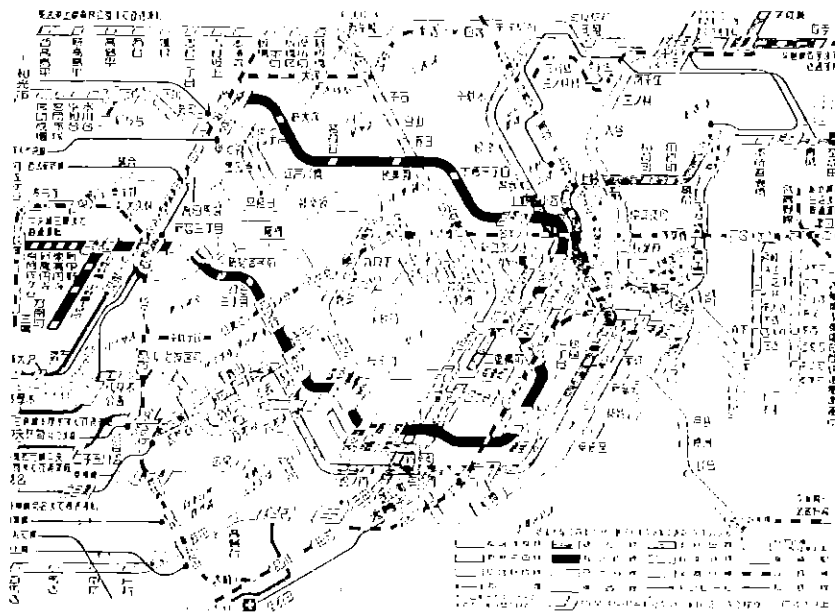


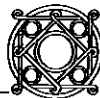
# FILOSOFIA e TEOLOGIA

Rivista quadrimestrale



**Forme della superstizione**

**3/2009**



Edizioni Scientifiche Italiane

# Figure

## Sui miracoli e il miracoloso Qualche considerazione tra Hobbes, Spinoza, Hume e Wittgenstein

*On the basis of some classical definitions of miracle (Hobbes, Spinoza, and in particular Hume) and some considerations of Wittgenstein, the paper intends to criticize a quasi-scientific (superstitious) notion of the miracle, preserving the opportunity of an experience of the miraculous distinct from the idea that miracle is something mysterious and inexplicable which only the recourse to God may explain and enlighten.*

### I.

Il tema del miracolo ha segnato e scandito la storia della filosofia e della teologia occidentali, talora occupando vivacemente il primo piano, talora ritirandosi discretamente sullo sfondo<sup>1</sup>. Non è comunque facile stabilire che cosa si sia di volta in volta inteso con il sostantivo «miracolo», con l'aggettivo «miracoloso» o con l'avverbio «miracolosamente». Di conseguenza, è spesso difficile paragonare ciò che il tal filosofo (o teologo) ha affermato sui miracoli con quello che ne ha detto il tal altro. La cosa non è per nulla strana. Domande come: «Sono possibili i miracoli?» o «È ragionevole credere che i miracoli accadano?»<sup>2</sup> possono infatti ricevere risposte diverse (positive; negative; problematiche) a seconda di come si intenda il termine. Se

<sup>1</sup> La letteratura è ovviamente vastissima. Qui mi limito a rinviare a due studi che ho tenuto particolarmente presenti: R.M. BURNS, *The Great Debate on Miracles. From Joseph Glanville to David Hume*, Associated University Presses, East Brunswick (N. J.) 1981; C. BROWN, *Miracles and the Critical Mind*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1984 (dal Seicento a oggi).

<sup>2</sup> JAMES E. TAYLOR chiama quest'ultima «la domanda epistemologica» e la distingue da quella «semantica»: «Che cosa intendiamo con 'miracolo?'». Taylor parla anche di una domanda metafisica («Esiste Dio?») la quale entra in gioco per coloro che ritengono, come molti filosofi e teologi di fatto ritengono, che «parte della risposta alla domanda semantica sia 'un evento causato da Dio'» (J. E. TAYLOR, *Hume on Miracles: Interpretation and Criticism*, «Philosophy Compass», 2/4 (2007), p. 611.

per «miracolo» intendi  $x$ , allora... sì; se invece intendi  $y$ , allora... no; se poi intendi  $z$ , allora... forse. Ovviamente, la diversità delle risposte che i vari filosofi (o teologi) possono dare e hanno dato (i vari sì, no, forse; ma anche i diversi non capisco o non so o non mi interessa) dipende anche, per non dire essenzialmente, da quelli che Robert Fogelin ha chiamato i loro «most fundamental philosophical commitments»<sup>3</sup>, al punto che l'atteggiamento nei confronti dei miracoli può sì essere compreso a partire da essi, ma può anche essere un mezzo per farli emergere e riconoscere. Insomma: «Dimmi che cosa pensi dei miracoli e ti dirò che tipo di filosofo (o di teologo) sei».

Diverse considerazioni sono qui preliminarmente necessarie. In primo luogo, va ribadito l'ovvio: i termini con cui si fissa il significato di «miracolo» sono storicamente situati e filosoficamente compromessi. Per esempio, se con David Hume si definisce il «miracolo» come «una violazione delle leggi di natura»<sup>4</sup> diventa pressoché inevitabile domandarsi che cosa fossero propriamente i miracoli, ossia che cosa venisse chiamato e come fosse impiegato il termine «miracolo», prima che venisse introdotto ed elaborato il concetto scientifico moderno di legge di natura. La domanda può facilmente mutarsi in obiezione. È questa, per esempio, l'origine della critica che è stata di recente rivolta a Hume e a tutti coloro che hanno successivamente consentito con la sua definizione da Aviezer Tucker, il quale osserva che il concetto di legge universale di natura non esisteva prima del Seicento, per cui «la definizione di Hume di miracoli è chiaramente anacronistica, astorica»<sup>5</sup>. In particolare, né tra gli antichi Ebrei né nella filosofia greca antica, ossia in quelle che sono le due fonti principali del Cristianesimo, si ritrova «l'idea di leggi universali di natura o regolarità naturali senza eccezioni». In entrambi i casi

le parole per legge, *chok* e *nomos* rispettivamente, avevano esclusivamente significati e connotazioni sociali e normative. Tali leggi, diversamente dalle leggi natural-descrittive (*natural-descriptive laws*) hanno eccezioni e possono essere infrante<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> R. FOGELIN, *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2003, p. 55.

<sup>4</sup> «Un miracolo è una violazione delle leggi di natura» (D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, in ID., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, tr. it. di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1974, capitolo X («Dei miracoli»), p. 145; il testo originale si può leggere, tra l'altro, in appendice a FOGELIN, *A Defense of Hume on Miracles*, cit.; il nostro passo si trova a p. 72: «A miracle is a violation of the laws of nature».

<sup>5</sup> A. TUCKER, *Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities*, «History and Theory» 44 (ottobre 2005), p. 377.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 376.

Ovvia  
render co  
il termine  
deve rico  
nerale, e  
mandarsi  
X, se una

[t]esti  
done  
gione?

È per  
tra e nor  
mine «m  
Hobbes  
politico,  
dalla Scr

[U]n  
creazi  
missi

Sia c  
zione di  
cronistic  
ficato («

<sup>7</sup> HUM  
in appendi  
«possiamo  
un miracol  
in maniera  
stenuto ch  
di provare  
pp. 20-21).

<sup>8</sup> T. F  
(«Dei mira  
sophical Q  
della parol  
bes non è  
conciliare  
[...] è pol  
tuisca una

Ovviamente, si può obiettare che lo scopo di Hume non era quello di render conto con la sua definizione di tutte le varie e svariate maniere in cui il termine «miracolo» è stato impiegato nella sua lunga storia. Inoltre, si deve riconoscere che Hume cercava una definizione per il miracolo *in generale*, e non solamente per il miracolo religiosamente inteso, al fine di domandarsi, come accadrà nella seconda e spesso trascurata parte del capitolo X, se una

[t]estimonianza umana possa avere tanta forza da provare un miracolo, facendone un fondamento sicuro (*a just foundation*) per un qualche sistema di religione<sup>7</sup>.

È per questo che la sua definizione è, per così dire, religiosamente neutra e non avanza alcuna pretesa di restituirci il significato biblico del termine «miracolo». In questo Hume differisce in maniera radicale da Thomas Hobbes che, mosso da un obiettivo primariamente se non esclusivamente politico, nel capitolo XXXVII del *Leviatano* aveva tratto esplicitamente dalla Scrittura la sua definizione di miracolo:

[U]n miracolo è un'opera di Dio – oltre la sua opera naturale stabilita nella creazione –, fatta per rendere manifesta al suo eletto, per la sua salvazione, la missione di uno straordinario ministro<sup>8</sup>.

Sia come sia; secondo Tucker, resta in ogni caso evidente che la definizione di Hume, volendo essere religiosamente neutra, è semplicemente anacronistica: nella Bibbia il termine «miracolo» non ha né può avere il significato («una violazione delle leggi di natura») che Hume gli attribuisce. Ne

<sup>7</sup> HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 165 (il passo è a p. 81 dell'edizione originale riportata in appendice a FOGELIN, *A Defense of Hume of Miracles*, cit.). La famosa conclusione di Hume è che «possiamo stabilire come massima che nessuna testimonianza umana può avere tanta forza da provare un miracolo, facendone un fondamento sicuro per un qualche sistema di religione». Come ha mostrato in maniera convincente Fogelin, Hume non ha mai negato *a priori* la possibilità dei miracoli, ma ha sostenuto che nessuna testimonianza ha mai avuto ed è estremamente improbabile che mai avrà la forza di provare un miracolo capace di fondare una religione (FOGELIN, *A Defense of Hume of Miracles*, cit., pp. 20-21).

<sup>8</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. 2, cap. XXXVII («Dei miracoli e del loro uso»), p. 399. Secondo JOHN WHIPPLE (*Hobbes on Miracles*, «Pacific Philosophical Quarterly», 89 (2008)), qui lo scopo di Hobbes è di «isolare il significato stretto [o 'primario'] della parola ['miracolo'] nella Scrittura» (pp. 125-126). Sempre secondo Whipple, l'obiettivo di Hobbes non è quello sovversivo di mostrare, anche se non in maniera aperta, che i miracoli non si possono conciliare con la scienza né quello opposto di conciliare miracoli e scienza; il suo «obiettivo primario [...] è politico. Egli vuole spiegare come la dottrina dei miracoli deve essere intesa affinché non costituisca una minaccia alla stabilità del *commonwealth* cristiano» (*Ivi*, p. 118).

consegue che quando Hume e la Bibbia parlano di «miracoli» stanno in realtà parlando di cose diverse. Se anche Hume avesse ragione, ossia se fosse vero che nessuna testimonianza ha mai avuto o avrà la forza di provare un miracolo<sup>9</sup>, questa verità lascerebbe indifferente la Bibbia<sup>10</sup>, la quale non conosce quei miracoli che Hume dichiara impossibili o estremamente difficili da provare. A differenza di quanto suggerito da Hume e da i suoi seguaci,

il concetto biblico originale – insiste infatti Tucker – non distingue il miracoloso dal divino. In quanto esibizione divina di potenza (*divine feat of strength*), non c'è miracolo che non implichi una divinità, anche se questa divinità non deve necessariamente essere il Dio monoteistico<sup>11</sup>.

Non dubito che sul punto Tucker abbia ragione. Il problema è però se a una domanda come «È ragionevole credere che i miracoli accadano?»<sup>12</sup> si possa rispondere semplicemente osservando che gli Ebrei e i Cristiani delle origini<sup>13</sup> con «miracolo» intendevano qualcosa di ben diverso da quello si è inteso dopo l'istituzione della scienza moderna, per cui per loro un miracolo (in quanto esibizione divina di potenza) era qualcosa, per dirla un po' paradossalmente, di ordinario, mentre per Hume e per noi, uomini segnati dalla scienza, un miracolo (in quanto violazione o eccezione alle leggi di natura) sarebbe qualcosa, se non impossibile, altamente improbabile. Il rischio che corre infatti Tucker è di sentirsi replicare che se i miracoli intesi come violazioni o eccezioni alle leggi naturali lasciano indifferente la Bibbia, i miracoli della Bibbia lasciano indifferente l'uomo moderno<sup>14</sup>. Potrebbe essere una buona conclusione, se nella lettura della Bibbia filosofi e teologi avessero come unico ed esclusivo interesse quello di comprendere, con uno spirito storico-antropologico, che cosa nella Bibbia significasse «miracolo»<sup>15</sup> e

<sup>9</sup> In realtà, Hume non ritiene di aver stabilito in assoluto che nessuna testimonianza ha la forza di provare un miracolo, quanto piuttosto che nessuna testimonianza ha tale forza quando il miracolo da provare dovrebbe fungere da «fondamento sicuro di un sistema di religione». È questa l'interpretazione difesa efficacemente da Fogelin, *A Defense of Hume of Miracles*, cit.

<sup>10</sup> E se lascia indifferente la Bibbia, probabilmente dovrebbe anche lasciare indifferenti gli Ebrei e i Cristiani che nel corso dei secoli si sono religiosamente ispirati alla Bibbia.

<sup>11</sup> TUCKER, *Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities*, cit., p. 378.

<sup>12</sup> Si tratta, nella terminologia di Taylor, della «domanda epistemologica» (vedi nota 2).

<sup>13</sup> Ovviamente non tutto ciò che viene ritenuto o proclamato da un singolo o da un gruppo un miracolo è considerato un miracolo, potendovi essere il sospetto da parte degli stessi uomini religiosi o delle relative istituzioni ecclesiastiche che vi sia all'opera un qualche inganno o, in altre circostanze, che le testimonianze relative siano il frutto di una credulità ignorante.

<sup>14</sup> Quello che Ludwig Wittgenstein chiamava il «tipico uomo di scienza occidentale» (L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 25).

<sup>15</sup> Ovviamente, come lo stesso Tucker rileva, il significato di «miracolo» cambia nel corso della Bib-

quale posto il  
origini. Ma ne  
nel leggerla, i  
mente) con T  
e non solame  
che fosse acc  
portanza (pe  
realmente acc  
che cosa sia r  
vanni (*Giova*  
davvero? Cei  
una biografia  
ciò che è ver  
si imbocca n  
accadde a M  
dopo il saba  
Tucker può c  
vremmo dom  
sarebbe stata  
come una ec  
fatto che qu  
questa siano  
i Vangeli. Fo  
i Vangeli, co  
in senso mod  
ludibile: Ges  
uno dei pass

Ora, se si  
tra voi ch  
morti, ne  
è la nostr

bia con il progre  
*bilities*, cit., pp. 2

<sup>16</sup> T. E. FØRLL  
p. 487. Pur irta c  
duto resta una di  
teresse evocata d

<sup>17</sup> Con ques  
posto e cercato c

tanno in  
se fosse  
ovare un  
non co-  
difficili  
seguaci,

Il miraco-  
strength),  
inità non

però se  
no?»<sup>12</sup> si  
ani delle  
tello si è  
un mira-  
a un po'  
i segnati  
gi di na-  
Il rischio  
si come  
ia, i mi-  
e essere  
gi aves-  
uno spi-  
olo»<sup>15</sup> e

la forza di  
miracolo da  
pretazione

gli Ebrei e

opo un mi-  
religiosi o  
stanze, che

WITTGEN-

della Bib-

quale posto il miracolo occupasse nella vita degli Ebrei o dei Cristiani delle origini. Ma non è questo spirito con cui perlopiù si è letta la Bibbia. Spesso, nel leggerla, possiamo essere molto più interessati, per dirla (un po' brutalmente) con Tor Egil Følrand, «a ciò che realmente accade o è accaduto [...] e non solamente a ciò che i protagonisti pensano che accada o pensavano che fosse accaduto»<sup>16</sup>. E questo perché può essere per noi di grande importanza (per noi oggi, a non voler generalizzare) conoscere che cosa sia realmente accaduto. Perché mai, per esempio, non dovremmo domandarci che cosa sia realmente accaduto alle nozze di Cana di Galilea? Secondo Giovanni (*Giovanni 2, 1-11*) – lo sappiamo – l'acqua diventò vino. Lo diventò davvero? Certo, potremmo ribattere che quella di Giovanni non è affatto una biografia (nel senso moderno) di Gesù per cui la nostra domanda su ciò che è veramente accaduto è radicalmente mal posta<sup>17</sup>. Ma la via che così si imbocca non è agevole. Erra anche chi si domanda che cosa realmente accadde a Maria di Màgdala e che cosa vide davanti al sepolcro nel giorno dopo il sabato (*Gv 20, 1-18*)? Quando non si erra? Si noti che nemmeno Tucker può eludere questo genere di domande. Perché mai infatti non dovremmo domandarci se a Cana sia davvero avvenuto ciò che per un Ebreo sarebbe stata una divina esibizione di potenza e che oggi sarebbe descritta come una eccezione alle leggi di natura? Si noti che qui non suggerisco affatto che questa («Che cosa è realmente accaduto?») o domande simili a questa siano le sole domande che dovremmo porci leggendo, per esempio, i Vangeli. Forse sono addirittura domande da non porre mai, non essendo i Vangeli, come appena ricordato, né un resoconto storico né una biografia in senso moderno. Tuttavia, la domanda sulla verità dei Vangeli resta, ineludibile: Gesù, il Cristo, è veramente risuscitato? Si consideri al riguardo uno dei passaggi più famosi della *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo:

Ora, se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti? Se non esiste risurrezione dei morti, neanche Cristo è risuscitato! Ma se Cristo non è risuscitato, allora vana è la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede (*1 Corinzi, 15, 12-14*).

bia con il progressivo affermarsi del monoteismo (TUCKER, *Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities*, cit., pp. 379-380).

<sup>16</sup> T. E. FØRLAND, *Acts of God? Miracles and Scientific Explanation*, «History and Theory» 47 (2008), p. 487. Pur irta di difficoltà filosofiche, la differenza tra ciò che accade e ciò che si pensa che sia accaduto resta una differenza che non può essere cancellata. Va inoltre sottolineato come la differenza di interesse evocata da Følrand può valere e di fatto vale per moltissimi altri testi, non solo per la Bibbia.

<sup>17</sup> Con questa sbrigativa affermazione si allude a tutte le indagini che nel corso dei decenni hanno posto e cercato di dare una risposta convincente alla domanda: «Che genere di testo è la Bibbia?».

Chi legge questo passo non ha dubbi che, per Paolo, Cristo è veramente risuscitato e che dunque la fede dei Corinzi e la sua predicazione non sono affatto vane. Ma è veramente risuscitato? E che cosa significa qui «veramente»? Sarebbe astorico o anacronistico dare a quel «veramente» un significato simile a quello che oggi avrebbe in un enunciato come «John F. Kennedy è stato veramente assassinato»?

È questo un punto su cui Wittgenstein non ha mancato di interrogarsi. In una annotazione del 1937, per esempio, leggiamo la seguente, difficile, considerazione:

Per strano che possa sembrare: i resoconti dei Vangeli potrebbero, se intesi nel senso della storia, essere dimostrabilmente falsi, e tuttavia la fede non ci perderebbe nulla: ma *non* perché essa si riferisca, poniamo, a «universali verità di ragione»! Bensì perché la dimostrazione storica (il gioco che consiste nel dimostrare storicamente) non ha proprio nulla a che fare con la fede. Questa notizia (i Vangeli) sarà abbracciata dall'uomo con fede (ossia con amore). Questa è la sicurezza di questo tener-per-vero, non *altro*. Il credente non ha con queste notizie né il rapporto che si ha con la verità storica (verosimiglianza) né quello che si ha con una teoria delle «verità di ragione». Questo succede (*Das gibt's*)<sup>18</sup>.

Qui Wittgenstein sembra suggerire che (a) una fede che si voglia fondata sulla verità storica non sarebbe propriamente una fede o, quantomeno, non sarebbe quella fede che a Wittgenstein interessa: la fede che crede «di là da ogni ostacolo»<sup>19</sup>, dunque di là da e, nel caso, anche contro ogni verosimiglianza storica. Ne sembra conseguire che se Gesù Cristo è *veramente* risuscitato non lo è nel senso in cui Kennedy è stato *veramente* assassinato, dato che lo sarebbe, veramente risuscitato, anche se non lo fosse nel senso moderno della storia; (b) a chi si domanda, nel senso della storia, se Gesù

<sup>18</sup> WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 67. Di poco precedente è questa ugualmente significativa annotazione: «Il cristianesimo non si fonda su di una verità storica, bensì ci dà una notizia (storica), dicendo: adesso credi! Ma non dice: credi a questa notizia con la fiducia che spetta a una notizia storica, — bensì: credi, di là da ogni ostacolo, e questo tu lo puoi soltanto come risultato di una vita. *Eccoti una notizia, ma non ti comportare verso di essa come verso un'altra notizia storica! Fa' che essa occupi nella tua vita un posto del tutto diverso.* — Non c'è nulla di *paradossale* in questo!» (*Ivi*, pp. 66-67). Insomma il cristianesimo si fonda così poco su di una verità storica che, come si dice nell'annotazione riportata nel corpo del testo, «i resoconti dei Vangeli potrebbero [...] essere dimostrabilmente falsi, e tuttavia la fede non perderebbe nulla». L'affermazione «Non c'è nulla di *paradossale* in questo» è probabilmente rivolta contro Sören Kierkegaard.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 66.

Cristo sia veramente risuscitato», pro

Leggo. «Il rito Sant'ignore, pe sempio», così; ma non credrebbe d

Proviamo che nella I anacronisticamente celebrare Scrittura e sua potenza opere «de non riescono né g noteismo. mini in q allo stato spiegare stare la s strano e uomini c cosa può che «la di esper Si n critica c

<sup>20</sup> In è verosimi

<sup>21</sup> *Ivi*

<sup>22</sup> *Ho*

<sup>23</sup> *Iv*

<sup>24</sup> *Iv*

Cristo sia veramente risuscitato, le parole «Gesù Cristo è veramente risuscitato», pronunciate nella fede, non dicono «assolutamente nulla»<sup>20</sup>.

Leggo. «E nessuno può chiamare 'Signore' Gesù, se non per opera dello Spirito Santo» [1 Corinzi, 12, 3]. – E questo è vero: io non posso chiamarlo *Signore*, perché questo non mi dice assolutamente nulla. Potrei chiamarlo «l'esempio», perfino «Dio» – o più esattamente: posso capire, se viene chiamato così; ma non posso pronunciare sensatamente la parola «Signore». *Perché io non credo* che egli verrà a giudicarmi; perché *questo* non mi dice nulla. E potrebbe dirmi qualcosa soltanto se io vivessi *del tutto* diversamente<sup>21</sup>.

## II.

Proviamo a partire da un punto differente. Sottoscriviamo pure l'idea che nella Bibbia i miracoli non vengono riferiti, come sarebbero storico e anacronistico pensare, per provare che Dio esiste, bensì per sottolinearne e celebrarne la potenza. È per questo che, come osserva Hobbes, «nella Sacra Scrittura essi sono detti comunemente *signes*»<sup>22</sup>. Ma come Dio esibisce la sua potenza? Con «opere ammirabili», direbbe ancora Hobbes, cioè con opere «delle quali gli uomini stupiscono» perché sono strane e perché essi non riescono a spiegarle «con mezzi naturali»<sup>23</sup>; opere che né gli altri uomini né gli altri dei (nella fase che precede la piena affermazione del monoteismo) e i loro sacerdoti possono fare. È evidente che ciò di cui gli uomini in questo senso stupiscono è relativo al livello delle loro conoscenze e allo stato delle loro tecniche. Ciò che oggi appare strano e impossibile da spiegare «con mezzi naturali» può non apparirlo più domani. Per manifestare la sua potenza a Dio basta, per così dire, ricorrere a ciò che appare strano e impossibile da spiegare agli uomini a cui si sta rivolgendo, non agli uomini di ogni tempo e luogo. Come Hobbes giustamente osserva, «la stessa cosa può essere un miracolo per uno, e per un altro no», dato per l'appunto che «la meraviglia e lo stupore sono conseguenti al grado di conoscenza e di esperienza che gli uomini hanno»<sup>24</sup>.

Si noti che, in quanto tale, l'osservazione di Hobbes non equivale a una critica dei miracoli, bensì alla constatazione che un miracolo è tale, come

<sup>20</sup> In realtà, non direbbero assolutamente nulla anche se avesse stabilito, nel senso della storia, che è verosimile che un uomo chiamato «Gesù» è veramente risuscitato.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>22</sup> HOBBS, *Leviatano*, cit., vol. 2, p. 395.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 395-396.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 397.



appena ricordato, relativamente alle conoscenze che gli uomini hanno in quel momento e alle tecniche di cui dispongono. Per esempio, osserva Hobbes,

le eclissi del sole e della luna sono state prese per poteri soprannaturali dal volgo, mentre altri, conoscendone le cause naturali, hanno potuto predire l'ora esatta nella quale sarebbero avvenute<sup>25</sup>.

Di per sé questo non esclude che Dio possa servirsi di un'eclisse per esibire la sua potenza in un'epoca e nei confronti di uomini che niente sappiano delle eclissi e delle loro cause. Un esempio biblico (*Genesi* 9, 12-16) richiamato da Hobbes illustra bene il punto:

Il primo arcobaleno, che fu visto sul mondo, fu miracolo, perché fu il primo, e per conseguenza strano, e servì come un segno di Dio, messo sulla terra per assicurare il suo popolo che non vi sarebbe più universale distruzione del mondo fatta dall'acqua<sup>26</sup>.

Com'è evidente, vi sono degli eventi, che a differenza delle eclissi e dell'arcobaleno, sarebbero ancora oggi considerati, se accadessero, dei miracoli: eventi strani di cui ci stupiremmo e che chiameremmo «ammirevoli»<sup>27</sup>. Per esempio, ciò che, secondo il racconto evangelico, sarebbe accaduto allo sposalizio di Cana di Galilea sarebbe chiamato, da Hobbes, da Hume e da noi, «un miracolo»: l'acqua non può diventare vino, anzi un ottimo vino<sup>28</sup>. È evidente che, richiesti di dar ragione di quel nostro «non può», ci appelleremo alla nostra conoscenza ed esperienza, alla scienza in una parola, anche se, da inesperti quali perlopiù siamo, non sapremmo spiegare perché l'acqua non possa trasformarsi in vino. Del resto, molti di noi non saprebbero nemmeno spiegare perché il vino possa trasformarsi in aceto. In ogni caso, se l'evento accaduto a Cana non fosse così strano ed eccezionale perché mai Giovanni ce ne avrebbe tramandato nel suo Vangelo il ricordo? Proviamo a prendere alla lettera il racconto di Giovanni. Delle giare che erano state pochissimo prima riempite di acqua contenevano ora del vino. Che cosa avranno detto i servi che le avevano così riempite vedendo che da

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 396.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 395.

<sup>28</sup> Lo testimonia il maestro di tavola che, stupendosi del fatto che il vino buono venga servito alla fine, dice allo sposo, non è chiaro se per lodarlo o se per sottolinearne l'ingenuità: «Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono» (*Giovanni*, 2, 9-10).

esse si vers  
bene «da d  
a loro che  
ci descrive  
poli con cu  
nifestò la s  
i discepoli  
tremmo so  
steriose e i  
Ma può un  
Hobbes, se  
o rament  
colo. Per es  
colo, perch  
ginarne la c  
da vedere,  
a un'impos  
qualcuno a  
nulla. I serv  
poli credet  
qualcosa su  
ziale, che F  
questo crec  
sformare la  
senso nesso  
può mai co  
Le osservaz  
questo pun

<sup>29</sup> MAX WE  
Secondo Max W  
«una crescente  
lezza o dalla fec  
di principio nor  
- in linea di pri

<sup>30</sup> HOBBS,

<sup>31</sup> «Non ca

<sup>32</sup> Con que

esse si versava del vino? Essi, a differenza del maestro di tavola, sapevano bene «da dove venisse» (*Giovanni 2, 9*) quel vino perché era stato proprio a loro che Gesù aveva ordinato di riempire le giare di acqua. Giovanni non ci descrive però la loro reazione. Ci dice solamente come reagirono i discepoli con cui si era recato allo spozalizio: con quel miracolo «Gesù [...] manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (*Giovanni 2, 11*). Se i discepoli credettero, i servi non sembrano nemmeno stupirsi. Forse, potremmo sospettare, nel loro mondo «incantato», attraversato da «forze misteriose e irrazionali»<sup>29</sup>, i prodigi fossero per così dire, all'ordine del giorno. Ma può un prodigio essere all'ordine del giorno? Come osserverà Thomas Hobbes, se un evento non è strano, ossia non usuale e perciò «tale che mai o raramente se ne produce uno uguale», esso non è considerato un miracolo. Per esempio, «se un cavallo o una vacca parlassero, sarebbe un miracolo, perché tanto l'una cosa che l'altra è strana, e sarebbe difficile immaginarne la causa»<sup>30</sup>. Il punto sembra essere che i servi videro tutto che c'era da vedere, ma solo i discepoli credettero. Forse tra i servi qualcuno pensò a un'impostura; qualcuno a un bel trucco concordato tra Gesù e lo sposo; qualcuno a un atto di magia; qualcuno forse non pensò proprio a un bel nulla. I servi in ogni caso non credettero<sup>31</sup>, anche se sapevano; solo i discepoli credettero, non perché facendo dell'acqua vino Gesù avesse provato qualcosa su cui prima i discepoli erano incerti o dubbiosi. Il punto essenziale, che Hume non vede, è dunque questo: se anche sapessimo, non per questo crederemmo. Nessuna miracolosa trasformazione può di per sé trasformare la nostra vita. Il miracolo non fa dei servi dei discepoli. In questo senso nessun miracolo, nemmeno se provato dalla più forte testimonianza, può mai costituire «il fondamento [...] per un qualche sistema di religione». Le osservazioni di Wittgenstein sulla fede possono essere considerate, da questo punto di vista, una critica a Hume<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> MAX WEBER, *La scienza come professione*, tr. it. di P. Volonté, Rusconi, Milano 1997, pp. 88-89. Secondo Max Weber, il disincantamento del mondo (*die Entzauberung der Welt*) è caratterizzato non da «una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti», bensì dalla consapevolezza o dalla fede che, «se solo lo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza, ossia che in linea di principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono – in linea di principio – essere dominate dalla ragione» (pp. 86-89).

<sup>30</sup> HOBBS, *Leviatano*, cit., vol. 2, pp. 396-397.

<sup>31</sup> «Non credettero» ovviamente non significa che si rifiutarono di credere.

<sup>32</sup> Con questo non intendo suggerire che Hume fosse uno dei bersagli espliciti di Wittgenstein.

ini hanno in  
osserva Hob-

annaturali dal  
o predire l'ora

clisse per esi-  
e niente sap-  
esi 9, 12-16)

fu il primo, e  
a terra per as-  
ne del mondo

eclissi e del-  
dei miracoli:  
evolvi»<sup>27</sup>. Per  
uto allo spo-  
me e da noi,  
vino<sup>28</sup>. È evi-  
ci appelle-  
a parola, an-  
egare perché  
non sapreb-  
ceto. In ogni  
ezionale per-  
o il ricordo?  
lle giare che  
ora del vino.  
endo che da

venga servito alla  
Tutti servono da  
i conservato fino

## III.

Anche oggi ovviamente può – o possiamo immaginare che possa – accadere qualcosa di strano e di ammirevole nel senso hobbesiano; qualcosa che sembra andare contro ogni nostra conoscenza ed esperienza; dunque qualcosa che ci appare inspiegabile. Ora, di fronte a un evento del genere sono pensabili almeno due atteggiamenti. Il primo è quello che consiste nel ritenere che «inspiegabile» possa solamente significare *che la scienza non sa ancora spiegare*; il secondo che «inspiegabile» significhi, almeno in alcuni casi, *che la scienza non saprà mai spiegare*. Ora, in Wittgenstein troviamo la critica di entrambi questi due atteggiamenti con alcuni significativi richiami proprio al problema del miracolo.

Per quanto riguarda il primo atteggiamento il punto fondamentale è stabilito nella cosiddetta *Conferenza sull'etica*<sup>33</sup>. Qui Wittgenstein comincia con il domandarsi che cosa nella vita normale si chiamerebbe un «miracolo». La risposta è: «un evento di cui non abbiamo ancora visto l'uguale»<sup>34</sup>. Un evento del genere potrebbe essere, secondo Wittgenstein, il seguente: a qualcuno di quelli che stanno assistendo alla sua conferenza cresce improvvisamente una testa di leone e comincia a ruggire. Un evento così straordinario ovviamente ci stupirebbe al massimo grado. Ma come reagiremmo? Wittgenstein immagina questa possibile reazione da parte sua:

una volta rimessici dalla sorpresa, la prima cosa che suggerirei sarebbe di chiamare un dottore e di fargli esaminare il caso in modo scientifico e, se non fosse per fargli male, vorrei che fosse vivisezionato<sup>35</sup>.

Forse questa sarebbe anche la nostra reazione; in ogni caso sarebbe la reazione di uomini abituati a cercare nella – o ad affidare alla – scienza una spiegazione degli eventi, anche di quelli più straordinari. Ovviamente, in circostanze differenti reagiremmo diversamente. Per esempio, se la cosa accadesse a teatro durante lo spettacolo di un famoso illusionista non ci verrebbe sicuramente in mente di chiamare un dottore. Secondo Wittgenstein, il punto essenziale è comunque il seguente: se, nelle circostanze ricordate, ci rivolgiamo a un dottore per sapere che cosa mai possa essere accaduto, allora quell'evento cessa immediatamente di essere un miracolo:

<sup>33</sup> L. WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica*, in *Id.*, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. di M. Ranchetti, Bompiani, Milano 1987, pp. 1-18.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

È ch  
mira  
la sc

In c  
ancora  
Le cons  
assurdo  
Quand  
diversa:

La v  
darl

Per  
La sciet  
è che q  
«di per

Che  
ancc  
pia!:

Il p  
quale, t  
Un enig  
sposta.  
può for  
porsi, p  
è l'enig  
ma non  
tutto si  
avuto ri  
lativo, c

<sup>36</sup> *Ibi*.

<sup>37</sup> *Ibi*.

<sup>38</sup> *Ivi*.

<sup>39</sup> *Wl*.

<sup>40</sup> *L.*

Einaudi, I

<sup>41</sup> *Ivi*.

È chiaro infatti che se osserviamo le cose in questo modo, tutto quel che c'è di miracoloso sparisce, a meno che non intendiamo per 'miracoloso' solo ciò che la scienza non ha ancora spiegato<sup>36</sup>.

In questo senso relativo, un miracolo è solo un evento che non siamo ancora riusciti a raggruppare «insieme con altri in un sistema scientifico»<sup>37</sup>. Le considerazioni che se ne possono trarre sono diverse. La prima è che è assurdo affermare che la scienza ha provato che non ci sono miracoli. Quando e come l'avrebbe provato? Le cose stanno in maniera radicalmente diversa:

La verità è che il modo scientifico di guardare un fatto non è il modo di guardarlo come un miracolo<sup>38</sup>.

Per la scienza, un evento straordinario è un evento non ancora spiegato. La scienza dunque non può «vedere» i miracoli. La seconda considerazione è che questa riduzione dell'inspiegabile al non ancora spiegato non è affatto «di per sé evidente»:

Che strana presa di posizione degli uomini di scienza: «Questo non lo sappiamo ancora; ma saperlo è possibile, ed è solo questione di tempo, perché lo si saprà!»<sup>39</sup>.

Il punto proviene direttamente dal *Tractatus logico-philosophicus* nel quale, tra le altre cose, si sosteneva che nulla è, per la scienza, enigmatico. Un enigma sarebbe una domanda che non può avere (di principio) una risposta. Ma per il *Tractatus*, «[d]i una risposta che non si può formulare, non può formularsi neppure la domanda»; per converso, «[s]e una domanda può porsi, può anche avere una risposta». È appunto per questo che «[n]on vi è l'enigma (*das Rätsel*)»<sup>40</sup>. Certo, vi possono essere risposte ardue da trovare, ma non risposte che non si possono dare. Supponiamo, per esempio, che tutto sia spiegato, ossia «che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta»<sup>41</sup>. In questo caso non vi sarebbero più miracoli in senso relativo, ossia eventi in attesa di essere spiegati. Ma potremmo ancora avere

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>39</sup> WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 80.

<sup>40</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. di A. G. Conte con testo originale a fronte, Einaudi, Torino 1989, prop. 6.5.

<sup>41</sup> *Ivi*, prop. 6.52.

che possa – ac-  
siano; qualcosa  
rienza; dunque  
ento del genere  
che consiste nel  
i scienza non sa  
meno in alcuni  
ein troviamo la  
ficativi richiami

amentale è sta-  
n comincia con  
«miracolo». La  
'uguale»<sup>34</sup>. Un  
guente: a qual-  
ce improvvisa-  
di straordinario  
remmo? Witt-

sarebbe di chia-  
e, se non fosse

aso sarebbe la  
– scienza una  
amente, in cir-  
: la cosa acca-  
on ci verrebbe  
Wittgenstein, il  
e ricordate, ci  
accaduto, al-

<sup>34</sup> *Vestetica, la psi-*  
3.

qualcosa come «l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo»?<sup>42</sup>. Può ancora aversi, una esperienza del genere, dopo che tutto sia stato spiegato? La risposta di Wittgenstein è positiva perché tale esperienza non ha nulla a che fare con l'assenza di spiegazione o con lo stato ancora primitivo della nostra conoscenza del mondo. Anzi, primitivo è proprio colui che «crede che la spiegazione scientifica possa eliminare lo stupore»<sup>43</sup>; colui che soggiace a quella che Wittgenstein chiama la «ottusa superstizione della nostra epoca»:

Come poteva il fuoco o la somiglianza del fuoco con il sole non impressionare lo spirito umano al suo risveglio?<sup>44</sup> Ma non 'perché non è in grado di spiegarlo' (l'ottusa superstizione della nostra epoca): forse che la cosa diventa meno impressionante dopo una 'spiegazione'?<sup>45</sup>

Si noti che la superstizione a cui allude Wittgenstein non riguarda la pretesa che tutto possa essere, prima o poi spiegato, bensì la convinzione che la spiegazione, attuale o possibile, faccia svanire ogni stupore.

Il punto può essere chiarito con un fugace riferimento a Spinoza, per il quale, come si sa, «[i]l volgo [...] chiama miracoli, cioè opere di Dio, i fatti non comuni della natura», ossia ogni evento «insolito e contrario all'opinione che esso [il volgo] per consuetudine ha della natura, specialmente se ciò sia accaduto in suo profitto e vantaggio»; ogni fatto «di cui [...] ignora ordinariamente la causa»<sup>46</sup>. Per Spinoza, insomma, un miracolo è tale, come avrebbe detto Wittgenstein, solo in senso relativo, ossia relativamente alla nostra ignoranza:

<sup>42</sup> WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica*, cit., p. 17.

<sup>43</sup> WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 23.

<sup>44</sup> Si noti che con questo Wittgenstein non vuol «dire che debba essere proprio il fuoco a impressionare chiunque. Il fuoco né più né meno di qualsiasi altro fenomeno, e un fenomeno colpisce l'uno, un altro l'altro. Nessun fenomeno infatti è in sé particolarmente misterioso, ma ciascuno lo può diventare per noi»; ciascuno può diventare per noi «significante» (L. WITTGENSTEIN, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, tr.it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1975, p. 26). Questa considerazione si può collegare a una famosa annotazione dei *Quaderni 1914-1916*: «Quale cosa tra cose, ogni cosa è ugualmente insignificante; quale mondo, ognuna è ugualmente significativa» (L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr.it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1968<sup>2</sup>, p. 187 (annotazione dell'8.10.1916)).

<sup>45</sup> WITTGENSTEIN, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, cit., p. 25. Nello stesso spirito vedi anche, tra i tanti citabili, il seguente passo: «Come se il fulmine oggi fosse diventato [in ragione della sua spiegazione scientifica] cosa di tutti i giorni o meno degna di stupore di quanto lo fosse duemila anni fa» (WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 23).

<sup>46</sup> BENEDETTO SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, tr.it. di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, capitolo VI («Dei miracoli»), p. 150.

la parola mi  
gli uomini e  
gare la caus

Se i mirac  
guarda l'uom  
quale non puè  
fatto che la na  
volta riconosci  
lamente la nos  
racoli è sottrat  
essere – opere  
capace di scor  
Spinoza si imp  
senso assoluto  
stesso tempo c  
due secoli e m  
mare che la sc  
interessata a f  
cosa mai dovr  
meno, per cos  
sfondo Wittge  
temerlo<sup>52</sup> o gi  
che sappiamo  
possiamo; insc  
racoloso. For  
Wittgenstein

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 150

<sup>50</sup> O la filosof

<sup>51</sup> Si potrebb  
l'atteggiamento di

<sup>52</sup> «[L]o spiri  
timore nei confron  
deranno di nuovo  
turali], e la loro c  
STEIN, *Pensieri div*  
allo stato della cul  
tribù primitive che

<sup>53</sup> È quella fe  
un altro mondo cl

in miracolo»<sup>42</sup>. Può  
 o sia stato spiegato?  
 senza non ha nulla a  
 cora primitivo della  
 io colui che «crede  
 re»<sup>43</sup>; colui che sog-  
 stizione della nostra

le non impressionare  
 è in grado di spiegar-  
 la cosa diventa meno

non riguarda la pre-  
 la convinzione che  
 ipore.

to a Spinoza, per il  
 opere di Dio, i fatti  
 e contrario all'opi-  
 ra, specialmente se  
 «di cui [...] ignora  
 racolo è tale, come  
 relativamente alla

proprio il fuoco a impres-  
 onomeno colpisce l'uno,  
 ciascuno lo può diven-  
 Note sul «Ramo d'oro»  
 ione si può collegare a  
 a è ugualmente insigni-  
 dorni 1914-1916, in ID.,  
 li, Torino 1968<sup>2</sup>, p. 187

spirito vedi anche, tra i  
 gione della sua spiega-  
 fosse duemila anni fa»

ancotti Boscherini, Ei-

la parola miracolo non può essere intesa se non relativamente alle opinioni degli uomini e [...] non significa altro se non un fatto di cui non possiamo spiegare la causa naturale con l'esempio di un'altra cosa consueta<sup>47</sup>.

Se i miracoli così intesi provano qualcosa è insomma qualcosa che riguarda l'uomo e la sua immaginazione, non certo Dio e la sua esistenza, la quale non può essere provata, come il volgo insensatamente ritiene, «dal fatto che la natura non osservi, come esso crede, il proprio ordine»<sup>48</sup>. Un volta riconosciuto tutto questo, ossia che il termine «miracolo» nomina solamente la nostra ignoranza, anzi l'ignoranza della nostra ignoranza, ai miracoli è sottratta ogni significanza teologica: essi non sono – non possono essere – opere di Dio, di un Dio immaginato come una «una maestà reale» capace di sconfiggere e soggiogare la «potenza brutta» della natura<sup>49</sup>. Qui Spinoza si impegna a stabilire filosoficamente che non ci sono miracoli (nel senso assoluto del termine, avrebbe detto Wittgenstein) e a spiegare allo stesso tempo da che cosa nasca nel volgo l'illusione che ve ne siano. Più di due secoli e mezzo dopo, Wittgenstein constata invece che è assurdo affermare che la scienza<sup>50</sup> ha provato che non ci sono miracoli. Non solo non è interessata a farlo, ma non saprebbe nemmeno da dove incominciare: che cosa mai dovrebbe provare che non c'è, se nel suo mondo non vi sono nemmeno, per così dire, apparenze di miracoli. Ma la domanda che su questo sfondo Wittgenstein si pone<sup>51</sup> è se sia ancora possibile stupirsi del mondo, temerlo<sup>52</sup> o gioirne<sup>53</sup>, in un senso assoluto, ossia non in relazione a quello che sappiamo e non ancora sappiamo; a quello che possiamo e non ancora possiamo; insomma, se è ancora possibile qualcosa come l'esperienza del miracoloso. Forse sorprendentemente, nelle sue considerazioni al riguardo Wittgenstein contrappone il miracoloso al problematico: il miracoloso si

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 150-151.

<sup>50</sup> O la filosofia che si affida e si modella sulla scienza.

<sup>51</sup> Si potrebbero indicare – cosa che ovviamente qui non faccio – i profondi echi spinoziani dell'atteggiamento di Wittgenstein richiamato nel corpo del testo.

<sup>52</sup> «[L]o spirito in cui oggi la scienza viene praticata non si può conciliare con un simile timore [il timore nei confronti dei fenomeni naturali]». «Non è detto però che popoli *altamente* civilizzati non tenderanno di nuovo verso quello stesso timore [il timore di certe tribù primitive di fronte ai fenomeni naturali], e la loro cultura e la conoscenza scientifica non li potranno proteggere da questo» (WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 23). Qui il punto decisivo è la sottolineatura che il timore non è relativo allo stato della cultura e della conoscenza scientifica. Possiamo infatti immaginare che si manifesti sia in tribù primitive che in popoli altamente civilizzati.

<sup>53</sup> È quella felicità non condizionata dai fatti a cui si richiama il *Tractatus*: «Il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice» (WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 6.43c).

esperisce – si può esperire – proprio laddove «[l]e cose ci stanno immediatamente dinanzi agli occhi»; laddove «nessun velo le copre»<sup>54</sup>. Miracoloso e misterioso qui si separano.

Ebbene, questa esperienza può aversi, secondo Wittgenstein, nella filosofia, nell'arte e nella religione, anche se secondo differenti modi<sup>55</sup>. Nella filosofia, innanzitutto. Nel *Libro blu*, per esempio, Wittgenstein indica nel «desiderio di generalità» ciò che rende difficile fare filosofia nel suo senso. Una delle grandi fonti di questo desiderio è

il valore che annettiamo al metodo della scienza [...] il metodo di ridurre la spiegazione dei fenomeni naturali al minor numero possibile di leggi naturali primitive. [...] I filosofi – infatti – hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, e hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui lo fa la scienza<sup>56</sup>.

È evidente che per la filosofia che fa, per così dire, il verso alla scienza vale quello che vale per la scienza: «qualsiasi fatto possiate immaginare non è miracoloso in se stesso, nel senso assoluto del termine»<sup>57</sup>. Quello che sempre abbiamo sono fatti già ridotti alle leggi naturali, e con ciò spiegati, e fatti da spiegare perché non ancora così ridotti. È per questo, ossia per questa insistenza sulle leggi, che il «desiderio di generalità» può anche essere chiamato «l'atteggiamento di disprezzo per il caso particolare»<sup>58</sup>. Per la scienza – e per la filosofia che la segue – il caso particolare, in quanto particolare, è solo un caso non ancora spiegato. L'atteggiamento filosofico che Wittgenstein auspica è radicalmente diverso e si riassume in una domanda chiaramente retorica: perché mai ciò che diversi casi «hanno in comune dovrebbe essere più interessante, per noi, di ciò che li distingue?»<sup>59</sup>. Ebbene, guardare qualcosa nella sua particolarità senza disprezzo non significa lasciarlo inspiegato, per incapacità o addirittura per noncuranza; significa stupirsi ma non perché – ribadiamolo – non si sappia come spiegarlo. Un paragrafo delle *Ricerche filosofiche* illustra bene il punto. Scrive Wittgenstein:

<sup>54</sup> WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 24.

<sup>55</sup> Nel passo citato nella nota precedente, Wittgenstein dopo aver osservato che per la sua filosofia vale questo: «Le cose ci stanno immediatamente dinanzi agli occhi, nessun velo le copre», aggiunge che «[q]ui [ossia, intendo, nel modo di aver le cose 'immediatamente dinanzi agli occhi'] si separano religione e arte» (*Ibidem*). Forse Wittgenstein vuole alludere alla difficoltà di separare nel caso della religione il miracoloso dal misterioso.

<sup>56</sup> L. WITTGENSTEIN, *Libro blu*, in ID., *Libro blu e Libro marrone*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1983, p. 28.

<sup>57</sup> WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica*, cit., p. 17.

<sup>58</sup> WITTGENSTEIN, *Libro blu*, cit., p. 28.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

Non guardo  
rio (*ein mer*  
curano piac  
una cosa o  
come fai pe  
blematico (f  
fatto così c

Qui la me  
tico», bensì lo  
cettare che è p

Nell'arte, p  
che «[i]l mir  
mondo. Che c  
«[l]'opera d'a  
sdrucke)»<sup>61</sup>. No  
non pretendo  
*bro blu* già pa  
sprezzo di ciò  
caso meno ge  
stigma di incc  
guardare al ca  
nerale come c  
*Libro blu* a cu  
mate «incomp  
cie di mele ch  
Paul Cézanne  
*Mele* (1873-77

<sup>60</sup> In un prec  
con un'immag  
o con un quad  
mi 'dice' qual  
rappresentati  
situazione. Ma  
R. Piovesan e  
Wittgenstein

<sup>61</sup> WITTGENSTEIN

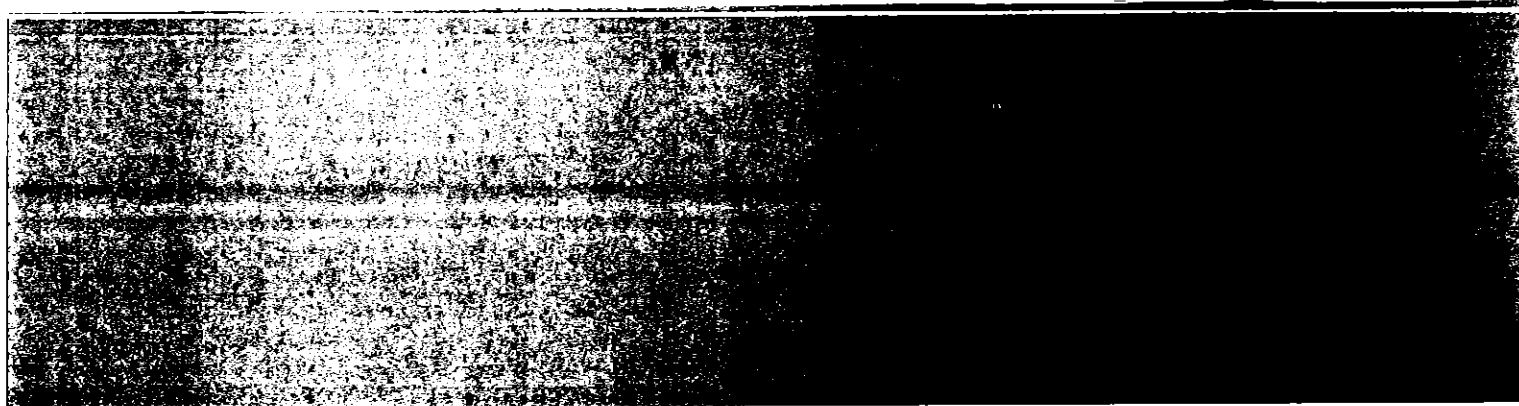
<sup>62</sup> WITTGENSTEIN

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 185 (

<sup>64</sup> WITTGENSTEIN

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Vedi *L'opera*  
catalogo dei dipinti



se ci stanno immediatamente»<sup>54</sup>. Miracoloso e

Wittgenstein, nella filoripetenti modi<sup>55</sup>. Nella filosofia Wittgenstein indica nel suo senso.

Il metodo di ridurre la visibilità di leggi naturali agli occhi il metodo delle domande, e di risposta<sup>56</sup>.

Il verso alla scienza è di immaginare non di imitare<sup>57</sup>. Quello che sembra spiegato, e fatto, ossia per questa è anche essere chiaro<sup>58</sup>. Per la scienza quanto particolare, filosofico che Wittgenstein domanda chiara comune dovrebbe. Ebbene, guardare significa lasciarlo insignificante stupirsi. Un paragrafo Wittgenstein:

«... che per la sua filosofia delle copie», aggiunge che «gli occhi» si separano relinziare nel caso della reli-

U. G. Conte, Einaudi, To-

Non guardare come a una cosa ovvia, bensì come a un fatto fuori dell'ordinario (*ein merkwürdiges Faktum*), che i quadri e le narrazioni fantastiche<sup>60</sup> ci procurano piacere, tengono occupata la nostra mente. / («Non guardare come a una cosa ovvia» – questo vuol dire: Meravigliatene (*Wundere dich darüber*), come fai per altre cose che ti procurano turbamento. Allora ciò che vi è di problematico (*das Problematische*) scomparirà, per il fatto che tu accetti questo fatto così come accetti quegli altri<sup>61</sup>).

Qui la meraviglia non suscita, come accade nella scienza, «il problematico», bensì lo fa scomparire. Meravigliarsi che qualcosa accada significa accettare che è proprio questo che accade.

Nell'arte, poi. Già nei *Quaderni 1914-1916* Wittgenstein aveva annotato che «[i]l miracolo per l'arte (*[d]as künstlerische Wunder*) è che vi è il mondo. Che c'è ciò che c'è»<sup>62</sup>. È in questo – o anche in questo – senso che «[l]'opera d'arte buona è l'espressione compiuta (*der vollendete Ausdruck*)»<sup>63</sup>. Non è facile orientarci tra queste annotazioni. E qui sicuramente non pretendo di provarci. Vorrei solo accostare questi passi a quelli del *Libro blu* già parzialmente richiamati in cui Wittgenstein osserva che «[i]l disprezzo di ciò che [...] sembra il caso meno generale nasce dall'idea che il caso meno generale sia incompleto (*incomplete*)», quasi recasse in sé «uno stigma di incompletezza»<sup>64</sup>. Nell'arte e nella filosofia si tratta insomma di guardare al caso (che per la scienza e per la logica) è particolare o meno generale come completo. Mi spiego con un esempio. Sempre nel contesto del *Libro blu* a cui ci stiamo riferendo Wittgenstein osserva che ha senso chiamare «incompleto» un trattato di pomologia se, per esempio, vi sono specie di mele che non menziona<sup>65</sup>. Consideriamo ora uno dei diversi dipinti di Paul Cézanne che hanno come titolo e soggetto delle mele, per esempio *Mele* (1873-77) o *Due piatti con grosse mele* (1885-87)<sup>66</sup>. Può essere un di-

<sup>60</sup> In un precedente paragrafo Wittgenstein aveva osservato che «[s]e paragoniamo la proposizione con un'immagine, dobbiamo tener conto se la paragoniamo con un ritratto (un'esposizione storica) o con un quadro di genere. E tutti i due i paragoni hanno senso. / Se guardo un quadro di genere, esso mi 'dice' qualcosa, anche se io non credo (mi figuro) neppure per un momento che gli uomini che vedo rappresentati in esso esistano realmente, o che uomini in carne e ossa si siano davvero trovati in questa situazione. Ma, e se chiedessi: 'Allora, che cosa mi dice?'» (L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, tr.it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, cit., I, §522). Nel §524 che cito nel corpo del testo Wittgenstein torna alla domanda con cui si chiude questo §522.

<sup>61</sup> WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., I, §524 (traduzione modificata).

<sup>62</sup> WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 189 (annotazione del 20. 10. 1916).

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 185 (annotazione del 19. 9. 1916).

<sup>64</sup> WITTGENSTEIN, *Libro blu*, cit., p. 29.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Vedi *L'opera completa di Cézanne*, a cura di S. Orienti, Rizzoli, Milano 1970, opere 189 e 482 del catalogo dei dipinti a olio.



pinto incompleto nel senso in cui lo può essere un trattato di pomologia? Nel primo dipinto vi sono sette mele. Perché proprio sette? Perché non meno o perché non più di sette? Il punto è che nel caso del trattato di pomologia «abbiamo uno *standard* di completezza nella natura stessa»<sup>67</sup>, mentre nel caso del dipinto questo *standard* esterno non sussiste; è per questo che di un'opera d'arte si potrebbe dire che «non vuole trasmettere *qualcosa d'altro*, ma se stessa»<sup>68</sup>. Una mela è una «tra le molte, molte cose del mondo»; le mele di Cézanne sono, quando le guardo, «il mio mondo», l'intero mondo, di contro al quale «tutto il resto smuore»<sup>69</sup>.

Nella religione, infine. Il punto su cui Wittgenstein sempre insiste è che, in un senso, per l'uomo religioso e quello che religioso non è i fatti possono essere gli stessi. Detto altrimenti: anche l'evento più straordinario può essere considerato come un evento che prima o poi verrà spiegato; anche l'evento più ordinario può essere guardato come un miracolo. In alcune annotazioni del 1947 il punto è ben chiarito:

I prodigi (*Wunder*) della natura. / Si potrebbe dire: l'arte ci *mostra* i prodigi della natura. Il suo fondamento è il *concetto* dei prodigi della natura. (Lo schiudersi di un fiore. Che cosa c'è di *splendido* in questo?). Si dice: «Guarda come si schiude!»<sup>70</sup>.

Ciò che qui viene suggerito è che non vi è niente di splendido nello schiudersi di un fiore se non il suo splendido schiudersi. Per dirla con il *Tractatus*, se quello sguardo «altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti»<sup>71</sup>. Il punto è così importante che Wittgenstein ritiene necessario insistervi con un esempio:

Anche il matematico, ovviamente, può ammirare i prodigi (il cristallo) della natura; ma se lo fa, *che cosa* guarderà una volta che ciò sia diventato un problema?<sup>72</sup>.

Una volta che sia diventato un problema, costui si metterà alla ricerca della sua spiegazione e quel prodigio sarà perduto o dimenticato; nel suo

<sup>67</sup> WITTGENSTEIN, *Libro blu*, cit., p. 29.

<sup>68</sup> WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 111. «Così come, – prosegue Wittgenstein – andando a trovare qualcuno, non desidero semplicemente produrre in lui sentimenti ed emozioni, ma innanzitutto fargli una visita, e naturalmente essere anche bene accolto».

<sup>69</sup> WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 186 (annotazione dell'8. 10. 1916).

<sup>70</sup> WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 107.

<sup>71</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus*, cit., prop. 6.43a.

<sup>72</sup> WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 108 (traduzione modificata).

stupore si s  
le consegue  
cessa di esse  
stizione che  
genstein cor  
partiene og  
Dio e di pr  
così potente  
o vantaggio  
miracoloso.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 13  
cose del tutto di  
fidare».

<sup>75</sup> «Se gli uc  
sempre propizia,  
cit., p. 1; ma sui

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 15

ato di pomologia?  
sette? Perché non  
del trattato di po-  
ra stessa»<sup>67</sup>, men-  
siste; è per questo  
asmettere *qualcosa*  
e, molte cose del  
mio mondo», l'in-

mpre insiste è che,  
n è i fatti possono  
ordinario può es-  
iegato; anche l'e-  
olo. In alcune an-

ci *mostra* i prodigi  
i natura. (Lo schiu-  
ice: «Guarda come

splendido nello  
Per dirla con il  
rare solo i limiti  
Wittgenstein ri-

crystallo) della na-  
diventato un pro-

terà alla ricerca  
nticato; nel suo

genstein - andando a  
zioni, ma innanzitutto

16).

stupore si sarà infatti prodotta «un'incrinatura»<sup>73</sup>. Nel caso della religione le conseguenze possono essere disastrose. Se qualcosa diventa problema cessa di essere guardato come un miracolo ed è aperto il campo alla superstizione che è «una sorta di falsa scienza»<sup>74</sup>. Alla superstizione, che per Wittgenstein come per Spinoza<sup>75</sup>, scaturisce essenzialmente dal timore per sé, appartiene ogni tentativo di trovare nei miracoli una prova dell'esistenza di Dio e di proteggersi dall'inspiegabile facendo ricorso all'azione di un Dio così potente da sconfiggere e soggiogare la potenza della natura a «profitto o vantaggio»<sup>76</sup> degli uomini. Un Dio che spiega è un Dio che distrugge il miracoloso.

Luigi Perissinotto

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 132. L'intera annotazione merita di essere riportata: «Fede religiosa e superstizione sono cose del tutto diverse. Quest'ultima scaturisce dal *timore* ed è una sorta di falsa scienza. L'altra è un *confidare*».

<sup>75</sup> «Se gli uomini potessero procedere a ragion veduta in tutte le loro cose o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non andrebbero soggetti ad alcuna superstizione» (SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 1; ma sui rapporti tra superstizione, timore e speranza insiste l'intera *Prefazione* (pp. 1-10)

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 150.