

Sulla nozione di certezza in Wittgenstein e Newman

STEFANO OLIVA*, CLAUDIO TAGLIAPIETRA†

La tarda produzione filosofica di Ludwig Wittgenstein si concentra sulla credenza, esaminando le proposizioni con cui manifestiamo la nostra certezza rispetto quanto percepiamo come indubitabile. Le annotazioni raccolte in *Della Certezza* (pubblicato postumo nel 1969) consentono di ripensare filosoficamente il tema della fiducia sulla base della distinzione grammaticale tra sapere e certezza. Gli studi specialistici (McCarthy 1982; Bottone 2005; Kiezler 2006; McHugh 2021) non hanno mancato di notare il riferimento, proprio in apertura della raccolta, al pensiero di John Henry Newman, teologo e filosofo britannico, autore di *Grammatica dell'assenso* (1870), evidentemente tra le fonti wittgensteiniane rispetto alla questione della credenza. In questo articolo prenderemo in esame la riflessione sviluppata da Wittgenstein in *Della Certezza*, in particolare per ciò che riguarda la distinzione tra proposizioni temporali e grammaticali; vedremo poi come tale distinzione possa interagire con alcuni aspetti salienti del pensiero di Newman, sviluppati in *Grammatica dell'assenso*; concluderemo infine delineando quale idea di fiducia che emerge dalla lettura incrociata dei due autori.

* stefano.oliva@unicusano.it. Docente di Estetica presso l'Università Niccolò Cusano.

† c.tagliapietra@pusc.it. Docente di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Università della Santa Croce.

1. *Sapere e certezza: una distinzione grammaticale*

La riflessione di Wittgenstein parte da un'analisi critica delle posizioni di Moore (1924; 1939) riguardo alla credenza e alla certezza, in difesa del senso comune. In particolare, il punto d'inesco della critica wittgensteiniana riguarda la presunta certezza cognitiva connessa, secondo Moore, alle credenze del senso comune in merito, per esempio, alla stabilità e alla reale esistenza del mondo esterno. Moore esprimeva questa certezza attraverso truisimi la cui verità non era disponibile a mettere in discussione e rispetto alla quale pretendeva il consenso di qualsivoglia interlocutore. La riflessione di Wittgenstein chiama in causa non tanto la verità o falsità di tali espressioni linguistiche quanto piuttosto il modo corretto di intenderne la grammatica specifica, vale a dire gli usi appropriati e il posto che esse possono occupare nel gioco linguistico cui prendono parte i parlanti.

Citando uno degli esempi proposti da Moore in riferimento a dati di senso comuni ritenuti certi ed esclusi dal dubbio, Wittgenstein scrive:

Se sai che qui c'è una mano allora ti concediamo tutto il resto. (Il dire che questa proposizione così e così non si può provare non significa, naturalmente, che non la si può derivare da altre proposizioni; ogni proposizione si può derivare da altre. Ma può darsi che queste non siano più sicure della proposizione stessa) – A questo proposito c'è una curiosa osservazione di H. Newman – (Wittgenstein 1969: §1).

Il punto sollevato da Wittgenstein contro Moore riguarda il ruolo che proposizioni come «So di avere due mani» oppure «So di essere un uomo» possono avere nella nostra pratica linguistica. In particolare, ciò a proposito di cui si manifesta la certezza - ci si *dice* certi - non costituisce un sapere, o almeno non nel senso con cui utilizziamo abitualmente il termine 'sapere'.

Se infatti il sapere implica un confronto tra proposizione e realtà che può confermare o meno la verità dell'espressione linguistica utilizzata, nel caso dei truisimi di Moore il linguaggio non viene utilizzato per riferire un fatto possibile, da verificare, bensì una condizione fondamentale del nostro vivere e agire: in «so di avere due mani» il 'sapere' in questione non è lo stesso tipo di quello espresso nella proposizione «so che domani verrai a trovarmi». Nel secondo caso, infatti, il mio sapere può essere contraddetto dai fatti e posso facilmente immaginare delle circostanze che mettano in discussione il mio sapere; viceversa, rispetto a un sapere come quello

rivendicato in riferimento al fatto di avere due mani o di essere un uomo, risulta incerto il tipo di dubbio che potrei sensatamente sollevare. Il sapere che Moore rivendica deve essere interpretato come certezza, intendendo con questo termine una diversa modalità di relazione rispetto al contenuto delle proprie proposizioni.

Si fa strada in questo modo una distinzione tra sapere e certezza secondo cui con il primo termine ci riferiamo a contenuti fattuali che possono rivelarsi veri o falsi per così dire localmente, laddove con il secondo termine intendiamo una *fiducia* nei confronti di determinati contenuti la cui negazione aprirebbe una crisi nei rapporti del parlante con sé stesso, con il suo sistema di credenze e con la comunità di appartenenza. Si prenda il seguente esempio:

“Io so di essere un uomo”. Per vedere quanto poco chiaro sia il senso di questa proposizione, considera la sua negazione. Al massimo la si potrebbe ancora concepire così: “Io so di avere gli organi propri di un essere umano”. (Per esempio, un cervello, che tuttavia mai nessuno ha visto). Ma che dire di una proposizione come: “Io so di avere un cervello?”. Posso dubitarne? Per dubitare mi mancano le ragioni. Tutto parla in favore di ciò; e nulla parla contro. Tuttavia si può immaginare che mi facciano un’operazione e si trovi che la mia scatola cranica è vuota (Wittgenstein 1969: §4).

Non tutto va soggetto al dubbio poiché alcune assunzioni di base (come, in questo caso, le proposizioni «so di essere un uomo» o «so di avere un cervello») fanno da sfondo alla comprensione che ho di me, degli altri e del mondo, e pertanto possono essere considerate esenti dalla necessità di verifica. Viceversa, “sbagliarsi” in merito alla verità o alla falsità di uno di questi assunti di base, metterebbe in discussione la stessa comprensione dell’enunciato che lo esprime. Proprio in virtù di questo carattere indubitabile, Wittgenstein sottolinea come alle proposizioni che esprimono gli assunti ritenuti certi non si adatti la grammatica del verbo ‘sapere’: «‘Sapere’ e ‘sicurezza’ appartengono a categorie differenti» (Wittgenstein 1969: §308).

La distinzione tra sapere ed essere certi corrisponde sul piano linguistico alla classificazione delle proposizioni in *temporali* e *grammaticali*: «Ora, non potrebbe “Io so, non mi limito soltanto a

congetturare che qui c'è la mia mano”, non potrebbe questa proposizione essere concepita come una proposizione grammaticale? E dunque come *non temporale*» (Wittgenstein 1969: §57). Temporali sono tutte quelle proposizioni il cui contenuto fattuale deve essere sottoposto a verifica e può pertanto rivelarsi vero o falso. Ad esse si adatta la grammatica del verbo 'sapere': in questo senso specifico, ciò che il parlante *sa* è ciò che è risultato vero alla prova dei fatti (o che, in linea di principio, è sensato sottoporre a verifica). Viceversa, grammaticali sono le proposizioni che fanno parte del sistema di credenze sulla base del quale impostiamo il nostro orientamento nel mondo e la nostra comprensione globale di ciò che ci circonda. Questa comprensione – aspetto molto rilevante nel pensiero dell'ultimo Wittgenstein – non è un processo cognitivo individuale ma rimanda all'appartenenza a una forma di vita, vale a dire in questo caso al rapporto con una comunità. La certezza espressa dalle proposizioni grammaticali non è dunque uno stato mentale individuale, il possesso cognitivo di un Io, e in ultima analisi non è riconducibile a una forma di sapere:

Se “Io so, ecc.” si concepisce come una proposizione grammaticale, naturalmente l'“Io” non può essere importante. E vuol dire, propriamente: “In questo caso non c'è alcun dubbio”, ossia, in questo caso: “Le parole ‘Io non so’ non hanno senso”. E di qui segue certamente anche che non ha senso neppure “Io so” (Wittgenstein 1969: §58).

La distinzione tra proposizioni temporali e grammaticali getta una luce ulteriore sulle differenze grammaticali tra sapere ed essere certi. Ciò che il parlante *sa*, può essere espresso dalle proposizioni temporali; i principi di cui si è certi all'interno di una forma di vita, vengono semmai resi espliciti dalle proposizioni grammaticali, le quali per lo più rimangono però implicite e vengono richiamate forse soltanto in momenti di crisi, vale a dire quando è utile o addirittura necessario ribadire la certezza in determinati assunti di base (cfr. Virno 2010: §4.7).

Una proposizione assertoria, che fosse in grado di funzionare come ipotesi, non potrebbe essere usata anche come principio [*Grundsatz*] della ricerca e dell'azione? Cioè, non potrebbe essere semplicemente sottratta al dubbio, anche se ciò non avviene in conformità con una regola esplicita? Semplicemente, la si accetta come un'ovvietà, non la

si mette mai in questione e forse neppure la si enuncia (Wittgenstein 1969: §87).

Le proposizioni grammaticali sono asserzioni esentate dal dubbio, ritirate dall'ordinaria circolazione delle proposizioni temporali, la cui verità va sempre confermata dal confronto con la realtà.

Quest'ultima osservazione rivela il carattere dinamico della distinzione tra temporale e grammaticale, che ci rimanda a una importante specificazione: tanto le proposizioni temporali quanto le proposizioni grammaticali sono proposizioni *empiriche*, si riferiscono cioè a fatti, ma nel primo caso esse appaiono, scrive Wittgenstein, allo stato "fluidi", mentre nel caso delle proposizioni grammaticali, ci troviamo di fronte a proposizioni empiriche 'irrigidite': in linea di principio i fatti cui esse si riferiscono potrebbero essere verificati, ma nella comunità dei parlanti esse vengono effettivamente ritenute valide ed estromesse dal gioco del dubbio.

Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide (Wittgenstein 1969: §96).

Con una celebre immagine wittgensteiniana, l'acqua della corrente e l'alveo del fiume possono confondersi e sostituirsi l'una con l'altro ma in questo processo dinamico rimane la distinzione concettuale tra grammaticale, ovvero esente dal dubbio, e temporale, soggetto alla verifica.

A conclusione di questa rapida esposizione delle linee essenziali tracciate da Wittgenstein in *Della Certezza*, possiamo ricavare un rapporto di mutua esclusione tra sapere e certezza in virtù della loro differente grammatica: letteralmente, *non sappiamo ciò di cui siamo certi* e, viceversa, *non siamo certi di ciò che sappiamo*. Ciò di cui siamo certi è per così dire ritirato dal gioco cognitivo del sapere, della verifica (attuale o possibile), della conoscenza soggettiva; ciò che è di pertinenza del sapere rimane invece in uno stato di dubitabilità (almeno di diritto, se non di fatto), di apertura al vero e al falso, che la certezza, incrollabile, non conosce più.

2. *Fede e certezza: dalla convergenza di probabilità ai gradi dell'assenso*

Dopo aver esplorato con Wittgenstein i confini tra sapere e certezza, dirigiamo ora la nostra attenzione al pensiero di John Henry Newman per riflettere su come la certezza possa intrecciarsi con la conoscenza che deriva dalla fede.

Se la conoscenza è primariamente un atto del soggetto e, non coincidendo solamente col suo risultato, ha pertanto una dimensione personale, cosa significa credere con certezza nel contenuto di una proposizione? John Henry Newman, nella sua *Grammatica dell'Assenso* del 1870, definiva la certezza come uno «stato mentale» e una «qualità delle proposizioni» (Newman 1870: 212). Questa nozione riveste un'importanza cruciale nella gnoseologia di Newman, soprattutto per quanto riguarda il suo legame con la conoscenza religiosa. La rilevanza di tale concetto è capitale non solo per comprendere come la nostra coscienza acquisisca e valuti l'esperienza quotidiana, ma anche la nostra esperienza religiosa.

Nell'*Apologia pro vita sua* (1864), Newman ripercorre l'itinerario intellettuale che lo condusse alla fede cattolica (1845), e tra queste tappe emerge la trasformazione del suo modo di pensare la natura della credenza religiosa, che inizialmente era basata sul concetto di probabilità (cfr. Newman 1864: 223). Egli riteneva inizialmente che si potesse giungere alla certezza religiosa per convergenza di probabilità:

la certezza assoluta che ci era dato possedere, sia riguardo alle verità della teologia naturale, sia al fatto di una rivelazione, era il risultato di un *assemblage* di probabilità simultanee e convergenti, in armonia tanto con la natura della mente umana quanto con la volontà del suo Creatore; la certezza era un abito mentale, e l'evidenza era una qualità delle proposizioni; anche le probabilità che non arrivavano alla certezza logica potevano bastare per una certezza mentale; la certezza così ottenuta poteva uguagliare in estensione e intensità la certezza prodotta dalle più rigorose dimostrazioni scientifiche! e il possesso di una simile certezza poteva essere, in alcuni casi e per alcune persone, un dovere evidente, anche se non lo era per altre persone in altre circostanze.

Inoltre, come vi erano probabilità che bastavano a dare una certezza, così vi erano altre probabilità che legittimamente si potevano

considerare adatte a creare un'opinione; e poteva esistere un dovere altrettanto preciso, in certi casi e per certe persone, di avere, intorno a un dato fatto, un'opinione di data forza e consistenza, come nel caso di probabilità più grandi o più numerose, esisteva il dovere della certezza; di conseguenza, dovevamo essere più o meno sicuri, seguendo, per così dire, una specie di scala graduata dell'assenso secondo il modo in cui ci colpivano le probabilità connesse a un determinato fatto, e, secondo i casi, potevamo avere, a quel riguardo, una pia credenza, una pia opinione, una congettura religiosa, o, almeno, la tolleranza di simili credenze, opinioni o congetture negli altri; d'altro canto, come in certi casi era un dovere formarsi una convinzione più o meno sostanziale, così in altri casi era un dovere non credere, non opinare, non congetturare e nemmeno tollerare l'idea che un determinato fatto fosse vero, perché altrimenti si sarebbe incorsi nella credulità, nella superstizione o in qualche altra colpa morale. Questa, nella religione, era la zona del giudizio personale; ma di un giudizio personale non formato arbitrariamente in base al proprio piacere o capriccio, ma secondo coscienza e il senso del dovere (Newman 1864: 48).

Newman abbandonerà gradualmente questo pensiero, e giungerà a convincersi che la probabilità matematica non porta necessariamente a una certezza interiore. Egli afferma più avanti:

la certezza è un punto d'arrivo, ma il dubbio è un lungo cammino; io non ero ancora vicino alla certezza. La certezza è un'azione riflessa: è un saper di sapere. Credo di non averla mai avuta fino alla vigilia del mio ingresso nella Chiesa cattolica. Anche un dubbio pratico ed efficace è un punto fermo; ma chi può facilmente riconoscerlo da sé? Chi può decidere quale è il momento in cui i piatti della bilancia dell'opinione cominciano a invertirsi e quella che prima sembrava una probabilità corroborante a favore di una certa credenza, diventa un concreto dubbio a suo sfavore? (Newman 1864: 236).

Dopo la sua conversione, Newman cambiò la sua agenda di ricerca in ambito religioso. Invece di concentrarsi su come individuare la vera religione, iniziò a esaminare un tema ancora più fondamentale: quali criteri dovremmo utilizzare per valutare le nostre ragioni per credere nella religione:

c'è un *criterion* per l'accuratezza d'un atto d'inferenza, criterio tale da garantirci che la certezza è rettamente impartita alla proposizione su cui verte l'inferenza—posto che, come ho detto, la garanzia non può essere di carattere scientifico—? (Newman 1870: 212).

Fu questa una delle motivazioni che lo spinsero a scrivere la *Grammatica dell'Assenso* (1870), culmine delle sue riflessioni su come l'uomo possa giungere a formulare un giudizio di certezza in ambito religioso, e ad esprimere un atto di fede. Il tema della certezza era già presente, come lo stesso Newman afferma nell'*Apologia*, fin dai suoi *Sermoni Universitari* (1843, ma conclusi nel 1872) e in alcune lezioni di Birmingham, tra le quali una è intitolata proprio *Sulla certezza della fede* (1853).

Newman inizia col discutere la concezione di Locke sulla relazione tra probabilità e certezza (Cf. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, XVI, in Newman 1870: 97-99). Per l'empirista inglese quando le probabilità raggiungono un grado quasi prossimo alla certezza influenzano i nostri pensieri e le nostre azioni quasi come fossero verità assolute e indiscutibili. In pratica, per noi questi gradi di probabilità e la certezza assoluta finiscono per essere quasi indistinguibili; ci fidiamo di tali probabilità come se fossero certezze pienamente confermate. Newman ritiene che questa idea sia erronea, perché nella vita di tutti i giorni si affrontano una infinità di situazioni in cui manifestiamo certezza (o ci comportiamo dando per certe situazioni di ogni genere), e dove questa certezza non deriva da un incremento graduale di probabilità, come Locke ritiene invece necessario. Per Newman, dunque, la certezza non deve sempre emergere gradualmente come un accumulo di probabilità.

Più avanti, Newman mostra con diversi esempi tratti dalla nostra esperienza quotidiana che siamo naturalmente portati a credere in determinate verità essenziali con certezza pressoché assoluta: l'esistenza di altri esseri, di un mondo esterno che è governato da leggi, la dipendenza del futuro dal passato sono alcuni di questi esempi. Newman aggiunge anche la credenza ferma che la Terra sia un globo, l'esistenza del giorno e della notte, l'esistenza di città come Londra e Parigi che restano invariate a meno di cataclismi. Riteniamo poi assurdo pensare di non avere dei genitori o di essere immortali, anche se mancano una nostra memoria diretta o

un'esperienza futura corrispondente. Si tratta, dunque, di convinzioni – di certezze – che modellano profondamente la nostra comprensione della realtà e del nostro ruolo in essa (cf. Newman 1870: 107).

Tuttavia, dopo il 1866, Newman cambia prospettiva e inizia a descrivere un tipo specifico di certezza che egli definisce 'assenso', da contrapporre ad 'inferenza' (Ward 2012: 278). Il nuovo approccio, come hanno osservato gli specialisti (Kienzler: 2006), riflette chiaramente una maturazione della sua visione sulla natura della fede e sulla metodologia di approccio alla conoscenza religiosa.

Come si è visto, inizialmente Newman criticava Locke sostenendo che in alcuni casi è possibile passare attraverso le probabilità per raggiungere infine una certezza assoluta. Nella *Grammatica dell'Assenso*, infatti, egli cerca di articolare e spiegare questa intuizione di base. Nel saggio, Newman distingue proprio tra 'certezza', definita come uno stato mentale legato a proposizioni considerate certe, e 'assenso'.

Continuando a interagire con il pensiero di Locke, Newman osserva che se la certezza si potesse raggiungere solo attraverso l'accumulo di probabilità essa rappresenterebbe quindi un traguardo intellettuale che non è alla portata di tutti: potrebbero dirsi davvero religiosi solo coloro che possono fornire ragioni convincenti per la loro credenza. L'assenso invece si presenta come un'affermazione originale e incondizionata di qualcosa, e qui vi è la scoperta di Newman: l'elemento fondamentale e sufficiente della credenza religiosa non è la certezza basata sulla ragione, ma l'assenso semplice. E alla domanda cruciale su quale sia la differenza tra fede e pregiudizio, Newman si trova a rispondere che tale distinzione non è operabile su basi logiche. La credenza religiosa, infatti, si basa su evidenza fattuale, mentre la certezza informata si basa su un ragionamento astratto. Afferma il filosofo:

ora possiamo stabilire che cos'è il dogma di fede e che cosa vuol dire credere in tale dogma. Il dogma è una proposizione; esso sta per una nozione o per una cosa; prestargli credenza significa prestargli l'assenso della nostra mente, in quanto assenso ad una proposizione che sta per una nozione o ad una proposizione che sta per una cosa. Con l'assenso reale al dogma compiamo un atto religioso, con l'assenso nozionale compiamo un atto teologico. L'immaginazione

religiosa lo discerne, vi s'insedia, lo fa suo come realtà; l'intelletto teologico lo assume in quanto verità.

Non che vi sia o vi possa mai essere un confine o un muro divisorio fra queste due forme d'assenso: religiosa e teologica. Poiché l'intelletto è di ogni uomo, e così l'immaginazione, ogni uomo religioso in certa misura è un teologo; e una teologia non può nascere né prosperare se le manca l'iniziativa e l'assistenza ulteriore della religione. Come nell'ambito delle cose terrene i sensi, le sensazioni, l'istinto e l'intuizione ci forniscono dei fatti, e poi l'intelletto li elabora, così nei nostri rapporti con l'Essere Supremo è la testimonianza della natura anzitutto, poi della rivelazione, e sono le nostre dottrine elaborate su tali testimonianze per astrazione ed inferenza, a fornirci gli estremi di fatto. (Newman 1870: 60)

Come nota Kienzler (2006), questo atteggiamento è espresso anche nel motto che Newman scelse dagli scritti di Ambrogio da Milano per l'esergo del saggio: *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*. In altre parole: la salvezza non ha bisogno di teorie.

Spesso nella vita si accettano verità o si formulano giudizi basati su un assenso semplice, che non è necessariamente sostenuto da ragionamenti complessi o prove formali (analogamente a quanto abbiamo visto in Wittgenstein), ma piuttosto da un senso "intuitivo", l'esperienza personale o dall'educazione ricevuta. Come aveva già fatto per mostrare che il grado di certezza morale non dipende dal cumulo di probabilità, Newman presenta diversi esempi, e qui ne vogliamo citare solamente alcuni.

Come primo esempio Newman racconta di un giudice che, ricevuta una carica importante rispetto alla quale non si sentiva preparato, riceve da un amico il consiglio di sentenziare con decisione e senza mai motivare le sentenze: le sue decisioni saranno state probabilmente corrette, ma le sue giustificazioni non convincenti (cf. Newman 1870: 186). Con questo esempio Newman vuole mostrare come a volte le decisioni intuitive, se vogliamo prese "a pancia", possano essere più efficaci di quelle troppo riflessive e teoricamente fondate.

Come secondo esempio, Newman si chiede su quali basi riteniamo con certezza che la Gran Bretagna è un'isola (cf. Newman 1870: 180-181). È ragionevole esserne certi in modo assoluto e incontestabile senza che non ci venga mostrato ogni volta? Il filosofo sceglie appositamente un'isola che sia

sufficientemente grande da non permettere di vedere il confine costiero a occhio nudo. Ovviamente, all'epoca, non si poteva disporre di osservazione dal satellite, e l'unico modo di dimostrare che la Gran Bretagna è un'isola era dimostrare che la si poteva circumnavigare. Questo secondo esempio evidenzia come alcune credenze siano profondamente radicate e accettate senza dubbi, anche in assenza di una giustificazione formale completa: basta notare che gli abitanti agiscono come abitanti di un'isola. Potremmo dire lo stesso oggi della convinzione che la terra non è piatta, e alle conseguenze di questa certezza, anche se oggi alcuni ritengono che non sia così.

Un terzo esempio è quello delle fantasiose speculazioni di Padre Hardouin, il quale sosteneva che molte opere classiche come le commedie di Terenzio, l'*Eneide* di Virgilio, le *Odi* di Orazio, e le storie di Livio e Tacito, fossero falsificazioni dei monaci del XIII secolo (cf. Newman 1870: 181-182). Questo esempio mostra come sia possibile sostenere teorie anche estreme con qualche forma di argomentazione, mettendo in luce il fatto che la forza delle prove a favore delle opinioni comunemente accettate potrebbe non essere schiacciante come si presume. Evidentemente siamo disposti a credere che nella storia ci siano state falsificazioni, ma deve far semplicemente sorridere l'idea che per qualche misterioso complotto una buona parte della letteratura classica su cui si fonda la nostra civiltà possa essere stata contraffatta. L'esempio è evidentemente applicabile al fenomeno delle *conspiracy theories* che, per quanto presentate come indubitabili, sono indifendibili su questa base.

Un quarto e ultimo esempio è quello della certezza della propria morte (cf. Newman 1870: 183-184). Su quali basi uno arriva a credere con certezza assoluta che un giorno morirà, se non è mai morto prima? Anche se la morte è una certezza empirica per l'umanità, la convinzione individuale sulla propria morte imminente è più una questione di assenso che di prova concreta. Il fatto che questo assenso sia difficile da raggiungere è ampiamente dimostrato dalla crisi psicologica che attraversano i malati terminali nell'accogliere la morte, come ampiamente dimostrano gli studi di tanatologia psicologica di Elizabeth Kübler Ross (1976) e Marie De Hennezel (2006).

Newman introduce, infine, il «senso illativo» (cf. Newman 1870: 211-237), ovvero la capacità umana di effettuare giudizi concreti e conclusioni logiche da dati ed esperienze diverse, anche quando questi non seguono un rigoroso metodo formale di inferenza (né formale, né informale, né naturale), come negli esempi precedenti. L'esempio principe, come possiamo immaginare, è quello che porta a considerare come certa e vera l'esperienza che uno fa di Dio (non solo della correttezza della sua nozione).

Il senso illativo è descritto come una sorta di intuizione, un discernimento che permette alle persone di cogliere la verità delle cose e di giungere a conclusioni valide anche in assenza di un processo deduttivo formalizzato. Si tratta di un ingrediente fondamentale per la fede e l'assenso religioso: il senso illativo, infatti, ci permette di integrare esperienze, convinzioni, frammenti di conoscenza in una comprensione integrata, coerente e convincente della realtà anche quando non ci è possibile arrivare a una dimostrazione o a una verifica completa attraverso il metodo scientifico o filosofico tradizionale.

Questo senso ci permette inoltre di vivere e agire con certezza e convinzione nella nostra vita quotidiana e spirituale, e di assumere una parte non trascurabile delle nostre decisioni più importanti, riducendo l'impatto dell'incertezza che regna in molte delle nostre conoscenze umane.

Il senso illativo “dal di dentro” ci suggerisce di fidarci (*trust*), non semplicemente perché abbiamo (o no) fatto esperienza soggettivamente di una certezza, o perché riteniamo oggettivamente ragionevole prestare assenso. A essere “affidabile” (degnò di fiducia, *trustworthy*) è sempre un interlocutore, non una proposizione: è infatti una relazione personale a essere caratterizzata dalla fiducia, mentre alla certezza di una proposizione si presta piuttosto assenso. E questo, ci insegna Newman, a sua volta può essere nozionale, quando è basato su inferenze di tipo formale, oppure reale quando è legato al vissuto a inferenze di tipo non-formale come quelle derivanti dall'esperienza vissuta dal soggetto e vagliate dal senso illativo.

La distinzione tra dimensione soggettiva e oggettiva della conoscenza, trasferita sul terreno teologico, è quella che permette di distinguere, nell'unico atto di fede e senza separazione, tra dimensione soggettiva e oggettiva della fede, tra *fides qua* (l'atto con cui il soggetto sotto l'azione della grazia presta l'assenso di fede) e *fides quae* (il contenuto che viene

accolto con l'atto di fede, e che è ritenuto come certo). Il credente non è tale, infatti, solo perché è rimasto convinto della bontà o sublimità di un contenuto che lo vincola moralmente a credere (o ad agire da credente), ma soprattutto perché ha incontrato Qualcuno che gli è venuto incontro (rivelandosi) e a cui egli, in risposta, presta liberamente fede: afferma Benedetto XVI nell'enciclica *Deus Caritas est*: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (Benedetto XVI 2005: 1).

A partire dall'analisi delle credenze quotidiane, Newman è in grado di formulare un modello di conoscenza religiosa strutturato su due livelli. Il primo livello è caratterizzato da un assenso semplice e incondizionato, che rappresenta per molti credenti un'adesione solida e indubitabile alla religione di origine, cioè quella appresa dai genitori e dall'ambiente in cui sono cresciuti. Secondo Newman, se queste convinzioni fondamentali vengono messe in dubbio o si perdono, possono essere rimpiazzate da un nuovo complesso di credenze religiose, costruite su una base razionale e solida. Queste nuove convinzioni permettono di giustificare logicamente ogni credenza adottata, e costituiscono un secondo livello. Questo approccio di Newman, che lega la fede a una giustificazione razionale, è quello che lui definisce 'certezza' (ingl. *certitude*, diverso dalla statistica *certainty*) e può essere descritto come il suo "razionalismo".

3. Conclusioni: certezza, fiducia e fede

Il percorso fin qui svolto ci ha permesso di porre l'uno accanto all'altro Wittgenstein e Newman, limitatamente alla nozione della certezza. Vogliamo ora evidenziare gli aspetti di maggiore interesse che possono emergere da un preliminare confronto tra le due prospettive.

A fronte delle numerose somiglianze tra le riflessioni dei due autori, occorre notare come la terminologia impiegata non sia del tutto sovrapponibile. In particolare, è utile osservare come ciò che Wittgenstein intende con il termine 'certezza', riconducibile a una particolare espressività attraverso cui aderiamo al contenuto di determinate proposizioni, ritenute esenti da dubbio («La certezza è, per così dire, un tono in cui si constata lo stato di cose»; Wittgenstein 1969:§30), non corrisponda a ciò che intende

Newman con il medesimo termine (essenzialmente uno «stato mentale», una «qualità delle proposizioni»; Newman 1870: 212) ma presenti un'affinità con ciò che egli intende con 'assenso'. Wittgenstein, infatti, sostiene che alcune certezze sono al di là del dubbio non perché siano empiricamente indiscutibili, né perché sono il correlato di uno stato mentale peculiare, ma perché fungono da fondamenti incontestati su cui si costruiscono altre conoscenze e pratiche. Di fatto, la certezza di cui parla Wittgenstein costituisce un orientamento pratico globale nei confronti della realtà. «C'è sicuramente giustificazione; ma la giustificazione ha un termine» (Wittgenstein 1969: §192) e tale termine non coincide con la completa verifica di ciò che è in dubbio – compito di per sé non solo impossibile sul piano pratico ma anche inconsistente (autocontraddittorio) sul piano logico – bensì con l'accettare qualcosa come soddisfacente: «La mia vita consiste in questo: che sono appagato di alcune cose» (Wittgenstein 1969: §344) e, inversamente, l'assenso che riserviamo a determinati orientamenti pratici nel mondo costituisce e qualifica una forma di vita.

Un esempio caratteristico di tale certezza, intesa come fiducioso orientamento pratico, attiene al modo in cui la maggior parte delle persone, non direttamente impegnate in attività sperimentali, si relazionano con i contenuti scientifici e con le informazioni fornite da fonti ritenute attendibili.

Io credo a quello che gli uomini mi trasmettono in una certa maniera. Così credo a dati di fatto geografici, chimici, storici. Così imparo le scienze. Naturalmente l'imparare riposa sul credere. Chi ha imparato che il Monte Bianco è alto 4000 metri, chi l'ha letto sulla carta geografica dice di saperlo. E ora si può dire: "Accordiamo così la nostra fiducia, perché la cosa ha dato buona prova di sé"? (Wittgenstein 1969: §170).

Come osservato anche da Newman, l'assenso (o, come abbiamo suggerito, in termini wittgensteiniani la certezza) non riguarda tanto dei contenuti proposizionali quanto piuttosto si regge su un rapporto personale di fiducia tra me e gli altri, la cultura a cui appartengo, la tradizione entro cui mi colloco. In questa prospettiva, l'esperienza degli altri e la mia si saldano in un più ampio orizzonte comune:

Se il fondamento della nostra certezza è l'esperienza, allora, naturalmente, si tratta dell'esperienza passata. E forse non semplicemente dalla mia esperienza, ma anche da quella degli altri, ottengo conoscenza. Ora si potrebbe dire che è ancora l'esperienza a far sì che prestiamo fede agli altri. Ma quale esperienza mi fa credere che i libri di anatomia e di fisiologia non contengono cose false? È sicuramente vero che questa fiducia è sostenuta anche dalla mia esperienza personale (Wittgenstein 1969: §275).

La dimensione personale della fiducia, sottolineata da Newman, porta in primo piano la necessità di una distinzione terminologica e concettuale tra 'fiducia' e 'fede', fra *trust* e *belief*: laddove il primo termine sembra implicare una relazione che ha delle precise ripercussioni sull'orientamento pratico nel mondo, il secondo sembrerebbe limitarsi a registrare – su un piano che potremmo definire probabilistico – l'ammissibilità condizionata di un enunciato.

Nella vita quotidiana, tuttavia, non è facile affermare se 'aver fiducia di' o 'prestar fede a' qualcuno appartengano a due ambiti semantici diversi: fiducia e fede sono legate alla certezza in quanto sperimentata o in quanto attesa. È quando i termini vengono portati nell'ambito della conoscenza religiosa che è possibile operare delle distinzioni.

Nella Sacra Scrittura si legge che «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1). Questa affermazione suggerisce di distinguere una fede fiduciale, intesa come conoscenza anche in assenza di prove empiriche, e una fede (che comprende la fiducia), da intendersi come atto del soggetto che dice 'io credo' come frutto dell'assenso intellettuale a Qualcuno su cui, poi, si ripone fiducia. È solo in virtù della seconda che possiamo dire: 'io credo (*I believe*): sono certo, perché credo in Dio di cui mi fido; e mi fido (*I trust*) di Lui perché ho sperimentato la sua affidabilità (*trustworthiness*) nella storia'.

Il Concilio Vaticano II, mettendo ulteriormente a frutto le istanze gnoseologiche di Newman arricchite da quelle del personalismo (prima Pierre Rousselot, e successivamente Jean Mouroux), ha permesso di evidenziare maggiormente l'aspetto personale della conoscenza religiosa: la fede si dirige a una Persona, e nell'atto di fede non sono separabili, seppur distinguibili, l'aspetto soggettivo (*fides qua*, la fede con cui si crede) e l'aspetto oggettivo (*fides quae*, il contenuto di ciò che si crede).

Il pensiero apologetico di Newman, in risonanza con alcune istanze del tardo pensiero wittgensteiniano, continua a conservare la sua attualità per i credenti (e i non-credenti) di oggi, e consente di spiegare anche i motivi per cui è facile che la fede sia esposta al dubbio e alla fragilità, e offre alla ragione argomenti adeguati per comprendere razionalmente l'assenso di fede, dando il giusto rilievo alla dimensione "personale" della conoscenza in generale, senza soffocarla negli angusti confini di una prova "scientifica", cogente e definitiva per l'intelletto umano.

Bibliografia

Benedetto XVI

(2005) *Enc. Deus Caritas est* (3 marzo 2006), in AAS 98 (2006) 217-252.

Bottone, A.

(2005) "Newman and Wittgenstein after Foundationalism", *New Blackfriars* 86(1001): 62-75.

De Hennezel, M.

(2006) *Morire a occhi aperti*, Lindau 2006.

Kienzler, W.

(2006) "Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty", *Grazer Philosophische Studien* 71(1): 117-138.

Kübler Ross, E.

(1969) *La morte e il morire*, Assisi, Cittadella, 2015 (17^{ma} edizione).

McCarthy, G.

(1982) "Newman and Wittgenstein: The Problem of Certainty", *Irish Theological Quarterly* 49(2): 98-120.

McHugh, P.

(2021) "Reflections about Newman and Wittgenstein on Knowledge, Certainty and Language", *New Blackfriars* 102(1102): 932-949.

Moore, G.E.

(1924) "A Defence of Common Sense", in *Contemporary British Philosophy, Personal Statements*, serie II, a cura di J. M. Muirhead, London: 193 sgg.

(1939) "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy* XXV: 273-300.

Newman, J.H.

(1864) *Apologia pro vita sua (=APVS)*, Jaca Book, Milano 1995.

(1870) *Grammatica dell'assenso (=GA)*, Jaca Book, Milano 1980.

Virno, P.

(2010) *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Ward, W.W.

(1912) *The Life of John Henry Cardinal Newman*, Longmans, Green and Co., Londra 1912, 2 voll.

Wittgenstein, L.

(1969) *Della Certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978.