

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2023/2

luglio-dicembre 2023 • Anno XXIX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXIX – 2023, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2023

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l'acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

ISBN 9788864348032

ISSN 1591-2957

Sommario

Le radici storiche e teologiche della nozione di asilo <i>René M. Micallef s.j.</i>	»	255
Corridoi umanitari: il bene nel male <i>Marco Colella</i>	»	277
Sulla «interdisciplinarietà» della teologia morale <i>Pietro Cognato</i>	»	295
La questione del metodo teologico nella seconda metà del XX secolo <i>Giacomo Canobbio</i>	»	307
Coscienza, scienza e teologia. Un confronto con la prospettiva di Lonergan <i>Ferruccio Ceragioli</i>	»	335
<i>Il Metodo in Teologia</i> di B. Lonergan: un contributo per una prospettiva interdisciplinare <i>Valter Danna</i>	»	355
Implicazioni antropologiche e teologiche sul metodo. Problematicità storiche e opzioni di B. Lonergan <i>Rosanna Finamore</i>	»	373
Politica ed etica in Franz Rosenzweig e Martin Buber <i>Laura Viotto</i>	»	391
L'insegnamento di religione a scuola tra il 1923 e il 1984 <i>Federico Zamengo</i>	»	415

RELAZIONI DEL CONVEGNO
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE –
SEZIONE DI TORINO (16 novembre 2022):
LE CHIESE CRISTIANE NELLA SOCIETÀ PLURALE

Le sfide dell'evangelizzazione nella città <i>Rowan Williams</i>	»	433
La situazione dell'Ortodossia di fronte alla sfida dell'evangelizzazione <i>Vladimir Zelinsky</i>	»	445
La sinodalità, nuovo paradigma cattolico dell'evangelizzazione? <i>Luc Forestier</i>	»	457

NOTA BIBLIOGRAFICA

O. AIME, <i>La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica</i> (Valter Danna)	»	477
--	---	-----

RECENSIONI

F. HARTOG, <i>Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo</i> (O. Aime)	»	489
C. BALDI, <i>Caritas. Un lavoro o una missione?</i> (G. Piana)	»	492
O. SANGUINETTI – P. ZOCCATELLI, «Costruiremo ancora cattedrali». <i>Per una storia delle origini di Alleanza Cattolica (1960-1974)</i> (C. Anselmo)	»	495
A. RICCARDI, <i>La guerra del silenzio. Pio XII, il nazismo, gli ebrei;</i> O. DI GRAZIA – N. PIROZZI, <i>La croce e la svastica.</i> <i>Il pontificato di Pio XII tra silenzi e complicità</i> (L. Casto)	»	499
AGOSTINO, <i>L'anima e la sua origine</i> (A. Nigra)	»	505

L. CASTO, <i>Storia della Santità in Piemonte e in Valle d'Aosta</i> (R. Savarino).....	»	510
--	---	-----

G. CALACIURA, <i>Io sono Gesù</i> (M. Nisii).....	»	513
--	---	-----

SCHEDA

G. CAVALLOTTO, <i>Il grido dei profeti. Parole senza tempo</i> (F. Mosetto)	»	519
--	---	-----

Coscienza, scienza e teologia. Un confronto con la prospettiva di Lonergan

Ferruccio Ceragioli

1. Verso l'unità del sapere

Nell'enciclica *Fides et ratio*¹ papa Giovanni Paolo II, a partire dalla considerazione della ultraspecializzazione che caratterizza i vari ambiti della conoscenza umana e che spesso impedisce o rende comunque difficile un fecondo dialogo tra di essi, esprime in termini perentori l'esigenza imprescindibile di recuperare l'unità del sapere: «Voglio esprimere con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. [...] La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo» (FR 85).

Alcuni anni più tardi il suo successore, Benedetto XVI, nella celebre lezione di Regensburg, con altrettanta forza indica un'altra esigenza, complementare alla precedente e altrettanto urgente per il pensiero contemporaneo, quella di restituire la ragione alla totalità della sua ampiezza, superando quella che viene definita «l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, e ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali».² Questo modello di ragione, fondato su una sintesi di platonismo (cartesianismo) ed empirismo, conduce infatti, secondo il papa, a conseguenze inaccettabili:

Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. [...] Il metodo come tale esclude il problema Dio, facendolo apparire come problema ascientifico o pre-scientifico. Con

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera Enciclica ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa i rapporti tra fede e ragione*, Edizioni Paoline, Roma 1998; la citeremo nel testo in parentesi tonde come FR.

² BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, in *Il Regno* 51/17 (2006), 540-544, qui 543.

questo, però, ci troviamo davanti ad una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione.³

Nel pensiero di Lonergan e, in particolare, nella sua opera *Il metodo in teologia*,⁴ di cui abbiamo recentemente celebrato il cinquantennale, ci pare che non solo siano ben chiare, in anticipo, queste due esigenze, ma che anche siano indicate delle strade suggestive per provare a offrire loro una risposta; una risposta che appunto vada nella direzione di un recupero dell'unità del sapere e dei saperi, che sia capace di non escludere il problema di Dio e, dunque, di riconoscere che anche la teologia, come afferma ancora Benedetto XVI, «deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze».⁵

A questo scopo, bisogna però partire da una consapevolezza, relativa alla teologia, che Lonergan esprime con molta chiarezza: «L'era dominata dalla scolastica è finita. La teologia cattolica è in via di ricostruzione» (MT 314). La fine della scolastica coincide per Lonergan con la fine della considerazione dell'uomo e del sapere a partire dall'astrazione metafisica, perché essa risulta inadeguata al nuovo contesto caratterizzato, tra l'altro, dall'attenzione alla concretezza dell'uomo, dalla rivoluzione scientifica e dalla rivoluzione storica. A questo scopo il nostro autore opera quattro transizioni che possiamo riassumere così:⁶

– dall'essenza all'ideale, ossia da una considerazione di ciò che l'uomo è in potenza a quello che deve divenire in forza della propria decisione;

– dalla sostanza al soggetto o dalla natura umana al soggetto esistenziale, e dunque dall'anima alla coscienza, considerata come costitutiva del soggetto. Sarà poi sulla base dell'unità della coscienza che si potranno distinguere le quattro operazioni intenzionali dell'attenzione, dell'intelligenza, del giudizio e della responsabilità. «L'unità della coscienza è essa stessa data, lo schema delle operazioni è parte dell'esperienza delle operazioni; per cui c'è bisogno dell'indagine e della scoperta non per effettuare la sintesi di una molteplicità, la quale in quanto data sarebbe senza connessioni, ma per analizzare un'unità funzionale e funzionante» (MT 49);

– dalla psicologia delle facoltà al flusso di coscienza: non si tratterà più di studiare l'essenza dell'anima e le sue potenze, ma di prendere come punto di partenza di ogni sapere i dati della coscienza. L'antropologia del-

³ *Ivi*, 543.

⁴ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, a cura di N. SPACCAPELO – S. MURATORE (Opere di Bernard J.F. Lonergan 12), Città Nuova, Roma 2001. Nel seguito le citazioni di quest'opera saranno nel corpo del testo tra parentesi tonde con la sigla MT.

⁵ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, 544.

⁶ Seguendo G. ROTA, «Persona» e «natura» nell'itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan s.j. (1904-1984) (Dissertatio Series Romana 23), Glossa, Milano-Roma 1998, 331.

le facoltà era caratterizzata da due tratti fondamentali:⁷ il tratto per cui l'uomo è inteso in termini sostanzialistici, in ultima analisi oggettivistici e cosificanti, e il tratto per cui egli è definito a partire dall'elenco gerarchizzato delle sue facoltà, intelletto, volontà e sentimento. Superare questo modello chiede di passare da una considerazione oggettuale e tendenzialmente oggettivante a una considerazione soggettuale e coscienziale, vale a dire attenta alla presenza a sé del soggetto e alle molteplici forme in cui essa si realizza;

– infine, il passaggio dalla natura pura alla storicità del significato, riconoscendo che la storicità e la storia sono costitutive della realtà dell'uomo.

Nel *Metodo in teologia* Lonergan opera in questa direzione analizzando le operazioni coscienziali dell'uomo. Dopo essersi formato una nozione preliminare di metodo a partire dalle scienze naturali, assunte come punto di partenza in considerazione del loro successo, egli indaga i procedimenti e le operazioni della mente umana per arrivare infine a quello che definisce «metodo trascendentale, cioè uno schema fondamentale di operazioni che viene usato in qualsiasi impresa conoscitiva» (MT 34). E tale metodo trascendentale dovrà essere riconosciuto anche come «parte costitutiva del metodo speciale proprio della teologia, così com'è parte costitutiva dei metodi speciali propri delle scienze naturali e umane» (MT 54-55). Insomma, «il metodo trascendentale è lo spiegamento concreto e dinamico della attenzione, intelligenza, ragionevolezza e responsabilità umane. Tale spiegamento si verifica ogni qualvolta un uomo fa uso della sua mente in maniera appropriata» (MT 55). In questo modo Lonergan non solo ha ricondotto la teologia al livello delle altre discipline scientifiche rispondendo così in anticipo all'esigenza espressa da Benedetto XVI, ma ha anche conseguito, almeno al livello metodologico, quell'unità del sapere desiderata da Giovanni Paolo II: «il metodo trascendentale dà una chiave per l'unificazione della scienza» (MT 55).

Da quanto affermato deriva una conseguenza di non minore importanza, vale a dire la reintegrazione del soggetto (o dell'osservatore come si direbbe dal punto di vista delle scienze naturali) nella teoria epistemologica incontrando così un'esigenza sentita in molte riflessioni contemporanee sulla scienza. Scrive Heinz von Foerster:

Una descrizione dell'universo implica colui che lo descrive (lo osserva). Ciò di cui abbiamo bisogno ora è una descrizione di colui che descrive o, in altri termini, ci occorre una teoria dell'osservatore. Poiché gli osservatori sono organismi viventi, questo compito spetta al biologo. Ma lui pure è un organismo

⁷ Cf. G. ANGELINI, *Antropologia e teologia. La svolta necessaria*, in *Teologia* 34 (2009), 322-349.

vivente, il che vuol dire che, nella sua teoria, egli deve non solo rendere conto di se stesso, ma ugualmente della formulazione di questa teoria.⁸

E Mauro Ceruti commenta:

Noi vorremmo aggiungere che questo compito spetta anche allo psicologo, al sociologo, al logico, e anzi è un compito che richiede la coordinazione di questi punti di vista che spesso entrano in contraddizione. Ciò che qui, comunque, per noi conta di più è l'esigenza ineludibile, per ogni epistemologia contemporanea, di includere l'osservatore nelle sue proprie descrizioni.⁹

Se, infatti, «all'inizio del secolo l'epistemologia si vuole definire come scientifica proprio sulla base di una strategia di neutralizzazione del soggetto»,¹⁰ ora è tempo di cambiare direzione.

La proposta di Lonergan del metodo empirico generalizzato, inteso come metodo generale e fondamentale valido per tutti i saperi umani, che vuole tenere insieme i dati del senso e i dati della coscienza, le operazioni del soggetto e gli oggetti corrispondenti, ci pare convergere con l'aspirazione dell'epistemologia contemporanea al recupero del riferimento al soggetto nella scienza stessa. Sarebbe certo interessante mettere in dialogo la prospettiva di Lonergan con proposte di questo genere, ma non ci è qui possibile: ci limitiamo a sottolineare questo altro ulteriore contributo in direzione dell'unità del sapere. Se Heidegger giustamente affermava che «il significato della scienza non è una questione scientifica»,¹¹ con Lonergan potremmo dire, contro certe visioni scientiste e naturaliste, che il significato della scienza è questione della coscienza e che il sapere è sempre sapere del soggetto. O, come dice egli stesso, «l'oggettività genuina è il frutto della soggettività autentica» (MT 325).

A questo proposito dobbiamo sottolineare che il soggetto del *Metodo in teologia* è più che il soggetto conoscente. Innanzitutto, si tratta per il soggetto di realizzare un'auto-appropriazione personale delle operazioni intenzionali che definiscono la struttura dinamica dell'attività conoscitiva (sii attento, sii intelligente, sii razionale), ma, in secondo luogo, l'opera mette bene in luce che l'uomo non è solo un soggetto che conosce, ma anche un soggetto che delibera e agisce, vale a dire un soggetto morale orientato al bene (sii responsabile). In quanto tale, egli si pone non solo la domanda «"che cosa devo fare?"», ma anche quella più radicale «chi devo

⁸ H. VON FOERSTER, *Notes pour une épistémologie des objets vivants*, in E. MORIN – M. PALMARINI (a cura di), *L'unité de l'homme*, Seuil, Paris 1974, 401-417, qui 401.

⁹ M. CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Raffaello Cortina, Milano 2009, 100-101.

¹⁰ *Ivi*, 101.

¹¹ Cit. in G. ANGELINI, *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, 13.

essere?"¹² Siamo qui al quarto livello dell'intenzionalità cosciente, quello che, preceduto dal livello empirico, da quello intellettuale e da quello razionale, è il livello nel quale «ci occupiamo di noi stessi, delle nostre operazioni, dei fini da noi perseguiti, per cui deliberiamo circa possibili corsi d'azione, li valutiamo, decidiamo ed eseguiamo ciò che abbiamo deciso» (MT 39). In questo livello, che supera e integra i livelli precedenti, si raggiunge un io più pieno ed è in esso che ci attuiamo come persone nelle decisioni responsabili e nell'amore. «Le operazioni del quarto livello della coscienza, lungi dall'essere relegate alla mera funzione di confermare quanto precedentemente è stato stabilito dal soggetto conoscente, costituiscono invece il momento fondativo ed esistenziale, senza del quale il dinamismo del soggetto conoscente si arresterebbe».¹³ Ed è in quest'ultimo livello che si colloca il compimento dell'auto-trascendenza umana nell'amore e, in particolare, nell'essere innamorati di Dio. «Il dono dell'amore di Dio occupa il fondo e la radice del quarto e supremo livello della coscienza intenzionale dell'uomo. Si inserisce alla sommità dell'anima, all'*apex animae*» (MT 139). Anche in questo senso il percorso di Lonergan va nella direzione dell'unità, questa volta come unità di conoscenza e amore.

Dunque, una teoria della coscienza e delle sue operazioni intenzionali che abbraccia tanto la conoscenza quanto la morale e la religione e la considera nella concretezza della storicità e del mondo mediato dal significato, il quale «è incarnato o portato nell'intersoggettività umana, nell'arte, nei simboli, nella lingua, nella vita e nelle opere delle persone» (MT 88), ed è considerabile nei quattro ambiti fondamentali del senso comune, della teoria, dell'interiorità e della trascendenza. Su questa base vogliamo ora mettere a confronto sul tema della coscienza alcune intuizioni del *Metodo in teologia* con altre prospettive recenti che possono costituire utili spunti di approfondimento e di discussione.

2. Coscienza ed esperienza

Il primo livello della coscienza messo in evidenza da Lonergan è quello empirico, fondamento del dinamismo umano, ma non suo vertice. Infatti, «la coscienza è solo esperienza, mentre la conoscenza è un composto di esperienza, intelligenza e giudizio» (MT 138). O ancora:

¹² G. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere sé stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondatale* in Bernard Lonergan, *Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2008, 47.

¹³ *Ivi*, 55.

In quanto consci empiricamente non sembra che noi differiamo dagli animali superiori. Ma in noi la coscienza e l'intenzionalità empirica sono solo il substrato per attività ulteriori. I dati del senso provocano l'indagine, l'indagine conduce a capire, il capire si esprime nel linguaggio. Senza dati non avremmo nulla intorno a cui istituire la nostra indagine e quindi nulla da capire. Nondimeno, quello di cui l'indagine è in cerca non è mai semplicemente un altro dato, bensì è l'idea o la forma, l'unità o la relazione intelligibile, la quale organizza i dati in totalità intelligibili (MT 40).

La messa in rilievo del valore imprescindibile dell'esperienza per la conoscenza e, nello stesso tempo, la sua relativizzazione alle ulteriori attività della conoscenza trova sintonia con altri pensatori che hanno riflettuto a lungo sul metodo teologico. Scrive per esempio Giuseppe Colombo:

L'esperienza è solo il principio della conoscenza, ma non può esserne il termine. Partendo dall'esperienza – e solo partendo dall'esperienza – si può giungere alla verità; ma fermandosi all'esperienza, la verità è irraggiungibile. Dopo il primo passo, obbligato, dell'esperienza, il tratto da percorrere per raggiungere la verità – propriamente per riconoscerla – è quello del «significato» (o del «simbolo»).¹⁴

Ma forse può essere utile approfondire la struttura dell'esperienza per capire come da essa si origina tutto il percorso conoscitivo in tutti gli ambiti del sapere, dalla scienza fino alla stessa teologia.¹⁵ Un contributo importante in questa direzione, in una prospettiva fenomenologica, ci viene da Jean Ladrière. Per il filosofo belga l'esperienza umana è il campo trascendentale che costituisce il luogo proprio della fenomenologia, «che può essere definita in questo contesto come autocomprensione dell'esperienza. La sua ambizione è di scoprire in ultima analisi non solo come l'esperienza è strutturata, ma come essa si produce, come è costituito il campo generale del senso e come sono costituiti i campi particolari d'emergenza del senso». ¹⁶ In questo senso la fenomenologia ha tentato di introdurre un protocollo universale dell'esperienza umana, che potesse costituire una base omogenea, una piattaforma comune alle diverse forme del sapere.¹⁷ È da questo terreno comune che anche «scienza e teologia possono raggiun-

¹⁴ G. COLOMBO, *Professione «teologo»*, Glossa, Milano 1996, 22.

¹⁵ Mi permetto di rimandare qui al mio articolo: F. CERAGIOLI, *Alcune considerazioni su scienza e fede*, in *Archivio Teologico Torinese* 13/2 (2007), 424-440.

¹⁶ J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III* (Cogitatio Fidei 237), Éditions du Cerf, Paris 2004, 294.

¹⁷ Si veda in particolare E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961; per l'origine della conoscenza scientifica resta di grande interesse anche Id., *L'origine de la géométrie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

gersi l'una l'altra come emergenti dallo stesso dominio fondamentale di possibilità inscritto nella struttura stessa dell'esistenza».¹⁸

Ora, «l'esperienza umana è incontro, rivelazione del mondo, ma essa è nello stesso tempo assunzione di sé nella propria relazione al mondo, nelle imprese del sapere e dell'agire»: ¹⁹ l'esperienza è cioè sempre anche rivelazione di un senso che interpella la nostra libertà.²⁰ Il mondo che si offre all'esperienza dell'uomo chiede di essere interpretato, di essere svelato e descritto anche nei suoi aspetti nascosti nelle sue dimensioni fisiche. Ecco allora la nascita dell'impresa scientifica, che, a partire dall'esperienza, costruisce rappresentazioni concettuali, modelli matematici e teorie, che si radicano in una presupposizione di base: che vi sia una corrispondenza costitutiva tra la struttura della realtà e la struttura della ragione umana, o in altre parole che il reale sia intelligibile.

La scienza parte dal mondo dell'esperienza, ma si costituisce attraverso un processo di idealizzazione, di separazione, di astrazione mirata, che trasforma il mondo dell'esperienza nel mondo costruito degli esperimenti e delle rappresentazioni scientifiche per mostrarne l'intelligibilità. In questo modo essa ci dice che il mondo è degno di essere onorato anche nelle sue grandezze misurabili e analizzabili con i procedimenti scientifici. Le dimensioni misurabili del mondo costituiscono un aspetto della sua bontà e della sua bellezza, che ci stupisce, ci rivolge un appello e chiede di essere onorata con il procedimento scientifico. Ed è precisamente da questo stupore e dalla promessa che esso porta con sé che scaturisce l'intero dinamismo del soggetto umano: all'esperienza della meraviglia deve essere riconosciuto quel carattere di originarietà che precede e fonda ogni procedimento riflessivo, compreso quello scientifico.

«In questo senso, si può dire che alla base del cammino della scienza vi è una credenza, che comporta nello stesso tempo una fiducia spontanea nel potere della ragione teorica, la coscienza di una responsabilità, la certezza che lo sforzo intrapreso non sia vano, e come l'accoglienza di una promessa».²¹ Si potrebbe allora concludere senza forzature che l'impresa scientifica ha alla sua base l'accoglienza di una promessa e di un appello che vengono dal mondo, chiedono la decisione della libertà e comportano

¹⁸ LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie*, 296.

¹⁹ *Ivi*, 294.

²⁰ Ed è proprio in quanto coinvolge la libertà e la sua decisione che l'esperienza ha sempre una dimensione etica. A partire da questo dato va allora ripensato il rapporto tra scienza ed etica contro ogni presunta neutralità dell'impresa scientifica. La verità che si offre all'uomo richiede sempre, seppure in modi e in misure diversi, il coinvolgimento della sua libertà.

²¹ J. LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison* (Cogitatio Fidei 238), Éditions du Cerf, Paris 2004, 199.

l'impegno della ragione. È quanto metteva in luce ancora Giovanni Paolo II nella *FR*:

La stessa capacità di cercare la verità e di porre domande implica già una prima risposta. L'uomo non inizierebbe a cercare ciò che ignorasse del tutto o stimasse assolutamente irraggiungibile. Solo la prospettiva di poter arrivare ad una risposta può indurlo a muovere il primo passo. Di fatto, proprio questo è ciò che normalmente accade nella ricerca scientifica. Quando uno scienziato, a seguito di una sua intuizione, si pone alla ricerca della spiegazione logica e verificabile di un fenomeno, egli ha fiducia fin dall'inizio di trovare una risposta (*FR* 29).

E poco più avanti viene ricordato il cardine antropologico del discorso: «L'uomo, essere che cerca la verità, è *colui che vive di credenza*» (*FR* 31). Dunque, prima della scienza c'è l'esperienza e l'esperienza, come insegna anche Lonergan, riguarda la coscienza dell'uomo. Nell'esperienza, infatti, il mondo si propone in modo promettente alla coscienza dell'uomo chiedendole di affidarsi alla promessa che reca con sé, promessa di rivelarsi come un mondo bello, abitabile, indagabile, utilizzabile dall'uomo stesso. Accogliere la promessa significa impegnare la propria libertà e la propria ragione: ecco che allora uno dei modi attraverso cui rispondere responsabilmente e razionalmente al senso che si offre nella esperienza è precisamente quello dell'indagine scientifica.

Questa struttura dell'esperienza umana (un'affezione promettente che tocca il soggetto interpellandone la libertà e attivando l'esercizio della ragione), che abbiamo visto essere la condizione di possibilità della scienza, corrisponde, su un piano più fondamentale, a quella che possiamo chiamare la struttura credente della coscienza,²² che è il luogo della fede. Non la fede religiosa o cristiana, ma la condizione di possibilità di quella stessa fede. Ma su questo punto avremo modo di tornare più avanti nel nostro lavoro.

3. Coscienza e affetti: il contributo delle neuroscienze

Nell'analisi dell'esperienza umana, fin qui condotta, merita però prendere in considerazione più esplicitamente un altro punto, vale a dire il carattere

²² Per la teoria della coscienza credente rimandiamo a P. SEQUERI, *Il Dio affidabile* (BTC 85), Queriniana, Brescia 1996; G. ANGELINI, *Teologia Morale Fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999; R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente* (Dissertatio Series Romana 41), Glossa, Milano 2005; F. CERAGIOLI, «*Il cielo aperto*» (Gv 1,51). *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono*, Effatà, Cantalupa (TO) 2012.

estetico-affettivo che sempre la connota. Infatti, la percezione che provoca e convoca la coscienza è sempre una percezione emozionata ed emozionante. Nell'esperienza accadono delle emozioni e si accendono dei desideri; e sono queste sollecitazioni che invitano «a prendere posizione, a situarsi di fronte alla provocazione dell'esistere, a cercare di *rendere ragione* delle proprie attrazioni, delle proprie attese, delle proprie disponibilità verso l'altro».²³

Nel *Metodo in teologia* ritroviamo questa dimensione affettiva dell'esperienza, in particolare nella considerazione dei sentimenti. Per Lonergan i sentimenti sono risposte intenzionali che ci mettono in rapporto con due classi di oggetti: da una parte con ciò che è gradevole o sgradevole, dall'altra con «i valori, sia il valore ontico della persona che il valore qualitativo della bellezza, dell'intelligenza, della verità, degli atti virtuosi, delle gesta nobili» (MT 61). Scrive a questo proposito Lonergan: «I sentimenti di questo genere danno alla coscienza intenzionale la sua massa, il suo momento, la sua energia, la sua forza. Senza questi sentimenti il nostro conoscere e il nostro decidere sarebbero esili come carta. È dai nostri sentimenti, dai nostri desideri e dai nostri timori, [...] che il nostro orientamento entro un mondo mediato dal significato deriva il suo peso e il suo dinamismo» (MT 61).

Può essere allora interessante mettere a confronto queste considerazioni di Lonergan con quanto affermato dalle neuroscienze in tema di sentimenti, in particolare con quanto dice Antonio Damasio sul rapporto tra sentimenti e coscienza.²⁴ I sentimenti (*feelings*) dipendono dall'enterocezione, ovvero dalla percezione del nostro ambiente viscerale interno, e informano sullo stato interno dell'organismo rappresentandone nella mente alcune qualità insieme alle variazioni di tono e di intensità e dando di conseguenza impulsi all'azione. Loro caratteristica fondamentale è la valenza, vuoi positiva vuoi negativa, di benessere o malessere, di piacere o di dolore, che l'organismo esperisce e sulla base della quale agisce: «Grazie al dialogo, intimo e straordinario, che ha luogo tra le strutture corporee e il sistema nervoso, i sentimenti sono mescolati alle cose e agli eventi che esperiamo».²⁵ Essi sono di almeno due tipi: i sentimenti omeostatici che riflettono l'incessante attività vitale che si svolge all'interno del corpo, e i sentimenti emozionali, generati dagli stati viscerali causati dalle emozioni (gioia, rabbia, paura, sorpresa, disgusto, tristezza). I sentimenti, dunque, informano sullo stato della vita dell'organismo e motivano ad agire per il suo benessere. Essi sono realtà ibride, contemporaneamente sensoriali e

²³ SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 378.

²⁴ Facciamo in particolare riferimento al recente testo di A. DAMASIO, *Sentire e conoscere. Storia delle menti coscienti*, Adelphi, Milano 2022, in cui l'autore sintetizza i risultati della sua lunga ricerca.

²⁵ *Ivi*, 91.

mentali e, precisamente per questo, devono allora essere riconosciuti come «l'alba di un'avventura chiamata coscienza».²⁶ È grazie ad essi, infatti, che secondo Damasio è avvenuto nella lunga storia della evoluzione il passaggio alla coscienza. Per il neuroscienziato la coscienza è sinonimo di «esperienza mentale» e comporta la presenza simultanea di almeno tre elementi. In primo luogo, è necessaria la presenza di una mente, il che implica che gli organismi privi di sistema nervoso non possano essere coscienti, pur avendo una qualche forma di percezione e di intelligenza (implicita). In secondo luogo, la coscienza richiede proprio la presenza dei sentimenti e, in terzo luogo, che essi siano collegati da un'unica prospettiva, vale a dire, quella del proprietario della mente cosciente, per cui egli sa che quei contenuti mentali appartengono proprio a lui. Infatti, senza la coscienza la mente resterebbe un flusso di immagini senza proprietario. Nella proposta di Damasio, dunque, la coscienza è «uno stato della mente arricchito. L'arricchimento consiste nell'inserzione di elementi addizionali all'interno del processo mentale in corso. [...] tutti i contenuti mentali ai quali attualmente ho accesso appartengono a me, sono cosa mia, si stanno effettivamente dispiegando nel mio organismo».²⁷ Attraverso il processo della coscienza la mente appartiene al suo organismo, cioè si ha una «inequivocabile identificazione della mia mente con il mio corpo, senza che occorran ulteriori calcoli e ragionamenti»²⁸ e questo grazie ai sentimenti. È attraverso di essi che «la coscienza connette la mente in modo indissolubile a un organismo specifico, e quindi la assiste nel difenderne la particolare necessità».²⁹ Per Damasio, quindi, la coscienza è un particolare stato della mente che risulta da un processo biologico frutto dell'evoluzione: essa ha la sua origine nella realtà ibrida dei sentimenti che rappresentano nella mente lo stato del corpo e ha la funzione di mettere a disposizione degli organismi complessi dotati di mente nuove risorse per regolare la propria vita.

Ci pare che si possa registrare una significativa convergenza con la prospettiva lonerganiana, anche se il ruolo dei sentimenti appare più fondamentale e decisivo nella proposta di Damasio. Forse si potrebbe collegare questo discorso alla possibilità riconosciuta da Lonergan stesso di aprire l'analisi della coscienza a un possibile quinto livello che preceda i quattro livelli esplicitati nel *Metodo in teologia*. Il nostro autore valuta questa possibilità a partire da quanto affermato dal suo discepolo Robert Doran, che considerando la necessità di integrare nell'analisi lonerganiana le acquisizioni della psicologia del profondo, suggerisce di introdurre una auto-

²⁶ *Ivi*, 104.

²⁷ *Ivi*, 126-127.

²⁸ *Ivi*, 146.

²⁹ *Ivi*, 124.

trascendenza affettiva e una conversione psichica.³⁰ Lonergan a sua volta parla allora di un operatore simbolico che precede quello intellettuale e che «coordina le potenzialità e i bisogni neurali con gli obiettivi superiori attraverso il suo controllo sull'emergenza di immagini e di affetti».³¹ Una simile possibilità potrebbe aiutare a recuperare meglio il ruolo radicale dei sentimenti per la coscienza e per tutte le operazioni intenzionali dell'uomo in accordo con quanto messo in luce dalle neuroscienze. I sentimenti non solo danno alla coscienza la sua massa, la sua energia e la sua forza, ma ne sono più radicalmente all'origine.

4. Coscienza e intersoggettività

Altra interessante convergenza tra le intuizioni di Lonergan e i risultati delle neuroscienze può essere riscontrata sul tema dell'intersoggettività.³² Nel *Metodo in teologia* Lonergan afferma:

Anteriore al «noi» che nasce dall'amore mutuo di un «io» e di un «tu», c'è il «noi» originario il quale precede la distinzione dei soggetti e sopravvive alla sua dimenticanza. Questo «noi» previo è vitale e funzionale. [...] È come se «noi» fossimo membra gli uni degli altri prima ancora di essere distinti gli uni dagli altri. L'intersoggettività si manifesta non soltanto nella spontaneità dell'aiuto reciproco, ma anche in alcuni dei modi in cui i sentimenti vengono comunicati (MT 89).

E poco più oltre continua: «Oltre l'intersoggettività di azione e di sentimento ci sono anche comunicazioni intersoggettive di significato» (MT 90). Esempi di questa comunicazione intersoggettiva del significato possono essere il sorriso, i movimenti del volto e del corpo, le variazioni della voce nel tono, nel volume e nel timbro e così via. Si può così arrivare a dire: «Il significato linguistico è oggettivo. Esprime ciò che è stato oggettivato. Il significato del sorriso invece è intersoggettivo» (MT 92). Dunque, l'intersoggettività umana consente una speciale realizzazione corporea del significato.

³⁰ R.M. DORAN, *Theology and the Dialectics of History*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1990, in particolare 42-63.

³¹ Cit. in ROTA, «Persona» e «natura» nell'itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan, 339.

³² Per un approfondimento: CERAGIOLI, «Il cielo aperto» (Gv 1,51), 323-341; ID., *Identità e intersoggettività. Il contributo delle neuroscienze*, in P. SEQUERI (a cura di), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Glossa, Milano 2015, 19-38.

Queste analisi, ricavate anche dal confronto con la fenomenologia, in particolare di Max Scheler, trovano conferma e approfondimento nella scoperta dei neuroni specchio, realizzata da un gruppo di neuroscienziati italiani dell'Università di Parma, coordinato da Giacomo Rizzolatti. Allo stesso Rizzolatti e a Vittorio Gallese che, in un serrato dialogo con la filosofia e in particolare con la fenomenologia, hanno riflettuto in profondità sulle implicazioni filosofiche della scoperta, ci rifacciamo per le considerazioni che seguono.

I neuroni specchio sono un tipo particolare di neuroni, scoperti dapprima nelle scimmie e poi individuati anche negli esseri umani, che si attivano non solo quando si eseguono azioni finalizzate a uno scopo, ma anche quando si osservano le stesse azioni eseguite da un altro individuo. L'osservazione di un'azione induce l'attivazione dello stesso circuito nervoso deputato a controllarne l'esecuzione, vale a dire l'automatica simulazione interna, nell'osservatore, della stessa azione oggetto di visione. Gli eventi motori vengono così compresi nei termini di un determinato tipo di atto. Si tratta di «una forma di comprensione implicita, di origine pragmatica, e non riflessiva, slegata da una specifica modalità sensoriale, ma vincolata alle azioni potenziali inscritte in quel vocabolario d'atti che in ogni individuo regola e controlla l'esecuzione dei movimenti».³³ Osservare un'azione significa simularla internamente e automaticamente; come diceva Merleau-Ponty: «La comunicazione o la comprensione dei gesti è resa possibile dalla reciprocità delle mie intenzioni e dei gesti altrui, dei miei gesti e delle intenzioni leggibili nella condotta altrui. Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo».³⁴ Meccanismi di questo tipo sono stati messi in luce, oltre che per le azioni, anche per le emozioni e sensazioni altrui: grazie ai neuroni specchio, l'osservazione di altri soggetti che provano emozioni o sensazioni genera quella che Gallese definisce «simulazione incarnata» degli stati corporei correlati a tali emozioni o sensazioni. Anche se, non è inutile precisarlo, da una parte questo non comporta la confusione dei soggetti e, dall'altra, non significa che si possa far coincidere direttamente il meccanismo specchio con fenomeni che si collocano ad altri livelli della vita personale, come per esempio l'empatia.

I neuroni specchio testimoniano l'esistenza di un livello di base delle relazioni intersoggettive, probabilmente il più antico da un punto di vista evolutivo, costituito da processi di simulazione incarnata, che, senza atteggiamenti e funzionalità di tipo proposizionale, mette a nostra dispo-

³³ G. RIZZOLATTI – C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006, 104.

³⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2005, 256.

sizione una vasta gamma di certezze implicite riguardo a noi stessi e agli altri, legate al corpo, alle sue sensazioni ed emozioni, e definisce così uno spazio interpersonale condiviso e intelligibile. «Questo spazio condiviso ci consente di apprezzare, esperire e comprendere le azioni che osserviamo, e le sensazioni ed emozioni che riteniamo esperite dagli altri».³⁵ In questo modo i diversi fenomeni che caratterizzano l'intersoggettività umana vengono ricondotti all'un unico meccanismo funzionale di base della simulazione incarnata. Questa prospettiva si pone in netta contrapposizione con alcuni dogmi fondamentali della visione cartesiana, e più generalmente moderna, del soggetto.

In primo luogo, si tratta di rivedere profondamente la concezione della mente, e della coscienza, in termini di facoltà di rappresentazione, per riconoscere invece il ruolo configurante dell'azione per tutte le forme di interazione con il mondo. Questo modifica profondamente la visione del soggetto in termini di percezione e rappresentazione: l'azione ha un suo ruolo attivo e decisivo nel determinare il processo di significazione del mondo e non è solo la conseguenza della percezione e della rappresentazione. E ciò vale non solo per le nostre azioni, ma anche per le azioni degli altri con cui entriamo in contatto: il sistema dei neuroni specchio crea tra i soggetti «uno spazio d'azione condiviso, all'interno del quale ogni atto e ogni catena d'atti, nostri o altrui, appaiono immediatamente iscritti e compresi, senza che ciò richieda alcuna esplicita o deliberata "operazione conoscitiva"».³⁶

In secondo luogo, la teoria della simulazione incarnata va decisamente nella direzione di superare la divisione tra *res cogitans* e *res extensa*: non c'è un pensiero che comanda e un corpo che esegue, ma un pensiero-corpo, o una mente incarnata, che percepisce, conosce e agisce. «La visione di una mente umana totalmente disincarnata», scrive Gallese, deve essere rigettata «in quanto semplicistica e soprattutto falsa».³⁷

In terzo luogo, infine, se la nostra interazione con il mondo ha il suo grembo nelle relazioni intersoggettive, anche il solipsismo autosufficiente del soggetto cartesiano non ha più ragione di sussistere. Bisogna passare da una visione monopersonale a una visione sistemica e radicalmente intersoggettiva della coscienza umana.

In questa prospettiva che lega strettamente intercorporeità e intersoggettività, si tratta di passare dal sé solipsistico al sé relazionale, anzi dall'io

³⁵ V. GALLESE, *La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all'intersoggettività*, in A. BALLERINI – F. BARALE – V. GALLESE – S. UCELLI, *Autismo. L'umanità nascosta*, a cura di S. MISTURA, Einaudi, Torino 2006, 207-270, qui 263.

³⁶ RIZZOLATTI – SINIGAGLIA, *So quel che fai*, 127.

³⁷ GALLESE, *La molteplicità condivisa*, 257.

isolato al noi-centrismo: il sé e l'altro sono originariamente co-costituiti, all'interno di uno spazio interpersonale condiviso e intelligibile in cui emergono quelle certezze implicite che costituiscono la condizione di possibilità dello sviluppo della vita umana. È questo spazio, potremmo dire, che consente una prima esperienza del senso. L'elemento paradossale, e tuttavia assai suggestivo, è che si tratta di uno spazio intersoggettivo che in qualche modo precede lo stesso soggetto, ma che, proprio per questo, è condizione di possibilità per l'emergere della piena soggettività. La possibilità di condividere immediatamente le azioni, le intenzioni, le emozioni degli altri, offerta dal sistema dei neuroni specchio, «mostra quanto radicato e profondo sia il legame che ci unisce agli altri, ovvero quanto bizzarro sia concepire un io senza un noi». ³⁸

Ci pare che anche qui sia evidente la consonanza tra le riflessioni di Lonergan sul significato intersoggettivo e sul significato incarnato con la proposta dei neuroscienziati italiani. Anzi, nello stesso senso della precedente considerazione sul tema degli affetti, la teoria della simulazione incarnata ci pare possa approfondire l'importanza delle dimensioni corporee e intersoggettive e del ruolo dell'azione, per la comprensione del tema della coscienza e del significato a un livello che precede, anticipa e in qualche modo fonda le quattro operazioni intenzionali del *Metodo in teologia*, mettendo in luce che la coscienza è sempre una coscienza *embodied* e che non si dà vera coscienza umana al di fuori della dimensione intersoggettiva: la coscienza intenzionale è relazionale. E la prima conoscenza non è la conoscenza degli oggetti, ma delle persone. La conoscenza personale precede quella delle cose: forse il modello di Lonergan che viene elaborato a partire dal modello delle scienze naturali, pur integrando l'intersoggettività, non dà sufficientemente conto di questa realtà e della decisività della conoscenza personale, anche per la conoscenza degli oggetti. E analoga considerazione si potrebbe fare a proposito dell'azione, il cui ruolo decisivo per la coscienza meriterebbe di essere messo meglio in evidenza.

5. Coscienza e fede

Nel *Metodo in teologia* il tema della fede appare in primo luogo nel discorso sulle credenze (MT 72-78). Troviamo qui alcune affermazioni interessanti, per esempio sul ruolo della fede nella conoscenza, compresa in particolare quella scientifica: «La fede ha una gran parte nella scienza, così come nella maggior parte degli altri settori dell'attività umana» (MT

³⁸ RIZZOLATTI – SINIGAGLIA, *So quel che fai*, 4.

73). Lonergan sottolinea che nella conoscenza umana non si parte mai da zero, ma si procede dalla fede, intesa come «dipendenza da innumerevoli altri» (MT 73), vale a dire dal credere alle testimonianze di coloro che ci hanno preceduto. Infatti, «far propria l'eredità sociale, culturale, religiosa è in larga misura questione di credere» (MT 72). Il credere viene dunque in questi passi collegato al carattere sociale della conoscenza umana: senza questa fede la conoscenza umana dovrebbe ricominciare sempre da capo.

Il nostro autore descrive poi anche il processo attraverso il quale si arriva a credere. Il primo passo è fatto non dalla persona che crede, ma da quella a cui si crede che offre la sua testimonianza. Nel secondo e terzo passo si danno poi dapprima un giudizio di valore generale approvando la divisione del lavoro per l'acquisizione della conoscenza e, successivamente, un giudizio di valore particolare sulla attendibilità della testimonianza ricevuta. Infine, nel quarto passo si arriva alla decisione di credere, cui segue infine, nel quinto passo, l'atto di credere.

Il discorso sulla fede ritorna però nel *Metodo in teologia* all'interno del capitolo dedicato alla religione. In esso la fede viene presentata in questi termini: «La fede è la conoscenza nata dall'amore religioso» (MT 148). Con questa affermazione Lonergan va oltre la concezione intellettualistica della fede tipica della apologetica classica (la fede come ritenere-per-vero), invitando a «rivolgere l'attenzione agli elementi di ordine intenzionale, esistenziale e affettivo».³⁹ A questo proposito egli osserva: «Oltre alla conoscenza dei fatti ottenuta mediante l'esperienza, l'intelligenza e la verifica, c'è un altro genere di conoscenza raggiunta mediante il discernimento del valore e i giudizi di valore di una persona che è innamorata. La fede è quindi siffatta ulteriore conoscenza quando l'amore in questione è l'amore di Dio che inonda il nostro cuore» (MT 148). La fede, allora, persino nel suo inizio, è, come ci ricorda la tradizione cattolica, dono di Dio, dono che solo Dio può concedere e che nessuno può produrre da sé solo.

Su questa base, alla fede si può poi allora collegare la credenza religiosa, che nasce dal riconoscimento del «valore di credere alla parola della religione, di accettare i giudizi di fatto e i giudizi di valore proposti dalla religione» (MT 151). Infatti, «per quanto la religione sia personale e intima, non è mai solitaria» (MT 151). Dunque, è dalla fede, cioè dall'occhio dell'amore religioso, che vengono i giudizi di valore da cui derivano le credenze. Questa distinzione tra fede e credenza religiosa consente a Lonergan di stabilire una solida base per il dialogo ecumenico e interreligioso: al di là delle diverse credenze religiose c'è una unità più profonda, data dall'autentica esperienza religiosa, dall'amore di Dio e dalla fede che da esso sgorga.

³⁹ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere sé stessi*, 166.

Non possiamo approfondire e discutere qui il tema. Ci limitiamo a ricordare che siamo nell'ambito del quarto livello, e anzi al suo apice, quello dell'essere innamorati e innamorati di Dio, ambito in cui non è più la conoscenza a precedere l'amore, ma è l'amore a precedere la conoscenza.

Solitamente si dice: «*Nihil amatum nisi praecognitum*», cioè la conoscenza precede l'amore. La verità di questo detto sta nel fatto che ordinariamente le operazioni al quarto livello della coscienza intenzionale presuppongono e completano operazioni corrispondenti agli altri tre livelli. C'è una eccezione secondaria a questa regola in quanto gli uomini si innamorano e tale innamorarsi è qualcosa di sproporzionato rispetto alle sue cause, alle sue condizioni, alle sue occasioni, ai suoi antecedenti. Il motivo è che l'innamoramento rappresenta un inizio nuovo, un esercizio della libertà verticale nella quale il proprio mondo viene sottoposto a una nuova organizzazione. Ma l'eccezione più importante al detto latino viene dal dono che Dio ci fa del suo amore, il quale amore inonda il nostro cuore. Allora siamo nello stato dinamico dell'essere innamorati (MT 155-156).

Sono molto suggestive le riflessioni di Lonergan, ma ci pare che pongano anche importanti interrogativi. Il discorso sulla fede, nella sua differenziazione dalla credenza, religiosa o meno, non rischia di sovrapporsi al normale processo della conoscenza restando però fondamentalmente senza correlazione con esso? Il tema della credenza non viene sviluppato troppo esclusivamente in termini sociali, non mettendone in luce altri fondamentali aspetti antropologici? Il rovesciamento del rapporto tra conoscenza e amore indicato nell'esperienza religiosa dell'innamoramento e, più in generale, la decisività che viene attribuita nel quarto livello alla dimensione affettivo-relazionale così come il ruolo indispensabile della libertà e della sua attuazione (il grande tema della conversione come crescita nell'autenticità), non dovrebbero comportare una ripresa complessiva del discorso fino a ritrovare già nei primi livelli coscienziali e all'origine stessa della coscienza qualcosa di quanto il quarto livello ha messo in luce? Forse vanno in questa direzione alcune osservazioni dello stesso Lonergan quando per esempio dice: «Ma poiché il quarto livello è il principio dell'autocontrollo, esso è responsabile del funzionamento corretto ai primi tre livelli» (MT 154).

La posta in gioco è alta, anzi altissima: se la fede non è riconosciuta come costitutiva dell'umanità dell'uomo in tutta la sua interezza, allora essa rischia di rimanere ad essa estrinseca: «o il "credere" è il nome del "sapere la verità" umana (intendendo con questo, la "verità" della vita), in quanto la verità è *di per sé* questione di un coinvolgimento totale della libertà; o la fede cristiana non può che restare *necessariamente* estrinseca/aggiuntiva ed ingiustificabile (perché non *fondante* e *fondamentale*)

rispetto all'umanità dell'uomo».⁴⁰ A questo riguardo ci pare possa essere utile un confronto con la teoria della coscienza credente, per la quale ci rifacciamo in modo particolare alla versione propostane da Pierangelo Sequeri.

L'analisi dell'esperienza ci ha portato a riconoscere come la coscienza umana si costituisca nella forma di un affidamento e di un consenso a una promessa che la precede, la costituisce e ne autorizza la libertà.

La struttura originaria della coscienza è abitata da una radicale disposizione ad apprezzare l'essere-al-mondo come una *promessa* prima che come un *dato*. E quindi ad attivare la propria relazione con esso in riferimento ad un senso che la colleghi con il compimento di quella promessa medesima. La coscienza, insomma, si attiva chiedendo conferma al mondo della sua capacità di onorare la promessa iscritta nel proprio accendersi come orizzonte dell'io: e in vista di ciò si rivolge analiticamente al mondo dato nelle varie forme dell'interesse cognitivo e pratico. [...] La coscienza è sempre un'apertura di *credito* rivolta all'essere che cerca la strada del proprio *intellectus*.⁴¹

Inoltre, aggiunge Sequeri sottolineando la decisività della relazione intersoggettiva,⁴²

la propria coscienza è «accesa», come orizzonte affidabile di consenso e di identificazione, dalla esperienza della coscienza d'altri. Non come «causa», ovviamente, bensì nella forma del riconoscimento, dell'apprezzamento, del consenso. Una tale esperienza consiste precisamente nell'esercizio dell'attitudine a cogliere la qualità simbolica dell'agire corrispondente da parte di altri (sguardi, parole, reazioni, gesti e via scorrendo).⁴³

È su questa struttura credente che si innesta, ma solo in seconda battuta, il momento logico-teorico: la ragione concettuale è momento necessario e imprescindibile, ma non è l'originario della coscienza. Infatti, la coscienza dell'uomo è originariamente e strutturalmente credente. Coscienza credente indica l'uomo nella sua unità prima di ogni distinzione come aperto alla verità, una verità destinata alla sua libertà e alla quale non può avere accesso senza la decisione della libertà stessa.

Parlare di coscienza credente vuol dire allora contrastare quella declinazione della coscienza che, riprendendo il primato attribuito all'intelletto dall'antropologia delle facoltà, la interpreta nel senso della conoscenza,

⁴⁰ MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, 20.

⁴¹ SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 378.

⁴² Per un approfondimento del tema della fede e della coscienza credente incentrato sulla prospettiva intersoggettiva del riconoscimento mi permetto di rimandare ancora al mio CERA-GIOLI, «*Il cielo aperto*» (Gv 1,51), in particolare 455-515.

⁴³ SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 431.

e in particolare della conoscenza (razionale) di sé. Essa vuole al contrario indicare quella unità profonda che precede e fonda ogni distinzione (di intelletto e volontà, di ragione e sensibilità...): «Tale livello radicale è riconducibile al fenomeno della libertà, intesa come l'attuazione di sé capace di convocare insieme l'estetico, il pratico e il noetico in vista della configurazione dell'identità relazionale e storica del soggetto». ⁴⁴ Una libertà che attua se stessa nell'affidamento: «Nella costellazione di questo affidarsi sono racchiusi implicitamente tutti i valori esistenziali del "credere": aver confidenza e tener per vero, ritenere affidabile e trovare giusto, aderire fiduciosamente e cercare sostegno, sperare radicalmente e continuamente interrogare». ⁴⁵

Ma parlare di coscienza credente vuol dire anche respingere quel residuo sostanzialistico, ancora, all'opera in molte teorie del soggetto, e per il quale «sussisterebbe una presenza del soggetto a se stesso, la quale precederebbe le peripezie incerte della vita, e non sarebbe dunque pregiudicata dall'incerto momento empirico dell'avventura umana». ⁴⁶ La coscienza cioè non è sostanza, ma evento: la presenza a sé non precede l'avventura della vita, ma in essa si accende e si attua.

Definire la coscienza come originariamente e strutturalmente credente significa allora riconoscere «la fede come un fondamentale dell'umano: "credente" dice di per sé la fede non una certa fede. La coscienza credente non è una scelta particolare ma la condizione di ogni scelta». ⁴⁷ Sequeri a questo proposito distingue tra «essere nella fede» e «avere fede»: essere nella fede è la condizione normale di ogni esistenza umana; avere fede invece è la decisione che l'uomo prende a fronte di un'evidenza (di tipo storico-simbolica) che rende presente la verità del tutto. E che per il cristianesimo è ovviamente la rivelazione di Dio nella persona e nella storia di Gesù Cristo.

Insomma, la fede/fiducia che si attua nella libertà della decisione è ciò che radicalmente costituisce l'umano, umano che, nello stesso tempo, anticipa e invoca, senza poterla predeterminare, la rivelazione di Dio. Solo così la fede in Dio può essere riconosciuta non come qualcosa di estrinseco, ma come ciò che, solo, può dare piena attuazione e compimento all'umano. «La "fede in Dio" non è figura "successiva" alla "fede esistenziale", pur non coincidendo, perché è ripresa identificativa (si riconosce il nome

⁴⁴ D. ALBARELLO, *Il soggetto responsabile. Fenomenologia della promessa e della co-risposta*, in *Teologia* 34 (2009), 451-482, qui 480.

⁴⁵ SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 430.

⁴⁶ ANGELINI, *Antropologia e teologia*, 327.

⁴⁷ B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2014, 289.

e la qualità dell'originario) di quello stesso movimento che concostituisce l'umano. La "fede in Dio", perciò, non è "un di più" che si aggiunge superflualmente alla genesi stessa dell'umano, perché è la verità del movimento stesso». ⁴⁸

Ci pare che riconoscere come fondamento dell'umano la coscienza in quanto coscienza credente possa aiutare a riconoscere come pieno e non estrinseco compimento di quello stesso umano l'essere innamorati di Dio che troviamo al vertice e al cuore della proposta di Lonergan.

Ci piace allora terminare citando padre Arrupe che fu preposito generale della Compagnia di Gesù (e dunque anche di Lonergan) dal 1965 al 1983. In una sua bella e celebre poesia compare il tema dell'essere innamorati di Dio che non può non richiamare la riflessione del suo confratello canadese. Si tratta di qualcosa che nasce dalla comune appartenenza alla compagnia di Gesù? O c'è un'influenza dell'uno sull'altro? In ogni caso vale la pena rileggere questo bel testo:

*Nulla è più pratico che trovare Dio,
che innamorarsi in modo assoluto, definitivo.
Ciò di cui sei innamorato,
che colpisce la tua immaginazione, influirà su ogni cosa.
Deciderà cosa ti farà alzare dal letto la mattina,
cosa farai nelle tue serate,
come trascorrerai i tuoi fine settimana,
cosa leggerai, chi conoscerai,
cosa ti spezzerà il cuore,
e cosa ti colmerà di stupefatta gioia e gratitudine.
Innamorati, non smettere di amare,
e tutto ne sarà deciso.*

Ferruccio Ceragioli
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino
Via XX settembre, 83
10122 TORINO
abacuc.ceragioli@gmail.com

⁴⁸ MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, 442-443.

Sommario

In primo luogo, l'articolo intende presentare il contributo del pensiero di Lonergan, e soprattutto del suo capolavoro *Il metodo in teologia*, a una visione unitaria e organica del sapere umano. A questo proposito viene dedicata una particolare attenzione a due temi che caratterizzano la riflessione lonerganiana, vale a dire quello del metodo e quello del soggetto. In secondo luogo, viene approfondito il modo in cui l'opera affronta il tema della coscienza nelle direzioni del rapporto tra coscienza ed esperienza, coscienza e affetti, coscienza e intersoggettività, coscienza e fede, facendo interagire in modo fecondo la prospettiva di Lonergan con altre prospettive di diversi autori (Ladrière, Damasio, Gallese e Rizzolatti, Sequeri) e discipline (fenomenologia, neuroscienze, teologia).

Summary – Consciousness, Science and Theology. A Comparison with Lonergan's Perspective

In the first place, the article wants to present the contribution of Lonergan's thought, and, above all, of his masterpiece Method in Theology, to a unitary and organic vision of human knowledge. In this regard, particular attention is paid to two themes that characterize Lonergan's reflection, namely that of the method and that of the human subject. Secondly, it explores the theme of consciousness in the directions of the relationship between consciousness and experience, consciousness and feelings, consciousness and intersubjectivity, consciousness and faith, making Lonergan's perspective interact in a fruitful way with other perspectives of different authors (Ladrière, Damasio, Gallese and Rizzolatti, Sequeri) and subjects (phenomenology, neuroscience, theology).