

*Aristide Fumagalli*

«ME STESSO E IL MIO CREATORE»

La coscienza morale secondo J.H. Newman

SOMMARIO: I. IL TEMA DELLA COSCIENZA NELL'OPERA DI NEWMAN – II. RITRATTO ESSENZIALE DELLA COSCIENZA MORALE – III. IL SENSO MORALE: 1. *Il principio dell'etica*; 2. *Un giudizio di ragione* – IV. IL SENSO DEL DOVERE – V. LA FALLIBILITÀ DELLA COSCIENZA: 1. *Motivi della fallibilità*; 2. *Rimedi alla fallibilità* – VI. PREGI E LIMITI DEL PENSIERO DI NEWMAN – VII. UNA METAFORA PER CONCLUDERE E CONTINUARE

Sin dagli albori del sapere filosofico, gli studiosi indagano il segreto di una voce, la cosiddetta «voce della coscienza», che l'uomo avverte dentro di sé, ma non come sua. A chi appartiene la voce della coscienza: a se stessi o ad altri? E se ad altri, forse a Dio? La voce della coscienza inquieta e attrae, in modo particolare, il teologo morale, per il quale essa costituisce se non *il*, sicuramente *un* centro nevralgico della sua ricerca.

Tra i maestri che più si sono addentrati nell'enigma antropologico e, al contempo, nel mistero teologico della coscienza spicca la figura di John Henry Newman (1801-1890), la cui esperienza di vita riflessa nella sua produzione letteraria risulta da un capo all'altro segnata dall'ascolto obbediente della coscienza. L'importanza di accostare la sua opera è avvalorata dall'onda lunga dell'effetto del suo pensiero<sup>1</sup>, rintracciabile in documenti di primo piano per il tema della coscienza quali la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* e il decreto *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, rispetto al quale Newman assume i tratti di un profeta<sup>2</sup>. La

<sup>1</sup> L. BOUYER, «L'importanza permanente di Newman», in S.L. JAKI (ed.), *Newman oggi: studi sul cardinale John Henry Newman* (= Profili 3), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 169-178.

<sup>2</sup> J. RENCKI, «La conscience chez Newman prophète du Concile Vatican II et de sa réception», *Etudes Newmaniennes* /23 (2007) 171-187.

felice circostanza della sua beatificazione nell'anno in corso è un'ulteriore sollecitazione per riprendere il suo insegnamento sulla coscienza.

## I. IL TEMA DELLA COSCIENZA NELL'OPERA DI NEWMAN

In un saggio introduttivo alle più importanti pagine newmaniane sul tema, Giovanni Velocci afferma che «la coscienza è il nucleo centrale del pensiero di Newman e i suoi grandi temi sono ramificazioni o prolungamenti di questo argomento fondamentale: il significato della coscienza nella vita dell'uomo»<sup>3</sup>. L'interesse per la coscienza percorre tutta la produzione letteraria di Newman, a cominciare dai sermoni del periodo anglicano, con particolare riferimento ai *Parochial and Plain Sermons*<sup>4</sup>, sino a giungere alle grandi opere della maturità scritte dopo la conversione al cattolicesimo, tra cui si distinguono: l'*Apologia pro vita sua* (= *Apologia*), *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (= *Grammatica*), e *A Letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk* (= *Lettera al Duca*)<sup>5</sup>.

La produzione letteraria del card. Newman scaturisce dal vissuto della sua esperienza umano-religiosa non solo quando la coglie sul vivo, come nelle *Letters and Diaries*, o diviene esplicita confessione autobiografica, come nell'*Apologia*, ma anche quando attesta il suo ministero pastora-

<sup>3</sup> G. VELOCCI, «Saggio introduttivo», in J.H. NEWMAN, *La coscienza* (= Già e non ancora 350), Jaka Book, Milano 1999, 17-76: 17.

<sup>4</sup> Pur costituendo solo una terza parte dei sermoni scritti da Newman nel periodo anglicano, comprendente le altre due raccolte dei *Oxford University Sermons*, e dei *Sermons on Subjects of the Day*, i *Parochial and Plain Sermons*, «possono vantare di rappresentare Newman al meglio»: F. ATTARD, *Conscience in the Parochial and Plain Sermons of John Henry Newman*, Midsea, Valetta (Malta) 2008, XIV.

<sup>5</sup> Citeremo questi tre testi nelle seguenti traduzioni italiane: *Apologia pro vita sua* (= Già e non ancora 91), Jaka Book - Morcelliana, Milano - Brescia 1982; *Grammatica dell'assenso* (= Già e non ancora 68), Jaka Book - Morcelliana, Milano - Brescia 1980; *Lettera al duca di Norfolk. Coscienza e libertà* (= Letture cristiane del secondo millennio 23), Paoline, Roma 1999. Altri testi, da noi tradotti, saranno citati dall'edizione on-line dei testi in lingua originale disponibili al sito: <http://www.newmanreader.org>. La bibliografia primaria e secondaria continuamente aggiornata è consultabile al sito: <http://www.newmanfriendsinternational.org>. Lo stato della ricerca sul tema della coscienza in Newman è tracciato in: H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman* (= Theologie im Uebergang 12), Peter Lang, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1991. Una rassegna degli studi sulla coscienza nell'opera di Newman è pure offerta da: G. VELOCCI, «Saggio introduttivo», 57-76.

le, come per esempio nelle varie serie dei *Sermons*<sup>6</sup>, e soprattutto quando assume i tratti dell'elaborazione più teorica. Della stessa *Grammatica*, il saggio in cui il tema della coscienza è affrontato con maggior impegno teorico, si può «affermare con certezza» che «non è frutto di un lavoro a tavolino» e che «ha, invece, origine dalla prassi: dalla prassi di ricerca dello storico, dalla prassi pastorale del sacerdote e predicatore e dalla prassi di vita del cristiano John Henry Newman!»<sup>7</sup>.

Lo stretto intreccio tra l'esperienza vissuta e l'opera scritta invita a comprendere la sua riflessione sulla coscienza in chiave di «teologia biografica»<sup>8</sup>. Una conferma, in tal senso, proviene dall'esperienza capitale della cosiddetta sua «prima conversione», occorsagli nell'autunno del 1816 a soli quindici anni, nella quale sono già riconoscibili i tratti caratteristici che distingueranno la visione della coscienza sviluppata nelle opere della maturità.

Anzitutto, il carattere dell'*interiorità*. Rievocando la sua esperienza di conversione nell'*Apologia*, Newman afferma che essa ottenne l'effetto «di isolarmi dagli oggetti che mi circondavano, di rafforzare la mia diffidenza verso le realtà dei fenomeni materiali»<sup>9</sup>. Per contrasto con l'*esteriorità*, l'esperienza della conversione dischiude lo spazio delle evidenze interiori.

Continuando la rievocazione, Newman qualifica subito quella sua conversione come esperienza di *relazione*. Nell'*interiorità* egli viene, infatti, ancorato «al pensiero di due, e solo due, esseri assoluti di un'intrinseca e luminosa evidenza: me stesso e il mio Creatore»<sup>10</sup>. Per lui, l'esperienza della coscienza non riguarda semplicemente il soggetto, ma il «soggetto in relazione personale con Dio»<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Oltre alla già citate tre raccolte relative al periodo anglicano (cf nota 4), vi sono altre tre raccolte di sermoni del periodo cattolico di Newman: *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, *Sermons Preached on Various Occasions*, *Catholic Sermons*.

<sup>7</sup> C. HUBER, «Introduzione», in J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso* (= Già e non ancora 68), Jaca Book - Morcelliana, Milano - Brescia 1980, IX-XVII: XVI.

<sup>8</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2003, 123-125.

<sup>9</sup> *Apologia*, 22.

<sup>10</sup> *Apologia*, 22.

<sup>11</sup> L. TERLINDEN, *Le conflit des interiorités: Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales: une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman* (= Tesi Accademia Alfonsiana 2), Edacalf, Roma 2006, 273.

L'esperienza della relazione a Dio, d'altro canto, mette in luce il carattere di «differenza» tra l'uomo e Dio: pur essendo entrambi dell'uomo, il sé e il Creatore non coincidono. La relazione dell'uomo a Dio implica una certa distanza tra l'uno e l'Altro, una reciproca alterità.

Il forte legame dell'opera con l'esperienza religiosa, come pure lo stretto intreccio con gli episodi della vita sociale segnalano l'importanza del vissuto di Newman in ordine all'interpretazione di ciò che egli ha scritto, e inviterebbero a studiare il tema della coscienza nelle sue opere in rapporto agli eventi concomitanti della sua storia di vita<sup>12</sup>. Lo stato ancora solo iniziale della ricerca in tal senso, ma soprattutto l'interesse che muove il nostro approccio a Newman, di carattere più teorico che esegetico, ammettono la limitazione della nostra indagine ai suoi principali testi. Il baricentro della nostra lettura, senza escludere opportuni riferimenti ad altre opere, sarà costituito dalla *Grammatica*, dove si trova la più esplicita e matura riflessione di Newman sulla coscienza.

Lo studio dell'opera di Newman e specialmente nella *Grammatica* non può prescindere dal fatto che egli tratta della coscienza solo *in obliquo*, in funzione cioè di quello che è direttamente il suo interesse, ovvero «la giustificazione riflessa e metodica della *razionalità* della fede cristiana del *semplice credente*»<sup>13</sup>. «La mia mira principale – osserva Newman – è dimostrare in che modo otteniamo un'immagine di Dio e diamo assenso reale alla proposizione che afferma la sua esistenza. Per giungere a tale fine è gioco forza partire da un primo principio. Questo principio, che beninteso propongo senza tentar di provarne la validità [...], è così enunciabile: Noi abbiamo per natura una coscienza»<sup>14</sup>. Retrodatando una distinzione oggi consueta in ambito teologico, si potrebbe dire che egli sviluppa una teologia fondamentale più che una teologia morale, assumendo la coscienza morale come uno scontato punto di appoggio sul quale far leva per rendere ragione dell'atto di fede.

A fronte dell'intento dichiarato di Newman sarebbe scorretto, oltre che eccessivo, pretendere dalle pagine della *Grammatica* una teoria della coscienza morale adeguatamente sviluppata. Più correttamente, in linea

<sup>12</sup> Come ha fatto, limitatamente a una parte dei sermoni anglicani, il già citato: F. ATTARD, *Conscience in the Parochial and Plain Sermons of John Henry Newman*, Midsea, Valetta (Malta) 2008.

<sup>13</sup> C. HUBER, «Introduzione», IX.

<sup>14</sup> *Grammatica*, 64.

con il titolo proprio e non abbreviato dell'opera – *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* –, ciò che è lecito attendersi è l'indicazione di elementi validi per un'elaborazione teoretica più compiuta circa la coscienza. Sotto questo profilo la *Grammatica* corrisponde al compito sussidiario che intende svolgere, fornendo una descrizione dei due aspetti essenziali che intervengono nella definizione della coscienza e, in forma più allusiva ma assai preziosa, lo spunto per interpretare la coscienza non come fenomeno *aut* teologico *aut* antropologico, e nemmeno *et* teologico *et* antropologico, ma come singolare effetto dell'integrazione dei due aspetti.

## II. RITRATTO ESSENZIALE DELLA COSCIENZA MORALE

Newman delinea un ritratto essenziale della coscienza morale v nel passo della *Grammatica* che introduce la sua analisi.

«Noi abbiamo per natura una coscienza. Presumo, dunque, che la coscienza abbia un posto legittimo tra i nostri atti mentali alla pari degli atti della memoria, del raziocinio, dell'immaginazione, del senso del bello; che così come certi oggetti presentandosi ad una mente le ispirano dolore, rimpianto o gioia o desiderio, ve ne siano che ci muovono all'approvazione od al biasimo e che perciò chiamiamo giusti (*right*) o ingiusti (*wrong*); e che presentandosi nel nostro intimo (*experienced in ourselves*) eccitino (*kindle*) in noi quello specifico (*specific sense of*) piacere o dolore che chiamiamo buona (*good*) o cattiva (*bad*) coscienza»<sup>15</sup>.

La triplice caratterizzazione della coscienza in questa sintetica descrizione può cominciare osservando come essa sia una *dotazione naturale* dell'uomo, «che è nata con lui, e che egli non ha fatto da se stesso»<sup>16</sup>. Si tratta, infatti, di un «principio originale»<sup>17</sup> che «il Creatore ha messo nella nostra natura originaria»<sup>18</sup>.

Appartenendo alla natura umana, la coscienza può inoltre essere riconosciuta quale *potenzialità singolare* dell'uomo: potenzialità, perché al pari di altre potenze apre lo spirito umano al contatto con altro da sé;

<sup>15</sup> *Grammatica*, 64. In termini simili, questa descrizione della coscienza verrà confermata nell'ultima grande opera di Newman: *Lettera al Duca*, 248.

<sup>16</sup> «Sermon 2. Faith without sight», in *Parochial and Plain Sermons*, II, 18.

<sup>17</sup> «Sermon 6. On Justice as a Principle of Divine Governance» in *Oxford University Sermons*, 108.

<sup>18</sup> *Apologia*, 181.

singolare, perché a differenza degli oggetti delle altre potenze riguarda specificamente la percezione cognitiva ed emotiva del bene e del male.

Benché radicata nella natura umana, la coscienza possiede poi una *dimensione trascendente*, dal momento che è in relazione a Dio. Egli – come già si è detto – non solo ne è il Creatore, ma attraverso di essa notifica la sua autorità e il suo giudizio sul bene e sul male compiuto dall'uomo. In questo senso la coscienza altro non è che la «legge divina» quanto «percepita dalla mente dei singoli uomini»<sup>19</sup>. La legge divina non va confusa con un'istanza anonima e impersonale, poiché – precisa Newman – «l'ordine della nostra coscienza [...] significa che v'è Qualcuno a cui rispondiamo»<sup>20</sup>, l'«invisibile Potenza»<sup>21</sup> «d'un Dio vivente, personale e sovrano»<sup>22</sup>.

La triplice caratterizzazione della coscienza prospettata da Newman può essere ulteriormente integrata adducendo altre caratteristiche reperibili, in ordine sparso, in vari passi delle sue opere.

Dalla naturalità della coscienza deriva immediatamente il suo carattere di *universalità*, ovvero l'essere in dotazione di ogni uomo e di tutti gli uomini<sup>23</sup>, siano essi cristiani o pagani<sup>24</sup>.

La naturalità della coscienza implica pure la sua *inestinguibilità*: l'eliminazione della coscienza sarebbe infatti immaginabile solo a prezzo di estinguere l'uomo stesso. «Non avendola creata, non può distruggerla. [...] Può disobbedirle, potrebbe rifiutare di farne uso; ma essa rimane»<sup>25</sup>.

Inoltre, in quanto potenzialità dello spirito umano, la coscienza non

<sup>19</sup> Lettera al Duca, 217.

<sup>20</sup> Grammatica, 66

<sup>21</sup> Grammatica, 69

<sup>22</sup> Grammatica, 68.

<sup>23</sup> Cf «Sermon 8. God's Commandments not Grievous», in *Parochial and Plain Sermons*, I, 102: «Un bambino ha [...] quegli istinti latenti circa il bene e il male, il vero e il falso, che tutti gli uomini hanno»; «Discourse 5. Saintliness the Standard of Christian Principle», in *Discourse addressed to Mixed Congregations*, 83: «Nel cuore (*breast*) di ognuno vi abita un sentimento o percezione, che gli dice la differenza tra bene (*right*) e male (*wrong*), ed è lo *standard* con il quale misurare pensieri e azioni».

<sup>24</sup> «Sermon 5. Dispositions for Faith», in *Sermons Preached on Various Occasions*, 64: «Qual è la guida principale dell'anima, donate a tutta la stirpe di Adamo, sia a coloro che appartengono al vero ovile di Cristo sia a quelli che sono al di fuori [...]? È la luce della coscienza».

<sup>25</sup> «Sermon 5. Dispositions for Faith», in *Sermons Preached on Various Occasions*, 64.

è un'entità statica, già pienamente sviluppata alla nascita, ma un dinamismo storico, che risente delle progressioni, nonché delle stasi e della regressioni dello spirito umano a contatto con il mondo degli uomini. Questa ulteriore caratteristica della *storicità* della coscienza viene illustrata da Newman soprattutto in riferimento alla sua dimensione trascendente, quando osserva, a proposito dell'immagine di Dio dentro di noi, che «dipende da ciascuno di noi, e dalle circostanze della nostra vita, che essa si faccia più luminosa e più forte o al contrario si confondi e deformi o addirittura si cancelli»<sup>26</sup>.

Il graduale sviluppo della coscienza, ma soprattutto il suo possibile degrado inviterebbero a trattare anche della caratteristica della *fallibilità*, che però rimandiamo a tempo opportuno, quando la trattazione dei due aspetti principali su cui Newman concentra la sua analisi, permetterà la sua migliore spiegazione.

Benché – come si è appena constatato – Newman non manchi di indicare alcune caratteristiche fondamentali della coscienza, l'interesse della sua ricerca (e della nostra nei confronti della sua) verte principalmente sulla distinzione e la relazione tra l'aspetto antropologico e teologico. Tali due aspetti sono notoriamente nominati da Newman quando osserva che il «sentimento della coscienza (*feeling of conscience*) [...] è duplice: è un senso morale (*moral sense*) e un senso del dovere (*sense of duty*); è un giudizio della ragione (*judgment of the reason*) e un autorevole dettame (*magisterial dictate*)»<sup>27</sup>.

Riconoscendo al senso morale una funzione «critica» e al senso del dovere una funzione «giudiziale», i due aspetti sono inoltre definiti, rispettivamente, come «regola (*rule*)» e «sanzione (*sanction*)» della buona condotta.

Sebbene Newman subito affermi che l'atto della coscienza sia «indivisibile», resta il fatto – è sempre lui che lo sostiene – che nella coscienza questi due aspetti «sono distinti l'uno dall'altro e ammettono una separata considerazione»<sup>28</sup>.

La separazione non sembrerebbe peraltro solo logica, ma possibile anche nella realtà dei fatti: può, infatti, verificarsi il caso in cui l'uno sussista

<sup>26</sup> *Grammatica* 70. Quest'ultima eventualità non contraddice la inestinguibilità della coscienza, ma il suo ridursi al solo aspetto antropologico.

<sup>27</sup> *Grammatica*, 64.

<sup>28</sup> *Grammatica*, 64.

senza l'altro: «Se perdo il senso dell'obbligo che m'incombe d'astenermi da certi atti che sono disonesti, non per questo perdo il senso che essi violano la mia natura morale. D'altra parte se perdo il senso della loro difformità morale non è detto che perda il senso che essi mi sono vietati»<sup>29</sup>.

Dei due aspetti, Newman ritiene che il senso del dovere, oltre che corrispondere al significato ordinario del termine coscienza, sia anche quello «primario e più autoritativo». Nell'analisi distinta dei due aspetti conviene, però, cominciare dal senso morale, secondo la logica indicata dallo stesso Newman quando osserva incidentalmente che il senso del dovere, «consegue all'aver noi compiuto cosa che chiamiamo giusta od ingiusta»<sup>30</sup>, ovvero al senso morale.

### III. IL SENSO MORALE

A differenza del senso del dovere, sul quale Newman si concentra maggiormente nella *Grammatica*, il senso morale viene esplicitamente trattato solo in taluni passaggi. Nondimeno la sua analisi può avvalersi di quegli sviluppi dell'opera in cui con altre categorie si indaga il medesimo fenomeno.

La specificità del senso morale rispetto agli altri atti mentali che, per esempio, al presentarsi di certi oggetti ispirano alla mente «dolore, rimpianto o gioia o desiderio», è di muovere «all'approvazione o al biasimo» qualificando, perciò, gli oggetti come «giusti (*right*) od ingiusti (*wrong*)»<sup>31</sup>, e testimoniando così «l'esistenza del bene (*right*) e del male (*wrong*)»<sup>32</sup>. In ciò si esercita la «funzione critica» del senso morale, consistente soprattutto nel cogliere la «difformità morale» degli atti rispetto alla «natura morale» dell'uomo<sup>33</sup>.

Benché Newman provvederà a smarcare la sua interpretazione da quella di autori come Hume e Shaftesbury, rappresentanti di spicco delle due

<sup>29</sup> *Grammatica*, 64-65.

<sup>30</sup> *Grammatica*, 64.

<sup>31</sup> *Grammatica* 64. Nel linguaggio di Newman le due fondamentali categorie morali di *bene* e *male* sono usualmente rese, rispettivamente, con i termini *right* e *wrong*. Nella teologia morale successiva, dopo il concilio Vaticano II, si diffonderà l'uso di distinguere tra buono (cattivo) e giusto (sbagliato), cui, in inglese corrisponderanno, rispettivamente, le due coppie: *good-evil* e *right-wrong*.

<sup>32</sup> *Grammatica*, 65.

<sup>33</sup> *Grammatica*, 64-65.

principali teorie del senso morale nel XVIII secolo inglese, da loro mutua l'idea di un senso morale che opera senza la mediazione della riflessione e con l'immediatezza di un sentimento: «Il senso morale ha una "diretta e immediata" consapevolezza del suo oggetto, la giustezza o erroneità di un'azione, come i sensi l'hanno dei loro oggetti; la sua operazione, cioè, è del tutto non-inferenziale, di immediatezza logica»<sup>34</sup>.

Già dagli *Oxford University Sermons*, che anticipano varie posizioni poi confermate nella *Grammatica*<sup>35</sup>, si evince che il ragionamento morale della coscienza è di tipo implicito, il che esclude ogni processualità della ragione. L'attività cognitiva del senso morale consiste nel cogliere i valori e i disvalori morali non per via di conclusione logica, ma «immediatamente e spontaneamente»<sup>36</sup>. L'immediatezza e la spontaneità del senso morale trovano conferma nella sua caratterizzazione come «istinto dello spirito», il quale condivide con gli istinti fisici e intellettuali la percezione dell'oggetto senza mediazione riflessiva<sup>37</sup>.

Nell'immediata spontaneità del senso morale, Newman distingue l'«apprensione» delle informazioni riguardanti l'atto, e l'«assenso» alle informazioni apprese: «Apprendere è [...] acquistare l'informazione, e assentirvi è accettare l'informazione come vera»<sup>38</sup>. Quando l'apprensione e l'assenso, come nel caso delle azioni umane, riguardando una realtà concreta, sono definite «reali». L'«apprensione reale» è «l'esperienza o informazione riguardo al concreto»<sup>39</sup>; l'«assenso reale» è «assenso alle cose»<sup>40</sup>. Da esse si distinguono l'apprensione e l'assenso di tipo «nozionale», riguardante non le realtà concrete, ma le nozioni astratte. L'ulteriore

<sup>34</sup> S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, Clarendon Press, Oxford 1989, 43.

<sup>35</sup> Newman riedita i *Sermons* nel 1871, l'anno successivo alla pubblicazione della *Grammatica*.

<sup>36</sup> H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 64.

<sup>37</sup> H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 99. «In questo senso Newman nomina i moti della coscienza, precisamente del *moral sense*, istinto dello spirito, sicuro istinto del giusto e del falso, occulto istinto del bene e del male, del vero e del falso, istinto di giustizia e di purezza, istinto morale; egli parla della forza istintiva di una coscienza rettamente formata e lo indica anche come un istinto religioso»: *ivi*, 100.

<sup>38</sup> *Grammatica*, 8-9.

<sup>39</sup> *Grammatica*, 14.

<sup>40</sup> *Grammatica*, 22.

illustrazione del senso morale può essere agganciata alla sua duplice definizione come «principio dell'etica» e «giudizio della ragione».

### 1. *Il principio dell'etica*

Benché istintivo, il senso morale rientra negli atti dello spirito umano, e dunque non è alieno di ragionevolezza. Ciò solleva la questione del rapporto tra coscienza e ragione, rispetto alla quale Newman, se non proprio silente come taluni ritengono<sup>41</sup>, non sviluppa una teoria compiuta<sup>42</sup>. Il solo materiale che fornisce a riguardo può essere rinvenuto laddove egli, disponendosi a trattare dell'altro aspetto della coscienza – il senso del dovere – incidentalmente si riferisce al senso morale, dicendo che «i suoi vari atti forniscono all'intelletto gli spunti (*elements of morals*) per un codice di norme etiche (*ethical code*)»<sup>43</sup>.

L'elaborazione di un codice etico da parte dell'intelletto avviene mediante un processo di astrazione che Newman chiama «inferenza logica (formale)»<sup>44</sup>. Contando sul fatto che le entità concrete siano nominabili mediante le parole, l'inferenza assume queste ultime e le proposizioni linguistiche che ne derivano quale rappresentazione della realtà. Ma «perché una parola significhi esattamente un certo aspetto irreali della cosa reale a cui di fatto si riferisce, perché significhi una generalizzazione o comunque qualcosa di astratto», occorre spogiarla di «quelle associazioni in larghezza ed in profondità che ne fanno il valore poetico, il valore retorico, la vitalità storica». L'arte dell'inferenza logica consiste «nel dissanguare ogni

<sup>41</sup> S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 55.

<sup>42</sup> Affrontano il tema: L. TERLINDEN, «Conscience ou raison? Dualité et complémentarité de la conscience et de la raison dans les *Sermons universitaires* de Newman», *Etudes Newmaniennes* /23 (2007) 95-107; F. ATTARD, «La coscienza e la ragione come esperienza della verità divina in John Henry Newman», in F. ATTARD - P. CARLOTTI (edd.), *Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti* (= Biblioteca di Scienze Religiose 173), LAS, Roma 2002, 101-117; P. JONES, «Coscienza e ragione secondo la Grammatica dell'Assenso di John Henry Newman», in N. NALEPA - T. KENNEDY (edd.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone* (= Quaestiones Morales 3), Editiones Accademiae Alphonsonianae, Roma 1987, 199-220.

<sup>43</sup> *Grammatica*, 65.

<sup>44</sup> *Grammatica*, 159-176.

singola parola finché essa diventi il suo proprio fantasma»<sup>45</sup>.

L'inferenza logica permette agli interlocutori di riferirsi alle ineffabili entità concrete, favorendo e velocizzando la comunicazione, così come con un semplice cenno del dito indice può mostrare all'osservatore la stella polare che le parole non saprebbero meglio indicare.

Il codice etico che l'intelletto elabora distillando nozioni e categorie attinge ai singoli atti mediante i quali il senso morale giudica le azioni concrete. Si comprende allora come Newman lo definisca «il principio dell'etica»<sup>46</sup>: non in chiave teorica, come se fosse il principio astratto da cui dedurre le singole norme di azione, ma in chiave pratica, come il principio concreto di ogni successiva elaborazione concettuale. Il senso morale è principio primo non in quanto premessa generale per i giudizi particolari sulle azioni, ma in quanto da esso si evincono per astrazione i principi e le leggi dell'etica.

Il processo di inferenza logica, cui si deve la possibilità di un codice etico non è tuttavia esente da effetti collaterali, di cui il più penalizzante è quello di distanziarsi dalla conoscenza della realtà concreta. «L'astrazione porta solo all'astrazione; noi invece abbiamo bisogno di giungere per via di ragionamento al concreto; ed è giocoforza che il margine tra le astratte conclusioni della scienza, e i fatti concreti che miriamo ad accertare indebolisce il metodo inferenziale riducendolo a determinare delle probabilità, e nient'altro»<sup>47</sup>.

L'insuperabile margine di approssimazione dell'inferenza logica, il suo carattere solo probabilistico le sono strutturali. Il concatenamento della logica assomiglia a una fune tesa nel vuoto e agganciata a due punti che non le appartengono: quello dei principi primi da cui la dimostrazione prende avvio, poiché tali principi sono estratti dalla più originaria concretezza della realtà; quello delle conclusioni a cui la dimostrazione mira, perché esse non vanno oltre la probabilità.

Non più che probabile, l'inferenza logica non può offrire una conoscenza certa della realtà. Deve dunque l'uomo rassegnarsi ad agire solo in base al calcolo delle probabilità? Può egli giungere a una coscienza certa?

<sup>45</sup> *Grammatica*, 164.

<sup>46</sup> *Grammatica*, 67.

<sup>47</sup> *Grammatica*, 164-165.

## 2. Un giudizio di ragione

L'esperienza concreta testimonia che l'uomo giunge a una certezza, la quale benché non assoluta, è ben più che solo statisticamente probabile. È la cosiddetta «certezza morale», in base alla quale l'uomo compie addirittura le scelte più importanti e decide della sua stessa vita<sup>48</sup>.

L'aggettivo morale, proprio della certezza umana del concreto, scalza l'idea che essa sia un dato oggettivo, che il soggetto può/deve passivamente registrare, e invita piuttosto a riconoscerla come «genuina e sana azione della nostra capacità razionale». In negativo, Newman la descrive osservando che «non è mero buon senso»; in positivo la delinea identificandola con «quello che è spesso chiamato l'*iudicium prudentis viri*», ovvero con la virtù della prudenza<sup>49</sup>. Ciò a cui viene dato rilievo mediante questa caratterizzazione è la componente soggettiva della certezza morale.

Ma come si produce nell'uomo la certezza morale? Per quale altra via data l'insufficienza della logica? Per rispondere a questa domanda Newman introduce l'analisi dell'«inferenza non formale», la quale non sostituisce l'inferenza formale, «ma fa con essa tutt'uno»<sup>50</sup>. Trattando dell'inferenza non formale, altrimenti denominata come «concreta» o «naturale» o «materiale», Newman rende conto di come l'uomo acceda al concreto in modo sintetico.

«Un oggetto della sfera sensibile ci si presenta come un tutto, non nelle sue parti singole: in un solo atto noi lo percepiamo, lo riconosciamo, lo distinguiamo. Tale è anche il modo in cui prendiamo atto dei *momenta* di prova di una verità concreta. Afferriamo insieme le premesse e la conclusione, *per modum unius*: percepiamo, quasi istintivamente, la conclusione nelle premesse e attraverso le premesse e non per una giustapposizione formalmente logica delle proposizioni; benché, certo, questa giustapposizione sia anch'essa naturale e capace di dirigere il pensiero e verificare i dati»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Nessuna conoscenza umana, nemmeno quella scientifica è in grado – osserva Newman – di giungere alla certezza assoluta: «L'evidenza morale, la certezza morale, sono tutto quanto possiamo raggiungere non solo in temi etici e spirituali come quelli della religione ma anche in ogni materia terrestre e cosmica»: *Grammatica*, 195-196.

<sup>49</sup> *Grammatica*, 195.

<sup>50</sup> *Grammatica*, 179.

<sup>51</sup> *Grammatica*, 185.

A questo accesso al concreto che avviene «non solo senza termini medi ma [...] anche senza antecedenti di cui la mente sia consapevole», Newman non teme di assegnare il nome di «istinto, se con esso non si intende un senso innato che sia uguale in ogni individuo, e non sia coltivabile, ma una percezione dei fatti della quale ci rimangono misteriosi i tramiti»<sup>52</sup>.

La misteriosità dei tramiti non è dovuta ai limiti degli strumenti scientifici d'indagine che, una volta affinati dal futuro progresso, svelerebbero ogni meccanismo della mente umana; essa è piuttosto ricondotta da Newman all'impossibilità per l'uomo di oggettivare la sua attività. «Come l'uomo non può vedere il proprio viso, così egli non può vedere i moventi spirituali che sono più radicati in lui, che sono già nella forma della mente umana»<sup>53</sup>. La mano può afferrare ogni cosa, ma non se stessa: così l'uomo può conoscere ogni realtà, ma non pretendere di sorprendersi mentre conosce. Il processo mentale dell'inferenza naturale, mediante il quale l'uomo conosce la realtà concreta, non è altro che «l'azione stessa dello spirito»<sup>54</sup> che, come tale, non può costituire allo stesso tempo l'oggetto della sua conoscenza.

Mediante l'inferenza concreta l'uomo è in grado di passare dalla conoscenza solo probabile dell'inferenza logica alla conoscenza certa, dall'assenso solo nozionale dato a proposizioni astratte all'assenso reale verso entità concrete. Tramite l'inferenza concreta, i principi morali astratti dalla prassi per via di inferenza logica vengono associati agli atti di assenso reale che l'uomo continuamente pone rispetto alle singole azioni. In tal modo, le azioni sono giudicate come moralmente giuste o sbagliate, in base ad un principio da loro stesse estratto. Il senso morale può quindi essere definito come «un giudizio della ragione»<sup>55</sup>. Alla luce di quanto detto in precedenza, questa definizione andrà interpretata non come se il senso morale fosse la conclusione di un sillogismo<sup>56</sup>, ma considerandolo «uno *spontaneo* giudizio della ragione»<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> *Grammatica*, 205.

<sup>53</sup> *Grammatica*, 206.

<sup>54</sup> *Grammatica*, 202.

<sup>55</sup> *Grammatica*, 64.

<sup>56</sup> Alla stregua del *dictamen rationis* con cui la Scolastica medievale definiva l'*actus conscientiae*.

<sup>57</sup> H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 69.

Alla capacità di giudicare e concludere portata alla perfezione, Newman dà il nome di «senso dell'inferenza, o senso illativo (*Illative sense*)»<sup>58</sup>. Esso costituisce il criterio per l'accuratezza d'un atto d'inferenza in materia concreta, e qualora venga riferito all'ambito morale trova illustrazione in ciò che Aristotele chiama *fronesis*, «la facoltà che guida la mente umana in maniera deontologica»<sup>59</sup> o, più precisamente, «la capacità di decidere il da farsi ora e qui, e di deciderlo per noi singolarmente, nel nostro caso singolo»<sup>60</sup>.

La singolare concretezza cui mira la *fronesis* ammette che i doveri soggettivi di ciascuno possano mutare, pur nella immutabilità della verità oggettiva e nella validità della legge generale. «La norma di condotta seguita da un uomo non è quella che vale per un altro benché in astratto la norma sia una sola. Per capire qual è il suo dovere nelle sue personali contingenze ciascuno deve ricorrere alla sua regola; se questa non gli è sufficientemente chiara, si rivolgerà ad una viva, concreta autorità, e non alla lettera di un trattato o d'un codice. L'autorità viva o sua propria o di qualcun altro gli è guida in ogni problema privato, sociale, politico»<sup>61</sup>.

Come il senso illativo non è una facoltà generica applicabile a ogni settore della conoscenza, così anche la *fronesis* non è una virtù generale valida per ogni ambito della vita morale: «in verità vi sono tante *fronesis* quante sono le virtù: perché un uomo può rivelare molto buon senso, criterio, tatto in un campo e non in un altro [...]. Uno di noi può essere grand'uomo per un verso e meschino per un altro. Può essere esemplare nella sua condotta domestica e frodare il fisco, essere giusto e crudele, coraggioso e sensuale, imprudente e paziente. Questo che è vero delle virtù morali in genere lo è in particolare se confrontiamo l'aspetto pubblico e quello privato d'un uomo. Un ottimo uomo può essere un cattivo sovrano; non pochi uomini disordinati in privato si sono rivelati grandi statisti»<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> *Grammatica*, 217.

<sup>59</sup> *Grammatica*, 218.

<sup>60</sup> *Grammatica*, 219.

<sup>61</sup> *Grammatica*, 219.

<sup>62</sup> *Grammatica*, 220.

#### IV. IL SENSO DEL DOVERE

Il termine «senso», che già interviene nella denominazione del primo aspetto della coscienza quale «senso morale», compare anche nel nome del secondo aspetto, il «senso del dovere». L'annotazione permette di riferire anche a questo aspetto quanto già è stato osservato circa l'immediatezza spontanea del primo. Con il termine senso, infatti, Newman intende «la capacità di cogliere spontaneamente determinati valori»<sup>63</sup>.

Il denominatore comune ai due aspetti della coscienza è però qualificato dalla loro differenza specifica. Dal senso «morale» dobbiamo pertanto distinguere il senso «del dovere». La distinzione tra i due aspetti della coscienza viene illustrata da Newman per analogia con il carattere universale, eppur particolare, del senso estetico. Come «possediamo tutti naturalmente un senso del bello e del piacevole nella natura e nell'arte, sebbene i gusti proverbialmente differiscano; analogamente abbiamo tutti il senso del dovere anche se non tutti lo associamo agli stessi atti»<sup>64</sup>.

L'universalità è la sola qualità che il senso del dovere ha in comune con il senso del bello. Per il resto, il senso del bello è piuttosto accomunabile al senso morale e, quindi, diverso dal senso del dovere.

«Il senso del bello, come del resto il senso morale, non riguarda in modo particolare la persona, ma contempla gli oggetti in se stessi, mentre la coscienza [= senso del dovere] si interessa anzitutto delle persone, e delle azioni principalmente in rapporto a chi le compie»<sup>65</sup>.

La mira più oggettiva del senso morale rispetto a quella più personale del senso del dovere motiva la loro diversa natura: la natura normalmente «intellettuale» e scevra di emozione del senso morale, e la natura, invece, «sempre emotiva» del senso del dovere<sup>66</sup>.

Il carattere emozionale del senso del dovere apre la coscienza all'alterità personale, poiché «le nostre affezioni non vanno mai a cose inanimate ma solo a persone. Se ci sentiamo responsabili, se proviamo vergogna od allarme avendo trasgredito la voce della coscienza, ciò significa che v'è Qualcuno a cui rispondiamo, dinanzi a cui ci si vergogna, di cui si

<sup>63</sup> H. GEISSLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 63.

<sup>64</sup> *Grammatica*, 65.

<sup>65</sup> *Grammatica*, 65.

<sup>66</sup> *Grammatica*, 66.

ha paura»<sup>67</sup>. E dal momento che «la coscienza ci ispira tutti questi sentimenti dolorosi – smarrimento, allarme, autocondanna – come d'altra parte ci largisce una pace profonda, una sicurezza, una rassegnazione, una fiducia, che nessuna causa sensibile, terrena, è in grado di produrre», «a causare tali emozioni è qualche cosa che non appartiene al mondo visibile, dev'essere un Oggetto soprannaturale, divino. Il fenomeno della coscienza in quanto imperativa ci propone dunque l'immagine d'un supremo Reggitore, d'un Giudice santo, giusto, potente, onniveggente, che ci premia e ci punisce»<sup>68</sup>.

Il rinvenimento dell'immagine di Dio nell'esperienza della coscienza imperativa spiega l'attribuzione a quest'ultima del titolo di «principio creativo della religione»<sup>69</sup>, ovvero di «principio che collega la creatura al suo Creatore»<sup>70</sup>.

A motivo del senso del dovere la coscienza valica l'orizzonte immanente sconfinando nella trascendenza. «La coscienza non è confinata in se stessa ma, in modo vago, è protesa verso qualcosa che la sorpassa e discerne confusamente una sanzione alla sue decisioni che emana da una fonte più alta: come prova lo stesso senso di obbligo e di responsabilità che informa tali decisioni»<sup>71</sup>.

L'alterità trascendente che interviene nel fenomeno della coscienza spiega – secondo Newman – l'uso comune di parlare della coscienza «come d'una voce, [...] o l'eco d'una voce, imperiosa e tassativa come non lo è alcun imperio della nostra esperienza»<sup>72</sup>, una «voce che reclama di essere voce divina»<sup>73</sup>.

«Ogni uomo, in qualsiasi condizione, avverte nel suo cuore un imperativo che gli si impone; non un semplice sentimento, non una semplice opinione o impressione, o visione delle cose; ma una legge, una voce autorevole che gli comanda di fare alcune cose ed evitarne altre. Non dico che tali comandi specifici siano sempre chiari o coerenti gli uni con gli altri; quello che voglio sottolineare è che questa voce *comanda*, elogia,

<sup>67</sup> *Grammatica*, 66.

<sup>68</sup> *Grammatica* 67.

<sup>69</sup> *Grammatica* 67.

<sup>70</sup> *Grammatica* 71.

<sup>71</sup> *Grammatica* 65.

<sup>72</sup> *Grammatica*, 65-66.

<sup>73</sup> *Lettera al Duca*, 229.

rimprovera, promette, minaccia, implica un giudizio futuro, è testimone dell'invisibile. È qualcosa di più della stessa identità dell'uomo»<sup>74</sup>.

Nel capitolo della *Lettera al Duca di Norfolk* dedicato alla coscienza, Newman sintetizza la dottrina cristiana a riguardo dichiarando che «la coscienza è la voce di Dio», e ancor più precisamente «la voce di Dio nella natura e nel cuore dell'uomo, distinta dalla voce della Rivelazione»<sup>75</sup>. Non solo essa viene ritenuta come «il testimone interiore sia dell'esistenza di Dio sia della sua legge», ma più determinatamente «la coscienza è l'originario vicario di Cristo, profetica nelle sue parole, sovrana nella sua perentorietà, sacerdotale nelle sue benedizioni e nei suoi anatemi»<sup>76</sup>.

## V. LA FALLIBILITÀ DELLA COSCIENZA

Ora che, per quanto l'analisi approssimativa di Newman lo permetta, abbiamo specificato la diversa natura dei due aspetti della coscienza, risulta più agevole riconoscere la sua fallibilità. Essa è già indicata allorché Newman osserva incidentalmente che i dettami della coscienza «nei cuori d'uomini non sono sempre obiettivamente giusti», come pure quando, dichiara che la coscienza [= senso del dovere] «è identica in ogni spirito, anche se ai singoli spiriti essa ordina di compiere od evitare degli atti diversi»<sup>77</sup>.

La fallibilità della coscienza non è da riferire subito alla peccaminosità dell'uomo che disobbedisce alla sua voce, ma ancor prima alla difficoltà dell'uomo di ascoltarla e riconoscerla<sup>78</sup>. La difficoltà nella percezione della voce della coscienza, e dunque la possibilità della coscienza erronea, in forma anche invincibile, che Newman con tutta la tradizione cristiana ammette, viene individuata nel senso morale, attraverso il quale la legge

<sup>74</sup> «Sermon 5. Dispositions for Faith», in *Sermons Preached on Various Occasions*, 64.

<sup>75</sup> *Lettera al Duca*, 218.

<sup>76</sup> *Lettera al Duca*, 219-220.

<sup>77</sup> *Grammatica*, 65.

<sup>78</sup> «Nonostante tutto il bene che questa voce porta agli uomini, non è mai sufficiente; ed essi lo percepiscono con dolorosa intensità. Trovano difficile distinguere quello che la coscienza dice realmente, in se stessa, da quello che la loro passione, l'orgoglio, l'amor proprio o il proprio volere vi mescolano. Molte volte non sanno dire quanto deriva da quella guida interiore e quanto da una semplice fonte terrena»: «Sermon 5. Dispositions for Faith», in *Sermons Preached on Various Occasions*, 66.

divina può «subire rifrazioni (*refraction*)»<sup>79</sup>. La rifrazione dovuta al senso morale, in base al quale l'uomo conosce il bene e il male, non può però giungere sino al punto da impedire l'incidenza della legge divina sulla coscienza. Per questo motivo, la coscienza quale senso del dovere è ineliminabile.

D'altro canto, la rifrazione può distorcere la legge di Dio sino a falsare la sua applicazione nel concreto delle azioni umane, producendo la figura della coscienza erronea. L'eventualità appare tanto più realistica se si considera che il «sentimento del giusto e dell'ingiusto», ovvero il senso morale, «è così delicato; così irregolare; così facile a confondersi, a essere oscurato, pervertito; così sottile nei suoi metodi di ragionamento; così malleabile dall'educazione; così influenzato dall'orgoglio e dalle passioni; così instabile nel suo corso che, nella lotta per l'esistenza, tra i molteplici esercizi e trionfi della mente umana, questo sentimento è al tempo stesso il più grande e il più oscuro dei maestri»<sup>80</sup>.

### 1. *Motivi della fallibilità*

Le distorsioni che intervengono in una coscienza erronea sono ricondotte da Newman a quattro principali aree<sup>81</sup>.

La prima area è quella degli atteggiamenti, gli *habitus* secondo il lessico più tradizionale. Nella misura in cui la disobbedienza ai dettami della coscienza diviene un atteggiamento stabile, un vizio quindi, il giudizio sui singoli atti non può che risentirne negativamente.

La seconda area di influenza negativa è dovuta alla cultura epocale, il cosiddetto «spirito del tempo». Per Newman si trattava soprattutto del «liberalismo», la cui visione soggettivistica egli stigmatizza, per esempio, quando riferendosi alla coscienza scrive che «oggi va di moda ritenerla, in una maniera o nell'altra, una creazione dell'uomo»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Lettera al Duca, 217.

<sup>80</sup> Lettera al Duca, 226.

<sup>81</sup> Per quanto segue, vedi: F.J. KAISER, *The Concept of Conscience According to John Henry Newman* (= *Studies in Sacred Theology* 106), The Catholic University of America, Washington 1958, 240-265, che riferisce molteplici passi delle opere di Newman. Si veda inoltre anche: H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 135-150.

<sup>82</sup> Lettera al Duca, 218.

Un terzo influsso negativo sulla coscienza deriva da un'educazione secolarizzata, per la quale il sapere filosofico e scientifico estromettono il sapere teologico, e la sola ragione dell'uomo pretenda di affrontare e risolvere tutti i problemi dell'umano vivere. La censura della dimensione teologica della coscienza comporta la sparizione del senso del dovere e la riduzione della coscienza al solo senso morale<sup>83</sup>.

La quarta area di motivi che danno adito a una coscienza erronea è quella dei pregiudizi nei confronti della Chiesa cattolica, mediante la quale la coscienza, accedendo alla vera Rivelazione, potrebbe rimediare alla sua debolezza e ai suoi errori, nonché perfezionarsi.

## 2. Rimedi alla fallibilità

In linea con la dottrina cattolica sulla coscienza, che egli riassume citando una frase magisteriale: «*Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam*»<sup>84</sup>, Newman afferma «il dovere di obbedire alla nostra coscienza costi quel che costi», anche qualora dica «il falso e l'errore sia o no colpa della persona»<sup>85</sup>. L'ortodossia della sua posizione è precisata affermando che «ovviamente, se qualcuno è colpevole dell'errore che avrebbe potuto evitare qualora fosse stato più zelante, di questo risponderà a Dio. Tuttavia, finché rimane in quell'errore, egli deve operare secondo quell'errore per il semplice motivo che ritiene sinceramente essere, quello, la verità»<sup>86</sup>.

A differenza, però, di molti teologi, che si limitano ad argomentare la dignità ed obbligatorietà della coscienza erronea, Newman s'interessa ai possibili rimedi, stornando, tra l'altro, ogni pretesa di attribuire alla coscienza erronea il diritto di permanere tale.

<sup>83</sup> Cf J.H. NEWMAN, «Discourse 8. Knowledge Viewed in relation to Religion», in *The Idea of a University*, 191.

<sup>84</sup> *Lettera al Duca*, 218. Si tratta di una frase scritta da Innocenzo III in una lettera del 1201 all'arcidiacono di Bourges, che Newman, in questo erroneamente indotto dal cardinal Gousset, ritiene essere del Concilio Lateranense IV, celebrato nel 1215 sotto papa Innocenzo III.

<sup>85</sup> *Lettera al Duca*, 233.

<sup>86</sup> *Lettera al Duca*, 234.

I rimedi indicati da Newman sono di natura intrinseca ed estrinseca<sup>87</sup>. Vi è anzitutto un *rimedio intrinseco* alla coscienza erronea che consiste nell'obbedirla. L'obbedienza sincera ai dettami della coscienza erronea guadagna all'uomo la consapevolezza della sua creaturalità: la voce della coscienza è, infatti, avvertita dall'uomo come voce di un Altro trascendente, e ciò induce l'uomo a riconoscere la sua provenienza dal Creatore. La consapevolezza della propria dipendenza di creatura implica quella della responsabilità nei confronti dei doveri di coscienza, e il senso di responsabilità rende a sua volta consapevoli delle proprie possibili ed effettive trasgressioni, in termini religiosi, della propria peccaminosità. Corrispondendo sinceramente ai dettami della coscienza erronea l'uomo è condotto passo passo a creare i presupposti per il riconoscimento della verità di sé e quindi delle proprie azioni. Nel cammino di superamento della coscienza erronea e di maturazione di una coscienza retta valgono alcuni principi, che Newman, senza formalizzare, permette di riconoscere dalla sua stessa prassi di vita<sup>88</sup>.

Anzitutto il principio di una fede profonda nell'operare efficace della divina Provvidenza. Quindi il principio di far prevalere nell'effettuazione delle scelte la ragione e la consapevolezza rispetto alle fantasie e ai sentimenti. Quale terzo principio vale il compimento del dovere quotidiano, laddove esso appare vero e buono. Un quarto principio è quello di non cambiare le proprie convinzioni sulla base di visioni provenienti da una coscienza dubbia. Quinto principio è di non coinvolgere altri nei propri dubbi di coscienza, trasferendo su di loro il dramma di una ricerca inevitabilmente personale. Un ulteriore principio è quello di compiere quelle scelte che appaiono decisive per la propria personale salvezza.

<sup>87</sup> H. GEISSLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 221-234, il quale fornisce ampia documentazione negli scritti di Newman dei contenuti che presentiamo.

<sup>88</sup> Tra gli esempi più fulgidi della possibilità di passare dalle tenebre dell'errore al fulgore della verità Newman presenta l'apostolo Paolo, prima persecutore inflessibile dei cristiani e poi testimone intrepido di Cristo: «Egli non trasgrediva, ma obbediva alla sua coscienza (tuttavia era accecato); egli stava facendo ciò che pensava suo dovere, quando fu bloccato dalla visione celeste, alla quale, non appena gli si presentò, subito "obbedì"; egli non aveva peccato *contro la luce*, ma *nell'oscurità*. Noi non sappiamo nulla del preciso stato della sua mente immediatamente prima della sua conversione; ma noi sappiamo ben di più, che anni dopo la sua conversione egli fu assunto come un Apostolo nella Chiesa di Dio»: «Sermon 14. Obedience to God the Way to Faith in Christ», in *Parochial and Plain Sermons*, VIII, 210.

L'obbedienza sincera alla coscienza erronea, pur muovendo l'uomo alla volta della verità, gli fa sperimentare l'insicurezza di fronte a talune scelte concrete della vita – Sarà la scelta giusta? Avrò fatto bene? Ho forse fatto male? –, come pure l'incapacità di eliminare il male commesso, che grava come peso sulla propria coscienza – Non vi è rimedio... Non riesco a perdonarmi... Non potrò mai essere perdonato...<sup>89</sup> –. L'insuperabilità dell'insicurezza e, soprattutto, del male commesso è il limite oltre il quale la coscienza non può condurre l'uomo nella ricerca della verità. Se l'uomo, dopo aver obbedito sinceramente ai dettami della propria coscienza (anche erronea), vuole ancora incedere dovrà obbedire, nella fede, alla Rivelazione.

Al rimedio intrinseco alla coscienza erronea si aggiunge, allora, un *rimedio estrinseco*, che l'uomo non può reperire da sé. La naturale religiosità della coscienza, senza essere scalzata, viene sopravanzata dalla religione rivelata. «Il rimedio sia alla colpa sia alla nostra impotenza morale, sta nella dottrina centrale della Rivelazione: la Mediazione di Cristo»<sup>90</sup>.

La rivelazione cristiana, in quanto «*revelatio revelata*, [è] un preciso messaggio esplicitamente inviato da Dio agli uomini coi mezzi da lui scelti»<sup>91</sup>. «Così, ciò che la coscienza è nel sistema della natura, lo è la voce della Scrittura, o della Chiesa, o della Santa Sede, come vogliamo determinarla, nel sistema della Rivelazione»<sup>92</sup>.

Il legame inscindibile tra la Rivelazione e la Chiesa è una tesi costante nell'opera di Newman. L'aspetto più rilevante di questa tesi riguarda il magistero del papa, che nella Chiesa cattolica, su argomenti di fede e morale e a determinate condizioni, gode della prerogativa dell'infallibilità. La questione è all'origine ed è oggetto dell'ultimo capolavoro di Newman, la *Lettera al Duca di Norfolk*. Smontando con magistrale abilità la tesi del primo ministro Gladstone che accusava i cattolici di abdicare alla propria coscienza per obbedire al Papa, Newman sostiene non solo la compati-

<sup>89</sup> «Se la coscienza ci informa di qualcosa, ci informa di questo: che siamo personalmente responsabili delle nostre azioni, che non abbiamo alcun modo di scaricare questa responsabilità, e che venir meno ad un dovere comporta la punizione; dunque, qualcuno si può chiedere, quale nostro atto, quale emendamento, potrà disfare il passato?»: *Grammatica*, 244.

<sup>90</sup> *Grammatica*, 302.

<sup>91</sup> *Grammatica*, 240.

<sup>92</sup> J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 86

lità, ma la necessità dell'autorità magisteriale per la coscienza personale, senza che ciò ne leda l'insostituibile dignità.

«La Chiesa, il Papa, la gerarchia costituiscono, nella Provvidenza divina, la risposta a un urgente bisogno. La religione naturale, per quanto siano certe le sue basi e le sue dottrine per le menti serie e profonde, perché possa parlare con efficacia alle masse e al mondo ha bisogno di essere sostenuta e completata dalla Rivelazione. Naturalmente, affermando questo non intendo ridurre la Rivelazione, di cui la Chiesa è la custode, a una semplice riproduzione della legge naturale. Ciò nonostante è pur vero che, per quanto la Rivelazione sia distinta dall'insegnamento della natura e ben al di là di questa, tuttavia non ne è indipendente né senza rapporti con essa, ma ne costituisce il complemento, la conferma, il termine, la personificazione e l'interpretazione»<sup>93</sup>.

A partire dal rapporto tra la Rivelazione cristiana e la natura umana, caposaldo della teologia cristiana specialmente cattolica, Newman argomenta la compatibilità, non senza eccezioni, tra l'insegnamento infallibile del magistero della Chiesa e i dettami della coscienza morale dei fedeli. Proprio su questo punto, però, sembrerebbero più evidenti i limiti teorici del pensiero di Newman<sup>94</sup>.

## VI. PREGI E LIMITI DEL PENSIERO DI NEWMAN

L'indagine sulla coscienza condotta da Newman distingue due aspetti della coscienza – il «senso morale» e il «senso del dovere» – di natura antropologica il primo, e teologica, invece, il secondo. Questa distinzione comporta una duplice acquisizione. Il primo dato acquisito è l'irriducibilità della coscienza a uno solo dei suoi due aspetti, sia esso l'aspetto intellettuale del senso morale, sia esso quello emotivo-volitivo del senso del dovere: «Ogni interpretazione del fenomeno della coscienza che lasci valere uno solo di entrambi gli aspetti, è inadeguato»<sup>95</sup>. Il secondo dato, «che appartiene ai grandi meriti di Newman e distingue l'originalità della sua dottrina sulla coscienza»<sup>96</sup>, è l'inseparabilità dei due aspetti.

<sup>93</sup> *Lettera al Duca*, 226-227.

<sup>94</sup> Lo sostiene: A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 179.186.

<sup>95</sup> H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 235.

<sup>96</sup> H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 78.

I due aspetti della coscienza non sono ugualmente sviluppati da Newman, il cui interesse, lungo tutto il corso dei suoi scritti, resta polarizzato sul senso religioso della coscienza<sup>97</sup>. Se ciò, come ora diremo, è anche un limite, nondimeno contiene un pregio, quello di contestare ogni interpretazione della coscienza che la consideri come un'entità solo immanente, e di mostrarla, invece, costituita da una relazione trascendente. Ma veniamo, dunque, alla recensione dei limiti del pensiero di Newman sulla coscienza.

Un primo limite dell'indagine newmaniana è lo scarso approfondimento della coscienza in quanto senso morale. Oltre che l'assenza di una trattazione esplicita, anche la spiegazione mediante il ricorso a categorie indubbiamente pertinenti, sconta la loro approssimazione, come nel caso della categoria di *Illative sense*<sup>98</sup>. *Il risultato è che la definizione del senso morale giudizio della ragione e principio dell'etica è «piuttosto congetturale (pretty conjectural)»*<sup>99</sup>.

A parziale giustificazione di questo limite andrà peraltro riconosciuto che Newman considera di preferenza la coscienza a livello dei principi piuttosto che delle norme, smarcandosi dunque dalla manualistica tutta concentrata sulla coscienza in quanto norma prossima delle azioni e attestandosi al livello di quello che – non lui – ma la tradizione scolastica definiva *habitus* della *sinderesi*, distinto dall'*actus* della *conscientia*. E anche quando discute della coscienza in quanto atto di giudizio, Newman s'interessa più «a questo atto *in fieri* (nel suo sviluppo) che *in esse* (nella sua natura)»<sup>100</sup>. Questo interesse gli deriva dalla convinzione, indotta dall'esperienza vissuta più che non concettualmente elaborata, che «la

<sup>97</sup> La continuità del pensiero di Newman a proposito del significato religioso della coscienza può essere verificato comparando la teologia della coscienza sintetizzata nel secondo degli *Oxford University Sermons*, «The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively», predicato nel 1830, con la teologia della coscienza presentata quarant'anni dopo nella *Grammatica*.

<sup>98</sup> *Illative sense* è un neologismo creato da Newman, del quale egli non era totalmente soddisfatto. L'espressione rimanda a una conoscenza intuitiva, indicata dal termine *sense*, ma al contempo anche discorsiva, secondo il significato del termine *illative*, derivato da *inferre* e quindi imparentato con il processo dell'inferenza: cf J. ARTZ, «Illative Sense and Gewissen», in *Newman Studien Elfte Folge*, Glock und Lutz, Heroldsberg bei Nürnberg 1980, 123-142: 123.

<sup>99</sup> S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 65.

<sup>100</sup> F.J. KAISER, *The Concept of Conscience According to John Henry Newman*, 274.

nostra abilità ad acquisire la verità morale dipende principalmente dalla nostra disposizione morale, e che la nostra abilità ad acquisire la verità religiosa dipende principalmente dalle nostre disposizioni morali e religiose»<sup>101</sup>.

Se un primo limite dello studio di Newman riguarda il suo aspetto antropologico, il limite più penalizzante riguarda l'articolazione dei due aspetti della coscienza, la cui relazione rimane incerta. Benché, infatti, Newman guadagni all'interpretazione della coscienza la chiara affermazione dell'inseparabilità degli aspetti teologico e antropologico, non si spinge oltre nell'indagarne l'intreccio, cosicché i due aspetti rimangono giustapposti più che integrati.

La controprova di questo limite è data non solo dalla trattazione distinta dei due aspetti, ma pure dalla qualità diversa delle due trattazioni. Mentre al senso del dovere egli dedica concentrata ed esplicita attenzione, del senso morale egli riferisce in forma frammentaria e implicita. Benché dunque egli dichiari di diritto la compresenza dei due aspetti, la sua visione della coscienza risulta di fatto ancora sbilanciata in senso teologico, nel solco della tradizione agostiniana più che non in quella tommasiana<sup>102</sup>. L'enfasi sul senso del dovere e la sordina sul senso morale privilegia il carattere imperativo rispetto a quello determinativo del bene e del male, e con ciò il rimando della coscienza oltre se stessa, a Dio<sup>103</sup>.

Se dunque occorre riconoscere a Newman il merito di aver espresso *che* le due dimensioni della coscienza sono inseparabili, nondimeno egli non ha illustrato il *come*, se non – lo si è visto – al modo dell'intuizione metaforica. La sua trattazione, pur dichiarando l'unità e lasciando immaginare l'integrazione, non la svolge.

La ragione principale di questo limite è duplice. Il limite è anzitutto dovuto al carattere incidentale degli scritti sulla coscienza, la quale svolge una funzione ancillare rispetto all'interesse primario di Newman, che non riguarda la coscienza, ma la coscienza in quanto rimanda a Dio<sup>104</sup>. Il profilo specificamente morale della coscienza – potremmo altrimenti dire – risulta secondario rispetto a quello religioso, in linea del resto con il suo

<sup>101</sup> S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 183.

<sup>102</sup> H. GEISSLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 70.

<sup>103</sup> S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 179; J. ARTZ, «Illative Sense and Gewissen», 126.

<sup>104</sup> S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 186.

essere «un filosofo essenzialmente religioso che esamina tutti i problemi umani nel loro rapporto con Dio»<sup>105</sup>.

Il limite nell'indagine newmaniana, che connota anche la sua riflessione nelle opere della maturità, è inoltre l'approccio empirico al tema della coscienza. Newman mai s'impegna in una teoria critica della coscienza, ma ne assume il fenomeno limitandosi a mostrarne l'inoppugnabilità. La sua assunzione che «la coscienza è un elemento semplice nella nostra natura»<sup>106</sup> ne inibisce l'indagine. L'"empirismo" dell'opera di Newman conserva le tracce della sua esperienza di vita, che in prossimità della conversione al cattolicesimo<sup>107</sup>, così veniva da lui stesso registrata in una lettera:

«Le mie convinzioni hanno raggiunto, credo, il massimo della forza; ma è tanto difficile capire se è un imperativo della *ragione* o della coscienza. Non riesco a stabilire se mi sento spinto da quel che mi sembra *una certezza* o dal senso del *dovere*. Lei capisce quanto è penoso questo dubbio; e dunque aspetto, sperando di essere illuminato e ripetendo le parole del salmista: "Mostrami qualche segno" (Sal 86/85, 17)»<sup>108</sup>.

A fronte della dichiarata compresenza nella coscienza dei due aspetti, teologico e antropologico, la critica riconosce, pur con toni diversi, l'insufficienza dell'analisi newmaniana circa il loro rapporto<sup>109</sup>. Constatando poi come «Newman sottolinei soprattutto la trascendenza della coscienza, ma parli poco della sua immanenza», la critica ritiene che «sarebbe senza dubbio una preziosa integrazione uno studio sulla dimensione antropolo-

<sup>105</sup> M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse de John Henry Newman*, Sostratlib, Strasbourg 1946, 289. Questa frase viene assunta come chiave interpretativa dell'intera sua ricerca da parte di: F. ATTARD, *Conscience in the Parochial and Plain Sermons of John Henry Newman*, Midsea, Valetta (Malta) 2008, 230.

<sup>106</sup> «Sermo 10. Faith and reason, contrasted as habits of Mind», *Oxford University Sermons*, 183.

<sup>107</sup> Formalmente compiutasi il 9 ottobre 1845 con la sua accoglienza nella Chiesa cattolica nella persona di padre Domenico Barberi.

<sup>108</sup> Si tratta della lettera scritta in data 30 ottobre 1845 alla signora Maria Rosina Giberne (1802-1885), che pure divenne cattolica nel 1845 ed entrò nel convento delle Suore della Visitazione, citata in: *Apologia*, 250.

<sup>109</sup> S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 182-187; E. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen*, 139; G. ANGELINI, «La coscienza nel pensiero di J. H. Newman», in M. MARCOCCHI (ed.), *John Henry Newman* (= Gli uomini e i tempi 23), Vita e Pensiero, Milano 1991, 35-64: 62-64.

gica-psicologica della coscienza»<sup>110</sup>. L'auspicio, senz'altro condivisibile in ordine all'interpretazione del pensiero di Newman, non sembra tuttavia sufficiente per superarne il limite. Esso, infatti, resta nell'orizzonte della distinzione tra i due aspetti della coscienza, senza puntare alla loro integrazione.

L'operazione piuttosto che archeologica, rivolta cioè a una chiarezza che Newman non aveva in mente e nemmeno perseguiva, dovrebbe perciò essere teleologica, finalizzata cioè a sviluppare quei barlumi che le metafore newmaniane, più che non i concetti, lasciano intravedere circa l'intreccio tra l'aspetto antropologico e teologico della coscienza. In vista di tale sviluppo, concludiamo questo studio accennando alle metafore della coscienza, specialmente quale eco della voce di Dio.

## VII. UNA METAFORA PER CONCLUDERE E CONTINUARE

Distinguendo i due aspetti della coscienza Newman non manca di affermare che l'atto di coscienza è «indivisibile»<sup>111</sup>. Di questo carattere della coscienza, però, egli non si interessa, dedicandosi come si è visto alla considerazione separata del senso morale e, soprattutto, del senso del dovere. Benché Newman privilegi la distinzione dei due aspetti della coscienza e non rifletta sulla loro unità, non mancano suggerimenti per intraprenderne l'auspicabile studio<sup>112</sup>.

A fronte del gran mondo della filosofia, per la quale la coscienza «non è che una deformazione dell'uomo primitivo e ignorante; che i suoi ordini sono pura immaginazione; che la stessa nozione di colpevolezza, che i suoi comandi rinforzano, è chiaramente irrazionale»<sup>113</sup>; a fronte della mentalità popolare, per la quale «quando gli uomini si appellano ai diritti della coscienza, non intendono assolutamente i diritti del Creatore, né il dovere che, tanto nel pensiero come nell'azione, la creatura ha verso di Lui»<sup>114</sup>; contro, insomma, la moda di ritenere la coscienza «una creazione

<sup>110</sup> H. GEISSLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 237.

<sup>111</sup> *Grammatica*, 64.

<sup>112</sup> «A comment is called for which would hold good whatever Newman might have had in mind by the indivisibility of the act of conscience»: S.A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 57.

<sup>113</sup> *Lettera al Duca*, 220.

<sup>114</sup> *Lettera al Duca*, 221.

dell'uomo», Newman non teme di fondare la sua posizione sulla dottrina che la coscienza è «la voce di Dio»<sup>115</sup>.

Questa affermazione, centrale per il suo pensiero, va subito precisata dicendo che la coscienza non è la voce diretta di Dio, poiché Egli comunica con l'uomo «indirettamente», per tramite appunto della coscienza<sup>116</sup>, la quale è sì «la voce di Dio», ma «nella natura e nel cuore dell'uomo», distinta dunque dalla «voce della Rivelazione»<sup>117</sup>. La coscienza è «la messaggera di Colui, il quale, sia nel mondo della natura sia in quello della grazia, ci parla dietro un velo»<sup>118</sup>, «il testimone interiore sia dell'esistenza di Dio sia della sua legge»<sup>119</sup>. Newman non indaga riflessivamente questa natura «obliqua» della coscienza, eppure la lascia facilmente intendere mediante alcune eloquenti metafore di natura luminosa e sonora.

La metafora luminosa paragona la coscienza a uno specchio che coglie e riflette la luce divina<sup>120</sup>, oppure a un prisma attraverso il quale i raggi della luce divina subiscono la rifrazione<sup>121</sup>.

Nella metafora sonora, invece, più attinente al tema della voce e in questo senso più significativa, i moniti della coscienza sono «riverberi o eco (per così dire) di un monito esterno»<sup>122</sup>, «una voce, [...] o l'eco di una voce»<sup>123</sup>, la voce «d'un Dio vivente, personale e sovrano»<sup>124</sup>. Uno dei luoghi più suggestivi in cui la metafora dell'eco trova maggior sviluppo narrativo è il passo del romanzo *Callista*, pubblicato per la prima volta da Newman nel 1855, nel quale la giovane protagonista discute con il filosofo pagano Polemone:

<sup>115</sup> *Lettera al Duca*, 218.

<sup>116</sup> Cf *Grammatica*, 64. La traduzione italiana: «...non sorprende che la segnalazione fatta da Lui, attraverso la nostra coscienza...» lascia cadere l'avverbio «indirettamente», presente invece nell'originale inglese: «...the notices, which He indirectly gives us through our conscience»: *Grammar*, 104.

<sup>117</sup> *Lettera al Duca*, 218.

<sup>118</sup> *Lettera al Duca*, 219.

<sup>119</sup> *Lettera al Duca*, 219.

<sup>120</sup> *Discourses to Mixed Congregations*, 84.

<sup>121</sup> *Lettera al Duca*, 217.

<sup>122</sup> *Grammatica*, 63.

<sup>123</sup> *Grammatica*, 65.

<sup>124</sup> *Grammatica*, 68.

«Callista disse: “Polemone, tu credi in Dio?”. “Certamente” egli rispose; “Io credo in un eterno autosussistente Qualcosa”. “Ebbene”, riprese lei, “Io sento Dio nel mio cuore. Io mi sento alla Sua presenza. Egli mi dice: ‘Fai questo: non fare quello’. Tu puoi dirmi che il dettame è una mera legge della mia natura, così come gioire o il lamentarsi. Non posso comprenderlo. No, è l’eco di una persona che mi parla. Niente mi persuaderà che essa non proviene da una persona esterna a me. Essa porta con sé le prove della sua origine divina. La mia natura si sente nei suoi confronti come nei confronti di una persona. Quando io la obbedisco, provo soddisfazione; quando disobbedisco dolore – esattamente come quando mi sento compiaciuto o offeso con qualche caro amico. Come vedi, Polemone, io credo in ciò che è più di un mero ‘Qualcosa’. Io credo in ciò che è per me più reale del sole, della luna, delle stelle, e della piacevole terra, e della voce degli amici. Lo sai, chi è Lui? Ti ha Egli mai detto qualcosa di Se stesso? Ahimé! No! – Tanto peggio! Ma io non rinuncio a ciò che ho, perché non ho di più. Un’eco suppone una voce; una voce qualcuno che parla. Io amo e temo Colui che parla”»<sup>125</sup>.

25 marzo 2010

ARISTIDE FUMAGALLI  
*Seminario Arcivescovile Pio XI*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (Va)*

## SUMMARY

In the year of John Henry Newman’s beatification, this paper reads his thought in order to investigate the mysteriousness of the voice of conscience, which man hears inside himself even if it does not come from himself. Rea-

<sup>125</sup> *Callista*, 314-315. Nell’articolo di: M. DURAND, «Newman et la conscience dans son roman *Callista* et dans son sermon «Ce qui dispose à la foi»», *Etudes Newmaniennes* /23 (2007) 109-124, i due testi citati nel titolo sono presentati dall’autore come centrali per cogliere il ruolo essenziale che la coscienza svolge in ordine alla conversione, alla fede e al comportamento morale. Il romanzo e il sermone (quinto dei *Sermons Preached on Various Occasions*) – secondo Durand – presentano in modo assai più semplice e concreto ciò che nei termini più difficili e astratti della filosofia e della teologia Newman espone nella *Grammatica*.

ding the works of the anglican priest, later cardinal of the catholic Church, we can see first of all the lines of moral conscience. The attention is then drawn on the most original of Newman's contributes, present in particular in the *Grammar of Assent*, which is the difference between the anthropological aspect and the theological one of conscience, called respectively *moral sense* and *sense of duty*. Surveying these two aspects, though having elements useful in order to better understand them, has one limit: it does not argument their relation. Nevertheless, the theolog who wants to delineate a theory of moral conscience will not be lack of interesting metaphores, in particular the one of «the echo of a voice», which point out the direction to pass over a vision of conscience where theological and anthropological aspect live together, but are not integrated.