. Moran, Routledge, London / New York 1993, parte II e III (d'ora innanzi citato con CP, seguito dal numero di pagina), e comprendono: (a) il "Journal", diario degli anni 1902-1905, pubblicato per la prima volta in CP 7-28; (b) i frammenti che avrebbero dovuto costituire il saggio rimasto incompiuto "The Pilgrimage of Life" (1902-03), pubblicati per la prima volta in CP 35-55; (c) il saggio inedito di prevalente argomento pedagogico "The Education of Emotions" (c. 1902), CP 58-61; (d) il saggio "The Free Man's Worship", scritto nel Natale del 1902, pubblicato da *The Independent Review*, I (Dic. 1903), pp. 415-24 e quindi incluso in *Philosophical Essays*, Longmans (Green), London, New York / Bombay 1910, e *Mysticism and Logic and Other Essays*, Longmans (Green), London, New York / Bombay 1918 (CP 66-72); (e) l'articolo "On History", pubblicato da *The Independent Review* nel luglio del 1904 e quindi incluso nei *Philosophical Essays*, cit. (CP 76-82); (f) il saggio "The Study of Mathematics", scritto nell'ottobre

Per comprendere la natura del misticismo russelliano di questa fase è innanzi tutto importante notare le circostanze che hanno dato origine alle sue due "conversioni mistiche": la «prima "conversione"»⁷ avvenne nel 1901, in occasione di un attacco di *angina pectoris* subito dalla moglie di Whitehead, Evelyn, della quale era segretamente inna-

1902 e quindi pubblicato nel *The New Quarterly*, I, Nov. 1907, poi incluso in *Philosophical Essays* e in *Mysticism and Logic*; (g) quanto resta del libro incompiuto "Prisons", del 1911 (CP 102-09), che tentò di scrivere sotto l'urgere della nuova passione per Ottoline Morrell e del quale trasferì alcuni passaggi nel capitolo finale del volumetto *The Problems of Philosophy* (1912), oltre ad utilizzarne parte in (h) "The Essence of Religion", pubblicato in *The Hibbert Journal* (11 ottobre 1912) e non più riedito (ora in CP 112-22); (i) la novella autobiografica "The Perplexities of John Forstice", del 1912, nella quale Russell aveva riposto le proprie speranze letterarie e mai pubblicata in seguito all'accoglienza fredda, se non negativa, da parte degli amici (tra i quali il celebre romanziere Joseph Conrad) (CP 128-54); (l) infine, a chiudere il periodo, il celebre saggio "Mysticism and Logic", pubblicato in *The Hibbert Journal* del luglio 1914 (CP 158-77). Tutte le informazioni sulle circostanze esteriori e le motivazioni personali e filosofiche che stanno alla base di ciascuno di questi scritti si possono rinvenire sia nella introduzione generale di Brink a CP, sia nelle sue premesse ai singoli lavori. Inoltre, per seguire l'evoluzione del pensiero di Russell in stretta connessione alle vicende della sua vita risulta fondamentale l'opera di R. Monk, *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude*, Vintage, London 1997, della quale ci siamo ampiamente serviti.

⁷ Così è chiamata dallo stesso Russell in una lettera a Lady Ottoline Morrell del 22.02.1912, cit. in A. Brink, "Bertrand Russell's Conversion of 1901 or the Benefits of a Creative Illness", in *Russell. The Journal of Bertrand Russell Archives*, 4 (1984), p. 85. Brink dà ivi anche notizia di una lettera a G. Lowes Dickinson del 13.02.1912 nella quale Russell afferma di aver avuto solo due esperienze mistiche, la prima dieci anni prima e la seconda durante la *summer crisis* con Ottoline. Brink interpreta la conversione di Russell secondo un modello neuropsichiatrico, come «la parziale risoluzione di un conflitto nevrotico», secondo la definizione che Henri F. Ellenberger dà di "malattia creativa" nel suo celebre volume sulla nascita della psicoanalisi (*La scoperta dell'inconscio. Storia della psicologia dinamica*, Boringhieri, Torino 1976), vista come un «ripensamento secolare dell'idea di "conversione" religiosa» (Brink, *op. cit.*, pp. 85-7, 97; su questa linea anche B. e N. Simon, "The Pacifist Turn: An Episode of Mystic Illumination in Russell's Life", in *Russell. The Journal of Bertrand Russell Archives*, 13, 1974, pp. 11-24, anche se non è usata la locuzione "malattia creativa"). È ovvio che tale interpretazione – che ha avuto una sua prima manifestazione nell'opera di William James, *The Varieties of Religious Experiences* (The Gifford Lectures 1901-2), assai influente all'epoca e ben nota a Russell e a Wittgenstein – aprirebbe una tematica che qui non possiamo affrontare e che concerne la possibilità di interpretare in modo analogo tutti gli stati mistici, in quanto essi presentano in generale le caratteristiche che Ellenberger attribuisce alla "malattia creativa"; il misticismo sarebbe così derubricato a una sorta di patologia psicotica o schizofrenica, e quindi destituito della valenza che tradizionalmente gli viene attribuita nel pensiero religioso. Non ci imbarcheremo qui in questa controversia, ma ci limitiamo ad interpretare fenomenologicamente quanto emerge dalla vicenda di Russell (e di Wittgenstein) in comparazione a quelli che sono stati in genere considerati i caratteri del misticismo.

morato; la seconda nel 1911, in occasione della relazione con Lady Ottoline Morrell, come testimoniano le lettere a lei scritte⁸. Entrambe sono infatti motivate da una forte componente sentimentale ed affettiva.

Come è raccontato nella sua *Autobiografia*, la prima "conversione" si inserisce in un periodo denso di problemi intellettuali ed emotivi che lo «fecero precipitare nella più profonda disperazione che abbia mai conosciuto» e che lo allontanarono dall'effervescenza intellettuale provata in seguito al Congresso di Parigi del 1900, quando, grazie alla conoscenza di Peano, aveva raggiunto «l'apice della [...] esistenza», una «sensazione di trionfo», traendo l'impulso per scrivere i *Principles of Mathematics*, finiti l'ultimo giorno del secolo⁹. Nell'immediato, l'illuminazione fu certamente favorita dall'esperienza estetica causata dalla lettura della nuova traduzione dell'*Ippolito* di Euripide¹⁰; mentre era ancora preso da essa, al ritorno a casa trovò Evelyn Whitehead colpita da un attacco di *angina pectoris* alla presenza del figlio di tre anni. L'impressione e l'emozione provate a questa scena furono intense ed indimenticabili: «Pareva che il dolore la isolasse da tutto e da tutti, e fui improvvisamente sopraffatto dal senso della solitudine di ogni essere umano. Da che mi ero sposato la mia vita emotiva era stata calma e superficiale. Avevo dimenticato fin l'esistenza delle cose più profonde, accontentandomi dell'esercizio dell'intelligenza. D'un tratto mi parve che la terra mi mancasse sotto i piedi, e mi trovai in un mondo completamente diverso. Nel giro di cinque minuti mi passarono per la mente pensieri quali: la solitudine dell'anima umana è insopportabile; nulla può penetrarvi eccetto la più intensa forma di quel tipo di amore predicato dai grandi mistici; tutto ciò che non sorge da questo impulso è dannoso o quanto meno inutile; ne segue che la guerra è un errore,

⁸ Cfr. A. Brink, "Introduction", in *CP* xxi-xxiv; R. Monk, *op. cit.*, pp. 134-8, 201 ss. Di questa seconda "conversione" non abbiamo tracce nella sua *Autobiografia*, ma solo nelle lettere da lui scritte sia a Lady Ottoline che ad altri.

⁹ Cfr. B. Russell, *L'autobiografia*, vol. I (1872-1914), Longanesi, Milano 1969, pp. 237-8.

¹⁰ Cfr. B. Russell, Lettera a G. Murray del 26.02.1901, in *L'autobiografia*, cit. pp. 255-6. Sull'importanza della lettura dell'*Ippolito* come preparazione al sentimento provato con l'attacco di angina di Evelyn richiama l'attenzione A. Brink, "Bertrand Russell's Conversion of 1901...", cit., pp. 88-90. Monk (*op. cit.*, pp. 136-7) ipotizza che il tema dell'*Ippolito* (un amore intenso e proibito, da tenere segreto e mai compiuto) abbia potuto predisporre Russell all'intenso sentimento provato per Evelyn, da lui amata segretamente, e quindi lo abbia reso più aperto a compartecipare alla sua sofferenza, nella consapevolezza della solitudine in cui ciascuno si trova e del fatto che solo lui poteva in quel momento penetrare nel suo cuore, per il sentimento verso di lei provato.

che l'educazione che si riceve nei grandi collegi inglesi è abominevole, che l'uso della forza è deprecabile e che nei rapporti umani bisognerebbe riuscire a giungere nell'intimo della solitudine che è in ciascuno e rivolgersi a quello. [...] Alla fine di quei cinque minuti ero diventato una persona completamente diversa»¹¹.

La conseguenza di questa intensa partecipazione al dolore di Evelyn fu la scomparsa della sua "irriverente intelligenza", in favore di un nuovo senso della sofferenza umana, che lo portò a comprendere molto meglio di prima tutti i suoi amici e gli fece mutare anche le sue convinzioni politiche, passando da imperialista qual era stato a pacifista, tale rimanendo sino alla fine della vita¹². Una esperienza di illuminazione mistica certo sorprendente per chi si era «per anni occupato solo della precisione e dell'analisi»¹³, che aveva abbandonato l'idealismo di Bradley e McTaggart anche per il suo indiscutibile aroma di misticismo¹⁴, che aveva sostenuto solo il valore puramente emotivo della religione¹⁵; tanto sorprendente da essere in seguito ridimensionata, quando l'opzione per la ragione puramente scientifica risulterà ormai vincente. Nella sua *Autobiografia* Russell parla infatti di «una sorta di illuminazione mistica» che lo fece pervadere da «sentimenti quasi mistici sulla bellezza»: ormai ligio al proprio scetticismo, egli ci dice di una «penetrazione mistica, che in quel momento credevo di possedere», ma che «è in gran

¹¹ B. Russell, *L'autobiografia*, cit., p. 239. B. e N. Simon (*op. cit.*, pp. 18-20) congetturano che Russell abbia potuto rivivere il trauma subito con la perdita dei genitori quando aveva circa la stessa età del figlio di Evelyn e che era rimasto inaccessibile alla sua memoria verbale, per cui l'illuminazione mistica rappresenterebbe sia una ripresa dei sentimenti di solitudine e di perdita, cui soccorre il sorgere del sentimento compensativo di sentirsi tutt'uno con un altro essere sofferente, sia una difesa contro la sua stessa aggressività derivante dalla perdita dei genitori. «La nostra analisi e costruzione dell'episodio di illuminazione mistica si basa sull'interazione tra la posizione pacifista di Russell e la sua ricerca di pace interiore. I fattori dinamici e genetici che sembrano predominanti sono: (1) il bisogno di controllare l'aggressività, specificatamente quella generata dalla perdita prematura dei genitori, (2) l'identificazione con i bambini sofferenti, e (3) la pace come fusione mistica, o riunione - cessazione della solitudine e del dolore» (p. 22).

¹² Sull'importanza della conversione per la sua svolta pacifista insistono B. e N. Simon, *op. cit.*, e A. Brink, *op. cit.*

¹³ B. Russell, *L'autobiografia*, cit., p. 240.

¹⁴ Cfr. P. Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 71.

¹⁵ Cfr. Russell, "Seems, Madam? Nay, It Is" (1897), in *Collected Papers*, vol. 1: *Cambridge Essays 1888-99*, ed. by K. Blackwell, A. Brink, N. Griffin, R.A. Rempel, J.G. Slater, Routledge, London / New York 1983 (repr. 2000), pp. 106-111.

parte svanita, e l'abitudine dell'analisi si è riaffermata»; anche se riconosce che non tutto viene perduto: rimane, innanzi tutto, «un desiderio, profondo quasi quanto quello del Buddha, di trovare una filosofia che potesse rendere supportabile la vita», oltre ad atteggiamenti di maggiore disponibilità affettiva, come l'interesse per i bambini e un più intenso calore umano nei rapporti con il prossimo¹⁶.

Basterebbero già questi episodi per scorgere chiaramente come il misticismo di Russell abbia un'origine fondamentalmente sentimentale, scaturente da forti emozioni (siano esse positive o negative), ed il cui effetto è una nuova attitudine verso l'umanità, vista non più col distacco e la freddezza dell'intelletto scientifico e dello scetticismo, bensì in modo simpatetico e partecipe. Ma esistono numerose altre testimonianze di questa caratteristica. Nel "Journal" racconta l'episodio di una sua visita all'amico Jourdain, molto malato, e ricorda che la madre gli strinse la mano per un momento, tanto grata per aver rincuorato il figlio: «Fu un momento di profonda intimità, benché non una sola parola fosse stata detta tra noi, né l'avevo mai incontrata prima. [...] Ci sono cose buone nel mondo. [...] Sono un uomo nuovo, nuovamente vivo, e libero dal cinismo» (CP 10). Ritornato a casa, la moglie ha una crisi di pianto; egli riconosce che la colpa è sua, ma si rende anche conto che gli risulta difficile comportarsi meglio di quanto facesse. Si accorge della solitudine di Alys ed esclama: «buon Dio, che mondo solitario è questo, benché vi sia tanta gente in esso»¹⁷. Ancor più si nota questa qualità del

¹⁶ B. Russell, *L'autobiografia*, p. 240. Corsivi nostri. Il che non gli impediva di essere singolarmente cieco e insofferente verso la moglie Alys, per la quale il suo amore andava sempre più affievolendosi, sino ad accorgersi improvvisamente - qualche mese dopo l'episodio prima raccontato - di non amarla più (cfr. *L'autobiografia*, cit., pp. 242-3; Monk, *op. cit.*, pp. 138 ss.).

¹⁷ CP, p. 11. In seguito afferma di essere stato colpito dal ricordo di una passeggiata nella campagna innevata nel gennaio del 1902, mentre Alys stava a casa malata, e racconta con una prosa ispirata e piena di incanto tale esperienza. Coglie dei fiori e li porta ad Alys come pegno d'amore, realizzando un momento di intenso sentimento, pieno di parole dolci. Ma entrambi sentivano nel cuore che le loro labbra non profferivano che menzogne, che la primavera era passata e la giovinezza morta. In quel momento il pathos della vita di Alys fu vissuto da Russell nell'immaginazione e agognò di rivivificare il suo amore morente. Quasi ci riuscì; ma era troppo tardi: «nella vita degli uomini non v'è che una sola primavera e l'inverno, quando giunge, non è mitigato dai dolci venti dei mari del sud, ma sprofonda lento nella notte artica» (CP 14). Analoghi passaggi estatici sulla natura, con la quale egli si identifica, già rinvenibili in "Greek Exercises" (1889) (cfr. Brink, *op. cit.*, p. xix) o quando racconta di una sua discussione con degli amici, nel corso della quale parla della «rivelazione tramite il dolore» e finisce per identificarsi col fiume Tamigi (CP 19).

suo misticismo da una lettera ad Ottoline Morrell del 21.7.1911, nella quale descrive retrospettivamente la sua "prima conversione": da quanto afferma si evince come essa abbia avuto un carattere intensamente morale, in quanto nata dall'empatia con la signora Whitehead sofferente, che viene estesa a tutti gli esseri in analoghe condizioni. Dalla constatazione della solitudine in cui essi si trovano scaturisce la necessità dell'amore quale unico rimedio per vincerla. Tale sentimento, in seguito affievolitosi, viene ora nuovamente esaltato: Ottoline è un'altra donna sofferente, i cui pensieri ed emozioni lo scuotono, spingendolo nuovamente verso un sentimento d'empatia che stimola la sua "seconda conversione", nella quale a dominare sono questa volta l'ardore romantico e l'estetismo. In una lettera successiva afferma di non aver mai conosciuto un uomo che abbia avuto un'esperienza mistica, eccetto se stesso e ciò per due volte: dodici anni prima e nel periodo della «summer crisis» del loro amore. Il riferimento è ovviamente all'episodio della signora Whitehead e al superamento di una crisi nel rapporto con Ottoline, nel corso di un'esaltante viaggio che lo portò ad un'armonia interiore in cui pensiero e sentimento erano un «fused whole», nel quale viveva senza costrizioni¹⁸. Il sentimento di solidarietà e di compenetrazione con la sofferenza di un individuo umano, provato durante questa prima conversione, una volta liberato dalla circostanza contingente, viene a colorare di sé l'intero modo in cui Russell si rapporta al mondo, alla storia ed all'umanità¹⁹.

Ed emerge evidente il significato del suo misticismo: il «sentimento

¹⁸ Cfr. A. Brink, *op. cit.*, p. xxiii. Viene fatto riferimento a questa prima conversione anche in un'altra lettera ad Ottoline del 30 luglio 1911 (cfr. *ib.*, p. xxiv).

¹⁹ Lo stato d'animo di questo periodo si esprime nei fogli che avrebbero dovuto costituire un tentativo di dare forma ai nuovi sentimenti vissuti dopo la conversione e, in parte e frammentariamente, anche nelle lettere che sono riportate nella sua *Autobiografia*. Annota nel dicembre del 1902: «A Cambridge in questo periodo l'idea del Pellegrinaggio alla Montagna della Verità informò di sé la mia mente - un'idea nella quale spero di trovare tutta l'espressione che desidero per la mia religione» (CP 15). Da un altro passo del suo "Journal" sappiamo che quest'opera avrebbe dovuto chiamarsi "The Pilgrimage of Life", traccia della quale sono i ventuno brevi brani a noi rimasti. In essi cerca di prendere faticosamente forma appunto quella "religione del dolore" e della solidarietà, ma anche dell'eroismo e del sacrificio, alla quale egli aspirava e a cui ha accennato nel brano sopra riportato e nella sua *Autobiografia* (dove si riferisce all'esperienza di Evelyn in una lettera a Gilbert Murray del 2 aprile 1902; cfr. *ib.*, p. 259) e che poi cercherà anche di esprimere nel saggio del 1902, "The Free Man's Worship", dove cerca di mettere in forma letteraria più semplice quanto contenuto in "The Pilgrimage", del quale era rimasto insoddisfatto.

di partecipazione al vasto processo grazie al quale l'umanità si sviluppa verso il suo destino sconosciuto» (CP 36), dà all'uomo la chiave dei cuori dei suoi simili e gli fa trovare nel mondo molto da amare. È questo un «matrimonio col mondo» (CP 37) senza il quale non è possibile produrre frutti: il saggio che è emerso nella luce del mondo ideale, come dice Platone, deve ritornare nella caverna, in quanto porre lo scopo di una vita in se stessi, piuttosto che nella relazione con gli altri, non può che generare anarchia, crudeltà ed oppressione. Allo stesso modo Russell, che dopo il ripudio dell'idealismo teneva gli occhi affissi solo al mondo platonico delle pure forme matematiche, con la "conversione" scopre una forma più umanizzata di misticismo, più solidale col resto dell'umanità, più sensibile ai suoi bisogni²⁰.

Ma all'anima che accetta di ritornare nel mondo, solo conforto sono il Coraggio, l'Amore e la Pace; e una cosa è certa, che «in un mondo così pieno di dolore e degradazione, nessun uomo in grado di operare può esser detto innocente se non si dà da fare, secondo le sue possibilità, per alleviare il male ed accrescere la quantità di bene» (CP 39). Una missione del saggio, dunque, che si alimenta del sentimento di comune partecipazione al destino umano e che si tramuta in impegno operativo, in fattiva partecipazione alla vicende umane, senza abbandonarsi ad una solitaria coltivazione della mera perfezione della propria anima. Un atteggiamento tipico del modo in cui Russell vede il posto dell'uomo nel mondo e che in seguito lo porterà ad un attivo impegno civile.

Tuttavia il servizio dell'umanità e l'amore per gli uomini si associa alla consapevolezza dell'assoluta solitudine in cui ciascuno di noi è destinato a vivere. Sicché è inevitabile che l'accettazione di tale missione richieda una attitudine eroica, uno spirito di sacrificio, portatore di sicuro dolore e di scarse ed incerte soddisfazioni. Tanto più drammatica e penosa è questa condizione quanto più si accompagna anche alla consapevolezza di non poter fare appello ad un Dio che rappresenti il deposito di quanto di buono v'è nella realtà; al non credente non rimane che «l'amore del bene in sé stesso», senza la possibilità di personificarlo e di trovare quindi rifugio in un essere caritatevole. Suo destino e dovere è la solitudine²¹, cui si può sfuggire solo con «l'amore della pu-

²⁰ Cfr. A. Brink, "Bertrand Russell's Conversion...", cit., p. 87.

²¹ «Solo sulla cima della montagna, il sacerdote dell'Uomo è al servizio del sacro fuoco; lontano egli vede le fiamme degli altri fuochi guizzare nella notte, e sa che altri sono consacrati allo stesso servizio; ma nessuna voce può raggiungerlo nella sua solitudine, nessuna compagnia se non il solenne silenzio delle stelle» (CP 40).

ra contemplazione»; non di questo o di quell'uomo, non della famiglia, della patria o della terra in cui si è nati, ma dell'umanità stessa, di tutta la compagnia gloriosa di eroi, quella «Comunione di Santi» (CP 48), che è vissuta sulla terra e grazie alla cui devozione abbiamo ereditato quanto v'è di bene e di bello nel mondo. Solo l'amore è forza in grado di rompere le mura che circondano il nostro Io (CP 49), in modo che l'intera vita degli uomini possa penetrare in esso²². È il *dovere*, «monotono, interminabile, inevitabile» (CP 44), dalla infinita amarezza, a caratterizzare l'impegno dell'uomo nel mondo, in quanto solo dal servizio in suo nome può scaturire la saggezza e la capacità di elevarsi all'eternità propria della bellezza e della pace, che ci attende quietamente, «serena e bella, sempre pronta ad offrire un balsamo a coloro che lealmente seguono il Dovere attraverso l'oscuro e intricato deserto della abnegazione» (CP 45). Ed è nel contesto di questa concezione del sacrificio che viene letto il mito della passione di Cristo sulla croce: esso dà espressione plastica ed efficace immaginifica all'idea che in ogni generazione debba esservi sempre qualcuno che assume volontariamente su di sé il dolore ed il peccato del mondo (CP 53).

Quanto detto è sufficiente per mettere già in chiaro una significativa differenza tra il modo in cui il misticismo si manifesta in Russell e quello in cui viene a esprimersi in Wittgenstein. In quest'ultimo, infatti, il misticismo non si accompagna alla umana compassione per il dolore e la sofferenza dell'umanità, che anzi viene disprezzata quando viene percepita nella miseria della vita quotidiana (si vedano ad esempio i giudizi sui commilitoni durante la guerra²³ o sui genitori dei bambini

²² «Dobbiamo apprendere ad amare tutti gli uomini, non perché essi in qualche modo soddisfano i nostri ideali, ma perché la nostra vita è a loro legata, perché siamo loro compagni in questo tormentoso pellegrinaggio dalle tenebre verso le tenebre. Amare il bene ed odiare il male non è saggezza; è solo parte della indomita e non compassionevole richiesta di un mondo che sia adeguato ai nostri desideri. La vera difficoltà è tener ferma la visione del cielo e continuare ad essere gentili con coloro che ci ricordano come esso sia per sempre irraggiungibile. [...] Siamo tutti orfani ed esiliati, bambini smarriti che vagano nella notte, con speranze, ideali, aspirazioni destinate ad esser soffocate da un mondo senza cuore» (CP 42). Cfr. anche CP 49 (2q, "Austerity"), dove la grandezza dell'animo è vista nella capacità della rinuncia.

²³ È tipico in Wittgenstein il disprezzo e l'insofferenza per i suoi commilitoni, per la loro volgarità, rozzezza ecc., come si evince dai suoi *Diari* tenuti durante il periodo della guerra (cfr. L. Wittgenstein, *Diari segreti*, Laterza, Bari 1987, *passim*, che d'ora in poi indicheremo semplicemente con *DS*, seguiti dal numero di pagina; cfr. su ciò B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig 1889-1921*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 353). Mai v'è una parola di compatimento umano per le sofferenze altrui; egli è tutto

nel periodo in cui Wittgenstein fa il maestro elementare in Austria²⁴), ma piuttosto trae alimento da una accurata ascesi sentimentale, della quale sono condizioni essenziali la solitudine e l'isolamento dal mondo²⁵.

Il soggiorno in Norvegia, in un cottage sperduto su un fiordo, in cui poteva avere pochi contatti umani, da lui peraltro sfuggiti²⁶; il volersi far monaco; il disagio nell'essere coinvolto dagli affetti familiari, che gli impedivano di trovare la necessaria serenità per poter lavorare alla logica²⁷: tutto ciò sta a significare che la via verso la "conversione" non poteva passare dal sentimento, dalla simpatia umana, dalla condivisione dell'altrui dolore, come era avvenuto in Russell, ma era attesa dalla solitudine e dal lavoro intellettuale sulla logica, tra i fiordi della Norvegia, nell'isolamento di una meditazione individuale. Il suo misticismo è quindi una sorta di ascetismo personale, condotto con le proprie forze e non motivato da un sentimento empatico. Non sono il dolore e la solitudine ad angosciarlo, bensì il sentimento del peccato individuale, la consapevolezza della propria indegnità²⁸. Ciò lo spinge a "mettersi alla prova": la partenza come volontario per la Grande Guerra è l'*experimentum crucis* della sua vita, il momento decisivo nel quale rivelare a se stesso il proprio valore e dal quale attendere una vera e propria metamorfosi, dal quale aspettarsi finalmente la "luce" che possa illuminare

concentrato in se stesso e nei suoi problemi. Per Wittgenstein la guerra è una sfida personale: lui solo di fronte alla morte ed al pericolo. I commilitoni erano solo causa di sofferenza, ma potevano rappresentare anche l'occasione affinché egli perfezionasse il proprio Io, per purificarsi: è questo il significato degli sforzi che fa (invero pochi) per comprendere gli uomini, ovvero quello di poter così raggiungere la quiete interiore vivendo in pace con Dio (DS 113). Riferendosi al periodo in cui si fece assegnare al fronte McGuinness commenta: «Si direbbe che egli fosse deciso a mettersi nelle situazioni più difficili: che riuscire a superare le tentazioni apparentemente molto più forti e molto più immediate indotte da tali situazioni volesse dire per lui, in qualche modo, dominare le proprie insofferenze nei confronti dei commilitoni» (McGuinness, *op. cit.*, p. 355).

²⁴ Cfr. le lettere scritte a Russell, in Russell, *L'autobiografia*, vol. II, cit., pp. 210-1.

²⁵ A fronte delle difficili condizioni di vita sul battello di pattugliamento *Goplana*, specie per la volgarità e rozzezza dei commilitoni, Wittgenstein si impone: «eseguire in umiltà il lavoro e, per l'amor di Dio, non perdersi!!!!. Infatti, ci si perde più facilmente quando ci si vuole regalare agli altri» (DS 53). La perfezione del sé è per lui più importante, dunque, dell'andare incontro agli altri.

²⁶ Cfr. B. McGuinness, *op. cit.*, p. 287.

²⁷ *Ib.*, p. 363 n.

²⁸ In questa visione ascetica della vita e nel concetto di rigore morale come dovere del genio (incompatibile col sesso dal quale cercava di liberarsi) è stato visto l'influsso di O. Weininger. Cfr. R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio* (1990), Bompiani, Milano 1991, pp. 25-31.

e dare significato alla sua esistenza.

Se per Russell è la sofferenza altrui a strapparli dall'astratto lavoro scientifico e a renderlo partecipe, attraverso la compassione del dolore, della totalità cosmica – e ciò non poteva esplicarsi altrimenti, durante la guerra, che col pacifismo militante, sino al punto da finire in carcere –, invece per Wittgenstein la salvezza sta in una personale ascesi, in cui egli lavora, si potrebbe dire, sul proprio Io. Se per Russell è stata l'esperienza dell'altro, del suo dolore, a renderlo più umano e quindi a costituire l'innesco delle sue due conversioni mistiche, invece per Wittgenstein è l'esperienza personale della guerra a rappresentare il momento cruciale della sua vita.

Certo, non abbiamo nel caso di Wittgenstein testimonianze dirette di una "conversione" al misticismo; possediamo solo il frutto che ne derivò, consegnato in quelle enigmatiche frasi depositate nel *Tractatus*, al quale non a caso lavorava anche sotto il fuoco nemico. Tuttavia dalle testimonianze rimasteci e dai pochi riferimenti rinvenibili nelle altre opere (in particolare nei suoi *Diari segreti*) sembra proprio che la "illuminazione" Wittgenstein debba averla vissuta in guerra: «Forse la vicinanza della morte mi porterà la luce della vita. Dio mi illumini!»²⁹. «Solo la morte dà significato alla vita» (DS 114). Addirittura vede nel desiderio di sfuggire alla morte e di tenersi in vita – come fa ogni soldato al fronte – una disposizione d'animo che bisogna cambiare, un rischio che non deve correre (DS 54). Tale stato d'animo di attesa della illuminazione grazie alla vicinanza della morte si accentua quando va in prima linea (su propria richiesta), periodo in cui si ripetono e moltiplicano nel *Diario* le invocazioni a Dio affinché lo illumini³⁰: non l'egoistica supplica per la salvezza, per farla franca dal fuoco del nemico, ma piuttosto lo sforzo di trovare la serenità anche nel momento di massima tensione, in quanto se ad ogni colpo la sua anima sobbalzava, se aveva paura di

²⁹ DS 112-3. Le invocazioni a Dio affinché venga "illuminato" sono numerose nei *Diari*. Cfr. anche R. Monk, *Wittgenstein*, cit., p. 118. Era questa la domanda che B. McGuinness si poneva dubbiosamente in un suo articolo ("The Mysticism of the *Tractatus*", in *The Philosophical Review*, 3, 1966), alla quale successivamente, dopo la conoscenza dei *Diari*, ha risposto positivamente (cfr. McGuinness, *Il giovane Wittgenstein*, cit., p. 354).

³⁰ Viceversa quando si trova in situazioni di sicurezza, come quando viene assegnato ad un lavoro sedentario in ufficio nel 1915, precipita nella depressione e si sente molto lontano dalla soluzione del suo problema (DS 94 ss.). Al punto che, ritornato al fronte, quando il suo comandante gli dice di volerlo mandare nelle retrovie, minaccia di ammazzarsi (DS 110).

morire, ciò era il segno di una falsa concezione della vita, era un peccato, una debolezza³¹. E a liberarlo da tutto ciò erano dirette le sue preghiere³²: le dimostrazioni di eroismo ne sono una testimonianza³³.

La sua è un'attesa sempre più impaziente della illuminazione che deve "svegliarlo alla vita" e per ottenere la quale aspetta con ansia di essere inviato in prima linea³⁴ in modo da mettersi nelle posizioni di massimo pericolo. A tal fine richiede di accompagnare gli esploratori nella terra di nessuno, ad osservare le truppe nemiche, incarico tra i più rischiosi³⁵; o fa istanza – già ufficiale – di essere trasferito in fanteria (ma non se ne fece nulla): era una accettazione della morte ma anche «un espediente per mettersi in condizioni tali da essere costretto a vivere conformemente ai propri ideali»³⁶. Nell'incalzare dell'avanzata russa, col nemico alle calcagna, afferma: «Dio sia con me. Ora avrei la possibilità di essere una persona decente, perché mi trovo faccia a faccia con la morte. Che lo spirito mi illumini» (DS 58). L'esperienza della guerra ha un ruolo talmente centrale nella vita di Wittgenstein da fargli affermare in seguito: «Mi ha salvato la vita; non so cosa avrei fatto senza di essa»³⁷.

³¹ «Ieri mi hanno sparato addosso. Ero privo di coraggio. Avevo paura di morire. Che voglia di vivere ho adesso! È difficile rinunciare alla vita quando se ne prova il piacere. Ma proprio questo è il "peccato", la vita irragionevole, una falsa concezione della vita. Ogni tanto divento una bestia. E allora non riesco a pensare a nient'altro che a bere, mangiare e dormire. Terribile! Ed allora soffro come una bestia, senza possibilità di un riscatto interiore. In quei momenti sono in balla delle mie passioni e delle mie repulsioni. Ed allora è impensabile una vita autentica» (DS 117).

³² Cfr. B. McGuinness, *op. cit.*, pp. 353-5. «Come mi comporterò quando si comincerà a sparare? Non ho paura di essere ucciso, ma di non compiere fino in fondo il mio dovere. Dio mi dia forza! Amen. Amen. Amen.» (DS 57).

³³ B. McGuinness, *op. cit.*, p. 389.

³⁴ «Vivo a fatica. Non sono stato illuminato». «Non mi sono ancora svegliato alla vita». «Fra otto giorni andiamo in prima linea. Mi si dia la possibilità di giocarmi la vita in una prova difficile!» (DS 110), ecc.

³⁵ «Forse domani, dietro mia richiesta, sarò assegnato agli esploratori. Da quel momento in poi comincerà la guerra. E forse – anche la vital!» (DS 112); ed è ovvio che sia la sua condizione di volontario, sia la sua incomprensibile ricerca del pericolo lo rendessero antipatico ai suoi commilitoni, che del resto venivano ricambiati col disprezzo: «Oggi ho chiesto di essere mandato in un posto di osservazione. Nella sezione mi odiano tutti perché nessuno mi capisce» (DS 111). «Tranne qualche eccezione, la truppa mi odia, perché sono un volontario. Così adesso sono quasi sempre circondato da gente che mi odia. Questa è l'unica cosa alla quale non riesco a rassegnarmi. Ma questa è gente malvagia e priva di cuore. Mi è quasi impossibile trovare in essi una traccia d'umanità» (DS 111-2).

³⁶ McGuinness, *op. cit.*, p. 387.

³⁷ *Ib.*, p. 303.

La guerra rappresenta dunque per Wittgenstein un evento cruciale, denso di significato esistenziale, ma anche gravido di implicazioni filosofiche. Ogni evento che lo riguardava era interpretato come l'anello di un tutto del quale faceva parte; e ciò lo induceva a pensare che la sola cosa importante fosse vivere «momento per momento». Tale atteggiamento ha indubbiamente esercitato un influsso decisivo sulla sua prima opera³⁸, giacché è evidente (dalla lettura dei *Diari*) come durante la guerra il lavoro filosofico vada in lui di pari passo con il suo progresso spirituale, che viene assimilato a situazioni militari, come il conquistare una cittadella o lo sconfiggere il nemico mediante «il colpo del *knock-out*».

È strettissima la connessione tra "lavoro" – sempre menzionato e tenuto presente, anche nelle situazioni più strane e a prima vista contrarie ad ogni concentrazione o sforzo intellettuale – e vicende belliche («ora cingo d'assedio il mio problema»³⁹); tra formazione del carattere e posizioni di pericolo e di intollerabilità umana.

Si ha l'impressione «che egli pensasse di dover portare a termine un unico compito: affrontare la morte senza incorrere nel disonore, aprirsi un varco verso la soluzione di tutti i suoi problemi filosofici con un *coup de main*»⁴⁰. La soluzione filosofica è nel contempo la soluzione del problema della vita e la filosofia viene trattata come se fosse una guerra. È l'assalto ad una fortezza: «Ho dato l'assalto al problema *invano*! Preferirei buttare il sangue di fronte a questa fortezza piuttosto che restarmene a mani, vuote. Una delle maggiori difficoltà consiste nel tenere la roccaforte in precedenza conquistata, finché non ci si possa attestare in essa in tutta tranquillità. E finché la città non è caduta, non ci si può attestare definitivamente e tranquillamente in una delle sue fortificazioni» (DS 75). Come nota McGuinness «la fortezza qui simboleggia la visione generale (*der Überblick*), la soluzione, la grande scoperta che in questo periodo Wittgenstein si sentiva continuamente sul punto di fare. Ce l'aveva sulla punta della lingua, ma in un modo o nell'altro

³⁸ Cfr. *Ib.*, pp. 338-9.

³⁹ DS 69. «Cingo d'assedio ancora il mio problema, assedio che ha portato già alla conquista di molti fortini. Ora ci vedo più chiaro, come solo nei periodi migliori. Se solo potessi stavolta risolvere tutti i problemi essenziali, prima che il periodo buono finisca!!!» (DS 71). «Ho lavorato parecchio, ma senza vederci molto chiaro! Riuscirò ancora a lavorare? (!) E se calasse il sipario?? Sarebbe buffo, perché mi trovo nel bel mezzo di un problema, nel mezzo di un assedio» (DS 79).

⁴⁰ McGuinness, *op. cit.*, p. 336.

la sua attesa andava continuamente frustrata»⁴¹.

La permanenza al fronte per cinque mesi nel 1916 fu dunque causa di un cambiamento radicale nel suo modo di pensare. Comincia a sviluppare delle riflessioni generali sulla *Weltanschauung* del proprio tempo e nei mesi di massima tensione riflette a lungo su ogni cosa possibile, senza però riuscire a stabilire una connessione con i suoi ragionamenti matematici. I *Diari* sono pieni di brani su Dio e il senso del mondo e della vita, e nelle ultime venti pagine del quaderno le riflessioni sulla vita, la religione, l'etica, la volontà, il solipsismo sono frammischiate con le discussioni abituali sulla forma generale di una proposizione. «Ed è ancora più significativo il fatto che queste riflessioni non hanno più il carattere squisitamente personale delle preghiere e delle analisi introspettive dei suoi primi quaderni – e che non sono più scritte in cifra. È come se egli fosse riuscito – o fosse sul punto di riuscire – a gettare un ponte sul vuoto che separava la sua filosofia e la sua vita interiore. È quanto sembra dire lui stesso il 2 agosto: “Sì, il mio lavoro s'è esteso dai fondamenti della logica all'essenza del mondo”»⁴².

Emerge quindi una stretta connessione tra trasformazione esistenziale – dovuta all'esperienza della guerra – e soluzione dei problemi filosofici. Scrive a Russell in una lettera non datata, ma sicuramente databile anteriormente allo scoppio della guerra: «E io continuo a sperare che si produca un'esplosione finale, e che io possa così diventare un altro uomo... Forse tu credi che sia una perdita di tempo tutto questo pensare a me stesso, ma come posso essere un logico se non sono ancora un uomo! *Prima di ogni altra cosa* io devo fare i conti con me stesso!»⁴³. Il lavoro che prima stava svolgendo nel campo astrattamente formale e specialistico della logica si immette ora in un contesto complessivo in cui assume un significato che travalica i limiti di un interesse meramente accademico per investire il senso complessivo della vita e il significato stesso del lavoro filosofico: «Ho riflettuto a lungo su ogni cosa possibile, però stranamente non riesco a stabilire una connessione

⁴¹ *Ib.*, pp. 336-7. «Ho lavorato molto. Ma senza un risultato positivo. Ho la sensazione che un pensiero mi stia quasi sulla punta della lingua» (DS 65). «Ho la soluzione del problema sulla punta della lingua!» (DS 68).

⁴² McGuinness, *op. cit.*, p. 362. La frase di Wittgenstein è nei *Notebooks 1914-1916*, trad. it. in Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1968², p. 181.

⁴³ In *Recollections of Wittgenstein*, a cura di R. Rhees, Oxford 1984, pp. 190-1 (cit. da Gargani, “Il coraggio di essere”, *Introd. a DS*, p. 17).

con i miei ragionamenti matematici» (DS 115). Questa “connessione” – giuntura tra vita e matematica, tra soluzione esistenziale e soluzione filosofica – sembra imboccare già ora la strada che poi costituirà il motivo dominante del *Tractatus*: «Ma la connessione verrà stabilita! Ciò che non può dirsi, non può dirsi!» (DS 115).

Come afferma McGuinness, «[...] le implicazioni della sua filosofia così specialistica per la *Weltweisheit* – per la filosofia della vita – non gli furono sempre chiare, anche se indubbiamente esse costituivano una componente della sua motivazione inconscia. Ma ora, in questa estate funestata dai pericoli e dalla sconfitta che fu forse la peggiore della sua vita, a un certo punto, tra le granate e le pallottole, incominciò a percepire un legame tra le due cose, a rendersi conto che tra cogliere l'essenza delle proposizioni o di un'operazione e adottare l'atteggiamento giusto verso la vita una qualche relazione c'era. Il suo atteggiamento verso la propria filosofia non mostra più semplicemente la stessa struttura del suo atteggiamento verso la vita: le due cose ora si identificano. Il critico di Russell si fonde con il lettore di Dostoevskij e di Tolstoj, la cui *Spiegazione dei Vangeli* trova “meravigliosa”. La prima filosofia di Wittgenstein (come gran parte della sua personalità futura) è il frutto di questa stagione bellica; ma perché essa giungesse a compimento sarebbe occorso anche l'autunno successivo, un periodo relativamente scevro di impegni militari e di fastidi, ma ricco di fattori intellettuali e personali che favorirono e intensificarono quell'amalgamarsi di religione e di logica che, dopo la guerra, avrebbe tanto sorpreso Russell»⁴⁴. Il Wittgenstein di ritorno dalla prigionia di Cassino non sarebbe stato più il Wittgenstein che ricordava Russell. Era un uomo profondamente trasformato: in guerra aveva ricevuto quella “illuminazione” tanto attesa e che gli aveva reso finalmente chiaro il senso della logica e della filosofia, quel senso che poi consegnerà nelle pagine del *Tractatus*.

Ma siamo già nel dopoguerra, in un periodo assai distante da quello che abbiamo descritto in Russell. È pertanto necessario ritornare a que-

⁴⁴ McGuinness, *op. cit.*, pp. 362-3. Il riferimento all'opera di Tolstoj è contenuto in DS 56. Sull'importanza della lettura di quest'opera di Tolstoj per il *Tractatus*, specie nella sua parte finale, e per la concezione wittgensteiniana dell'etica vedi B. Schardt, D. Large, “Wittgenstein, Tolstoj and the *The Gospel in Brief*”, in <http://atschool.eduweb.co.uk/cite/staff/philosopher/witty.htm>. Vedi la trad. it., L. Tolstoj, *Il Vangelo spiegato ai giovani*, Guanda, Parma 1995. Bisogna notare che il pensiero di Tolstoj era molto popolare nella Vienna di inizio secolo, al punto da suscitare anche la formazione di circoli filosofici ad esso ispirati (cfr. K. Menger, *Reminiscences of the Vienna Circle and the Mathematical Colloquium*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1994, pp. 16-7).

sti per vedere che senso e quali caratteri acquistò il suo misticismo, che, ricordiamo, viene abbandonato con il 1914, cioè *prima* che Wittgenstein vada in guerra.

La radicale differenza nelle motivazioni che stanno alla base del misticismo in Russell e Wittgenstein non deve essere intesa solo come una mera divaricazione nella personalità dei due pensatori, ma esige che sia collocata nel quadro delle diverse manifestazioni che il misticismo ha avuto nella sua storia; sarebbe infatti errato pensare che esso possieda una caratterizzazione univoca, una comune modalità espressiva, costante in tutti i mistici, d'Oriente e d'Occidente⁴⁵.

Senza volere affrontare nella sua complessità tale intricata questione, per la quale si rinvia a studiosi più competenti di chi scrive⁴⁶, non si può non notare come in genere la letteratura che tratta del misticismo in Russell (invero molto scarsa per quantità e qualità⁴⁷) e in Wittgenstein (assai più ricca ed approfondita⁴⁸) finisca per mettere sullo sfondo questa questione, così utilizzando il termine "mistico" come una sorta di capiente contenitore per collocarvi un po' alla rinfusa tutto ciò che non è razionale e in qualche modo si allontana dalla argomentazione logica così come è stata canonizzata dalla tradizione analitica, che proprio dalla "filosofia scientifica" di Russell ha avuto origine.

Fatta questa doverosa precisazione, bisogna anche convenire che, pur a voler esser cauti nella definizione del misticismo, ci sembra che possa esser operata una distinzione tra l'esperienza mistica in quanto

⁴⁵ Louis Dupré avverte opportunamente: «Nessuna definizione potrebbe essere sufficientemente significativa e comprensiva da includere tutte le esperienze che, in un punto o nell'altro, sono state descritte come mistiche. Nel 1899 Dean W. R. Inge ha elencato venticinque definizioni. Da allora lo studio delle religioni del mondo s'è considerevolmente sviluppato e nuovi supposti culti mistici sono spuntati da ogni dove» ("Mysticism", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan, New York 1987, 10, p. 245). Ma vedi anche quanto afferma N. Smart, "Mysticism, History of", in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, ed. Paul Edwards, Macmillan, New York 1967, pp. 419-20. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

⁴⁶ Una buona introduzione preliminare al misticismo, nei suoi caratteri costanti e nei diversi tipi che esso storicamente ha manifestato, può essere costituita da F.C. Happold, *Misticismo. Studio e antologia*, Mondadori, Milano 1987. Per una storia del misticismo si veda M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 1999.

⁴⁷ Per quanto a noi noto, si limita a quella citata nel presente articolo.

⁴⁸ Al punto che non è il caso di tentarne qui un inventario, che consisterebbe - al tempo di internet e di bibliografie su CD - in un inutile esercizio di ricopiatura. Ci limiteremo, pertanto, a menzionare, al momento dovuto, i testi dei quali ci siamo effettivamente serviti.

tale e i modi con cui questa viene espressa. Se nel primo caso v'è un certo accordo tra gli studiosi nel ritenere che essa sia unica e costante in tutte le forme di religiosità e culture - e ciò permetterebbe appunto di parlare di un fenomeno unitario - tuttavia le forme in cui essa si esprime, le immagini con cui viene descritta, i riti e le pratiche cui essa dà luogo, possono essere assai differenti da cultura e cultura, in quanto risentono fortemente del complesso di credenze - mutate dalla religione, dalla spiritualità nella quale si vive, infine dalla stessa personalità del mistico - che costituiscono lo sfondo su cui tale esperienza viene vissuta⁴⁹. Così essa può assumere il linguaggio del cristianesimo, con l'idea di un Dio personale; o quello dell'islamismo, che rifugge da ogni immagine; o quello del Buddhismo, nel quale non esiste alcun riferimento ad una divinità separata; o quella del taoismo, che parla di una impersonale Via, ecc.⁵⁰ Ed alla molteplicità delle espressioni si accompagna anche la molteplicità degli itinerari che portano alla illuminazione, la diversità delle strade, commisurate sia alla cultura, sia anche alle particolari attitudini di colui che intraprende il cammino⁵¹.

Per quanto riguarda quest'ultimo punto, non v'è dubbio che il mi-

⁴⁹ Cfr. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Jeremy P. Tarcher Inc., London 1960; N. Smart, "Interpretation and Mystical Experience", in *Religious Studies*, 1, 1 (1965), pp. 75-87. V'è chi, però, insiste sul fatto che, al di là della molteplicità delle manifestazioni in cui il misticismo si incarna, non possa identificarsi alcun carattere comune, in quanto è inaccettabile l'idea di una esperienza pura o immediata, non culturalmente condizionata, libera da qualsivoglia interpretazione: è questa la cosiddetta interpretazione "costruttivistica", presentata in due volumi curati dal suo principale rappresentante, Steven Katz: *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford U.P., New York 1978; *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford U.P., New York 1983. Ad essa si oppone la cosiddetta tradizione della "filosofia perenne" i cui principali rappresentanti sono in Occidente Evelyn Underhill, Aldous Huxley, René Guénon, Frithjof Schuon, Rudolf Otto, W. T. Stace, e più recentemente Huston Smith (*Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, Harper Colophon Books, New York 1976); in Oriente, Sarvepalli Radhakrishnan, Swami Vivekananda e D.T. Suzuki. Per una breve ma efficace presentazione di questi due punti di vista vedi Robert K.C. Forman, "Paramartha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duality", *Philosophy East & West*, 39, 4 (1989), pp. 393-418. Una più approfondita discussione, specie in riferimento al misticismo indiano, è quella contenuta nell'assai interessante volume di R. King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*, Routledge, London / New York 1999, pp. 161-186.

⁵⁰ Cfr. su ciò D. Lardner Carmody, J. Tully Carmody, *Mysticism. Holiness East and West*, Oxford U.P., New York / Oxford 1996, pp. 6-10.

⁵¹ Su ciò ha particolarmente insistito il Buddhismo Mahayana, che rappresenta la sua corrente predominante. Cfr. L.A. Arena, *Storia del Buddhismo Ch'an*, Mondadori, Milano 1992, p. 45.

sticismo di Russell presenti forti elementi di analogia con quel «misticismo dell'amore e dell'unione», caratterizzato dal desiderio di sfuggire al senso di separazione e alla solitudine dell'individualità⁵², per pervenire ad una partecipazione più intima con la realtà, con gli altri uomini o con Dio. Ovviamente l'esito del superamento del senso di solitudine dipende dal quadro concettuale in cui viene inserito: se esso è posto all'interno di una concezione teistica, allora si perviene all'unione con Dio; se invece il contesto è laico e razionalista, viene ricercata l'unione con l'umanità e con la sua storia, così come avviene a Russell⁵³.

È di questo tipo, per esempio, il misticismo taoista, per cui si è intravista una notevole differenza tra quello occidentale e quello orientale: «[...] il primo vede questo mondo come un ostacolo al raggiungimento del "vero" mondo che può essere dato solo dall'unione con Dio; e se non è ostacolo, è pur sempre un luogo d'attesa o un semplice strumento, prima o in funzione del raggiungimento del fine supremo. Per il secondo, invece, questo mondo è l'unico che ci è dato: seguire il Tao significa "soltanto" ricercare i modi migliori per poterci vivere bene. Pensare che il vero benessere stia fuori da questo mondo può anche significare rinuncia a trovare i modi per ottenerlo in questo mondo»⁵⁴.

Per il suo carattere non teistico, la posizione di Russell si avvicina dunque più al misticismo orientale che a quello della tradizione occidentale; e benché esso tragga origine da forti esperienze emotive, dalla compartecipazione al dolore altrui, tende a differenziarsi da quel misticismo avente natura prevalentemente psicologica, da quella «mistica del sentimento» che gli studiosi più rigorosi tendono a rifiutare, ritenendola una semplice manifestazione psichica priva di valore speculativo⁵⁵. Da questo punto di vista la posizione di Russell ha i caratteri che vengono attribuiti al "vero" misticismo, che non è fuga dal presente, non è rifugio nella superstizione religiosa, ma «saluta con gioia le difficoltà e le resistenze della sorte, e ama la vita, pur senza essere attaccato ad essa» e consiste non in «sensazioni eccezionali, che si hanno una volta ogni

⁵² Cfr. Happold, *op. cit.*, p. 35.

⁵³ Sulle influenze culturali e umane che hanno contribuito alla formazione di questo tipo di misticismo non teistico in Russell, rinvio a quanto detto in Brink, "Bertrand Russell's Conversion of 1901...", *cit.*, pp. 90-7.

⁵⁴ G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Pratiche, Parma 1995², pp. 60-1.

⁵⁵ Cfr. M. Vannini, *op. cit.*, p. 14.

tanto», ma nella capacità di trasformare «il quotidiano in una costante e infinita gioia». Questo misticismo «è amore per la vita, gioia nell'azione» e chi ne sia pervaso «è uomo d'azione, oltre che di contemplazione, potentemente permeato dalla carità e dal senso di giustizia»; «il mistico, esercitando la carità, vive la sua gioia nel presente, in questo mondo; la condizione umana qui e ora appare perfetta, compreso il dolore che v'è in essa»⁵⁶.

Il carattere eroico del misticismo russelliano, l'impegno in politica che ne scaturì, il rifiuto di una consolazione psicologica in future ricompense, l'amore per il mondo e per gli uomini, per il bene dei quali Russell incitava ad esercitare la carità ed il sacrificio (come il filosofo platonico che ritorna dalla contemplazione delle idee nella caverna, per liberare gli altri uomini): tutto ciò non depone che a favore del tipo di misticismo appena descritto e che ha una sua precisa collocazione dottrinale e storica.

Lo stesso discorso non si può fare per Wittgenstein. Diversamente da Russell, in lui non v'è l'ansia di migliorare il mondo, di alleviare le miserie dell'umanità, ma piuttosto di operare una trasformazione interiore, di purificare il proprio Io, di migliorare se stesso; l'infelicità non la si elimina agendo sull'esterno, ma sulla propria interiorità, trionfando sul proprio "demone interno": è a questo scopo che egli va alla guerra e va poi a fare il giardiniere o il maestro; anche quando cerca di influire sugli altri (come sui suoi alunni) non vuole cambiare le condizioni misere in cui vivono, bensì migliorarli spiritualmente⁵⁷. In ciò sta la chiave di tutto. Più che al filosofo platonico, al quale sembra ispirarsi Russell, che si fa legislatore per cambiare le condizioni di vita dei suoi concittadini, senza ambire a elevarli tutti spiritualmente, la via di Wittgenstein assomiglia a quella propria del Buddhismo, per il quale è vano cercare di alleviare la sofferenza col migliorare le condizioni esteriori di vita: per sconfiggere l'infelicità è necessaria piuttosto una *metanoia* interiore mediante la dottrina del "non attaccamento", cioè con la rinuncia dei

⁵⁶ *Ib.*, pp. 17-8, 24.

⁵⁷ Cfr. Monk, *op. cit.*, p. 197. Durante i suoi anni di insegnamento Wittgenstein condusse uno stile di vita monacale (si veda la descrizione che l'amico F.P. Ramsey fa della sua stanza a Puchberg, in Wittgenstein, *Letters to C.K. Ogden*, Blackwell, Oxford 1973, pp. 77-8) ed il suo comportamento era proprio quello di un asceta, come testimonia uno dei suoi allievi, Oskar Fuchs: «Wittgenstein era un asceta. Uomini come lui vengono considerati pazzi, ma non bisognerebbe affatto valutarli con criteri ordinari» (cit. in D. Magnanini, "Tolstoj e Wittgenstein come 'imitatori di Cristo'", in *Sapienza*, 2, 1979, p. 95).

desideri e l'abbandono del mondo, in modo da sfuggire alla catena *karmica*⁵⁸.

Tutta l'esperienza che ha portato Wittgenstein all'approdo al misticismo si inserisce, così, all'interno di un percorso ascetico personale che è tipico del mistico che volontariamente si allontana dal mondo in solitaria meditazione e che si sottopone a delle "prove" che sono finalizzate a favorire la rottura del livello normale di conoscenza e l'irruzione dell'illuminazione. L'illuminazione non è casuale, ma ricercata, voluta, attesa come un momento in cui il suo Io avrebbe potuto riscattarsi dalle miserie quotidiane e diventare finalmente "degnò". Egli si propone esplicitamente di "alleggerire" la sua esteriorità in modo da lasciare indisturbata la sua interiorità: «Devo raggiungere l'indifferenza nei confronti delle difficoltà della vita *esteriore*» (DS 65). A tale scopo si propone di non «opporre resistenza» alla malvagità dei commilitoni, e così «restare presso di sé», in «assoluta passività» verso ciò che può venire da fuori⁵⁹. L'indipendenza dal mondo esterno fa sì che non si tema più ciò che in esso accade (DS 76, 78): la sopportazione non conduce all'autorinuncia del Sé, come è tipico di molte forme del misticismo religioso⁶⁰, ma rafforza il carattere, perfeziona l'Io, lo purifica e lo rende capace di elevarsi al di sopra dei suoi limiti, della propria sensualità, nella quale Wittgenstein ricade ogni volta che si masturba.

Nella tradizione tale atteggiamento è ben noto: v'è chi si ritira nel deserto, chi preferisce gli inaccessibili picchi di una montagna, chi medita su un verso di uno scritto sacro, chi su un *mandala*, chi su una parabola del Maestro: in comune, l'esigenza della solitudine, della separazione dal mondo, della prova cruciale nella quale gettare tutto se stesso, della mortificazione e del rischio. Wittgenstein percorre le due vie congiunte della meditazione sulla logica e della prova esistenziale della

⁵⁸ B.R. Clack (*An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, cit., pp. 45-6) ha notato questo fatto quando riporta le ripetute espressioni di Wittgenstein sulla necessità di accogliere la volontà di Dio, sull'accettazione del mondo, sul guardare in faccia la morte ecc. e osserva la congruenza con quanto sostenuto da Spinoza, nonché le affinità con l'idea buddhista, secondo la quale la liberazione è conseguita mediante la rinuncia dei desideri e l'abbandono dell'egoismo.

⁵⁹ DS 55. «La maggior parte dei commilitoni ancora mi tormenta. Non ho ancora trovato una via d'uscita. Non mi sono ancora deciso per una passività completa. E probabilmente questo è un male, poiché sono impotente di fronte a tutta questa gente. Se mi difendo, mi consumo *inutilmente*» (DS 56).

⁶⁰ Cfr. E. V. Thomas, "Wittgensteinian perspectives (*Sub specie aeternitatis*)", in *Religious Studies*, 31 (1995), pp. 329-40.

guerra⁶¹: la risposta alla domanda di Russell, quando afferma che sta pensando sia alla logica sia ai suoi peccati⁶², non è solo la bizzarria di un genio balzano, una battuta da citare in ogni manuale senza sapere bene il perché, ma una profonda verità che rivela tutta la sua personalità ed il senso della sua meditazione filosofica; è il segno più tipico della strada che lo porta al misticismo.

La meditazione sulla logica ha in questo caso la funzione che ha avuto tradizionalmente la conoscenza matematica nell'ascesi mistica platonico-pitagorizzante, che si è espressa al meglio nel neoplatonismo di Proclo, Nicomaco, Filopono⁶³. Filopono – che qui prendiamo a simbolo di tutto il neoplatonismo – opera la distinzione, allora corrente, tra "scienza" e "sapienza". Con la prima si intendono tutte le conoscenze che oggi attribuiremmo appunto alle scienze naturali ed alle tecniche (o anche alla scienza politica): nella narrazione del mitico diluvio universale – da lui fatta nelle parti iniziali dell'opera cui ci riferiamo e che per il suo argomento matematico è particolarmente significativa ai fini del discorso che qui vogliamo svolgere⁶⁴ – egli osserva che i superstiti, spinti dalla necessità, si ingegnarono a procurarsi ciò di cui avevano bisogno e quindi fecero le macine per il grano, impararono a seminare, inventarono le arti per soddisfare anche i bisogni del bello e del piacere, e svilupparono le teorie fisiche per indagare la natura. Ma tutte queste arti e conoscenze non possono essere indiscriminatamente indicate col termine di sapienza, che invece va riservato, come ha sostenuto per pri-

⁶¹ Monk (*Wittgenstein*, pp. 118) suggerisce che Wittgenstein sia stato influenzato dall'opera di W. James, *The Varieties of Religious Experience*, dove si sostiene il valore spirituale di affrontare eroicamente la morte. In effetti il modo in cui James descrive gli effetti benefici che la guerra può arrecare a chi la affronta da volontario richiama alla mente molte delle espressioni che Wittgenstein utilizza nei suoi *Diari*: «Noi diciamo che una vita è fondamentalmente virile, stoica, morale o filosofica nella misura in cui essa è meno influenzata da meschine considerazioni personali e più da fini obiettivi che richiedono energia, anche se tale energia arreca danni e dolori personali. Questo è il lato buono della guerra, nella misura in cui fa appello a dei "volontari"» (trad. it., *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano 1954, p. 40, con modifiche).

⁶² Cfr. Russell, *L'autobiografia (1914-1944)*, vol. II, Longanesi, Milano 1969, p. 175.

⁶³ Si veda ad es. quanto afferma Proclo, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, transl., with Introduction and Notes, by G.R. Morrow, Princeton Univ. Press, Princeton 1970, §§ 18-22. Ma vedi il luogo d'origine in Platone, *Resp.*, 524b-526b.

⁶⁴ G. Filopono, *Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, introduzione, testo, traduzione e note in G.R. Giardina, *Giovanni Filopono Matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo*, CUECM, Catania 1999.

mo Pitagora, «alla sola scienza delle cose eterne», utilizzando il termine di “filosofia” per indicare l’amore di questa sapienza: «Questo è infatti il fine ultimo della sapienza, la conoscenza delle cose divine, mentre ciò che conduce a questa sapienza, come pensano Platone e Plotino, è la scienza degli enti matematici»⁶⁵.

Ne segue che la conoscenza del mondo è la “scienza” così come noi oggi la intendiamo, mentre la “sapienza” abbraccia qualcosa che oggi viene escluso dal campo del conoscibile per essere riservato, al più, alla intuizione poetica o alla rivelazione religiosa. Ma tale distinzione è importante perché ad essa si collega quella tra numero “noetico” e numero “dianoetico”. Il primo è quello intellegibile, preesistente nella mente di dio, modello di per sé, sulla base del quale il Demiurgo ha modellato il mondo e la cui teoria è propria della *filosofia prima*; invece il numero dianoetico, o «scientifico», è l’immagine di quello, che si afferra per «sottrazione dai sensibili», ovvero il numero matematicamente inteso, razionale⁶⁶. Per cui, seguendo la distinzione prima fatta, diremmo che il numero “dianoetico” appartiene alla scienza, mentre quello “noetico” fa parte propriamente della “sapienza”.

Tuttavia in merito può emergere una divaricazione nel modo di considerare i rapporti tra matematica e filosofia, correttamente rilevata dalla curatrice del volume nelle posizioni di Nicomaco, commentate da Filopono⁶⁷: da una parte, infatti, è possibile considerare le matematiche come “ponti” o “scale” che ci conducono alla vera realtà, in quanto hanno la funzione di “purificare i nostri occhi” in modo da guidare la nostra anima lontano dalla realtà materiale, preparandola, in un certo qual modo, alla contemplazione dell’eterno (e in questo senso esse sono “strumenti”); dall’altra si possono identificare i numeri con la pura realtà e quindi ritenere che la matematica “noetica” sia la più alta conoscenza e il numero la più elevata forma di essere, con ciò andando oltre le stesse intenzioni di Platone. È la prima strada quella che indica Filopono: se la filosofia porta alla contemplazione degli intellegibili – che costituisce l’unica scienza degna del nome e quindi, propriamente “sapienza” – ad essi non è possibile pervenire senza percorrere quell’unica strada che passa dalla matematica: «unica è la strada che, attraverso di esse, conduce alla filosofia, se si deve filosofare in maniera

⁶⁵ *Ib.*, p. 251.

⁶⁶ *Cfr. ib.*, pp. 286-9.

⁶⁷ *Cfr. ib.*, p. 52.

corretta, ed in altro modo non è possibile andare verso gli intellegibili»⁶⁸; «In quanto è immateriale, dunque, la nostra anima, o meglio la sua facoltà dianoetica, volgendosi immaterialmente alle nozioni matematiche, separatamente dai corpi che sono presenti in esse, si abitua e si procura l’intelligenza delle realtà che sono del tutto separate e ad essa più affini»⁶⁹. Socrate ribatte a Glaucone, che lodava le matematiche per la loro utilità nella vita dell’uomo – cioè per il fatto di essere produttive di conoscenza efficace, come poi avverrà con la nascita della scienza moderna –, che esse sono utili per se stesse: ci permettono di guardare al divino, «poiché colui che fa geometria e aritmetica semplicemente e non le separa dalla materia e non le riporta alle cose divine, ha una intelligenza <di queste scienze> limitata alla sola tavoletta. Non bisogna dunque esaminarle materialmente, bensì osservare le loro idee, è allora infatti che l’occhio (non intendo quello corporeo, ma l’occhio dell’anima) si purifica e scaccia le cipse dell’ignoranza. Come infatti il medico con la spugna toglie le cipse degli occhi del corpo, così anche queste quattro scienze [geometria, aritmetica, musica, astronomia], agendo come una spugna, nettano le cipse dall’occhio dell’anima e permettono di vedere limpidamente»⁷⁰.

Non ci interessa qui, ovviamente, indagare il significato e le radici storico-filosofiche di questa impostazione, in merito alle quali rinviamo all’ottima introduzione della curatrice del volume; ciò che ai nostri fini è importante rilevare è che sin dalla tarda antichità, nel pensiero neoplatonico, è presente questa duplice possibilità. Ovvero, considerare il pensiero matematico (e, aggiungerei, logico) come una “scala” per raggiungere una “sapienza” che di per sé abbisogna della sola contemplazione, la quale non può, per così dire, che “mostrarsi”, in quanto l’argomentazione razionale la precede e viene meno una volta che essa sia raggiunta; oppure ritenere gli stessi enti della matematica, e quindi le procedure dimostrative che li connettono, come l’autentica sapienza, in quanto sono essi il *puro essere*, per cui il ragionamento matematico è il solo modo per effettuarne la conoscenza, sostituendosi alla contemplazione alogica e arazionale: in questo caso, razionalità e sapienza fanno tutt’uno. Ed è appunto in piena sintonia con l’opzione scelta da Filopono la tormentata *via crucis* attraverso la logica percorsa da Wittgen-

⁶⁸ *Ib.*, p. 275.

⁶⁹ *Ib.*, p. 277.

⁷⁰ *Ib.*, pp. 278-9.

stein.

Ma anche la sfida della guerra si inserisce in un particolare tipo di asceti ben nota a quei popoli che fecero della «guerra santa» non tanto un mezzo per la conquista di beni materiali, bensì una prova nella quale gettare se stessi allo scopo di raggiungere la perfezione del proprio spirito: è questa la «via eroica» (testimoniata dal *Corano*, come dalla *Bhagavad-gita*), nella quale le vicende esteriori e i rischi che in esse si corrono fanno affiorare il nemico interiore – la paura, l'inerzia, la viltà, l'attaccamento alla terra ed al proprio corpo; e si deve vincere, superare, tutto ciò per poter giungere alla perfezione ed essere degni della ricompensa divina⁷¹.

Sicché la pena del pensiero e la suprema prova della guerra sono in Wittgenstein la due facce indissolubili di un solo processo ascetico che lo porta alla scoperta del mistico.

2. Una personalità "bipolare"

Ritorniamo ora a Russell, che avevamo lasciato in preda alla "illuminazione mistica" suscitata in lui dalla sofferenza di Evelyn Whitehead. Il nuovo sentimento di solidarietà umana da essa suscitato si esprime nella necessità di un impegno missionario in favore dell'umanità e si traduce anche in precetti pedagogici capaci di educare le "emozioni" dei giovani⁷². Tuttavia, la consapevolezza della solitudine a cui è destinato l'uomo saggio fa emergere in Russell una ambivalenza nel modo di concepire la natura.

In certi casi la natura è vista con occhi incantati, che sollecitano una identificazione panica con essa; ed è solo essendo in sintonia con la natura che si può udire il richiamo stesso del dovere: «Questo è il messaggio della voce che parla nelle stelle, all'alba, nel brusio della brezza di mezzanotte, nell'incresparsi solitario dei laghetti alpini, nel sospiro

⁷¹ Sulla distinzione tra "piccola guerra santa" (quella esteriore, combattuta sul campo di battaglia) e "grande guerra santa" (quella interiore, della quale quella esteriore è solo l'innescò, l'occasione) e sulla cosiddetta "via eroica" vedi – con tutte le cautele del caso – J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969³, pp. 151-64. La "via eroica" viene anche impersonata efficacemente dalla figura di Arjuna, l'eroe della *Bhagavad Gita*, così come viene presentata L.A. Arena, *I Maestri. Voci dal silenzio*, Mondadori, Milano 1995, pp. 17-30.

⁷² Cfr. "The Education of Emotion", cit., in CP 58-61.

senza posa dei pini e nella tenera grazia dei salici imbiancati dal vento che passa» (CP 44). Della natura bisogna saper cogliere il "messaggio", fatto di pace e bellezza (CP 43). Essa viene ammirata nella sua grandezza, nella sua calma e forza, per i suoi spettacoli naturali pieni di una bellezza che dura e durerà per l'eternità, «autentico balsamo, e tuttavia un tonico, per l'anima ferita e trafitta dal terrore della sua breve tortura» (CP 48). Da questo «oceano della vita», calmo di infinita pace e privo di inquietudine, l'anima emerge con la nascita; e con esso si deve identificare, abbandonando le sue vane aspirazioni terrene per conciliarsi con la morte e il dolore: «Allora la mortalità non sarà più un grande enigma, non sarà più terribile, ma bella come la luce della sera che svanisce; allora il dolore diventerà divino, una voce che rivela nelle tenebre il segreto messaggio della natura; allora il Tempo ed il Caso ed il Fato perdono il loro crudele imperio, mentre la tenerezza, la pietà e la saggezza dell'amore infinito nobilitano il tragico fardello dell'umanità» (CP 49).

Ma altre volte una natura matrigna e cinica, inesorabile ed indifferente alle aspirazioni dell'uomo, fa da sfondo alla "religione del dolore": il dolore è male e la sofferenza non ha un valore di per sé positivo; la verità è un padrone spietato che non promette alcuna consolazione a coloro che vi sacrificano la vita; il fato segna l'incedere della natura⁷³. Il sacrificio che facciamo di ogni bene in favore della grandezza dell'anima non cambia in nulla il corso dell'universo, indifferente al bene ed al male (CP 50). All'uomo non rimane che un'eroica devozione al bene, al vero, al bello, senza però illudersi che il mondo in qualche modo corrisponda a questo suo sentimento; questo, si potrebbe dire, è unidirezionale: va dall'uomo alla natura, all'umanità, ma senza che sia garantito un ritorno, una ricompensa che possa farci uscire dalla solitudine alla quale ci consegna la realizzazione del nostro dovere. Il senso della religione può essere colto solo in questo contesto; non risiede nel suo grado di verità, ma nell'essere l'appassionato sentire che la vita umana può avere qualche valore, che è possibile dare ad essa un significato e che quindi abbia una grande importanza se le nostre azioni sono buone

⁷³ Sulla "natura matrigna" vedi anche "The Free Man's Worship", cit., CP 66-7, che può essere considerato, per la sua disperazione esistenziale, come l'esito pessimistico del tentativo di dare espressione letteraria alla religione del dolore conseguente alla conversione mistica e costituisce «una delle espressioni letterarie più profonde di solitudine cosmica di questo secolo» (A. Brink, "Bertrand Russell's Conversion of 1901...", cit., p. 90).

o cattive. Ma di fronte alla inesorabilità dei fatti, alla materia eterna che sempre diviene, calma, indifferente, inesorabile e che solo accidentalmente produce la vita per poi distruggerla, «diventa difficile mantenere questa convinzione senza l'aiuto di qualche tipo di misticismo»⁷⁴.

Questa ambivalenza di Russell nel modo di vedere la natura è del resto tipica della mentalità mistica, che oscilla costantemente tra una accettazione panica del tutto, una sacralizzazione del reale – che così viene nobilitato e considerato come l'immagine dell'ultrasensibile –, e un rifiuto manicheo della materialità vista come il male, da cui bisogna fuggire per elevarsi, mediante una purificazione ascetica, al mondo della pura contemplazione; tra una visione della natura come l'immagine del trascendente, orma visibile della divinità, e quindi avente un valore di per sé positivo; e una natura come negazione della spiritualità, male e perdita, polo opposto alla divinità e da questa assolutamente separata. «L'oscillazione tra il disprezzo per il mondo e la sua deificazione, la sua ammirata accettazione (perché non può essere altro che Dio in azione), dà luogo a questa ineluttabile ambiguità che, nell'esperienza mistica, si manifesta in modo più ovvio di quanto non si manifesti in altre forme di culto [...]»⁷⁵. Tale duplicità, che risale all'antichità e che può essere ritrovata in Platone, ha segnato gran parte della storia del misticismo: per l'ultramondanità, in contrapposizione alla mondanità, come le

⁷⁴ CP 54. «Spietata, inesorabile, incurante del bene e del male, la materia incessantemente percorre il suo viaggio senza scopo, avanti e indietro nell'abisso dello spazio; solo la materia è potente, solo la materia sembra Dio. [...] Ma una vita umana eroica è la cosa più eccellente, la sola cosa veramente buona; essa è perciò in sé importante, la sola importante. La materia ci può annichilire, ma non può sminuire la bontà di ciò che è nostro mentre viviamo. In un universo indifferente, la buona vita splende brillante: breve e solitaria, ma bella come una stella tra nuvole tempestose. / La religione è allora giustificata nella sua credenza. È così grande il valore dell'umana virtù che essa sola redime l'universo; è per noi la protesta, seria ed amara, contro un mondo malvagio che è onnipotente, eccetto che sui nostri pensieri; nostro terribile dovere è creare, nella breve e penosa lotta contro gli Dei, quanto di eccellente il mondo può contenere. Vero, il bene è transitorio e la verità non permette alcun misticismo che potrebbe rendere il suo valore eterno; ma nel suo esiguo momento, che solo è nostro, il bene è bene; e questo ci deve bastare. Che ci sia concesso sfidare il Fato, ribellarci contro l'assoluta onnipotenza della materia. Il male, per quanto potente, merita solo il nostro odio e la nostra condanna; e il bene, per quanto debole e transeunte, è la sola cosa che meriti la nostra venerazione. O amici miei, tolleriamo il nostro breve momento con eroismo: il penare non aggiunge che una goccia all'oceano del male, ma il bene brilla con non terrestre radiosità, illuminando le tenebre con una bellezza sovranaturale e sublime» (CP 55). Cfr. anche "The Free Man's Worship", cit., pp. 57-9, che riprende quest'argomento, ma con minor pathos.

⁷⁵ L. Kotakowski, *Se non esiste Dio*, il Mulino, Bologna 1997, p. 98.

chiama Lovejoy, ciò che è autenticamente "reale", come pure l'autentico bene, è radicalmente contrapposto a tutto ciò che appartiene alla vita naturale dell'uomo, al corso ordinario della sua esperienza⁷⁶.

È interessante, però, il fatto che questa ambivalenza verso la natura abbia in Russell il suo corrispettivo anche nel sentimento che egli prova nei confronti del proprio lavoro scientifico. Infatti, il proprio misticismo viene visto da Russell come una fioritura della sua umanità, altrimenti mortificata e messa in sordina dall'arido lavoro che in quel periodo stava svolgendo nel campo della logica. Sarebbe dunque che – diversamente da quanto accade in Wittgenstein – emerga una sorta di inconciliabilità tra slancio mistico e lavoro scientifico. Dopo aver finito di rivedere i *Principles of Mathematics*, in una lettera del maggio del 1902 alla moglie Alys Russell afferma che gli sarebbe piaciuto mettere al libro la dedica: «questo Altare è dedicato a Moloch da parte di una vittima sacrificata», il cui senso risulta chiaro da una lettera a Lucy Donnelly, scritta il giorno in cui egli finisce di rivedere l'opera; in essa afferma che finalmente ha il tempo libero e la libertà di «ricordare che ci sono esseri umani al mondo, cosa che avevo cercato con tutte le forze di dimenticare». Il lavoro scientifico richiede una «tensione della volontà e della austerità inflessibile», uno «sforzo sovrumano». Per cui, conclude, «se si vuol fare bene un lavoro astratto, bisogna lasciare che esso distrugga la nostra umanità; si finisce con il costruire un monumento che al tempo stesso è una tomba in cui lentamente, volontariamente ci si cala»⁷⁷. Quest'idea del lavoro scientifico come di un altare cui sacrificare la propria umanità – e di questo sacrificio la vittima più consistente fu in quegli anni la moglie Alys – sembra dunque lo sfondo sul quale le conversioni al misticismo, prima illustrate, prendono il loro pieno significato; ma ad un tempo ciò sta a significare una sorta di inconciliabilità tra i due stati d'animo: astratto lavoro scientifico e mistica partecipazione all'umanità altrui non possono stare insieme, ma si escludono a vicenda.

Ma, per altro verso, sono anche numerose, e nello stesso torno di tempo, le affermazioni di Russell che esaltano, accanto alla natura, anche il "lavoro astratto": «La Natura è la mia ispirazione e la Matematica è la mia purificazione» (CP 8). E ricordando l'anno precedente, quando stava per finire la correzione della seconda revisione dei *Princi-*

⁷⁶ Cfr. A. Lovejoy, *La grande catena dell'Essere* (1936), Feltrinelli, Milano 1966, p. 31.

⁷⁷ Cfr. B. Russell, *L'autobiografia (1872-1914)*, vol. 1, cit., pp. 269-70.

ples, afferma che a dominarlo era un senso di esaltazione: «In quel periodo ero ispirato; la mia energia era dieci volte più di quanto è di solito, avevo una pronta intuizione e simpatia, il senso di una nuova e meravigliosa saggezza mi intossicava» (CP 22). La logica e la matematica non rappresentano solo la fonte della disumanizzazione e della sofferenza, ma anche un balsamo, un «rifugio nella pura contemplazione»⁷⁸, l'unico modo – scrive Russell a Gilbert Murray nell'aprile del 1902 – in cui l'umanità può riscattarsi dalla sua pura animalità. Certo essa non conduce alla felicità e i momenti di letizia da essa concessi sono controbilanciati da «anni di lotte e di rinunce». E nondimeno presenta un'eccellenza artistica non minore di quella della musica, in quanto «offre, in perfezione assoluta, quella fusione, caratteristica della grande arte, di una libertà sovrumana unita al senso dell'ineluttabilità del destino; perché, in realtà costruisce un mondo ideale dove tutto è perfetto e al tempo stesso vero»⁷⁹. Non solo, ma in momenti di forte depressione egli vede il lavoro come un «rifugio» e finisce per affermare che «la matematica è un porto di pace senza il quale non so come potrei tirare avanti»⁸⁰. Il lavoro su argomenti astratti, specie se procede bene, gli appare allora come un «grande diletto», e quando ha finito qualcosa di importante vi ripensa «con quella specie di placida soddisfazione che si prova dopo aver scalato una montagna»⁸¹.

Sono questi due stati d'animo a caratterizzare quella peculiare «bipolarità» della personalità di Russell della quale parla A. Brink (CP xv) e che è alla base, nel periodo immediatamente successivo alla sua prima «conversione», della alternanza di periodi di serenità a momenti di acuta tensione e disperazione, durante i quali si trova più volte a pensare al suicidio. Una tensione che gli fa a volte pensare che razionalità e misticismo vadano di pari passo, assimilate nella comune attitudine contemplativa⁸²; altre volte, invece, gli fa marcare la loro differenza, se non

⁷⁸ *Ib.*, p. 245.

⁷⁹ *Ib.*, pp. 260-1.

⁸⁰ Russell, Lettera a Lucy Donnelly del 18.2.1906, in *L'autobiografia*, cit., p. 305.

⁸¹ Russell, Lettera a Lucy Donnelly del 22.4.1906, in *op. cit.*, p. 308.

⁸² «[...] in generale la vita migliore mi pare sia quella di chi pensa rettamente e sente grandemente le cose umane, e inoltre sa contemplare il mondo della bellezza e delle verità astratte. [...] Considero che tutte le conoscenze rivolte alle cose concrete, tutto quel che viene comunemente chiamato scienza, abbiano poco valore in paragone alla conoscenza che, come la matematica e la filosofia, si rivolge agli oggetti ideali ed eterni ed è svincolata da questo infelice mondo che Dio ha fatto» (Russell, Lettera a Gilbert Murray del 2.4.1902, in *L'autobiografia*, cit., p. 261).

inconciliabilità: «la visione non mistica, razionalista della vita, mi pare lasci da parte tutto ciò che è più importante e più bello»⁸³.

Il pessimismo sulle capacità della ragione a cogliere quanto di più profondo e vero v'è nel mondo trae sicuramente alimento dallo scoramento e dalla prostrazione provata da Russell di fronte al paradosso della teoria degli insiemi, da lui stesso scoperto. Il tono trionfalistico successivo alla prima stesura dei *Principles* aveva lasciato il posto ad una faticosa ricerca – lungo tutto il 1901, lo stesso anno della «conversione» – della sua soluzione: «Le implicazioni del paradosso per le speranze di Russell nella matematica diventavano costantemente sempre più serie, come un cancro, per tutto il 1901 e 1902, sino ad arrivare a distruggere quasi del tutto le sue precedenti trionfistiche speranze»⁸⁴. Benché l'idea di mostrare il carattere logico di tutta la matematica non fosse stata intaccata (e a tal scopo univa le sue forze a quelle di Whitehead per scrivere i futuri *Principia*) e pubblicamente esibisse un notevole ottimismo, tuttavia «privatamente era meno sanguigno e il sentimento di melanconia [...] restava il suo umore dominante, non alleviato neanche dal piacere di insegnare matematica, che era andato crescendo a causa delle questioni irrisolte generate dal paradosso, che costituiva un'altra fonte di disillusione e disperazione»⁸⁵. La nuova versione dei *Principles*, alla quale lavorò Russell per tutto il 1902 in lotta con il paradosso, ne segna la resa; in mancanza di una nuova teoria da porre al posto di quella vecchia, finisce per pubblicare quest'ultima insieme all'appendice che essa non può essere del tutto corretta ed aggiunge un'appendice alla parte I nella quale abbozza quella teoria dei tipi che sarà sviluppata solo successivamente⁸⁶. Il libro si conclude così con la confessione di una sconfitta: «Non sono riuscito a scoprire quale possa essere la completa soluzione di tale difficoltà; ma poiché essa interessa proprio i fondamenti del ragionare, io ne raccomando caldamente lo studio a tutti coloro che si interessano di logica»⁸⁷.

Il volume che alla fine del 1900 egli aveva magnificato nella convinzione della verità delle tesi ivi sostenute, gli appariva adesso un'opera fragile, piena di incertezze, con un baco che la rodeva all'interno. «Lui che aveva cercato nella matematica quella perfezione di cui manca-

⁸³ Russell, Lettera a Lowes Dickinson del 26.8.1902, in *op. cit.*, p. 310.

⁸⁴ R. Monk, *op. cit.*, p. 143.

⁸⁵ *Ib.*, p. 144.

⁸⁶ Cfr. Russell, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1963, cap. X.

⁸⁷ *Ib.*, p. 721.

va la vita mortale finiva ora per presentare al mondo un libro sulla matematica pieno di confessati difetti ed imperfezioni. Era un'ironia della quale Russell era ben consapevole e i suoi sentimenti verso il libro si avvicinarono a volte ad una appassionata disaffezione⁸⁸. È questo stato d'animo che gli suggerisce l'immagine del suo lavoro scientifico come Moloch cui offrirsi in sacrificio; ed è grazie ad esso che la "conversione" assume il senso di una liberazione, della scoperta di una nuova dimensione della vita, di un nuovo modo di vedere la realtà e i rapporti con gli uomini.

Il paradosso, lo scacco della ragione – di quella ragione cui egli aveva dedicato sino ad allora la sua vita – prepara il terreno sul quale può fruttificare l'esperienza del dolore, portandolo alla trasformazione del suo essere e all'attingimento di una nuova verità. Sembra proprio che la falla all'interno della logica abbia avuto in Russell la medesima funzione che hanno i paradossi Zen nella via per ottenere l'illuminazione: i *koan* che il Maestro pone all'allievo – e che consistono in argomentazioni assurde o paradossali delle quali si invita il discepolo a trovare una impossibile risposta razionale – hanno lo scopo di spezzare l'attitudine al pensiero logico, di liberare la mente dai concetti, favorire l'avvento di una intuizione transrazionale e quindi permettere l'irrompere dell'illuminazione. «Nei monasteri Zen del Giappone il metodo preferito è la meditazione, guidata ed ispirata da una curiosa successione di argomenti volutamente assurdi, noti come *koan*. Essi sono tratti, per la maggior parte, dalle massime degli antichi maestri cinesi: "Mostrami il volto che avevi prima che tuo padre e tua madre nascessero!", oppure "qual è il suono del battito di una mano sola?" Sono enigmi o indovinelli su cui non si può ragionare: essi dapprima fanno concentrare la mente e poi la confondono. Nei monasteri, i discepoli che cercano di giungere all'illuminazione ricevono l'ordine dai loro maestri di andare a meditare su questi enigmi e di ritornare con le risposte. Innumerevoli volte essi falliscono e devono tornare ancora a meditare, finché a un certo punto, improvvisamente, la mente si lascia andare e sgorga spontaneamente una risposta appropriata»⁸⁹.

Certo Russell non è un buddhista Zen e lo scacco della ragione per lui non significa resa totale al mistico: al paradosso egli continuò a la-

⁸⁸ R. Monk, *op. cit.*, p. 149.

⁸⁹ J. Campbell, *Tra Oriente ed Occidente*, Mondadori, Milano 1993, pp. 141-2. Cfr. anche L.A. Arena, *I maestri*, cit., pp. 70-80.

vorare sino a raggiungere una soluzione, con la teoria dei tipi, che gli sembrerà del tutto soddisfacente. Piuttosto si dovrebbe vedere nel suo "misticismo del cuore" una vena che scorre parallela all'impegno razionale e che a volte emerge con forza – nei momenti di maggior scoramento esistenziale e scientifico – altre volte invece si mantiene più sullo sfondo, lasciando il posto ad una visione ottimistica e platonizzante del regno della pura contemplazione matematica, come splendidamente testimonia il saggio "The Study of Mathematics"⁹⁰, scritto nel 1902. In questo caso il platonismo delle forme logiche ha una funzione diversa da quella che abbiamo descritto in Wittgenstein, servendoci dell'esempio di Filopono: la matematica non è la scala che ci conduce alla visione dell'intelligibile che ha una natura di per sé ineffabile, ma costituisce essa stessa il mondo ideale, nella cui contemplazione l'animo si acquieta e la cui espressione deve assumere la forma di una perfetta costruzione razionale, quale quella che riceverà nei *Principia*. E allora il misticismo del cuore ha una sorta di funzione compensativa volta a liberare e a conciliare Russell con la fatica del vivere e del ragionare. Misticismo e platonismo si integrano a vicenda, riferendosi a due momenti diversi, sia temporalmente che logicamente, della sua attività spirituale: il primo garantisce la pacificazione e l'accettazione di questo mondo, fatto di pena e dolore; il secondo permette quella contemplazione che trasporta nella dimensione dell'eterno e dell'universale, dove tutto è bellezza e verità.

Il processo per raggiungere tale stato di pace è, tuttavia, segnato da quel tormento e da quella sofferenza che Russell descrive nei suoi momenti di scoramento. E sicuramente gli anni 1901-1904 sono quelli in cui più forte si fa avvertire l'esigenza del misticismo, che si manifesta anche nell'interesse per le opere di Maurice Maeterlinck, il drammaturgo e poeta belga che nella seconda parte della vita scrisse una serie di volumi in cui presenta una visione mistica della realtà. Russell afferma di averne letto «da cima a fondo le opere» e di aver trovato *Le temple*

⁹⁰ Scritto nell'ottobre del 1902, pubblicato nel *The New Quarterly* solo nel 1907 e quindi incluso in *Mysticism and Logic*, cit. (ora in CP 85-93), esso rappresenta l'esempio più significativo di quello che solitamente viene definito il platonismo di Russell e costituisce «la più eloquente dichiarazione della credenza nella bellezza e nella "dignità della ragione" e una esaltazione della purezza razionale della matematica che rivaleggia con le arti più elevate» (A. Brink, CP 83). Sullo stesso piano dell'appello ai valori trascendenti possono essere posti anche il già citato "The Free Man's Worship" e "On History", cit.

enseveli (1902) «davvero ammirevole, sia per il suo valore letterario, sia per quello morale»⁹¹, raccomandandone la lettura ad Alys e ad Helen Thomas Flexner⁹². Dal "Journal" apprendiamo anche che dopo aver finito i *Principles*, egli impiegò gran parte del pomeriggio successivo leggendo un altro libro di Maeterlinck, *Le trésor des Humbles* (CP 23). Sappiamo anche da una citazione (CP 382) che lesse *La sagesse et la destinée* (1898) e che aveva addirittura progettato di scrivere un articolo in cui analizzare il pensiero del premio Nobel belga (CP 554); di certo egli si fa influenzare osmoticamente dal suo stile letterario turgido e poetico, pieno di belle immagini e di interrogativi che alludono più che dichiarare, in pagine che sono percorse dall'attesa dell'avvento di un nuovo "periodo spirituale", in cui sarà possibile che gli uomini si comprendano senza l'intermediario dei sensi, periodo annunciato non solo dalla rinascita dell'occultismo e dall'interesse per la telepatia, la levitazione, il magnetismo e per tutti quei fenomeni paranormali che affascinarono intellettuali e gente comune, scienziati e letterati di inizio secolo⁹³, ma pure dalla nuova "psicologia trascendentale". Questa si sostituirebbe a quella "pedestre", "abituale", per occuparsi «dei rapporti diretti che passano d'anima ad anima fra gli uomini», per cui «bisogna credere che l'uomo sia prossimo a toccare l'uomo e che l'atmosfera stia per cambiarsi»⁹⁴.

Tuttavia anche il giudizio di Russell su Maeterlinck è sintomatico del suo stato d'animo: «sente (*feel*) tutto ciò che egli dice» e tuttavia l'istinto gli suggerisce che c'è una qualche debolezza nelle sue dottrine, per cui non sa che dire del loro valore di verità, proponendosi di lavorarci su in maniera da capire dove stia l'errore⁹⁵. Debolezze delle quali, una volta esaurita questa fase della sua vita, egli dovette ben rendersi conto alla luce di quel razionalismo disincantato che gli farà scrivere nell'*Autobiografia*, riferendosi proprio allo stesso periodo di tempo in cui indirizzava le sue lettere entusiaste agli amici: «Mi abbassai persino a leggere Maeterlinck»⁹⁶: e non poteva esprimersi altrimenti un Russell

⁹¹ Russell, Lettera a Lucy Donnelly del 6.7.1902, in *L'autobiografia*, cit., p. 273.

⁹² Cfr. A. Brink, CP 33-4.

⁹³ Per tale atmosfera di inizio secolo vedi quanto contenuto in R. Noll, *Jung, il profeta ariano*, Mondadori, Milano 1999 e J. Webb, *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo*, SugarCo, Milano 1989.

⁹⁴ M. Maeterlinck, *Il Tesoro degli umili* (1896), Enrico Voghera Editore, Roma 1907, pp. 19-30.

⁹⁵ Russell, Lettera a Helen Flexner del 16.9.1902, in CP 554.

⁹⁶ Russell, *L'autobiografia*, cit., p. 247.

ormai razionalista e scettico verso un autore che aveva virato decisamente in direzione dell'occultismo, del paranormale e dello spiritismo⁹⁷.

Ma nel periodo esaminato questo suo "sentire" aveva il corrispettivo nel modo in cui si rapportava con gli uomini dopo la "conversione", nel relazionarsi coi quali conta non tanto la mera conoscenza acquisita razionalmente, ma piuttosto «il sentimento [*feeling*] che ogni persona singola, e non solo me stesso, è un fine in sé, che la sua felicità, e ancor più la sua virtù, hanno la stessa importanza della mia. Conoscere questo con le labbra è comune, ma conoscerlo col sentimento è veramente raro» (CP 51). Questo *feeling*, che potremmo anche tradurre con "empatia", introduce una modalità di essere nel mondo e di rapportarsi con gli uomini che prescinde dalla capacità di teorizzazione verbale e che certamente deriva da questo particolare misticismo russelliano; esso è associato con quell'esser in grado di uscire da se stessi, di rompere le mura del proprio Io, che abbiamo visto costituisce il pre-requisito per l'amore dell'umanità e quindi, in questo caso, per un'autentica trasformazione sociale che elimini il potere dell'uomo sull'uomo.

3. Alla ricerca di un «ponte tra intelletto e visione»

Tra depressioni derivanti dai rapporti sempre più tesi con Alys e insoddisfazione per i propri tentativi di risolvere con un duro lavoro il paradosso; tra improvvisi entusiasmi per soluzioni presto rivelatesi illusorie e tentativi di trovare nell'attivismo politico un interesse che ne alleviasse l'infelicità esistenziale, arriviamo al 1904 quando Russell ritorna alla filosofia proponendosi l'obiettivo di completare il libro che aveva pianificato di scrivere con Whitehead. Appartengono al periodo successivo a questa data i suoi contributi scientifici più significativi che – portati avanti con stoica determinazione in anni che successivamente definirà come "la lunga notte" – comprendono, tra gli altri, la chiarificazione della nozione di denotazione nel celebre saggio "On denoting" (1905). Egli gettava inoltre pian piano le basi per quella "teoria ramifi-

⁹⁷ Come risulta evidente dalle opere scritte per lo più dopo il 1910 e che ebbero grande fortuna tra le due guerre, specie in Italia. Cfr. la bibliografia contenuta alla fine di M. Maeterlinck, *Le opere*, UTET, Torino 1967.

cata dei tipi" che avrebbe rappresentato la soluzione del paradosso (e la cui prima presentazione in pubblico avviene con un articolo sull'*American Journal of Mathematics* nel 1908). Nel contempo, nell'ottobre del 1909 annuncia trionfante a Lucy Donnelly il completamento del suo lavoro al manoscritto dei *Principia*, che così è ormai pronto per l'editore. Ciò gli dà il tempo per impegnarsi in politica a favore del liberale Philip Morrell: è l'occasione per conoscere nel gennaio del 1910 Lady Ottoline, della quale cadrà profondamente innamorato nel marzo dell'anno successivo. Siamo così giunti al 1911, la data della seconda "conversione", avvenuta sulle ali del nuovo sentimento⁹⁸.

Il misticismo che scaturisce da questo nuovo coinvolgimento sentimentale ha però caratteri diversi da quello precedente. Superato lo scaramento causatogli dagli irrisolti paradossi, riacquistata fiducia nella ragione, Russell ormai non pensa più che possa esistere una modalità di rapportarsi al reale alternativa e superiore ad essa – come nella sua bivalente esperienza precedente a volte aveva pensato – ma propende piuttosto per un *fused whole* di ragione e religione, di misticismo e razionalità. È l'amore per Ottoline ad alimentare l'ardore mistico; ed è la religiosità romantica di lei a spingerlo verso un tentativo di conciliazione tra sentimento e ragione. Come temperare la sua precedente progressiva fuga verso il platonico mondo delle pure forme, alimentato dalla repressione dei propri impulsi vitali e dalla sofferenza esistenziale, con la nuova passione?⁹⁹

Tale tentativo di trovare un «ponte tra intelletto e visione»¹⁰⁰ è quanto viene esplicitato nelle opere di questo periodo, più chiaramente in quelle che poi non vennero pubblicate (o che lo furono solo in parte), con più cautele in quelle destinate al pubblico. È innanzi tutto in "Prisons" (1911) che Russell tenta questo periglioso incontro, in quel

⁹⁸ Per le vicende esteriori di questo fase della vita di Russell l'ovvio riferimento è, oltre alla sua *Autobiografia*, cit., anche l'opera di Monk, *op. cit.*, pp. 173 ss.

⁹⁹ «Una così fondamentale e potente trasformazione avrebbe avuto, lo sapeva, un profondo effetto su ogni aspetto della sua vita, e non meno su quella intellettuale, che per anni era stata motivata precisamente dal desiderio di fuggire dal mondo dei sensi verso l'altro più puro, più "eterno" mondo delle forme matematiche. [...] La questione era ora se, nel suo riscoprire la delizia per le cose concrete, avrebbe potuto preservare le sue relazioni con la logica matematica. Infatti, ciò che da una prospettiva sembrava pieno di eterna bellezza, dall'altro pareva freddamente inumano; e sorgeva la questione se il piacere della bellezza sensuale fosse mai compatibile con l'essere assorbito dalla logica matematica. Avrebbe mai prodotto Russell opere così importanti e originali in logica e filosofia se non fosse stato morto per il mondo dei sensi?» (Monk, *op. cit.*, p. 202).

¹⁰⁰ Russell, Lettera a Lady Ottoline del 26.8.1912, cit. in CP 124.

libro mai finito che cercò di scrivere in stretto rapporto con Ottoline, cui inviava le bozze e dalla quale riceveva suggerimenti, desideroso di trovare un punto di equilibrio tra la religiosità di lei e il proprio scetticismo: «Russell voleva ottenere un prodotto dell'unione fisica tra lui e Lady Ottoline, e il libro "Prisons" doveva essere il loro "figlio"»¹⁰¹. Quest'opera (che si era incerti se chiamare "On Contemplative Freedom" oppure "The Religion of Contemplation" e che poi sarà ripresa in parte e più sistematicamente nell'articolo "The Essence of Religion"¹⁰²) viene definita «l'opera più mistica di Russell», nella quale egli cerca ad un tempo di «tener conto sia del sentimento mistico come pure dell'intelletto, con l'enfasi posta sulla mistica "unione con l'universo"»¹⁰³, ed anche di temperare amore sensuale e amore intellettuale, nel tentativo di tracciare una strada per la spiritualità e la verità traendola fuori dalle sue molto umane esperienze¹⁰⁴.

Le prigioni dalle quali l'uomo si deve liberare sono costituite sostanzialmente dall'interesse egoistico, dal soggettivismo, dal richiedere attenzione per sé (*insistence*, come quella di Alys verso Russell): «l'io in tutte le sue forme – nel pensiero, nel sentimento, nell'azione – è una prigione: esso tiene fuori l'anima da quella completa unione con il mondo, nella quale consiste la vera libertà» (CP 103). Unico modo per sottrarsi a tale costrizione è la *contemplazione*, che sola ci concede la libertà e la possibilità dell'unione con l'universo, che può essere ottenuta in tre forme: l'amore, l'ammirazione e la conoscenza. «Tutte e tre ci fanno fuggire dalla prigione. Tutte e tre insieme ci danno la saggezza, la pace, la virtù; in parte gioia, ma anche infinita malinconia» (CP 103). Insieme al vecchio tema del dolore (che deriva dalla lotta delle deboli forze dell'uomo contro la natura indifferente) ed a quello della possibilità di liberarsi da paure e speranze facendosene carico e quindi cercan-

¹⁰¹ A. Brink, "Bertrand Russell and the Decline of Mysticism", in *Russell. The Journal of Bertrand Russell Archives*, 7 (1987), p. 47.

¹⁰² L'articolo venne pubblicato in *The Hibbert Journal* dell'11 ottobre 1912 (CP 112-22) e quindi non più ristampato in quanto in seguito sembrò a Russell «troppo religioso» (lettera a Miss Reed del 15.2.1963, in CP 111). In esso viene per lo più sviluppato il tema della funzione della religione non viziata dai dogmi nel liberarci dalle "prigioni" nelle quali è incarcerato l'uomo. In considerazione della sostanziale sintonia tra i due scritti, per quanto qui a noi interessa, li utilizzeremo entrambi nel presentare la posizione di Russell.

¹⁰³ A. Brink, CP 97. Sulle circostanze esterne che portarono alla sua composizione e sulle vicende dei manoscritti che avrebbero dovuto costituirla, vedi *ib.*, pp. 97-101.

¹⁰⁴ Cfr. A. Brink, "Bertrand Russell and the Decline of Mysticism", cit., p. 51.

do l'unione con l'universo, in una sorta di *amor fati*¹⁰⁵, v'è ora anche la sottolineatura della possibilità della *visione contemplativa*, «la visione di tutte le età della terra, delle profondità dello spazio e della gerarchia delle verità eterne, incontrate e rispecchiate in quella mente [*mind*] la cui sussistenza [*being*] cessa non appena la loro conoscenza giunge ad esistenza» (CP 103). L'amore, la compassione, l'empatia, di cui aveva fatto uso largamente prima e che costituivano il fondamento della identificazione col tutto, ora fanno posto anche alla pura contemplazione di quelle verità eterne ed universali che la rinnovata fiducia nella matematica e nella logica gli faceva credere fossero a portata di mano. E la contemplazione di queste porta alla identificazione dell'anima sino ad una sua unione mistica nella quale essa perde la sua individualità: l'Io così viene superato grazie alla visione dell'intelligibile. È addirittura la contemplazione a dare significato sia all'azione sia all'amore, elevandoli dalla passionalità e dalla parzialità alla calma, alla non insistenza: «l'amore [...] quando basato sulla contemplazione, è calmo e vede ciò che è amato come parte dell'intero oceano dell'Essere» (CP 104). L'accento è qui posto sulla esigenza di superare ogni dualismo, innanzi tutto quello tra Io e non-Io; ciò deve avvenire innanzi tutto per mezzo dell'intelletto che «grazie ad una contemplazione imparziale giunge alla conoscenza di ciò che è interamente altro da se stesso», senza erigere «un impenetrabile velo tra noi e il mondo circostante», in quanto tutto ciò che nella contemplazione è privato, personale, distorce gli oggetti e impedisce l'unione da esso cercata: «Il libero intelletto vedrà come Dio potrebbe vedere, senza un *qui* ed un *ora*, senza speranze e paure, senza i lacci delle consuete credenze e dei pregiudizi tradizionali, in modo calmo, spassionatamente, nel solo ed esclusivo interesse della conoscenza – conoscenza impersonale, puramente contemplativa quale è possibile che un uomo raggiunga. Quindi il libero intelletto darà anche valore più

¹⁰⁵ «La parte divina dell'uomo non esige che il mondo si conformi ad un modello: lo accetta e trova nella saggezza una unione che non esige nulla dal mondo. La sua energia non è provata da ciò che sembra ostile, ma si compenetra ed identifica con esso. Non è la forza dei nostri ideali, ma la loro debolezza che ci fa tremare all'ammissione che sono nostri, non del mondo. Noi con i nostri ideali dobbiamo essere superiori e conquistare, internamente, l'indifferenza del mondo. È l'istinto, non la ragione, a trovar ciò difficile ed a tremare per la solitudine che ciò sembra comportare. La ragione non sente questa solitudine, perché essa può pervenire all'unione anche con ciò che sembra più estraneo. L'insistente esigenza che i nostri ideali siano già realizzati nel mondo è l'ultima prigione dalla quale la ragione deve essere liberata. Ogni esigenza (*demand*) è una prigione; e la ragione è libera solamente quando non chiede nulla» (CP 109).

alla conoscenza astratta e universale che alla conoscenza veicolata dai sensi [...]» (CP 106). In questa descrizione della contemplazione non può non scorgersi quella conoscenza *sub specie aeternitatis* tipica di Spinoza, autore per il quale proprio in quel periodo Russell mostrava un notevole interesse per la sua capacità di fondere in maniera ineguagliabile afflato mistico e dimensione razionale¹⁰⁶. È inoltre importante rilevare come tale esigenza dell'unione sia richiesta contrapponendo l'*istintivo* al *razionale*, sia nel riferirsi alla contemplazione (distinta appunto in istintiva e razionale), sia alla volontà (laddove per l'amore la coppia è *monistic/dualistic*). Ciò deriva dall'idea dell'esistenza di due anime nell'uomo, quella animale o particolare, che vive nell'istinto ed è la fonte della disunione, e quella universale o divina, che «cerca l'unione con l'universo e desidera liberarsi da tutto ciò che impedisce tale ricerca»¹⁰⁷. Quando essa risulta vincente abbiamo la *conoscenza* come unione nel pensiero (cui si contrappone l'errore come effetto della disunione), l'*amore* come unione del sentimento (con l'odio come suo contrapposto) e il *servizio* come unione nella volontà (cui si contrappone il conflitto): «La combinazione di conoscenza, amore e conseguente servizio è la Saggezza, nella quale consiste il bene supremo dell'uomo»¹⁰⁸.

Una vita condotta fuori dalle mura della prigione dell'Io finito e particolare è piena di armonia e l'uomo, vedendo ogni cosa *sub specie infinitatis*, sembra possedere «una intuizione [*insight*] più profonda della lacunosa [*piecemeal*] conoscenza della nostra vita quotidiana» (CP 113). Ed «è in questa esperienza di improvvisa saggezza a stare la fonte

¹⁰⁶ Cfr. Brink, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁷ Cfr. CP 108. Tale tematica delle due parti o anime dell'uomo è presente sia in "Prisons" che in "The Essence of Religion" praticamente con le stesse parole; cfr. anche CP 112-3, 121-2.

¹⁰⁸ CP 108. In "The Essence of Religion", cit., alla conoscenza (*knowledge*), all'amore (*love*) ed al servizio (*service*) vengono sostituiti il culto (*worship*), l'acquiescenza (*acquiescence*) e l'amore (*love*), conseguenza della ammissione dell'esistenza di un Dio personale. Tuttavia Russell fa notare come queste tre attitudini possono essere liberate dal condizionamento teistico e universalizzate grazie alla contemplazione: «I tre elementi della religione, e cioè culto acquiescenza amore, sono intimamente interconnessi; ciascuno aiuta a produrre gli altri e tutte e tre insieme formano una unità nella quale è impossibile dire quale sia il primo e quale l'ultimo. Tutte e tre possono esistere senza il dogma, in una forma che è capace di dominare la vita e di dare infinità all'azione, al pensiero, al sentimento; e la vita nell'infinito, che è la combinazione dei tre, contiene tutto ciò che è essenziale alla religione, a dispetto dell'assenza di credenze dogmatiche» (CP 121).

di ciò che è essenziale nella religione. Il misticismo interpreta questa esperienza come un contatto con un mondo più profondo, più vero, più unitario di quello delle nostre comuni credenze» (CP 113); nella misura in cui la religione agevola ed esprime questo senso di unione con l'universo, senza decadere nel dogma, essa esprime la medesima esigenza del misticismo ed è pertanto accettabile. Tuttavia Russell tiene a distinguere il proprio misticismo da quello ascetico, che interpreta questo mondo come il male e come una semplice ombra di qualcosa d'altro e che rinvia ad uno splendore che sta oltre di esso. Infatti, in questa interpretazione, il misticismo finisce per svalutare il valore dell'esperienza che ne è alla base: «La qualità dell'infinito, che sentiamo, non deve essere considerata come la percezione di nuovi oggetti, diversi da quelli che per gran parte del tempo sembrano finiti; deve essere piuttosto considerata come un modo differente di vedere gli stessi oggetti, una contemplazione più impersonale, più vasta, più piena di amore di quella frammentaria e inquieta considerazione che diamo agli oggetti quando li vediamo come mezzi per aiutare o ostacolare i nostri scopi» (CP 114). L'essenza e il valore della religione stanno appunto in questo senso di unione, che va al di là dell'attitudine dualista del moralista che divide il bene dal male e quindi commette l'errore di esigere la bontà del mondo, imponendo ad esso le richieste e le aspettative del nostro Io. Quando la religione commette questo errore decade nel dogma, per cui per il bene stesso della religione autentica «è importante scoprire una forma di unione con l'universo che è indipendente da tutte le credenze sulla natura dell'universo» (CP 105); per cui «è divenuta una questione di prima importanza preservare la religione senza alcuna dipendenza dai dogmi, verso i quali diventa sempre più difficile un assenso intellettualmente onesto» (CP 115).

Il tentativo di trovare un «ponte tra intelletto e visione» riceve ulteriore espressione in un'opera letteraria, un racconto filosofico di stile platonico – *The Perplexities of John Forstice*, del 1912 – scritto su incoraggiamento di Lady Ottoline, che solletica le ambizioni letterarie di Russell e lo convince delle sue capacità creative, al punto da poter pensare per un breve periodo di abbandonare il lavoro filosofico¹⁰⁹. La no-

¹⁰⁹ La novella, alla quale contribuisce con alcune pagine scritte di suo pugno Lady Ottoline, è contenuta ora in CP 128-54. Dopo un iniziale entusiasmo sul suo valore, ben presto Russell nutrì delle insoddisfazioni e si propose di effettuare dei cambiamenti. Tuttavia la fredda accoglienza da parte degli amici ed in particolare il giudizio non entusiasta del nuovo amico, il romanziere Joseph Conrad, lo convinsero definitivamente a sopras-

vella ha il carattere del romanzo di formazione: il protagonista John Forstice, col quale si identifica Russell, è uno scienziato così preso dalle ricerche, dai calcoli e dall'interesse unilaterale per l'indagine della natura, da dimenticare ogni affetto umano, ivi compreso quello della giovane moglie. Ma il colloquio con un disincantato e disilluso uomo di successo lo fanno riflettere sulla felicità, che si propone di indagare «in modo razionale, senza pregiudizi, come se riflettessi su di una questione di fisica» (CP 133). Si accorge allora, parlando con la moglie, di quanto questa sia stata infelice e viene a sapere di una sua operazione di cancro di un anno prima e del fatto che ora esso si ripresentava senza più possibilità di intervento. «Forstice, totalmente sopraffatto dall'emozione, dimenticò tutte le sue precedenti preoccupazioni e divenne consapevole, per la prima volta, di come la sua distrazione avesse soffocato l'affetto suo per lei e quello di lei per lui. Pieno di rimorso, vedeva con terribile chiarezza tutta la solitudine della vita della moglie con lui, specialmente negli ultimi dodici mesi; con una risposta subitanea, in un selvaggio desiderio di colmare l'abisso e di recuperare in qualche misura gli anni perduti, il suo essere si protese verso di lei nello sforzo di render nota, conosciuta la sua appassionata simpatia; tutti i suoi interessi astratti furono completamente messi da parte, lasciando solo una grande basilare devozione umana [...] Un nuovo impulso di tenerezza lo possedette non solo verso la moglie, ma verso chiunque venisse in contatto con lui, dandogli una nuova intuizione [*insight*] dei loro bisogni ed aspirazioni» (CP 133-4). La morte della moglie e l'esperienza del dolore gli fa sorgere la consapevolezza che in lui «una nuova saggezza stava lottando per nascere, che gli faceva sembrare tutti i precedenti pensieri, piccoli, banali, instabili, come lanugine di cardo trascinata via dal primo alito dell'ignoto» (CP 134-5).

Nella descrizione della improvvisa conversione di Forstice alla compassione ed alla comprensione degli altri esseri umani è chiaramente trasfigurata la vicenda che lo stesso Russell visse con Evelyn Whitehe-

sedere e a rinunciare alle proprie ambizioni letterarie, sicché questo racconto fu messo da parte sino alla sua morte. Venne poi pubblicato, insieme alle altre novelle scritte in età matura in *The Collected Stories of Bertrand Russell*, ed. by B. Feinberg, George Allen & Unwin, London 1972. È significativa l'avvertenza che Russell volle che in ogni futura edizione avesse tale novella: «Mentre sono soddisfatto della prima parte dell'opera, la seconda parte rappresenta le mie opinioni durante un periodo molto breve. Le mie concezioni nella seconda parte erano molto sentimentali, troppo conciliatrici e troppo favorevoli alla religione. In tutto ciò ero eccessivamente influenzato da Lady Ottoline Morrell» (CP 127).

ad: anche allora, l'astratto e freddo matematico era stato travolto dal dolore da essa provato, aprendo il proprio sentimento all'empatia, in quella che è stata descritta come la sua prima "conversione". Analogamente, Forstice sente che non può più attribuire la stessa rilevanza al lavoro dell'intelletto e che ad essere veramente importante sono gli affetti; che non tutto è dunque polvere e cenere, ma esiste una valore nelle cose. E tuttavia non si rende chiaramente conto in cosa esso consista. Per andare alla sua scoperta decide di lasciare la sua città e di viaggiare, andando in diversi paesi, parlando con gente di razze e convinzioni diverse. Inizia un vero e proprio itinerario di iniziazione filosofica, durante il quale cerca di dare contenuto al senso di mistero non ancora rivelato che lo accompagnava ed era incapace di esprimersi in parole. Infine giunge a Firenze dove un amico matematico, Forano, lo accompagna agli incontri tenuti dagli "Amanti del Pensiero", con la promessa che lì si cercherà di risolvere il suo problema.

Qui egli ascolta i discorsi che in ordine tengono lo stesso Forano, il filosofo Nasispo (anagramma di Spinoza)¹¹⁰, il poeta Pardicreti, il narratore russo Chenskoﬀ ed infine Giuseppe Alegno, un silenzioso e schivo impiegato governativo. Ciascuno di questi propone la sua soluzione, e ciascuna di esse rappresenta un particolare stadio dell'evoluzione di Russell, una fase del suo modo di vedere il mondo e anche una delle possibilità che si presentarono alla sua mente per dare espressione al suo sentimento mistico.

Così il *matematico* esalta il valore della matematica, nella cui perfezione risiede la pace, il piacere estetico, l'assolutezza, la bellezza e grazie alla quale, «con una sorta di orgoglioso auto-annichilimento [*self-abasement*], come quello del mistico in comunione col suo Dio, il matematico sente ad un tempo la forza e la vastità del mondo non-umano della matematica e l'esaltazione della gloria dell'Uomo grazie al suo potere di conoscere e amare tale mondo» (CP 136). Il *filosofo* richiama il matematico alla concretezza del mondo, affermando che anche questo può essere oggetto di contemplazione, sì da nobilitare le nostre emozioni verso le cose comuni: un lampo estivo o il sorriso di un bimbo hanno il riflesso dell'eterno. La contemplazione, non macchiata dal desiderio, permette di vedere anche in ciò che è transitorio e futile la intangibile calma della matematica, così come insegnava Spinoza con l'amore intellettuale di Dio: «In questa contemplazione consiste la nostra vita e-

¹¹⁰ A. Brink, "Bertrand Russell and the Decline of Mysticism", cit., p. 49.

terna; perché in essa l'Io e il Tempo e tutto ciò che causa la divisione è trasceso. Questa contemplazione, per noi legati dall'impaccio della carne, non è pienamente possibile; solo in modo incerto, nei momenti di intuizione mistica, possiamo sollevarci al di sopra della nostra abietta visione corporale in un mondo trascendente, dove il Tutto emerge dalle sue parti e la maestà dell'ordine cosmico è rivelata» (CP 138). Il *poeta* esalta dell'uomo la natura attiva e creativa, in contrasto con quella puramente contemplativa e recettiva elogiata dal matematico e dal filosofo; esalta il valore dell'immaginazione e della sua capacità a creare il bello, imponendo al mondo le proprie visioni, illuminandolo e così nobilitandolo. Esorta dunque all'attivismo, che può essere alimentato solo da un mondo selvaggio ed indomito, che lascia spazio affinché l'immaginazione dell'uomo possa esplicarsi, nella ricerca di quanto v'è di grande, per dare ad esso l'impronta dell'uomo: «Io non desidero Dio: voglio un mondo dove vi sia sempre qualcosa da fare, una foresta vergine nella quale tracciare un sentiero, una notte da illuminare con segnali di fuoco, un caos infinito con un nocciolo di cosmo che gradualmente cresce; desidero possedere la mia anima nonostante un universo alieno ed imparare ad amarlo e a trarne bellezza senza assimilarlo all'Uomo» (CP 139). Si tratta di rifiutare quindi ogni forma di antropomorfismo – quello religioso e quello filosofico – che finiscono per privare l'uomo della grandezza di cui è capace, consistente nell'imparziale contemplazione, nella capacità di sollevarsi al di sopra delle paure e delle speranze degli uomini e di vedere con occhi smagati «il maestoso mistero di un indefettibile cosmo privo di passioni», in modo da conciliarsi con l'universo «grazie alla disciplina del desiderio e alla vittoria del pensiero». Solo la grande poesia è in grado di rivelare la gloria e il mistero che si cela dietro questo mondo, in quanto essa sola possiede la qualità della magia: una parola, un'allusione e il nostro solido mondo di roccia e materia si dissolverà nel mistero, rivelando lo scenario del senso; ma quale questo sia nessuno può dirlo. Eppure «questo sconosciuto qualcosa è la vita di ogni bellezza più eccelsa, il fine dell'aspirazione del poeta, la sola suprema gloria in paragone alla quale ogni altra è scarto» (CP 140). Il *narratore* insiste nel sostenere che il valore dell'arte sta nella sua capacità "magica", nel creare un altro mondo oltre quello del senso comune; ma sente anche che v'è qualcosa che la matematica come le altre scienze ignorano: è il Dolore (*Pain*); non quello di ogni giorno, bensì quello che sta al «cuore della vita». Ed è solo grazie ad esso che ogni grande conquista può essere compiuta, solo attraversandolo per intero si può raggiungere la perfezione: «Tutta la vita è co-

struita sul dolore infinito e da esso non v'è scampo. Il tentativo di sfuggirlo porta solo, attraverso un crescente terrore, alla pazzia; ma l'accettazione del dolore porta, attraverso momenti di inimmaginabile angoscia, ad una nuova vita, libera, senza legami e così piena di mistica gloria che il dolore, benché ancora viva e dia vita, non domina più e non rende più ogni esistenza un fardello troppo pesante da portare» (CP 143). Infine, il modesto impiegato dà voce ai comuni mortali, che non possono comprendere la matematica e la filosofia, sono indifferenti alla poesia, giudicano bella la musica quando possono danzarla ed apprezzano solo i romanzi che parlano di assassini e testamenti smarriti, non di mistici matrimoni col dolore. Cosa dire alla lavandaia oppressa dalla sua vita quotidiana, con i suoi spiccioli problemi esistenziali? Sarebbero forse per lei di qualche conforto le sublimi riflessioni e le soluzioni suggerite da Forano o Nasispo o Pardicreti o Chenskoff? «Tutto ciò che è stato detto nella nostra discussione sugli aristocratici beni goduti dai grandi uomini è senza dubbio vero e non nego la sua importanza. Ma mi sembra assai difettoso quale vangelo universale. "Prima diventa un Re e quindi goditi il tuo regno" – questo è in realtà il vostro consiglio. Ma non possiamo essere tutti re; viviamo in tempi di democrazia, quando i comuni mortali rifiutano di essere ignorati. O rendete il vostro vangelo accessibile ai poveri e ai bisognosi, così come ha fatto la Cristianità, oppure dovete trovare qualche altro vangelo che non richieda al discepolo eccezionali capacità [...] Mostratemi un cielo che sia aperto alla mia lavandaia e mi unirò alla vostra religione; ma se voi state per andare in cielo, lasciando la mia lavandaia nella perdizione, non mi inchinerò al vostro ingiusto Dio, per quanto grande possa essere la gioia che egli offre ai suoi eletti adoratori» (CP 144-5).

Forstice, che ha ascoltato attentamente le perorazioni di ciascuno degli intervenuti, ancora pieno del sentimento di dolore provato in seguito alla morte della moglie, non viene convinto dalle argomentazioni del matematico Forano e dello scrittore Chenskoff, in quanto essi hanno minimizzato l'importanza del sentimento. Ma viene convinto di volta in volta da ciascuno degli altri; in particolare lo colpiscono le parole dell'uomo comune, del modesto impiegato, che col suo pessimismo mostra un reale interesse per le condizioni umane. Possibile che nella vita degli uomini più umili esista qualche bene altrettanto infinito di quelli proposti dai suoi dotti ed aristocratici amici – quel "tesoro" del quale aveva letto in Maeterlinck –, ma che non dipenda dalla conoscenza e da capacità disponibili solo a pochi? Il suo istinto gli faceva rispondere di sì e si rendeva conto che la sua ricerca non era ancora finita.

Recatosi dallo zio Tristram, in fin di vita, apprende da lui la storia del suo infelice amore, che quindi legge nei diari da lui affidatigli in punto di morte. Qui trova descritti eventi che rispondono al sentimento provato negli ultimi anni: una appassionata esaltazione dell'amore inteso nella sua capacità mistica di superare la solitudine dell'Io, di portare all'unione e di rivelare l'infinito che esiste in ogni anima umana. Come si vede una posizione che risponde esattamente a quanto aveva già scritto Russell nelle sue opere precedenti, sulla spinta del sentimento provato per Evelyn e della passione verso Ottoline. Sulla stessa lunghezza d'onda è il discorso che gli fa l'amata dello zio, Suor Caterina, ormai ritirata in un convento, che Forstice va a trovare; ed è significativo che gran parte del discorso da essa tenuto sia stato scritto di pugno da Ottoline, che in tal modo si incontrava idealmente con Russell nella comune esaltazione dell'"infinito amore".

Il discorso di Suor Caterina – insieme a quelli già sentiti a Firenze – gettano Forstice in profonde riflessioni il cui fuoco sta nella esigenza di unire insieme le due verità delle quali era venuto a conoscenza e nelle quali si sostanziano le diverse tesi che aveva sentito durante il suo viaggio: come conciliare, infatti, la "verità della scienza" e la "verità della visione"? Infine lentamente, dopo molti dubbi e lotte interiori, intravede una possibilità di unione. E questa consiste nella accettazione del mondo in cui viviamo, in quanto l'autentica visione richiede la più completa conoscenza, il culto più totale e l'amore più pieno; e tutto ciò deriva dalla riverenza (*reverence*) per tutto ciò che esiste, per il mistero dell'esistenza, per l'infinito contenuto in ogni particella del Tutto: «La lealtà alla scienza non è ostile alla visione, ma un necessario risultato di essa: l'indifferenza alla conoscenza è una sorta di irriverenza, una assunzione che il nostro ignorante immaginare sorpassi ciò che è la realtà. Ogni ricerca della verità è una specie di riverenza, una sorta di culto ed ogni paura della verità è blasfema» (CP 154). La via sembra dunque trovata: scienza e visione mistica, azione e contemplazione, non devono essere separate, come nemici inconciliabili, in quanto entrambe sono frutto di questo sentimento di riverenza – che significa sottomissione, accettazione, sintonia con la realtà – solo grazie al quale «l'infinito entra nelle vite umane». Ormai Forstice aveva finito la sua peregrinazione: «con una fitta che gli pareva una seconda morte disse addio allo spettacolo delle gioie e dei dolori che era divenuto parte della sua vita e, con risoluta speranza, ritornò allo studio ed all'insegnamento della fisica, nei quali furono spesi i restanti giorni della sua vita» (CP 154).

Il senso delle vicende umane di John Forstice, raccontata da Russell,

sta racchiuso nel tentativo di vedere il misticismo non come una forza che estranea l'uomo dai suoi simili e lo conduce ad una contemplazione possibile solo a pochi eroi. Sono le parole del modesto impiegato – critiche verso gli alati discorsi del matematico, del filosofo, del poeta e del narratore – a rivelare il nuovo sentimento di Russell; ed è il ritorno di Forstice alla propria vita quotidiana, al proprio lavoro di ricercatore ad indicare la strada che deve essere percorsa da ogni uomo. Così il protagonista della novella, alla fine del suo itinerario di formazione, giunge alla soluzione del problema che si era posto: come conciliare la “verità della scienza” e la “verità della visione”? Essa non proviene dai tentativi di trovare una consolazione che stia oltre il mondo nel quale ci troviamo a vivere, di “dimenticare” la nostra vita quotidiana in favore di una realtà ad essa superiore, bensì dalla sua piena accettazione in nome della “riverenza” per quanto esiste, per il mistero che tutto penetra e che dà significato al mondo. La scienza non contrasta la visione – come aveva ritenuto in precedenza – ma anzi ne è un aspetto complementare: perseguire la conoscenza significa aprire la mente alla visione, e, viceversa, la visione permette una conoscenza più piena. L'attività razionale e la dimensione contemplativa si armonizzano nella scelta conclusiva di Forstice.

In tal modo Russell tiene a distinguere il proprio misticismo da quello ascetico, che interpreta questo mondo come il male, come una semplice ombra di qualcosa d'altro, che rinvia ad uno splendore che sta oltre di esso. Infatti, in questa interpretazione, il misticismo finisce per svalutare il valore dell'esperienza che ne è alla base: «Non è in un altro mondo che la bellezza e la pace possono essere trovate; è in questo mondo reale di ogni giorno, nel mezzo dell'azione e degli affari della vita. Ma nel mondo di ogni giorno come visto dall'anima universale e nel mezzo dell'azione e degli affari ispirati dalla sua visione» (CP 114).

Russell può così giustificare anche il suo lavoro scientifico prediletto, lo studio della matematica, inteso ora come una sorta di “vocazione”: ciascuno deve stare al posto che gli è stato assegnato, senza tuttavia perdersi in esso, ma avendo sempre presente la “visione” della totalità. Era anche questo un modo per poter conciliare in qualche modo i suoi diversi impulsi, le sue due “passioni”, che lo spingevano sia all'esaltazione dell'intelletto e del pensiero astratto, sia alla valorizzazione del sentimento di unione con l'umanità e con il tutto. Scienza e visione mistica, platonismo e misticismo, scaturiscono ora armonicamente da questo sentimento di accettazione del reale e, per un lato, danno contenuto alla sua esaltazione per il platonico mondo degli enti matematici, per l'altro, offrono soddisfazione a quell'esigenza di contatto

umano, alimentata dalla fiamma dell'amore per Ottoline.

Se la matematica e la verità a cui essa ci fa pervenire continuavano a mantenere il loro valore contemplativo, al tempo stesso deve valere l'esigenza di una “visione” che sia possibile anche nella vita quotidiana, nell'applicazione diurno di ognuno al proprio lavoro: il ritorno di Forstice alla sua professione significa il rifiuto di un misticismo inteso come separazione dalla vita degli uomini comuni e quindi capacità di accettare il comune destino umano, operando giorno per giorno, nel servizio e nell'applicazione del proprio lavoro. Il misticismo si converte così in concreto lavoro al servizio dell'umanità ed il filosofo, il matematico, che è giunto alla contemplazione, deve ritornare, come il filosofo platonico, tra i suoi simili, senza estraniarsi alla ricerca di una personale salvezza e perfezione¹¹¹.

Visione dell'eterno e vita quotidiana possono, dunque, stare insieme. Anzi, la vera azione è possibile solo all'interno di una attitudine contemplativa: è quanto non ha inteso Bergson, del quale Russell condanna il culto dell'azione per l'azione, il disprezzo per la pura contemplazione che viene eguagliata al “sogno” e valutata negativamente come “statica”, “platonica”, “matematica”, “logica”, “intellettuale”: «Non v'è posto in questa filosofia [di Bergson] – afferma Russell – per il momento della intuizione contemplativa quando, sollevandoci al di sopra della vita animale, diventiamo consapevoli dei più grandi fini che riscattano l'uomo dalla vita dei bruti. Colui che crede che un'attività senza scopo sia un bene sufficiente troverà nei libri di Bergson un piacevole quadro dell'universo. Ma chi ritiene che l'azione, per aver qualche valore, debba essere ispirata da qualche visione, da qualche previsione immaginativa di un mondo meno doloroso, meno ingiusto, meno pieno di conflitti di quanto non sia il mondo della nostra vita quotidiana; coloro la cui azione, in una parola, è costruita sulla contemplazione, allora non troveranno in questa filosofia nulla di ciò che cercano e non si dispiaceranno del fatto che non vi sia alcuna ragione per ritenerla vera»¹¹².

¹¹¹ Scrive ad Ottoline, riferendosi a “Prisons”, che sebbene egli non metta da parte ciò che è proprio del misticismo, tuttavia ora si rende conto che «esso è piuttosto una ispirazione e un rifugio in grandi momenti piuttosto che uno stato d'animo da vivere quando si ha un difficile lavoro da fare» (Russell, Lettera a Lady Ottoline del 28.04.1912, in CP xxiv).

¹¹² B. Russell, “The Philosophy of Bergson”, in CP, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers 1909-13*, ed. by J.G. Slater with the assistance of B. Frohmann, Routledge, London / New York, 1992 (repr. 1994), pp. 336-7.

Ed è nella vita di ogni giorno che opera il saggio Zen, una volta ottenuta l'illuminazione: il risveglio può avvenire anche durante le attività della vita quotidiana, sicché chi ha raggiunto il *satori* vive la propria vita in maniera naturale e spontanea. È quanto afferma Ch'ing-yuan Weishin (Seigen I shin): «Prima che una persona studi lo Zen, per essa i monti sono monti e le acque sono acque; dopo che, grazie all'insegnamento di un buon maestro, essa ha penetrato la verità dello Zen, per essa i monti non sono monti e le acque non sono acque; ma quando alla fine essa davvero raggiunge la sede della pace, per essa i monti sono di nuovo monti e, le acque, acque»¹¹³.

Tuttavia, a differenza del misticismo buddhista o Zen, la contemplazione per Russell ha un preciso "oggetto" da cogliere, costituito dalle forme universali della matematica, da quel regno di perfezione cui era affisso lo sguardo di molti matematici a lui contemporanei, una verità imperitura e indubitabile che si può esprimere linguisticamente. Ciò significa, inoltre, che non v'è per lui, ora, un inconciliabile conflitto tra ragione e contemplazione, tra le ragioni del cuore e le passioni dell'intelletto; in questa fase del suo misticismo v'è l'idea che la visione intuitiva possa essere conciliata con la ragione discorsiva: la contemplazione delle pure forme ideali della matematica è esprimibile in un sistema logico perfettamente coerente. I *Principia mathematica* stavano lì ad indicare la via che il recente amico Ludwig Wittgenstein avrebbe dovuto percorrere sino in fondo, portando a perfezione ciò che Russell si sentiva ormai incapace di fare.

4. Il "ponte" crolla, non resta che una "scala"

Il Wittgenstein che Russell conosce alla fine del 1911 – nel pieno della seconda "conversione" – è un giovane entusiasta dello studio della logica, nel quale egli ben presto vede i segni del genio; ritiene pertanto che possa essere la persona più adatta per continuare la sua opera. Egli presentava ai suoi occhi la virtù di combinare insieme l'interesse per la filosofia tecnica con una natura intensamente passionale, come quella di un artista, intuitiva ed umorale. Il suo entusiasmo per il giovane "tedesco" traspare chiaramente da quanto scrive ad Ottoline: «Lo amo e sento che risolverò i problemi che sono troppo vec-

¹¹³ D.T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, Mediterranee, Roma 1992, vol. I, p. 33.

chio per risolvere – tutti i generi di problemi vitali che sono sollevati dalla mia opera, ma che richiedono una mente fresca e il vigore di un giovane. Egli è il giovane uomo che si spera»¹¹⁴.

In questa sua fiducia nelle possibilità di Wittgenstein stanno però depositi, come nota Monk, i semi dell'incomprensione. Russell, infatti, «era progressivamente portato a vedere Ottoline e Wittgenstein come personificazioni dei due aspetti che confliggevano in lui: il mistico visionario da un lato e l'intellettualmente austero logico matematico dall'altro»¹¹⁵. Questi due aspetti avevano trovato un precario e risicato equilibrio nelle opere prima esaminate. Ma ecco che Wittgenstein mina questa fragile costruzione in modo duplice: da un lato critica aspramente "The Essence of Religion", che addirittura "detesta". La spiegazione di questo atteggiamento è fornita dallo stesso Russell: «Egli sente che io sono stato un traditore del vangelo dell'esattezza e che ho sfrenatamente usato parole vaghe; ed anche che tali cose sono troppo intime per essere stampate»¹¹⁶.

Un cuneo, che contribuisce a far vacillare quel fragile equilibrio da Russell costruito; ma anche la chiara indicazione da parte di Wittgenstein di una strada diversa, da lui ancora articolata solo con gli atteggiamenti, le simpatie e i disprezzi. Una strada che si intravede nella diffidenza per una morale esplicitamente professata, consegnata nei libri ed articolata in precetti: questi sono meglio comunicabili nella conversazione a quattr'occhi, tra persone che si conoscono bene. Onde il suo giudizio negativo sui *Principia Ethica* di Moore, in quanto ciò che si vuol dire si «traduceva in un tentativo di *descrivere* la natura del bene in sé e di dire quali cose sono buone»¹¹⁷; appunto come ha cercato di fare Russell in "The Essence of Religion" e in "A Free Man's Worship", articolo da lui anche detestato. I valori non possono essere descritti, tanto meno sostenuti razionalmente: «Per lui [...] era naturale esprimere i propri pensieri in termini religiosi, ma la religione formale gli sembrava implicare la disonestà, perché era un tentativo di ricondurre qualcosa di essenzialmente privato e spontaneo allo status di istituzione e conseguentemente investigare e proporre le verità morali in termini impersonali e con metodi che sarebbero appropriati per altre attività intel-

¹¹⁴ Russell, Lettera a Lady Ottoline del 15.03.1912, in Monk, *op. cit.*, p. 252.

¹¹⁵ Monk, *op. cit.*, p. 252.

¹¹⁶ Russell, Lettera a Lady Ottoline del 11.10.1912, in *op. cit.*, p. 280.

¹¹⁷ B. McGuinness, *op. cit.*, p. 168.

lettuali. Essa perciò comportava uno svilimento sia dell'oggetto cercato (in questo contesto, la salvezza della propria anima) sia dei metodi usati. Di qui le sfumature di disapprovazione morale da un lato e l'ingiunzione di rendersi conto di che cosa sia il pensiero onesto in una scienza esatta dall'altro»¹¹⁸. Il misticismo di Russell, affidato ad uno stile aulico e letterario, non poteva quindi che sembrare a Wittgenstein non tanto un tradimento della purezza scienziata, come pensa Russell, ma piuttosto come una violazione della proibizione, ancora *in nuce*, di *tacere* su ciò di cui non si può parlare.

Per un altro lato, la critica di Wittgenstein alla parte finale di *The Problems of Philosophy*, all'articolo "A Free Man's Worship" ed alla russelliana esaltazione della contemplazione intellettuale era alimentata da una incipiente concezione della filosofia che implicava il rigetto dell'idea che il suo valore consista nel permetterci la visione di un mondo eterno, che sta al di là delle pulsioni della vita quotidiana¹¹⁹. In tal modo, le concezioni che Russell aveva faticosamente maturato venivano ad essere delegittimate sia nella loro pretesa di dare espressione linguistica al senso dell'unione ed alla visione mistica, sia nell'idea che fosse possibile la contemplazione di un mondo del puro essere. Emerge ancora una volta la profonda differenza del misticismo in Russell e Wittgenstein: al primo sembra impossibile concepire l'idea che qualcosa di profondo non possa trovare il modo di esprimersi linguisticamente; pertanto se etica deve esserci, questa deve assumere la forma di una dottrina e deve poter dar luogo ad un corpo di enunciati intelligibili. Per Wittgenstein, al contrario, ciò che è veramente mistico ed ha reale valore è ciò di cui non si può né si deve parlare, onde il suo disprezzo per tutte le professioni di fede: in campo etico, in campo filosofico, in campo metafisico, in campo religioso.

Non è azzardato ritenere che l'influenza del giovane amico abbia progressivamente portato Russell ad abbandonare l'idea della possibilità di conciliare "visione" ed intelletto, facendo raffreddare il suo entusiasmo per i tentativi fatti in questa direzione. Anche l'affievolirsi dell'amore per Ottoline dovette contribuire a ciò: col saggio "Mysticism and Logic" (1914) Russell prende definitivamente congedo da una stagione della sua vita e fa suo quel tipico atteggiamento della filosofia occidentale che intende il mistico come incarnante ciò che è "altro" ri-

¹¹⁸ *Ib.*, p. 174.

¹¹⁹ Cfr. Monk, *op. cit.*, p. 252.

spetto al pensiero razionale¹²⁰.

Se in esso traspare ancora qualcosa del precedente sentire, ora tuttavia il mistico e la logica sono compartimentalizzati, senza possibilità alcuna di una loro intima fusione. Pur riconoscendo il valore della intuizione mistica e descrivendone simpateticamente le caratteristiche, pur riconoscendo che i grandi filosofi hanno sentito il bisogno sia della scienza sia del misticismo (CP 158), pur intravedendosi ancora in parte il vecchio ideale di un *fused whole* di scienza e misticismo¹²¹, tuttavia l'intuizione mistica viene ora considerata da Russell più una fonte di ispirazione della verità scientifica che un diretto accesso al vero. Essa cioè viene ad assumere un ruolo euristico, da sottoporre al vaglio della ragione¹²², in quanto è la filosofia a rappresentare il momento più elevato dell'evoluzione dell'uomo, in cui intuizione e istinto vengono nobilitati e trasfigurati (CP 167-8), pervenendo ad una vera conoscenza del mondo: trova così piena espressione l'ideale di coltivare la possibilità di una "filosofia scientifica", che in questo periodo diventa dominante nell'attività di Russell. Il misticismo, allora, ha la funzione di aprire delle possibilità, di dischiudere nuovi orizzonti, di spalancare alla visione di mondi possibili (CP 174), la cui realtà e autenticità tuttavia non sono affatto garantite e che devono essere sottoposte all'esame dell'intelletto, che si esprime al meglio quando riesce a prescindere da ogni considerazione etica. Il saggio si chiude pertanto con una esaltazione della filosofia scientifica, la quale «giunge più vicina alla verità di qualsiasi altra impresa umana e ci dà pertanto il contatto più prossimo e la relazione più intima col mondo che sia possibile conseguire»; essa, infatti, «benché sia ancora in fase nascente, rappresenta una forma di pensiero più elevata di ogni credenza o immaginazione prescientifica [...] Una filosofia veramente scientifica sarà più umile, più graduale (*piecemeal*), più ardua, presentante meno luccichii di superficiali miraggi tali da incoraggiare speranze fallaci, ma più indifferente al fato e più capace di accettare il mondo senza l'imposizione tirannica delle nostre umane e passeggerie esigenze» (CP 177).

Da questo momento in poi ad interessarlo sarà solo la logica, intesa come uno strumento idoneo per l'edificazione della filosofia scientifica,

¹²⁰ Contro questo stereotipo – e altri che da esso derivano – vedi R. King, *Orientalism and Religion*, cit., pp. 28-34.

¹²¹ È l'opinione di Monk, *op. cit.*, p. 337.

¹²² Cfr. CP 164-5. Cfr. anche Russell, *La conoscenza del mondo esterno* (1914), Newton Compton, Roma 1971, pp. 46-7.

ponendo in tal modo fine alla caratteristica bipolarità della sua natura. Fine di una fase della sua vita che è sanzionata in una lettera a Lady Ottoline del settembre 1915, nella quale dichiara: «Avevo quasi pensato, in un primo momento, di aver trovato la saggezza nel misticismo. Ma ora vedo chiaramente che esso è solo un elemento nella saggezza. Esso è un elemento, ma non la totalità»¹²³.

Tuttavia l'abbandono del tentativo della fusione non rende totalmente estranei misticismo e scienza, in quanto v'è qualcosa di comune ad essi che rimane e costituisce il nucleo del pensiero di Russell anche negli anni successivi: è la capacità di pervenire all'"allargamento dell'Io", alla impersonalità, ad una capacità di contemplare la realtà *sub specie aeternitatis*, superando i limiti della singola personalità in favore di uno sguardo oggettivo ed asettico, grazie al quale è possibile raggiungere la tranquillità dell'animo. E «se questa visione impersonale dell'universo sta al cuore sia del misticismo che della scienza, allora benché essi possano differire nelle dottrine, nel loro cuore misticismo e scienza sono la stessa cosa»¹²⁴. Ma piuttosto che alla scienza *tout court*, è alla matematica che bisogna guardare per capire questo comune elemento¹²⁵: abbandonata l'idea di una comune espressione di visione mistica ed intellettuale, non rimane a Russell che la contemplazione di quel mondo iperuranio costituito dalle forme matematiche. Il misticismo finisce per ridursi al semplice platonismo delle forme, che, abbiamo già visto, ha segnato l'itinerario intellettuale russelliano e che ora Russell si rende conto non è conciliabile col misticismo del cuore e del sentimento, con la religione del dolore: l'affievolirsi della passione per Lady Ottoline fa venir meno quel fuoco al cui calore egli pensava di poter fondere in uno i due linguaggi che più di tutti avevano influenzato la sua esistenza, quello del sentimento e quello dell'intelletto.

Sarà Wittgenstein a dare il colpo di grazia a quest'ultimo residuo di misticismo. Ed è estremamente significativo che proprio a partire dal 1914 iniziano i dissensi e le incomprensioni tra Russell e Wittgenstein,

¹²³ Cfr. Lettera #1321, in Brink, *CP* xxv.

¹²⁴ S. Nathanson, *op. cit.*, p. 22.

¹²⁵ Nathanson (*op. cit.*, pp. 23-4) commette, a nostro avviso, l'errore di vedere una sintesi tra misticismo e scienza proprio nel programma della filosofia scientifica, in seguito difeso da Russell, appunto in nome della impersonalità e della oggettività di entrambi. Riteniamo, in effetti, che questo può essere vero solo se ci si riferisce alla sua concezione della matematica e della logica, ma fino al 1919, anno in cui, in seguito a dei colloqui con Wittgenstein, finì per abbandonarla, come vedremo in seguito.

esattamente dopo il ritorno di quest'ultimo dalla Norvegia, dove aveva riflettuto in solitudine sulla logica e aveva iniziato verosimilmente il suo cammino meditativo che lo avrebbe portato al misticismo. Non è chiaro su cosa esattamente vertesse il dissenso tra i due (le lettere di Russell su questo tema non ci sono state conservate), ma è certo che è questo il periodo di maggior fervore russelliano per la filosofia scientifica, nella lotta per la quale egli credeva di poter arruolare Wittgenstein come il suo più potente alleato; ed è anche certo che Wittgenstein non voleva «essere arruolato nel ruolo di luogotenente nella battaglia per lo stabilimento del "metodo scientifico in filosofia"»¹²⁶, ed era addirittura dubbio che potesse ancora esser considerato un "discepolo" di Russell.

Così ad un Wittgenstein che si incammina verso il misticismo (col suo ritorno in Norvegia) fa da contraltare un Russell che invece lo abbandona in favore del programma della filosofia scientifica e dell'intelletto analitico, risolvendo così definitivamente la polarità della sua natura. Una discrasia che è chiaramente avvertita da Wittgenstein, quando in una lettera a Russell afferma di essersi convinto che ormai tra loro non potrà esserci sintonia, in quanto le loro idee sono «totalmente differenti, ad es. sul valore del lavoro scientifico», al punto da ritenere stupido aver pensato di poter chiarire la questione in una lunga lettera (a noi non pervenuta)¹²⁷. Monk congetture dalle poche notizie contenute nelle lettere successive che il dissenso abbia avuto ad oggetto proprio il problema del metodo scientifico in filosofia e che Russell sia rimasto scioccato nello scoprire dalla lettera inviatagli da Wittgenstein (cui egli fa riferimento e che non ci è rimasta) che il suo ex discepolo «lungi dall'essere il suo più prossimo e potente alleato nella lotta per stabilire una filosofia scientifica, non credeva affatto in nulla del genere!»¹²⁸.

¹²⁶ R. Monk, *op. cit.*, p. 339.

¹²⁷ L. Wittgenstein, Lettera a B. Russell del febbraio 1914, cit. in Monk, *op. cit.*, p. 341.

¹²⁸ Monk, *op. cit.*, p. 342. È interessante seguire la ricostruzione di Monk: «(Il disappunto per ciò, credo, avrebbe da solo potuto costituire una ragione sufficiente perché Russell distruggesse la lettera). Forse Wittgenstein in questa lettera mancante ha toccato temi più personali e cercato di spiegare a Russell le differenze fondamentali nelle loro visioni della vita e forse s'è anche avventurato in quel genere di franca brutalità e di analisi critica dal carattere devastante per le quali sarebbe stato successivamente temuto. In ogni caso (per continuare la mia analisi congetturale) Russell fu terrificato dalla lettera, la distrusse e replicò in un modo "troppo aspro", forse adottando quel genere di tono freddo,

La diagnosi di Wittgenstein, per il quale vita e filosofia facevano tutt'uno, era ormai definitiva: tra loro non avrebbe potuto esservi una vera amicizia, in quanto troppo differenti erano i reciproci ideali; avrebbero potuto ancora tenersi in contatto, ma discutendo solo del lavoro, della salute e così via, evitando ogni scambio di idee su questioni che concernessero i giudizi di valore, in quanto «in tali giudizi nessuno di noi potrebbe essere *completamente* onesto senza urtare l'altro (questo è, in ogni caso, certamente vero per *me*)»¹²⁹. Così, anche se Wittgenstein continuò a tenere informato Russell della propria opera «mai più tentò di parlare a Russell di musica, letteratura, etica e mai più tentò di descrivere o spiegare le sue più profonde ed intime attitudini, sentimenti o stati d'animo»¹³⁰.

Le strade di Russell e Wittgenstein si dividono: il primo con lo scoppio della guerra si impegna nella propaganda pacifista, nella quale si esprime ormai quasi del tutto il frutto della sua passata conversione mistica; quando ritorna alla filosofia in sostanza non fa che riprendere le vecchie idee, esponendo la sua filosofia della matematica in *Introduction to Mathematical Philosophy* (1918), completato mentre era in prigione, e dedicandosi a questioni di epistemologia e filosofia della mente, nel tentativo di portare avanti il suo programma di filosofia scientifica. Wittgenstein, invece, parte per la guerra, nel corso della quale logica e mistica si congiungono in maniera inestricabile, finendo per esprimersi nel *Tractatus*.

Il dissenso che prima aveva avuto ad oggetto la visione generale della realtà, ora si approfondisce in quanto concerne anche i temi più tecnici che riguardano la logica. Wittgenstein in una lettera a Russell disapprova la *Introduction to Mathematical Philosophy*, letta durante la prigionia a Cassino e si mostra molto disilluso sulla possibilità che tra loro possa mai esservi comprensione anche nelle questioni tecniche: «Non avrei mai creduto che ciò che dettai a Moore in Norvegia, sei anni fa, non avrebbe lasciato alcuna traccia in te. In breve, temo che sarà molto difficile che riusciamo mai a capirci e la debole speranza che mi rimaneva che il mio manoscritto ti avrebbe detto qualcosa è ora del

ensorio ed amaramente sarcastico che spesso usava nei ragionamenti con Ottoline. Quindi, poco dopo, dispiacendosi della sua "asprezza", scrisse un'altra, più conciliante lettera (Wittgenstein comincia la lettera prima citata con "Grazie per la tua amichevole lettera"), sperando così di far ammenda» (*ib.*, pp. 341-2).

¹²⁹ Cfr. lettera di Wittgenstein a Russell del 3.3.1914, cit. in Monk, *op. cit.*, p. 342.

¹³⁰ R. Monk, *op. cit.*, p. 343.

tutto svanita [...] ed è fonte di altrettanta amarezza il pensare che nessuno lo capirà quando sarà stampato»¹³¹.

Ma Russell non si arrende e nell'estate del 1919 si impegna a studiare a fondo il manoscritto del *Tractatus*. Scrive quindi una lettera a Wittgenstein nella quale pone due generi di questioni: matematiche e psicologiche. Ciò che aveva in particolare turbato Russell per il primo punto era il fatto che il suo ex discepolo faceva una presentazione della logica matematica che contrastava con le posizioni da lui sostenute, sostanzialmente minandone la visione platonica delle forme logiche. Dalla risposta di Wittgenstein si capisce il duplice dissenso ormai esistente tra i due. Scrive infatti che l'idea centrale del suo libro non è quella che tutte le proposizioni della logica sono tautologie; questa è solo il corollario del punto principale: «Il punto principale è la teoria di ciò che può essere espresso [*gesagt*] da proposizioni logiche, cioè dal linguaggio (e, il che è la stessa cosa, ciò che può essere *pensato*), e ciò che non può essere espresso da proposizioni logiche, ma soltanto indicato, che è, io credo, il problema cardinale di tutta quanta la filosofia»¹³².

Due questioni sono dunque sollevate: la prima è una faccenda alquanto tecnica e concerne la natura della logica, ma è di vitale importanza per Russell in quanto la tesi sostenuta da Wittgenstein distrugge tutto quanto egli aveva sostenuto sino ad allora, a partire da *The Principles of Mathematics*, e delegittima totalmente ogni forma di platonismo logico. Nell'incontro avuto all'Aja nel dicembre del 1919 – nel corso del quale Wittgenstein spiega rigo per rigo il contenuto del *Tractatus* a Russell «con la impressionante ed univoca determinazione di assicurarsi che nessuna delle sue "enigmatiche" proposizioni rimanesse oscura»¹³³ – Russell si persuade definitivamente che la logica ha natura "linguistica", per cui sia essa che la matematica sono del tutto banali. Wittgenstein gli ha insegnato che era stata un'illusione pensare che esse potessero fornire indubitabili verità sulla realtà: «*Principia Mathematica* non erano null'altro che un sofisticato esercizio di costruzione di castelli in aria»¹³⁴. Fu una disillusione che gli fece perdere ogni interesse per la logica e la matematica, sicché raramente in seguito scrisse di esse e della loro filosofia. Per quindici anni dopo l'incontro con

¹³¹ Lettera di Wittgenstein a Russell del 12.06.1919, in Russell, *L'Autobiografia*, vol. II, p. 476.

¹³² Lettera di Wittgenstein a Russell del 19.08.1919, in *ib.*, pp. 209-9.

¹³³ Monk, *op. cit.*, p. 567.

¹³⁴ *Ib.*, p. 568.

Wittgenstein, non si interessò quasi più di filosofia e quando vi fece ritorno, a metà degli anni trenta, discusse non di logica e matematica, ma di psicologia, fisica ed epistemologia¹³⁵.

Tale impatto della concezione della logica di Wittgenstein è descritto dallo stesso Russell quando parla della sua «ritirata graduale da Pitagora»: «Il mio sviluppo filosofico, fin dai primi anni di questo secolo, può essere descritto in linea generale come una ritirata graduale da Pitagora. I pitagorici avevano una forma particolare di misticismo legato alla matematica. Questa forma di misticismo influenzò notevolmente Platone ed ebbe su di lui, secondo me, un influsso maggiore di quanto non venga generalmente ammesso. Per un certo periodo il mio modo di vedere fu assai simile, e trovai nella logica matematica (in base alla natura che allora attribuivo a questa scienza) qualcosa di profondamente soddisfacente per i miei più intimi sentimenti. [...] Questo tipo di ricerca mi portò gradatamente sempre più lontano dalla matematica applicata e sempre più nell'interno di regioni astratte, e infine nella logica matematica. Finii col pensare che la matematica non fosse innanzitutto uno strumento per capire e manipolare il mondo sensibile, ma un edificio astratto esistente in un cielo platonico e a contatto col mondo dei sensi soltanto in una forma impura e degradata. Il mio modo di vedere generale, nei primi anni del secolo, era profondamente ascetico. Non mi piaceva il mondo reale e cercavo rifugio in un mondo senza tempo, privo di mutamenti e di decadenza e libero dai fuochi fatui del progresso»¹³⁶.

Ma l'accettazione della tesi di Wittgenstein che la logica è composta interamente di tautologie distrugge questo mondo di essenze¹³⁷. Ora quanto detto prima sulla matematica¹³⁸ gli sembrano «sciocchezze». Ciò è avvenuto, scrive Russell, perché «la matematica ha cessato di apparirmi, nella sua essenza, non umana. Ho finito col convincermi, anche se con molta riluttanza, che essa è costituita da tautologie. Temo che, per chi possieda una sufficiente capacità intellettuale, tutta la matematica possa apparire molto terra terra, così terra terra come l'affermazione che un animale a quattro zampe è un animale. Credo che la non temporalità della matematica non abbia niente della sublimità che una volta le attribuivo, ma consista unicamente nel fatto che il matematico puro non

parla del tempo. Non riesco più a trovare alcuna soddisfazione mistica nella contemplazione della verità matematica. Tutta la splendida certezza che avevo sempre sperato di trovare nella matematica si è smarrita in uno spaventoso labirinto. Tutto questo mi avrebbe rattristato, se l'umore ascetico non avesse nel frattempo cominciato ad attenuarsi»¹³⁹.

Come si vede Russell passa da una posizione nella quale le idee matematiche erano l'oggetto della contemplazione, alla disillusione circa l'esistenza di tale regno intelligibile. Insomma, una volta che la matematica non costituisce la «pura realtà», allora non resta che il pensiero dianoetico, ovvero la scienza; è preclusa ogni sapienza, ogni possibilità di contemplazione e quindi anche l'ultimo rifugio – il mondo delle pure forme – deve essere abbandonato.

Ma la seconda questione che viene sollevata da Wittgenstein nella sua risposta a Russell concerne la differenza tra il «dire» e il «mostrare», cioè il cuore del misticismo del *Tractatus*¹⁴⁰. In ciò consiste la rivelazione ricevuta durante la guerra, l'illuminazione che gli ha fatto scrivere quelle pagine mistiche il cui significato Russell non riusciva a cogliere e che Wittgenstein disperava qualcuno avrebbe mai inteso veramente. Del resto il fatto che ciò a cui egli era maggiormente interessato non fosse affatto la conoscenza scientifica (cui non farà mancare in seguito delle pungenti frecciate), ma appunto l'*etica*, quella però che non si esprime a parole e che quindi rientra nel dominio del mistico, è da lui stesso indicato a chiare lettere quando scrive, in merito agli intenti del *Tractatus*: «L'argomento del libro è etico [...] Il mio lavoro consiste di due parti: quello che ho scritto più tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. Il mio libro pone dei limiti alla sfera dell'etica dal di dentro, per così dire, e sono convinto che questo è l'*unico* modo *rigoroso* di porre quei limiti. In breve, laddove *molti* altri oggi non fanno che parlare *a vanvera*, io sono convinto di essere riuscito nel mio libro a mettere ogni cosa saldamente al suo posto semplicemente col tacerne»¹⁴¹.

Questo misticismo è *toto coelo* diverso da quello di Russell¹⁴², per-

¹³⁵ B. Russell, *La mia vita in filosofia*, cit., p. 298.

¹⁴⁰ Monk vede in tale distinzione tra «dire» e «mostrare» l'influenza di Spengler e Goethe (*Wittgenstein...*, cit. p. 301).

¹⁴¹ L. Wittgenstein, «Lettera a von Ficker», in *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, a cura e con ricordi di Paul Engelmann, La Nuova Italia, Firenze, p. 115.

¹⁴² La tesi che i quattro caratteri che Russell attribuisce a misticismo – nel suo «Mysticism and Logic» (e cioè credenza nella possibilità di una conoscenza intuitiva

¹³⁵ Cfr. R. Monk, «Was Russell an Analytical Philosopher?», in H.-J. Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1997, pp. 39-40.

¹³⁶ B. Russell, *La mia vita in filosofia* (1959), Longanesi, Milano 1961, pp. 293-5.

¹³⁷ Cfr. *ib.*, p. 180.

¹³⁸ Russell si riferisce all'articolo «The Study of Mathematics» del 1910, cit.

ché completamente differente è la sua concezione della logica, per due fondamentali motivi. Innanzi tutto – quello che sta più a fondo – per Wittgenstein le verità della logica sono della stessa specie di quelle dell'etica, dell'estetica e della religione: non è possibile metterle in parole, ma si possono solo “vedere”; misticismo e logica condividono la stessa natura e sono quindi per lui tutt'uno, non cose accuratamente distinte, come sostenuto da Russell nel suo saggio “Mysticism and Logic”. Sicché dopo l'incontro dell'Aja Russell scrive ad Ottoline: «Avevo sentito nel suo libro un aroma di misticismo, ma sono rimasto stupito quando ho trovato che era diventato un mistico completo. Legge gente come Kierkegaard e Angelo Silesio ed ha seriamente meditato di farsi monaco [...] Ha penetrato profondamente nel modo mistico di pensare e sentire, ma penso (benché egli non sarebbe d'accordo) che apprezzi maggiormente nel misticismo il suo potere di farlo cessare di pensare»¹⁴³.

La confusione tra misticismo e logica, addirittura la loro identità, stava a significare per Russell una vera e propria sconfitta della ragione, una rinuncia al pensiero razionale e non poteva che essere rigettata. Così quando egli si trova a scrivere la sua introduzione al *Tractatus* cerca di neutralizzare il “mistico” che si esprime nella concezione della “forma logica”, della struttura comune tra proposizione e fatto, e non esita ad osservare che «Wittgenstein, nonostante tutto, riesce a dire molte cose intorno a ciò che non può essere detto, suggerendo così al lettore scettico che forse vi possa essere una qualche scappatoia, attraverso una gerarchia di linguaggi o per qualche altra via». In fin dei conti pur facendo parte l'etica della “regione mistica”, Wittgenstein «riesce a comunicare le proprie opinioni etiche» e di fronte alla possibile difesa di questi (ciò che lui chiama mistico può essere mostrato, ma non detto) Russell non può fare a meno di confessare la sua «sensazione di disagio intellettuale»¹⁴⁴.

della realtà, nella sua unitarietà, nella irrealtà del tempo e nella illusorietà del male) – possano essere ritrovati nel misticismo di Wittgenstein con l'aggiunta a lui peculiare del solipsismo (cfr. B. McGuinness, “The Mysticism of the *Tractatus*”, cit., pp. 305-7) non toglie nulla alla tesi, qui sostenuta, della differenza tra il misticismo di Russell e quello di Wittgenstein, in quanto i caratteri descritti da Russell sono propri di ogni misticismo ed è ovvio che possano essere ritrovati in entrambi; la differenza tra i due si colloca su un altro terreno, che è appunto quello che qui stiamo cercando di perlustrare.

¹⁴³ Russell, Lettera a Ottoline del 20.12.1919, cit. in Monk, *Bertrand Russell...*, cit., p. 568.

¹⁴⁴ Russell, “Introduzione”, in Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad.

Questa ipotesi russelliana della possibilità di costruire un metalinguaggio in cui sia possibile parlare della struttura di un altro linguaggio della quale quest'ultimo nulla può dire e così via, – oltre a comportare l'eliminazione di fatto della sfera mistica che vuole invece essere salvaguardata dalla distinzione tra “dire” e “mostrare”¹⁴⁵ – presuppone l'idea che vi sia qualcosa da dire e che ciò non possa essere fatto se non mediante il linguaggio, del quale la logica costituisce l'espressione più rigorosa (ne esprime la “struttura profonda”). Ma Wittgenstein rifiuta il pregiudizio proposizionalista (proprio anche di Poincaré e Hilbert, oltre che dei logicisti), consistente nel guardare alla logica come se essa fosse fatta di proposizioni che trasmettono fatti, anche se di natura oltremondana, e quindi nel ritenere che essa possa essere giustificata facendo ricorso a leggi e regole indubitabili in quanto intuitivamente evidenti (come sosteneva Russell). Per lui la logica non comunica “fatti”, riservati alla scienza naturale; pertanto non può essere comunicata per mezzo di asserzioni: «Non c'è un dominio *hard* delle verità a priori, e un dominio *soft* delle verità empiriche: tutte le verità che ci sono, sono empiriche. Ciò non elimina l'*a priori*, ma piuttosto lo localizza come la “hardness nel soft”, come si potrebbe forse chiamare l'aspetto formale di tutti i discorsi fattuali dotati di significato»¹⁴⁶.

Ne segue che la logica non è fondata o giustificata da qualche accesso straordinario ad un tipo di verità sovraordinata; essa è nel nostro linguaggio e si mostra in esso, indipendentemente da come le cose possano stare nel mondo o nella mente¹⁴⁷: «Che la verità d'una proposizione

it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. xlv. «Nella mia introduzione al *Tractatus*, suggerivo che, per quanto in ogni linguaggio vi siano cose che quel linguaggio non può esprimere, è tuttavia sempre possibile costruire un linguaggio di ordine superiore, in cui queste cose possono essere dette. Nel nuovo linguaggio vi saranno ancora cose che esso non può dire, ma che possono essere dette nel linguaggio successivo, e così via *ad infinitum*. Questa indicazione, che allora era nuova, è diventata ora un luogo comune pacifico della logica. Essa elimina il misticismo di Wittgenstein [...]» (Russell, *La mia vita in filosofia*, cit., p. 174). Come sappiamo, Wittgenstein non condivise l'introduzione di Russell alla sua opera e finì per accettarla solo perché ne avrebbe reso più facile la pubblicazione (cfr. Monk, *Wittgenstein...*, cit., pp. 186-8).

¹⁴⁵ Cfr. Monk, *op. cit.*, p. 168.

¹⁴⁶ J.A. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap* (1991), Il Mulino, Bologna 1998, p. 268.

¹⁴⁷ «Se p segue da q, io posso concludere da q a p; inferire p da q. / Il modo della conclusione è da ricavarsi solo dalle due proposizioni. / Esse ed esse soltanto possono giustificare la conclusione. / “Leggi d'inferenza che – come in Frege e Russell – giustifichino le conclusioni, sono prive di senso, e sarebbero superflue» (*Tractatus*, 5.132; d'ora in poi semplicemente T, seguito dal numero di paragrafo).

segua dalla verità d'altre proposizioni, lo si vede dalla struttura delle proposizioni» (T 5.13). Non vi sono principi logici generali, verità universali, forme pure che possano giustificare la logica e ne costituiscano, per così dire, un supporto ontologico: tutta la sua sostanza sta nel linguaggio, nella sua struttura; la logica "si mostra da sé" nella misura in cui comprendiamo il linguaggio¹⁴⁸, ovvero siamo in grado di adoperarlo in modo corretto, di "praticarlo", in quanto «ciò che si mostra sembra mostrarsi solo in un luogo: nell'applicazione effettiva delle tecniche che usiamo per comunicare reciprocamente, cioè nell'applicazione del linguaggio»¹⁴⁹.

La logica condivide allora lo stesso destino dell'etica e dell'estetica, rientrando nel campo del "mistico": tutte sono "trascendentali" (T 6.421, 6.13), e cioè non sono "dottrine"¹⁵⁰. Il che non significa ovviamente che non si possano esprimere "proposizioni logiche", allo stesso modo di come l'etica, pur non essendo esprimibile in una dottrina, può dar luogo ad un "comportamento etico"¹⁵¹; e così come dell'etica

¹⁴⁸ Cfr. Coffa, *op. cit.*, p. 271.

¹⁴⁹ *Ib.*, p. 514. «Il modo come il linguaggio designa si rispecchia nell'uso del linguaggio» (Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 184). J.V. Canfield ("Wittgenstein and Zen", *Philosophy*, 184, 1975) ha sottolineato come per il secondo Wittgenstein il linguaggio abbia una base mistica, che coinciderebbe con l'ideale del Buddhismo Zen dell'agire con la mente vuota di pensiero. Il linguaggio avrebbe dunque una natura essenzialmente "pratica", nel senso che in esso non vengono espresse idee preesistenti alla sua pratica; ciò corrisponde a quanto nello Zen viene detto nella teoria del "puro agire" (*just doing*): «Le *Investigations* generano una visione del linguaggio congruente con la dottrina buddhista della relazione tra pensiero e comprensione. [...] Ancor di più, il fenomeno del linguaggio può essere visto, alla luce delle *Investigations*, come basato sulla stessa attività-senza-pensiero che è la manifestazione, nello Zen, della Natura Buddhica» (p. 406). Tale base mistica del linguaggio costituisce, a nostro avviso, uno dei punti fondamentali di continuità tra il *Tractatus* e le *Investigations*. Per una critica della tesi di Canfield vedi D.Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, cit., pp. 193-9.

¹⁵⁰ Cfr. McGuinness, "The Mysticism of the *Tractatus*", cit., pp. 310-16.

¹⁵¹ Questa insistenza sulla necessità che l'etica non sia professata, ma praticata, si coniuga con la sua concezione del cristianesimo, che non viene valorizzato tanto per la verità delle sue dottrine e dei suoi dogmi, ma solo nella misura in cui può dar luogo ad una pratica, ad un modo di vita moralmente degno. In questo modo di intendere il cristianesimo e la religione - che è una costante di tutta la sua riflessione, ma si accentua in particolare nella sua seconda fase (cfr. Clack, *op. cit.*, pp. 51-76) - Wittgenstein subì varie influenze; tra queste menzioniamo quelle di Tolstoj e di Nietzsche (del quale durante la guerra lesse *L'anticristo*) (cfr. Monk, *Wittgenstein*, cit., pp. 126-8). Tuttavia tale atteggiamento non si riferisce alla sola religione o all'etica, ma assume una vera e propria coloritura antiintellettualistica, venendo applicato anche ai proclami filosofici: vedi in merito la posizione di Wittgenstein nel § 3 del saggio "Funzione della filosofia e significato della vita in Moritz Schlick", in questo volume.

non si parla, ma la si pratica con la testimonianza, nella propria vita¹⁵², così della logica non si "parla", ma la si pratica e se ne esprimono le proposizioni nel linguaggio, grazie alla comprensione di questo, come appunto fa Wittgenstein nel *Tractatus*. Non a caso viene operata la distinzione tra ciò che è dotato di senso (la scienza naturale) e ciò che ne è privo; ma all'interno del dominio di ciò che è privo di *Sinn*, viene tracciata una distinzione ancora più importante: tra *sinnlos*, il senza senso, e *unsinnig*, cioè il nonsenso. La logica fa parte del *sinnlos*, cui appartiene la dimensione del mostrare (le proposizioni della logica, dice Wittgenstein, *mostrano* il loro senso), così come di esso fa parte l'etica: è il dominio del mistico; mentre la metafisica e la filosofia, intese come corpo dottrinario¹⁵³, fan parte dell'*unsinnig*, che deve essere rifiutato.

In secondo luogo, se è vero che la logica non è altro che tautologia, allora non può esservi alcun mondo eidetico di verità matematiche da contemplare, non può esservi alcuna possibilità di esprimere linguisticamente - come per un certo periodo aveva cercato di fare Russell - l'intuizione mistica. Il *noetico* è per Wittgenstein l'*inesprimibile* e non può coincidere con la scienza, la cui caratteristica è proprio l'esprimibilità linguistica e le cui forme sono analizzate con tanta cura nel *Tractatus*. Il misticismo per Wittgenstein comincia proprio là dove cessa quello di Russell: per questi non ha senso la contemplazione senza un mondo eidetico di forme platoniche, per cui venuto a cadere questo non resta che la scienza; per Wittgenstein, viceversa, è appunto la non esistenza di tale mondo a garantire la possibilità del misticismo, in quanto l'ineffabile è "vuoto", non è ontologicamente lussureggiante¹⁵⁴. Se

¹⁵² In ciò s'è vista la più forte analogia tra Wittgenstein e Tolstoj, cioè nel concepire l'etica come testimonianza di vita piuttosto che come dottrina da impartire. Cfr. D. Manganari, *op. cit.*, pp. 98-100. Sulla religione come "forma di vita", testimonianza, insiste anche P. Manganari, *op. cit.*, pp. 53, 59-60, *passim*.

¹⁵³ Precisazione necessaria, in quanto se la filosofia viene intesa come attività, allora essa rientra nel *sinnlos*, come verrà chiarito più estesamente a proposito di Schlick (vedi il relativo saggio).

¹⁵⁴ Da questo punto di vista la posizione di Wittgenstein potrebbe essere assimilata a quella del grande filosofo buddhista Nagarjuna per il suo spirito dissacrante ed antiteoretico, che lottò contro le incrostazioni dottrinali del Buddhismo, fondando la cosiddetta "scuola del vuoto". Il termine "vuoto" sta a significare la sostanziale mancanza di significato del reale, il fatto che le cose sono prive di senso, di quel senso metafisico che rimanda al di là di esse, ad un mondo "altro", più vero e più elevato (cfr. L.V. Arena, *Storia del Buddhismo Ch'an*, cit., pp. 32-3). Anche Karl Jaspers ha sostenuto che l'equivalente occidentale di Nagarjuna è sicuramente Wittgenstein, in quanto è solo con lui che si cerca di condurre il pensiero logico più puro al limite del suo scacco (cfr. *Les*

dunque il dicibile coincide con il campo delle scienze naturali, allora la filosofia «significherà l'indicibile rappresentando chiaramente il dicibile»¹⁵⁵; non è possibile un discorso diretto sull'ineffabile – in quanto «esso *mostra sé*, è il Mistico» (T 6.522) – ma solo indiretto, cioè col parlare solo di ciò di cui si può parlare.

Ciò è espresso in modo magnifico dall'amico Paul Engelmann con la metafora dell'isola: «Wittgenstein crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere. Quando ciononostante egli si prende immensa cura di delimitare ciò che non è importante, non è la costa di quell'isola che egli vuole esaminare con tanta meticolosa accuratezza, bensì i limiti dell'oceano»¹⁵⁶. Lo afferma lo stesso Wittgenstein: «[...] quando non ci si studia di esprimere l'inesprimibile, allora niente va perduto. Ma l'inesprimibile è – ineffabilmente – contenuto in ciò che si è espresso!»¹⁵⁷. L'espressione, il dire, dunque, non è irrilevante rispetto al mostrare, ma anzi a questo essenziale: *non è possibile che il mistico si mostri senza che si dica ciò che può essere detto, perché solo in esso è contenuto l'ineffabile*; solo nella scienza, nella logica si mostra il mistico, che però non è la logica e la scienza. La celebre affermazione che conclude l'opera di Wittgenstein – «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (T 7) – non invita al silenzio dell'intelletto scientifico, ma alla fine del suo delirio di onnipotenza, della sua pretesa di esaustività, riconoscendone ad un tempo il limite e l'indispensabilità; non incita all'irrazionalismo, né ipotizza supposte “crisi della ragione”, ma indica la sola attività cui l'uomo può proficuamente dedicarsi, e per la quale lo stesso Wittgenstein ha fornito strumenti e tecniche di prim'ordine: la scienza, per la quale tuttavia egli non aveva alcuna inclina-

Grandes Philosophes, 1956, Plon, Paris 1963, p. 935). Tale idea del “vuoto” ha il suo corrispettivo nel secondo Wittgenstein nella tesi che il linguaggio e quindi la comprensione non richiedano il pensiero, ma si fondano sulla “pratica”, per cui è falso che le parole esprimano “pensieri”, come comunemente si ritiene. Una tesi che – come ha sostenuto J. V. Canfield, *op. cit.* – è comune anche allo Zen. Sul significato della “saggezza senza pensiero” vedi il recente F. Jullien, *Il saggio è senza idee*, Einaudi, Torino 2002, che non a caso inframmette il proprio lavoro con numerose citazioni di Wittgenstein. Meno convincente mi pare il tentativo di ricondurre il misticismo di Wittgenstein nell'alveo teistico e personalistico del cristianesimo (cfr. P. Manganaro, *op. cit.*, pp. 45-6; R. Pititto, *op. cit.*, passim).

¹⁵⁵ Wittgenstein, *Tractatus*, § 4.115.

¹⁵⁶ Engelmann, in *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 70.

¹⁵⁷ Wittgenstein, Lettera a P. Engelmann del 9.4.17, in *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 7.

zione né alcuna passione. Infatti, solo la ragione, nel suo operare, può permettere il *mostrarsi* di ciò va oltre di essa, dell'ineffabile¹⁵⁸.

Se dunque nel linguaggio è contenuto l'inesprimibile, ciò non significa che in esso questo venga *detto*: la solidarietà tra ineffabile e dicibile è strettissima e tuttavia tra i due v'è un'assoluta differenza che può essere colta solo quando si arrivi a quel punto di vista superiore che solo una “illuminazione” ci permette di raggiungere. Si potrebbe dire, con le parole di Heidegger, che il «linguaggio è la casa dell'essere», ma senza che sia possibile dirlo nelle trame predicative del linguaggio, ricadendo così nel destino della metafisica occidentale. Ecco perché nei suoi *Diari*, Wittgenstein si attendeva la soluzione dei suoi problemi – esistenziali e di logica – dalla “parola liberatrice”, da quello “sguardo complessivo” (*Überblick*) cui non si poteva pervenire grazie alla sola intelligenza: era questa la «grande scoperta» cui sperava di giungere (DS 56), quella “visione globale” senza la quale il suo “lavoro” è senza molte speranze (DS 60) e “il problema” gli sembra “inafferrabile” (DS 61).

È nell'esperienza etica radicale della guerra che «si legge in trasparenza un'imponente significato filosofico, quello per cui d'ora innanzi non si potrà stabilire con la tecnica e l'abilità intellettuale dell'argomentazione il linguaggio significante vero, ma bisognerà invece attenderlo, questo linguaggio autentico, come un evento imprevedibile e non calcolabile che si compie al termine di una ricerca etica radicale e spietata»¹⁵⁹. I *Diari segreti* testimoniano di questa ricerca della “parola liberatrice”, di questo affacciarsi sulla sua soglia senza riuscire ancora ad aprire la porta: «E ancora nessuna chiarezza. Sebbene mi trovi evidentemente davanti alla soluzione delle domande più profonde, tanto da urtarla quasi col naso!!! Sento di essere DAVANTI alla porta della soluzione, ma non riesco a vedere sufficientemente chiaro da poterla aprire»¹⁶⁰.

¹⁵⁸ «[...] la sua riflessione non è rimasta estranea alla consapevolezza, tipica della cultura del nostro secolo, del fatto che la ragione, nell'operare e nel conferir senso, definisce i limiti dell'altro da sé e del non-senso – quel “di fuori” che culture e civiltà diverse tra loro celano e mostrano ad un tempo, ciascuna secondo una propria modalità e un proprio grado di imbrigliamento» (B. Steri, “Ontologia e religione in L. Wittgenstein e in alcuni autori anglosassoni contemporanei”, in AA.VV., *I filosofi e la religione*, Bagatto libri, Roma 1986, p. 124).

¹⁵⁹ A.G. Gargani, “Il coraggio di essere”, *Introd. a DS*, p. 8.

¹⁶⁰ DS 81. «Ho lavorato abbastanza, ma ancora non riesco a pronunciare l'unica parola liberatrice. Le sto intorno, le sono vicino, ma ancora non sono riuscito ad affer-

Non è una difficoltà intellettuale, non una deficienza di intelligenza o applicazione; diversamente dal campagnolo di Kafka, che – seguace inconsapevole della domanda platonica, origine della metafisica occidentale – non riesce a varcare la porta della giustizia in quanto vorrebbe prima risolvere il problema del *che cosa* essa sia, possederne il concetto, la nozione, e muore spossato dinanzi ad essa¹⁶¹, Wittgenstein si rende conto che il “pensiero liberatore” (DS 61), la verità, non la si coglie in un elegante ragionamento, in una sofisticata e complessa dottrina filosofica o metafisica, ma deve essere innanzi tutto *riconosciuta, vista*, perché essa si *mostra* e non si dice: le argomentazioni, per lui, spogliano di bellezza tutto ciò che viene pensato¹⁶². Appunto come si sostiene nel Buddismo Zen, dove l’accento viene posto sul fatto che la realtà “si mostra” direttamente, non attraverso le categorie concettuali del pensiero, e che anzi nella capacità di “vedere” senza i veli del raziocinio consiste l’autentica liberazione.

Ma il “pensiero liberatore” non è il frutto di una conquista palmo a palmo di un territorio ostile che deve essere intellettualmente dominato, ma di un “colpo di mano”, di un cambiamento improvviso di prospettiva, di una sorta di riorientamento gestaltico che ci permette di raggiungere un nuovo punto di vista, quello *Überblick* che, una volta posseduto, fa sì che tutto vada al suo posto: «Non ci vedo ancora chiaro, e non ho alcuna visione globale. Vedo dettagli senza sapere come si possano riconnettere in un tutto. Sento anche ogni nuovo problema come un peso. Una chiara visione globale dovrebbe mostrare che ogni problema è il *problema principale*, e la vista della questione principale non scoraggia, semmai rafforza» (DS 61). La soluzione non può giungere dall’incapocinarsi sul problema, dal forzare ad ogni costo l’intelligenza, dal continuare a pensarvi, ossessionati da esso; piuttosto, «occorrerebbe ricominciare a pensare da un’altra parte, dove ci si possa comodamente attestare. Solo: non forzare! I problemi più ardui devono tutti risolversi da soli dinanzi a noi» (DS 84). A volte viene preso dallo sconforto e pensa di non essere in grado di risolvere con le sue sole forze “il problema”: «Solo con un miracolo ce la posso fare. Solo se DA FUORI MI viene

parla!! [...] Non ho pronunciato la parola liberatrice. Ieri per un attimo mi è stata sulla punta della lingua. Ma se n’è tornata indietro» (DS 83). «L’idea che mi manca mi sta sempre sulla punta della lingua. E questo è un bene» (DS 84).

¹⁶¹ Questo paragone con Kafka lo dobbiamo a Gargani, *op. cit.*, pp. 9-10.

¹⁶² Cfr. Monk, *Wittgenstein*, cit., p. 60. Ciò vale anche per il Wittgenstein del dopo *Tractatus*: cfr. Malcom, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, cit., pp. 86-90.

levato il velo che sta davanti ai miei occhi. Mi devo arrendere *totalmente* al destino» (DS 95). Il “miracolo” che leva il velo dagli occhi è quella condizione di chiarezza cui si giunge alla fine di un cammino ascetico e che di solito viene indicata con l’illuminazione, l’irruzione di una consapevolezza che rompe con la linea di pensieri prima seguita e porta al *mostrarsi* del mistico.

I problemi di filosofia e di logica ricevono dunque la loro risposta definitiva congiuntamente ai «problemi vitali»¹⁶³. Ma la verità cui si è così giunti non deve essere trasformata in dottrina, *non* può esserlo: «Non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che cosa consistesse questo senso?» (T 6.521). Il sapiente – così solitamente si chiamava colui che ha colto il “senso della vita” – non teorizza più, ma semplicemente *vive*: egli in effetti non *risolve* i problemi, ma piuttosto li *dissolve* e grazie a ciò scorge che non vi sono affatto problemi. Si comprende allora che «la risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso» (T 6.521). E proprio questo si era proposto di fare lo stesso Wittgenstein quando si propone – analogamente a ciò che Hertz voleva fare in fisica col concetto di forza – di dissolvere i problemi filosofici¹⁶⁴; scritto il *Tractatus*, aveva deciso di abbandonare il lavoro filosofico, di cambiare mestiere: fare il giardiniere, il maestro di scuola o semplicemente chiudersi in un chiostro¹⁶⁵.

Come in psicoterapia – ad es. nel *setting* analitico – il paziente si libera quando s’accorge che le sue preoccupazioni sono infondate e i suoi problemi illusori e può pertanto accettare le proprie nevrosi, convivere con esse perché sa che dietro di esse v’è il nulla, ovvero una realtà immaginata, irreali, così per Wittgenstein ci si libera dei problemi quando si capisce che essi non hanno consistenza, che non v’è real-

¹⁶³ È assai significativo il fatto che il testo cifrato dei *Diari*, tranne la prima parte, corre sulle pagine di sinistra parallelamente ai *Notebooks 1914-1916* (ed. it. cit.), contenuti nelle pagine di destra, come informa il curatore F. Funtò dei *Diari* (DS 131).

¹⁶⁴ Cfr. Monk, *Wittgenstein*, cit., p. 31.

¹⁶⁵ Non a caso questa insistenza sul modo di vivere e sulla necessità di cambiare il proprio modo di vedere le cose sarà una caratteristica che permarrà anche nella riflessione successiva al *Tractatus* (cfr. Gargani, *op. cit.*, pp. 11-5) e quindi un elemento di continuità tra il *primo* e il *secondo* Wittgenstein. Tuttavia la chiarezza sulla centralità di questo punto, diremmo la sua conquista *manu militari*, avviene durante l’esperienza della guerra e viene consegnata per la prima volta nel *Tractatus*, assumendo la forma del “mistico”.

mente un enigma cui bisogna dare una risposta:¹⁶⁶ «Io ritengo, dunque, d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di quest'opera consiste allora [...] nel mostrare a quanto poco valga l'aver risolto questi problemi» (*T, Prefazione*).

È evidente che il modo in cui Wittgenstein si rapporta al misticismo è completamente diverso da quello tipico dei mistici tradizionali (si potrebbero semmai stabilire dei paralleli con concezioni orientali quali il Buddhismo Zen, ma il discorso ci porterebbe lontani¹⁶⁷) o di filosofi

¹⁶⁶ Cfr. L.V. Arena, *Del nonsense. Tra Oriente e Occidente*, Quattroventi, Urbino 1997, pp. 40-5.

¹⁶⁷ In merito già esistono interessanti analisi che però concernono principalmente il secondo Wittgenstein, e innanzi tutto quella di C. Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Macmillan, London 1977, il saggio di P. Wienpahl, "Eastern Buddhism and Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", *The Eastern Buddhism (New Series)*, 12, 2 (1979) e J.V. Canfield, *op. cit.* In questi lavori si mette l'accento sull'importanza - sottolineata dal Buddhismo *Madhyamaka* di Nagarjuna e da Wittgenstein - di liberarsi dalle trappole del linguaggio e dalla convinzione che esso faccia riferimento alla essenza delle cose, in favore dei giochi linguistici intesi come costruzioni sociali; lo scopo di entrambi, pertanto, è liberare dalle fissazioni patologiche e fornire una sorta di terapia contro il cattivo uso del linguaggio. È ovvio che la discussione di tali concezioni va oltre l'ambito di questo saggio, limitato al misticismo contenuto nel *Tractatus*; si potrebbe però avanzare l'ipotesi - da supportare con ulteriori ricerche - che la consapevolezza acquisita tramite il misticismo proprio del *Tractatus* costituisca il punto di congiunzione più significativo tra il primo e il secondo Wittgenstein e che nella sostanza la diversità tra le due fasi del suo pensiero concerna solo il modo più efficace di raggiungere una sapienza comunque già acquisita. Ma le strade per raggiungere la saggezza, come sappiamo dalla letteratura buddhista, sono infinite e dipendono sia dalle condizioni in cui si viene a trovare chi intraprende il cammino sia dalle sue caratteristiche personali. Ovviamente la comparazione di Wittgenstein col Buddhismo (o di un filosofo occidentale qualsiasi con le filosofie orientali) non può che suscitare notevoli perplessità per studiosi dotati di solido senso storico, perché - come riconosce lo stesso Gudmundsen - non sono rintracciabili influenze dirette delle concezioni buddhiste sul pensiero del filosofo viennese, come a volte s'è sostenuto in base all'ammirazione da questi nutrita per Schopenhauer, nella cui opera *Il mondo come volontà e come rappresentazione* sono contenuti ampi riferimenti al Buddhismo e alla filosofia dei Veda. Tale confronto potrebbe quindi essere effettuato solo sulla base di una prospettiva comparatista come quella suggerita da Paul Masson-Oursel (*Comparative Philosophy*, Harcourt Brace, New York 1926), la quale a sua volta fa un'ipotesi molto forte circa la natura unitaria della mente umana, esprimendosi in una molteplicità di aspetti e filosofie. Una tesi molto discutibile e discussa, che però non ha impedito che negli ultimi decenni si facessero notevoli passi avanti in questa direzione. Su tale questione vedi in generale J.J. Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*, Routledge, London / New York 1997, specie alle pp. 112-29. Prende una strada del tutto originale invece A.D.P. Kalansuriya (*A Philosophical Analysis of Buddhist Notions. The Buddha and Wittgenstein*, Sri Satguru Publications, Delhi 1987): piuttosto che un confronto tra il Buddhismo e Wittgenstein, egli cerca di esplicitare la "vera" filosofia di Buddha utilizzando i metodi filosofici del secondo Wittgenstein, ovvero di chiarire il Buddhismo con

che, a forza di voler parlare dell'Essere, dell'Ineffabile, del Tutto, si avventano, come dice Wittgenstein, contro i limiti del linguaggio, sbattendo la testa contro le sbarre delle sue regole. Se, come egli afferma, «l'inesprimibile costituisce forse lo sfondo sul quale ciò che ho potuto esprimere acquista significato», tale sfondo può mostrarsi solo per contrasto con ciò che è invece enunciabile: solo dall'esplorazione del determinato, dalla sua conoscenza, è possibile pervenire per Wittgenstein al Mistico.

È stato giustamente affermato che «sul Buddha che esiste indipendentemente da qualsiasi pensiero analitico è già stato detto molto - anche *troppo*, secondo qualcuno. Ma sul Buddha che esiste all'interno del pensiero analitico, e gli dà la direzione, virtualmente non è stato detto niente e questo ha i suoi motivi storici»¹⁶⁸; e forse in questa notazione deve scorgersi la novità del misticismo di Wittgenstein: nell'aver indicato una via "analitica" assai poco praticata dalla tradizione contemplativa. In altri termini: si indaghi ciò che può essere indagato, esplorato, conosciuto, ricercato, perché solo dicendo tutto ciò che è umanamente possibile *dire*, possiamo cogliere ciò che si può solo *mostrare*; perché solo *parlando* di ciò di cui si può parlare è possibile *rivelare* ciò che non può che esser taciuto; perché solo conducendo al suo limite il discorso, è possibile *scorgere* quanto si mostra al di là di esso. Ciò spiega la grande cura ed attenzione da Wittgenstein dedicata a sviluppare, analizzare e chiarire nel *Tractatus* tutti gli aspetti logico-linguistici del nostro modo di rapportarci al mondo, ovvero tutti quegli argomenti ai quali *egli non era affatto interessato*; e ci fa comprendere il suo grande rispetto per il lavoro manuale, per l'impegnarsi in attività pratiche¹⁶⁹, per la tecnologia, cui contrappone una presuntuosa scienza, perché «il Buddha, il Divino, dimora nel circuito di un calcolatore o negli ingranaggi del cambio di una moto con lo stesso agio che in cima a una montagna o nei petali di un fiore»¹⁷⁰. E ci fa anche capire il tono ultimativo della *Prefazione* all'opera, nella quale egli non si perita dal dichiarare di aver detto l'ultima parola in filosofia e di aver espresso una verità intangibile: era la speranza che, fatto ciò, esaurito per intero il campo del dicibile, *il mistico si potesse infine mostrare*.

le tecniche filosofiche di stile analitico tipicamente occidentali.

¹⁶⁸ R.M. Pirsig, *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*, Adelphi, Milano 1981, p. 86.

¹⁶⁹ Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *La Grande Vienna*, Garzanti, Milano 1980, pp. 208-9.

¹⁷⁰ Pirsig, *op. cit.*, p. 28.

Il modo autentico di intendere la sua opera viene indicato da lui stesso: «Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceto per esse - su di esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.). Egli deve superare queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo» (T 6.54). Quanto è contenuto nel *Tractatus*, dunque, non costituisce una "dottrina", cioè un insieme di proposizioni enuncianti una verità su qualcosa, in questo caso sulla filosofia, bensì ha solo valore *strumentale*, come il "purgante" cui paragonavano gli scettici le proprie espressioni, che scaccia se stesso insieme al male del quale ha curato il corpo. Ma, facciamo notare, queste parole di Wittgenstein ed il ruolo da lui attribuito alla sua opera esprimono in modo quasi letterale la funzione che nel Buddhismo viene assegnata alle dottrine professate, espresse nel linguaggio e negli scritti: quello di costituire solo un traghetto per passare all'altra sponda del fiume, che deve essere gettato via una volta adempiuto al proprio compito. L'altra sponda del Buddhismo non è altro che il mistico di Wittgenstein¹⁷¹.

È questa indicata da Wittgenstein una strada singolare per giungere al "Mistico", ma è tuttavia la sola adatta all'uomo d'Occidente, da lui percorsa non fuggendo in austeri monasteri, su alte montagne, né irrendendosi nel discorso sull'Essere, ma andando volontario in prima linea nella Grande Guerra, quando l'intera esistenza sembrava concentrarsi nell'intensità di un attimo e, lungi dal dissolversi e spegnersi in un'estasi che l'Io annichilisce, è tesa fino allo spasimo dell'angoscia sotto il fuoco del nemico, perché, afferma Wittgenstein, forse solo «la vicinanza della morte mi recherà la luce della vita».

Si capisce quindi il ruolo che assumono la matematica e la scienza, la cui più intima essenza egli volle esprimere nel *Tractatus*: esse non possono essere che una "scala", uno strumento. Ed il *Tractatus* stesso non deve essere preso alla lettera, come se fosse importante per ciò che in esso vi è detto, ma proprio al contrario: tutta la sua rilevanza sta in quello che in esso *non viene* detto, ma solo "mostrato". Dunque per Wittgenstein la matematica e la logica non sono discipline *noetiche*, bensì *dianoetiche* ed hanno solo la funzione di permettere la contem-

¹⁷¹ Sul significato della metafora della zattera nel Buddhismo e il senso del suo essere una dottrina/non-dottrina o filosofia/non-filosofia, nonché per interessanti notazioni su Wittgenstein, cfr. L.V. Arena, *op. cit.*, pp. 87-104.

plazione del non dicibile. Insomma è dalla parte di Filopono (e Nicomaco e Proclo).

Di più, quella di Wittgenstein si configura come una vera e propria asceti iniziatica, lontana dal misticismo sentimentale (criticato in Russell) come anche dalla religiosità tradizionale. Come giustamente ha affermato Gargani, la verità in Wittgenstein non deve essere intesa come una rivelazione mistica «che plana tranquillamente sulla nostra testa, di noi in attesa estatica dell'illuminazione. Al contrario, la verità nella quale dobbiamo già trovarci ed abitare, per poterla esprimere, è uno stato che è acquisito attraverso una spietata disciplina interiore; dunque non attraverso un passivo atteggiamento estatico, ma attraverso il lavoro dell'assoggettamento interiore di noi stessi»¹⁷².

Diversamente da Russell, in cui la conversione irrompe improvvisamente, senza alcuna consapevole preparazione e senza che essa venga ricercata, in Wittgenstein essa è pervicacemente perseguita, attesa e preparata attraverso un disperato e spietato lavoro sul proprio Io, che è insieme intellettuale e logico. Ma per far ciò egli non va a scuola da un guru, non trova alcun maestro spirituale che lo possa aiutare, e tanto meno il verboso e sentimentale Russell: è solo; e in solitudine deve trovare la sua via. Quella via che poi alla fine ci viene consegnata nel *Tractatus*, che, da questo punto di vista, potrebbe essere considerato un vero e proprio itinerario iniziatico, quello effettuato dal suo autore e che ciascuno di noi è invitato a ripercorrere. Ecco perché Wittgenstein è così convinto che forse nessuno riuscirà a capirlo veramente e che i più - come Russell e i neopositivisti che poi lo lessero - si fermeranno a cogliere ed utilizzare le sue dottrine particolari, sulla logica, la matematica, la scienza e così via. Perché chi veramente riuscirà ad intenderlo, allora avrà anche compreso che esso non ha alcun senso; e lo getterà via. Ma riuscirà a comprenderlo, ci avverte Wittgenstein, «solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi - o, almeno, pensieri simili» (T, *Pref.*); ovvero solo colui che abbia percorso il medesimo itinerario spirituale da lui percorso, e non gli scienziati e i filosofi della scienza, cioè quegli intellettuali di professione e quel mondo accademico per il quale egli nutriva un profondo disprezzo, colpevoli di equivocare sempre quello che lui vuol dire¹⁷³ perché incapaci di intendere ciò che sta oltre le parole, perché ancorati ad una visione intellettualistica della

¹⁷² A.G. Gargani, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷³ Cfr. Monk, *op. cit.*, pp. 298-300, 476-7.

conoscenza. Solo chi sarà salito oltre la scala, potrà capirne il senso, allo stesso modo di come nel Buddhismo solo un illuminato può comprendere cosa sia l'illuminazione. Ecco perché il Buddha, dopo aver raggiunto l'illuminazione, avrebbe voluto entrare nel Nirvana, in quanto ciò che lui aveva raggiunto non poteva essere comunicato e qualora lo fosse stato, non sarebbe stato compreso¹⁷⁴. Un'idea del resto assai comune – anzi centrale e si potrebbe dire costitutiva – di tutte le dottrine iniziatiche, per le quali capisce i simboli e le parole in esse contenute solo chi ha la preparazione necessaria a capirli, cioè chi già sia un "iniziato": analogamente alle opere esoteriche, il *Tractatus* non è scritto per tutti, ma solo per coloro che sono capaci di intenderlo.

5. Conclusione

Come sappiamo, dopo il *Tractatus* Wittgenstein aveva deciso di abbandonare il lavoro filosofico per dedicarsi prima all'insegnamento elementare, quindi fare il giardiniere in un convento, meditando sulla possibilità di diventar monaco, e infine impegnandosi nella progettazione e costruzione della casa della sorella. Solo con grande riluttanza accettava di parlare di filosofia ai molti entusiasti della sua opera, che lo pressavano in tal senso; abbiamo visto che riteneva quanto detto nel *Tractatus* come definitivo; non v'era pertanto più nulla da aggiungere: non restava che il silenzio. Tuttavia il 10 marzo del 1928 ebbe modo di sentire a Vienna una conferenza di Brouwer sull'intuizionismo: «senza muoversi dall'inizio alla fine, Wittgenstein guardava l'oratore dapprima con un'espressione leggermente sbigottita, che poi lasciò posto ad un vago sorriso di godimento»¹⁷⁵.

Wittgenstein rimase colpito a tal punto da essere portato a rivedere le sue idee sulla logica e a convincersi che il *Tractatus* non aveva dopo tutto detto la parola definitiva, ma c'era ancora qualcosa da dire. Ritornato a Cambridge nel gennaio dell'anno successivo, si rimise al lavoro, sino a conseguire a giugno il dottorato in filosofia, discutendo il *Tractatus*, e quindi ad essere nominato l'anno successivo *Fellow* al Trinity College (grazie anche all'interessamento di Russell). Comincia da que-

¹⁷⁴ Cfr. Suzuki, *op. cit.*, pp. 50-1.

¹⁷⁵ K. Menger, *Reminiscences of the Vienna Circle and the Mathematical Colloquium*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1994, p. 131.

sto momento un tormentato itinerario che lo porta a rivedere quanto sostenuto nella sua prima opera e ad elaborare le concezioni che poi confluiranno nelle *Ricerche filosofiche*. Nasce il "secondo" Wittgenstein.

Sembra dunque che la conferenza di Brouwer sia stato l'innescò di una nuova fase del pensiero di Wittgenstein: forse una nuova "illuminazione" che lo condusse a vedere in modo nuovo quanto prima sostenuto e a dare al proprio misticismo una formulazione non più necessariamente vincolata al silenzio dell'ineffabile, ma piuttosto squadernantesi nella molteplicità dei "giochi linguistici" e delle "forme di vita"?

Non è possibile approfondire qui la nuova concezione sulla logica e la matematica che, in seguito all'influenza di Brouwer, Wittgenstein maturò e che espresse negli anni seguenti. È sufficiente ai nostri scopi notare che «la posizione filosofica di Brouwer si colloca nella tradizione continentale del pensiero antirazionalista, nella quale si può per esempio far rientrare Schopenhauer: tradizione per la quale Wittgenstein nutriva grande simpatia, come ebbe a scoprire Carnap con altrettanta grande sorpresa»¹⁷⁶. In particolare gli doveva essere congeniale l'idea che la matematica fosse intesa come una creazione, una costruzione della mente umana, e non come una scoperta di verità esistenti di per sé, come se esistesse una realtà matematica indipendente dal pensiero. Ciò è perfettamente in linea con quanto sostenuto nel *Tractatus*, ed innanzi tutto con l'idea che l'aritmetica non è una "teoria" su oggetti preesistenti (i "numeri"), ma un insieme di operazioni che non abbisognano di alcuna fondazione nella logica e il cui senso traspare nell'operare stesso¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Monk, *op. cit.*, p. 249. Sulla influenza di Schopenhauer vedi M. Micheletti, *Lo schopenhauerismo di Ludwig Wittgenstein*, La Garangola, Padova 1977.

¹⁷⁷ Si apre un capitolo nuovo o, meglio, un modo nuovo di vedere il rapporto tra Wittgenstein e Brouwer quando si considerino – alla luce di quanto sinora detto – i fondamenti mistici dell'intuizionismo proposto dal matematico olandese, sinora scarsamente esplorati. Infatti il grande logico che nel 1905 scrive le *Foundations of Mathematics*, l'opera epocale che presenta l'intuizionismo, la terza corrente fondamentale della filosofia della matematica del Novecento accanto al formalismo di Hilbert e al logicismo di Frege e Russell, è lo stesso autore che nel medesimo anno redige il suo manifesto ideologico, improntato ad un radicale, irriducibile e mai smentito misticismo, consegnato nel volumetto *Leven, Kunst, en Mystiek*, scritto in olandese e mai più pubblicato successivamente, la cui prima traduzione in lingua inglese è del 1996 (cfr. *Life, Art, and Mysticism*, in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37, n. 3, pp. 389-429, a cura di W. P. van Stigt). Un'opera talmente strana e scomoda da non essere inclusa in maniera integrale nelle *Collected Works* (North-Holland, Amsterdam 1975) pubblicate dall'allievo A. Heyting, il quale – ci informa W. P. van Stigt ("Introduction to *Life, Art,*

Esattamente opposta è la valutazione che del matematico olandese dà invece Russell. Quando Wittgenstein si reca da lui nel maggio del 1930 per esporgli le sue nuove concezioni sulla matematica, avverte immediatamente che le cose che gli dice «corrono sempre il rischio di diventare ciò che ha detto Brouwer, e bisogna richiamarlo all'ordine ogni volta che questo pericolo si fa più evidente»¹⁷⁸. Una posizione senz'altro pericolosa, perché a suo avviso l'approccio "spensierato" di Brouwer porta ad un vero e proprio disastro: «l'intera teoria dei numeri reali crollerebbe e, con essa, il calcolo infinitesimale e quasi tutta la matematica superiore»¹⁷⁹.

E del resto è assai netto ed inequivocabile il giudizio di Russell sulle concezioni che Wittgenstein elaborò successivamente al *Tractatus*: se fu sempre disposto ad accogliere e a tenere in debita considerazione le critiche rivoltegli in questo scritto (sappiamo già come abbia finito per accettare l'idea della logica come fatta di sole tautologie e semmai si limitava a prendere le distanze per il «curioso tipo di misticismo logico»

and Mysticism", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37, n. 3, p. 382) – riteneva fosse meglio dimenticare questo scritto, ritenendolo una aberrazione giovanile; finì per includerne alcuni passaggi significativi nelle *Collected Works* a seguito della tesi di dottorato dello stesso van Stigt, dove si mostrava la rilevanza delle idee ivi sostenute per la comprensione dell'intuizionismo (cfr. van Stigt, *Brouwer's Intuitionism*, North-Holland, Amsterdam 1990). Possiamo ritenerci soddisfatti dal giudicare le riflessioni in esso contenute come un insieme di "malaccorte invettive" e di "iconoclastiche sciocchezze giovanili" (cfr. J.D. Barrow, *La luna nel pozzo cosmico. Contare, pensare ed essere*, Adelphi, Milano 1994, p. 326), che sembravano ben coniugarsi con le stranezze del personaggio, dal carattere difficile, ombroso, accanitamente misogino al limite del paranoico, che nella sua eccentricità sembra richiamare alla mente molti aspetti del carattere e della vita di Wittgenstein (sulla vita vedi D. van Dalen, *Mystic, Geometer, and Intuitionist. The Life of L.E.J. Brouwer: The Dawning Revolution*, Oxford U.P. - Clarendon, Oxford 1999)? Oppure non dobbiamo piuttosto pensare, come ha sostenuto van Stigt, che questo libretto è importante in quanto ci permette di meglio comprendere non solo l'uomo Brouwer e la sua *Lebensanschauung*, ma anche la sua filosofia della matematica? Se è vero che «le sue riflessioni e le sue invettive rivelano emozioni, atteggiamenti e punti di vista che chiaramente lo spinsero verso le posizioni radicalmente soggettiviste della sua filosofia intuizionista e hanno predeterminato il suo sentimento negativo verso la scienza, il linguaggio, la logica» (van Stigt, "Introduction...", cit., p. 384), allora è forse il caso di interrogarci in modo diverso sul perché dell'entusiasmo di Wittgenstein per la sua opera, al di là delle comparazioni sulle questioni tecniche e strettamente matematiche che già sono state operate in pregevoli opere (cfr. ad es., M. Marion, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, Clarendon Press, Oxford 1998). Ma, come si suol dire, questa è un'altra storia.

¹⁷⁸ Russell, Lettera a Moore del 5.5.1930, in *L'autobiografia 1914-1944*, cit., p. 351.

¹⁷⁹ Russell, *La mia vita in filosofia*, cit., p. 170.

in esso contenuto¹⁸⁰), invece per le concezioni da Wittgenstein elaborate successivamente il suo giudizio fu spietato. Già questo atteggiamento si riflette nella valutazione che – col senno di poi – dà del modo di scrivere proprio del *Tractatus*: «Come al solito, Wittgenstein si comporta come un oracolo e proclama la sua opinione come se si trattasse di un *ukase* dello zar, ma alla gente semplice riesce difficile accettare questo modo di procedere»¹⁸¹; «Wittgenstein pronuncia aforismi e lascia al lettore apprezzare la loro profondità come meglio può. Alcuni dei suoi aforismi, presi alla lettera, sono difficilmente compatibili con una logica simbolica»¹⁸².

Russell inoltre rimprovera a Wittgenstein di aver abbandonato – o addirittura dimenticato di averla mai sostenuta – l'idea della costruzione di un linguaggio logico nel quale dire tutto ciò che si vuole in modo intelligibile, indispensabile aiuto per la chiarezza del pensiero e per la filosofia¹⁸³. Il giudizio non potrebbe essere più severo: «Non ho trovato niente di interessante nelle *Philosophical Investigations* di Wittgenstein e non capisco perché un'intera scuola trovi un'autentica saggezza in queste pagine. La cosa è sorprendente dal punto di vista psicologico. Il primo Wittgenstein, che conoscevo intimamente, era un uomo dedito in maniera intensa e appassionata al pensiero filosofico, profondamente conscio dei difficili problemi di cui io, come lui, avvertivo l'importanza, e in possesso (almeno così pensavo) di un vero genio filosofico. Il nuovo Wittgenstein, al contrario, sembra essersi stancato di pensare sul serio e sembra aver inventato una dottrina adatta a rendere non necessaria questa attività. Non credo neppure per un istante che la dottrina la quale ha queste malinconiche conseguenze sia vera. Mi rendo conto, però, di nutrire una prevenzione straordinariamente forte contro di essa: infatti, se fosse vera, la filosofia sarebbe, nel migliore dei casi, un piccolo aiuto per gli autori di vocabolari, e, nel peggiore dei casi, un ozioso divertimento da salotto»¹⁸⁴.

Siamo quasi al paradosso. Con la sua intelligenza Russell è andato molto vicino al vero: è del tutto corretto affermare che Wittgenstein si è stancato di "pensare" se con questo termine si intende quel modo analitico di condurre il pensiero che Russell attribuisce a proprio merito e

¹⁸⁰ *Ib.*, p. 173.

¹⁸¹ *Ib.*, p. 178.

¹⁸² *Ib.*, p. 188.

¹⁸³ Cfr. *ib.*, p. 239.

¹⁸⁴ *Ib.*, pp. 304-5.

del quale sconsolatamente constata il tramonto nel secondo Wittgenstein e nei suoi seguaci. Anzi, non ha *mai* voluto “pensare” in questo senso, perché niente è stato, come sappiamo, più lontano da lui della filosofia scientifica e della argomentazione analitica, del credere che si possano “risolvere” dei problemi filosofici o che addirittura la filosofia possa avere un qualche “valore”. Ed ancora Russell coglie nel segno quando paragona il suo ex amico a Pascal o Tolstoj: «Vi sono due grandi uomini nella storia ai quali Wittgenstein in qualche modo assomiglia. Uno è Pascal, l'altro Tolstoj. Pascal era un matematico di genio, ma abbandonò la matematica per la religione. Tolstoj sacrificò il suo genio di scrittore a una sorta di falsa umiltà, che gli fece preferire i contadini alle persone colte e *La capanna dello zio Tom* a tutte le altre opere letterarie. Wittgenstein, il quale era capace di destreggiarsi coi rompicapo metafisici altrettanto abilmente di quel che sapevano fare Pascal con gli esagoni e Tolstoj con gli imperatori, gettò a mare il suo talento e si avvili dinanzi al senso comune così come Tolstoj si era avvilito dinanzi ai contadini, in entrambi i casi per un impulso di orgoglio. Ammiro il *Tractatus* di Wittgenstein ma non le sue opere successive, che mi sembrano implicare una rinuncia alla sua migliore ispirazione molto simile alle rinunce di Pascal e di Tolstoj»¹⁸⁵.

Ma ciò che per Russell sta sotto il segno negativo, invece per Wittgenstein rappresenta un acquisto positivo, il senso entro il quale egli aveva scritto la sua intera opera, un senso ormai distante, lontano mille miglia da un Russell che aveva fatto i conti col proprio misticismo decenni prima e che era divenuto il filosofo scettico, anticristiano e razionalista che tutti abbiamo imparato a conoscere nelle nostre letture giovanili, del tutto insensibile per quello che ormai giudica un intollerabile misticismo wittgensteiniano.

Sicché quando nell'autunno 1928 Wittgenstein decide di tornare in Inghilterra non è tanto per dedicarsi alla “filosofia” – verso la quale nutriva sempre il medesimo disprezzo, sino al punto da esortare amici e studenti di Cambridge a non occuparsi di essa e a fare piuttosto qualcosa d'altro¹⁸⁶ – ma piuttosto per cercare di “mostrare” in altro modo ciò che nel *Tractatus* aveva preso la forma della costruzione logica; è una divaricazione tra “tecniche” diverse, ma entrambe miranti al medesimo scopo. Si apre così la stagione dei “giochi linguistici”, nella

¹⁸⁵ *Ib.*, pp. 301-2.

¹⁸⁶ Cfr. Monk, *Wittgenstein*, cit., pp. 319-20.

quale la conquista principale cui Wittgenstein era pervenuto con la “illuminazione” durante la guerra e che aveva avuto una prima espressione nel *Tractatus* – ovvero la distinzione tra “dire” e “mostrare” – viene approfondita, articolata, esemplificata in una nuova tecnica che non costituisce affatto una nuova “filosofia” (la “filosofia del secondo Wittgenstein”), bensì una più agevole “scala” che permetta comunque di giungere all'altra sponda, a quel “mistico” che sottende tutta la sua opera¹⁸⁷. Solo collocandosi al suo interno sarà possibile realizzare quel modo diverso di percepire le cose che è insieme frutto dell'acquisizione del “giusto punto di vista” e stile diverso di vita¹⁸⁸ – non acquisizione di un nuovo abito filosofico –, in nome di quella solidarietà tra esistenza e pensiero che fu tipica di tutta la sua vita. In questo gestaltico *shift* da un modo di vedere all'altro è stato visto il più significativo contatto tra il pensiero di Wittgenstein e lo Zen o la concezione taoista: il *satori* cui giunge il saggio non consiste nel vedere ciò che prima non si vedeva, nel cogliere una “essenza” nascosta delle cose (come ben sa Wittgenstein che a questa pretesa essenzialista non risparmiò le sue critiche), bensì nel vedere in modo diverso, con nuovi occhi, ciò che già prima si vedeva¹⁸⁹. Non è forse appunto questo il nuovo modo di concepire la filosofia del quale Wittgenstein si attribuiva il merito, l'essere cioè un *new way of seeing* piuttosto che un *corpus* dottrinale, un insieme di proposizioni sul mondo, una impresa cognitiva?¹⁹⁰

Liberati gli occhi dalle fuliggini che ne offuscano lo sguardo, svincolato dalla tirannia del passato e dalla vana speranza del futuro, affran-

¹⁸⁷ «L'importanza del cosiddetto “secondo Wittgenstein” consiste proprio nell'aver indicato che la filosofia non deve spiegare nulla, ma solo prendere atto dei giochi linguistici che avvengono all'interno della società. [...] Essi sono fenomeni *nonsensical*, che semplicemente *accadono*, e non possono essere definiti» (L.V. Arena, *Del nonsense*, cit., p. 85 n.).

¹⁸⁸ Cfr. Monk, *op. cit.*, pp. 519-22.

¹⁸⁹ Cfr. Gudmunsen, *op. cit.*, *passim*. Per altri punti di contatto (ma anche di differenza) tra il Taoismo e Wittgenstein cfr. T.T. Tominaga, “Taoist and Wittgensteinian Mysticism”, in *Journal of Chinese Philosophy*, 9 (1982), pp. 269-289. Cfr. anche Paul C.L. Tang, R.D. Schwartz, “The Limits of Language. Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* and Lao-Tzu's *Tao Te Ching*”, in *Journal of Chinese Philosophy*, 15, 1988, pp. 9-33, che vede la differenza tra il Taoismo e Wittgenstein nel fatto che per il primo l'arte costituisce una via di accesso al mistico, evitando così di rinchiudersi nel silenzio.

¹⁹⁰ Valorizza questo aspetto della filosofia di Wittgenstein J. Genova, *Wittgenstein: A Way of Seeing*, Routledge, London 1995, parte I. In ciò consiste anche l'eredità più consistente ricevuta da Moritz Schlick circa il significato della filosofia (v. il relativo saggio in questo volume).

cato dall'attesa di una futura ricompensa e dal terrore della morte, l'uomo può essere felice, vivendo pienamente nel presente, gustandolo sino in fondo: «Chi è felice non deve aver timore. Neppure della morte. / Solo chi vive non nel tempo, ma nel presente, è felice. / Per la vita nel presente non v'è morte»¹⁹¹; «Il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice» (T 6.43c). Allora si può sedere – come il conte Eberhard nella poesia tanto ammirata di Uhland – sotto l'albero di biancospino cresciuto dal ramoscello piantato al ritorno da un viaggio di devozione in Palestina:

Il conte buono e fedele,
Va a vederlo ogni anno,
Ed è molto rallegrato
Osservando come cresce

Il conte era già vecchio e debole,
Il ramoscello era diventato un albero,
Sotto il quale il vegliardo spesso
Sedeva in meditazione profonda.

L'arcata alta dell'albero
Col suo leggero rumoreggiare
Faceva ricordare al vecchio stanco
Il tempo passato e il paese lontano¹⁹².

In questa pacificazione col mondo, nella consapevolezza che non vi sia *nulla* di importante da domandarsi sul mondo e sulla vita¹⁹³, in que-

¹⁹¹ Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 175. In questa idea di "vivere nel presente" è da rinvenirsi sicuramente l'influenza di Tolstoj (cfr. *Il Vangelo spiegato ai giovani*, cit., § 37), il cui pensiero religioso, come annota il curatore dell'opera Igor Sibaldi, «corre fin dagli inizi lungo crinali prossimi all'oriente. Tolstoj conosceva il Tao, per diversi aspetti tanto affine al concetto neotestamentario di "Spirito". Ma non intraprese mai un serio tentativo di tracciare un ponte esplicito tra questi due cosmi mistico-religiosi» (*ib.*, pp. 114-5).

¹⁹² La poesia è riportata in *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 56. È in relazione ad essa che Wittgenstein commenta: «[...] quando non ci si studia di esprimere l'inesprimibile, allora *niente* va perduto. Ma l'inesprimibile è - ineffabilmente - *contenuto* in ciò che si è espresso!».

¹⁹³ «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna, e appunto questa è la risposta» (T 6.52;

sto tranquillo vivere in armonia nel presente e quindi nell'eterno¹⁹⁴, in questa "soddisfazione" che compie il fine dell'esistenza nella misura in cui non si ha bisogno di un fine fuori della vita¹⁹⁵, si rapprende il senso dell'esperienza umana e della meditazione di Wittgenstein, quel senso che nell'ultimo alito di coscienza si condensa nelle parole estreme sussurrate a Mrs Bevan: «Dica loro che ho avuto una vita meravigliosa»¹⁹⁶.

cfr. anche *Quaderni*, cit., pp. 146-7). Questo significa che, una volta data risposta per assurdo a tutte le domande che si possono porre su questioni di fatto, quali quelle che è in grado di fornire la scienza, non si è nemmeno sfiorato il campo di ciò che egli ricomprende nel "mistico". Ma nel momento in cui non resta più alcuna domanda formulabile nella scienza, allora si comprende che non v'è alcuna domanda altra da quelle già risolte e che quindi il mistico consiste nella intuizione, nella comprensione illuminante, che il mondo debba essere accettato e vissuto così com'è, senza crearne un doppio metafisico. È questo il senso del mistico come "vuoto" in Wittgenstein.

¹⁹⁴ Cfr. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 175.

¹⁹⁵ Cfr. *ib.*, p. 174.

¹⁹⁶ Cit. in Monk, *op. cit.*, p. 566.