

Marco Damonte

FRANCESCANESIMO WITTGENSTEINIANO.
UN'INDICAZIONE STORIOGRAFICA
TRA PROVOCAZIONE E PROPOSTA

Quando Christopher Hughes nel 2002 concluse un articolo sulla filosofia analitica della religione, sostenendo che la sua novità più rilevante consisteva in un *ritorno alla scolastica*¹, era possibile per molti studiosi italiani stupirsi che un tale giudizio venisse presentato come un apprezzamento. Cinque anni dopo, Gabriele De Anna e Mario De Caro chiarirono questo aspetto:

*i filosofi analitici discutono oggi i temi di sempre della metafisica con l'acume, la precisione e la sofisticazione che si possono ritrovare nelle quaestiones dei medievali.*²

Nello stesso anno, grazie al contributo di Mario Micheletti, fu possibile cogliere le istanze di quella che ormai era diventata una corrente piuttosto definita: il *tomismo analitico*³. Tale approccio ha avuto una certa risonanza, tanto che, confrontandosi con esso, Hilary Putnam, un po' per celia, un po' per ragioni personali e teoretiche, non mancò di considerarsi un *maimonideo analitico*⁴. L'aggettivo *analitico* che accompagna una tradizione filosofica risalente a un autore medievale può essere precisato, in alcuni casi, richiamando l'autore che avrebbe permesso quell'inedita associazione: Wittgen-

¹ C. Hughes, *Filosofia della religione*, in F. D'Agostini, N. Vassallo (a cura), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, p. 424.

² G. De Anna, M. De Caro, *Questioni metafisiche: Dio e la libertà*, in A. Coliva (a cura), *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Carocci, Roma 2007, p. 403.

³ Cfr. M. Micheletti, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007.

⁴ H. Putnam, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, in "The Monist" 80 (1997), p. 487.

stein⁵. A livello storiografico è ormai assodata la presenza di un *tomismo wittgensteiniano*⁶, inoltre una serie di studi hanno accostato la filosofia di Anselmo a quella del filosofo austriaco:

*le fondamentali questioni filosofiche non sono fattuali, ma semantiche. Fu Anselmo il primo a svelare chiaramente questa verità. Quando Wittgenstein dice “teologia è grammatica” egli è veramente d’accordo con Anselmo.*⁷

A fronte di queste proposte, ritengo opportuno proporre un contributo circa un possibile *francescanesimo wittgensteiniano* che presenti, valuti e colga le opportunità offerte dagli studi di Anthony Kenny e Orlando Todisco, in vista di esplicitare che cosa identifichi una *filosofia francescana*. Questi due autori, del tutto indipendentemente e in anni molto distanti, hanno infatti accostato Wittgenstein rispettivamente a Duns Scoto e a Guglielmo d’Occam.

1. Kenny e la contrapposizione tra Wittgenstein e Scoto

A fronte, da un lato, dei pregiudizi che i filosofi di Oxford, padri fondatori della filosofia analitica, nutrivano verso i loro colleghi romani, considerandoli ottusi continuatori della filosofia me-

⁵ Così A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1984, p. XI (traduzione mia come in tutti gli altri casi dove non indicato diversamente): *uno degli effetti della liberazione della filosofia operata da Wittgenstein nei confronti dei pregiudizi cartesiani è stata la legittimazione di chi ha accettato di dare un solido benvenuto agli scritti di filosofi pre-cartesiani e in particolare degli scolastici medievali.*

⁶ Cfr. M. Damonte, *Tomismo wittgensteiniano. Origine, temi, sviluppi*, in P. Bettineschi, R. Fanciullacci (a cura), *Tommaso d’Aquino e i filosofi analitici*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, pp. 53-61.

⁷ C. Hartshorne, *Anselm’s Discovery. A Re-examination of the Ontological Proof for God’s Existence*, La Salle, Open Court 1965, p. 54. Per una esauriente bibliografia sui *Neo-anselmians* rimando a Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, pp. 66-67 nota 3.

dievale⁸ e, dall'altro, del relativo successo con cui fu accolta la sua prima opera in cui queste due tendenze filosofiche venivano fatte dialogare, opera frutto del dottorato in filosofia proprio a Oxford⁹, Kenny, in un articolo del 1959¹⁰, denunciò come immotivati i sospetti, spesso ricambiati, dei filosofi contemporanei verso quelli cattolici. Argomentando sotto un profilo storico, egli rifiutò l'idea lineare di progresso in filosofia che tende a omologare tra loro gli autori appartenenti a uno stesso periodo, suggerendo come sia più fecondo un approccio tematico, grazie al quale rilevare notevoli differenze tra due pensatori della stessa epoca, differenze che possono ripresentarsi a distanza di secoli. L'uso di una terminologia simile e il ricorso a uno stesso stile filosofico, non sono elementi né necessari, né sufficienti a garantire un'omogeneità di pensiero. Per sostenere questa tesi, Kenny propose di considerare le coppie Tommaso/Scoto e Wittgenstein/positivisti logici con l'intento di mostrare come le differenze tra i singoli autori di queste coppie sono più rilevanti delle somiglianze che emergono se essi vengono incrociati. Insomma, ci sarebbe più affinità tra Tommaso e Wittgenstein che tra Tommaso e Scoto e, per converso, vi sarebbe più attinenza tra Scoto e i positivisti logici che tra questi ultimi e Wittgenstein, pur da loro stessi considerato il principale ispiratore del Circolo di Vienna. In assenza di riferimenti puntuali, anzi dando l'anacronistica impressione che Tommaso si sia opposto alle tesi di Scoto, Kenny corrobora la sua proposta, ricorrendo all'esposizione di snodi tematici cruciali. A distanza di oltre quarant'anni, Fergus Kerr li ha così riassunti con efficacia:

⁸ Cfr. A. Kenny, *A Path from Rome*, Oxford University Press, Oxford 1985, pp. 135-150.

⁹ Cfr. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, London 1963.

¹⁰ Cfr. A. Kenny, *Aquinas and Wittgenstein*, in "The Downside Review" 77 (1959), pp. 217-235.

Kenny si pone l'obiettivo di dimostrare in dettaglio che vi sono quattro punti su cui Tommaso e Wittgenstein possono essere considerati come dalla stessa parte contro, rispettivamente, gli scotisti e i positivisti logici. Prima di tutto, Tommaso favoriva l'analogia, mentre Scoto credeva nell'univocità; e Wittgenstein parlava di "somiglianze di famiglia" per sovvertire la distinzione fatto/valore implicita nel principio di verificaione. In secondo luogo, Scoto fraintese l'ilemorfismo aristotelico; e Wittgenstein irrise alla sua precedente credenza nell'esistenza di entità semplici assolute. In terzo luogo, Scoto pensava che la mente abbia conoscenza diretta dei particolari; e Wittgenstein, dall'altro canto, screditava le pretese della definizione ostensiva. Infine, per Tommaso la conoscenza era un processo attivo, mentre per Scoto era ricettivo, come la percezione sensoriale; e mentre l'epistemologia positivista logica commise un errore analogo, Wittgenstein fece di tutto per eliminare le teorie dei dati di senso.¹¹

L'intervento di Kenny presenta intenzionalmente degli accenti provocatori. In un tentativo di affinare l'indagine, suggerisce una corrispondenza tra Tommaso e il secondo Wittgenstein, tra Occam (e i nominalisti) e gli esponenti del Circolo di Vienna e, infine, tra Scoto e Russell. Per rendere l'esposizione più efficace, egli dichiara la scelta delle fonti: parlando di positivisti logici, ha in mente la posizione di Ayer; per quanto concerne Wittgenstein, i testi considerati sono le *Ricerche filosofiche* e il *Libro blu e libro marrone*, mentre il *Tractatus logico-philosophicus* resta escluso. Per quanto riguarda Scoto, egli dichiara di considerare il filone scotista nel suo complesso e dunque di citare il *De rerum principio* e i *Theoremata*, nonostante la loro dubbia attribuzione. Questa scelta sarebbe giustificata dal diverso modo di produzione dei testi: mentre dall'epoca moderna l'autore è determinante, nel Medioevo prevale l'apparte-

¹¹ F. Kerr, *Tommaso dopo Wittgenstein*, in "Iride" 17 (2004), pp. 603-604 (ed. orig. *Aquinas after Wittgenstein*, in J. Haldane (a cura), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2002, pp. 3-19).

nenza a una scuola. Altri passi utilizzati sono tratti dal *Commento alla Metafisica* e dai *Reportata parisiensia*. Le citazioni da questi testi, consultati attraverso l'edizione Vives-Wedding, sono riportate in latino. Più pertinenti risultano le citazioni di Tommaso tratte dal *De veritate* e dalla *Summa theologiae*, ampie sezioni della quale Kenny stava traducendo in inglese per conto dei *blackfriars* di Oxford. Tale selezione delle fonti presenta ovvi problemi, ma, tenuto conto che l'obiettivo di Kenny non è quello di offrire una compiuta presentazione del pensiero degli autori considerati, quanto di fornire spunti di riflessione sui corsi e ricorsi nella storia della filosofia, la sua proposta risulta convincente. I paralleli puntuali sui quattro punti elencati da Kerr e che vengono proposti a mo' di esempio sono soddisfacenti, anche se non conclusivi. Eccone uno:

anche in questo caso il modello storico si ripete: ciò che è stato affermato da Tommaso fu negato da Scoto, negato di nuovo nel pensiero positivista e riaffermato grazie a Wittgenstein. Scoto rifiuta apertamente la posizione di Tommaso secondo cui i singolari, in quanto singolari, non sono intelligibili. "Si singulare est unum quid, est per se intelligibile" (Q. in Metaph. 7, 13, 23). "Primum actualiter cognitum confuse est species specialissima, cuius singulare efficacius and fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile" (Oxon I, 3, 2, 22 e 25). La conoscenza che l'intelletto ha dei particolari, egli sostiene, consiste in una intuizione confusa della proprietà speciale di un oggetto singolare chiamata "haecceitas" (cfr. Rep. Par. 2, 12, 5, nos I, 8, 13, 14). Da Scoto discendono direttamente i "nominales" che derivano la loro denominazione dal fatto di considerare tutte le parole come nomi di oggetti. Durando, per esempio, scrive: "primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare ... nulla species est in intellectu quae representat ei suum objectum" (Supr. Sent. 2, 3, 2). Secondo Occam "Petrus est homo" significa: "individuum illud pro quo supponit conceptus Petri unum est ex individuis pro quibus supponit conceptus hominis". Dal nominalismo di Occam seguono, sotto un profilo sia logico che storico, tutte le logiche denotative e puramente estensionali.

*Sei secoli separano Occam e l'atomismo logico, ma l'idea cardine del primato delle definizioni ostensive è già presente. Così anche l'idea che le parole nominino oggetti. Entrambe queste idee furono oggetto di critica da parte di Wittgenstein nelle Ricerche. Una parola, egli argomenta, può avere un significato solo nel contesto di un linguaggio.*¹²

Kenny si schiera apertamente con Tommaso e Wittgenstein contro Scoto e i positivisti, dichiarando senza remore che il loro maggiore errore in epistemologia consiste nel dare un eccessivo credito all'analogia tra percezione sensibile e conoscenza intellettuale. Cartesio, Hume, Kant e Carnap dovettero fare i conti con esso, senza però riuscire a sbarazzarsene¹³. In affermazioni come queste, spesso prive di riscontri testuali precisi, Kenny sembra suggerire la tesi per cui Scoto e Occam sarebbero associabili e che da loro dipenderebbe la genesi del pensiero moderno nei suoi sviluppi meno convincenti. Tale associazione però va contro la stessa premessa storiografica a cui si deve l'articolo di Kenny, cioè la necessità di non omologare autori dello stesso periodo. Lo stretto legame tra Scoto e Occam può significare che Kenny considera questo secondo uno scotista, oppure che annovera entrambi in un medesimo filone, non tanto *francescano*, quanto logico-positivista. Recenti studi di Kenny, che vedremo di seguito, suggeriscono però di non andare oltre, fino ad imputargli quello che non ha mai affermato, ovvero che il francescanesimo presenti delle tesi che si potrebbero definire proto-neopositiviste.

All'articolo di Kenny rispose l'anno successivo, sulle colonne della medesima rivista, Christopher Williams. Egli si limitò a difendere le posizioni indicate da Kenny come scotiste/positiviste, ma ignorando del tutto ogni riferimento a Scoto e senza mettere in questione questa inusuale associazione¹⁴, destinata però all'oblio¹⁵.

¹² A. Kenny, *Aquinas and Wittgenstein ... cit.*, pp. 230-231.

¹³ Cfr. A. Kenny, *Aquinas and Wittgenstein ... cit.*, p. 232.

¹⁴ Cfr. C.J.F. Williams, *The Marriage of Aquinas and Wittgenstein*, in "The Downside Review" 79 (1960), pp. 203-212.

¹⁵ Una qualche reminiscenza, prima però di citazione esplicita, può essere rin-

Nella storiografia della filosofia analitica, l'articolo di Kenny è infatti annoverato tra i primi studi che hanno dato origine al *tomismo analitico* e al *tomismo wittgensteiniano*¹⁶; lo stesso Kerr lo riprende esclusivamente per approfondire la presenza di argomenti *proto-wittgensteiniani* in Tommaso e per valutare la prospettiva *post-wittgensteiniana* su Tommaso suggerita da Kenny. Il ricorso a Scoto venne invece del tutto ignorato¹⁷. Kenny è tornato su questo autore in anni recenti, all'interno della *Nuova storia della filosofia occidentale* dove il parallelo con i positivisti logici è abbandonato¹⁸. Ritengo utile, ai fini del presente contributo, considerare che cosa dica Kenny di questo autore e come lo metta in relazione con Tommaso, anche a seguito di una valutazione più ponderata dell'intera filosofia medievale:

Tommaso, a mio modo di vedere, può ancora considerarsi a buon diritto come il filosofo più rappresentativo dell'età medievale al suo apogeo. Ma egli non è che la vetta più elevata d'una catena montuosa che presenta varie altre cime splendide. La filosofia medievale è soprattutto un continuum, e quando se ne legge un singolo esponente – che si tratti di Abelardo, di Tommaso o di Ockham – non si fa che saggiare in modo parziale un processo che non ha soluzione di continuità. Presto si impara che tra due vette maggiori ve ne sono sempre di minori, che pure non van trascurate: tra Tommaso

venuta in S. Theron, *Aquinas on Thought's Linguistic Nature*, in "The Monist" 80 (1997), pp. 558-575.

¹⁶ Cfr. la bibliografia alle note 3 e 7.

¹⁷ A vent'anni di distanza lo stesso Kenny sollevò alcune riserve sull'impostazione di quell'articolo: cfr. A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein ... cit.*, p. xi: *quell'articolo ora mi sembra troppo semplice in alcuni dettagli per essere preso sul serio e pertanto non è contenuto qui.*

¹⁸ Nel volume dedicato all'età contemporanea, Scoto è citato solo per segnalare l'ammirazione di Peirce nei suoi confronti: cfr. A. Kenny, *Nuova Storia della filosofia occidentale. Vol. IV. Filosofie dell'età contemporanea*, trad. it. di G. Garelli, L. Corti, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2013 (ed. orig. *A New History of Western Philosophy. Vol. IV. Philosophy in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford 2007), pp. 375-376.

*e Scoto, per esempio, c'è Enrico di Gand, e tra Scoto e Ochkam c'è Enrico di Harclay.*¹⁹

L'opposizione netta di Scoto a Tommaso viene così temperata²⁰. Le posizioni dell'autore francescano vanno considerate alla luce del dibattito che le originarono, ovvero quello tra la tradizione neoplatonica-agostiniana e l'aristotelismo radicale propugnato da alcuni esponenti della facoltà delle Arti dell'Università di Parigi. Scoto definì la sua concezione filosofica contrapponendosi a uno dei suoi colleghi più anziani, Enrico di Gand, ma solo attraverso gli occhi di quest'ultimo prese in considerazione i suoi predecessori, compreso Tommaso²¹. Una valutazione ponderata del rapporto tra Scoto e Tommaso dovrebbe tenere conto di molti fattori: la condivisione degli elementi comunemente accettati da quasi tutti gli autori medievali, le tesi che hanno in comune, l'interpretazione delle opere aristoteliche e il ricorso ad Avicenna. Alla luce di questi elementi, approfonditi nell'ambito della logica, della filosofia del linguaggio, della dottrina della conoscenza, della metafisica, della filosofia della mente, dell'etica e della teologia naturale²², Kenny continua a distinguere il sistema filosofico di Tommaso da quello di Scoto, ma rinuncia alla mera contrapposizione, per indicare come Scoto abbia

¹⁹ A. Kenny, *Nuova Storia della filosofia occidentale. Vol. II. Filosofia medievale*, trad. it. di L. Corti, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2012 (ed. orig. *A New History of Western Philosophy. Vol. II. Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005), p. XIX. Sulla continuità e differenza tra Scoto e Occam, cfr. pp. 97-99.

²⁰ Come nota O. Todisco, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Messaggero, Padova 2003, p. 81 nota 11, Kenny considera Scoto, insieme a Cartesio, il principale avversario dell'aristotelismo nel saggio *Essays on the Aristotelian Tradition*, Clarendon Press, Oxford 2001. La valutazione di questa opposizione è, per i due autori, agli antipodi: un merito per il primo, una iattura per il secondo.

²¹ Cfr. A. Kenny, *Nuova Storia della filosofia occidentale. Vol. II ... cit.*, pp. 91-93.

²² Cfr. Kenny, *Nuova Storia della filosofia occidentale. Vol. II ... cit.*, rispettivamente pp. 152-157; 185-187; 218-225; 263-266; 295-298 e 329-337.

piuttosto ora frainteso, ora apprezzato, ora completato, ora rifiutato, ora volutamente interpretato diversamente le posizioni aristoteliche attribuite al suo predecessore. Tommaso diventa il punto di vista dal quale partire per comprendere Scoto e apprezzarne le novità, non tanto per segnarne le differenze, differenze che, per altro, non sono maggiori di quelle con il suo confratello Occam²³.

2. *Todisco e l'accostamento tra Wittgenstein e Occam*

Todisco si è occupato di Wittgenstein in un convegno tenutosi nel 1990 in occasione del centenario della nascita di Wittgenstein, presso l'Università di Cassino, città nella quale il filosofo austriaco rimase per diversi mesi come prigioniero di guerra, avendo con sé il manoscritto del *Tractatus*. Negli atti del convegno, editi l'anno successivo da Ferdinando Marcolungo, Todisco riassume così il suo intervento:

senza procedere a una rilettura analitica delle singole proposizioni del Tractatus, pare non del tutto ingiustificata l'ipotesi che Wittgenstein alluda a un duplice ineffabile, uno che per comodità chiamerò "laico", il cui rispetto rende legittimo il linguaggio; l'altro, che chiamerò "religioso", la cui invocazione rende sensata la vita; l'uno si mostra attraverso il dire ma non detto a sua volta ed è senza profondità e senza mistero; l'altro non si mostra e non è detto, e pertanto doppiamente ineffabile, con una profondità misteriosa che sfugge al linguaggio, ma non alla vita. L'uno non è l'altro, anche se entrambi indicibili, perché né l'uno né l'altro rientrano nel contenuto rappresentativo della ragione umana, unico oggetto del nostro dire informativo. Nel primo caso siamo di fronte alla "ragione critica" in senso kantiano, con i suoi divieti intrasgredibili, nel

²³ Cfr. Kenny, *Nuova Storia della filosofia occidentale. Vol. II ... cit.*, pp. 263-266.

*secondo davanti al “cuore agostiniano”, con la sua inquietudine, insoddisfatta e inappagabile.*²⁴

Il contributo di Todisco si situa in un momento cruciale della storia della ricezione di Wittgenstein in Italia, ovvero dopo il superamento dell'interpretazione positivista del *Tractatus*, ma prima che tale superamento desse risultati apprezzabili, proprio a iniziare dal valore attribuibile al termine *mistico* e ai riferimenti religiosi contenuti nelle ultime proposizioni. Todisco usa con parsimonia la letteratura secondaria, mentre ritiene giustamente importante uno sguardo all'intero *corpus* wittgensteiniano o, almeno, a tutte le traduzioni italiane disponibili di esso: oltre al *Tractatus*, le *Lettere a von Ficker*, i *Quaderni 1914-1916*, i *Colloqui annotati da F. Waismann*, lo *Zettel*, le *Ricerche filosofiche*, le *Lezioni sui fondamenti della matematica*, le *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, i *Libro blu e libro marrone*, i *Diari segreti*, i *Pensieri diversi* e le *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*. Per quanto questa rassegna sia lunga, inaspettatamente mancano le *Lezioni e conversazioni sull'etica*, *l'estetica*, *la psicologia e la credenza religiosa* che, oltre a trattare esplicitamente il linguaggio religioso, rappresentano un punto privilegiato per apprezzare il passaggio tra il cosiddetto *primo* e *secondo* Wittgenstein. Ciò ha permesso a Todisco la discutibile mossa di distinguere tra i due tipi di *mistico* sopra ricordati – il laico e il religioso – addirittura separandoli dualisticamente, quasi a chiosare le tesi dei fideisti wittgensteiniani. Mentre il primo è l'esito della riflessione filosofica sul linguaggio, in virtù della quale la forma logica, cioè la relazione isomorfa tra le proposizioni e i fatti, non è esprimibile nel linguaggio stesso, il secondo ammonirebbe circa la natura del linguaggio riguardo a Dio, un linguaggio puramente invocativo e non informativo.

Poco più di una decina d'anni dopo, Todisco riprese questa interpretazione di Wittgenstein per compararlo con Occam, nell'ultimo

²⁴ O. Todisco, *Il doppio volto dell'ineffabile in L. Wittgenstein*, in F.L. Marcolungo (a cura), *Wittgenstein a Cassino*, Borla, Roma 1991, p. 104.

capitolo di *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*. Dopo il parallelo tra Girard e Bonaventura e quello tra Levinas e Scoto, ecco le ambiziose aspettative con cui affronta quello tra Wittgenstein e Occam:

il motivo ideale che lega l'uno all'altro mi pare costituito dal dichiarato intento di bloccare le "ruote" linguistiche che in molte filosofie sembra girino a vuoto. Per entrambi la scienza fondamentale è la logica, non la metafisica, anzi per entrambi ... i capisaldi della metafisica tradizionale non sono che ipostatizzazioni di termini linguistici, sorti nella vita quotidiana. Inoltre, per entrambi i caratteri del mondo non si inferiscono dal nostro linguaggio, il quale costituisce un regno a sé, da indagare per prendere coscienza delle sue leggi e dei meccanismi che nel parlare attiviamo. Su questo terreno, fragile e fermo a un tempo, l'incontro più significativo si ha in merito alla distinzione tra concreto e astratto, tra individuale e universale, tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio, e, soprattutto, tra ciò che condiziona il dire e il detto, mai assoluto, o anche, tra ciò che è possibile dire e ciò che rende possibile il dire. Il problema dell'ineffabile poi, che non si esaurisce nella demarcazione del dicibile dall'indicibile, ma apre l'ampio spettro di ciò che è nominabile senza cadere nel puro nominalismo, è al centro delle due prospettive, non omologabili, ma neppure contrapposte. Infatti, la grammatica del dire teologico, che protegge l'alterità divina, ha ricevuto un contributo rilevante sia dall'uno che dall'altro, in particolare attraverso la sottolineatura del carattere pratico del dire teologico, con cui entrambi hanno tentato di ostruire le vie più frequentate della profanazione, quella cioè di speculare, mentre non si fa che dire ciò che facciamo o vorremmo fare.²⁵

Todisco è comunque consapevole della distanza che divide i due autori: il filosofo austriaco si accosta al mondo partendo dal linguaggio, fino a coglierne la dimensione mistica, cioè ineffabile e trascendente, forse addirittura trascendente; il pensatore francescano si muove su una linea opposta: si accosta al mondo prendendo il via

²⁵ O. Todisco, *Lo stupore della ragione...* cit., p. 513.

dall'atto di fede in quel Dio onnipotente che lo ha liberamente voluto e si propone di accoglierlo, prima di indagarlo:

L'atteggiamento di Occam è segnato da un ottimismo di fondo che la coscienza del limite non scalfisce e che pare sfiora appena Wittgenstein, piuttosto tormentato e scettico, segno non ultimo dell'indole francescana del primo e del carattere moderno del secondo.²⁶

Da un punto di vista metodologico, Todisco rinuncia a presentare il pensiero dei due autori mediante un intreccio, ma preferisce affrontarli separatamente, iniziando da Wittgenstein e riproponendo l'articolo del 1991 nelle sue linee essenziali con un aggiornamento della letteratura secondaria in lingua italiana e qualche arbitrario approfondimento allo scopo di esplicitare come la filosofia del linguaggio del *Tractatus* possa venire applicata alla nozione di essere:

l'essere è il presupposto di come il mondo effettivamente sia, oggetto della nostra decidibilità, presente in tutto ciò che accade, ma non accadimento esso stesso, perché massimamente indeterminato. Ed è il massimo dell'indeterminazione, perché sia i fenomeni che le proposizioni sono delle determinazioni che esso rende possibili, così come accade al nome rispetto alle cose nominate. Il nome è di per sé innominabile, condizione di tutte le nominazioni, che hanno luogo attraverso la parola. Questa, determinando il significato, elimina l'indeterminazione del nome che, in quanto tale, resta innominabile. Il nome "essere" non si lascia eliminare perché non si lascia determinare, e non si lascia determinare perché rende possibile qualsiasi determinazione di significato.²⁷

La dialettica tra il determinato e l'indeterminato è funzionale a far emergere quelli che, alla luce del seguito del capitolo, potrebbero essere chiamati spunti occamiani: il ruolo della volontà nella conoscenza del mondo e la necessità di chiarezza e trasparenza linguisti-

²⁶ Ivi, p. 517.

²⁷ Ivi, p. 522.

ca, senza le quali il linguaggio gira a vuoto e finisce con il parlare di se stesso, senza alcun riscontro con la realtà. Todisco si concentra inoltre sul nesso tra i due tipi di *mistico*:

ma oltre alla dimensione laica, c'è la dimensione religiosa del "mistico", intesa come Lebens-form suprema, entro cui lentamente si consumano le scorie di qualsiasi Denk-form, e dove l'ineffabile è soprattutto motivo di vita o anche, oltre che problema linguistico, problema esistenziale in senso agostiniano. Sullo sfondo intrasgredibile del "mistico laico", l'ineffabile implica quel distacco dalle cose che non è mai compiuto, o anche quella nobiltà di spirito che consente di passare accanto alle cose, di ammirarle e di descriverle, senza impossessarsene.²⁸

Il richiamo ad Agostino, la cui importanza nella filosofia di Wittgenstein è adeguatamente compresa, serve a gettare un ponte con il filosofare francescano, capace di rendere ragione del piano prettamente religioso, ma anche – filosoficamente – di spostare l'attenzione da contenuti specifici a un modo di apprezzare il reale. Proprio in questa accezione, Todisco definisce Wittgenstein *un agostiniano inquieto alla ricerca del senso della vita, oltre che delle proposizioni*²⁹. Questa inquietudine sarebbe la base della religiosità di Wittgenstein, del suo apprezzamento della fede come passione e del conseguente rifiuto di esprimerla in proposizioni informative, preferendo piuttosto il silenzio. L'oscillare tra la disperazione e la speranza coincide proprio con la correttezza nell'uso del linguaggio, che può mettersi al servizio della realtà o, al contrario, servirsi pericolosamente di essa. In particolare

Dio è oltre le condizioni di dicibilità del mondo dei fatti, perché non rientra nell'area del penultimo, con cui quelle condizioni si identificano. L'obiettivo di Wittgenstein è la chiarezza fine a se stessa, per vedere, non per costruire, per capire ciò che accade quando si

²⁸ Ivi, p. 527.

²⁹ Ivi, p. 528.

*parla, non per progredire ... Dio è la condizione dell'esistenza, non del dire, della sorgente dei fenomeni, non dei fenomeni in quanto accadono e si offrono.*³⁰

Nella sezione che riguarda Occam, si nota una variazione metodologica: nelle note a piè di pagina aumentano i riferimenti alla letteratura secondaria a fronte di una diminuzione di citazioni dalle fonti. Queste ultime sono il iii, vi e vii dei *quodlibeta*, l'*Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, l'*Expositio in librum Perihermeneias*, la *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio* e la *Summa logicae* citate dall'edizione dell'*Opera theologica* e dell'*Opera philosophica* curate da Wey per i tipi della St. Bonaventure di New York. La lettura di questo autore, pur puntuale e corroborata da lunghi testi, è determinata dall'esigenza di sottolinearne le possibili convergenze con Wittgenstein. Al netto delle precomprensioni teologiche di Occam, a cui è dedicato un paragrafo, l'agenda interpretativa prevede al primo posto le questioni dell'ontologia, considerata soprattutto oggetto di critica alla ipostatizzazione delle essenze, e della filosofia del linguaggio, apprezzata quale strumento per discriminare che cosa, nella comunicazione, *gira a vuoto*. L'esito è il seguente:

come per Wittgenstein il mondo è la totalità dei fatti, per Occam è la totalità dei singolari; come per Wittgenstein la critica filosofica è una scala che alla fine si getta via, così per Occam l'ontologia, come difesa della singolarità dei singolari contro le pretese universalizzanti delle metafisiche, è destinata a dissolversi nelle conoscenze particolari; come per Wittgenstein la filosofia serve a far pulizia o a mettere ordine nelle nozioni di cui intendiamo servirci, mostrando che a certi segni verbali non corrisponde alcunché, così per Occam l'ontologia, dopo aver difeso la singolarità e l'intelligibilità dei singolari, sollecita la nascita di quelle scienze regionali,

³⁰ Ivi, pp. 534-535.

*cui è demandato il compito di esplorarne lo spessore empirico effettivo.*³¹

In particolare Todisco presenta le pagine della *Summa logicae* dedicate alla *suppositio*, perché rivelano l'impegno di Occam a collegare il linguaggio alla realtà significata e ad affrontare il tema del rapporto tra significato di un nome concreto e quello di un termine astratto (bianco vs bianchezza). L'argomentazione diventa complessa, in quanto egli contrappone lo schema duale di Occam, in virtù del quale la referenza è diretta, con quello triadico di Tommaso e contrappone la posizione del Wittgenstein del *Tractatus* a quest'ultimo, concludendo:

*chi scorre le pagine dedicate alla teoria dell'impositio vocum ad significandum e al rifiuto dei termini mediatori tra concetti equivoci e concetti univoci, e cioè dei termini analogici, non potrà non richiamare quelle proposizioni del Tractatus, dove Wittgenstein indica perché e come evitare fraintendimento e approssimazioni.*³²

In realtà, nella sua successiva ricerca, Wittgenstein sentirà l'esigenza di ricorrere alla teoria dei *giochi linguistici* per rendere ragione della flessibilità del linguaggio. Questo *secondo* Wittgenstein non è sconosciuto a Todisco, che anzi lo richiama per segnalare un parallelo tra il *principio d'uso* del pensatore austriaco con la tesi di Occam per cui non vi può essere significato se non all'interno di un discorso. Per entrambi *solo nel contesto di una proposizione il nome ha un significato*³³. Infine, sempre per quanto riguarda la filosofia del linguaggio:

non pare ardito accostare una delle tesi centrali del secondo Wittgenstein, e cioè la "somiglianza di famiglia", alla tesi di Occam circa le "essenze", ridotte a tema o a somiglianza dei singolari tra

³¹ Ivi, p. 541.

³² Ivi, p. 545.

³³ Ivi, p. 547.

*loro, nell'esclusione di un tertium quid o natura, quale legame universale e necessario.*³⁴

L'attenzione di Todisco si sposta poi sulla filosofia del linguaggio religioso, conseguenza della distinzione di Occam tra termine (un significante che può essere naturale) e nome (un significante per convenzione):

*Occam non è meno intransigente di Wittgenstein nel sottolineare il carattere ineffabile di Dio, perché non rientra nella nostra esperienza e pertanto è oltre le nostre conoscenze. Ma se è ineffabile, non per questo non è nominabile, non però invano. Con "Dio" indichiamo una realtà trascendente e segnaliamo un coerente stile di vita. È questo il nucleo tematico da approfondire, ribadendo che, a questo livello, l'accordo tra l'ineffabilità di Dio nella prospettiva di Wittgenstein e la nominabilità di Dio nella prospettiva di Occam, è sostanziale.*³⁵

Proseguendo in questa direzione, è possibile associare lo statuto che i due autori riconoscono alla teologia, tenendo presente l'affermazione occamiana *credibilia sed non scibilia*. Per l'autore francese la Rivelazione presenta delle verità che non possono essere conosciute in senso rigoroso. Ciò non comporta che la teologia, pur non essendo un sapere autentico, non sia legittima, ma che tra la fede e la conoscenza vi sia una netta divisione. Se la teologia fosse una conoscenza pari a quella della scienza, la libertà divina non sarebbe più dono offerto alla nostra contemplazione, ma oggetto della nostra concupiscenza speculativa:

a questo livello l'intesa tra Wittgenstein e Occam non è estrinseca. Si è ricordato più su che per Wittgenstein "la teologia, che insiste sull'uso di certe parole e frasi, e bandisce altre, non spiega nulla ... Essa gesticola, per così dire, con le parole, poiché vuol dire una

³⁴ Ivi, p. 548.

³⁵ Ivi, p. 550.

certa cosa e non sa esprimerla. La prassi dà alle parole il loro senso". Ebbene, Occam è d'accordo. L'unità profonda della teologia non è di carattere scientifico o speculativo. La sua unità è pratica, costituita dalla bontà divina, unica possibile fonte che possa dar conto di ciò che Dio ha pensato e fatto per l'uomo, e dalla risposta umana. È la salvezza che orienta e determina principalmente il suo discorso, la cui esperienza il discorso veicola conservandone intatta la gratuità, contro tutte le tentazioni razionalizzatrici ... Più che verità definibili, gli articoli di fede indicano il senso e la traiettoria della nostra esistenza.³⁶

Todisco prosegue ponendosi un problema noto in letteratura, ovvero quello della percezione del non-esistente, chiedendosi se tale possibilità, legata per Occam all'onnipotenza divina, rientri semplicemente tra le ruote del meccanismo scientifico che girano a vuoto o se, invece, rappresenti una possibilità di grande fecondità teorica che Wittgenstein non prevede, dato il suo punto di vista unicamente linguistico³⁷. Dopo diverse pagine, l'interrogativo rimane aperto ad ulteriori indagini, ma si suggerisce che forse questo caso limite è proprio ciò che Wittgenstein intende quando descrive il tentativo umano di avventarsi contro i limiti del linguaggio o che, con altrettanta probabilità, è un problema che il pensatore austriaco ritiene semplicemente privo di senso, dopo aver dissolto il crampo mentale costituito dal conflitto tra idealismo e realismo. A questo proposito, Todisco si accontenta di trovare una continuità tra Occam e Wittgenstein nella critica serrata di entrambi all'*idolatria del dato*³⁸ e nel sottolineare l'importanza di una *ragione interrogante*³⁹.

³⁶ Ivi, pp. 555-556.

³⁷ Cfr. M. McCord Adams, *Intuitive Cognition Certainty and Scepticism in Wittgenstein Ockham*, in "Traditio" 26 (1970), pp. 389-398.

³⁸ O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 566.

³⁹ Ivi, p. 568.

3. Francescanesimo wittgensteiniano: *mera provocazione storiografica?*

Ho già espresso alcune perplessità riguardo all'articolo di Kenny del 1959 e sul fatto che esso possa essere davvero utilizzato per parlare di un *francescanesimo wittgensteiniano*, sulla falsariga di quanto è stato fatto per il *tomismo wittgensteiniano*. Le ragioni consistono, oltre che nel dato evidente per cui Kenny in realtà contrappone Scoto a Wittgenstein, nel fatto che il parallelo tra i due autori è doppiamente indiretto, mediato da Tommaso e dai positivisti logici, e soprattutto nel fatto che, a fronte di una adeguata e puntuale documentazione, le nozioni oggetto di studio non vengono contestualizzate, anzi Kenny prescinde dallo sfondo metafisico-teologico a cui fanno riferimento⁴⁰. Per quanto concerne la scelta tra analogia e univocità, Kenny associa Tommaso a Wittgenstein, legando tra loro le nozioni di *analogia* e quella di *somiglianza di famiglia* e contrapponendole a quella che lui definisce *teoria del massimo fattore comune* (*the Highest Common Factor theory*) entro cui racchiude la tesi scotista per cui i trascendentali *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* sono predicati di tipo univoco e quella positivista del criterio univoco di significazione attraverso la verifica. A proposito della contrapposizione tra ilemorfismo e atomismo, Kenny osserva che sia Tommaso, sia Scoto accettano il primo, ma interpretandolo in modo del tutto diverso: per Tommaso l'ilemorfismo consiste nella tesi per cui ogni ente è un sinolo composto inscindibilmente di materia e forma, nel senso che di fronte a ogni ente è possibile chiedersi tanto *che sorta di cosa è?*, quanto *di che cosa è fatto?*, mentre per Scoto l'ilemorfismo comporta una composizione di parti e, per questo, la sua posizione può essere associata a quella degli atomisti logici, per i

⁴⁰ Come emerge dalla sua autobiografia, in quegli anni Kenny attraversa una profonda crisi religiosa e considera lo studio della filosofia un modo per prendere posizione rispetto alla sua stessa appartenenza confessionale, il che comporta eludere gli aspetti filosofici con più immediata rilevanza esistenziale: cfr. A. Kenny, *A Path from Rome ... cit.*, pp. 135-150.

quali gli oggetti di esperienza sono conoscibili attraverso *particolari* o *caratteristiche*, impostazione rigettata da Wittgenstein sulla base dell'analisi del linguaggio denotativo. Ancora, circa la distinzione tra particolari e universali, il rifiuto della teoria russelliana delle definizioni ostensive da parte del filosofo austriaco e la sua sostituzione con l'identificazione delle regole di un linguaggio, viene considerato da Kenny la stessa problematica della conoscenza dei particolari, affrontata da Tommaso ricorrendo alla nozione di *materia signata* e facendo salva la priorità della conoscenza degli universali su quella dei particolari, mentre viene risolta da Scoto invertendo tale priorità in virtù della nozione di *haecceitas*. Infine, la distinzione tra intelletto attivo e passivo, grazie alla quale Tommaso indicava la *quidditas rerum sensibilium* quale oggetto della conoscenza intellettuale – e in ciò seguito da Wittgenstein nella sua analisi dei verbi *pensare* e *essere in pena* – venne stravolta da Scoto, per il quale la conoscenza, sempre purtroppo offuscata dal peccato, riguarda le entità spirituali presenti nel mondo esterno – seguito su questa strada dagli empiristi sostenitori della teoria dei dati di senso –.

Anche il tentativo di Todisco presenta delle criticità. Ad esempio, per evitare di imputare a Occam quello scetticismo che Wittgenstein rifiuta come insensato, si trova costretto ad appellarsi allo sfondo teologico entro cui la riflessione del francescano si colloca. L'atteggiamento scettico di Occam si distingue da quello radicale dei moderni perché *allude e rinvia al fondo abissale della libertà creatrice di Dio*⁴¹: non uno scetticismo assoluto, negativo e nichilista, ma uno scetticismo da imputare ai limiti dell'uomo e superabile dalla fede nel Dio rivelato. Il carattere misterioso delle realtà risiede nell'arbitrio divino, che poteva non volerle, ma soprattutto nella divina bontà. La medesima radice teologica rende ragione della precedenza del singolare e del particolare, voluto e amato dal creatore nella sua propria peculiarità, sull'universale e sul comune, considerati schemi di raggruppamento semplificatori e di comodo:

⁴¹ O. Todisco, *Lo stupore della ragione* .. cit., p. 536.

*criticando quelle incrostazioni neoplatoniche, su cui il sapere metafisico si era assestato e da cui quel mondo medievale, essenzialmente gerarchico, era legittimato, Occam recupera l'effettiva dignità di tutte le creature, non subordinando le une alle altre, ma ponendole tutte davanti a Dio, custode geloso del perché del loro venire all'essere. È l'uguaglianza evangelica di un francescano, per il quale il metro valutativo è costituito dal rapporto a Dio, dinanzi al quale nulla è davvero grande, ma tutto ugualmente degno.*⁴²

L'universale e il comune vengono apprezzati a livello meramente linguistico, andando oltre lo stesso Wittgenstein, il quale non esclude la connotazione ontologica della forma logica che accomuna linguaggio e mondo. Il piglio antimetafisico che, secondo Todisco, avvicinerrebbe Occam e Wittgenstein o finisce con l'essere generico⁴³ e, in ultima analisi ingiustificato, oppure va circostanziato come opposizione a quella metafisica che pretende di farsi sistema e di catturare l'intera realtà, ma allora sarebbe necessario poter assimilare il neoplatonismo delle università medievali in cui insegnò Occam, con l'idealismo conosciuto da Wittgenstein. Un altro punto concerne la fede di Occam e la fiducia richiesta da Wittgenstein perché possa darsi una qualche conoscenza. Per il primo la conoscenza umana non ha uno statuto del tutto indipendente dalla fede, mentre la fiducia del secondo non ha alcuna connotazione religiosa, se mai ha un carattere pragmatico che si auspica aperto a ulteriori interrogativi. Todisco riconosce l'importanza del *background* teologico di Occam il quale *sprona ad accostarci al reale muovendo dall'atto di fede nel Dio onnipotente, motivo di riverenza e insieme di giustificazione ontologica della molteplicità e irriducibilità dei singolari, e a pro-*

⁴² Ivi, p. 537.

⁴³ Ritengo vada in questa direzione la citazione che Todisco fa del romanzo *Nome della rosa* di Umberto Eco, cfr., ad esempio, O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 87 nota 21. Lo stesso dicasi per D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

*cedere alla loro descrizione attraverso segni linguistici adeguati*⁴⁴. Questo richiamo al Dio onnipotente risponde però a esigenze fondazionali del tutto estranee a Wittgenstein.

Il *francescanesimo wittgensteiniano* non può dunque indicare un progetto di ricerca volto a confrontare singole nozioni filosofiche: da un lato, l'assoluta mancanza di ogni riferimento testuale e, dall'altro, la distanza temporale tra i maestri francescani medievali e il filosofo austriaco renderebbero vano questo tentativo⁴⁵. Il principio storiografico di *ricorsività*, che caratterizza le opere mature di Kenny, lo conferma⁴⁶. Se tale dizione ha una qualche validità, essa deve trovare riscontro a un livello diverso. Wittgenstein viene apprezzato come colui grazie al quale sono emersi i limiti dei positivisti logici e perciò come l'autore che ha provocato una mutazione delle forme dialettiche del filosofare nel Novecento, alla luce della quale diventa interessante rileggere gli autori del passato. Non si tratta di eleggere la filosofia di Wittgenstein a criterio veritativo, ma di fruirne quale chiave di accesso a livello antropologico e meta-filosofico. Proprio a questo livello il parallelo tra Wittgenstein e i pensatori francescani assume maggior valore e può essere declinato in positivo. Kenny, come abbiamo visto, nelle sue opere più recenti propone una lettura di Scoto che può valorizzare tale parallelo, ma, oltre a rinunciare a farlo, offre degli elementi che ne impedirebbero comunque una caratterizzazione positiva. Egli infatti qualifica come determinante il rapporto di Scoto con la filosofia moderna. In alcuni casi esso è semplicemente rilevato, come quando Kenny riconosce a Scoto il titolo di iniziatore della filosofia dei mondi possibili, grazie all'interpretazione originale di Avicenna⁴⁷; in altri casi è considerato una

⁴⁴ O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 539.

⁴⁵ Cfr. A. de Muralt, *Esse obiectivum . La représentation de l'object de Duns Scoto a Wittgenstein*, Brill, Leiden 1992.

⁴⁶ Cfr. M. Damonte, *Un contributo alla storiografia della filosofia analitica*, in R. Davies (a cura), *Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica 2011*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 331-342.

⁴⁷ Cfr. A. Kenny, *Nuova Storia della filosofia occidentale. Vol. II ... cit.*, pp. 93 e 219.

cesura rispetto al passato dagli esiti fecondi, ad esempio per quanto concerne il ruolo assegnato alla volontà⁴⁸; in certi casi determinanti, però, tale rapporto viene considerato negativo, addirittura nefasto. Infatti

*analogamente a quanto farà Descartes qualche secolo più tardi, Scoto riesce a escludere lo scetticismo radicale soltanto facendo appello alla dottrina secondo cui Dio non è ingannatore.*⁴⁹

In ogni caso l'influenza di Scoto nei secoli successivi fu decisiva:

*l'importanza di Duns Scoto per la storia della filosofia non risiede tanto nell'aver fondato una scuola – sebbene sia vero che ogni generazione, sino ai giorni nostri, ha avuto il suo gruppo di devoti scotisti –, ma nel fatto che molte delle sue innovazioni filosofiche furono accettate come principi, senza venir messe ulteriormente in questione, da pensatori delle generazioni successive, che pure non avevano mai letto una sola riga di Scoto. I dibattiti che, nell'ambito della Riforma, opposero Lutero e Calvino ai loro avversari cattolici, ebbero luogo sullo sfondo di assunti essenzialmente scotisti; e anche il contesto in cui Descartes elaborò i fondamenti della filosofia moderna era, nelle sue componenti fondamentali, una costruzione eretta a Oxford intorno al 1300.*⁵⁰

Addirittura Kenny lo considera il primo protagonista della tradizione filosofica analitica del XIV secolo⁵¹.

I tanto discutibili, quanto rilevanti punti che secondo Todisco consentono di leggere Occam alla luce di Wittgenstein e viceversa,

⁴⁸ Ivi, p. 95.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. A. Kenny, *Nuova Storia della filosofia occidentale. Vol. II ... cit.*, p. 96. Cfr. p. 263.

⁵¹ Cfr. ivi, p. 113. Una tesi analoga si trova in E. Hocedez, *Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Peeters Bvba, Louvain 1925, p. 386 : *Scoto, con il suo genio iniziatore, si rese padrone dell'influsso sull'Ordine di san Francesco e lo lanciò per nuove vie che sarebbero rapidamente giunte al nominalismo.*

sono riconducibili ai seguenti: (1) il tentativo di evitare i fraintendimenti linguistici e l'ipostatizzazione dei termini del linguaggio ordinario che generano una cattiva metafisica; (2) l'attribuire un ruolo fondamentale alla logica, anziché alla metafisica e, parallelamente, alla filosofia del linguaggio anziché all'ontologia; (3) l'attenzione a distinguere ciò che è possibile dire da ciò che rende possibile il dire, cioè tra linguaggio e meta-linguaggio; (4) il tema dell'ineffabile che consente di aprire uno spazio per ciò che è nominabile, senza cadere nel mero nominalismo, cioè di distinguere ciò che può essere detto da ciò che può solo essere mostrato; (5) la sottolineatura del carattere pratico delle asserzioni teologiche.

La possibilità stessa di prenderli sul serio dipende però da due previe scelte storiografiche, segnalate dallo stesso Todisco. La prima contrappone Karl Löwith a Hans Blumernberg: per il primo la storia della filosofia ha conosciuto una netta cesura tra il mondo antico e quello medievale, perché la concezione cosmo-teo-antropologica cristiana ha mutato radicalmente il modo di fare filosofia e i suoi stessi contenuti; per il secondo tale cesura si ebbe nell'epoca moderna, quando il razionalismo e il soggettivismo cambiarono le sorti del filosofare⁵². La seconda riguarda la continuità tra i filosofi francescani medievali e la filosofia moderna. A questo proposito Todisco considera le opere di Jean François Courtine, Géry Prouvost, John Milbank, André de Muralt, Konstanty Michalski, Philotheus Boehner e Catherine Pickstock, accomunate dal considerare l'ontologia di Scoto, Aureoli e Occam una riduzione dell'essere al conoscibile e dal fare di essi i teorici del volontarismo soggettivista, determinando così in maniera decisiva il sorgere del pensiero soggettivistico della modernità⁵³. Il loro contributo avrebbe messo in ombra la speculazione greca intorno all'essere e avrebbe sostituito la dottrina della conoscenza all'ontologia quale nerbo del filosofare. Todisco presenta le tesi peculiari di tale orientamento storiografico allo scopo di mostrarne la non conclusività: la crisi dell'*actus essendi*, la rinuncia

⁵² Cfr. O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, pp. 7-9, 15-27 e 37-42.

⁵³ Ivi, pp. 201-228; 303-324 e 460-480.

alla dottrina della partecipazione, il predominio dell'univocità, la svalutazione della valenza metafisica della teologia naturale. In particolare si adopera per evitare, da un lato, che Scoto possa venire interpretato come il primo onto-teologo e precursore, assieme a Occam, di Kant e che, dall'altro, la teoria della percezione del non-esistente ipotizzata da Aureoli e Occam abbia portato a fraintendere la nozione dell'onnipotenza divina e alla concezione dell'apprensione immediata delle realtà empiriche fino a considerare deleteri i concetti metafisici. Entrambe tali opzioni storiografiche sono determinanti, perché la possibilità di trovare un legame tra Wittgenstein e i pensatori medievali dipende dal carattere anti-moderno del primo e dalla cronologica pre-modernità dei secondi. Su tali questioni tornerò nei prossimi paragrafi, apprezzando il *francesanesimo wittgensteiniano* come capace di suggerire un'altra pista storiografica che non costringa a scegliere tra queste alternative, ma a oltrepassarle. Esso non si limita infatti a suggerire una mossa all'interno di una lettura già presente nella letteratura, ma piuttosto riesce a cambiare la strategia stessa del *gioco* – per dirla alla Wittgenstein – nella misura in cui identifica aspetti positivi e negativi della modernità e individua *somiglianze di famiglia* maggiori tra i pensatori medievali che tra una parte di questi e la modernità.

4. Francescanesimo wittgensteiniano: una questione di stile e di sguardo?

La possibilità di una lettura comparata di Occam e Wittgenstein, consiste, secondo Todisco, in questo interrogativo:

pur nella fedeltà al limite del dicibile senza vani trascendimenti, non è forse legittimo accostarci al mondo con altri occhi e in una diversa ottica, custodendo il senso della misura e delimitando il dicibile dall'indicibile con non minor rigore? È quanto pare abbia tentato una figura lontana nel tempo ma prossima a Wittgenstein

*per l'attenzione alla logica del linguaggio e ai suoi divieti, e cioè il francescano inglese Guglielmo d'Occam.*⁵⁴

Da questo cruciale passaggio emerge con chiarezza che un confronto tra questi due autori diventa rilevante per l'atteggiamento che entrambi suggeriscono di avere nei confronti del mondo e soprattutto nei confronti di chi osserva il mondo, invitato a non perdere di vista i propri limiti. Non è esplicito contro chi debba valere questo monito, cioè chi di fatto ritenga il proprio punto di vista e il proprio linguaggio onnicomprensivi, ma si può intuire facilmente che Todisco abbia in mente la perdita del limite propria dell'uomo contemporaneo a seguito di un certo razionalismo. Questa proposta è piuttosto vaga, in quanto evita un parallelismo tra tesi filosofiche precise, ma al contempo suggestiva, in quanto interpella ciascuno e ambisce ad una rilevanza esistenziale, e mirata, nella misura in cui coglie nella questione antropologica il nerbo del *francescanesimo wittgensteiniano*. Una corretta impostazione antropologica permette un accesso adeguato alla sfera del religioso: se la ragione è aperta, riconosciuta come informata dall'intelletto, allora ogni persona diventa – potenzialmente – *capax Dei*; al contrario, una ragione totalizzante e chiusa in se stessa, conduce a un Dio che è un'idea filosofica indipendente da ogni religione istituzionale e, peggio, comporta un'incapacità di ascolto di qualsivoglia rivelazione. Contrariamente però a quanto Todisco lascia intendere, questo deleterio razionalismo non è quello di Tommaso, il quale, proprio su questo punto, può essere associato a Wittgenstein attraverso il ricorso alla nozione di intenzionalità⁵⁵. Piuttosto che utilizzare Wittgenstein per suffragare l'impianto filosofico francescano, occorrerebbe fruire del suo pensiero per superare certe contrapposizioni. Si pensi ad esempio al *Dilemma di Eutifrone*, spesso utilizzato per contrapporre il primato del bene sul vero o viceversa: Wittgenstein suggerisce alcune strategie per superarne

⁵⁴ Ivi, p. 535.

⁵⁵ Cfr. M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, MEF, Firenze 2009.

la stessa impostazione e si rifiuta di prendere posizione per l'uno o l'altro corno del problema, anche se, messo alle strette, propende per asserire che ciò che è bene è tale in quanto comandato da Dio, perché solo così si evita di cercare un fondamento al bene, anziché considerarlo originario⁵⁶. Lo stupore e la meraviglia che contraddistinguono la filosofia francescana⁵⁷ e che gli scritti wittgensteiniani invitano a preservare⁵⁸, comportano sia il rispettare la realtà senza ridurla a mero calcolo razionale, sia la disponibilità a fornire risposte che in realtà sono la rimozione di falsi problemi.

Lo stile proprio del *francescanesimo wittgensteiniano* può essere fatto consistere in quello di *una filosofia della cura di stampo agostiniano informata esistenzialmente*, come emerge seguendo tre filoni. Il primo riguarda il riferimento di Wittgenstein e dei francescani ad Agostino⁵⁹. A questo proposito va tenuto presente che la valutazione del pensatore d'Ipbona da parte di quello austriaco va ben oltre la critica presentata nell'incipit delle *Ricerche filosofiche*, come ha mostrato, tra gli altri, Luigi Perissinotto⁶⁰. L'appellarsi ad Agostino, infine, accomuna il *francescanesimo wittgensteiniano* a Tommaso.

Il secondo concerne la nozione di *filosofia come esercizio spirituale*. Questa funzione della filosofia è stata proposta da Pierre Hadot proprio a seguito della sua frequentazione dei testi di Wittgenstein⁶¹

⁵⁶ Cfr. B. McGuinness (ed.), *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*, Blackwell, Oxford 1979, p. 115. O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 581 nota 16 osserva la stessa cosa utilizzando i *Pensieri diversi* di Wittgenstein.

⁵⁷ Cfr. O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 194.

⁵⁸ Cfr. P. Mariotti, G. Betori G., *Il linguaggio della meraviglia nella scienza e nel discorso religioso*, in "Archivio di Filosofia" 1971, pp. 101-115.

⁵⁹ Mi limito a citare a riguardo i riferimenti espliciti di Todisco all'agostinismo francescano: cfr. O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, pp. 141-143.

⁶⁰ Cfr. L. Perissinotto, *Ludwig Wittgenstein. I limiti del linguaggio*, in *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. III, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2002, pp. 8-44.

⁶¹ Cfr. P. Hadot, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, trad. it. di B. Chitussi (ed. orig. *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004).

e applicata alla filosofia antica e a quella moderna, con esclusione di quella medievale. Tale esclusione ha confermato Todisco nella sua concezione dualista della filosofia medievale⁶², ma in realtà essa è stata criticata da diversi autori⁶³. Nello specifico, Letterio Mauro ha mostrato come l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura sia strutturato come una successione di veri e propri esercizi spirituali grazie ai quali la mente passa da un approccio superficiale alla realtà a un suo più profondo e adeguato apprezzamento, fino a una conversione di tutta la persona alla sapienza più elevata⁶⁴. La filosofia come *esercizio spirituale* comporta una cura del linguaggio, della sua logica e dei suoi aspetti semantici e inoltre implica una presa in carico dell'essere umano nella sua complessità⁶⁵, in vista di un miglioramento della sua condizione e del raggiungimento della felicità.

⁶² Cfr. O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, pp. 9 nota 3; 67 nota 103 e 80.

⁶³ Hadot non ha ritenuto di rivedere la sua posizione, anche se vanno notati un cambio di accento tra le due edizioni di *Esercizi spirituali e filosofia antica*, e la sottolineatura della terza parte di *Che cos'è la filosofia antica?* dove riconosce che anche nel Medioevo permane una concezione della filosofia come modo di vivere e che tra la filosofia antica e quella medievale non vi sarebbe, da questo punto di vista, un cambio radicale: cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1981; Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002 (trad. it. a cura di A.M. Mariotti, *Esercizi spirituali e filosofia antica. Nuova edizione ampliata*, Einaudi, Torino 2005) e Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, trad. it. di E. Giovanelli (ed. orig. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995), pp. 227-259.

⁶⁴ Cfr. L. Mauro, *La filosofia nel medioevo: ancilla theologiae o "stile di vita"?* *Riflessioni in margine all'Itinerarium mentis in Deum di Bonaventura da Bagnoregio*, in "Anthropos & Iatria" 10 (2006), pp. 36-41 e Id., *Esercizi spirituali e filosofia medievale: l'Itinerarium mentis in Deum di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, ESI, Napoli 2007, pp. 269-280.

⁶⁵ Cfr. M. Damonte, *Salus hominum. Dalla terapia del linguaggio alla cura della filosofia*, in S. Baranzoni, P. Vignola (a cura), *La salute della filosofia. Sintomatologie e politiche della cura tra l'antica Grecia e il contemporaneo*, Aracne, Roma 2014, pp. 207-226.

Il terzo filone che consente di accostare lo stile filosofico di Wittgenstein a quello della scuola francescana è l'attenzione alla persona concreta che emerge nella rilevanza data alla narrazione esistenziale. Non solo la filosofia di Wittgenstein non è comprensibile se non sullo sfondo della sua biografia⁶⁶, ma egli stesso la concepisce come una confessione⁶⁷. Todisco, a sua volta, critica quella storiografia francescana che trascura il carisma dell'ordine e i suoi testimoni, a cominciare proprio dall'influsso personale di Francesco d'Assisi e, a sostegno di ciò, rimarca come il coinvolgimento esistenziale contraddistingua la speculazione francescana⁶⁸. Lo conferma incisivamente José Antonio Merino:

*una certa esperienza personale e comunitaria è alla base del francescanesimo. Qui, la teoria ed il sistema sono il risultato di un'esperienza e di una prassi condizionanti il pensiero. La speculazione filosofico-teologica di san Bonaventura, Ruggero Bacone, Scoto, Ockham, Pietro di Giovanni Olivi, Raimondo Lullo, ecc., risulta incomprendibile senza l'esperienza vissuta della comunità francescana e dell'intersecarsi con la stessa esperienza di Francesco d'Assisi e della sua stessa visione del cosmo.*⁶⁹

Fin qui ho affrontato la questione dello *stile*. Per quanto riguarda lo *sguardo*, vorrei concentrare l'attenzione su alcuni importanti questioni storiografiche che il *francescanesimo wittgensteiniano* può contribuire ad approfondire, superando una certa visione manichea della storia della filosofia. Così Todisco:

⁶⁶ Cfr. R. Monk, *Wittgenstein: il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991, trad. it. di P. Arlorio (ed. orig. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Jonathan Cape, London 1990)

⁶⁷ Cfr. A.G. Gargani, *Introduzione*, in L. Wittgenstein, *Diari segreti*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 6-7.

⁶⁸ O. Todisco, *Lo stupore della ragione ...* cit, pp. 82-83; 138-140 e 460-465.

⁶⁹ J.A. Merino, *Storia della filosofia francescana*, Biblioteca francescana, Milano 1993, trad. it. di L.D. Fiocchi (ed. orig. *Historia de la Filosofía Franciscana*, Ramón, Madrid 1993), pp. 19-20.

ciò che resta da esplorare è l'imparentamento tra l'epoca medievale e l'epoca moderna, prospettato da Löwith, se cioè il medioevo latino occidentale costituisca un capitolo originale omogeneo che la modernità assorbirà transcendendolo (secolarizzazione) o, invece, sia da disarticolare in due distinte linee, una aristotelico-averroista-tomista, che rifluirà nella modernità, e l'altra platonico-ago-stiniano-francescana che rimarrà ai margini e, ora che siamo al capolinea della modernità, da recuperare e ridiscutere.⁷⁰

L'esistenza di un *tomismo wittgensteiniano* e la possibilità di un *francescanesimo wittgensteiniano* sono di per sé già sufficienti a optare per la prima ipotesi, nonostante Todisco preferisca la seconda. L'accostamento, pur problematico tra Wittgenstein e, da un lato, Tommaso e, dall'altro, alcuni autori francescani, rende più plausibile un'affinità tra pensiero tomista e pensiero francescano nei confronti della modernità, piuttosto che un diverso peso nella genesi di quest'ultima. Si tenga inoltre presente che Wittgenstein viene apprezzato quale autore anti-moderno, meglio anti-cartesiano, tanto che, se proprio bisogna cedere alle schematizzazioni, si potrebbe pensare a un blocco wittgensteiniano-medievale-greco da contrapporre a uno moderno. Per le stesse ragioni risulta problematico il ragionamento successivo di Todisco:

il cristianesimo, che segna l'epoca medievale, non viene inteso secondo l'orientamento tomista, per il quale la teologia inverte la filosofia, ma viene inteso in senso prevalentemente bonaventuriano, come epifania della bontà del Dio trinitario, e dunque, non come approfondimento e rettifica dell'orizzonte pagano, bensì come nuovo territorio, non più quello del vero ma quello del bene, non più quello della necessità (intelletto) ma quello della libertà (volontà).⁷¹

⁷⁰ O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 9.

⁷¹ Ivi, pp. 10-11.

Le differenze tra tomismo e francescanesimo sono fuori di discussione⁷², ma si tratta di valutarle come complementari o alternative. L'aggettivo *wittgensteiniano*, accostabile a entrambi, apre alla possibilità della prima ipotesi, a fronte delle pregiudiziali di Todisco che non tengono conto dell'aristotelismo di Bonaventura, dell'agostinismo di Tommaso, dello stravolgimento che il domenicano introdusse dentro la terminologia filosofica greca, del ruolo positivo attribuito dai francescani alle scienze, del fatto che vero e bene sono riconosciuti come trascendentali dell'ente da entrambe queste scuole, che l'intelletto e la volontà sono comunque intimamente connesse, che il mondo della conoscenza non coincide con quello della necessità e così via. Todisco dichiara di assumere la contrapposizione tra tomisti e francescani come paradigmatica della sua angolazione:

*questa esplorazione ha senso sullo sfondo del medioevo attraversato da due traiettorie: l'una costituita dal primato della razionalità (aristotelico-averroista-tomista), l'altra dal primato della volontà (agostiniana-bonaventuriana-scotista-occamiana); l'una dal primato del vero, oggettivo e invariabile, l'altra dal primato del bene, gratuito e diffusivo. Ora, ciò che occorre dir subito è che l'angolazione dell'indagine è rappresentata dalla Scuola francescana e che questa privilegia la volontà rispetto all'intelletto, il bene rispetto al vero, non però la volontà e il bene in alternativa all'intelletto e al vero, persuasa piuttosto che il bene sia l'anima segreta del vero e la volontà il trascendimento dell'intelletto.*⁷³

Il riferimento a Wittgenstein, ancor prima delle affermazioni riguardanti la traiettoria aristotelico-averroista-tomista che dovrebbero essere dimostrate, va però nella direzione opposta e sollecita

⁷² Cfr. E. Stump, *Francis and Dominic: Persons, Patterns, and Trinity*, in A. Campodonico (a cura), *Verità nel tempo. Platonismo, Cristianesimo e contemporaneità. Studi in onore di Luca Obertello*, Il melangolo, Genova 2004, pp. 75-102 e Id., *Wandering in Darkness. Narrative on the Problem of Suffering*, Clarendon Press, Oxford 2010, pp. 39-61.

⁷³ O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 10.

un diverso sguardo prospettico sulla storia del pensiero. L'idea che traspare da questi passi è che la scuola francescana può essere definita in maniera convincente solo per contrapposizione al tomismo, a sua volta definibile in maniera univoca. Le specificità di tomisti e francescani sono piuttosto da apprezzare per riflesso le une rispetto alle altre, altrimenti si rischia di ipostatizzare ora l'una, ora l'altra scuola di pensiero, finendo col mortificarla o col ridurne la fecondità a una serie stereotipata di tesi. Riconoscere solo a una delle due la possibilità di dialogare con il mondo post-moderno significa rinunciare a considerare la modernità, comunque intesa, un paradigma omogeneo e strizzare l'occhio a una qualche sua declinazione – razionalismo tomista e volontarismo francescano –, perdendo l'occasione di coglierne le istanze positive e renderle feconde all'interno di una visione integrale anzitutto per quanto riguarda l'antropologia. La diatriba sul primato dell'intelletto o della volontà, per quanto rilevante, appare ben poca cosa se letta alla luce della differenza tra il considerarle facoltà della persona umana o, come emerge nella modernità, l'essenza di un individuo sussistente. Todisco, rigettando la tesi per cui alcuni aspetti salienti della modernità andrebbero imputati alla scuola francescana, sorprendentemente converge con il giudizio negativo dato da Kenny sul neopositivismo, considerato uno, se non il principale, degli epigoni della modernità. La sfida più importante è piuttosto quella di cambiare lo sguardo nei confronti della modernità, per cambiare il paradigma con cui questa ha proposto i problemi della filosofia, ancor prima di affrontarli e risolverli. Questo è lo sguardo che l'accostamento a Wittgenstein consente e promuove. Chi si è occupato di studiare il pensiero wittgensteiniano in quest'ottica ha spesso considerato retoricamente la modernità una unità indistinta⁷⁴, ma studi più puntuali consentono di cogliere la bontà di questa lettura wittgensteiniana circa temi particolari⁷⁵:

⁷⁴ Cfr. M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità ... cit.*, pp. 217-232 e Id., *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011, pp. 224-9.

⁷⁵ Cfr. N. Wolterstorff, *The Migration of the Theistic Arguments: From Natural*

questo dovrebbe essere un obiettivo anche per il *francescanesimo wittgensteiniano*.

Raccolgo, infine, una suggestione di Todisco sottolineando alcune insospettabili somiglianze tra le biografie di Wittgenstein e di Occam:

*la biografia inquieta del primo e quella tormentata del secondo pare alludano a comuni prese di posizioni nella vita concreta su problemi decisivi, intorno ai quali hanno lasciato tracce profonde.*⁷⁶

Todisco fa riferimento a un parallelismo tra un passo della *Lettera ai frati* del pensatore francescano⁷⁷ e alcuni *Pensieri diversi* del filosofo austriaco⁷⁸, ma è possibile trovare elementi della vita di Wittgenstein molto vicini a quelli di un membro dell'ordine mendicante fondato da Francesco: la rinuncia alle ricchezze della sua famiglia, una delle più agiate della Vienna asburgica; l'aver scelto di condurre una vita ritirata e modesta, ai limiti dell'indigenza; l'aver ridotto ogni frequentazione mondana per circondarsi di un numero limitato di persone con cui condividere il suo pensiero e le sue esperienze; lo stupore di fronte alla natura⁷⁹; il rispetto per la *forma di vita reli-*

Theology to Evidentialist Apologetics, in R. Audi, W.J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Cornell University Press, Ithaca 1986, pp. 38-81 e M. Damonte, *L'individualismo epistemico e il "mito" di Cartesio*, in "La Società degli Individui" 53 (2015), pp. 35-45.

⁷⁶ O. Todisco, *Lo stupore della ragione ... cit.*, p. 514.

⁷⁷ O. Todisco, *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Messaggero, Padova 1998 dove la lettera è in appendice: *Penso di aver contribuito in questi ultimi anni a cambiare i costumi dei miei contemporanei molto di più che se avessi avuto con loro una conversazione di anni e anni sulla stessa questione.*

⁷⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980, pp. 114-115: *Io non posso fondare una scuola perché, in realtà, non voglio essere imitato ... non mi è affatto chiaro se desidererei una prosecuzione del mio lavoro da parte di altri, o non piuttosto un mutamento del modo di vivere che renda superflue tutte queste domande.*

⁷⁹ Cfr. M. Nedo (a cura), *Wittgenstein. Una biografia per immagini*, Carocci, Roma 2013, trad. it. di A. Bernardi, M. Jacobsson (ed. orig. *Ludwig Wittgenstein. Ein biographische Album*. München, Verlag C.H. Beck oHG 2012), pp. 40-41 (*la-*

giosa; la passione per l'insegnamento a tutti i livelli; un forte senso del rimorso; le parole con cui si congedò da una vita tormentata e che volle fossero confidate ai suoi più intimi amici: *Dite loro che ho avuto una vita meravigliosa*⁸⁰.

scia parlare soltanto la natura e al di sopra di essi riconosci una cosa, ma non quella che potrebbero pensare gli altri) e 103 (riporta una testimonianza del suo amico David Pinsent: *Più tardi siamo usciti per fare una passeggiata. Ho portato con me la macchina fotografica, che è stata il motivo di un'altra scenata di Wittgenstein. Stava andando tutto bene, quando l'ho lasciato un attimo per fare una foto. Quando poi l'ho raggiunto, era silenzioso e imbronciato ... Sembrava che il mio entusiasmo nello scattare quella foto lo avesse disgustato: "Sei come quel tizio che, mentre cammina, non fa altro che pensare al campo da golf che ne verrebbe fuori")*.

⁸⁰ Cfr. Monk, *Wittgenstein: il dovere del genio ... cit.*, p. 566.