

ADOLFO RUSSO

PLURALISMO DEL LINGUAGGIO
E PLURALISMO DEL PENSIERO

Qual è il rapporto tra pensiero e parola? È vero che tra i due il primato spetta al pensiero, come dicevano gli antichi, «*rem tene verba sequuntur*»¹, oppure tra i due ambiti c'è un nesso imprescindibile e vincolante, come vorrebbero oggi diversi indirizzi di pensiero? In questo secondo caso, è possibile riconoscere un pluralismo nel linguaggio, senza doverne ammettere un altro altrettanto significativo nel pensiero?

La problematica, densa e intrigante, è presente in alcuni testi di Lonergan. Chi ha apprezzato la sua capacità di dischiudere nuovi orizzonti e di offrire preziose sollecitazioni al pensare può essere stimolato ad aprire un'ulteriore finestra su un aspetto non marginale della sua costruzione speculativa: la concezione pluralistica del linguaggio religioso, strutturato secondo varie forme e diversi livelli. Egli ne parla ripetutamente nei suoi scritti e propone sull'argomento numerosi e interessanti spunti di riflessione². Anche qui, come in genere in tutta la sua produzione, offre – oltre a dei contenuti precisi – un metodo per mettere ordine nel proprio modo di pensare, di conoscere e di ragionare.

1. *Il pluralismo del linguaggio religioso*

Lonergan entra in argomento distinguendo in via preliminare diverse forme di pluralismo. Avverte la necessità di chiarire subito la sua posizione: non è restio a riconoscere la molteplicità in quanto tale, mentre è del tutto contrario a legittimare il pluralismo radicale, quella modalità di pensiero cioè che per lui è collegabile ad una mancanza di conversione sia sul piano intellettuale sia su quello morale o religioso. Probabilmente egli va con la mente, in questo contesto, a

¹ L'attribuzione del motto è controversa. Per lo più viene attribuita a Cicerone, anche se molto probabilmente è di Catone il Censore, che l'avrebbe a sua volta ricavata da una citazione dall'*Ars rethorica* di Giulio Vittore.

² Egli ne parla in *Insight: Uno studio del comprendere umano*, S. Muratore e N. Spaccapelo, a cura di, Città Nuova, Roma 2007, pp. 247-249; 389-390; 549-551; 687-689, e in maniera più sistematica in *Il metodo in teologia*, N. Spaccapelo e S. Muratore, a cura di, Città Nuova, Roma 2001, pp. 308-314.

quella pluralità di posizioni in campo dottrinale capace d'infrangere di fatto una qualsiasi identità di pensiero, di fede o di condotta etica³.

È disposto ad ammettere invece un diverso pluralismo – definito più benigno e tuttavia anch'esso imbarazzante – che concerne il campo dell'espressione e della comunicazione, il mondo del linguaggio. Questo secondo tipo di pluralismo affonda le sue radici nella differenziazione della coscienza umana, che nello specifico ambito religioso si esprime attraverso vari codici linguistici e si articola in diversi livelli di linguaggio.

Al primo livello egli colloca la coscienza indifferenziata, che è il tipo di gran lunga più comune tra i credenti. Essa varia a seconda delle lingue, delle differenze sociali o culturali, dei diversi contesti ambientali. Per comunicare in questo ambito è indispensabile conoscere e utilizzare un particolare sistema simbolico, fatto di riti, di forme narrative, di appellativi, di parabole, di metafore che sono proprie di un determinato ambiente culturale. Al di là di questa coscienza indifferenziata, è possibile individuare altre forme di articolazione del vissuto religioso. Tra queste va ricordata la sensibilità artistica con le sue tipiche espressioni, che tra l'altro servono a rendere «solenni i riti, maestose le celebrazioni liturgiche, celestiale la musica, commoventi gli inni, efficace l'oratoria, nobilitante l'insegnamento»⁴.

C'è inoltre per Lonergan una modalità della coscienza religiosa che egli chiama teorica e che ha esercitato un grande influsso nella storia del pensiero cristiano. La si trova già nella riflessione dei Padri dei primi secoli ed è riflessa nell'intera trama delle definizioni dei grandi concili di Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopolitano III. Essa trova tuttavia il suo momento di massima affermazione durante il Medioevo, quando fu messa in atto una colossale impresa: comporre in un unico sistema tutto ciò che era stato elaborato dalla tradizione cristiana nei secoli precedenti e conciliare tra loro quegli aspetti che potevano apparire tra loro discordanti o inconciliabili nel complesso di un sistema dottrinale organico.

Vengono ricordati in questa linea gli audaci sforzi speculativi di Anselmo, la raccolta di materiali diversi per la composizione dei libri di sentenze, le tesi dialettiche di Abelardo, il metodo della *quaestio*, ma ancora più la ricerca di un sistema concettuale che permettesse ai teologi del tempo di dare risposte coerenti a tutte le questioni che venivano loro poste. A tale scopo venne adottato e in parte

³ Distingue, comunque, tra permanenza del dogma e storicità del dogma in ambito pluralistico: la prima dovuta al fatto che il significato di un dogma è legato alla rivelazione da parte di Dio, la seconda dovuta invece alla necessità di cogliere il contesto della formulazione di un dogma per cogliere appieno il suo significato; il continuo processo di demitologizzazione di un dogma consiste allora nel delimitarne il significato costitutivo. Cf B. J. F. Lonergan, *Doctrinal Pluralism*, in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, R. C. Croken e R. M. Doran, edd., University of Toronto Press, Toronto 2004, pp. 70-104.

⁴ Cf *Il metodo in teologia*, cit., p. 311.

adattato il *corpus* aristotelico. Con esso gli scolastici si proposero di armonizzare tra loro le diverse istanze dell'eredità cristiana, anche quelle che apparivano culturalmente più distanti. Si trattò di un'operazione solo parzialmente riuscita, perché essa puntava a realizzare una conciliazione soprattutto sul piano logico e metafisico, molto meno su quello storico.

Sarà necessario attendere ancora parecchio per lo sviluppo di una coscienza storica, che per Lonergan costituisce un'altra forma della coscienza religiosa. Bisognerà aspettare lo sviluppo di una nuova sensibilità nei confronti della storicità della realtà umana nel suo complesso e occorrerà disporre prima di quelle tecniche necessarie per ricostruire i vari contesti relativi a persone, luoghi, tempi diversi. In sintesi, sarà necessario attendere l'opera della scuola storica tedesca del secolo decimonono e i suoi imponenti sviluppi in tutte le scienze umane. Con essa poteva ritenersi conclusa l'era dominata dalla scolastica.

In ultimo è collocato il livello dell'interiorità, che esprime le cose così come si presentano quando si raggiunge l'autentica appropriazione di sé. Si tratta del livello più alto dell'autocoscienza, in grado di comprendere e spiegare i livelli precedenti, nonché di fondarli criticamente.

Lonergan distingue così vari livelli di coscienza e di linguaggio, a cui corrispondono di fatto anche diversi momenti dello sviluppo storico dell'umanità. Indica inoltre la linea organica nella quale essi si collocano e quindi la loro complementarità. In questo modo egli suggerisce a tante persone che in genere rimangono chiuse in uno schema di linguaggio unico la via per superare questa barriera e per incamminarsi alla ricerca della verità, che richiede approcci diversi, prospettive complementari nel faticoso processo di comprensione.

In sintesi, Lonergan sviluppa un compiuto impianto di pensiero nel quale è riconosciuto un discreto spazio al pluralismo, ma – è detto categoricamente – «si tratta di un pluralismo nella comunicazione piuttosto che nella dottrina»⁵.

2. *La valenza della posizione di Lonergan*

Non ci sfugga il significato di questa posizione e le vaste implicazioni sul piano teologico e pastorale. Quante volte ci scontriamo con le difficoltà derivanti dalla diversità dei linguaggi e in particolare con la differenza dei vari livelli di linguaggio. Abbiamo dovuto imparare la lezione a caro prezzo, quando per secoli abbiamo usato nella liturgia e nella catechesi un linguaggio che il popolo non capiva, favorendo in questo modo il distacco della pietà popolare dalle sue fonti spirituali. Abbiamo dovuto imparare, sull'esempio della Scrittura che spesso usa un linguaggio popolare e di tipo sapienziale, che Lonergan chiama-

⁵ *Ibidem*, pp. 308-309.

rebbe «del senso comune», mentre invece rifugge per lo piú dalle definizioni precise e dalle formule astratte, che appartengono al livello di linguaggio che qui è chiamato «della teoria», e che è invece il linguaggio della teologia, da cui scaturisce spesso quello dei catechismi. Talora, nelle valutazioni frettolose, i due linguaggi vengono erroneamente contrapposti, ora enfatizzando l'uno, ora squalificando l'altro.

Qui invece ci viene insegnato che nel cammino della conoscenza umana e in particolare nell'ambito dell'esperienza religiosa ciascuno di essi ha il suo ruolo e la sua legittimità. Forse piú che indugiare nel contrapporli, faremmo meglio a riconoscere le abilità e i limiti di ciascuno di essi. In questo modo comprenderemo meglio il significato di molte affermazioni bibliche, liturgiche, esperienziali, senza irrigidirle in formule teoriche che potrebbero snaturarle e portarle all'assurdo. Questa operazione, dettata spesso dal buon senso, noi la facciamo abitualmente leggendo i vari testi nel loro specifico genere letterario. Lonergan ci offre una ragione precisa di questa differenza di linguaggi e mostra il significato e la necessità dei diversi livelli di comunicazione. Ogni linguaggio è una finestra sulla verità.

Tali riflessioni si rivelano particolarmente attuali oggi, in un mondo straordinariamente complesso, sempre piú specializzato nei vari linguaggi e abituato a usare diversi registri espressivi. La sintesi di Lonergan si presenta pertanto come una risposta convincente e un'occasione utile per un ulteriore approfondimento.

In realtà, parlare di pluralismo è già un segno di modernità. Esso rappresenta un notevole passo avanti nei confronti della posizione di quanti in passato si mostravano refrattari a introdurre qualsiasi novità, fosse pure limitata al linguaggio, o tutt'al piú si spingevano fino ad auspicare un suo aggiornamento. Costoro, infatti, consapevoli dei profondi cambiamenti culturali intervenuti, si facevano patrocinatori di un aggiornamento del linguaggio teologico e pastorale, necessario per trasmettere la stessa tradizione dottrinale, ma in termini piú comprensibili e accettabili dall'uomo contemporaneo.

Ricordo a questo proposito, solo per citare uno dei tanti esempi possibili, la posizione di Rosmini, che certamente per i suoi tempi non può essere considerato un conservatore. Egli si interessa dell'argomento in diversi scritti e dedica al linguaggio teologico un intero saggio⁶. Dopo aver posto l'accento sul dovere di ogni studioso di evitare con cura espressioni che possano indurre nel lettore oscurità e ambiguità nell'interpretazione della dottrina, egli si sofferma sulla necessità di avviare un progressivo aggiornamento del linguaggio in teologia. Tale esigenza è motivata dal fatto che tra linguaggio e messaggio cristiano non c'è piena sovrapposizione e che si può modificare l'uno senza intaccare l'identità dell'altro. Ne è prova, d'altra parte, il fatto che Cristo non vincolò il suo messaggio a forme o

⁶ Cf A. Rosmini, *Il linguaggio teologico*, A. Quacquarelli, a cura di, Città Nuova, Roma 1975.

parole determinate, ma l'affidò alla Chiesa perché l'annunciasse in tutte le forme e linguaggi possibili⁷.

Si tratta di un orientamento comune alla tradizione cattolica per molti anni. Tra l'altro, l'aggiornamento del linguaggio fu uno dei temi più ricorrenti in quella vasta opera di rinnovamento della chiesa che Giovanni XXIII si era proposto di realizzare convocando il concilio ecumenico Vaticano II⁸. Paolo VI ritornò anche lui a più riprese sull'argomento. In particolare, nella enciclica *Ecclesiam suam* (nn. 19-33), vi dedicò diverse pagine per chiarire il senso del rinnovamento auspicato e promosso dal Concilio e indicò nell'«aggiornamento» un criterio direttivo e un indirizzo programmatico della nuova stagione ecclesiale⁹.

3. *Il problema dell'unità e della molteplicità*

In realtà ci troviamo qui di fronte ad uno spaccato di grande interesse sul tema che ha appassionato il pensiero umano fin dagli inizi della sua storia. Qual è il principio che spiega e regola il tutto, l'unità o la molteplicità? La realtà è una o multiforme? Esiste un principio unificante la pluralità dell'esperienza o questa è irriducibilmente composita e caotica?

Sollecitati da questi interrogativi, antichi pensatori si posero alla ricerca di un principio unitario che spiegasse l'origine e il valore di tutte le cose. Prima l'acqua, l'aria, il fuoco, poi l'essere e il divenire. Esploravano le pieghe della realtà per intravedere l'unità nella molteplicità, l'identità nella differenza. Erano convinti che solo un disegno unico conferisse senso a tutte le cose, solo un ordine superiore spiegasse il perché di ogni realtà. In caso contrario il mondo – secondo l'illuminante intuizione di Eraclito¹⁰ – sarebbe stato una gigantesca pattumiera, un recipiente dov'è possibile trovare gli oggetti più disparati, accomunati insieme da null'altro che dall'essere stati gettati a caso.

In seguito, alla riflessione greco-ellenistica sul principio di tutte le cose si congiunse la fede nell'unico Dio di provenienza giudaico-cristiana. La struttura mentale del pensiero greco, affascinata dall'Uno, fu sostenuta e avvalorata da ragioni

⁷ Cf B. Mondin, *Rosmini*, in *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 517-519.

⁸ Cf *Il Concilio Vaticano II, Documenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1966, voce *Aggiornamento, Rinnovamento, Adattamento*. Cf anche *La Chiesa del Vaticano II: 1958-1978*, M. Guasco, E. Guerriero e F. Traniello, a cura di, vol XXV/1 e 2, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

⁹ «La parola, resa ormai famosa, del nostro venerato Predecessore Giovanni XXIII di f.m., la parola «aggiornamento» sarà da Noi sempre tenuta presente come indirizzo programmatico; lo abbiamo confermato quale criterio direttivo del Concilio Ecumenico, e lo verremo ricordando quasi uno stimolo alla sempre rinascente vitalità della Chiesa, alla sua sempre vigile capacità di studiare i segni dei tempi, e alla sua sempre giovane agilità di «tutto provare e di far proprio ciò ch'è buono» (cf *1 Tess* 5,21), sempre e dappertutto». *Ecclesiam suam*, n. 27.

¹⁰ *Framm.* 124.

teologiche. Al monismo teoretico fece riscontro il monoteismo religioso. Più che di una semplice corrispondenza, tra le due istanze si instaurò una tacita alleanza. Entrambe erano in fondo espressioni di un'identica attitudine interiore, che cercava ad ogni costo l'unico tra i molti.

Da allora lo sviluppo del pensiero e dell'intera civiltà occidentale è stato segnato in maniera sempre più determinante dalla simbolica dell'Uno. Suggestionata da questo ideale teologico, l'intera cristianità fu catturata dal mito dell'unità e apparve incessantemente intenta a ricomporre tutta la realtà secondo rigidi schemi monistici. Si andava delineando anche in campo sociale un programma imponente, teso a costruire una *societas perfecta*, una comunità umana perfettamente strutturata, gerarchicamente ordinata sotto la guida di un unico capo. In questo quadro d'insieme, veniva di conseguenza ridotto l'ambito di legittimità del molteplice, mentre la diversità era a mano a mano esorcizzata, se non identificata semplicisticamente con il male.

Si trattava in realtà di un modello di pensiero di ascendenza platonica e neoplatonica, caratterizzato – per un verso – da una concezione dell'esistenza umana intesa come un cammino di ritorno all'Uno, al Grembo originario da cui tutto è scaturito, e – per l'altro – da un'infinita campionatura di mediazioni gerarchiche, dirette a rendere possibile l'accesso all'Uno, l'itinerario a Dio. In questo caso è l'autorità gerarchica che assicura l'unità e garantisce la verità. Essa infatti è depositaria di un sapere ricevuto per rivelazione e posto esclusivamente nelle proprie mani, eppure necessario per chiunque voglia realizzare il proprio destino umano. Non è tenuta a dar conto del proprio operato perché collocata al vertice dell'ordine creaturale, da dove comunica la sua luce ai profani e guida i loro passi sulla via che conduce dal molteplice all'unificazione con il divino.

Agli inizi dell'epoca moderna, la crisi dell'*homo hierarchicus* è il primo sintomo di un radicale cambiamento di rotta. La tendenza a vedere l'uomo rinchiuso in un universo unitario e compatto è superata da una nuova concezione, più articolata, capace di riconoscere e apprezzare le istanze della molteplicità¹¹. La simbolica dell'Uno, di derivazione platonica, cedeva il passo a quella dell'Essere, d'ispirazione aristotelica¹². Si trattava di una linea di pensiero meno presuntuosa e più concreta. L'essere infatti si dà a conoscere nella verità e si lascia dire nel linguaggio solo per via analogica, cogliendo cioè le sue infinite variazioni e gradazioni, ma evidenziando anche nella realtà la consistenza delle loro diversità.

¹¹ Anche la conoscenza non è intesa più come un evento d'illuminazione e una forma di partecipazione ad un sapere superiore. Ora è il risultato di processi logici e quindi non è monopolio di una classe privilegiata. Cf al riguardo G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 117-118.

¹² L'interesse per Aristotele infatti e l'utilizzazione delle sue categorie in teologia favorirono audaci aperture e suscitarono un primo rinascimento nella cultura europea. Cf L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'Aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.

Eppure, anche il pensiero moderno, per certi aspetti ancora piú di quello medioevale, subí il fascino dell'Uno e si espose alle sue antinomie. La ragione, raggiunta a fatica la sua autonomia ed emancipatasi da qualsiasi tutela, pretenderà d'illuminare ogni angolo del mondo, ogni piega dell'esistenza, fino ad affermare la completa equivalenza tra razionale e reale. Così, anche la modernità, pur ribaltando certi paradigmi interpretativi, è rimasta impigliata nella stessa rete, ammaliata dalla logica dell'identità, e non è riuscita a dare consistenza specifica all'alterità.

Dalle sue origini greche fino a Hegel e Marx, ed ancora ai loro eredi, la nostra cultura è rimasta soggiogata dall'Uno, fino a farne un mito. L'aspirazione finale, che questo sistema di pensiero rincorre, è sempre l'unità. Sotto forma del sommo bene platonico, dello spirito assoluto hegeliano o della società senza classi marxiana, unico è l'obiettivo: l'unità ad ogni costo. L'unità dell'essere, di Dio, di ogni valore. L'attrazione per l'unità è stata sempre determinante nella nostra cultura. Si potrebbe dire, in sintesi, che «l'unità rimane la parola d'ordine, da Parmenide a Russell»¹³.

Infatti, anche in quei sistemi di pensiero d'ispirazione positivista e materialista, ove è rimasta offuscata l'idea di Dio, non è rimasta tuttavia compromessa la logica «monistica», il primato dell'Uno sui molti, la persuasione della riducibilità del molteplice al singolare. Al singolare di una ideologia, di una classe dominante, di un calcolo economico.

L'Occidente, che per lunga tradizione professa la propria fede in un unico principio, pensa anche ad una sola verità, ad una sola giustizia, ad una sola libertà. È incline all'intolleranza, all'appiattimento delle diversità, alla conformità delle culture. Non sopporta alcuna pluralità di interpretazioni né inflessioni locali¹⁴. Dall'unità alla totalità e infine al totalitarismo il percorso è breve¹⁵. La supremazia dell'Uno, la voglia di totalità diventa così invadente da includere ogni cosa nel proprio orizzonte. Non tollera alcuna interruzione, allontana l'ostinata inquietudine della singolarità, non si lascia affascinare dalla differenza né dalle imprevedibili novità della storia.

¹³ Cf M. Horkheimer e Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi Editore, Torino 1966, p. 16.

¹⁴ Scrive U. Volli, *Per il politeismo*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 19: «Noi abbiamo oggi bisogno per comprendere il nostro mondo e agire eticamente in esso di uno strumento intellettuale, di una metafora che ci permetta di riconoscere la pluralità del sacro, l'irriducibile differenza dei punti di vista, la forza trasformatrice della disomogeneità dei valori, la ricchezza del conflitto. Per questa ragione la metafora del politeismo appare necessaria e radicale, oggi».

¹⁵ L'esasperazione del principio d'identità è certamente all'origine di ogni forma di totalitarismo. Per questo motivo anche la metafisica, in quanto pensiero fondato su un assoluto, è stata guardata con sospetto. Essa nasconderebbe un germe di totalitarismo e condurrebbe all'esclusione e all'oppressione del non-identico. Cf Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 33, ove in quest'ottica si sostiene che già «l'illuminismo è totalitarismo piú di qualunque sistema».

Conosciamo tutti gli esiti raccapriccianti di tale ragione totalizzante! Le innumerevoli vittime dei lager nazisti e dei gulag sovietici sono in entrambi i casi la cifra della disumanizzazione di quelle ideologie assolutistiche. È potuto sembrare ad alcuni osservatori che l'imbarbarimento di quei momenti fosse una conseguenza della simbolica monistica tipica dell'Occidente per la quale unico è l'Essere, unico lo Stato, unica l'Autorità che lo rappresenta. Da qui deriva che unica è la Storia, unico il Linguaggio che la interpreta, unica la Grammatica che ne regola l'uso. Monismo metafisico, monolatria dello Stato, univocità ermeneutica, uniformità assiologica: luoghi diversi nei quali si riflette un'identica *mind structure*¹⁶.

Loneragan riconosce che anche il pensiero moderno è rimasto soggiogato dall'ideale dell'unità, della necessità, della totalità. Egli annota al riguardo che fu la scoperta della geometria non-euclidea che condusse i matematici a riconoscere che i loro postulati non erano verità necessarie, così come fu la teoria dei quanti che indusse i fisici a non parlar più di leggi necessarie in natura. Analogamente, fu la depressione degli anni Trenta che costrinse gli economisti a mettere da parte la loro insistenza sulle leggi ferree del sistema produttivo¹⁷. Indicazioni che vanno tutte in direzione di una lettura articolata e complessa della realtà.

Anche il pensiero cristiano, per quanto in maniera più sfumata, è rimasto soggiogato dalla magia dell'Uno. Ne sono derivate alcune conseguenze radicali nella vita della comunità cristiana e nella riflessione teologica, come la preoccupazione, talvolta ossessiva, di tutelare l'unità della dottrina; l'intolleranza verso le altrui posizioni; l'importanza esclusiva riconosciuta alla struttura gerarchica a scapito di altre componenti della vita di comunione; l'assetto difensivo più che propositivo degli organismi ecclesiastici e degli apparati teologici. Ad unire i cristiani non è tanto la comunione nella fede o la condivisione, ma la verità, o – come talvolta accade – una particolare interpretazione di essa, dettata dalla preoccupazione di ricercare formule rigide e inflessibili, dettate dalla logica del *ne varietur*, come se la verità preferisse abitare il passato più che il presente e meno ancora il futuro¹⁸.

Il mondo d'oggi ha maturato una sensibilità diversa. Differente l'approccio alla vita e ai suoi fenomeni. Le analisi storiche, psicologiche, sociologiche evidenziano sempre più le tensioni e le contraddizioni presenti nell'esistenza umana e negli avvenimenti storici, rifuggendo da una lettura lineare e semplicistica di essi. La parola d'ordine in vari ambiti scientifici è divenuta la complessità, perché contraddittoria appare la vita, la somma irrisolta di tutto ciò che siamo.

¹⁶ Certo l'Europa è stata la culla delle libertà moderne e dei diritti umani. Essa li ha avvertiti per prima ed ha potuto svilupparli anche grazie alle sue radici cristiane. Ma tale sensibilità non si è sviluppata all'interno di quella mono-mania di cui stiamo parlando. È nata al di fuori di essa, in virtù di altre istanze.

¹⁷ Cf *Il metodo in teologia*, p. 312.

¹⁸ Cf G. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 77-79, 194-195, parla a questo riguardo di una obiettività «debole» e di un carattere «probabile» della verità enunciata.

4. *Ampliamento di prospettive*

Ora, alla luce delle precedenti riflessioni e in un quadro culturale fortemente connotato da moderne istanze di pluralità, si comprende meglio il sapore di novità contenuto nella proposta di Lonergan e di quanti come lui si sono impegnati a introdurre categorie di pensiero capaci di dare risalto all'esperienza e al valore della molteplicità.

È vero che egli – nei testi esaminati – parla soprattutto del pluralismo della comunicazione e del linguaggio e sembra aborrire da ogni idea che comprometta l'unità del pensiero, interessato com'è a salvaguardare in ogni caso l'identità della dottrina cristiana. Ma è proprio su questo punto che vorrei continuare a riflettere con l'autore per spingere ulteriormente in direzione delle aperture presenti nelle sue opere.

Pare infatti che al di là di qualche espressione un po' rigida, motivata da una preoccupazione di tutela dottrinale, il pluralismo del linguaggio debba includere anche quello del pensiero. La suddivisione infatti tra dottrina e linguaggio sembra sempre meno adeguata ad una riflessione che tende invece a cogliere i nessi d'interdipendenza tra i due ambiti, fino ad affermare che in realtà pensiero e linguaggio si coappartengono¹⁹.

Un campo di verifica oggettiva di questa interdipendenza è offerto da certe patologie infantili complesse, dove il ritardo del linguaggio non costituisce un disturbo a sé stante, ma è accompagnato spesso, anche se non necessariamente, da un ritardo cognitivo. Quasi sempre le abilità comunicative e linguistiche condizionano e influenzano in modo significativo l'intera organizzazione cognitiva e affettiva del bambino.

Come non ricordare in questa linea le dense, provocanti riflessioni di Heidegger? Egli concepiva il linguaggio non come semplice espressione di una riflessione già compiuta, ma come manifestazione delle strutture esistenziali e storiche dell'uomo, come la forma, la struttura che assume storicamente l'esistenza, e quindi – con un'espressione divenuta famosa – come «casa dell'essere», luogo cioè in cui la realtà si mostra all'uomo, così come nel tempio antico, casa di Dio, l'essere supremo si manifestava agli uomini. Nella riflessione heideggeriana il pensiero è ascolto del linguaggio originario, che quindi ha una precedenza sul momento conoscitivo e non è chiamato semplicemente ad esprimerlo e comunicarlo. Il linguaggio non è un semplice strumento per comunicare, è il luogo in cui accade la verità, in cui cioè l'essere si manifesta al pensiero.

¹⁹ Sui molteplici rapporti tra pensiero e linguaggio cf R. Raggiunti, *Problemi della conoscenza e problemi del linguaggio nel pensiero moderno*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001; A. Pennini e R. Cavalieri, edd., *Patologie del linguaggio e scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna 2001. Sull'autonomia delle due sfere insistono alcuni saggi del volume D. Gambarara, ed., *Pensiero e linguaggio. Introduzione alle ricerche contemporanee*, Carocci, Roma 1966.

D'altra parte, una conferma di questa organica interrelazione emerge dal parallelismo individuato da Heidegger tra la libertà del linguaggio e la libertà dell'essere. Egli si domanda perché solo l'uomo è dotato di linguaggio, mentre ne sono privi i vegetali e gli animali. Per lui la risposta va ricercata nella libertà dell'essere, di cui quella del linguaggio è una conseguenza e un riflesso²⁰.

D'altra parte, anche Lonergan sembra avvertito del problema. Egli ritorna sull'argomento e vi dedica un'esplicita riflessione nel paragrafo *Verità ed espressione*, nel capitolo diciassettesimo, dedicato alla *Metafisica in quanto dialettica*²¹. Osserva che tra l'ambito della conoscenza e quello dell'espressione c'è un notevole isomorfismo, soprattutto se si tiene conto della molteplicità presente in entrambi: molteplicità dell'esperienza e dell'immaginazione nel primo, molteplicità strumentale nel secondo. Egli precisa tuttavia che tale isomorfismo non può essere scambiato per identità. Infatti, si può asserire anche ciò che non si pensa, come avviene in caso di menzogna, e si possono incontrare uomini brillanti nel parlare, ma poveri d'idee, o – al contrario – ricchi d'esperienza e modesti per capacità comunicativa.

Tuttavia Lonergan riconosce che non bisogna enfatizzare quest'aspetto, spingendo oltre misura la distinzione tra il momento conoscitivo e quello espressivo. Il primo, infatti, si dispiega attraverso un percorso articolato in vari stadi, ad ognuno dei quali corrispondono nuove domande, che portano a nuove comprensioni e a ulteriori domande. A ogni fase del processo è utile formulare ciò che è stato raggiunto e ipotizzare ciò che resta da ricercare. In questo modo «l'espressione entra nello stesso processo di apprendimento e il conseguimento della conoscenza tende a coincidere con il conseguimento dell'abilità a esprimerla»²². C'è quindi tra conoscenza e espressione, continua l'autore, «una solidarietà, quasi una fusione, dello sviluppo della conoscenza e dello sviluppo del linguaggio»²³.

Quale allora in effetti la relazione tra verità ed espressione? Dopo le debite distinzioni tra la conoscenza e la sua espressione, e dopo l'interpretazione genetica dei due processi, Lonergan si dice convinto che i due momenti del conoscere e del comunicare sono distinti e tuttavia vanno così insieme da essere inseparabili. In sintesi egli può affermare che «ciò che è conosciuto, ciò che è significato e ciò che è detto possono essere distinti; ma le distinzioni indicano meramente differenze di aspetto in ciò che inevitabilmente è la stessa cosa»²⁴.

C'è in queste dense espressioni la convinzione che in fondo pensiero e parola, al di là di ogni opportuna distinzione, sono in realtà «la stessa cosa». Il recupero

²⁰ «Ai vegetali e agli animali manca il linguaggio perché essi sono sí ognora imbrigliati nel proprio ambiente, ma non sono mai posti in libertà nella radura dell'essere». Cf *Lettera sull'Umanesimo*, Adelphi, Milano 2000, p. 49.

²¹ Cf *Insight*, pp. 697-703.

²² *Ibidem*, p. 698.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 700.

di questa unità di fondo consente a Lonergan d'immaginare una qualche forma di pluralismo nel pensiero, nella conoscenza della verità, così come lo ha riconosciuto già nel linguaggio? Certo se la «verità risiede nell'atto interiore del giudizio, nell'assentire o dissentire» del singolo uomo, essa non potrà che riflettere l'unità dell'essere umano. Ma se la consideriamo in rapporto alla molteplicità dei soggetti umani, potremmo immaginarci una diversità di giudizi, una molteplicità di approcci alla realtà, dovuti alle diverse circostanze, sensibilità, culture delle persone coinvolte nell'atto del giudizio cognitivo, nello stesso processo di comprensione? Ed inoltre, la lezione ermeneutica che si andava sviluppando proprio negli anni d'impegno intellettuale di Lonergan consente di essere applicata anche ai contenuti della fede e in che misura?

Mi pare che su questo punto le indicazioni suggerite dall'autore risultino particolarmente preziose, anche se suscettibili di ulteriori sviluppi. A tale riguardo ritengo che l'opera di questo insigne studioso fornisca un notevole contributo che permetterà alle future generazioni di collocarsi nell'alveo della ricerca umana con categorie e indicazioni forti, capaci – forse con ulteriori precisazioni – di restituire al pensiero cattolico piena dignità e diritto di cittadinanza nel vasto orizzonte della ricerca contemporanea²⁵.

²⁵ È questa anche la convinzione espressa dal card. Carlo M. Martini, concludendo la Prolusione letta al Convegno internazionale tenutosi all'Università Gregoriana di Roma nei giorni 17-19 novembre 2004, in occasione del centenario della nascita di Lonergan. Cf «La Civiltà Cattolica», quaderno 3712, 2005, I, pp. 329-341.

