

ANTONIO TRUPIANO

OGGETTIVITÀ DELLA CONOSCENZA  
E AUTENTICITÀ DEL VIVERE UMANO  
NELL'ITINERARIO DI BERNARD LONERGAN

1. *L'attuale contesto culturale*

Il contesto culturale in cui viviamo risente di un elevato sviluppo del pluralismo: la molteplicità di prospettive caratterizza non solo la specializzazione dei saperi, ma anche la presenza di diversi orientamenti culturali, la diffusione di opzioni di esistenza e di stili di vita difficilmente omologabili in una visione unitaria. Alla legittima esigenza di opporsi a qualsiasi indebito riduzionismo che disconosca le differenze, si affianca poi l'esigenza altrettanto legittima di orientarsi nell'intero, di non soccombere di fronte al sistema di rimandi e di relazioni che costituiscono per ciascuno una ricchezza e al tempo stesso un problema.

L'affermarsi della coscienza storica – scriveva Gadamer riflettendo sui problemi epistemologici delle scienze umane – è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni dopo l'avvento dell'epoca moderna: «La coscienza storica che caratterizza l'uomo contemporaneo è un privilegio (forse persino un fardello) quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni anteriori»<sup>1</sup>. L'uomo moderno ha il privilegio di essere consapevole della storicità di ogni presente, di poter interrogare criticamente la tradizione senza soccombere alla ineluttabilità di un già

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida Editori, Napoli 1969, p. 27. Non è certamente un caso che Cassirer abbia concluso la *Storia della filosofia moderna* riconoscendo il lato positivo dello storicismo e ritenendo ingiusto il considerarlo quale preannuncio dello scetticismo e del relativismo: «Una volta scoperta la forza del pensiero storico, e dopo ch'esso fu esteso a tutti i campi, la metafisica certamente non poteva più risorgere nella sua antica forma dogmatica. Si dovette rinunciare a una forma d'interpretazione del mondo che cercava di determinare l'essere e di spiegare il divenire in poche proposizioni generali. Da tutte le parti affluì nello spirito umano una grande quantità di nuovi dati che non si lasciarono più padroneggiare in questa maniera. Di fronte a ciò sembrò non esservi altra via di uscita e di salvezza che il rifugiarsi nei fatti particolari e nella specializzazione. Questo processo fu spinto così innanzi che alla fine quasi a ogni gruppo di fatti sembrò corrispondere una particolare scienza e tutte queste scienze rimasero ancora scarsamente collegate fra loro. Di fronte a questo pericolo di estrema dispersione lo storicismo mostrò la sua capacità di collegare e unificare. Certo esso non cercò l'unità nella metafisica, ma la volle raggiungere con altri mezzi. Diversità, varietà, cambiamento, evoluzione: tutto questo non sembrò più l'antitesi dell'essere, ma il suo termine correlativo. Lo storicismo non trovò più l'essere in Dio o nell'Idea assoluta, ma lo volle mantenere nello spirito umano e nella totalità dell'umanità» (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*. Vol. IV: *I sistemi posthegeliani*; tomo II: *Forme e tendenze fondamentali della conoscenza storica*, Einaudi Editore, Torino 1978, p. 491).

dato non piú indagabile, ma al tempo stesso si trova a dover affrontare la relatività di tutte le opinioni, percependo non solo l'avvento del prospettivismo, ma anche l'eventualità della dispersione e della frantumazione. L'esistenza di una pluralità di prospettive non può essere disconosciuta nel suo darsi in quanto costituisce una innegabile esperienza prima ancora che un orientamento culturale. Non necessariamente, inoltre, bisogna interpretarla come la condanna ad accettare esiti scettici e nichilistici:

«La prospettiva – scrive Ortega y Gasset – è una delle componenti della realtà. Lungi dall'essere la sua deformazione è la sua organizzazione. Una realtà che vista da qualsiasi punto apparisse sempre identica è un concetto assurdo. [...] Ogni vita è un punto di vista sull'universo. A rigore, ciò che essa vede non può essere veduto da un'altra. Ogni individuo – persona, popolo, epoca – è un organo insostituibile per la conquista della verità. Senza lo svolgimento, la mutazione perpetua e l'inesauribile avventura che costituiscono la vita, l'universo, la verità dagli infiniti modi, resterebbe ignorato»<sup>2</sup>.

Il prospettivismo non può dunque essere ingenuamente identificato con l'egemonia del relativismo: mentre il relativismo ha rinunciato alla speranza di poter raggiungere la verità, il prospettivismo prende atto della complessità ed è consapevole del fatto che non è possibile raggiungere un dominio completo di tutti i dati e che esistono punti di vista diversi dipendenti dai processi di scelta compiuti dai ricercatori.

Se la conoscenza fosse al di fuori della storia, sottratta al divenire e all'insorgenza del dubbio, sarebbe del tutto inumana, in fin dei conti estranea al mondo del significato e della realizzazione autenticamente umana. Voler sottrarre la conoscenza all'orizzonte di storicità finirebbe col perseguire il risultato tutt'altro che formativo di dichiarare l'impossibilità per l'uomo di capire e interpretare il suo mondo, di incidervi le tracce della sua libertà e responsabilità. Alla fine, l'insistenza sulla perennità e sull'immutabilità rischia di generare – suo malgrado – sfiducia e atteggiamento dimissionario. A meno che non si ricada nell'atteggiamento del dogmatismo, il richiamo alla perennità conduce ad interpretare la propria inadeguatezza come impossibilità a raggiungere l'oggettività. Ciò che è permanente non va dunque cercato nella immutabilità dei contenuti e delle realizzazioni conoscitive, ma nella tendenza umana ad esplicitare il proprio dinamismo intenzionale, strutturando un mondo di conoscenze e di significati che sono, per loro stessa natura, aperti alla possibilità della problematizzazione.

L'esigenza di una mediazione e di un'integrazione all'interno della complessità in alcuni casi si esprime al presente nella ricerca di una razionalità forte, che può rischiare di essere meno attenta all'ascolto e alla criticità, piú incline alle visioni pacificanti delle soluzioni totalizzanti. Questa via, però, non è piú percorribile

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset, *La dottrina del punto di vista*, in Id., *Il tema del nostro tempo*, Sugarco, Milano 1994, pp. 85-86.

senza problemi, benché possa facilmente presentarsi come tentazione mai del tutto sopita. Oppure, sul versante opposto, ma in fin dei conti non senza una connessione con la precedente tendenza, si potrebbe incorrere nel ridimensionamento dello spessore della ricerca razionale, avvertita come inadeguata ad affrontare i nodi irrisolti – sia teoretici che esistenziali – che caratterizzano l’eredità dell’epoca moderna. La preferenza per una razionalità più “umile” potrebbe dar luogo alla polarizzazione di una falsa alternativa: laddove la ragione ha mostrato la sua impotenza o addirittura la sua frantumazione, bisogna cedere il passo all’ascolto, alla disponibilità interiore, al silenzio della ragione ...

Interrogare Lonergan in questo contesto – in occasione della recente edizione critica di *Insight* in lingua italiana<sup>3</sup> – esprime l’esigenza di porre in primo piano la via dell’argomentazione razionale, la ricerca di una teoria dell’oggettività conoscitiva criticamente fondata, e al tempo stesso l’istanza di non arginare la comprensione della soggettività. La convinzione di fondo, dunque, è di non discreditarla la mediazione razionale di fronte alla complessità, di non abdicare alle istanze dell’intelligenza e della razionalità, nemmeno in nome della “sproporzione” sinceramente vissuta in una sana esperienza religiosa ... Il bisogno di considerare debitamente l’oggettività conoscitiva nell’itinerario percorso da Lonergan è inscindibile dalla tematizzazione della soggettività<sup>4</sup>. Se è vero che, conoscendo se stesso come è di fatto, il soggetto non scopre altro che il suo essere stato gettato nel mondo per essere tormentato da domande e da aspirazioni il cui esito è tutt’altro che scontato o rassicurante, è pur vero che – come scrive Lonergan nella prefazione originale di *Insight* – l’uomo non è mai relegato al mondo della mera fattualità:

«I fatti, è detto, sono cose tenaci. Però, c’è un senso in cui, credo, è vero affermare che i fatti riguardo all’uomo possono essere aggirati. Infatti, un cambiamento nell’uomo, uno sviluppo delle potenzialità che non sono meno reali perché, come tutte le potenzialità, sono latenti, non solo è esso stesso un fatto, ma può essere anche una fonte permanente di nuovi fatti che alterano cumulativamente l’aspetto di quelli passati»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: Uno studio del comprendere umano*, ed. it. a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova Editrice, Roma 2007. La mia familiarità con l’itinerario culturale di Lonergan si è formata lungo oltre un ventennio di studi in cui – prima come studente e poi come assistente e collega nell’insegnamento – ho avuto il privilegio di lavorare con il prof. Saturnino Muratore. Sono a lui profondamente grato non solo per aver conosciuto l’apporto critico di Lonergan ad un pensare adulto e responsabile nel mondo e nella Chiesa del nostro tempo, ma anche per aver potuto personalmente sperimentare quanto l’attività intellettuale possa trasformarsi in servizio al credere e al comprendere, consentendo il dono della comunione e della fiducia reciproca.

<sup>4</sup> Sulla stessa linea, Rahner: «È nella natura di ogni conoscenza spirituale, quindi anche della conoscenza teologica, che ogni domanda sull’oggetto sia anche domanda sul soggetto della conoscenza. Ovviamente, l’ineliminabile concatenazione dell’aspetto “oggettivo” e “soggettivo” di una conoscenza non deve diventar tematico o esplicito in maniera uniforme in ogni scienza [...]. Ma là dove la scienza di un particolare tema diventa realmente scienza “filosofica” in senso specifico (e la teologia deve diventarla per sua stessa natura), alla domanda su qualunque oggetto inerisce formalmente una domanda sul soggetto» (K. Rahner, *Teologia e antropologia*, in Id., *Nuovi Saggi* III, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 45-72, qui pp. 53-54).

<sup>5</sup> B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., XXXII.

## 2. La conoscenza umana è intrinsecamente oggettiva

Nel pensiero di Lonergan l'oggettività non è mai qualcosa che si raggiunga indipendentemente dal soggetto conoscente. Uno dei contributi fondamentali di *Insight* consiste nell'aver chiarito che una corretta impostazione del problema dell'oggettività parte necessariamente dall'analisi dell'attività conoscitiva. Se ad un primo livello – scrive Lonergan nell'introduzione – il libro contiene frasi sulla matematica, sulla scienza, sul senso comune e sulla metafisica, ad un secondo livello la significatività e l'importanza di quelle frasi si colgono procedendo «alla struttura conoscitiva dinamica che viene esemplificata nel conoscerli»<sup>6</sup>. Non si tratta dell'Io trascendentale di Fichte, ma della «struttura, appropriata personalmente, del proprio sperimentare, della propria ricerca intelligente e delle proprie intellezioni, della propria riflessione critica e del proprio giudicare e decidere»<sup>7</sup>. La meta, dunque, è l'autoappropriazione: «Comprendi pienamente ciò che è il comprendere e non solo tu comprenderai le linee generali di tutto quello che c'è da comprendere, ma possederai anche una base fissa, una struttura invariante, che si apre su tutti gli sviluppi ulteriori del comprendere»<sup>8</sup>. L'obiettivo finale è l'autonomia critica, la possibilità di esercitare la propria soggettività riconoscendo il privilegio del domandare, in cui si esprime la consapevolezza della propria apertura ad un orizzonte in cui nessuna domanda può essere negata e ciascuna esige una presa di posizione personale.

La conoscenza umana è una struttura formalmente dinamica. Non basta dunque studiare semplicemente il tutto o le singole parti, ma è fondamentale capire le relazioni funzionali tra le parti, tenendo presente che il tutto è capace di autocostituirsi attraverso un processo conscio e razionale. Dall'esperienza si procede all'indagine, dall'indagine – attraverso l'immaginazione – all'intelligenza, dall'intelligenza al concetto e dal concetto al giudizio:

«La conoscenza umana perciò – scrive Lonergan in un contributo del 1964 – non è solo sperimentare né solo capire né solo giudicare; non è una combinazione solamente di esperienza e intelligenza, o solamente di esperienza e giudizio, o solamente di intelligenza e giudizio; non è, infine, qualcosa di totalmente distinto dall'esperienza, dall'intelligenza e dal giudizio. È necessario dunque considerare come conoscenza umana non questa o quella operazione, ma il tutto le cui parti sono operazioni»<sup>9</sup>.

Per una corretta comprensione della conoscenza è necessario non lasciarsi attirare dal facile sentiero dell'analogia tra le parti che compongono il tutto, ma esa-

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>9</sup> B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, in Id., *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica"*, tr. it., G. B. Sala, ed., Queriniana, Brescia 1977, pp. 79-103, qui pp. 81-82. Cf Id., *Insight*, cit., pp. 366-369 sui tre livelli del processo cognitivo.

minare ogni attività per se stessa e nei rapporti funzionali con le altre e con il tutto. L'oggettività non è una nota positiva che si aggiunge alla conoscenza, quando questa ha semplicemente raggiunto risultati apprezzabili: l'oggettività è la relazione intrinseca del conoscere all'essere. L'oggettività del conoscere è data, in radice, dalla sua intenzionalità: la struttura della conoscenza intende l'essere<sup>10</sup>. Si tratta di un'intenzione illimitata, perché è possibile domandare di tutto; *intentio intendens*, impulso che dà origine alla conoscenza. L'intenzione è onni-inclusiva, mentre la conoscenza raggiunta è sempre limitata.

L'*intentio intendens* è chiamata a diventare *intentio intenta* di questo o quell'ente. Sia la prima che la seconda hanno relazione intrinseca all'essere e alla realtà, ma mentre la prima è oggettività potenziale, la seconda è oggettività attuale. Empiristi, razionalisti ed idealisti hanno individuato volta a volta componenti parziali dell'oggettività conoscitiva, ritenendole assolute: l'esperienza, la necessità, la coerenza. Partendo dal concetto di struttura è possibile comporre insieme le varie componenti: quella esperienziale, quella normativa che consiste nelle esigenze dell'intelligenza e della razionalità e quella assoluta che caratterizza l'incondizionato virtuale. L'incondizionato virtuale, cioè un incondizionato raggiunto quando tutte le condizioni che caratterizzano la contingenza della conoscenza si sono adempiute, è il culmine di un processo di autotrascendenza che consente di raggiungere il campo assoluto.

Se l'oggettività della conoscenza viene attribuita solo a qualche componente, nascono molte confusioni. Il realista ingenuo, ad esempio, privilegia il guardare e sostiene che ogni attività conoscitiva che assomiglia alla visione oculare deve essere oggettiva, mentre in caso contrario viene a mancare anche l'oggettività. Attività conoscitive che non assomigliano al vedere assumono, di conseguenza, un ruolo subordinato.

Diversamente dal realista ingenuo, l'idealista critico è molto attento alla distinzione tra apparenza e realtà, ma anch'egli assolutizza il guardare e ritiene che tutta la conoscenza sia destinata a rimanere fenomenica, perché noi vediamo fenomeni e non cose-in-sé. Di conseguenza l'oggettività conoscitiva è una chimera, resta solo un'illusione trascendentale della ragione. A giudizio di Lonergan il realista ingenuo si lascia ingannare dal mito della somiglianza tra le attività conoscitive e non tratta

<sup>10</sup> «Non c'è bisogno che questa intenzionalità venga dedotta, essendo essa il contenuto dominante della struttura dinamica la quale raccoglie e unisce più attività conoscitive in una conoscenza unica di un oggetto unico. L'intelligenza umana accoglie attivamente ogni contenuto di esperienza con la perplessità, la meraviglia, l'impulso, l'intenzione, che può essere tematizzata (ma non consiste) in domande quali: Che cos'è? Perché è così? L'indagine, attraverso l'atto di intelligenza, si traduce in pensiero che, quando è esaminato, si formula in definizioni, postulati, supposizioni, ipotesi, teorie. Il pensiero a sua volta è attivamente accolto dalla razionalità umana con un'esigenza riflessiva che, quando è tematizzata, viene espressa in domande quali: È così? Sei sicuro? Tutto l'ordinare e pesare l'evidenza, tutto il giudicare e dubitare sono sforzi per dire di ciò che è che è, e di ciò che non è che non è. Conseguentemente la struttura dinamica della conoscenza intende l'essere» (B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, cit., p. 88).

criticamente il principio della complementarità funzionale. L'idealista critico, a sua volta, trascura il fatto che il senso da solo non può mai essere oggettivo. In entrambi i casi non si è adeguatamente considerato che la conoscenza umana è una struttura ed è stata assolutizzata l'*Anschauung*, trascurando il rapporto dinamico con ulteriori livelli conoscitivi e facendo di conseguenza riferimento ad un mondo figurato e non all'universo dell'essere.

Se invece si considera la conoscenza umana come una struttura composta da più parti, anche l'oggettività non sarà altro che il risultato del concorso di più componenti: ecco perché Lonergan distingue tra oggettività esperienziale, oggettività normativa e oggettività assoluta. La prima, definita in maniera indiretta, in rapporto cioè all'indagine intelligente e alla verifica razionale, è l'oggettività del dato in quanto dato, che viene assunto come materiale per l'indagine, elemento decisivo perché si abbia il virtualmente incondizionato. L'oggettività normativa viene conseguita quando si passa a domande per intelligenza e per riflessione e si soddisfano le esigenze operative dell'intelligenza e della ragionevolezza. L'oggettività assoluta è una proprietà intrinseca al giudizio razionale, frutto della combinazione delle due precedenti, e consente di cogliere un virtualmente incondizionato.

Ovviamente l'oggettività assoluta di un singolo giudizio è insufficiente: sono infatti necessari molti giudizi per affermare, confrontare, distinguere più esseri. Lonergan definisce la nozione principale di oggettività ricorrendo ad un preciso schema di giudizi, composto da (1) una serie di giudizi che affermino l'esistenza di oggetti, (2) una serie di giudizi comparativi-negativi che distinguano gli oggetti e (3) un giudizio che sostenga che uno degli oggetti distinti è un soggetto conoscente<sup>11</sup>.

La svolta epistemologica che ha caratterizzato la modernità occidentale, è assunta da Lonergan nell'indifferibile esigenza di autoconoscenza e autoappropriazione da parte del soggetto, ed è ulteriormente approfondita nei termini di conversione. Lonergan – come si vedrà più diffusamente in riferimento a *Il metodo in teologia*<sup>12</sup> – ne parla nei termini di una conversione intellettuale, morale

<sup>11</sup> Cf Id., *Insight*, cit., pp. 491-494; Id., *Comprendere e Essere. Le lezioni di Halifax su Insight*, ed. it. a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Città Nuova, Roma 1993, pp. 214-226.

<sup>12</sup> Diversamente da quanto ci si potrebbe attendere dal titolo, il modello proposto non è un insieme di regole da applicare né qualcosa da copiare o da imitare e neppure un'ipotesi generale circa la realtà. Intende piuttosto offrire «una struttura per la creatività» (B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1985<sup>2</sup>, p. 22. L'opera di Lonergan è attualmente disponibile nella nuova edizione in lingua italiana a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore: *Il metodo in Teologia*, Città Nuova Editrice, Roma 2001. Nel presente lavoro, tuttavia, si farà riferimento alla edizione precedente). Il metodo, dunque, non può assolutamente essere ridotto ad una fase preliminare al fare teologia, perché è essenzialmente un processo consapevole e responsabile. Lonergan esprime l'esigenza di offrire una terza via tra chi concepisce il metodo più come arte che come scienza e chi ritiene che il modello rigoroso di scienza coincida con quello delle scienze della natura. Tra le principali osservazioni critiche rivolte alla proposta metodologica di Lonergan, ritengo opportuno segnalare quelle di Rahner, presumibilmente tenute in conto da Lonergan stesso. Rahner, tra le varie obiezioni, lamentava che la proposta di Lonergan costituisse eccessivamente il riflesso di una dottrina anglosassone della scienza e non fosse paragonabile al lavoro ermeneutico presente soprattutto nella teologia protestante. L'ideale teoretico-scien-

e religiosa. La conversione intellettuale consiste in primo luogo nel superare il mito conoscitivo secondo cui “conoscere è guardare”. Il reale non può essere ridotto semplicemente al reale esterno, trascurando l’ampiezza e la profondità del mondo mediato dal significato. Superare questo mito conoscitivo comporta un’esperienza di autotrascendenza, un’intensificazione della propria coscienza critica, la nascita di un nuovo io.

Uno dei motivi di principale interesse della posizione di Lonergan risiede nella capacità di affermare la centralità del soggetto senza fare alcuna concessione al soggettivismo o al relativismo. L’analisi del soggetto prende in considerazione anche quegli aspetti di fatica che appartengono al suo orientarsi nel mondo, senza poter vantare garanzie precostituite. Il frutto della verità non può maturare se non sull’albero della soggettività, per poi essere colto e riposto nel suo ambito assoluto<sup>13</sup>.

### 3. *Storicità e assolutezza della conoscenza*

Prima ancora che in riferimento alle trasformazioni e all’evoluzione del suo conoscere, l’uomo fa esperienza della storicità in riferimento al suo sperimentarsi come persona capace di libertà e responsabilità. In questo senso l’uomo è costitutivamente storico, sia in quanto è fonte delle sue decisioni e attività personali sia in quanto egli stesso si sviluppa nel trasformare il mondo. La stessa storicità del conoscere ha le sue radici in questa più originaria dimensione di storicità che caratterizza l’identità personale di ciascuno<sup>14</sup>. Il progettare se stesso presenta i connotati della storicità non solo per la dimensione di relazione costitutiva di qualsiasi esistenza, ma anche per la dimensione di interpersonalità che contraddistingue qualsiasi realizzazione morale.

Da un punto di vista specificamente epistemologico, riconoscere la storicità e il carattere dinamico del nostro conoscere non equivale in alcun modo ad affermare il relativismo<sup>15</sup>. La confusione che porta ad identificare storicità e relativismo presuppone una *forma mentis* che considera la verità piuttosto come *telos* da raggiungere che come dimensione costitutiva del conoscere umano. Se la verità è

tifico di teologia sostenuto da Lonergan – continua Rahner – non può essere esso stesso esente da condizionamento storico. Si veda K. Rahner, *Osservazioni critiche sull’articolo di B. J. F. Lonergan: “Functional Specialties in Theology”*, in «Rassegna di teologia» XII (1971), pp. 46-48.

<sup>13</sup> Cf B. J. F., Lonergan, *The Subject*, in Id., *A Second Collection*, ed. W. F. J. Ryan e B. J. Tyrrell, Darton, Longmann & Todd, London 1974, pp. 69-86 (in particolare pp. 70-71).

<sup>14</sup> Scrive a riguardo J. Fuchs: «L’uomo è sempre cosciente della sua identità come soggetto, anche se non si trova mai in un punto zero dal quale iniziare la propria storia. In ogni istante egli si percepisce come proveniente da un suo passato, da decisioni già prese, da una autorealizzazione già iniziata, dunque da una sua storia che lo ha già modellato» (J. Fuchs, *Storicità e norma morale*, in S. Ferraro, ed., *Morale e coscienza storica*, AVE, Roma 1988, pp. 15-37, qui p. 18).

<sup>15</sup> Lonergan stesso dedica attenzione al prospettivismo e al suo rapporto con il relativismo: cf B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., pp. 229-235.

ritenuta meta finale, considerato che la storia è un processo aperto che sfugge a previsioni deterministiche, il nostro conoscere resta sempre in balia della mutevolezza e della mancanza di stabilità.

Se, viceversa, anziché fare leva sulla meta finale pensata, ma non raggiunta, si sposta l'attenzione sul processo conoscitivo in atto, allora l'assolutezza viene colta come dimensione costitutiva delle attività di riflessione e di giudizio. È dunque necessario superare una nozione acritica di oggettività ed esplicitare la connessione esistente tra la soggettività umana e l'assolutezza della verità:

«l'assoluto – scrive S. Muratore – non è soltanto un'idea-limite, un artificio mentale per definire ambiti conoscitivi ristretti; esso possiede un suo luogo proprio di rivelazione nella intenzionalità della coscienza razionale e morale, la quale pone l'assoluto come “orizzonte” del suo stesso operare, previamente a qualsiasi realizzazione che, a sua volta, possa rivendicare o pretendere un carattere di assolutezza»<sup>16</sup>.

Loneran, come già è emerso, affronta il tema grazie all'interpretazione della conoscenza umana nei termini di una struttura dinamica, sostenendo la complementarietà funzionale tra il percepire sensibile, l'interrogare intelligente e il giudicare razionale, e attribuendo a quest'ultimo livello la prerogativa di produrre giudizi veri. La mediazione tra assolutezza e storicità è estremamente chiara nella riflessione, precedentemente accennata, sul virtualmente incondizionato, che Lonergan esplicita nell'analisi del comprendere riflessivo<sup>17</sup>.

Il giudizio non è garantito in modo automatico, perché potrebbe essere avventato e mancare di criticità. Esso pertanto deve essere verificato. È perciò necessaria un'intellezione riflessiva che colga un virtualmente incondizionato e possa così fondare la razionalità del giudizio. Per capire a fondo l'intellezione riflessiva bisogna distinguere tra condizionato e incondizionato. L'incondizionato è ciò che non ha condizioni, è sciolto da qualsiasi vincolo. Un incondizionato totale (= formalmente incondizionato) ovviamente non è alla portata delle attività conoscitive dell'uomo.

Esiste, però, anche un incondizionato di fatto, che si raggiunge quando tutte le condizioni sono realizzate, senza che esse lo fossero già in partenza. Il virtualmente incondizionato comporta quindi la presenza di un condizionato (nel nostro caso: il contenuto concettuale), la relazione tra il condizionato e le sue condizioni e l'adempimento delle condizioni. Il virtualmente incondizionato presenta quindi

<sup>16</sup> S. Muratore, *Storicità, moralità, oggettività*, in S. Ferraro, ed., *Morale e coscienza storica*, cit., pp. 115-147, qui p. 134. Questo riconoscimento, però, presuppone che si metta in crisi una inadeguata concezione dell'oggettività: «Si avanza l'esigenza di un conoscere “oggettivo”, valido per tutti i conoscenti, e si pretende di ottenerlo prescindendo dal soggetto conoscente, quando non addirittura in contrapposizione con il soggetto conoscente. Si dimentica, così, che l'oggettività ha senso solo come caratteristica del conoscere: l'oggettività, infatti, offre, “pone” ciò che è indipendente dal soggetto conoscente, ma questo “porre di fronte”, a sua volta, non è indipendente dal soggetto, dal suo sviluppo autentico, dalla sua esigenza e capacità di autotrascendenza» (*ibidem*, p. 119).

<sup>17</sup> Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 375-416; Id., *Comprendere e Essere*, cit., pp. 144-170.

la irreformabilità del definitivo. Quando il giudizio viene colto come virtualmente incondizionato, allora l'assolutezza è raggiunta.

L'intellezione riflessiva è così l'evento centrale della razionalità che lega insieme condizionato, condizioni e adempimento delle condizioni. Lonergan verifica e illustra l'intellezione riflessiva con una serie di esempi specifici che attestano molteplici forme di giudizi: inferenza deduttiva, giudizi concreti di fatto, intellezioni in situazioni concrete, analogie concrete e generalizzazioni, giudizi di senso comune, giudizi probabili della scienza empirica, proposizioni analitiche e principi analitici, giudizi matematici.

Il carattere assoluto che contraddistingue il giudizio non è ovviamente incompatibile con la storicità che caratterizza il vivere e il capire dell'uomo. Il conoscere resta fondamentalmente un processo autocorrettivo e cumulativo e, ciononostante, l'assolutezza è colta in virtù di quell'adempimento del legame tra condizioni e condizionato. Il sapere muta non perché l'uomo è incapace di giudizi veri, ma esattamente perché l'uomo può conciliare storicità e assolutezza nel dispiegarsi del proprio dinamismo intenzionale<sup>18</sup>.

La tematizzazione del dinamismo del soggetto ha una lunga e articolata storia all'interno del pensiero di Lonergan e può essere distinta in tre fasi fondamentali: gli studi sulla nozione di *verbum* costituiscono il primo approccio all'interiorità, seguito dalla riflessione sul passaggio dall'*intelligere* al giudizio in *Insight*, per poi trattare esplicitamente la dimensione esistenziale della coscienza nella totalità delle dimensioni del soggetto messe a fuoco per l'elaborazione del metodo. I principi presenti alla base del fare teologia non sono concetti primitivi e assiomi, ma soggetti umani considerati nella loro individualità concreta. L'attenzione all'esercizio concreto del conoscere consente a Lonergan di superare la posizione di Tommaso, in cui la mancata tematizzazione del metodo introspettivo da lui usato faceva sì che i dati psicologici fossero espressi in un quadro metafisico, benché la svolta al soggetto fosse già congeniale al suo pensiero. La prospettiva di Lonergan si propone di andare oltre l'impostazione kantiana del problema dell'oggettività della conoscenza, in quanto la domanda di fondo si concentra sul perché, esercitando determinate operazioni, noi conosciamo. La radice della risposta rinvia alla tematizzazione del dinamismo intenzionale:

<sup>18</sup> In alcuni orientamenti epistemologici si ritiene preferibile il superamento della teoria classica della verità come *adaequatio*, per rispettare maggiormente la specificità della riflessione teologica e il carattere storico che caratterizza l'evento salvifico di cui si nutre la teologia. Mi riferisco in particolare a E. Benvenuto, *Attuali statuti epistemologici e filosofici della verità*, in «Rassegna di teologia» XXIX (1988), pp. 37-62. Dopo aver espresso alcune osservazioni sulla recezione del concetto di verità come *adaequatio* nella filosofia occidentale, Benvenuto passa a verificare come l'interpretazione canonica della verità quale *adaequatio intellectus et rei* abbia influito sullo sviluppo storico della teologia, rilevando sia le potenzialità positive che le consistenti difficoltà. Gli aspetti essenziali della complessità di questa teoria della verità vengono così schematicamente sintetizzati: 1. la teoria dell'*adaequatio* offre alle proposizioni e tesi teologiche una consistente forza di convinzione. 2. Essa consente inoltre di cogliere un itinerario a Dio, riconoscendo per via negativa la trascendenza del

«L'elemento decisivo per una risposta realista – osserva Sala – è l'intenzionalità, cioè il nostro dinamismo conscio, intelligente e razionale che si attua nel processo conoscitivo sopra esaminato. Infatti carattere fondamentale di questo dinamismo è la sua portata illimitata. Qualsiasi domanda o dubbio a proposito dell'illimitatezza dell'intenzionalità non fa che confermare che il nostro dinamismo, in quanto movimento di ricerca, è già andato oltre ogni limite temuto o supposto. Nulla pertanto è disparato rispetto alla nostra intenzionalità: al di fuori della sfera dell'essere, inteso nel domandare, c'è soltanto ciò che assolutamente non è – dunque nulla! Non si dà quindi nessuno spazio interno chiuso della soggettività, essendo la coscienza caratterizzata da una tendenza al trascendente. Proprio il fatto che noi siamo in grado di domandare al di là di ogni limite fa sí che noi domandiamo dell'oggetto sotto un aspetto incondizionato: noi domandiamo dell'oggetto che cosa è e se è – dove lo “è” inteso esclude qualsiasi qualificazione restrittiva»<sup>19</sup>.

L'oggettività della conoscenza non può essere adeguatamente trattata, se non mettendo in rilievo come la soggettività pervenga all'autenticità. Superata definitivamente l'impostazione del tema dell'oggettività nei termini del problema del “ponte” che consentirebbe al soggetto di uscire dalla sua presunta sfera ristretta per entrare in relazione con l'oggetto, Lonergan concentra l'attenzione sul presapere dell'essere presente nella nostra coscienza, nonostante le differenze anche notevoli di una singola personalità e le variazioni dovute a culture o epoche storiche diverse. Dall'esperienza di noi stessi proiettiamo l'orizzonte dell'essere. Nell'autoconoscenza e nell'autoaffermazione di se stessi come conoscenti si dà un tratto comune e permanente: «ed è che la coscienza è il campo in cui avviene ogni nostro crear senso (*Sinngebung*) o progettar senso (*Sinnentwurf*). In termini tecnici: vi è l'orizzonte originario che sottostà e rende possibili i diversi mondi»<sup>20</sup>.

Fondamento ultimo. 3. In negativo, però, essa rischia di trasformare il dato rivelato in “mitologica figurazione” e di svuotare l'evento della sua singolarità. 4. La teoria dell'*adaequatio* presuppone lo sfero della perfetta identità, mentre lo scandalo della croce non può essere assorbito da nessun sistema speculativo. 5. Il confronto con i fatti e le cose richiesto dalla teoria dell'*adaequatio* è impossibile per la verità di fede, perché per la fede diventa determinante l'orizzonte della parusia. Alla teoria della *adaequatio* viene sostanzialmente attribuito il mancato coinvolgimento del soggetto. Pur apprezzando la teoria della verità come coerenza perché essa consente un'indagine di tipo introspettivo che può tradursi in itinerario teologico, Benvenuto ritiene che l'interpretazione della verità come disvelamento sia la più adeguata all'annuncio cristiano e alla riflessione teologica: «Solo in essa la riflessione teologica può sperare di venire a capo del grande paradosso che è implicito nel cuore stesso della fede in quanto memoriale di quel che una volta fu udito, fu visto, fu toccato da mani umane, l'Avvenimento che ha mutato ogni via, ogni pensiero. Il paradosso sta nel fatto che il senso di tale avvenimento sembra necessariamente affidato alla verità di un'interpretazione che lo attualizzi, e invece la fede ci obbliga a confessare che solo la verità dell'avvenimento può dar senso all'interpretazione» (*ibidem*, p. 61). In questa impostazione del problema, però, l'assolutezza del discorso teologico non è più riportata all'analisi del processo conoscitivo, quanto piuttosto al primato della parola sul concetto, dell'evento sull'oggettivazione, mettendo in secondo piano l'analisi del processo della comprensione.

<sup>19</sup> G. B. Sala, *Bernard J.F. Lonergan S.I.: il contributo di un teologo per una filosofia cristiana*, in «Rassegna di teologia» XXXVI (1985), pp. 529-562, qui p. 542.

<sup>20</sup> G. B. Sala, *Immediatezza e mediazione della conoscenza dell'essere. Riflessioni sull'epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan*, in «Gregorianum» LIII (1972/1), pp. 45-87, qui p. 59.

#### 4. *La svolta verso il soggetto*

##### 4.1. *Dagli studi sul Verbum al Metodo in Teologia*

L'analisi dell'itinerario percorso da Lonergan invita a concentrare l'attenzione sulla conoscenza del soggetto e sul mondo del significato, prima ancora che sull'elaborazione del sapere categoriale. Per Lonergan il metodo non è un insieme di regole, ma un insieme di operazioni da cui possono essere tratte regole. Lo schema base di queste operazioni è offerto dal dinamismo intenzionale della coscienza. Lonergan è e resta fondamentalmente un generalista, attento a parlare anche il linguaggio del suo interlocutore, lavorando con la sua proposta ad un attento e paziente lavoro di mediazione culturale<sup>21</sup>.

Uno sviluppo significativo nella comprensione della vita della mente può essere rintracciato nell'analisi del processo che culmina nella produzione del Verbo<sup>22</sup>. *Conoscenza e interiorità*, infatti, se dal punto di vista teologico rappresenta uno studio del dinamismo interno alla vita di Dio, dal punto di vista filosofico costituisce uno studio della vita umana considerata al livello del dinamismo dello spirito, nella duplice processione della parola interiore e dell'amore. Il razionalismo di tipo concettualista viene dichiarato fuorviante per l'interpretazione della vita dello spirito, perché pone in primo piano la rilevanza di un'intelligibilità colta dall'esterno, mettendo del tutto in ombra l'autonomia del processo conoscitivo.

Nello studio sul *Verbum* Tommaso tentava di fondare una fenomenologia del soggetto con una psicologia dell'anima, grazie alla interazione tra il modello aristotelico e quello agostiniano, con il vantaggio, però, di ricorrere all'uso dell'introspezione. La parola, infatti, è prima di tutto parola interiore, oggetto del pensiero in quanto suo prodotto conosciuto. La parola interiore emerge alla fine di un processo di ricerca intellettuale, simultaneamente all'atto di capire, benché distinta dal capire stesso perché suo effetto. La concettualizzazione è il termine e il prodotto di un processo che ha origine dalla dipendenza del nostro intelletto dal senso.

L'aspetto interiore che contraddistingue la formazione del Verbo, caratterizza anche il giudizio. Al livello più alto dell'attività riflessiva, la nostra conoscenza è ancora soggetta al tempo e alle condizioni psicologiche:

<sup>21</sup> «Il generalista che sia solo un mediatore logico risulta essere uno stupido intruso; il generalista che sia un mediatore intelligente parla non solo il linguaggio della propria mente, ma anche il linguaggio del suo interlocutore» (B. J. F. Lonergan, *Questionnaire on Philosophy*, in «Method. Journal of Lonergan Studies» II [1984/2], pp. 1-35, qui pp. 32-33).

<sup>22</sup> Cf Id., *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, tr. it., EDB, Bologna 1984. L'opera di Lonergan è attualmente disponibile nella nuova edizione in lingua italiana a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore: *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 2004. Nel presente lavoro, tuttavia, si farà riferimento alla edizione precedente.

«[...] il giudicare è un'attività che coinvolge tutto l'uomo. La conoscenza del *quod quid est* fa uscire dal tempo e dallo spazio, ma l'atto della *compositio vel divisio* comporta un ritorno al concreto. In particolare, nonostante si possa inneggiare alle verità eterne, i giudizi umani implicano sempre una specificazione di tempo. In realtà, dal momento che la verità esiste nella mente, e dal momento che solo la mente di Dio è eterna, la verità eterna non può essere che una. Nelle nostre menti la verità consiste ordinariamente nell'applicazione di universali astratti alle cose sensibili e questa applicazione comporta una qualificazione temporale»<sup>23</sup>.

Ne deriva che la relazione dell'uomo con la verità possiede un carattere storico e cooperativo, mai riconducibile al parametro del pieno possesso. Conoscere la verità è possibile solo se conosciamo noi stessi, perché, conoscendo la natura del principio attivo dei propri atti, l'intelletto riflette sulla propria natura e conosce la sua proporzione alla realtà. Questa è la via indicata con chiarezza da Tommaso d'Aquino:

«[veritas] cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidam cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur»<sup>24</sup>.

La via percorsa dal concettualismo, invece, pone l'accento sul carattere di certezza delle conoscenze scientifiche e teologiche. Lonergan intende superare sia le strettoie del concettualismo che quelle del positivismo, accordando attenzione alle esigenze dello studio storico contemporaneo<sup>25</sup>.

In *Insight* viene sviluppato lo studio dell'intellezione affrontando il confronto con i procedimenti del conoscere scientifico e con la svolta critica della filosofia di Kant. Il superamento del mito conoscitivo del guardare, cui si accompagna un concetto acritico di realtà, e il bisogno della conversione costituiscono due motivi di forte continuità tra *Insight* e *Il metodo in teologia*. Lo studio dell'intelligenza è infatti strutturato attorno al tema dell'auto-appropriazione, intesa come un imparare a lavorare su se stessi.

Nel 1961/62 Lonergan tenne un corso, *De methodo theologiae*, in cui delineò con estrema chiarezza il significato della sua ricerca:

«la lezione del primo giorno – sottolinea Crowe – parla del *metodo* in voluto contrasto con l'*oggetto* della teologia; il metodo viene specificato in termini di operazioni, le ope-

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>24</sup> Tommaso d'Aquino, *Quaestio De Veritate*, 1, 9.

<sup>25</sup> «Capire il testo, capire il significato del testo, capire il significato di s. Tommaso e capire come s. Tommaso capiva, non è che una serie di specificazioni differenti dello stesso atto» (B. J. F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, cit., p. 234).

razioni sono quelle di un soggetto, e il soggetto è discusso in termini di orizzonte, conversione, autenticità, e così via. La “svolta verso il soggetto” – un’espressione che molti utilizzano per descrivere la caratteristica dominante di questi anni – è ormai ben stabilita. Naturalmente c’è continuità con il passato: anche l’oggetto deve essere studiato, ma attraverso le operazioni del soggetto; questo è il punto di vista metodologico»<sup>26</sup>.

Il decennio degli anni ’60 risultò decisivo per il problema del metodo: una conferenza sulla filosofia della storia (1960), tre conferenze sul significato (1962-65), alcune conferenze sulla teologia della storia (1963), sulla transizione verso una mentalità storica (1966), sul nuovo contesto della teologia (1967) e un’esplosione di conferenze che includono un’esposizione chiave sul soggetto (1968). È degna di rilievo anche una conferenza sull’ermeneutica (1962), rispetto alla quale il punto di partenza fu il capitolo XVII di *Insight*. Le tappe principali di questo sviluppo inducono ad assumere il discorso sul metodo – su cui si ritornerà in riferimento alla conversione – come lo sbocco di un lungo e complesso itinerario, maturato nel contesto di un serrato confronto critico con la cultura contemporanea.

#### 4.2. *Il problema dell’interpretazione*

Il capitolo XVII di *Insight*, considerato naturalmente nel contesto generale dell’opera, costituisce una pietra di riferimento fondamentale per la riflessione sul metodo<sup>27</sup>, soprattutto in riferimento al problema della verità, poi per quanto concerne la possibilità di realizzare un’ermeneutica metodica.

Il criterio prossimo di verità è dato dall’apprensione riflessiva del virtualmente incondizionato. Il contenuto del giudizio ha l’impronta dell’assoluto e in quanto tale è indipendente dal soggetto giudicante. La coscienza razionale, infatti, sfocia in un prodotto indipendente da se stessa, senza però che sia possibile saltare il lungo e articolato processo che porta il soggetto a questa nuova dimensione. Il criterio remoto è costituito dal corretto dispiegarsi del distaccato e disinteressato desiderio di conoscere, superando l’interferenza di altri desideri e distorsioni:

«Un soggetto può afferrare il virtualmente incondizionato, eppure può chiedersi se tale soddisfacimento del criterio prossimo di verità sia stato viziato da deformazioni

<sup>26</sup> F. E. Crowe, B. J. F. Lonergan. *Progresso e tappe del suo pensiero*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 123-124. La “svolta verso il soggetto” costituisce una caratteristica del pensiero di Lonergan a mio avviso non sempre adeguatamente intesa nel contesto generale del suo pensiero. Si veda, ad esempio, l’interpretazione proposta da A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, pp. 25-30.

<sup>27</sup> Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 671-742. All’inizio viene esplicitata l’esigenza di trasferirsi dal campo della deduzione astratta a quello del processo storico concreto. Il discorso risulta articolato in tre parti principali: 1. vengono determinate le relazioni tra metafisica e mito, metafisica e mistero; 2. vengono poi esplorati il criterio di verità, le definizioni di verità, l’aspetto ontologico della verità, i rapporti tra verità ed espressione, l’autoappropriazione della verità; 3. infine viene affrontata la possibilità di definire il problema dell’interpretazione e di elaborare la struttura euristica per un’ermeneutica metodica.

sogettive. Allora sorge la domanda del criterio remoto. Il soggetto diviene piú o meno sicuro o piú o meno ansioso riguardo alla genuinità della sua ricerca e della sua riflessione, e ricerca e riflessione ulteriori saranno, a loro volta, aperte a un simile domandare. Ciò che è in dubbio è il soggetto stesso e tutti i suoi sforzi per rimuovere il dubbio procederanno dalla stessa fonte sospetta. Una componente di questa situazione può essere la fuga del soggetto dall'impegno personale implicato nel giudizio; un'altra può essere un'inclinazione temperamentale all'ansietà; ma il problema oggettivo è il disinteresse e il distacco abituali ed effettivi del soggetto nelle sue attività cognitive»<sup>28</sup>.

La verità è una relazione tra il conoscere e l'essere. La verità ontologica è l'intrinseca intelligibilità dell'essere, la conformità dell'essere alle condizioni del suo essere conosciuto attraverso l'indagine intelligente e la riflessione critica. Il venire a conoscere è fondamentalmente un processo che avanza per stadi in cui le intellezioni prodotte dall'indagine danno luogo ad ulteriori domande, che danno luogo a loro volta a nuove intellezioni da cui scaturiscono ancora domande. Ad ogni passo è opportuno esplicitare quanto è stato raggiunto e quanto si intende ancora cercare. L'espressione in tal modo entra a far parte del processo stesso dell'apprendere, al punto da istituire una solidarietà di fondo tra lo sviluppo della conoscenza e lo sviluppo del linguaggio. Si pone, così, in tutta la sua rilevanza il problema dell'interpretazione:

«L'interpenetrazione di conoscenza e espressione implica una solidarietà, quasi una fusione, dello sviluppo della conoscenza e dello sviluppo del linguaggio. Le parole sono sensibili: sostengono e intensificano la risonanza dell'intersoggettività umana; la mera presenza di un altro libera nel dinamismo della coscienza sensoriale una modifica nel flusso di sensazioni ed emozioni, immagini e memorie, atteggiamenti e sentimenti; ma le parole possiedono il proprio corteo di rappresentazioni ed affezioni associate e, così, l'aggiunta della parola alla presenza determina una specializzata, diretta modifica di reazione e risposta intersoggettive»<sup>29</sup>.

Lo sviluppo del linguaggio si fonde con lo sviluppo della conoscenza. La verità in quanto tale non spetta mai alle espressioni, che di per sé non sono mai vere o false, ma al giudizio, in cui avviene l'appropriazione della verità. L'appropriazione della verità è conoscitiva, ma la ragionevolezza richiede che ci sia coerenza tra il conoscere e il vivere. Il tema dell'esistenza personale emerge in primo piano, per ora sotto l'istanza della coerenza. L'appropriazione della verità pone un triplice problema: 1. acquisire gradualmente l'accumulo di intellezioni abituali; 2. unificare, correlare gli elementi; 3. orientarsi verso la verità. L'impostazione di fondo che Lonergan dà al problema continua a tenere in massima considerazione le componenti storiche e dinamiche dell'esperienza personale.

In virtù dell'unità di fondo che caratterizza il soggetto, accade che la cattiva volontà renda sgradita la verità e porti a trascurarla. Nasce, allora, il pericolo di

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 694-695.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 698.

un circolo vizioso: se non c'è appropriazione della verità, la volontà non si orienta positivamente; ma, se la volontà non è buona, non può avvenire il perseguimento della verità. Le appropriazioni conoscitiva e volitiva della verità sono solidali tra loro e sono inclini a condizionare e ad essere condizionate dagli adattamenti della sensibilità umana. Per questo motivo la storia è fondamentalmente un processo aperto, soggetto tanto alla possibilità dello sviluppo che a quella del declino. Solo un discorso più articolato sul senso della storia consentirà, poi, di individuare il superamento dei pericoli connessi al circolo vizioso.

L'interpretazione di per sé è una seconda espressione rivolta ad un uditorio differente. La complessità del suo compito consiste nel dover mettere a fuoco un metodo adeguato per rapportarsi a qualsiasi tipo di uditorio. Emerge a tal fine l'esigenza di ricorrere ad un punto di vista universale, inteso come «una totalità potenziale dei punti di vista geneticamente e dialetticamente ordinati»<sup>30</sup>. Si tratta di elaborare non una storia universale, ma semplicemente una struttura euristica che contenga virtualmente le possibili alternative di interpretazione. Essa si interessa della capacità dell'interprete di cogliere significati, dotandolo della capacità di trasferire il suo pensiero al livello di una cultura diversa dalla propria. La base per poter elaborare questa totalità ordinata dei punti di vista risiede in un'adeguata autoconoscenza. Gli oggetti non sono privati della loro peculiarità, ma si tende a considerare i soggetti nell'esercizio del loro dinamismo conoscitivo: «Non c'è nessuna interpretazione senza interprete. Non c'è alcun interprete senza unità polimorfa di coscienza empirica, intelligente e razionale»<sup>31</sup>.

Il problema dell'interpretazione richiede l'esplicitazione di un metodo. Con appropriate modifiche, si potrebbe fare uso del metodo empirico classico sintetizzato da Lonergan nell'immagine delle due lame: la possibilità di una qualsiasi interpretazione implica la lama superiore di generalità, mentre le tecniche esistenti degli studiosi costituiscono la lama inferiore utile a determinare con maggiore accuratezza la generalità stessa. Il problema del relativismo che caratterizza la ricerca ermeneutica, non dipende dalla pluralità di tecniche per trattare documenti e momenti del passato, ma dalla mancanza di un'appropriata lama superiore. La lama superiore ha due componenti concretamente universali, che riguardano il significato e l'espressione. Quanto alla possibilità effettiva dell'interpretazione, si può ritenere che «le fonti prossime del significato si trovano nell'esperienza, nella comprensione e nel giudizio stesso dell'interprete»<sup>32</sup>. Considerare l'intera sfera di significato possibile e connettere i significati possibili con documenti particolari non può prescindere dal fatto che i significati formano una sequenza di incognite geneticamente e dialetticamente correlative e che le espressioni si sviluppano dall'indifferenziato allo specializzato.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 710.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 712.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 727.

Loneran affronta il problema prendendo in considerazione prima l'anticipazione dei risultati definitivi, poi le controposizioni<sup>33</sup> e infine i canoni di un'ermeneutica metodica. La resistenza maggiore per una corretta interpretazione deriva dalle controposizioni e soprattutto dalla convinzione che il reale sia una articolazione del "già-qui-ora" e che l'oggettività di conseguenza consista nel risultato di un'estroversione elementare. Le controposizioni sono generate dunque dall'idea secondo cui il reale è "l'esterno", per la cui conoscenza non occorre altro che prendere visione.

Le controposizioni non riguardano solo il fine dell'interpretazione, ma si ripercuotono anche su un'errata concezione delle procedure degli interpreti che penseranno di essere oggettivi, nella misura in cui saranno capaci di rilevare i significati presenti "già qui ora". Di fronte a questa prospettiva, l'introduzione del punto di vista universale risulterà un appello al vano e al teorico:

«Se il criterio di oggettività è l'“ovviamente fuori là”, allora non c'è assolutamente alcuna interpretazione oggettiva; c'è soltanto il guardare a bocca aperta segni ordinati e l'unico ordine è spaziale. Se, però, il criterio di oggettività si trova nell'indagine intelligente, nella riflessione critica e nell'afferrare il virtualmente incondizionato, allora l'impostura sul “fuori là” e la simulata indignazione sul “leggere dentro” sono una prova alquanto convincente che si ha una nozione molto scarsa di ciò che l'oggettività è»<sup>34</sup>.

Un ulteriore problema è costituito dalla pretesa che ogni autore debba essere interpretato nei suoi propri termini. Senza togliere alcun merito a questa esigenza, non bisogna temere di riconoscere che le fonti immediate di ogni interpretazione risiedano nell'interprete stesso:

«Al contrario, un'ermeneutica metodica richiede un aperto riconoscimento, da parte dell'interprete, delle sue fonti immanenti di interpretazione, della sua formulazione da un punto di vista universale, delle sue ipotesi sul contesto e sul contenuto del significato di un altro, del suo processo da quella formulazione pura all'espressione ipotetica e dell'introduzione di molteplici controlli, che verifichino le interpretazioni non solo nei confronti dei documenti individualmente, ma anche come membri di una totalità con assunti comuni e interconnessi»<sup>35</sup>.

Attraverso la proposta di una serie di canoni per un'ermeneutica metodica<sup>36</sup>, Lonergan mira a sintetizzare le conclusioni già raggiunte, precisando che un'ermeneutica metodica è limitata a interpretazioni scientifiche e non riguarda quelle

<sup>33</sup> Per controposizione Lonergan non intende la semplice affermazione di una contraddizione, ma la presenza di affermazioni, di principio o di fatto, che entrano in contraddizione con la metafisica latente, ossia con le caratteristiche e le esigenze del dinamismo intenzionale del soggetto.

<sup>34</sup> B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 729.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 731.

<sup>36</sup> Cf *ibidem*, pp. 733-741. Lonergan presenta la funzione dei canoni di pertinenza, di spiegazione completa, di successive approssimazioni, di parsimonia, dei residui.

letterarie, intendendo per interpretazioni letterarie quelle che offrono immagini e associazioni da cui un lettore può raggiungere le intellezioni e formare i giudizi auspicati dall'interprete.

L'interprete inoltre ha bisogno di trattare col dialettico, perché il significato umano è soggetto al movimento, ma anche alle distorsioni delle controposizioni e all'intrusione del non sistematico all'interno del sistema in movimento. L'espressione del significato non è soltanto uno dei principali atti di significato, ma anche un prolungamento del flusso psichico. Essa ha tre aspetti: uno sistematico, che consiste nel procedere automaticamente dalle strutture dinamiche della psiche, uno genetico, che deriva dal carattere non statico, ma in movimento, delle strutture dinamiche della psiche, uno incidentale, che consiste nella possibilità di interrompere l'automatismo sensitivo con l'intervento degli atti principali di significato.

Nei successivi sviluppi riscontrabili nell'opera sul metodo in teologia, Lonergan presuppone il quadro storico della dottrina ermeneutica contemporanea ricostruito da Gadamer in *Verità e metodo* e segnala quattro fattori che rendono più complesso il problema dell'interpretazione: 1. il sorgere di una coscienza mondiale e di una coscienza storica, che conducono alla consapevolezza dell'esistenza di molte culture. 2. L'elaborazione delle scienze umane, al cui interno il significato si presenta quale categoria fondamentale, con rilevanza inevitabile del problema dell'interpretazione. 3. La confusione che regna nella dottrina della conoscenza e nell'epistemologia, con evidenti conseguenze nel campo dell'interpretazione: l'interpretazione non è altro che un caso particolare di conoscenza, la conoscenza del significato. 4. La tendenza dell'uomo moderno ad affrancarsi da ogni vincolo alla tradizione e all'autorità. La reinterpretazione del passato pone altri problemi, benché non siano necessariamente riducibili tutti all'ermeneutica. Per affrontarli è necessario evitare sia un rifiuto che un'accettazione globale della modernità. Il metodo tende ad introdurre la distinzione tra i vari tipi di problemi, proponendo diverse specializzazioni funzionali. Lonergan riformula il rifiuto del "principio della testa vuota", precisando che il testo va rispettato, ma l'interpretazione non consiste solo nel guardare ai segni, altrimenti la si riduce ad un intuizionismo ingenuo:

«Quanto minore è l'esperienza, quanto meno coltivata l'intelligenza, quanto meno formato il giudizio, tanto più probabile sarà che l'interprete attribuisca all'autore un'opinione che questi non ha mai sostenuto. D'altra parte, quanto più vasta l'esperienza dell'interprete, quanto più profondo e pieno lo sviluppo della sua intelligenza, quanto più equilibrato il suo giudizio, tanto più probabile sarà che egli scopra esattamente quello che l'autore voleva dire. [...] Ora quanto più grande è la conoscenza abituale che uno possiede, tanto più probabile è che egli sia guidato dai segni stessi e non da preferenze personali e da congetture»<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., 175. In nota Lonergan esprime la sua condivisione per la posizione di Bultmann secondo cui è del tutto insensata la pretesa che l'interprete

Capire se stessi, dunque, non è affatto irrilevante per la correttezza dell'interpretazione: solo dopo aver effettuato un cambiamento radicale in se stesso, l'interprete potrà pervenire alla comprensione dell'autore. Il problema ermeneutico svela così una profonda dimensione esistenziale. L'interprete ha inoltre bisogno di conoscere anche come stavano le cose: diventa perciò necessario passare alla storia e poi alla dialettica e alla fondazione.

Anche a proposito della riflessione sulla storia, Lonergan conferma il rifiuto del "principio della testa vuota": lo storico non deve affatto pretendere di limitarsi a presentare i fatti, quasi che essi possano parlare da sé. La storia è sia critica che costruttiva<sup>38</sup>: le domande sono per certi aspetti più fondamentali delle risposte. Grande importanza assume per questo motivo l'immaginazione storica: lo storico si sforza di rappresentare immaginativamente il significato delle affermazioni che trova nelle fonti. Nascono così domande che conducono a ulteriori affermazioni presenti nelle fonti. Ne deriva una tela immaginativa che unisce i punti fissi forniti dalle affermazioni nelle fonti. I punti fissi valgono relativamente alle decisioni che lo storico ha preso nell'indagine in corso. La conoscenza storica, inoltre, procede secondo un movimento a spirale<sup>39</sup>: aumentando la conoscenza degli eventi, la domanda originaria viene riformulata, così che documenti prima ritenuti irrilevanti acquistino nuova luce.

Il lavoro di Dilthey consente un ulteriore ampliamento dell'orizzonte, esplicitando la domanda sulla possibilità stessa della conoscenza storica. L'interpretazione esprime e comunica l'intelligenza dell'interprete, le oggettivazioni della vita sono l'interpretazione che la vita dà di se stessa:

«Nella realtà concreta fisica, chimica, vivente della vita umana c'è dunque anche il significato. È interiore ed esteriore al tempo stesso: interiore in quanto esprime, esteriore in quanto espresso. Manifesta bisogni e soddisfazioni. Risponde a valori. Si prefigge delle mete. Ordina i mezzi al fine. Costituisce sistemi sociali e li fornisce di valori culturali. Trasforma la natura circostante»<sup>40</sup>.

Lonergan ritiene però che la *Lebensphilosophie* di Dilthey abbia ancora dei tratti empiristi, mentre la scienza umana basata sul *Verstehen* non può essere assimilata da un empirista: presupposti empiristi e presupposti idealisti restano ancora non superati. Un passo avanti è costituito dall'impostazione di Husserl e di Heidegger. Per Husserl pensiero e giudizio non sono solo eventi psicologici, ma "intendono", "si riferiscono a" oggetti distinti da loro stessi. Heidegger ritiene che

debba far tacere la sua soggettività per arrivare ad una conoscenza oggettiva. Non manca, però, di precisare che rispetto a Bultmann egli intende distinguere tra intelligenza e giudizio, sviluppo dell'una e sviluppo dell'altro.

<sup>38</sup> Cf *ibidem*, pp. 219-222. Lonergan fa riferimento all'insistenza di C. Becker e di R. G. Collingwood sulle attività costruttive dello storico.

<sup>39</sup> Cf *ibidem*, pp. 222-224. Qui il riferimento è a H. J. Marrou.

<sup>40</sup> B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., p. 226.

i progetti umani siano prodotti dell'intelligenza: il *Verstehen* è il *Dasein* in quanto quest'ultimo rappresenta la capacità di essere dell'uomo. La struttura ermeneutica svela così la sua universalità: l'interpretazione procede dall'intelligenza di un'espressione, così come l'espressione procede dall'intelligenza di quel che può essere l'essere dell'uomo. Oltre ad evidenziare il carattere più specifico del *Verstehen* rispetto al generale atto di capire che ha portata molto più vasta, Lonergan osserva che in nessuno di questi autori emerge una sufficiente consapevolezza del terzo livello dell'attività conoscitiva né una radicale contestazione del mito conoscitivo secondo cui il conoscere è simile al guardare.

### 5. *Le deformazioni del soggetto*

Prima di entrare nel vivo del tema dell'autenticità personale del soggetto, è opportuno richiamare l'analisi di Lonergan sulle deformazioni cui sono esposti individui e gruppi. Il contesto è quello della riflessione condotta in *Insight* sul senso comune e sulla sua quadruplici deformazione<sup>41</sup>. La psiche intersoggettiva che caratterizza la sensibilità umana ha una portata limitata: ciò che non è immediatamente vicino tende a rimanere per noi estraneo. Grazie all'operatore intellettuale, però, l'uomo si propone di superare l'ambito del suo sentire immediato. Emerge infatti una nozione di bene che non si limita al campo dell'utile e dell'immediatamente desiderabile, ma porta a riconoscere il bene d'ordine, rappresentato da ordinamenti giuridici, strutture economiche, sociali, politiche.

Quanto a Lonergan stia a cuore la riflessione sul senso della storia e l'interdipendenza tra la cura della conoscenza oggettiva e l'impegno per l'autenticità del vivere umano, è confermato dalla esplicita considerazione espressa a riguardo nella nuova Prefazione ad *Insight* scritta nell'estate del 1954:

«Sfortunatamente, come intellesione e fraintendimento sono comunemente accoppiati, così lo sono anche progresso e declino. Noi rafforziamo il nostro amore per la verità con una praticità che è equivalente a un oscurantismo. Correggiamo antichi mali con una passione che guasta il nuovo bene. Non siamo puri. Scendiamo a compromessi. Speriamo di cavarcela. Tuttavia, l'autentico avanzamento della conoscenza procura un potere troppo vasto e terrificante sulla natura e sugli uomini per essere consegnato alle buone intenzioni di menti inconsciamente deformate. [...] In che modo, in verità, deve una mente divenire cosciente della sua deformazione, quando quella deformazione scaturisce da una fuga comunitaria dal comprendere ed è supportata dall'intera trama di una civiltà? In che modo si può conferire nuova forza e vigore al distaccato e disinteressato desiderio di comprendere senza il rinforzo che agisce come una deformazione aggiunta? In che modo può l'intelligenza umana sperare di occuparsi delle situazioni non intelligibili, ancorché oggettive, che la fuga dal comprendere crea ed espande e sostiene?»<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Cf B. J. F. Lonergan., *Insight*, cit., pp. 243-333 (capitoli VI e VII).

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 9.

La dualità costitutiva che caratterizza l'uomo fa sí che nella coscienza dell'individuo e nella società si crei una tensione tra il punto di vista del singolo in quanto individuo e il punto di vista dell'individuo in quanto capace di universalità. Assumendo i risultati delle precedenti analisi delle strutture euristiche e della nozione di probabilità emergente, Lonergan riesce ad applicare alla storia un teorema che consente l'anticipazione di una probabilità emergente anche nei confronti del mondo umano. La storia umana è regolata dalla probabilità, in quanto gli eventi del mondo umano non sottostanno a rigide necessità. L'uomo può trasformare l'ambiente in cui vive, dopo aver individuato possibili schemi di ricorrenza utili ad uno sviluppo migliore. Si esclude così, per il mondo storico come per quello naturale, una visione strettamente deterministica o rigidamente indeterministica. La presenza di schemi di ricorrenza e di serie condizionate di schemi di ricorrenza fa sí che si possa individuare un indice di probabilità di emergenza e un indice di probabilità di sopravvivenza. Il mondo storico è un universo aperto: sviluppo o declino dipendono dalla comprensione e dalla decisione dell'uomo.

L'operatore intellettuale, in quanto fonte per ogni individuo di un sistema piú alto di integrazione per il suo vivere conscio, costituisce la base per una conscia esigenza di intelligibilità, di absolutezza conoscitiva, di moralità e di trascendenza. Il progresso, però, non è quindi garantito a priori, perché può attivarsi la spirale del declino quando attenzione, intelligenza, ragionevolezza e responsabilità sono distorte dalla quadruplicata deformazione del senso comune: drammatica, individuale, di gruppo, generale.

La deformazione drammatica si verifica quando alcune intellezioni difficili da tollerare per l'individuo sono temute e indesiderate. Ne deriva una sintomatologia nevrotica dovuta all'esercizio aberrante della censura: vengono esclusi dalla coscienza spunti, immagini, schemi che possono condurre a intellezioni indesiderate. Il soggetto resta inquieto e insicuro, incline a razionalizzare il proprio punto di vista deformato. Il trattamento analitico può stimolare il recupero delle intellezioni temute.

L'egoismo individuale deriva dalla tensione dialettica tra il livello dell'intersoggettività e quello dell'intelligenza distaccata: il soggetto resta intrappolato nell'orizzonte ristretto della sensibilità, non perché non ci sia esercizio di intelligenza, ma perché tale esercizio viene del tutto asservito ad interessi particolaristici. La stessa spontaneità intersoggettiva ne risente, perché si avverte limitata dal ristretto orizzonte del singolo. Le richieste del gruppo possono agire da correttivo rispetto all'egoismo individuale, spronando il soggetto al superamento del particolarismo in cui è scivolato.

Il gruppo stesso, però, può a sua volta essere soggetto ad una deformazione egoistica: il sentimento di appartenenza al gruppo frena l'esercizio libero e responsabile dell'intellettualità. Estremamente esemplificativo di questa deformazione è l'affermarsi delle ideologie, in virtù delle quali viene razionalizzato il punto di vista del gruppo con il conseguente fraintendimento di tutti gli elementi della

realtà ritenuti non funzionali al proprio interesse. All'espandersi dell'irrazionale sociale corrisponde il ritirarsi dell'intelligenza dal campo del concreto e la cultura perde il suo influsso positivo sulla storia. La dialettica dei gruppi all'interno della società può rovesciare questo ciclo breve del declino.

L'ultima deformazione, quella generale, deriva dalla tendenza del senso comune a razionalizzare le proprie limitazioni, senza rendersi conto di essere competente solo per il concreto e l'immediatamente pratico. È così che il realismo, sia sul piano conoscitivo che sul piano etico, sarà confuso con l'immediatezza delle facili soluzioni affette sin dal loro nascere da radicale miopia, profondamente avversa alla fatica dell'intelligenza e alla pazienza dei tempi lunghi. Per questo motivo la struttura operativa del senso comune risulta inadeguata al compito di pensare a livello della storia.

La deformazione generale del senso comune, a differenza di quella dell'egoismo di gruppo, introduce il ciclo più lungo del declino, durante il quale si afferma il disprezzo di idee opportune e fruttuose, implicando un allontanamento cumulativo dalla coerenza e riducendo l'unica intelligibilità discernibile nei fatti oggettivi a un equilibrio di pressioni economiche e a un bilanciamento di poteri nazionali. La capitolazione maggiore dell'intelligenza distaccata e disinteressata avviene al livello speculativo: la funzione dell'intelligenza è ridotta allo studio dei dati quali sono, cercando di afferrare l'intelligibilità immanente in essi. La subordinazione della scienza dell'uomo ai dati non è altro che la subordinazione all'intelligenza deformata di coloro che producono i dati. La cultura perde in tal modo la sua capacità di indipendenza e di distacco e per poter sopravvivere tende a diventare sempre più pratica, a servizio di fini tangibilmente utili.

Quel che emerge dall'analisi degli ulteriori sviluppi presenti in *Insight* è che le profonde limitazioni del senso comune portano a considerare un'incapacità più profonda esprimibile in termini di male e di peccato. Si rende perciò necessaria una riflessione teologica che consenta di prospettare il dono della redenzione. Il rovesciamento della spirale del declino esige il superamento delle chiusure mentali e dei pregiudizi presenti nei vari tipi di deformazione. In particolare il ciclo lungo del declino, introdotto dalla deformazione generale del senso comune, sposta l'attenzione sul significato dell'intervento gratuito e salvante di Dio nella storia, capace di apportare radicale novità di vita.

Anche se l'analisi condotta da Lonergan avviene nel contesto di un'indagine sull'intelligenza, con evidenti considerazioni a livello ancora prevalentemente intellettualistico se paragonato allo spessore esistenziale delle successive riflessioni presenti nel *Metodo*, il problema dell'inautenticità del vivere umano e delle conseguenti aberrazioni del conoscere è già del tutto impostato e riceverà poi nell'opera sul metodo un significativo sviluppo con l'approfondimento delle due specializzazioni funzionali centrali, la dialettica e la fondazione. La prima mette in evidenza e si propone di affrontare i contrasti riguardanti le interpretazioni, le narrazioni, le valutazioni, i conflitti presenti nel processo storico, mentre la

seconda riflette sulla presa di posizione personale del teologo, esplicitando gli orizzonti esistenziali e le categorie utilizzate nella teologia *in oratione recta*<sup>43</sup>.

## 6. Soggetto e orizzonte

Prima di procedere alla riflessione sulla conversione, è opportuno considerare l'analisi del soggetto compiuta da Lonergan in relazione al tema dell'orizzonte in un importante contributo del 1968:

«There is a sense in which it may be said that each of us lives in a world of his own. That world usually is a bounded world, and its boundary is fixed by the range of our interests and our knowledge. There are things that exist, that are known to other men, but about them I know nothing at all. There are objects of interest that concern other men, but about them I could not care less. So the extent of our knowledge and the reach of our interests fix a horizon. Within that horizon we are confined»<sup>44</sup>.

Siamo confinati entro un orizzonte segnato dai nostri interessi e dalle nostre conoscenze, orizzonte che sin dall'inizio si configura come messa in discussione di qualsiasi solipsismo cognitivo ed etico, perché segnato da interessi: gli interessi dicono relazioni, maturano da relazioni, stabiliscono e trasformano le relazioni all'interno di un mondo di significato. L'esistenza di visioni parziali del soggetto consente di verificare quanto sia negativo il mancato approfondimento della nozione di orizzonte.

Nonostante l'enfasi posta sul soggetto dalla filosofia contemporanea e da gran parte della cultura occidentale, si riscontra una perdita di significato della nozione di soggetto: *il soggetto è trascurato*. Se ne possono segnalare tre cause principali, di cui la prima deriva dal modo di intendere l'obiettività della verità. Può infatti accadere che uno sia a tal punto affascinato dalla nozione di obiettività della verità, da trascurare le condizioni che ne segnano l'emergenza e la sussistenza, così da dimenticare che *«veritas formaliter est in solo iudicio»*. Non si può sottovalutare il cammino compiuto dal soggetto:

<sup>43</sup> Sostanzialmente due sono i principi di fondo che guidano Lonergan nella formulazione del metodo: 1. la teologia comporta fasi distinte definibili in rapporto a due compiti distinti, quali il recupero critico del passato (*theologia in oratione obliqua*) in cui sono presenti valori rilevanti e la loro contestualizzazione nel presente e nel futuro (*theologia in oratione recta*). Ciascuna delle due fasi genera l'individuazione di quattro obiettivi distinti che derivano dall'analisi delle strutture fondamentali della nostra intenzionalità conscia. 2. Lo schema base delle operazioni conscie e intenzionali con i relativi quattro livelli (esperienza, intelligenza, giudizio, decisione). Il comporsi dei due principi dà origine al modello delle otto specializzazioni funzionali: ricerca, interpretazione, storia, dialettica, fondazione, dottrina, sistematica, comunicazione.

<sup>44</sup> B. J. F. Lonergan., *The Subject*, cit., p. 69.

«Moreover, before the subject can attain the self-transcendence of truth, there is the slow and laborious process of conception, gestation, parturition. But teaching and learning, investigating, coming to understand, marshalling and weighing the evidence, these are not independent of the subject, of times and places, of psychological, social, historical conditions. The fruit of truth must grow and mature on the tree of the subject, before it can be plucked and placed in its absolute realm»<sup>45</sup>.

Non è raro che l'insistenza sull'oggettività della verità porti poi a trascurare le condizioni – pur esse obiettive – in cui si trovano gli uomini. Anche quando un teologo o un catechista parla esplicitamente della verità del rivelarsi di Dio e dei suoi insegnamenti, non si può trascurare che è interpellata la capacità di riconoscimento e di giudizio del soggetto che accoglie: ciò ovviamente non significa affatto che il manifestarsi di Dio dipenda dalla conoscenza dell'uomo, ma vuol dire semplicemente che quando si parla di comprensione del vero non si può assolutamente saltare la mediazione dell'attività umana. La verità non può essere disgiunta dal giudizio e la comprensione del giudizio non può prescindere dall'analisi della mente dell'uomo.

Una seconda causa risiede nell'antica nozione di scienza aristotelica, in base alla quale l'autoevidenza delle premesse mette in ombra il soggetto: quando conclusioni scientifiche e filosofiche seguono necessariamente da premesse autoevidenti, allora non ci si occupa più del soggetto e del mondo dei suoi interessi. Se c'è autoevidenza e se le conclusioni sono necessarie, non c'è spazio per il dubbio e in fin dei conti nemmeno per la domanda. La terza causa consiste nella teoria metafisica dell'anima, in base alla quale lo studio dell'anima è ritenuto del tutto obiettivo. Il medesimo metodo viene applicato allo studio di piante, animali e uomini, i risultati sono ritenuti universali. Ma lo studio del soggetto prescinde dall'anima, dalla sua essenza, dalla sua potenza. Esso riguarda le operazioni e il loro centro, tiene conto della differenza tra livelli di consapevolezza.

Mentre il soggetto trascurato non conosce se stesso, *il soggetto troncato* non solo non conosce se stesso, ma non è consapevole della sua ignoranza e di conseguenza ritiene che ciò che egli non conosce non esista. I comportamentisti, ad esempio, non prestano attenzione alle operazioni interne, i positivisti logici confidano il significato ai dati sensibili e alle strutture della logica matematica, i pragmatisti volgono l'attenzione alle azioni e ai loro risultati. In tutti e tre i casi manca l'attenzione ai dati della coscienza ed è preclusa la via alla comprensione della soggettività. Nemmeno la priorità accordata al "mondo dei concetti" risolve adegua-

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 70-71. Per motivi simili, se l'accento cade sull'obiettività della verità in modo statico e fissista, avviene che si rinuncia a parlare di verità e ci si accontenta in modo quanto mai problematico di limitarsi a parlare di conoscenza oggettiva, così come accade in tanta parte di filosofia della scienza contemporanea, ove la nozione di verità è tendenzialmente rimossa. Su questa problematica può essere utile consultare E. Agazzi, F. Minazzi e L. Geymonat, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano 1989, soprattutto pp. 177-205.

tamente il problema. Soffermendosi in particolare sul concettualismo, Lonergan ritiene che esso abbia tre difetti di fondo: un immobilismo incapace di riconoscere il valore della storicità, un'eccessiva astrattezza, soprattutto un'astratta nozione di essere. Concetti, ipotesi, teorie, sistemi non fanno altro che indicare lo sviluppo delle conoscenze umane, la capacità di stabilire relazioni con la realtà concreta e la concretezza della nozione di essere. La nozione di essere è infatti essenzialmente dinamica, capace di anticipare l'intero, il concreto, la totalità. Il soggetto trascurato conduce al soggetto troncato e condanna se stesso ad un immobilismo antistorico, ad una sterile congiunzione del concetto astratto con il concreto sensibile e all'ignoranza delle reali dimensioni della nozione di essere.

Di contro si tende ad imporre l'esigenza di concretezza sostenendo il *soggetto immanentista*. Il fondamento della dottrina dell'immanenza è un'inadeguata nozione di obiettività. La conoscenza umana è composta di una serie di operazioni di diverso livello. Ne segue che anche l'oggettività è di diverso tipo, a seconda del livello implicato da ciascuna delle attività conoscitive. Il pensiero figurato – il pensiero cioè che si limita essenzialmente al livello del percepire sensibile – conduce al soggetto immanentista: le immagini visive sono infatti incapaci di rappresentare le esigenze normative dell'intelligenza e del giudizio razionale. Viene di conseguenza impedita l'autotrascendenza del soggetto. Rispetto alle maniere limitate di concepire il soggetto, la realizzazione dell'autenticità è tutt'altro che facile:

«The transition from the neglected and truncated subject to self-appropriation is not a simple matter. It is not just a matter of finding out and assenting to a number of true propositions. More basically, it is a matter of conversion, of a personal philosophic experience, of moving out of a world of sense and of arriving, dazed and disorientated for a while, into a universe of being»<sup>46</sup>.

Il recupero di un'equilibrata e polimorfica considerazione della soggettività avviene grazie al riconoscimento del *soggetto esistenziale*. Ciascuno di noi costruisce ciò che egli stesso è, agisce in modo libero e responsabile. I nostri atti sono libera e responsabile espressione di noi stessi. Così siamo in presenza del soggetto esistenziale. Ciò che promuove il passaggio dal livello esperienziale a quello intellettuale è il desiderio di capire, ciò che promuove il passaggio alla consapevolezza razionale è il desiderio di verità. Infine emerge la questione del valore, di ciò che è desiderabile in quanto bene. La nozione di valore è una nozione trascendentale al pari della nozione di essere.

Affermato il primato del soggetto esistenziale, Lonergan precisa che ciò non significa il primato dei risultati, come nel pragmatismo, o il primato della volontà, come sosterebbe un seguace di Scoto, o il primato dell'intelletto o della ragione pratica, come sosterebbe un aristotelico o un kantiano:

<sup>46</sup> B. J. F. Lonergan, *The Subject*, cit., p. 79.

«Results proceed from actions, actions from decisions, decisions from evaluations, evaluations from deliberations, and all five from the existential subject, the subject as deliberating, evaluating, deciding, acting, bringing about results. That subject is not just an intellect or just a will. Though concerned with results, he or she more basically is concerned with himself or herself as becoming good or evil and so is to be named, not a practical subject, but an existential subject»<sup>47</sup>.

Ora il bene non è piú semplicemente l'intelligibile e il ragionevole come in *Insight*, ma diventa una risposta intenzionale alla percezione affettiva dei valori. Non è un caso che il testo preferito da Lonergan in questa fase sia *Rm 5,5*: l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori<sup>48</sup>. Una malintesa centralità del soggetto, invece, può condurre ad un *soggetto alienato*, quando si impone una nuova forma di dimenticanza che rinchiude il soggetto esistenziale in un mondo di pura immenza. Il mito della conoscenza interpersonale e della concretezza esistenziale può condurre a sottovalutare la radicale apertura del dinamismo intenzionale. Si rende dunque necessario considerare sempre il soggetto in relazione al suo orizzonte.

La nozione di orizzonte, dunque, costituisce una delle principali conquiste culturali di Lonergan, senza della quale buona parte della sua proposta metodologica non sarebbe adeguatamente compresa. Prima di considerare la trattazione realizzata nel *Metodo*, è interessante risalire alla prima serie di conferenze tenute dopo la pubblicazione di *Insight* nell'estate del 1957. Il tema era una sintetica presentazione dell'esistenzialismo, con riferimento ai suoi principali rappresentanti: Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel, Husserl<sup>49</sup>. Il centro di interesse è la nozione di orizzonte, che costituisce un vero e proprio filo conduttore da *Insight* fino a *Method*, senza essere abbandonata neppure negli scritti successivi. Lonergan trovò la nozione di orizzonte formulata da Husserl e poi utilizzata da Heidegger insieme a quella di mondo. Pur non rinunciando ad indicare alcuni limiti delle impostazioni degli autori cui si riferiva, come ad esempio la presenza di residui acritici kantiani, Lonergan riuscì a trasferire le nozioni di *Horizont* e di *Sorge* dal loro iniziale orizzonte filosofico all'analisi della coscienza umana e del suo riferimento all'universo dell'essere così come sono delineati in *Insight*<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>48</sup> Cf F. E. Crowe, B. J. F. Lonergan, cit., p. 129.

<sup>49</sup> Significativi i titoli delle sezioni per capire lo spessore delle tematiche esistenziali trattate: «On Being Oneself», «The Dilemma of the Subject», «Subject and Horizon», «Horizon and Bread», «Horizon and History», «Horizon as Problem of Philosophy». Per i riferimenti alle *Lecture Notes on Existentialism* e alle successive considerazioni sulla nozione di orizzonte si rinvia a N. Spaccapelo, *Bernard Lonergan e il suo "orizzonte"*, presentazione a H. A. Meynell, *Bernard Lonergan*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 9-57.

<sup>50</sup> Anche in *Comprendere e Essere* è dato cogliere un significativo accento sull'esistenzialismo derivante dalle conferenze del 1957, giacché Lonergan stesso sostiene che «una delle questioni fondamentali che sorge in *Insight* è il problema esistenziale» (B. J. F. Lonergan, *Comprendere e Essere*, cit., p. 39). In particolare la lezione VIII fa riferimento a termini e concetti fondamentali quali *Dasein*, *Sorge*, *Welt*, *Horizont*: «Una visione generale del sé che si sviluppa e una forma generale dello scegliere

Correlativo al termine di orizzonte c'è il termine "osservatore", ma Lonergan concentra l'attenzione sul soggetto e sul dispiegarsi dei suoi interessi e delle sue conoscenze:

«L'«orizzonte», di conseguenza, diventa la linea che separa il "mondo" personale, costituito dal soggetto e dalle sue possibilità operative, dal più ampio "mondo" che è esterno ed estraneo al soggetto e alla sua operatività. In particolare, inoltre, è valida la correlazione tra l'ampiezza variabile dell'«orizzonte» e lo sviluppo variabile del soggetto e delle sue potenzialità operative»<sup>51</sup>.

All'interno dell'unica realtà bipolare costituita dal soggetto e dal suo orizzonte, l'interesse rappresenta il filo unificante: l'interesse collega e situa la coscienza all'interno dell'orizzonte. Il campo di interesse del soggetto costituisce il suo mondo, tutto ciò che sta al di fuori rappresenta la zona di ciò che non interpella e non richiede impegno. Qualsiasi cambiamento dell'interesse provoca un correlativo mutamento di orizzonte e viceversa ogni trasformazione di orizzonte determina un mutamento anche per ciò che riguarda l'interesse. Benché sia orientato verso un orizzonte ultimo, il soggetto volta per volta si progetta all'interno di un mondo limitato all'orizzonte dei suoi interessi.

Lo sviluppo del soggetto avviene a livello individuale, sociale, culturale, storico e religioso. Già a livello individuale, il passaggio dal mondo dell'immediatezza al mondo mediato dal significato comporta diversificazione e dilatazione di interessi. Ogni soggetto ha origine, crescita, destinazione sociale. Le strutture sociali, inoltre, quali risultano dallo sviluppo delle coscienze e dai loro ambiti di significato, producono cultura nella misura in cui incarnano, sostengono e difendono significati comuni. Gli interessi del singolo, di fatto, si incarnano sempre all'interno di una cultura. Gli orizzonti culturali e le strutture sociali sono realtà storiche e perciò dinamiche, soggette a mutamento e a conflitti. La storicità è intrinseca a qualsiasi realizzazione dell'uomo, compreso il suo sviluppo religioso.

Correlativamente allo sviluppo del soggetto, anche quello del suo orizzonte avviene a livello individuale, sociale, culturale, storico e religioso. A livello individuale l'orizzonte si dilata in modo naturale, educativo, conflittuale, formativo e trasformativo. Gli allargamenti di orizzonte successivi ai conflitti sono possibili nella misura in cui vengono elaborati significati più comprensivi e valori più autentici. L'orizzonte è composto di ambiti o sfere di realtà tra loro sempre più

quale sé sviluppare sono diventate una preoccupazione dei filosofi esistenzialisti. Così, per Heidegger, una categoria fondamentale è *Sorge* correlata con *Welt*. *Dasein* è essere-nel-mondo e questo essere-nel-mondo è una funzione del proprio interesse» (*ibidem*, pp. 227-228). La nozione di soggetto/orizzonte assimilata da Husserl viene poi creativamente adattata da Lonergan e intrecciata con quella di sviluppo operativo, così come viene desunta in buona parte dal pensiero di Piaget.

<sup>51</sup> N. Spaccapelo, *Bernard Lonergan e il suo "orizzonte"*, cit., p. 17.

integrate<sup>52</sup>. Lo sviluppo del soggetto, che avviene attraverso situazioni di crisi, richiede una completa ristrutturazione e riorganizzazione del mondo precedente:

«In particolare, la *conversione* – poiché Lonergan usa questo termine di origine religiosa – non opera un ulteriore e omogeneo ampliamento di “orizzonte”, ma trasforma più o meno completamente i contorni del vecchio “orizzonte”, facendone uscire parti di “mondo” che esso conteneva o delimitava e inducendolo ad accogliere nuove parti di “mondo”, spesso mai immaginate, supposte o desiderate. L’allargamento di “orizzonte”, che la trasformazione di “mondo” comporta sotto la spinta di una conversione, può produrre mutazioni e trasformazioni a cascata»<sup>53</sup>.

Il contesto sociale è condivisione e fonte dello sviluppo puramente individuale, e al tempo stesso costituisce anche il termine e lo sbocco. L’orizzonte storico-culturale si sviluppa poi nel tempo: le differenziazioni della coscienza e il controllo che su di esse viene esercitato generano una successione di orizzonti sempre più specializzati, non esenti da deformazioni e proprio per questo passibili di revisioni anche radicali, quali quelle che derivano dalla conversione. La conversione, assunta da Lonergan al principio come fenomeno fondamentalmente religioso, viene poi utilizzata come categoria chiave nel metodo empirico in filosofia.

L’orizzonte religioso, a differenza degli altri, non è dovuto all’esercizio delle capacità operative della coscienza umana, ma è caratterizzato dalla comparsa di valori e significati ultimi. In quanto semplicemente vissuto, esso è pre-categoriale, pre-verbale, pre-concettuale, ma già tale da trasformare l’intera esistenza umana. Una volta tematizzato, diventa oggetto di comprensione e di articolazione verbale, entrando in rapporto con gli orizzonti filosofico e teologico. Le relazioni che vengono a stabilirsi tra i tre orizzonti sono il processo di tematizzazione e il processo di superamento. Il processo di tematizzazione è quello per cui il soggetto opera l’autoappropriazione del vissuto, che si realizza applicando la propria struttura coscienziale a tutto ciò che viene dato da vivere o da sentire a livello spontaneo e primario. Il processo di superamento è il processo di innalzamento e di trasformazione di qualcosa da un livello più basso a un livello più alto. I due processi sono intimamente connessi. La filosofia è tematizzazione dell’intera vita umana in un sapere fondamentale, la religione cristiana è superamento dell’intera vita umana, la teologia è tematizzazione della religione cristiana, la teologia è superamento della filosofia.

<sup>52</sup> La prima comparsa del termine “*realm*” (ambito) sembra essere nell’articolo-recensione *Metaphysics as Horizon*, sotto l’influsso sia della fenomenologia e dell’esistenzialismo che della metafisica di Coreth (cf N. Spaccapelo, *Bernard Lonergan e il suo “orizzonte”*, cit., p. 33 nota 62).

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

## 7. *Il primato del soggetto esistenziale*

L'unità di fondo dei livelli operativi cui Lonergan fa riferimento – percepire, capire, giudicare, decidere – attesta l'unità di esperienza del soggetto, dato di fondo che non può essere trascurato ed anche conquista personale, che deve essere consapevolmente assunta da chi intenda accostarsi al metodo trascendentale. Il tema può essere adeguatamente interpretato nei termini di circolarità tra soggetto esistenziale e soggetto conoscente, intendendo lo sviluppo secondo un modello a spirale. L'articolazione dei livelli di cui parla Lonergan non va assolutamente fraintesa con la realizzazione di un'ordinata gerarchia, quasi fosse possibile indicare in modo rigido la sequenza di passaggi indipendenti. L'uomo non è una monade che compie uno ad uno i suoi passi in perfetto ordine, fino ad arrivare con distacco e isolamento al momento conclusivo della valutazione.

Le stesse conoscenze del reale che l'individuo elabora vengono accolte all'interno di un processo che si nutre del passato culturale e del presente della vita personale e sociale:

«In non meno larga misura i valori che egli apprezza gli sono stati mediati dall'amore di cui egli è oggetto nella famiglia, nella società, nello stato. [...] In breve: il soggetto esistenziale, a motivo della sua dimensione sociale e storica, riceve come dono da altri fin dal principio quello che da un punto di vista logico e strettamente individuale potrebbe essere solo la conquista ultima di un lungo processo di sviluppo e maturazione»<sup>54</sup>.

Il soggetto percorre sia una via ascendente che lo conduce dall'esperienza, attraverso l'intelligenza e il giudizio, alla valutazione e alla decisione che lo portano a nuove situazioni e a nuovi dati, sia una via discendente nella quale si incomincia con l'aderire a dei valori, per poi passare ad una conoscenza dei medesimi e ad un'intelligenza che li comprende nella loro natura di veri valori, per arrivare infine a forme di esperienza dischiuse dai valori di cui il soggetto si è appropriato. Questa seconda via, propriamente parlando, è la via del dono, che mette in evidenza il primato del soggetto esistenziale. È anche la via lungo la quale l'intersoggettività non è più collocata nei limiti angusti della tensione tra psiche intersoggettiva e operatore intellettuale, ma costituisce la base per il riconoscimento della reciprocità operante in qualsiasi dinamismo relazionale.

Proprio perché il soggetto non può essere ridotto a ragione pura, è necessario tematizzare il nesso tra il conoscere e il volere. Non si tratta di derivare in modo deduttivo il volere dal conoscere, ma di cogliere il nesso vitale e circolare che unisce entrambi, così come commenta Sala:

<sup>54</sup> G. B. Sala, *Bernard J. F. Lonergan S.I.: il contributo di un teologo per una filosofia cristiana*, cit., pp. 554-555.

«Resta comunque che l'identità del dinamismo conoscitivo e volitivo fa sí che si dia una connessione tra conoscere e volere anche in senso inverso: non solo il bene presuppone il vero, ma anche il vero ci si presenta come un bene e pertanto come possibile oggetto di scelta. Questo vuol dire che c'è anche una libertà e pertanto una moralità del conoscere, e che quindi la nostra conoscenza della realtà non è indipendente dal nostro atteggiamento libero nei confronti del bene. La conversione morale, il passaggio esistenziale da ciò che piace a ciò che è veramente valore, ha conseguenze sul conoscere, essendo questo non il frutto necessario di una ragion pura che operi secondo una logica impersonale, bensí la conquista di un soggetto attento, intelligente, razionale e responsabile»<sup>55</sup>.

L'esperienza del dono ricevuto, l'essere resi capaci di riconoscere e accogliere il dono, la costitutiva dimensione di relazionalità dell'esistenza umana non hanno valore solo in ordine all'esperienza morale, quasi esperienza separata, ma condizionano alla radice il dinamismo intenzionale del soggetto, a qualsiasi livello. Anzi, Lonergan sostiene che si dà un'eccezione all'adagio «*nihil amatum nisi praecognitum*»: «In particolare sembra che il dono che Dio fa del suo amore (Rom 5,5) non è qualcosa che risulta o è condizionato dalla conoscenza che l'uomo ha di Dio. Sembra molto piú plausibile che il dono possa precedere la nostra conoscenza di Dio e, anzi, sia la causa del nostro cercare di conoscere Dio»<sup>56</sup>.

L'autotrascendenza cui il soggetto è chiamato nello sviluppo del suo dinamismo conscio e intenzionale – come già si accennava in riferimento alla struttura della conoscenza – è delineata da Lonergan in termini di conversione. La conversione può essere intellettuale, morale e religiosa. Benché i tre tipi siano connessi, ciascuno è un evento diverso, per cui deve essere prima considerato in se stesso, a partire dalla conversione intellettuale:

«La conversione intellettuale è un chiarimento radicale e, conseguentemente, l'eliminazione di un mito estremamente tenace e fuorviante che riguarda la realtà, l'oggettività, e la conoscenza umana. Il mito è il seguente: il conoscere è simile al guardare, l'oggettività consiste nel vedere ciò che c'è da vedere e nel non vedere ciò che non c'è, il reale è quello che è fuori là ora e al quale si deve guardare. Questo mito non fa attenzione alla distinzione tra il mondo dell'immediatezza, il mondo per es. dell'infante, e, d'altra parte, il mondo mediato dal significato. Il mondo dell'immediatezza è la somma di ciò che è visto, udito, toccato, gustato, annusato, sentito. Corrisponde abbastanza bene alla concezione mitica della realtà, dell'oggettività, della conoscenza. Ma non è che un minuscolo frammento del mondo mediato dal significato. Il mondo mediato dal significato è infatti un mondo conosciuto non dall'esperienza sensibile di un individuo, bensí dall'esperienza esterna e interna di una comunità culturale e dai giudizi della comunità continuamente controllati e ricontrollati»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Id., *Bernard Lonergan, S.I.: un teologo esamina la propria mente*, cit., p. 46.

<sup>56</sup> B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., p. 358.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 254.

Se conoscere non è semplicemente vedere, i criteri dell'oggettività non possono essere assolutamente ridotti ai criteri della visione oculare. Le conseguenze del mito conducono tutte a visioni parziali dell'oggettività conoscitiva. Il realismo critico, invece, mette in luce che il processo di esperienza, intellesione e giudizio è un processo di autotrascendenza.

La conversione morale porta a modificare il criterio delle proprie decisioni e delle proprie scelte. I valori non sono più identificati in base al ristretto principio della soddisfazione individualistica né dell'utilità puramente pragmatica. Bisogna imparare a riconoscere le deformazioni individuali, di gruppo e generali cui si è sottoposti, senza difendersi dalla critica, anzi imparando da quanto viene sollecitato dall'esperienza di incontro con l'esistenza di altri.

La conversione religiosa consiste nell'innamorarsi in modo ultra-mondano, nel consegnarsi totalmente, senza condizioni e riserve. Ad un'attenta considerazione non si tratta di un atto, ma di uno stato dinamico, «anteriore agli atti successivi e principio di essi», «come un risucchio della coscienza esistenziale»<sup>58</sup>. Anch'essa è una modalità dell'autotrascendenza.

Quando tutte e tre le conversioni si realizzano in una singola coscienza, si possono concepire le loro relazioni in termini di autosuperamento: ciò che supera introduce qualcosa di nuovo, pur non distruggendo ciò che viene oltrepassato. Non bisogna dimenticare, però, che la successione delle tre conversioni, come precedentemente si è detto a proposito dei livelli della coscienza intenzionale, non deve essere assolutamente fraintesa con un ordine cumulativo rigidamente sequenziale. Anzi, ancora una volta il primato va accordato al soggetto esistenziale e al suo orizzonte di riferimento:

«Benché la conversione religiosa costituisca un superamento della conversione morale, e la conversione morale costituisca un superamento della conversione intellettuale, non si deve concludere che prima venga la conversione intellettuale, poi quella morale, e infine quella religiosa. Al contrario, dal punto di vista causale, si direbbe che prima c'è il dono che Dio fa del suo amore. Poi, gli occhi di questo amore rivelano nel loro splendore certi valori, mentre la forza di questo amore opera la loro attuazione; e questa è la conversione morale. Infine, tra i valori che gli occhi della fede riescono a discernere, c'è il valore di credere le verità insegnate dalla tradizione religiosa; ora in questa tradizione e in questa fede vi sono i germi della conversione intellettuale. Infatti, la parola, detta o udita, procede da e penetra in tutti e quattro i livelli della coscienza intenzionale. Il suo contenuto non è solamente un contenuto di esperienza, bensì un contenuto di esperienza, intelligenza, giudizio, e decisione. L'analogia con la visione dà origine al mito della conoscenza. Ma la fedeltà alla parola impegna tutto l'uomo»<sup>59</sup>.

Lo sviluppo umano non è dato dal tirarsi fuori dai problemi una volta per tutte, ma è assicurato piuttosto dall'imparare ad affrontare i conflitti:

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 259.

«L'autenticità umana non è una qualità pura, una serena libertà da tutti gli abbagli, da tutti gli insuccessi nel capire, da tutti gli sbagli, da tutti i peccati. Consiste piuttosto nel tirarsi fuori dall'inautenticità, e questo tirarsi fuori non è mai la conquista di una volta per tutte. È sempre precario, sempre di nuovo da farsi; consiste, in molta parte, nello scoprire sempre altri abbagli, riconoscere altri casi ancora nei quali non si è capito, correggere ancora altri sbagli, pentirsi di peccati nascosti a profondità sempre maggiori. In breve, lo sviluppo umano avviene in larga misura attraverso la soluzione di conflitti e, entro l'ambito della coscienza intenzionale, i conflitti di fondo sono definiti dall'opposizione tra posizioni e controposizioni»<sup>60</sup>.

Attraverso l'autotrascendenza il soggetto supera i propri conflitti e può sperare di discernere le ambivalenze presenti nell'operare degli altri. Questa azione ovviamente è anche reciproca: la conversione degli altri fa sí che anche noi possiamo meglio conoscere noi stessi ed accostarci piú liberamente ai valori. L'oggettivazione della soggettività che avviene attraverso la conversione, consente di porsi alcuni interrogativi di fondo sia riguardo agli altri che riguardo a se stessi. Non bisogna aspettarsi risultati sensazionali, perché la conversione ha tempi lunghi, è un processo di costante maturazione. Quel che ne deriva è una nuova comprensione di se stessi e del senso del vivere. Quel che accade ha rilevanza sia a livello antropologico che a livello teologico: «l'idea base del metodo che stiamo cercando di enunciare si fonda sulla scoperta di che cos'è l'autenticità umana e consiste nell'indicare il modo in cui far ricorso a essa»<sup>61</sup>. La ricerca di autenticità non è appannaggio dei credenti né tanto meno dei teologi: per questo motivo l'esigenza da cui nasce il metodo proposto e la maggiore criticità che ne consegue hanno rilevanza esistenziale per qualsiasi persona.

Se si riesce a superare le ambiguità sottostanti alle varie interpretazioni riduttive dell'oggettività conoscitiva, se si raggiunge un'adeguata autoappropriazione e si distingue con attenzione tra mondo dell'immediatezza e mondo mediato dal significato, se si supera la radicata concezione secondo cui l'oggettività differisca radicalmente a seconda del tipo di sapere in cui si cerca di perseguirla, allora quel che si ottiene è una consapevolezza radicalmente diversa. L'oggettività è semplicemente la conseguenza della soggettività autentica che perviene all'autenticità grazie al lungo e diversificato processo di conversione:

«La purificazione delle categorie, cioè l'eliminazione di ciò che è inautentico, è preparata dalla specializzazione funzionale della dialettica, ed è effettuata nella misura in cui i teologi raggiungono l'autenticità mediante la conversione religiosa, morale, e intellettuale. Non ci si deve attendere la scoperta di qualche criterio o esperimento o controllo "oggettivo". Siffatto significato di "oggettivo" è in realtà nient'altro che un'illusione. L'oggettività genuina è il frutto della soggettività autentica. La si può raggiungere solo raggiungendo una soggettività autentica. Cercare e far uso di qualche sostegno o gruc-

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 268-269.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 270.

cia come alternative conduce invariabilmente in una misura o l'altra al riduzionismo. Come Hans-Georg Gadamer ha ampiamente dimostrato nel suo *Wahrheit und Methode* non ci sono criteri metodologici soddisfacenti i quali prescindano dai criteri di verità»<sup>62</sup>.

Se nella ricerca dell'oggettività conoscitiva e della realizzazione umana autentica si attribuisce il primato alla dimensione logica, allora si mirerà ad una oggettività che sia indipendente dal soggetto concreto esistente. Procedendo in questa direzione, però, si sottovaluta che l'oggettività conoscitiva – benché consenta di raggiungere ciò che è indipendente dal soggetto concreto esistente – non può mai essere raggiunta indipendentemente dal soggetto: «Cercare di assicurare l'oggettività indipendentemente dall'autotrascendenza genera soltanto illusioni»<sup>63</sup>.

## 8. *Rilievi conclusivi*

Il contributo offerto da Lonergan consente di problematizzare indebite fondazioni dell'oggettività conoscitiva: riferimenti estrinseci all'autorità di Dio o della tradizione o magari all'evidenza di ciò che si impone al soggetto, condividono tutti il vizio di fondo di sottovalutare la libera e responsabile mediazione del soggetto nella costruzione dell'oggettività a lui possibile nell'orizzonte della storia. Il riferimento alla storia non sminuisce la consistenza dell'oggettività, che nelle condizioni a noi concretamente accessibili fa presente la luce del Creatore, altrimenti fraintesa soprattutto se si ricorresse ad indebite fondazioni di tipo eteronomo. L'appello alla volontà di Dio che saltasse la mediazione della coscienza, altro non lascerebbe intendere che l'uomo non è in grado di discernere, con l'intelligenza e con la coscienza donatagli da Dio, qual è il senso della realtà e quali sono le sue concrete responsabilità storiche. In questa visione si anniderebbe, in realtà, una radicale svalutazione dell'agire creativo e redentivo di Dio stesso. L'eredità della tradizione – in particolare di Tommaso – spinge a guardare con rinnovata fiducia la profondità delle possibilità cui la *ratio* umana è chiamata e in cui è stata stabilmente collocata. Possono aiutare le considerazioni espresse da Ebeling per sottolineare il nesso esistente tra ragione e responsabilità:

«Pensare significa rendersi conto. La ragione ha per se stessa una struttura di responsabilità. C'è un nesso strettissimo fra la razionalità dell'uomo e la moralità [...]. In quanto capace di parlare, (l'uomo) ha l'obbligo di pronunciarsi e di rispondere, è responsabile. La moralità dunque non si aggiunge dall'esterno alla ragione. Ci si potrebbe chiedere se non vada considerata oggettivamente prioritaria la capacità morale d'intendere e di volere rispetto alla capacità intellettuale d'intendere e di

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 356.

volere. Ovviamente il pensare rientra nell'orizzonte del morale, per cui è moralmente doveroso pensare, ma il pensare è legato anche alla responsabilità morale»<sup>64</sup>.

La questione centrale è se nella costitutiva, tendenziale unità del soggetto non vi sia un intimo rapporto tra esperienza di conoscenza ed esperienza di relazione. Per certi aspetti il tema è ampiamente trattato in alcune letture del fenomeno della conoscenza, come ad esempio nella sociologia della conoscenza: il capire non è mai solo sforzo e risultato del singolo, ma è processo cooperativo, espressione della vita di un gruppo, all'interno del quale – nella condivisione o nel dissenso – nessuno costituisce mai un patrimonio puramente solitario di conoscenze.

Il tema, però, provoca anche la domanda se nella costituzione delle mie conoscenze, che è sempre esperienza di trascendenza e di superamento del mio ristretto orizzonte, non compaia come determinante l'esperienza di relazione, e questo a prescindere dalla specificità dell'ambito di riferimento. Certo, un conto è la tematizzazione esplicita dell'esperienza di relazione in ambito specificamente morale, un conto è la consapevolezza di essere costituiti sempre in relazione, in qualsiasi dimensione del vivere e del conoscere. Ma la domanda diventa più specifica quando si passa a chiedersi se, ad esempio, l'oggettività dei miei giudizi conoscitivi si alimenti anche dell'oggettività che caratterizza la ricerca e la attuazione del bene.

Da un punto di vista di deformazione delle conoscenze, è molto evidente come l'esistenza di vere e proprie patologie comportamentali dovute a cause affettivo-relazionali possa generare elementi di inciampo anche nella realtà della conoscenza. Oltre il caso specifico delle patologie, si intende affermare che in qualsiasi impresa conoscitiva sono presente come soggetto intero. Certo, questo non porterà mai a dire banalmente che le persone buone conoscono meglio di quelle cattive e che quelle malvagie conoscono peggio di quelle buone. Se, però, andiamo oltre l'idea che la conoscenza coincida con un "dosaggio di intelligenza" e cominciamo a concepire l'intelligenza stessa in termini polidimensionali, in continuo esercizio autocorrettivo e interattivo, non potremo negare che la moralità personale ha rilievo sull'esercizio della conoscenza e che la conoscenza contribuisce alla realizzazione della moralità personale. Come non esiste uno scienziato puro nei termini in cui veniva delineato un tempo, ma si dà sempre il fare scienza in un contesto di opzioni, preferenze, orientamenti, così non si dà conoscenza teoretica pura che faccia astrazione da riferimenti a significati e a valori.

Non ha più ragione di esistere quell'enfasi talvolta posta sulla soggettività per rivendicare la riaffermazione del diritto dell'uomo ad essere se stesso. Il vivere umano, infatti, non sta accanto, ma al centro del problema stesso dell'oggettività

<sup>64</sup> G. Ebeling, *Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» LVII (1960) pp. 318-356, qui p. 343.

conoscitiva. Riconoscere la soggettività non implica una condanna dell'oggettività. Condannare l'oggettività, d'altra parte, minerebbe alla radice la possibilità di un'esistenza umana autentica: «È certamente vero che la conoscenza oggettiva non è ancora la vita umana autentica; ma senza conoscenza oggettiva non si dà vita autentica»<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, cit., p. 102.