

Fede e scienza alla luce del pensiero di John Henry Newman¹

Onorato Grassi

Lumsa (Roma)

«Così oggi vi sono nuove scienze, in particolare scienze della natura, che ci preoccupano, perché sentiamo che le nostre attuali convinzioni non sono adeguate a confrontarsi con esse, ma sentiamo anche che non possono esistere realmente verità estranee al cristianesimo»². Con questa constatazione, contenuta nel XIV dei *Sermoni universitari* pronunciati all'università di Oxford, dal titolo *La sapienza, opposta alla fede e al settarismo* (*bigotry* nel testo inglese), John Henry Newman esprimeva, nel 1841, il suo disagio dinanzi a un panorama culturale in rapida evoluzione, ma anche la profonda convinzione che nulla di vero si possa relegare in una «landa selvaggia», della quale sarebbe proibita l'esplorazione o addirittura negata l'esistenza, come erano invece inclini a fare quegli «spiriti angusti» che egli considerava come gli autentici avversari della vera filosofia, che «non conosce confini», e della vera fede, che si oppone al settarismo³. In tal modo egli sottolineava come il compito del credente, in generale, e dell'intellettuale credente, in modo specifico, sia quello di accogliere

¹ Il presente testo sviluppa e approfondisce i contenuti della conferenza tenuta a Lugano il 5 ottobre 2001, presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

² J. H. NEWMAN, *Quindici Sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843*, Sermone XIV, in *Opere*, ed. it. a cura di A. Bosi, Torino 1988 [d'ora in poi: *Sermoni universitari*], 697.

³ *Ibid.*, 696 e 698. Come è noto, l'intero sermone XIV è dedicato a distinguere la fede dal fanatismo o settarismo, in quanto essi costituiscono «due abiti mentali interamente distinti», sebbene possano coesistere nel medesimo individuo. Nel corso del sermone, Newman svolge inoltre un'interessante indagine sulla filosofia, intesa come «ragione operante sulle conoscenze» e come disciplina che combatte ogni sorta di pregiudizio e di parzialità. Questa impostazione intellettuale è ben espressa nella chiusa del sermone, sotto forma di preghiera: «Chiediamo che ogni pregiudizio, ogni vuota presunzione, ogni infondata sicurezza, ogni spirito di parte possa sparire da noi con la luce della sapienza ed il fuoco della fede e dell'amore». Al tema del pregiudizio Newman avrebbe dedicato, dieci anni più tardi, nel 1851, le *Lectures on the Present Position of Catholics in England* (tr. it. *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, a cura di B. Gallo, Milano 2000), in particolare la *Lecture VI*.

le sfide del tempo e dimostrare la fecondità della tradizione cui appartiene nel comprendere e affrontare i nuovi problemi e le nuove prospettive. Colui che ha saputo «affermare diverse verità senza che si ostacolassero a vicenda»⁴ non poteva d'altronde rimanere insensibile alle scoperte dell'umano ingegno.

Sono noti i riferimenti di questa posizione che da Giustino ha attraversato la storia del pensiero cristiano. Ma in Newman la preoccupazione dell'inadeguatezza di un impianto intellettuale rispetto alle novità scientifiche, unita a quella di veder confinato il cristianesimo nella sfera della pura emotività e del sentimento – come avrebbero voluto molti esponenti della *philosophical school* – produsse un duplice effetto: da una parte lo portò ad interrogarsi sulle ragioni della fede, ossia sulle ragioni, implicite o virtuali, che sorreggono la fede del credente, anche dell'umile e dell'incolto, cui Newman sempre guardò con appassionata attenzione; dall'altra parte egli finì per interrogarsi sulla validità dei presupposti delle critiche stesse e giunse a elaborare una dottrina che, rifiutando un'accezione unilaterale e riduttiva di ciò che si intende per "ragione", mise in luce la molteplicità dei metodi argomentativi, le diverse forme di ragionamento e, dunque, estese la portata semantica del termine "ragionevole".

A questo proposito, Ian Ker, uno dei più autorevoli studiosi di Newman, ha osservato che l'eredità newmaniana nel secolo XX è stata raccolta in una triplice direzione; anzitutto dall'ultimo Wittgenstein dell'opera postuma *On Certainty*, che molti argomenti, esempi e conclusioni contiene uguali a quelli esposti nella *Grammatica dell'assenso*; in secondo luogo dalla scuola di filosofia analitica anglosassone, rappresentata da Basil Mitchell in Inghilterra e da Alvin Plantinga negli Stati Uniti; infine, dalla filosofia della scienza, i cui «recenti sviluppi... tendono a evidenziare il fatto che la scienza non raggiunge la verità in maniera così diretta come si riteneva nel secolo XIX»⁵ e il cui sviluppo sulla base di ipotesi, che sono oggetto di verifica piuttosto che di prova, «rende ragione al meglio dei fenomeni». Il contributo che in questo campo la dottrina gnoseologica di Newman può dare è ancora in gran parte da scoprire, non solo nella sua originalità di fondo e nella valutazione delle problematiche della sua epoca, per molti aspetti assai lontana dalla nostra, ma anche per gli sviluppi che le premesse poste possono avere in riferimento alle problematiche attuali.

⁴ J. F. CROSBY, *Newman come «intelletto imperiale»*. *La comprensività della sua mente e del suo cuore*, in *John Henry Newman. L'idea di ragione*, a cura di O. Grassi, Milano 1992, 134.

⁵ I. KER, *L'originalità filosofica di Newman*, in *Newman. L'idea di ragione*, cit., 73-74.

1. L'atteggiamento di Newman verso la scienza

Nei confronti della scienza, o sarebbe meglio dire *delle scienze*, Newman mostrò attenzione e apertura, ma anche elaborò critiche precise, soprattutto per quanto riguarda l'assolutizzazione dei modelli scientifici e l'estensione o invadenza di talune scienze in campi del sapere non di loro competenza.

Newman nutrì, con ogni probabilità, un certo interesse per la matematica. Ne parla, ad esempio, al fratello Charles, in una lettera del 1821, ponendola in relazione al sapere religioso⁶. Molti anni più tardi, nel 1870, in una lettera a R. Hutton, ripresenta un paragone fra la matematica e il tipo di argomentazione da lui proposto, considerando il *senso illativo* molto vicino al "calcolo differenziale": «Le meravigliose conclusioni della matematica moderna – scrive Newman – sono ottenute in forza del calcolo differenziale, ed è straordinario che questo calcolo per una materia astratta sia fondato su un modo di ragionamento nella forma identico a quello che io sostengo sia il nostro modo di giungere alle conclusioni, che impongono certezza, in materia concreta»⁷. Nella *Grammatica*, che era stata pubblicata due mesi prima, Newman aveva d'altronde formulato il medesimo paragone, riferendosi esplicitamente a Isaac Newton (nessun accenno viene invece fatto, per quanto riguarda il calcolo differenziale, a Leibniz): «Ritengo che il principio del ragionamento concreto sia parallelo al metodo di prova che è il fondamento della scienza matematica moderna e che è contenuto nel celebre lemma col quale Newton apre i suoi *Principia*. Sappiamo che un poligono regolare iscritto in un cerchio, i cui lati aumentano continuamente, tende a diventare quel cerchio come suo limite; ma esso svanisce prima di coincidere col cerchio, così che la sua tendenza ad essere cerchio, per quanto si avvicini al compimento, non è mai più che una tendenza. Analogamente la conclusione di una questione reale o concreta è prevista e predetta, invece che essere attualmente raggiunta»⁸. Poco più avanti, con toni quasi entusiastici, Newman ripropone il parallelo parlando di quella capacità intuitivo-argomentativa della mente umana che egli chiama *senso illativo*: «Nel giungere alle sue conclusioni, il senso illativo procede... mediante un metodo di ragionamento che... costituisce il principio elementare di quel

⁶ *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, a cura di C. S. Dessain et al., London-Oxford 1961-1984, vol. I, 102-104, 225-226.

⁷ *Letters and Diaries*, vol. XXV, 114 (Lettera a R. Hutton, 28 aprile 1870).

⁸ J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. with introd. and notes by I. T. Ker, Oxford 1985 [d'ora in poi: *Grammar*], VIII, 2, 3, 207-208. La traduzione in italiano dei brani citati nel testo è di chi scrive.

calcolo matematico dei tempi moderni che ha così meravigliosamente esteso i limiti della scienza astratta»⁹. Newman, dunque, constata che fra la sua dottrina delle “probabilità convergenti” e la matematica moderna vi è una analogia di fondo, non solo per quanto riguarda il metodo, ma anche per il risultato, che egli individua principalmente nell’estensione della conoscenza oltre i limiti consueti. A questo proposito, sarebbe interessante approfondire il confronto fra la riflessione newmaniana e le dottrine secentesche sulla probabilità, in particolare con la logica di Port-Royal, sia per verificare possibili convergenze – ad esempio per ciò che riguarda il valore del giudizio probabile –, sia per segnalare differenze – in particolare per la diversa portata del ragionamento probabile, che per Newman non ebbe solo un significato pratico-morale ma anche, e soprattutto, intellettuale¹⁰ –.

L'apprezzamento di Newman per la matematica, per essere adeguatamente compreso, deve però essere messo a confronto con quello che egli reputa essere il carattere specifico di tale disciplina, che ne costituisce anche il limite. Nel capitolo della *Grammatica* dedicato all'inferenza, Newman osserva che «come l'asta della meridiana segna il corso del sole nello spazio», così «noi ci dovremmo fornire d'un sistema agevole per registrare il sistema delle verità oggettive e d'un metro agevole per interpretarle». A ciò servono le discipline astratte, come la geometria, l'algebra, la logica, che ordinano le nostre conoscenze e impediscono all'intelletto di disperdersi (*runs wild*), creando, mediante simboli e termini, un linguaggio universale e da tutti condiviso¹¹. Tuttavia, il campo di queste discipline, e in generale di ogni tipo di inferenza formale, rimane quello astratto, nel quale né tutto ciò che l'uomo *pensa* può essere rappresentato («non ogni pensiero può essere tradotto in parole») né la realtà concreta può essere adeguatamente compresa («più le proposizioni impiegate nell'inferenza si avvicinano alla qualità di astrazioni mentali e meno hanno a che fare con la realtà concreta; più riusciamo a far sì che esprimano nozioni esatte, intelligibili e comunicabili, e meno rappresentano cose reali»). E questo è appunto il limite di tali discipline e, più in generale, della scienza stessa. «La scienza – scrive Newman –, in ogni ramo, è troppo semplice ed esatta per dare la piena misura dei fatti. La sua inadeguatezza a chiarire a fondo i particolari risiede nella sua stessa

⁹ *Ibid.* IX, 2, 231.

¹⁰ Sulle dottrine della probabilità si vedano gli studi di L. OBERTELLO, *John Locke e Port-Royal. Il problema della probabilità*, Trieste 1964 e di C. BORGHERO, *La certezza e la storia*, Milano 1983, in particolare i capp. III e V.

¹¹ *Grammar* VII, 1, 171: «Now, without external symbols to mark out and to steady its course, the intellect runs wild; but with the aid of symbols, as in algebra, it advances with precision and effect».

perfezione»¹². Pertanto, «la scienza, con i propri mezzi, raggiunge la verità in astratto e la probabilità nel concreto; ma ciò cui noi miriamo è la verità nel concreto»¹³. Newman, infatti, non si accontenta di come stanno le cose “in generale”, ma intende conoscere “il particolare che è fuori della portata” delle scienze, ossia tutta quella realtà esistente (*external beings*) che sta intorno a noi e che costituisce il nostro mondo («viviamo in un mondo di fatti e ce ne serviamo; non c'è nient'altro da usare»¹⁴). Nella critica della limitatezza del sapere scientifico, e dell'inferenza formale in modo particolare, si rivela l'intento fondamentale di Newman di costruire una dottrina gnoseologica e un modello conoscitivo in grado di far conoscere, con il medesimo grado di certezza che si ottiene nelle scienze astratte, quella «la verità nel concreto» che costituisce il termine ultimo dell'impegno indagatore della mente umana. Naturalmente ciò non comporta un deprezzamento del sapere scientifico, che Newman considera sempre di grande importanza e valore, al punto che con esso, egli scrive a proposito del sapere universitario, occorre avere, e il cristianesimo stesso deve avere, un rapporto di grande considerazione e di proficuo scambio, superando «il superfluo antagonismo che talora si riscontra tra teologi e cultori delle scienze in generale»¹⁴.

Scevro da qualsiasi apprezzamento è invece la critica che Newman rivolge alle scienze quand'esse cercano di identificare nel loro metodo di indagine il modello in quanto tale del sapere scientifico – operando una sorta di “riduzionismo” – e quando pretendono di pronunciare asseriti validi in campi e su materie a loro estranee. Sostenitore di una concezione organica e unitaria del sapere, e del sapere universitario in particolare, Newman vede i rischi insiti nella chiusura autoreferenziale di una scienza su se stessa e nella lotta per l'affermazione di una scienza sull'altra. In un importante discorso sull'università, il terzo, dedicato alla *Relazione della teologia con altri settori del sapere*, colui che mirava alla realizzazione di una nuova Università cattolica a Dublino, dopo aver posto il principio fondamentale della *verità* («la verità è l'oggetto della conoscenza, di qualsiasi genere sia questa»), descrive il processo della conoscenza, fatto per gradi e per approcci differenti («per gradi e per vie traverse [la mente umana] s'innalza e si fa padrona di una conoscenza di quel-

¹² *Grammar* VIII, 1, 2, 185.

¹³ *Ibid.*, 181.

¹⁴ *Ibid.*, IX, 1, 224.

¹⁵ J. H. NEWMAN, *Argomenti universitari. Cristianesimo e ricerca scientifica*, in *Opere*, cit., 1126. Gli altri Argomenti dedicati alla scienza sono il VII (*Cristianesimo e ricerca fisica*) e il X (*Cristianesimo e scienza medica*).

l'universo del quale è stata generata per far parte») e definisce la struttura del sapere nel seguente modo: «queste varie considerazioni parziali o astrazioni, per il cui mezzo la mente osserva i suoi oggetti, si chiamano scienze, ed abbracciano settori rispettivamente maggiori o minori del campo della conoscenza»¹⁶. Tali “settori di campo” sono punti di vista specifici sulla realtà e configurano anche i limiti all'interno dei quali un determinato sapere scientifico dimostra la sua validità. Le conclusioni cui giunge una scienza, infatti, hanno valore all'interno del campo in cui quella scienza può essere applicata e implicano, dunque, il paragone con conclusioni ottenute per altre vie. «Quelle diverse conclusioni – nota Newman a proposito delle relazioni fra la matematica e la fisica-matematica, fra l'anatomia, la chimica e la dinamica – non rappresentano realtà unitarie e autonome, ma opinioni parziali, vere per quel che si estendono; e per renderci conto di quanto vadano innanzi, cioè di quanto corrispondano all'oggetto a cui appartengono, dobbiamo confrontarle con le rappresentazioni che le altre scienze traggono da quell'oggetto»¹⁷. In base a tale concezione unitaria del sapere (che Newman sintetizza con queste celebri parole: «Formulo il principio che tutta la conoscenza forma un'unità, poiché il suo soggetto è uno; infatti l'universo in tutte le sue dimensioni è così intimamente unito insieme, che non possiamo separare parte da parte, e operazione da operazione, tranne che con un'astrazione mentale»¹⁸) qualsiasi esclusione di una scienza dal novero complessivo delle scienze compromette il sapere in quanto tale e la sua esattezza («l'omissione sistematica di una qualsiasi scienza dal catalogo pregiudica interamente l'accuratezza e la completezza della nostra conoscenza, e questo in proporzione all'importanza di quella scienza»¹⁹). Newman pensava in modo specifico all'esclusione della teologia dal sapere universitario; ma lungi dall'essere una difesa “di parte” o interessata, la sua era l'affermazione decisa del valore unitario e composito del sapere e del carattere particolare e complementare di ogni singola disciplina.

¹⁶ J. H. NEWMAN, *L'idea di Università*, a cura di L. Obertello, Milano 1976, 87-88.

¹⁷ *Ibid.*, 91.

¹⁸ *Ibid.*, 93.

¹⁹ *Ibid.*, 91.

2. La critica al razionalismo

In questa presa di posizione trova eco la più nota e fondamentale polemica che Newman ingaggiò, sia da anglicano sia da cattolico, contro quelle che, nel Sermone IV, egli definì le «usurpazioni della ragione». Non si trattava, in effetti, della ragione in quanto tale, ma di certe forme di razionalità che si erano affermate in epoca moderna e che potevano essere ricondotte a due fondamentali capisaldi, ben messi in luce, a diversi livelli, nei *Sermoni universitari*, particolarmente il IV, il X, l'XI e il XII, in un periodo della vita di Newman, dalla fine degli anni '20 al 1843, nel quale il problema fu avvertito in modo particolarmente acuto.

In primo luogo, Newman pone sotto accusa la pretesa di identificare la ragione con una delle sue particolari forme, in modo particolare con il procedimento logico-deduttivo. Egli è consapevole che le difficoltà insite in tale impresa dipendono essenzialmente da due motivi: anzitutto dall'abitudine dell'opinione pubblica di intendere la ragione essenzialmente come un processo dimostrativo, fondato su prove dirette, precise e correlate, e di considerare di second'ordine ogni altro tipo di conoscenza, in particolare la conoscenza per fede («In senso popolare, la fede consiste in un giudizio dato in materia religiosa sulla base di prove deboli, mentre la ragione si basa su prove solide»²⁰); in secondo luogo dall'origine filosofica, di stampo razionalista, di tale concezione. Per la prima questione Newman sceglie di non partire da definizioni astratte, ma cerca, attraverso ripetute analisi dell'accezione corrente del termine, di sviluppare una critica puntuale fino ad arrivare, in successive tappe, a contestare l'uso improprio del termine e ad ampliarne il significato. La «fatica» dei *Sermoni universitari* è tutta rivolta a traghettare il termine «ragione» dalla sponda dell'uso comune al suo vero significato. Il secondo problema – l'idea razionalista di *reason* – è ampiamente discusso e variamente trattato nelle opere newmaniane; in generale, Newman pone in discussione sia l'assolutezza del paradigma deduttivistico della scienza sia l'identificazione del sapere certo con il sapere scientifico²¹. Egli si colloca così dalla parte di coloro che avevano respinto i principi e l'impostazione del razionalismo secentesco e ne avevano mostrato i limiti, anche rivalutando forme di conoscenza maggiormente connesse con l'esperienza e la realtà fattuale. Di qui la

²⁰ *Sermoni Universitari. Prefazione alla terza edizione*, 458. Cfr. *Sermoni universitari* X, 26, 32 e 45, 604-605, 607 e 614;

²¹ Si veda, al proposito, L. OBERTELLO, *La Grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, Milano 2000, 39-55; Id., *Newman, l'idealismo e il naturalismo*, in *Newman. L'idea di ragione*, cit., 81-98; J. HAAS, *La ragione al suo posto*, *ibid.*, 99-114.

sua non celata stima per Locke, che di tale ripensamento era stato uno dei principali fautori²²; una stima che però non gli impedì di polemizzare apertamente con lui su quello che considerava l'assunto fondamentale di gran parte della filosofia moderna, vale a dire la critica a priori della conoscenza²³. Nel capitolo della *Grammatica* sull'assenso incondizionato, Newman critica infatti il «metodo a priori» d'indagine di autori «di grande valore e fama», fra i quali si colloca Locke, e dimostra l'incongruenza delle teorie che ne derivano²⁴. In modo esplicito egli rinfaccia a Locke di aver elaborato una visione «teorica e non reale» della mente umana, in conseguenza di una concezione astratta sia della gnoseologia sia dell'antropologia. Locke, dice Newman, «tiene conto del suo ideale di come la mente dovrebbe agire, invece che interrogare la natura umana come è realmente e come la si trova nel mondo»²⁵ e «vorrebbe formare gli uomini come egli pensa che dovrebbero essere formati»²⁶. Tali presupposti non sarebbero messi in discussione neppure quando la realtà si mostra diversa da quanto ci si aspettava e costringe lo stesso Locke a prendere le distanze dalla sua teoria, la quale, in tal modo, si rivela lacunosa e incoerente²⁷. Ma Newman non è solo volto a questa confutazione. Piuttosto egli vuole mettere in luce una diversa prospettiva, più realistica e radicata nella realtà, la quale non mira preliminarmente a definire la natura della mente umana, ma è protesa a conoscere, con una modalità che si potrebbe chiamare “fenomenologica”, la mente e, più in generale, la natura umana attraverso le loro espressioni e i loro processi reali. La natura umana, infatti, ha una propria costituzione e proprie leggi²⁸ ed è sufficiente testimone di se stessa²⁹, osserva Newman, sì da escludere che una sua corretta definizione possa

²² Cfr. F. FAGIANI, *Il crepuscolo della probabilità*, Napoli 1983, 76.

²³ *Grammar* VI, 1, 107: «I have so high a respect both for the character and the ability of Locke, for his manly simplicity of mind and his outspoken candor, and there is so much in his remarks upon reasoning and proof in which I fully concur, that I feel no pleasure in considering him in the light of an opponent to views, which I myself have ever cherished as true with obstinate devotion».

²⁴ Cfr. *ibid.*, 1, 105-106.

²⁵ *Ibid.*, 109.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, VI, 1, 3, 116: «He does not strictly maintain it himself; yet, though he feels the claims of nature and fact to be too strong for him in certain cases, he gives no reason why he should violate his theory in these, and yet not in many more». In precedenza Newman aveva osservato: «Yet he is obliged to make exceptions to his general principle – exceptions, unintelligible on his abstract doctrine, but demanded by the logic of facts. The practice of mankind is too strong for the antecedent theorem, to which he is desirous to subject it» (*ibid.*, 106).

²⁸ *Ibid.*, 118: «...our nature has any constitution, any laws...».

²⁹ *Ibid.*, 116: «...human nature is to be its own witness...».

essere slegata dalla conoscenza del suo essere e del suo agire concreto: essa va presa secondo i fatti che la costituiscono « come si trovano nell'agire concreto della vita »³⁰, perché solo in questo modo essa può essere conosciuta in tutte le sue caratteristiche e facoltà ed essere, di conseguenza, adeguatamente considerata. Analogamente, la mente umana è ciò che la sua esistenza reale ed effettiva ci permette di conoscere; pertanto «dobbiamo prendere la costituzione della mente umana come la troviamo, non secondo quello che noi pensiamo debba essere»³¹.

In questo modo Newman non solo pone le premesse per una diversa valutazione delle capacità e delle facoltà della ragione, ma contribuisce anche ad allargare l'orizzonte della conoscenza, spostando confini preliminarmente definiti e affidando all'indagine sulla concreta esperienza umana il compito di stabilire la loro giusta collocazione.

In secondo luogo, la riduzione della razionalità all'aspetto logico-dimostrativo aveva una conseguenza non meno importante: quella di confinare nella sfera dell'irrazionalità gran parte delle espressioni umane, fra le quali la religione e la fede; infatti, queste forme di "sapere", non fondate su prove ritenute forti e certe, erano facilmente, dal punto di vista teorico ed anche pratico, relegate nella sfera del sentimento e dell'esperienza soggettiva, prive di qualsiasi portata veritativa e conoscitiva. Che questa divisione di campi fosse divenuta consueta, è testimoniato dal fatto che anche da parte dei credenti la fede poteva essere intesa come dimensione emotivo-sentimentale, lontana da qualsiasi riferimento alla verità. «E qui potrei parlare di quell'intero sistema religioso (erroneamente chiamato religioso) il quale fa sì che la fede cristiana consista, non nella pratica semplice e onesta di quello che è retto, ma nello sforzo del sentimento religioso eccitato, nella mera meditazione sul nostro Benedetto Signore, e nel soffermarsi, come in un sogno, su quello che Egli ha fatto per noi, perché tale contemplazione indolente non santificherà un uomo nel fare più di quanto non lo faccia la lettura di una poesia o l'ascoltare un canto religioso o una salmodia»³².

Contro questa sorta di torpore religioso, esito di una riduzione nella concezione della fede, Newman spenderà gran parte della sua vita e della sua attività di teologo, scrittore e oratore, con il preciso intento di sostenere la ragionevolezza della fede e

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Grammar* VII, 1, 3, 142.

³² J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, II, Sermon 30 ("The Danger of Accomplishments"), San Francisco 1987, 457-463 e 460 (1ª ed. London 1868; tr. it. *Sermoni Anglicani*, Milano 1981, 105). Cfr. *Essays critical and historical*, London 1871, vol. I, 2, 3.

dimostrare come essa sia un atto della ragione umana, opponendosi, per un verso, alla diffusa «abitudine di parlare della fede come se si trattasse d'una semplice virtù morale, dipendente da un previo, distinto atto della ragione»³³ e cercando, per altro verso, di rendere conto della portata ragionevole dell'atto compiuto quotidianamente dal semplice fedele, si trattasse dell'erudito studioso o dell'incolto contadino.

Questo profondo scopo che Newman aveva dato alla sua ricerca lo avrebbe condotto a rivedere i termini della consueta apologetica per giungere a delineare un nuovo paradigma della conoscenza umana, nel quale ampi settori del sapere, solitamente confinati nella sfera dell'irrazionalità o dell'arbitrio, potessero essere legittimamente recuperati nell'ambito di ciò che si intende per "ragionevole".

In effetti, in Newman vengono a congiungersi due prospettive e due problematiche distinte, formando così un sistema in grado di comprendere in sé istanze e dimensioni diverse. Se infatti il motivo religioso, ossia la difesa del valore della fede, fu sprone all'intera sua indagine, non minore fu la spinta che essa ricevette dalla necessità di mostrare e dimostrare come sia possibile all'uomo raggiungere, in molteplici ambiti dell'esistenza, una conoscenza certa, senza doversi accontentare della mera opinione. La prospettiva della ragionevolezza della fede si incontrò, in tal modo, con quella del ripensamento dei processi di determinazione dei giudizi nel campo delle cose reali, al fine di superare la distanza che ogni procedimento inferenziale, per sua natura astratto e nozionale, conserva rispetto ai dati concreti e reali. In tal senso «il ragionamento che è implicato nella fede religiosa, lungi dall'essere *sui generis*, non è di tipo differente da altri ragionamenti di natura non-logica e non-empirica»³⁴.

3. La fede come conoscenza

Sebbene l'interesse per l'argomento sia presente in gran parte degli scritti di Newman, le opere principali dedicate al problema sono i *Sermons, chiefly on the theory of religious belief, preached before the University of Oxford* (1843) – dei quali esiste una seconda edizione del 1844 e una terza, riveduta, con prefazione e note, con il titolo: *Fifteen sermons preached before the University of Oxford, between A.D. 1826 and 1843*, del 1872 – e *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, pubblicata nel

³³ *Sermoni universitari* XI, 1, 616.

³⁴ KER, *Originalità filosofica*, cit., 75.

1870³⁵. Un'esplicita dichiarazione di Newman circa la relazione fra le due opere si trova nella Prefazione alla terza edizione dei Sermoni, scritta a due anni di distanza dall'uscita della *Grammatica*³⁶.

Oltre a porre in discussione il concetto di ragione comunemente accettato, come si è visto, i Sermoni universitari hanno l'indubbio merito di rivalutare la fede in termini di conoscenza e di adesione ragionevole alla verità. La fede, infatti, è considerata da Newman un «esercizio della ragione» o un «processo della ragione», così come lo sono le più alte conoscenze teoretico-matematiche e metafisiche³⁷. In quanto tale, essa consente di avanzare nel campo della conoscenza, secondo un metodo razionale specifico, che Newman considera «un ragionamento presuntivo, cioè di ragione che si avvale di motivi antecedenti»³⁸. Tale metodo, altrimenti descritto come «processo della ragione nel quale sono tante le ragioni che non si lasciano esplicitare, tanto dipende dal carattere dello spirito stesso... dalle attese radicate nei suoi più intimi desideri, che il mondo la giudicherà sempre irragionevole e disprezzabile; questo, finché gli eventi non la confermino»³⁹, consiste nell'anticipazione della conclusione rispetto al procedimento argomentativo operata in forza di motivi o probabilità antecedenti. Tali motivi e probabilità, che possono essere diversamente descritti – ad esempio vengono considerati come «un insieme di principi, convinzioni, desi-

³⁵ Oltre a queste due principali opere, il problema è trattato anche in *An Essay on the development of Christian Doctrine* (1845), nell'*Apologia pro vita sua* (1864), nella Tesi *De fide*, pubblicata postuma da H. Tristram (*Cardinal Newman's Theses de Fide and his proposed Introduction to the French Translation of University Sermons*, in *Gregorianum* XVIII, 1937), in appunti e frammenti raccolti in *The philosophical Notebook of John Henry Newman*, a cura di E. Sillem, con revisione di A. J. Boekraad, Louvain 1970, vol. II, e in *The theological papers of John Henry Newman on faith and certainty*, a cura di J. Derek Holmes, con introd. di C. S. Dessain, Oxford 1976. Per una analisi di questi testi, in relazione all'argomento qui trattato, si veda, di chi scrive, *La ragionevolezza della fede in John Henry Newman*, in *L'eredità di Newman*, a cura di G. Morra, Bologna 1992, 65-74.

³⁶ Dopo aver riassunto gli argomenti toccati nei Sermoni, in particolare quelle relativi al rapporto fra fede e ragione, Newman conclude con questa indicazione: «L'autore ha recentemente sviluppato con ampiezza notevole tutti questi temi in *Essay in aid of a grammar of assent*» (*Sermoni universitari*, 462).

³⁷ *Sermoni universitari* XI, 9, 620: «Un atto o processo di fede, ad un primo esame si rivela certamente come un esercizio della ragione... essa è uno strumento di conoscenza indiretta concernente cose a noi esterne». Il brano è riportato anche al punto 13 della Prefazione. Come è noto, Newman non si accontenta di affermare che la fede è un esercizio della ragione, ma arriva anche a stabilire che tale esercizio è «legittimo». Cfr. *ibid.* 10, 628.

³⁸ *Sermoni universitari* XII, 12, 637. Nello stesso sermone, si dice che «La fede, considerata come un esercizio della ragione, ha le caratteristiche di basarsi assai più su motivazioni antecedenti che su prove in senso stretto» (*ibid.* 631).

³⁹ *Sermoni universitari* XI, 25, 628.

deri già presenti nell'anima»⁴⁰, come «aspettative»⁴¹, «prove latenti»⁴², «anticipazioni e presunzioni»⁴³ – determinano giudizi o, per altro verso, scelte, indipendentemente dal processo argomentativo o dal suo completo sviluppo. Se l'attenzione di Newman, nei *Sermoni universitari*, è principalmente volta a descrivere l'esistenza di questo tipo di ragionamento e a provarne la validità, mettendo così in discussione «il termine "ragione" nella sua accezione corrente»⁴⁴ – Newman, tra l'altro, considera impropri i significati normalmente dati a tale termine, vale a dire «ragione esplicita, ragione come prova, ragione profana»⁴⁵ –, non si deve dimenticare che egli estende il metodo della conoscenza probabile a campi del sapere diversi da quello della fede (qui intesa in senso ampio, non necessariamente come fede "religiosa"), in genere a ogni tipo di conoscenza che riguardi realtà fattuali e concrete, come ad esempio la conoscenza storica, la conoscenza giuridica, la conoscenza morale. In questo senso egli raggiunge il duplice obiettivo di ampliare, da una parte, l'ambito della ragionevolezza, ponendo le premesse per superare delimitazioni astratte o rigide contrapposizioni, e, dall'altra, di assicurare alla fede una consistenza e un rigore tali da preservarla da ogni "abuso" e da impedirle di cadere in forme di superstizione e fanatismo. Una fede così concepita, infatti, non abbisogna della salvaguardia di una ragione esterna – così facendo la si confonderebbe inevitabilmente con la superstizione – ma ha in se stessa i motivi della propria autenticità; di qui la negazione «che la vera fede abbia bisogno di altri atti intellettuali all'infuori della fede stessa»⁴⁶.

Se il merito dei *Sermoni universitari* fu quello di porre con chiarezza il problema e aprire una prospettiva, essi non giunsero però a darne una soluzione completa e soddisfacente. La questione rimase aperta e occupò la mente di Newman nei successivi anni, fino all'intuizione geniale che lo avrebbe portato alla *Grammatica*. Variamente formulato, il problema riguardava il grado di certezza dell'assenso dato a verità non astratte, ma concrete e fattuali, e il suo rapporto con procedimenti ar-

⁴⁰ *Sermoni universitari* X, 27, 605.

⁴¹ *Sermoni universitari* X, 32, 607.

⁴² *Sermoni universitari* XI, 17, 624.

⁴³ *Sermoni universitari* XII, 6, 633.

⁴⁴ *Sermoni universitari* X, 45, 614.

⁴⁵ *Sermoni universitari*. Prefazione alla terza edizione, 13, 462.

⁴⁶ *Sermoni universitari* XII, 16, 639. Il brano prosegue poi esplicitando di quali atti si tratta: «[nego] che abbia bisogno d'essere molto più d'una presunzione, o che abbia bisogno d'essere fortificata e regolata dall'indagine; nego, cioè, che la ragione sia la salvaguardia della fede». L'unica salvaguardia della fede è «una retta disposizione del cuore» (*ibid.*, 640).

gomentativi che non oltrepassano il livello della probabilità. L'argomento era stato già trattato da altri, come ad esempio da Locke che nel capitolo XV di *An Essay concerning Human Understanding* non solo aveva distinto la fede dalla conoscenza sulla base della distinzione fra probabilità (*probability*) e certezza (*certainty*), ma aveva anche sostenuto la necessità di porre dei "gradi" di assenso in riferimento alla forza probatoria dell'inferenza⁴⁷. Newman si trova così di fronte a due problemi, che egli considera fondamentale risolvere per determinare un nuovo modello dei rapporti fra fede e ragione, e, più specificamente, tra conoscenza di fede e conoscenza scientifica: il primo riguarda il passaggio dalla conoscenza probabile alla conoscenza certa – ovvero se la ben nota regola che «la probabilità è la guida della vita» sia insuperabile e non sia dunque possibile, nelle materie di fatto, raggiungere una conoscenza superiore alla semplice congettura⁴⁸; il secondo concerne il rapporto, ossia il grado di subordinazione e di reciproca dipendenza, fra inferenza e assenso. È opportuno tener conto, per comprendere appieno le soluzioni di Newman a tali problemi, della fondamentale preferenza, da lui sempre manifestata, verso ciò che è concreto e individuale, e del suo procedere dal rilevamento della realtà "data" alla spiegazione che può adeguatamente rendere ragione dei fenomeni dell'esistenza umana⁴⁹. Le sue continue affermazioni circa il valore dei fatti e di ciò che realmente esiste⁵⁰, la capitale distinzione fra *nozionale* e *reale*, analiticamente presentata nella prima parte della *Grammatica*, relativa ai diversi tipi di apprensione e di assenso⁵¹,

⁴⁷ La dottrina lockiana dei gradi dell'assenso è esaminata da Newman nella *Grammar* I, cap. 6, 1-2.

⁴⁸ Poiché l'area della certezza è ridotta, si osserva in *Grammar* VII, 2, 4, 155, «e quella dell'opinione è così larga, si dice comunemente che la probabilità è la guida della vita». Tale massima, che è giusta se intesa correttamente, perde ogni valore se è usata per mettere in discussione l'esistenza di principi primi e della verità stessa e è «assolutamente falsa rispetto all'altro grande settore dello scibile – quello spirituale – se la si prende per sostenere la dottrina che i primi principi ed elementi della religione, che sono universalmente accettati, sono semplice materia d'opinione. Oggi si accetta troppo spesso come vera l'idea che la religione è uno di quegli argomenti su cui non si può scoprire alcuna verità e in cui una conclusione ha lo stesso valore di un'altra» (*ibid.*).

⁴⁹ In questo senso si è potuto vedere una possibile affinità con la fenomenologia. Cfr. L. KULD, *Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomologie des Glaubensackts*, (Newman-Studien XIII) Sigmaringendorf 1989; G. CRISTALDI, *La fede come principio epistemico*, in *Newman. L'idea di ragione*, cit., 145-154.

⁵⁰ *Grammar* VIII, 1, 2, 181: «We are surrounded by external beings, and our enunciations are directed to the concrete. We reason in order to enlarge our knowledge of matters, which do not depend on us for being what they are»; *ibid.*, XI, 1, 224: «We are in a world of facts, and we use them; for there is nothing else to use».

⁵¹ *Grammar* I-IV.

la coscienza della propria individualità e del proprio io⁵², sono aspetti salienti di un pensiero volto al concreto e a tutto ciò che l'esperienza, nella sua varietà di sfumature e diversità di piani, attesta.

La questione del passaggio dalla probabilità alla certezza è risolta con la ben nota dottrina del «cumulo di probabilità», derivata in parte da John Keble e da Joseph Butler, ma sostanzialmente riformulata rispetto alle loro teorie⁵³. Newman ne parla in primo luogo nell'*Apologia*, ove, anche sulla base delle riflessioni e degli studi raccolti nei *Sermoni Universitari*, nell'*Essay on Ecclesiastical Miracles* e nell'*Essay on Development of Doctrine*, egli definisce la certezza come «il risultato di un *assemblage* di probabilità simultanee e convergenti», come un «abito mentale» in grado di «uguagliare in estensione e intensità la certezza prodotta dalle più rigorose dimostrazioni scientifiche»⁵⁴. Riprendendo queste definizioni nel capitolo IV, Newman specifica che tale certezza è «la conseguenza, voluta e imposta da Dio, della forza complessiva di determinate ragioni che, prese una per una, sono soltanto delle pro-

⁵² *Grammar* IX, 1, 224: «Such as I am, it is my all; this is my essential stand-point, and must be taken for granted (...) I am what I am, or I am nothing. I cannot think, reflect, or judge about my being, without starting from the very point which I aim at concluding»; *Apologia pro vita sua* IV, Milano 1982, 197: «Si ragiona con tutto l'essere, nella sua concretezza. Passa un certo numero di anni e mi avvedo che il mio pensiero non è più al punto di prima: come mai? Si muove l'uomo tutto intero; la logica scritta è solo una testimonianza di questo movimento».

⁵³ Dalla lettura dell'opera di J. BUTLER, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, London 1736, Newman trasse due principi: quello dell'analogia fra le diverse opere di Dio e quello della probabilità, che molto influì sulle sue ricerche successive. Questo secondo debito verso Butler è così descritto da Newman nell'*Apologia*, I, 32: «La teoria di Butler, secondo cui la probabilità è la guida della vita, mi condusse, anche per effetto dell'insegnamento con cui venni in contatto qualche anno dopo, al problema della forza di persuasione logica della fede, su cui tanto ho scritto». Nella lettura del *Christian Year*, London 1827 di John Keble, Newman fu colpito per gli stessi motivi: «Le due più importanti verità intellettuali che mi fece comprendere furono quelle stesse due verità che avevo appreso da Butler, anche se riplasmate nella mente creativa del mio nuovo maestro» (*Apologia* I, 43). Tuttavia la dottrina di Newman andò oltre quella dei due maestri, sia sulla *analogia* (si veda, a questo proposito, la Nota II, in appendice alla *Grammatica*) sia sulla *probabilità*. Su questo secondo aspetto, Newman volle superare, da una parte, i pericoli insiti nella teoria di Butler, soprattutto «la sua tendenza a distruggere nelle anime la certezza assoluta, inducendole a ritenere dubbia ogni conclusione, e riducendo la verità ad un'opinione che si può, sì, seguire e professare tranquillamente, ma che non è possibile abbracciare con la pienezza dell'assenso interiore» (*ibid.*, 43-44); dall'altra parte non si accontentò della soluzione proposta da Keble per superare questa difficoltà – soluzione che attribuiva alla fede e all'amore il superamento dell'incertezza dovuta alla probabilità («Sono la fede e l'amore a dare alla probabilità una forza che di per sé non avrebbe», *ibid.*, 45-46) –, perché «non scendeva fino alla radice della difficoltà» (*ibid.*, 47), ma, con la sua dottrina dell'assenso e della certezza, cercò di offrire una soluzione razionalmente fondata e valida sul piano speculativo, non solo sul piano pratico. Sui rapporti e le differenze di Newman con i suoi due maestri, si veda, di chi scrive, *John Henry Newman e le «intuizioni» del cuore*, in *Antonio Rosmini, filosofia del cuore? «Philosophia» e «teologia cordis» nella cultura occidentale*, a cura di G. Beschin, Brescia 1995, 485-503, in particolare 496-497.

⁵⁴ *Apologia* I, 48.

babilità», che essa è ottenuta «grazie a un cumulo di probabilità»⁵⁵ e consiste nel «saper di sapere»⁵⁶. A fronte di enunciazioni così chiare, in se stesse e nell'indicare una prospettiva di pensiero, la dottrina newmaniana risulta però ancora incompleta e bisognosa di ulteriori sviluppi; il contesto in cui è formulata – Newman applica la teoria della certezza attraverso le probabilità prevalentemente alla ricerca religiosa e a questioni inerenti alla fede religiosa – e la limitatezza dell'analisi, che lascia indefiniti alcuni punti essenziali – in particolare il rapporto fra certezza soggettiva (talora appellata “convinzione”) e l'evidenza oggettiva – la rendono, per alcuni versi, problematica e ancora lontana dal poter essere considerata una soddisfacente e compiuta teoria. In effetti, lo stesso Newman avvertì la questione e tutto il suo impegno, fino alla *Grammatica*, fu volto alla ricerca di una soluzione convincente, anzitutto per lui. Quest'opera, più volte riscritta e per molti anni meditata dall'autore, rappresenta così il compimento di un lungo cammino e l'espressione filosoficamente più importante della ricerca di Newman intorno alla natura dell'assenso e della certezza, ai rapporti fra inferenza e assenso, alle diverse “logiche” seguite dalla mente umana per indagare la realtà⁵⁷. Dell'ampia e articolata trattazione svolta nella *Grammatica*⁵⁸, si possono sottolineare tre aspetti fondamentali, che risultano utili alla comprensione del rapporto fra fede e conoscenza e, più in generale, del senso complessivo della proposta newmaniana.

Il primo punto, che si ricollega a quanto detto a proposito dell'*Apologia*, riguarda il rapporto fra probabilità e certezza nel conoscere umano, quando questo ha per oggetto la realtà concreta e indaga la verità dei fatti. Il problema si pone a partire dalla indiscutibile constatazione che il sapere umano (*human knowledge*), se può raggiungere una certa perfezione e compiutezza quando tratta di verità astratte o di nozioni, non riesce invece ad andare al di là della soglia della probabilità quando de-

⁵⁵ *Apologia* IV, 223.

⁵⁶ *Ibid.*, 236 e 247.

⁵⁷ Sulla composizione della *Grammatica* si veda l'introduzione di I. T. KER a *Grammar*, XXXII-L. Dei capitoli che trattano in modo specifico i temi, il sesto (“Assent Considered as Unconditioned”) analizza la natura dell'assenso semplice e dell'assenso complesso, il settimo (“Certitude”) tratta dei rapporti fra assenso e certezza e della indefettibilità della certezza, l'ottavo (“Inference”) esamina i tre tipi di inferenza: “formale”, “informale”, “naturale”.

⁵⁸ Si vedano, al riguardo, gli studi di L. OBERTELLO, *Conoscenza e persona nel pensiero di John Henry Newman*, Trieste 1964 (in particolare i capitoli IV e V); *Id.*, *La filosofia dell'assenso in J.H. Newman*, in *Problemi religiosi e filosofia*, Padova 1975, 81-97; *Id.*, *La Grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, Milano 2000. Si vedano, inoltre, gli studi di D. ZENO, *Newman. Our Way to Certitude*, Leiden 1957; F. M. WILLIAM, *Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans. Systematische Darlegung und Dokumentation*, Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M. 1969; L. G. RICHARDSON, *Newman. Approach to Knowledge*, Navarra 1995.

ve occuparsi di fatti e fenomeni concreti e contingenti. D'altra parte è proprio di questi fatti e fenomeni che, in larga misura, si occupa la conoscenza umana, la quale mira ad una comprensione non solo nozionale, ma "reale" di essi. Tale carattere di "probabilità", nota Newman, è dato dalla impossibilità di esprimere completamente il pensiero attraverso un linguaggio e dalla irriducibilità delle cose reali a nozioni o concetti. È significativo che Newman parli di un ragionamento mentale (*mental reasoning*) distinto dal ragionamento verbale (*verbal reasoning*), che è proprio dell'inferenza logica⁵⁹ e che metta in discussione il presupposto (*assumption*) stesso della assolutizzazione della conoscenza logica, vale a dire la possibilità di tradurre compiutamente ciò che è pensato e conosciuto in parole e enunciazioni verbali. Se la logica ha l'importante funzione, che Newman riconosce e non sminuisce affatto, di regolare il pensiero, offrendo ad esso criteri e metodo, essa non può tuttavia esaurire ogni forma di ragionamento umano, soprattutto quando in questione non vi sono nozioni astratte ma fatti concreti⁶⁰. La divaricazione fra nozioni esatte, intelligibili e comunicabili e la realtà concreta (*concrete reality*) e obiettiva (*objective things*) diviene anzi maggiore quanto più il procedimento inferenziale si perfeziona e si attua in senso proprio⁶¹. Ne derivano due conseguenze concomitanti; da una parte la logica, e più in generale ogni forma di conoscenza scientifica, deve acquisire gradi sempre maggiori di astrazione, per giungere a conoscenze esatte e incontrovertibili; dall'altra, la sua forza argomentativa decresce notevolmente quando viene applicata in campi diversi da quello nozionale, come quello della realtà concreta ove «si vede che il margine di differenza fra le astratte conclusioni della scienza e i fatti concreti che desideriamo accertare riduce la forza del metodo inferenziale da dimostrazione alla mera determinazione del probabile»⁶². Newman attribuisce questo limite dell'infe-

⁵⁹ *Grammar* VIII, 1, 172.

⁶⁰ Trattando dell'inferenza logica, Newman giunge a questa conclusione: «Logical inference (...) proposes to provide both a test and a common measure of reasoning; and I think it will be found partly to succeed and partly to fail; succeeding so far as words can in fact be found for representing the countless varieties and subtleties of human thought, failing on account of the fallacy of the original assumption, that whatever can be thought can be adequately expressed in words» (*Grammar* VIII, 1, 172).

⁶¹ Newman concepisce dunque la logica essenzialmente come "logica formale", essenzialmente centrata sul "processo" e totalmente libera da qualsiasi problema di contenuto o di rapporto con la semantica. Lo fanno chiaramente intendere alcune sue affermazioni circa il valore del simbolismo logico («No process of argument is so perfect, as that which is conducted by means of symbols (...) Symbolical notation [is] the perfection of the syllogistic method», *Grammar* VIII, 1, 172-173) e la necessità di liberare la logica da qualsiasi residuo semantico («The concrete matter of propositions is a constat source of trouble to syllogistic reasoning, as marring the simplicity and perfection of its process», *ibid.*, 174).

⁶² *Ibid.*, 175.

renza a due motivi: la natura ipotetica delle premesse e l'imprecisione delle conclusioni⁶³. Le prime non sono che supposizioni (*assumption*) perché l'inferenza non ha modo né di dimostrarne l'evidenza né di risalire a proposizioni evidenti, in quanto, «in materia concreta, non ha un pieno controllo degli oggetti cui si riferisce»; le premesse sono semplicemente assunte, come capita nelle discussioni normali o più elevate, di cui vengono fatti diversi esempi⁶⁴. Le seconde risultano invece sempre inadeguate all'oggetto, che non riescono a determinare né accertare; il particolare, che è ciò che interessa nel campo della conoscenza concreta, rimane inafferrabile dalla conclusione dell'argomentazione. Gli estremi della logica – le premesse e le conclusioni – sono pertanto fuori della portata della logica stessa; essa, viene detto con espressione efficace, è «una concatenazione di conclusioni i cui capi sono sospesi nel vuoto (*hangs loose at both ends*)»⁶⁵. Analogamente alla logica, ogni tipo di conoscenza scientifica è un sapere astratto che paga, nella misura della sua esattezza, la capacità di rendere conto dei fatti concreti. «La scienza in ogni suo ramo – afferma Newman – ha per sua natura troppa semplicità e precisione per essere la misura del fatto»⁶⁶. Questo limite, ampiamente documentato, anche attraverso numerosi esempi, risulta invalicabile e costituisce la caratteristica propria di ogni inferenza formale, intesa come argomentazione verbale, la quale, ribadisce Newman in conclusione, «non determina i nostri principi né i giudizi conclusivi»⁶⁷.

Si può osservare che il solco così scavato fra conoscenza nozionale e astratta e conoscenza reale e concreta non solo delimita la portata conoscitiva della prima, ma anche la spinge verso una sempre maggior formalizzazione, liberandola da ogni prospettiva semantica o, quantomeno, non ponendola come necessaria e sempre incombente. Piuttosto che estendere la logica e la scienza, riducendo ogni tipo di sapere ad esse, Newman preferisce delimitarle e individuare invece altri tipi di forme argomentative, che possono risultare maggiormente utili per indagare la realtà concreta. Egli chiama queste differenti logiche «inferenza non formale» (*informal infe-*

⁶³ *Ibid.*: «Inference starts with conditions, as stating with premises, here are two reasons why, when employed upon questions of fact, it can only conclude probabilities: first, because its premises are assumed, not proved; and secondly, because its conclusions are abstract, and not concrete».

⁶⁴ *Ibid.*, 175-180.

⁶⁵ *Ibid.*, 1, 2, 185: «As to Logic, its chain of conclusions hangs loose at both ends; both the point from which the proof should start, and the points at which it should arrive, are beyond its reach; it comes short both of first principles and of concrete issues».

⁶⁶ *Ibid.*: «Science in all its departments has too much simplicity and exactness, from the nature of the case, to be the measure of fact».

⁶⁷ *Ibid.*, 187.

rence) e "inferenza naturale" (*natural inference*). La prima è il metodo necessario per raggiungere la certezza nel concreto e consiste appunto, con espressioni che ricordano chiaramente quelle dell'*Apologia*, «nell'accumulo di probabilità, indipendenti le une dalle altre, che sorgono dalla natura e dalle circostanze del caso particolare preso in considerazione; probabilità troppo tenui per essere utili separatamente, troppo sottili e indirette per lasciarsi convertire in sillogismi, e troppo numerose e varie perché sia possibile tale conversione, anche ammettendo che siano convertibili»⁶⁸. In tal modo, ciò che sarebbe una semplice probabilità, se presa insieme a molte altre acquista valore di argomento e produce, come risultato, certezza riguardo a realtà concrete. Questo tipo di certezza, che Newman preferisce non definire "morale" per la vaghezza dell'espressione, riguarda non solo il campo della religione e dell'etica, ma ogni problema terrestre e cosmico («terrestrial and cosmic questions»), che va dalla conoscenza storica, presente, passata e futura, ai giudizi penali, alla critica letteraria.

Se l'inferenza non formale implica pur sempre un procedimento – il passaggio da probabilità alla determinazione di una verità e della certezza (in sintesi, «il modo peculiare in cui la mente procede in materia concreta» è questo: «da antecedenti solamente probabili alla prova sufficiente di un fatto o di una verità e, dopo la prova, a un atto di certezza riguardo ad essa»⁶⁹) – l'altro tipo di inferenza che Newman considera adeguato alla realtà concreta, l'inferenza naturale, è addirittura un atto semplice (*a simple act*), o perlomeno così si presenta, in quanto non sviluppa nessun processo o, se lo fa, lo compie in maniera «inconscia e implicita»⁷⁰. Nel ragionare in questo modo, la mente non utilizza regole predeterminate, ma opera, quasi spontaneamente, il passaggio «da cosa a cosa, dal concreto al concreto, dal tutto al tutto»⁷¹.

⁶⁸ *Ibid.*, VIII, 2, 187. Si potrebbero vedere analogie fra questa definizione e quanto sostenuto da esponenti della filosofia del common sense, come ad esempio T. REID, che in un suo saggio, *Il ragionamento. Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, in *Ricerca sulla mente umana e altri saggi*, Torino 1975, 711, sostiene: «L'efficacia del ragionamento probabile non dipende in genere da un solo argomento, ma dal concorso di parecchi argomenti che uniscono la loro forza e conducono alla stessa conclusione... Questo tipo di evidenza si può paragonare a una corda composta da invece sottili fili ritorti. La corda ha una forza più che sufficiente a sostenere il peso, anche se nessuno dei fili basterebbe allo scopo». Tuttavia mancano evidenti riferimenti di Newman a questo autore e, d'altra parte, le diversità, al di là di somiglianze esteriori, sono significative sotto l'aspetto dottrinale, giacché Reid, contrariamente a Newman, non riconosce valore assoluto alla certezza, ma condivide la dottrina della "gradualità" dell'evidenza probabile e dell'assenso.

⁶⁹ *Ibid.*, VIII, 2, 3, 213.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, 213-214: «I say, then, that our most natural mode of reasoning is, not from propositions to propositions, but from things to things, from concrete to concrete, from wholes to wholes».

L'inferenza naturale è il tipo di ragionamento non scientifico (*unscientific reasoning*) del poeta, del contadino, del genio, sia in campo scientifico – Newman cita la capacità di Newton di raggiungere le verità matematiche senza molte prove (e porta l'esempio della regola newtoniana per trovare le radici immaginarie delle equazioni, della quale i matematici hanno saputo trovare solo dopo molti anni la dimostrazione) –, sia in campo pratico – l'esempio, in questo caso, è la proverbiale capacità di Napoleone di calcolare le forze del nemico e di prevedere lo svolgimento delle battaglie –. Il fatto che Newman sottolinei che si tratta di una sorta di dono (*gift*) o di istinto (*instinct*) – inteso come «percezione di fatti senza determinabili mezzi di percezione» – indica la forte componente personale di tale specie di ragionamento – di cui il legame con la memoria non a caso è un elemento essenziale –, la sua difficile, se non impossibile formalizzazione, ma soprattutto la sua capacità di aderire agli aspetti e ai caratteri specifici dei casi concreti. Si comprende perciò perché Newman consideri questa inferenza una sorta di «facoltà architettonica» della mente e perché sviluppi un'originale e attenta riflessione su quel suo fondamentale aspetto (*branch*) che è il *senso illativo*, che costituisce appunto «la capacità di giudicare e di concludere al suo grado più perfetto»⁷².

Laddove la logica fallisce («Logic does not really prove»⁷³) e risulta inadeguata («an inference [...] never can reach so far as to ascertain a fact»⁷⁴), inferenze di diverso tipo possono invece dare risultati accettabili e permettere di raggiungere verità, anche importanti e fondamentali, senza tuttavia eliminare la «probabilità» che contraddistingue la conoscenza umana.

Come è noto, il passaggio dalla probabilità alla certezza trova fondamento nella dottrina dell'incondizionatezza dell'assenso, che è il secondo punto da toccare. Di questa dottrina, che è la vera chiave di volta della *Grammatica*, Newman ebbe l'intuizione nell'agosto del 1866, a Glion, sopra il lago di Ginevra, quando capì che l'insistenza sulla natura della certezza non l'avrebbe condotto da nessuna parte, mentre occorreva partire dall'opposizione fra assenso e inferenza⁷⁵. Infatti, finché l'assenso era considerato in rapporto all'inferenza, risultava impossibile risolvere il paradosso di come un atto assoluto, come è l'assenso, e in particolare quella forma di

⁷² *Ibid.*, IX, 2, 227-228: «It is the mind that reason, and that controls its own reasonings, not any technical apparatus of words and propositions. This power of judging and concluding, when in its perfection, I call the Illative Sense».

⁷³ *Ibid.*, VIII, 1, 176.

⁷⁴ *Ibid.*, VIII, 1, 2, 181.

⁷⁵ Cfr. W. WARD, *The Life of J.H. Cardinal Newman*, II, London 1927, 245-246 e 278.

assenso che è la certezza, potesse essere causato da un atto condizionante, come è l'inferenza. La scoperta di Newman, provata poi da numerosi esempi e dall'esame di molteplici casi, fu invece quella di considerare inferenza e assenso come «due distinti atti della mente», con caratteristiche proprie e indipendenti l'uno dall'altro. La testimonianza della natura umana, quale essa è, lo portava ad una conclusione di questo genere: «Se non partiamo da una visione di perfezione a priori, ma consideriamo i fatti della natura umana, come si trovano nell'agire concreto della vita, trovo numerosi casi in cui non diamo alcun assenso, nessuno in cui l'assenso è dato in modo chiaramente condizionato, e molti, come dimostrerò, nei quali esso è incondizionato in questioni che non ammettono niente di più alto del ragionamento probabile. Se la natura umana è sufficiente testimone di se stessa, non c'è nessuna possibilità media tra l'assentire e il non assentire»⁷⁶.

Da questa distinzione parte la riflessione, dapprima sull'assenso semplice, poi su quello complesso, e si apre la strada per trattare, in una prospettiva sicura e ben definita, l'argomento della certezza, intesa come atto complesso in cui si congiungono assenso semplice e assenso riflesso⁷⁷.

Si noti che fra i casi presi in considerazione per provare, o meglio per mostrare, la distinzione fra inferenza e assenso si trova anche la matematica, in quanto le sue dimostrazioni, pur corrette e svolte in modo perfetto, non necessariamente implicano l'assenso alle conclusioni dedotte⁷⁸.

Il terzo, ed ultimo, punto da esaminare è la tesi dell'indefettibilità della certezza⁷⁹. Newman considera questo carattere come specifico e esclusivo della certezza, in base alla quale essa si distingue sia dall'assenso, genericamente inteso, sia dalla falsa certezza. Consapevole della possibile fallibilità degli assensi umani, ma anche convinto dell'impossibilità teorica e pratica dello scetticismo⁸⁰, Newman ancora l'at-

⁷⁶ *Grammar* VI, 1, 3, 116.

⁷⁷ Si vedano a questo proposito i capitoli VI, in particolare le pp. 138-144, e VII della *Grammar*.

⁷⁸ *Grammar* VI, 1, 1, 112: «Strange as it may seem, this contrast between inference and assent is exemplified even in the province of mathematics. Argument is not always able to command our Assent, even though it be demonstrative».

⁷⁹ Newman ne tratta nel capitolo VII della *Grammar*, in particolare nel paragrafo secondo, dedicato esplicitamente all'argomento.

⁸⁰ L'esperienza dell'errore, nell'assentire e nel ragionare, non pregiudica la possibilità di atti invece compiuti correttamente, ma, anzi, è uno stimolo a farlo. All'obiezione sulla inevitabilità dello scetticismo, Newman così risponde in *Grammar* VII, 2, 2, 149: «Certainly, the experience of mistakes in the assents which we have made are to the prejudice of subsequent ones (...) This is true; but antecedent objections to an act are not sufficient of themselves to prohibit its exercise; they may demand of us an increased circumspection before committing ourselves to overcome them».

to della certezza alla verità, che è immutabile e conoscibile dall'intelletto umano. La certezza è conoscenza della verità («il suo oggetto è la verità, una verità come tale, una proposizione in quanto vera») e consapevolezza di possedere questa conoscenza. In questo modo, l'aspetto oggettivo della certezza (*certainty*) e quello soggettivo (*certitude*) si trovano uniti e si giunge ad una definizione di conoscenza superiore al solo giudizio intellettuale, in quanto l'adesione alla verità è posta come elemento congiunto alla sua conoscenza. A questo proposito, Obertello, notando la diversità dalla concezione aristotelica, ha osservato che Newman, in questo modo, «pone il principio che conoscere è assentire a una verità data», ossia che «la conoscenza è assenso alla verità»⁸¹. Se è questo l'orizzonte della certezza – tale cioè da coincidere con quello della conoscenza – acquisita un significato ancor più rilevante il carattere di indefettibilità della certezza, che è considerata da Newman non solo il segno della vera certezza, ma anche il criterio per riconoscerla. L'indefettibilità rientra nella definizione stessa di certezza («enters into its very idea»), in quanto, dice Newman, «se la certezza in ogni questione è la fine di qualsiasi dubbio o timore sulla sua verità, ed è un'adesione cosciente e incondizionata ad essa, ciò porta con sé una sicurezza interiore (*inward assurance*), forte sebbene implicita, che non verrà mai meno»⁸². Ora, questo carattere viene assunto a criterio quando si tratta di distinguere la vera dalla falsa certezza. Il problema è dapprima avvertito in termini generali: di quelle che sono, o crediamo siano, le nostre certezze non possiamo stabilire a priori se sono vere o false. Non esiste confine (*line*) fra certezze vere e certezze apparenti, come non esiste prova (*test*) per discernere il vero profeta dal falso; «quelle che sembrano certezze sono sempre esposte alla possibilità di rivelarsi degli errori»⁸³. Dall'esterno non vi sono quindi elementi sufficienti alla distinzione. Ma neppure dall'interno ve ne sono. Dopo aver chiarito che l'infallibilità non riguarda l'atto della certezza⁸⁴ e aver in diversi modi argomentato intorno alle certezze genuine e non genuine – asserendo tra l'altro che le prime sono assai poche e debbono soddisfare precise condizioni⁸⁵ –, egli pone con chiarezza il problema all'inizio del sesto paragrafo. «La certezza – egli sostiene – non ammette una prova (*test*) interna e immediata sufficiente a distinguerla dalla falsa certezza. Tale prova è resa impossibile dal fatto che,

⁸¹ OBTELLO, *La Grammatica dell'assenso*, cit., 70.

⁸² *Grammar* VII, 2, 145.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, VII, 2, 1, 146-149.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, VII, 2, 4, 154.

quando noi compiamo l'atto mentale espresso dalle parole "Io so", riassumiamo l'intera serie dei giudizi riflessi che potrebbero, ciascuno a sua volta, esercitare consecutivamente una funzione critica verso quelli della serie che lo precede»⁸⁶. L'atto di certezza ("Io so") sancisce la verità e annulla, per così dire, il potenziale critico di precedenti atti, attraverso i quali è stata costruita, e che, nel caso fosse stato commesso qualche errore, avrebbero dovuto portare ad una verità diversa da quella ammessa. Ma dall'interno, proprio per la natura dell'atto di certezza, è impossibile stabilirlo. È a questo punto che il "carattere" della certezza viene invocato come "criterio": «se è una regola generale che la certezza è indefettibile, non potrà diventare questa stessa indefettibilità, almeno nel suo esito, un criterio per la genuinità della certezza?». La risposta di Newman è positiva e si fonda sul fatto che, diversamente da qualsiasi altro atto o abito dell'intelletto, solo la certezza può essere indefettibile. Pertanto essa può essere presa come prova, quantomeno come prova negativa, della verità della certezza. «L'indefettibilità – osserva Newman – può almeno servire come prova negativa della certezza, o condizione *sine qua non*, così che si può provare che chiunque perda la convinzione su un dato punto per ciò stesso non è stato certo di esso»⁸⁷. Questa prova negativa può essere considerata non solo una verifica a posteriori, ma anche una modalità per dimostrare la verità di un atto di certezza non in base agli argomenti che si possono addurre in suo favore, ma in forza della sua "tenuta" di fronte ad argomenti contrari, o anche del fatto che questi non si impongano come sue contraddizioni. «La certezza deve superare ogni prova (*trial*), altrimenti non è certezza»⁸⁸.

Lo schema proposto da Newman è essenzialmente ed esclusivamente riferito alla certezza; tuttavia esso potrebbe rivelare anche analogie con riflessioni svolte in altri campi, come ad esempio la filosofia del linguaggio e l'epistemologia.

È questo uno dei non trascurabili aspetti per cui il pensiero di Newman può risultare ancor oggi interessante. A commento della *Grammatica*, in una lettera al Coleridge del 1871, riconoscendone alcuni limiti, Newman osservava che, quantomeno, aveva aperto un problema e aveva indicato un campo d'indagine. Di quell'apertura e, più ampiamente, dell'intero contributo intellettuale di Newman, si possono ancora oggi apprezzare il valore e la fecondità.

⁸⁶ *Ibid.*, VII, 2, 6, 166-167.

⁸⁷ *Ibid.*, 167.

⁸⁸ *Ibid.*