

Mediata immediatezza

La mistica secondo Bernard Lonergan

di Giuseppe Guglielmi C.S.J.

«C'è un Lonergan filosofo, che appare nel – diciamo – ottanta per cento della sua opera come un filosofo della centralità dell'uomo e del suo conoscere, come un esperto di antropologia e di epistemologia, ma c'è più in profondità un Lonergan che io chiamerei "mistico", che riconosce il primato dell'amore di Dio riversato su di noi e dell'esperienza dello Spirito». Con queste parole C. M. Martini ha recentemente ricordato, in occasione di un convegno, la figura del filosofo e teologo gesuita Bernard Lonergan¹. Prendendo in considerazione questo rilievo, intendo riflettere sull'importanza che il tema dell'esperienza religiosa ha rivestito nell'opera filosofica e teologica di Lonergan, e in particolare di quell'esperienza religiosa che prende il nome di mistica. Prima però di entrare direttamente nell'argomento sarà necessario richiamare brevemente alcune nozioni chiave dell'«antropologia fondazionale» di Lonergan, in particolare l'analisi della differenziazione della coscienza. Analizzando il flusso della coscienza e il passaggio del soggetto in diversi schemi di esperienza Lonergan fa alcune affermazioni sull'esperienza mistica che egli descrive con espressioni come «sottrarsi all'oggettivazione» e «ritorno mediato all'immediatezza» della coscienza.

Da quanto esposto in queste prime battute, il lettore avrà già compreso che non è mio intento rilevare e approfondire le vene sotterranee o i temi espliciti della spiritualità ignaziana presenti nella produzione di Lonergan². Tuttavia ritengo che anche uno studio e una valutazione di quegli aspetti del pensiero filosofico e teologico di Lonergan che riflettono la sua appartenenza alla scuola spirituale di Ignazio di Loyola, non possa prescindere dall'analisi previa delle caratteristiche fondanti della coscienza umana che rendono intelligibile, almeno in parte, il dato dell'esperienza mistica. Comincerò dunque col presentare la struttura formalmente dinamica della coscienza, la sua differenziazione in ambiti di significato, dando particolare rilievo all'immediatezza della coscienza e all'ambito della trascendenza (esperienza religiosa). A partire da questi due ambiti

¹ C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan al servizio della Chiesa», in P. GILBERT – N. SPACCAPELO (edd.), *Il Teologo e la Storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 3.

² In questi ultimi anni sono apparsi numerosi studi su tale argomento. Si veda: J.L. CONNOR, *The Dynamism of Desire: Bernard J.F. Lonergan, s.j., on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 2006; R.M. DORAN, «Ignatian Themes in the Thought of Bernard Lonergan: revisiting a Topic that deserves further Reflection», in F. LAWRENCE (ed.), *Lonergan Workshop* 33, Boston College, Boston 2006, 83-106; C. J. MALONEY, «Ignatian Discernment from Lonergan's Perspective», in F. LAWRENCE (ed.), *cit.*, 149-196; G. RIXON, «Transforming Mysticism: adorning Pathways to Self-transcendence», in P. GILBERT – N. SPACCAPELO (edd.), *cit.*, 35-51.



tenterò una lettura dell'esperienza mistica. Nella conclusione segnalerò alcune idee che mi sembrano utili per la ricerca e lo studio dell'esperienza spirituale.

1. Che cos'è antropologia *fondazionale*?

Il termine *fondazionale* non è certo consueto nella nostra lingua. Normalmente siamo più abituati a parlare di teologia «fondamentale», morale «fondamentale» e via di seguito. Di solito 'fondamentale' fa riferimento a 'fondamenti'. I fondamenti sono quegli elementi base che sottostanno ad una disciplina, la quale a sua volta può essere ulteriormente differenziata ed elaborata a seconda dei diversi interessi e metodi di ricerca. Ad esempio, per rimanere all'interno della teologia, la teologia fondamentale, almeno in una delle sue accezioni³, non si occupa dell'intero campo della teologia nelle sue differenziazioni, ma dei 'fondamenti' della teologia: la rivelazione e la sua credibilità, la scrittura e la tradizione. Quando dunque diciamo fondamentale, ci muoviamo nel campo tematico-materiale di una disciplina, illustrando, con metodo e rigore, i suoi aspetti sostanziali.

Più difficile è invece stabilire cosa s'intende per 'fondazionale'. Questo termine richiama subito il sostantivo 'fondazione'. La fondazione è qualcosa che non ha a che fare con l'oggetto o con il campo tematico di uno studio, bensì con il soggetto o, ancora più precisamente, con le operazioni del soggetto. Per avere un'idea di quanto stiamo dicendo possiamo rifarci all'esempio che Lonergan utilizza per spiegare ai suoi studenti la differenza tra le specializzazioni teologiche che fanno riferimento ai contenuti della teologia e le specializzazioni funzionali o operative *in* teologia (cioè il punto di vista metodologico).

«S. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, 1, q.1, a.7, scrive: *Theologia tractat de Deo et de aliis quae ad Deum ordinantur*. Questo è l'oggetto della teologia. Il metodo non considera direttamente l'oggetto: Dio, la scrittura, i concili, i padri, la liturgia, la scolastica, ma me stesso e le mie operazioni. Il metodo si occupa dei teologi e di ciò che i teologi fanno. Ciò non implica un totale disinteressamento dell'oggetto – il che è impossibile. Se eliminate l'oggetto voi eliminate l'operazione, e se eliminate l'operazione il soggetto ritorna allo stato del sonno, e qui non ci sono affatto operazioni. Ma il metodo non si occupa direttamente degli oggetti, e pur considerando gli oggetti li considera attraverso le operazioni. Allo stesso modo, il metodo considera il soggetto non semplicemente come soggetto senza operazioni, ma in quanto operante. Per questo motivo, anche se è necessario iniziare dagli oggetti, tuttavia gli oggetti sono considerati come significati che sottostanno alle operazioni che sono implicate»⁴.

Parlare di fondazione significa perciò parlare di metodo e, più dettagliatamente, di quella scienza fondamentale e totale che Lonergan denomina «metodo trascendentale». Con questa espressione si vuole indicare che al di là dei metodi speciali delle singole scienze vi è un modello normativo di operazioni correlate e ricorrenti che portano a

³ Cf M. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale*. IV. Trattato di gnoseologia teologica, Queriniana, Brescia 1990, 576-588.

⁴ B. LONERGAN, «The Method of Theology», in R.M. DORAN, *What is Systematic Theology?*, University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London 2005, 154.



risultati progressivi e cumulativi⁵. Questa «scienza fondamentale e totale»⁶ è estremamente rilevante per la riflessione antropologica poiché mette a tema la realtà *fondazionale* che è alla base del soggetto umano concreto capace di libertà e di responsabilità, ma anche implicato in problemi di sviluppo autentico o inautentico, e dunque di un agire irrazionale. Questa realtà è la «coscienza» umana quale intelligibile operativo e dinamicamente aperto su tutto il campo dell'essere. È importante comprendere correttamente cosa Lonergan intende con il termine coscienza, poiché questa nozione di coscienza ci sarà estremamente utile per comprendere l'affermazione di Lonergan, già accennata all'inizio, che la mistica rappresenta un ritorno mediato all'immediatezza.

2. La coscienza

Lonergan definisce la coscienza come *presenza* del soggetto a se stesso. Questa definizione di coscienza quale presenza del soggetto a se stesso è da intendersi nel senso psicologico di colui che opera consciamente, di colui cioè che è presente a se stesso in quanto operante. Tale presenza del soggetto a se stesso non si attua tramite un atto specifico suo proprio, poiché il soggetto diventa conscio tutte le volte che esercita un atto di conoscenza⁷. Pertanto, nel mentre le nostre operazioni si rivolgono verso gli oggetti (vediamo, indaghiamo, giudichiamo, prendiamo una decisione) noi siamo presenti a noi stessi, siamo consci senza riflettere su noi stessi⁸. Da qui poi possiamo passare

⁵ B. LONERGAN, «The Ongoing Genesis of Methods», in F.E. CROWE (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.* (da ora 3C), ed. by Paulist Press/G. Chapman, New York/Mahwah - London 1985, 150: «In breve, sostenendo metodi speciali troviamo quello che io chiamo metodo empirico generalizzato. Le sue operazioni sono le operazioni che ognuno può verificare nella propria coscienza. E lo schema normativo che mette in relazione queste operazioni è il dinamismo cosciente della spontaneità sensitiva, dell'intelligenza che solleva domande e si aspetta risposte soddisfacenti, della ragionevolezza che insiste sull'evidenza sufficiente prima che possa dire sì ed è ancora di più obbligata ad assentire quando l'evidenza sufficiente è raggiunta, della coscienza che presiede dappertutto e che rivela al soggetto la sua autenticità o non autenticità mentre segue o viola le norme immanenti della sua sensitività, della sua intelligenza, della sua ragionevolezza, della sua libertà e responsabilità».

⁶ Con questa espressione Lonergan vuole indicare che la sua proposta si concretizza in una scienza che non si limita ad essere soltanto una metafisica, bensì è un composto di «teoria della conoscenza», «epistemologia», «metafisica dell'essere proporzionato» ed «etica esistenziale». Cf B. LONERGAN, «Questionnaire on Philosophy: Response», in R.C. CROKEN – R.M. DORAN (edd.), *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, Collected Works of Bernard Lonergan 17 (da ora CWL 17), University of Toronto Press, Toronto 2004, 357.

⁷ A sua volta bisogna osservare che senza questa presenza a se stessi non sarebbe possibile nessun atto conoscitivo. Come infatti fa notare G. B. SALA, «Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan», in V. MELCHIORRE (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 59: «un atto di vedere senza coscienza (sensitiva) sarebbe un atto di vedere senza nessuno (soggetto) che vede; l'oggetto visto non verrebbe fatto presente a nessuno – cioè non sarebbe affatto visto, così come una macchina fotografica ha materialmente presente l'oggetto fotografato, senza che esso lo veda, non essendo essa presente a se stessa».

⁸ B. 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», Queriniana, Brescia 1977, 86: «Gli



a riflettere su noi stessi, ovvero possiamo prendere noi stessi come oggetto della nostra riflessione, e così passiamo dalla semplice presenza a noi stessi come soggetti (coscienza) alla conoscenza di noi stessi (autocoscienza). Ma anche questa conoscenza di noi stessi o processo conoscitivo introspettivo non ha una struttura diversa, né si raggiunge con un processo diverso dalla conoscenza di qualsiasi oggetto. Infatti come noi a partire dai dati del senso attraverso l'indagine, la riflessione, e il giudizio, arriviamo a formulare affermazioni intorno alle cose sensibili, allo stesso modo partendo dai dati di coscienza attraverso l'indagine, l'intelligenza, la riflessione, e il giudizio, giungiamo a formulare delle affermazioni intorno ai soggetti consci e alle loro operazioni⁹.

La coscienza si manifesta dunque attraverso l'insieme strutturato di operazioni. Le operazioni che il soggetto compie nel processo conoscitivo e deliberativo variano secondo quattro livelli successivi connessi tra loro anche se qualitativamente diversi. Abbiamo un primo livello detto *empirico* che è il livello esperienziale: sentiamo, immaginiamo, ci muoviamo. C'è poi il livello *intellettuale* attraverso il quale indaghiamo, comprendiamo, esprimiamo ciò che abbiamo capito, elaboriamo i presupposti e le implicazioni di ciò che esprimiamo. Segue il livello *razionale* fatto di riflessione, formulazione di giudizi sulla verità o falsità, certezza o probabilità, di un'asserzione. Infine abbiamo il livello *responsabile* sul quale ci occupiamo di noi stessi, delle nostre operazioni, per cui deliberiamo su possibili azioni, le valutiamo, decidiamo, ed eseguiamo ciò che abbiamo deciso.

Le operazioni della coscienza ai quattro livelli sono consce e intenzionali. In quanto *consce*, esse indicano e rivelano il «soggetto»: i diversi livelli della sua coscienza, come anche i diversi e concomitanti gradi del suo dinamismo intenzionale; in quanto *intenzionali*, esse indicano, con il loro orientato dinamismo, gli «obiettivi» (mete, termini, oggetti) verso cui tendono.

L'intenzionalità e la coscienza variano da livello a livello. Infatti il soggetto, presente a se stesso, attua ed esperimenta la propria soggettività in maniera sempre maggiore quando dal semplice operare con i sensi (coscienza empirica) passa all'operare intellettuale (coscienza intelligente), al giudizio sui dati dei sensi e dell'intelletto (coscienza razionale) per giungere infine all'esercizio della propria libertà (coscienza morale). In altri termini, «a tutti e quattro i livelli noi siamo consapevoli di noi stessi ma, man mano che saliamo da un livello all'altro, è un io più pieno quello di cui siamo più consapevoli e la consapevolezza stessa è diversa»¹⁰.

Confrontando i quattro livelli di operazioni consce e intenzionali, troviamo che esse si intrecciano, per cui parliamo di *unità* della coscienza¹¹. L'esperienza è presupposta e

oggetti sono presenti per il fatto che ci si presta attenzione; mentre i soggetti sono presenti come soggetti, non per il fatto che ci si fa attenzione, bensì piuttosto per il fatto che fanno attenzione. Quando una sfilata di oggetti passa davanti a loro, gli spettatori non hanno bisogno di scivolare tra gli oggetti che stanno sfilando allo scopo di rendersi presenti a se stessi; gli spettatori devono essere presenti a se stessi perché qualcosa possa essere loro presente; e sono presenti a se stessi attraverso quello stesso atto di guardare che, per così dire, all'altro polo rende loro presente la sfilata».

⁹ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 39.

¹⁰ *Ibidem*, 40.

¹¹ Lonergan chiama questo flusso di operazioni spontanee che si organizzano da sé e dirigono i contenuti, la struttura dinamica normativa e invariante della coscienza intenzionale, o metodo trascen-



completata dall'indagine e dalla comprensione. Esperienza e comprensione sono presupposti e completati dalla riflessione e dal giudizio. Esperienza, comprensione, riflessione e giudizio sono presupposti e completati dalla scelta e dalla decisione.

Le operazioni ai quattro livelli sono inoltre *interdipendenti*. Ciascun livello supera il precedente nel senso che gli va oltre, introducendo qualcosa di completamente nuovo, formando una nuova base di operazioni. Tuttavia il livello successivo non soppianta o interferisce con i precedenti, ma li preserva, li perfeziona, e ne estende la loro importanza e il loro significato¹².

A partire da quanto abbiamo succintamente descritto, possiamo definire la coscienza come «struttura formalmente dinamica». Parliamo di *struttura* in quanto risulta dal comporsi ordinato di più parti, in una totalità organizzata. È una struttura *dinamica* poiché le parti che compongono tale struttura sono propriamente delle operazioni. Tali operazioni possono paragonarsi a un movimento di innalzamento e di espansione della coscienza «in alto» in forza del suo dinamismo che la fa passare da un livello ad un altro della coscienza, e «in avanti» in forza della sua intenzionalità, con le sue domande o dinamismi intenzionali, con le operazioni del soggetto conscio, con i contenuti o oggetti a cui giunge. Infine si tratta di una struttura *formalmente* dinamica, perché la coscienza umana nel suo processo di auto-sviluppo, forma se stessa collegando e integrando all'interno della sua unità i molteplici dati e le loro correlazioni: i livelli della coscienza, le operazioni cosce e intenzionali, i loro oggetti. In questo modo la coscienza «si mette insieme da sé in quanto un'operazione richiama la successiva, e così di seguito, fino a che il tutto non sia raggiunto»¹³. Il dinamismo che pone in relazione le varie componenti della coscienza, agisce dunque secondo leggi immanenti alla struttura stessa. È l'unico e medesimo dinamismo che si auto-struttura e auto-costituisce formando i propri elementi e le loro relazioni dinamiche.

dentale; e questa normatività dinamica è il cuore della vita umana conscia. Lo schema normativo delle nostre operazioni cosce e intenzionali costituisce quella «roccia» che è il soggetto stesso «nella sua attenzione, intelligenza, ragionevolezza, responsabilità cosce, ma non ancora oggettivate» (*Ibidem*, 51). Con ciò Lonergan non intende presentare una struttura chiusa a ulteriori chiarificazioni e specificazioni, anzi riconosce che si può capire più adeguatamente tale struttura. Tuttavia ciò che è normativo e che non può mutare è la struttura dinamica della coscienza umana, quale base invariante su cui si possono costruire i vari saperi, le diverse scienze con i propri metodi, ma da cui non si può prescindere, e che, in definitiva, non ammette revisioni.

¹² In definitiva, con l'analisi dell'intenzionalità della coscienza Lonergan supera il modello antropologico neoscolastico incentrato sulla psicologia delle facoltà (intelletto e volontà quali facoltà dell'anima). Questo modello risulta insufficiente per dare ragione del dinamismo della coscienza. È necessario dunque porsi dal «punto di vista mobile». Con questa espressione Lonergan intende configurare la coscienza come un processo di superamento (*sublation*), nel senso di un innalzamento e trasformazione della coscienza da un livello inferiore verso uno superiore, ma senza dimenticare che lo stesso livello inferiore non è annullato da quello superiore, bensì è preservato e arricchito in un contesto più ampio rappresentato appunto dal livello superiore.

¹³ B. LONERGAN, «La struttura della conoscenza», *cit.*, 82.



3. Il soggetto esistenziale

Passando da un livello di coscienza all'altro il soggetto realizza autotrascendenze parziali. L'autotrascendenza si rivela e opera attraverso il fenomeno del domandare, e più specificatamente attraverso le nostre domande per intelligenza, per riflessione e per deliberazione. A fondamento della nostra capacità di domandare vi sono le nozioni trascendentali di intelligibilità, di vero, di reale e di bene. Le nozioni trascendentali sono contenute nelle domande anteriori alle risposte, e quindi possiamo considerarle come una forma di «preconoscenza» dell'oggetto a cui mira l'intenzionalità ai differenti livelli della sua operatività. Sono esse a costituire la nostra capacità di autotrascendenza¹⁴.

Quando le nostre attività sensoriali percepiscono qualcosa, automaticamente cominciamo a porre domande per intelligenza: che cosa? come? a che scopo?, al fine di comprendere il fenomeno. Rispondendo a queste domande noi unifichiamo e mettiamo in relazione, classifichiamo e generalizziamo. In quanto soggetti intellettualmente consci trascendiamo noi stessi in quanto empiricamente consci, passando dall'esperienza immediata spazio-temporale, a un mondo mediato di significati. Ci costruiamo una nostra visione del mondo, e cominciamo a interrogarci su ciò possiamo o non possiamo fare.

Alle domande per l'intelligenza seguono le domande per la riflessione. Generalmente l'uomo non si accontenta di fermarsi alle idee, alle congetture e alle ipotesi, ma si chiede: è veramente così? A questo punto raggiungiamo l'«autotrascendenza conoscitiva», poiché siamo alla ricerca non soltanto di ciò che appare, non soltanto di ciò che pensiamo, immaginiamo o desideriamo sia così, ma di ciò che realmente è così, di ciò che è indipendente da noi.

Ma al di là dell'esperienza (coscienza empirica), al di là delle domande per l'intelligenza e delle loro risposte (coscienza intellettuale), al di là delle domande per la riflessione che riguardano l'evidenza, la verità, la certezza, la realtà (coscienza razionale), gli esseri umani si pongono anche domande che riguardano concretamente il loro modo di vivere e di agire. Noi tutti, nel trambusto delle nostre attività spesso ci chiediamo: ne vale la pena? Siamo come presi da un disincanto per tutte le conquiste che abbiamo raggiunto. «Questo disincanto mette in luce il limite di ogni conquista finita, la macchia in ogni perfezione che ha in sé magagne, l'ironia dell'ambizione che mira in alto e dell'esecuzione deficiente»¹⁵. Con l'interrogativo sul proprio vivere e agire, la coscienza umana si espande a livello morale. Ci soffermiamo un po' più dettagliatamente su questo livello perché, a differenza dei livelli precedenti che danno una configurazione intellettuale al soggetto, la coscienza morale o esistenziale rappresenta il punto di aggancio con l'esperienza religiosa.

Il livello morale si struttura fundamentalmente attraverso le operazioni della deliberazione, valutazione e decisione.

¹⁴ Le nozioni trascendentali «costituiscono il dinamismo stesso del nostro intendere conscio, che ci fa avanzare dal puro sperimentare al capire, dal puro capire alla verità e alla realtà, dalla conoscenza dei fatti all'azione responsabile. Questo dinamismo, lungi dall'essere il prodotto del progresso culturale, ne costituisce la condizione di possibilità; ogni ignoranza o errore, ogni negligenza o malizia, che travisi o blocchi tale dinamismo è la forma più radicale di oscurantismo»: B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 42.

¹⁵ *Ibidem*, 66.



La deliberazione è quella operazione che propone, confronta e discerne i vari e alternativi corsi di azione, ne soppesa i pro e i contro, si domanda del diverso grado di bontà, importanza e obbligatorietà di un possibile corso di azioni. Attraverso le domande per la deliberazione il soggetto raggiunge l'autotrascendenza morale. Se, infatti, nei livelli precedenti il soggetto raggiunge l'autotrascendenza conoscitiva, con le domande per la deliberazione l'autotrascendenza del soggetto diventa esistenziale in quanto egli ha direttamente a che fare con le sue scelte concrete: «La deliberazione ci presenta *la sfida di dirigere noi stessi*, di realizzare noi stessi, di essere padroni delle nostre azioni e persino del sacrificio di noi stessi»¹⁶. L'autotrascendenza morale o esistenziale crea un altro sé, in quanto muove il soggetto non solo a fare delle scelte ma anche ad essere consapevole delle azioni che sta compiendo; non solo a provare dei sentimenti ma anche ad essere responsabile nei confronti dei sentimenti morali che prova; non semplicemente ad avere paura o a provare attrazione per i desideri, ma anche ad essere capace di compiere decisioni libere. In questo senso il sé che io sono è trasceso nelle operazioni del quarto livello e io divento un soggetto più pieno in tutte le mie componenti.

Una volta che abbiamo operato un discernimento e un confronto su ciò che dobbiamo fare ecco che s'insinua l'interrogativo: è veramente bene? È la valutazione che ci permette di affermare o negare la bontà dei corsi di azione proposti nella deliberazione. Rispondendo a questa domanda noi formuliamo un giudizio di valore con il quale affermiamo o neghiamo che una cosa è veramente bene o solo apparentemente. I giudizi di valore non sono il risultato di un procedimento distaccato che il soggetto raggiunge al termine di un processo intellettuale. In questo senso i giudizi di valore si differenziano dai semplici giudizi di fatto, non già per la strutturazione interna al giudizio, quanto per il contenuto. Nei giudizi di fatto il soggetto afferma, nega o dichiara probabile la realtà di una cosa. Nei giudizi di valore invece il soggetto approva qualcosa che è bene che esista, o disapprova qualcosa che è bene che non esista; afferma o nega un possibile corso di azioni. Nei giudizi di valore il soggetto va al di là della pura conoscenza e si scopre come soggetto esistenziale. Determinando ciò che è realmente e autenticamente bene il soggetto non si limita a giudicare asetticamente i diversi corsi di azione, ma è alle prese fondamentalmente con se stesso, ne va di se stesso, «per cui uno si rende conto non soltanto di scegliere tra i diversi corsi di azione, ma anche di fare con ciò di se stesso un essere umano autentico o uno non autentico»¹⁷. La determinazione del bene è dunque il compito proprio del soggetto esistenziale¹⁸. Per determinare il bene e agire di conseguenza il soggetto deve riuscire a cogliere in una determinata situazione concreta (perché il bene è sempre concreto) ciò che è veramente bene e non solo apparentemente bene. A sua volta, questa determinazione del bene espressa nel giudizio di valore si dà solo nell'apprensione dei valori operata dai sentimenti.

Per Lonergan i sentimenti indicano la dimensione affettiva della vita del soggetto in cui prevale una certa passività. Ecco perché distingue i sentimenti dalle operazioni. Ri-

¹⁶ B. LONERGAN, «Religious Knowledge», 3C, 132.

¹⁷ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 69.

¹⁸ *Ibidem*, 67.



facendosi a von Hildebrand¹⁹, distingue i sentimenti in «stati e tendenze non intenzionali» e «risposte intenzionali»²⁰. Gli stati possono essere quei sentimenti che hanno delle cause come la fatica, il cattivo umore, l'ansietà; mentre le tendenze sono quegli impulsi che hanno delle mete come la fame, la sete, il desiderio sessuale. La seconda classe di sentimenti invece risponde a ciò che è inteso, appreso, rappresentato. In questo secondo caso i sentimenti sono detti appunto «risposte intenzionali», cioè sono un «provare qualcosa» da parte del soggetto di fronte a due classi di oggetti: a ciò che è gradevole o sgradevole, che reca soddisfazione o insoddisfazione; oppure nei confronti dei valori. La dimensione affettiva del soggetto è dunque fondamentale perché attraversa e struttura la coscienza intenzionale. I sentimenti

«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 [...] che il nostro orientamento entro un mondo mediato dal significato deriva il suo peso e il suo dinamismo»²¹.

L'apprensione dei valori mediante i sentimenti si produce secondo una scala di preferenze in cui si possono distinguere valori vitali, sociali, culturali, personali, religiosi. Il soggetto diventa sempre più autentico nella misura in cui non solo riconosce i valori ma preferisce quelli che lo guidano all'autotrascendenza esistenziale. In questo modo egli porterà avanti quelle scelte guidate dai valori che ha personalmente rafforzato e approvato, modificando la scala di preferenze, e mettendo in secondo ordine quei valori inferiori che sono in contrasto con quelli superiori.

4. Il significato

Lo sviluppo umano è determinato sia dal dinamismo della coscienza con le sue operazioni e i suoi livelli differenziati e sempre più integrati, sia dalla vita affettiva che è, per così dire, la massa energetica di tutta la vita conscia. Per rendere però ragione dello sviluppo umano completo, bisogna aggiungere che l'uomo opera in un mondo costituito da significati che l'umanità stessa è andata progressivamente creando. Noi tutti infatti nasciamo in una comunità e in un contesto storico gravido di significati. Le operazioni della nostra coscienza non avvengono dunque in un vuoto, né tanto meno inventiamo completamente la nostra storia, anzi dobbiamo riconoscere che noi siamo prima di tutto il prodotto di un processo di acculturazione, socializzazione ed educazione ricevuto sin dalla tenera età. Crescendo impariamo a sviluppare maggiormente e a differenziare più efficacemente le nostre attività, assecondando quegli interessi della coscienza che operano una selezione del vasto materiale che giunge a noi attraverso il nostro apparato sensitivo²².

¹⁹ D. VON HILDEBRAND, *Christian Ethics*, David McKay Company, New York 1953.

²⁰ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 60-61.

²¹ *Ibidem*, 61.

²² B. LONERGAN, *Sull'Educazione*. Le lezioni di Cincinnati del 1959 sulla «Filosofia dell'Educazione», Città Nuova, Roma 1999, 131.



I nostri interessi stabiliscono così l'orizzonte del nostro mondo. Il nostro orizzonte è il limite di quella sfera in cui sono racchiusi i nostri interessi, la nostra conoscenza, in una parola: ciò che ci sta veramente a cuore. Questo orizzonte, anche se rappresenta il confine che limita le nostre capacità di assimilare più di quanto già abbiamo raggiunto, ciononostante può espandersi, e in tal caso diventa la fonte fertile di ulteriore conoscenza²³.

Gli ambiti di significato in cui la coscienza è venuta sempre più a differenziarsi si sviluppano secondo una sequenza che sinteticamente possiamo delineare con questa successione: il «soggetto» con le sue «operazioni» cosce e intenzionali, la «condotta affettiva» che conferisce massa ed energia all'attività coscienziale e che permette l'apprensione dei valori, gli «interessi» che guidano le operazioni e che determinano modi di operare differenti da soggetto a soggetto, gli «ambiti» di significato differenti in cui la coscienza viene progressivamente a stabilirsi, i «mondi» di significato che insieme costituiscono l'universo dell'«essere».

Prima ancora che il soggetto cominci a entrare nel mondo mediato dal significato e a riconoscere i vari ambiti di significato, abbiamo la coscienza indifferenziata con il relativo mondo dell'immediatezza. Lonergan ascrive a questo stadio della coscienza il mondo immediato del bambino che non sa ancora parlare e che dunque non distingue se stesso da ciò che lo circonda. Il bambino vive un'esperienza immediata con la realtà del tutto scevra da domande per l'intelligenza (che cos'è?), per la riflessione (è veramente così?) e da decisioni motivate dal valore (ne vale veramente la pena?). Egli è guidato dagli impulsi vitali: fame, sete, sonno, collera, soddisfazione. Il soggetto che corrisponde al mondo dell'immediatezza è il soggetto irretito nella sua esperienza immediata della conoscenza dei dati dei sensi e dei dati della coscienza. Le sue operazioni scaturiscono direttamente dai desideri e dagli stimoli e la sua capacità di comunicare non è plasmata dall'intelligenza, non è guidata dalla ragione, non è controllata dal senso di responsabilità. Questo mondo però non è solo quello del bambino che ancora non sa parlare, ma è anche il mondo nel quale torna il soggetto adulto quando vuole ritirarsi dagli impegni giornalieri, quando desidera dimenticare il mondo mediato dal significato, quando si rilassa o gioca. Infine questo è anche il mondo in cui si ritira il mistico lasciando «da parte le costruzioni della cultura e tutta la massa complicata delle operazioni che mediano per ritornare a una nuova e mediata immediatezza della sua soggettività tesa verso Dio»²⁴. Ritorneremo su questo punto poco più avanti per spiegare il senso dell'espressione «mediata immediatezza». Per ora ci interessa constatare che il mondo dell'immediatezza non riguarda solo il bambino che non sa ancora parlare, né tanto meno l'adulto che si concede un momento di spensieratezza, ma abbraccia anche un'altra tipologia di vita, quale appunto l'esperienza mistica.

Una prima differenziazione della coscienza si attua quando il bambino comincia a porre domande incessanti e dunque a parlare²⁵. A partire da questo momento il significato comincia ad assumere un ruolo importante perché, incorporandosi nel linguaggio,

²³ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 267.

²⁴ *Ibidem*, 59

²⁵ Cf B. LONERGAN, *Insight*. Uno studio del comprendere umano, Città Nuova, Roma 2007, 243-244.



porterà il soggetto a superare il mondo dell'immediatezza spazio-temporale, per aprirsi ai ricordi ormai passati come anche a ciò che potrà accadere. Col passare del tempo noi tutti cominciamo ad appropriarci del linguaggio che usiamo trasformandolo in senso più specifico e differenziato. Le parole non designano più solo quelle cose che abbiamo appreso da noi stessi, ma anche tutto quello che ci sforziamo di apprendere dagli altri, dallo studio e dalla scienza in generale²⁶.

La coscienza infantile progredisce operativamente passando dall'indifferenziazione del primo anno di vita a successive e crescenti differenziazioni. Lo sviluppo genetico delle operazioni e il suo progressivo differenziarsi permettono al soggetto di entrare in un mondo costituito da ambiti di significato differenti e tra loro integrati. Lonergan distingue principalmente alcuni ambiti di significato: senso comune, teoria, interiorità, trascendenza, arte e *scholarship*.

Il senso comune è l'ambito di significato che accomuna tutti gli esseri umani perché attraverso la significazione di senso comune tutti noi riusciamo a gestire la vita pratica di tutti i giorni. È una forma di conoscenza che si basa fondamentalmente su un nucleo di intellezioni sufficienti per risolvere i problemi ordinari.

Una differenziazione più significativa della coscienza si ha con l'ambito della teoria. Si tratta di un ambito che subentra grazie all'esigenza sistematica dello spirito umano che non si accontenta semplicemente di una conoscenza generica, ma che vuole comprendere gli oggetti, e lo fa ricercando nessi, elaborando schemi, formulando definizioni e linguaggi specializzati che individuano e spiegano le relazioni che gli oggetti hanno tra di loro²⁷.

Ma l'uomo non si accontenta di sapere come funziona la natura, bensì vuole anche conoscere che cosa è la natura. A questa domanda la scienza e la tecnica non possono rispondere, poiché tale domanda rimanda più in profondità alla questione della conoscenza umana in generale e del suo funzionamento. L'esigenza critica spinge il soggetto i seguenti interrogativi: «Che cosa faccio quando conosco? Perché fare questo è conoscere? Che cosa conosco quando faccio questo? In forza di queste tre domande si passa dagli esteriori del senso comune e della teoria all'appropriazione della propria interiorità, della soggettività, delle operazioni, della loro struttura, delle loro norme, delle loro potenzialità»²⁸. L'ambito dell'interiorità permette di auto-appropriarci della nostra vita con-

²⁶ In questo modo il nostro linguaggio può orientarsi principalmente secondo tre tipi: il linguaggio ordinario, tecnico e simbolico. Cf B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 103-104.

²⁷ Per aiutare il nostro lettore e orientarlo mi permetto qui di citare un lungo passo in cui Lonergan spiega la differenza tra esigenza pratica dell'ambito del comune ed esigenza sistematica dell'ambito della teoria: «La massa, la temperatura, il campo elettromagnetico non sono oggetti che si trovano nel mondo del senso comune. La massa non è il peso, né il movimento. Un oggetto di metallo risulta tanto più freddo che non uno di legno che gli è accanto, sebbene tutti e due siano della stessa temperatura [...] Se un biologo porta il suo giovane figlio allo zoo e tutti e due si fermano a guardare una giraffa, il ragazzo si domanderà se essa morsica o tira calci, mentre il papà scorgerà un altro modo in cui un sistema scheletrico, locomotorio, digestivo, vascolare e nervoso si combinano insieme e sono tra di loro interconnessi. Esiste quindi un ambito del senso comune e un ambito della teoria. Noi facciamo uso di lingue diverse per parlare di essi. La differenza nella lingua implica differenze sociali: gli specialisti possono parlare con le loro mogli di molte cose, ma non della loro specializzazione». *Ibidem*, 114-115.

²⁸ *Ibidem*, 115.



scia e ci fornisce gli strumenti per l'analisi dei diversi ambiti di significato. Questo ambito ci consente inoltre di riconoscere gli altri ambiti di significato, di collegarli l'uno con l'altro e di correggere gli errori in cui può incorrere una coscienza poco differenziata.

Vi è, infine, l'esigenza trascendente che risiede nelle domande che l'uomo pone in vista dell'autotrascendenza. L'uomo è attraversato da un *eros*, un dinamismo che aspira all'autotrascendenza. Si tratta di un'autotrascendenza che è raggiunta «intenzionalmente» nella conoscenza (con la sua esigenza illimitata di intelligibilità e incondizionatezza) attraverso la domanda per l'intelligenza (può l'universo essere intelligibile senza un fondamento intelligente?) e per la riflessione (esiste un essere necessario a fondamento dell'universo contingente?), «effettivamente» nella moralità (esigenza di un bene assoluto) con la domanda esistenziale: c'è qualcuno che conferisce senso alla mia esistenza? e, «totalmente» nella religione (esigenza di amore incondizionato) quando mi chiedo se conduco la mia esistenza e la impegno in risposta all'amore di Dio²⁹. Perciò il livello esistenziale da solo non rappresenta l'apice dell'autotrascendenza umana, bensì è il contesto in cui s'inserisce l'esperienza religiosa, la quale a sua volta trasforma e da definitivo «compimento» all'autenticità esistenziale³⁰. Se il dinamismo della coscienza non si arresta al livello esistenziale ma si apre all'ambito religioso ciò significa che è impossibile considerare l'uomo da un punto di vista naturale e di conseguenza avulso dalla sfera religiosa. Non si tratta qui di fare un salto rispetto a ciò che l'uomo è naturalmente. Nello studio dell'uomo bisogna considerare l'intellettuale, il morale e il religioso come tre fasi distinte ma non separate nel soggetto umano.

5. Esperienza religiosa

Lonergan qualifica l'esperienza religiosa come un'«innamorarsi di Dio». Nel dinamismo della coscienza l'innamoramento rappresenta il «risucchio della coscienza esistenziale» e la sua trasformazione da «soggetto esistenziale» a «soggetto innamorato»³¹. Per cui «oltre il soggetto esperienziale, intelligente, razionale nei suoi giudizi, libero e responsabile nelle sue decisioni, c'è il soggetto innamorato. A quest'ultimo livello possiamo imparare e dire con Agostino: *amor meus pondus meus*, il mio essere innamorato è il centro gravitazionale che mi sostiene»³².

Prima ancora che per Dio, è l'innamoramento stesso a rappresentare il vertice dell'autotrascendenza umana. Già infatti l'amore umano, quello di intimità tra uomo e donna, tra genitori e figli, o quello di amicizia, rivela la portata illimitata dell'intenzionalità del soggetto e la realizzazione dell'autotrascendenza. Ed è proprio quando ci si inna-

²⁹ B. LONERGAN, «La conoscenza naturale di Dio», in ID., *Ragione e fede di fronte a Dio*, cit., 139-140. Qui il movimento autotrascendente della coscienza raggiunge il suo fine in quanto con l'autotrascendenza religiosa tutta la vita umana, compresa la soggettività esistenziale, è superata e trasformata: cf B. LONERGAN, «Questionnaire on Philosophy», cit., CWL 17, 358-359.

³⁰ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 156.

³¹ *Ibidem*, 271-272.

³² B. LONERGAN, «Variations in Fundamental Theology», CWL 17, 248.



mora che la scoperta esistenziale, la decisione e il programma di autorealizzazione della vita di un uomo «diventa effettivo e irrevocabile»³³.

Ma se ogni amore è superare se stessi, uscire da sé, aprirsi completamente all'altro, il soggetto sperimenta il massimo grado di autotrascendenza della sua intenzionalità in quella particolare esperienza di amore che è l'esperienza religiosa. L'esperienza religiosa è l'essere-in-amore-con o l'essere-innamorati-di Dio (*being/fall in love with God*). Si tratta di un amore che non conosce limiti, restrizioni o riserve e che porta a compimento la nostra capacità di autotrascendenza.

«Ogni innamoramento autentico implica un abbandono totale di sé. Ma l'amore di Dio non si limita a degli aspetti particolari della vita umana [...] È il compimento fondamentale dell'essere umano. Poiché costituisce questo compimento, diventa la sorgente di una grande pace, di quella pace che il mondo non può donare. È una fonte di gioia che può rimanere nel profondo delle pene provenienti dai fallimenti, dalle umiliazioni, dalle privazioni, dai dolori o dall'abbandono»³⁴.

Con la trasformazione del soggetto esistenziale in soggetto innamorato abbiamo la realizzazione finale del primo vettore che muove lo sviluppo del soggetto dal basso verso l'alto (*from below upward*), e che lo studioso e discepolo di Lonergan, F. Crowe, denomina «via della realizzazione»³⁵. Mediante questa via il soggetto avanza dall'esperienza verso la comprensione, il giudizio, fino alla realizzazione del dinamismo intenzionale che avviene nell'esercizio responsabile della libertà personale e nell'amore verso gli altri. A questo punto comincia il movimento discensivo dall'alto verso il basso (*from above downwards*), cioè il secondo vettore o «via del retaggio»³⁶, che dall'amore e dalla socializzazione, attraverso l'apprensione di quei valori ricevuti dall'educazione e dalla tradizione culturale, procede verso la conoscenza dei significati stabiliti dai vari ambiti di significato e da qui si è stimolati a ottenere una comprensione vera di ciò che si è appreso e infine un più maturo e ricettivo sperimentare³⁷.

³³ B. LONERGAN, «Religious Experience», 3C, 123.

³⁴ B. LONERGAN, «Theology and Man's Future», in W.F.J. RYAN - B.J. TYRREL (a cura), *A Second Collection: Papers by Bernard Lonergan, S.J.* (da ora 2C), Darton, Longman & Todd, London 1974, 145.

³⁵ F.E. CROWE, «La vocazione di Lonergan quale pensatore cristiano», *Rassegna di Teologia* 37 (1996) 325 n. 24.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ «C'è uno sviluppo dal basso verso l'alto: dall'esperienza alla comprensione crescente, dalla comprensione crescente a un giudizio equilibrato, dal giudizio equilibrato a fecondi corsi di azione e da fecondi corsi di azione alle nuove situazioni, che richiedono ulteriore comprensione, giudizio più approfondito e corsi di azione più ricchi. Ma c'è anche uno sviluppo dall'alto verso il basso. C'è la trasformazione dello sprofondare nell'amore: quello domestico della famiglia; quello umano della tribù, della propria città, della propria nazione, dell'umanità; l'amore divino che orienta l'uomo nel suo cosmo e che si esprime nella lode»: B. LONERGAN, «Guarigione e creatività nella storia», *La Civiltà Cattolica* 3 (2001) 501-502. Lonergan designa come «processo creativo» lo sviluppo che va dal basso verso l'alto e come «guarigione» lo sviluppo inverso dall'alto verso il basso. Entrambi i vettori di sviluppo sono necessari, «poiché, come il processo creativo, se non fosse accompagnato dalla guarigione, sarebbe distorto e corrotto dalla deformazione, così anche il processo di guarigione non accompagnato dalla creatività sarebbe un'anima senza un corpo»: *Ib.*, 503. Si vedano gli altri scritti dopo *Il Metodo in Teologia*, in cui si menzionano i due vettori di sviluppo: «Missione e Spirito», in Y. CONGAR ET AL., *L'esperienza dello*



Questo secondo vettore *discensivo* dello sviluppo ci svela una duplice articolazione e un duplice significato dell'esperienza religiosa. Essa è al tempo stesso «compimento» della nostra intenzionalità conscia e «dono» di Dio. L'esperienza religiosa non è frutto della sola ricerca umana (vettore ascendivo) ma ha come suo punto di partenza l'iniziativa gratuita e indeducibile di Dio (vettore discensivo).

«Si noti che questo essere innamorati non presuppone né dipende da nessuna apprensione di Dio. È libero dono di Dio. Dio lo dà non perché noi abbiamo cercato e abbiamo trovato Dio, ma ce lo dà proprio per condurci a cercare e trovare Dio. Secondo quanto Pascal diceva: noi non cercheremo Dio se non lo avessimo già trovato [...] L'amore di Dio non è qualcosa che noi produciamo; è qualcosa che riceviamo; è qualcosa che proviene dall'alto, e riempie e completa il nostro essere»³⁸.

Questa iniziativa di Dio, oltre a portare a compimento il dinamismo intenzionale dell'uomo che si dispiega nell'esperienza religiosa, mette in luce la radicale recettività dell'uomo nella sua dimensione affettiva. In altri termini nell'innamoramento non solo è implicato l'elemento intenzionale della coscienza ma anche l'aspetto recettivo. È importante rilevare questa caratteristica «recettiva» della coscienza affettiva che permette al soggetto di fare quella particolarissima esperienza d'amore detta appunto «esperienza religiosa». Questa dimensione è presente nella descrizione che Lonergan fa della coscienza affettiva, ma il nostro autore non ha distinto chiaramente questi due aspetti e ha dato più risalto all'aspetto intenzionale dell'innamoramento.

Un altro autorevole studioso di Lonergan, N. Spaccapelo, in un denso studio sui rapporti tra affettività ed esperienza religiosa³⁹, ha voluto approfondire più dettagliatamente questo tema così importante per comprendere il significato dell'esperienza religiosa all'interno dell'antropologia lonerganiana. Egli traccia cinque «aspetti» fondamentali del «processo di coscientizzazione» della persona adulta e matura: affettivo, cognitivo, normativo, associativo e creativo. Investigando ulteriormente l'aspetto affettivo, giunge a delineare due dimensioni dell'affettività umana. Da una parte, nell'aspetto affettivo della coscienza umana è presente un'«infinita» capacità «recettiva», ossia un'infinita capacità di ricevere energia affettiva da parte del soggetto. Essa, in quanto affettività

Spirito. In onore di Eduard Schillebeeckx, Queriniana, Brescia 1974, 181; «Christology Today: Methodological Reflection», 3C, 76-77; «Religious Experience», *cit.*, 3C, 123-124; «The Ongoing Genesis of Method», *cit.*, 3C, 156; «The Human God», CWL 17, 340; «Questionnaire on Philosophy», *cit.*, CWL 17, 361; «Natural Right and Historical Mindedness», 3C, 181; «Theology and Praxis», 3C, 197; «Questions with Regard to Method: History and Economics», in C. GOING (ed.), *Dialogues in Celebration*, Thomas More Institute, Montreal 1980, 306; M. F. RUSEMBUKA, *The Two Ways of Human Development according to B. Lonergan. Anticipation in Insight*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 94, colloca lo sviluppo dall'alto prima dello sviluppo dal basso. Di fatto, negli scritti dopo *Il Metodo in Teologia*, Lonergan riconosce che il processo di socializzazione, acculturazione ed educazione trasmette un insieme di valori e credenze all'individuo ancora prima che egli sia capace di assicurare il suo sviluppo dal basso. Propriamente parlando, è lo sviluppo dall'alto che, promovendo valori e credenze, fornisce la base all'interno di cui lo sviluppo dal basso può intraprendere il suo cammino ascendivo.

³⁸ B. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, *cit.*, 38.

³⁹ N. SPACCAPELO, «Coscienza affettiva ed esperienza religiosa», in ID., *Fondamento e orizzonte*. Scritti di antropologia e filosofia, Armando, Roma 2000, 51-89.



recettiva infinita, non può essere attuata completamente da nessuna realtà umana, ma solo da quel *Tu* che entra nel proprio spazio coscienziale recettivo e che gli permette di fare quell'incomparabile esperienza d'amore detta «esperienza religiosa».

A questa recettività della coscienza si accompagna l'altra dimensione della coscienza affettiva, che come abbiamo detto Lonergan ha maggiormente sottolineato, e cioè la dimensione intenzionale dell'affettività che si manifesta nell'innamoramento e che Spaccapelo qualifica come dimensione «*procettiva*». Questa dimensione «attiva» della coscienza affettiva è «illimitata» nella sua intenzionalità, nel suo orientamento, ma allo stesso tempo è «limitata» dalle condotte sensoriali, intellettuali, razionali e morali, come anche dai risultati operativi della coscienza, per cui meglio si caratterizza come «*indefinita*» piuttosto che come «infinita». Il riconoscimento del carattere indefinito della coscienza umana nel suo vettore di sviluppo dal basso verso l'alto ci rivela che l'essere umano non è una realtà statica ma è una tendenza dinamica che non ha mai raggiunto lo stato della perfezione definitiva⁴⁰. Nell'uomo religioso questa tendenza consiste nel donarsi a Dio nel miglior modo possibile come Dio stesso si è donato a noi, e anche se questo slancio rimane sempre incompiuto, tuttavia non può ritenersi un'inutile fatica di Sisifo. Il carattere indefinito della coscienza procettiva corrisponde infatti alla struttura dinamica dell'essere umano che avverte in sé una sana inquietudine fin quando non trova in Dio il suo riposo⁴¹. Allo stesso tempo però, questa tensione e desiderio di amare non rimane frustrato proprio perché l'innamoramento non rappresenta solo una tensione verso, un essere innamorati *di* (carattere indefinito della coscienza), ma prima di tutto è un essere svegliati alla realtà dell'amore *da* qualcuno, è un essere-posti-in-amore-*da* (capacità infinita di ricevere).

«Il dono che Dio ci fa del suo amore porta a compimento la nostra autotrascendenza. S. Agostino scrive: "Ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te". Questo riposo in Dio non è tuttavia qualcosa che noi realizziamo, ma una cosa che riceviamo, accettiamo, ratifichiamo. Essa ci raggiunge tranquillamente, nel segreto, senza imporsi»⁴².

Questo amore trasforma l'uomo sia nelle sue componenti cognitive, sia dal punto di vista esistenziale.

Dal punto di vista cognitivo l'esperienza religiosa rappresenta un vero rovesciamento di quelle precomprensioni convenzionali sulla natura della conoscenza, soprattutto sul primato della conoscenza rispetto all'amore (*nihil amatum nisi precognitum*). Lonergan ricorda, invece, che vi sono delle eccezioni 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

⁴⁰ Il radicale *eros* dello spirito umano trova nell'innamoramento la sua espressione massima «e così alla domanda per l'intelligenza (può l'universo essere intelligibile senza un fondamento intelligente?) e per la riflessione (esiste un essere necessario a fondamento dell'universo contingente?), subentra ora quella esistenziale: c'è qualcuno che conferisce senso alla mia esistenza? e, ancora più radicalmente, quella religiosa: conduco la mia esistenza e la impegno in risposta all'amore di Dio?»: G. GUGLIELMI, «La questione di Dio in Bernard Lonergan», *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 37.

⁴¹ B. LONERGAN, «Theology and Man's Future», *cit.*, 2C, 146.

⁴² B. LONERGAN, «The Future of Christianity», 2C, 153.



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»⁴³.

E conclude:

«È così che nelle cose della religione l'amore precede la conoscenza e, poiché questo amore è dono di Dio, il vero inizio della fede è dovuto alla grazia di Dio»⁴⁴.

Non possiamo commentare qui questa affermazione davvero impressionante. Ci limitiamo a segnalare il fatto che l'esperienza religiosa rivela un potenziale epistemologico che per molto tempo è stato trascurato non solo nell'ambito filosofico ma persino in quello teologico⁴⁵. Questo potenziale risiede proprio negli elementi di ordine deliberativo, affettivo e simbolico che il più delle volte precedono, sottostanno e guidano il procedimento argomentativo e descrittivo della ragione⁴⁶. Il recupero di tali elementi può servire ad un approccio più completo, nonché più umile, nei confronti della verità, come anche a riconoscere che molti difetti della conoscenza non risiedono unicamente negli oggetti su cui si sta indagando, quanto piuttosto sui soggetti che indagano.

Un altro cambiamento che deriva dall'esperienza religiosa, cambiamento difficile da attuare ma certamente più facile da riconoscere, è quello che si situa a livello esistenziale e che porta l'uomo ad amare Dio e il prossimo. La trasformazione operata dalla conversione religiosa rivela che «esiste nell'uomo una capacità di diventare santi, una capacità di amare che, nella sua immediatezza, orienta l'uomo non verso la figura del mondo passeggero ma verso questa realtà misteriosa, immanente e trascendente, che noi denominiamo Dio»⁴⁷.

⁴³ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 155.

⁴⁴ *Ibidem*, 156.

⁴⁵ Utili a questo riguardo sono le indicazioni che Lonergan rivolge alla teologia fondamentale: *Ivi*. Credo che Lonergan, assieme ad altri filosofi e teologi come Blondel, Newman, Guardini, possa essere riconosciuto come un vero innovatore della teologia fondamentale, soprattutto se si tiene conto delle sue indicazioni sul valore epistemologico della fede/credenza come anche sulla natura affettiva dell'atto di fede. Per questi argomenti rimando alla mia prossima pubblicazione: G. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*. La nozione di soggetto esistenziale e la sua valenza fondazionale in teologia secondo Bernard Lonergan, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008 (Cf cap. IX: «L'esperienza religiosa e la teologia fondamentale»). Sempre a questo proposito scrive C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan al servizio della Chiesa», cit., 2-3: «Alcune cose mi colpivano in lui, e mi colpirono sempre più a mano a mano che leggevo gli altri suoi libri e articoli. Anzitutto una visione in qualche modo "mistica" dell'esistenza umana, che mette al primo posto l'amore di Dio riversato nei nostri cuori dallo Spirito Santo (Rm 5,5). Trovavo finalmente un teologo che dava il primato all'esperienza di Dio o, come lui stesso si esprime, all'"innamorarsi di Dio" e che tutto faceva derivare da questa fondamentale esperienza. Mi colpiva ugualmente il posto centrale dato, nella sua sistemazione organica della Teologia, alla "conversione" e quindi all'aspetto pratico ed esperienziale della vita cristiana, su cui la Teologia riflette [...] Trovavo per la prima volta un teologo che aveva anche il coraggio di dire che l'amore in qualche occasione privilegiata precede la conoscenza».

⁴⁶ Quando uno si interroga, conosce, si occupa di problemi filosofici ed epistemologici, questi non fa astrazione da ciò che egli è: «Una vita dell'intelletto puro o della ragione pura senza il controllo della deliberazione, della valutazione, della scelta responsabile è qualcosa di meno della vita di uno psicopatico»: B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 155.

⁴⁷ B. LONERGAN, «Theology and Man's Future», cit., 2C, 146.



Questa capacità di amare, se è autentica, rappresenta il compimento dell'auto-trascendenza, dell'autenticità umana e si esprime nell'amore del prossimo come se stessi.

«Come Dio stesso è amore (1Gv 4,8.16), è straripamento di amore che crea, sostiene e anima questo universo effervescente di massa ed energia, di operazioni chimiche, di vita vegetale e animale a variazioni illimitate, d'intelligenza umana e di amore umano, così l'amore che Dio ci dona trabocca in amore di tutto ciò che Dio ha fatto, e specialmente di tutte le persone che Dio spera di vedere amare. È un amore che porta l'uomo ad amare la donna con tutta la tenerezza che egli ha per il suo corpo (Ef 5,28). È un amore che spinge il buon samaritano a fermarsi e occuparsi del viandante assalito dai ladri. È un amore che non ha frontiere, che cerca il regno di Dio, il regno di Dio sulla terra, e questo regno è universale»⁴⁸.

6. Esperienza mistica

Lonergan descrive l'esperienza religiosa concomitantemente con il polimorfismo della coscienza umana, e ne trae tre riflessioni. Per prima cosa come la coscienza umana è una realtà dinamicamente integrata che può paragonarsi ad una «polifonia» di voci, così l'esperienza religiosa, dentro la coscienza, può essere la voce principale oppure la voce più bassa che a mala pena si ode. Secondo, poiché si tratta di un'«esperienza» la dimensione religiosa può essere in armonia con le altre esperienze della vita del soggetto oppure scontrarsi violentemente con esse. Infine come il soggetto si sviluppa per cui è in divenire così l'esperienza religiosa varia con il progressivo variare dello sviluppo del soggetto⁴⁹.

Se l'esperienza religiosa può assumere molteplici gradazioni all'interno della coscienza, possiamo allora considerare l'esperienza mistica come un'intensificazione⁵⁰ dell'esperienza religiosa (la voce principale della coscienza), che si manifesta nell'«essere presi da ciò che ci tocca assolutamente», nell'«innamorarsi in maniera ultramondana» e nel «consegnarsi totalmente e per sempre senza condizioni, restrizioni, riserve» alcune⁵¹.

L'immagine della polifonia della coscienza è utile per mostrare il contributo che Lonergan può offrire per interpretare e valutare l'esperienza mistica. Questa si dispiega proprio a partire dallo sviluppo della coscienza e dalla sua differenziazione in diversi ambiti di significato. Infatti, parlando del passaggio del soggetto in diversi schemi di esperienza Lonergan menziona anche il mistico che si ritira nell'*ultima solitudo*, e vive una mediata immediatezza della sua soggettività tesa verso Dio⁵².

⁴⁸ B. LONERGAN, «The Future of Christianity», *cit.*, 2C, 154.

⁴⁹ B. LONERGAN, «Religious Experience», *cit.*, 3C, 125.

⁵⁰ Va da sé che la mistica ha la sua radice nell'esperienza religiosa. Anche Lonergan, se da un lato descrive l'esperienza religiosa partendo da Rm 5,5, dall'altro riconosce lo stesso procedimento per l'esperienza mistica: «Tanto l'ascetica quanto la mistica hanno, se genuine, un medesimo fondamento descritto da Paolo là dove esclama: "l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato" (Rm 5,5)»: B. LONERGAN, «Unità e pluralità: la coerenza della verità cristiana», in K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 123.

⁵¹ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, *cit.*, 271.

⁵² *Ibidem*, 59.



Per Lonergan l'esperienza mistica indica un'unione talmente profonda del soggetto con Dio da rappresentare *quasi* un ritorno del soggetto al mondo dell'immediatezza del bambino. Come infatti il bambino, prima di sviluppare il linguaggio, non percepisce la distinzione tra sé e il mondo, per cui vive dentro un'unità che tutto avvolge, così il mistico vive totalmente in Dio, in uno stato di apertura e di abbandono in cui le differenze diventano impercettibili. Ho appena detto che si tratta «quasi» di un ritorno al mondo dell'immediatezza, il senso di questo «quasi» sta nel fatto che il mistico ha una coscienza differenziata principalmente, anche se non esclusivamente⁵³, secondo l'ambito del senso comune e della trascendenza⁵⁴. Per cui egli è presente a se stesso (conscio) come soggetto consapevolmente relazionato a Dio nell'amore, sebbene non è necessario che ponga attenzione ai dati della sua coscienza (conoscenza della sua consapevolezza).

In questo senso penso si possa interpretare l'espressione di Lonergan secondo cui il mistico vive una «mediata immediatezza»⁵⁵. *Mediata* in quanto è un'esperienza che presuppone una presenza a sé come soggetto innamorato di Dio (il quarto livello della coscienza portato a compimento dall'esperienza religiosa), *immediata* in quanto tale esperienza avviene senza ulteriori mediazioni simboliche, linguistiche e concettuali, anzi consiste proprio in un «sottrarsi all'oggettivazione»⁵⁶.

Nella speranza di chiarire ulteriormente il significato dell'esperienza mistica quale ritorno mediato all'immediatezza, voglio riportare ancora un altro passaggio della speculazione lonerganiana. Si tratta della spiegazione del termine *esperienza* come «infra-

⁵³ B. LONERGAN, «Unità e pluralità», *cit.*, 124: «Di solito la differenziazione scientifica della coscienza e quella religiosa si verificano in individui diversi. Ma possono anche trovarsi nella medesima persona come era il caso di Tommaso d'Aquino. Verso la fine della sua vita la sua preghiera era diventata così intensa da interferire con il suo lavoro teologico. Prima poteva esserci un'alternanza tra differenziazione religiosa e differenziazione teologica, mentre più avanti ancora forse un'ulteriore differenziazione gli avrebbe permesso di accordare preghiera e teologia, così come Teresa d'Avila riusciva a mettere d'accordo la preghiera esterna».

⁵⁴ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, *cit.*, 305: «La coscienza secondo la differenziazione religiosa è quella alla quale si avvicinano gli asceti e arrivano i mistici. In questi ultimi ci sono due modi affatto diversi di apprendere, di essere in relazione, di esistere consciamente, e cioè il modo del senso comune che opera nel mondo mediato dal significato, e il mondo mistico che si ritrae dal mondo mediato dal significato per consegnarsi nel silenzio e secondo tutto il proprio essere a Dio, in risposta al dono che egli ci fa del suo amore».

⁵⁵ Espressione che con tutta probabilità Lonergan prende in prestito da K. Rahner. Il gesuita tedesco si chiede se esistono delle esperienze che possano definirsi mistiche anche se non rappresentano delle vere e proprie esperienze della trascendenza rese possibili e sorrette esplicitamente dalla grazia. A questa domanda Rahner risponde sostenendo che quando l'uomo arriva a disporre di se stesso definitivamente, cioè a realizzarsi radicalmente come spirito e libertà, là si può presumere che ci sia di fatto quello che la teologia cristiana chiama Spirito Santo, il quale sorregge e radicalizza tale autorealizzazione. Queste esperienze «possono essere d'aiuto nel mediare l'immediatezza, ma non costituiscono in linea di principio alcuna "mistica soprannaturale"»: K. RAHNER, «Il problema dell'esperienza della trascendenza dal punto di vista della dogmatica cattolica», in *ID.*, *Visioni e profezie*, Milano 1995, 146.

⁵⁶ Sottrarsi all'oggettivazione significa ritrarsi dal mondo mediato dal significato per vivere una immediatezza con Dio. «In tal caso uno vive per Dio, gli appartiene, si dona a lui, non facendo uso di parole, immagini e concetti bensì piuttosto consegnandosi alla sua iniziativa nel silenzio, nella gioia e nella pace»: B. LONERGAN, «Unità e pluralità», *cit.*, 123-124.



struttura» che si contrappone alla «sovrastuttura» del linguaggio tecnico e del processo introspettivo.

Il termine esperienza abitualmente è usato come sinonimo di conoscenza, soprattutto nel senso di una conoscenza minuziosa e pratica. Il termine esperienza è impiegato diversamente quando si vogliono analizzare le varie componenti che insieme costituiscono il conoscere umano. In questo caso il termine sta ad indicare una infrastruttura all'interno del conoscere. Ad esempio, lo scienziato elabora le sue ipotesi a partire dai dati che ha a disposizione. In tal caso l'ipotesi aggiunge ai dati una sovrastuttura che i dati di per sé non hanno. Gli atti di distinguere, nominare, collegare, formulare con un linguaggio tecnico, rappresentano una sovra-strutturazione di una struttura di base più elementare. Inoltre questa sovrastuttura presuppone il linguaggio ordinario e un'insieme di nozioni base mediante cui si perviene al sapere scientifico. Al di là di questa sovrastuttura e distinta da essa abbiamo il regno dell'esperienza pura e delle sensazioni sorgive frammiste entro il contesto più ampio delle sovrastutture. Questa infrastruttura o esperienza pura è sia esterna che interna. Come esperienza esterna è pura sensazione distinta dalla percezione. Come esperienza interna è pura coscienza distinta dalla conoscenza di sé e da qualsiasi processo introspettivo tendente ad analizzare, capire ed esprimere ciò che avviene quando uno conosce⁵⁷.

Il rapporto di immediatezza del soggetto religioso, e particolarmente del mistico, con Dio pone l'uomo nello «stato dinamico» di essere innamorato di Dio⁵⁸. Si tratta di

⁵⁷ Oltre a questa distinzione, a livello di teoria della conoscenza, tra infrastruttura (coscienza) e sovrastuttura (autocoscienza), Lonergan riporta sia gli esempi della psicologia clinica (Rogers, Jung, Hostie, Horney, Stekel) sia quelli presi dalla storia personale di ciascuno di noi. Il nostro autore considera la nostra storia personale come la strada più sicura per scorgere questo mondo sommerso e frammisto entro il contesto più ampio delle sovrastutture. «Naturalmente - precisa il nostro autore - non vi dovete aspettare che io vi dica quale è stata la vostra esperienza personale, piuttosto posso suggerirvi delle modalità di interrogarsi. Per esempio, siete consapevoli di aver fatto delle scelte libere? Che cosa stava succedendo quando è sorto il problema di scegliere? C'era all'interno di voi una polifonia di voci più alte, medie e più basse, che non erano in armonia, anzi erano in discordanti, tanto che per la vostra pace interiore vi siete dovuti concentrare e decidere una volta per tutte per l'una o per l'altra alternativa? O ancora, per fare un altro esempio che qualcuno può trovare più familiare, vi siete mai trovati a leggere, a seguire attentamente la lettura per un momento, e poi a scoprire che il vostro pensiero sta vagando su qualche altro argomento? [...] Oppure, per essere un po' più teologici, vi siete mai scoperti distratti mentre stavate pregando in chiesa?»: B. LONERGAN, «Religious Experience», 3C, *cit.*, 118-119. Cf ID., «Religious Knowledge», 3C, *cit.*, 143; ID., «Tra particolarismo e universalismo: dimensioni della coscienza religiosa del nostro tempo», in R. CAPORALE (ed.), *Vecchi e nuovi dei*, Editoriale Valentino, Torino 1976, », 38-41.

⁵⁸ Lonergan considera lo stato dinamico di essere innamorati di Dio come la traduzione di ciò che la teologia scolastica chiama «grazia santificante» o *gratia gratum faciens*. Non si tratta di un semplice cambiamento di parole, poiché questo cambiamento corrisponde ad un nuovo modo di elaborare le categorie teologiche. Nel passato le categorie teologiche erano elaborate all'interno del senso comune e della teoria. La teoria dava un'intelligibilità al senso comune e si distingueva dunque da esso. Di conseguenza le categorie teologiche erano teoriche e davano vita ad una teologia teorica. Con la rivoluzione scientifica, storica e antropologica, la filosofia e la teologia sono entrate ormai nell'ambito dell'interiorità che non si fonda più sull'analisi teorica dell'uomo (psicologia metafisica) ma sull'analisi dell'intenzionalità (dinamismo autotrascendente della coscienza). Di conseguenza la teologia è diventata metodica poiché le sue categorie derivano direttamente dalle operazioni della coscienza che opera in un mondo mediato dal significato e motivato dal valore.



uno stato, cioè di una disposizione abituale che va al di là degli atti particolari d'amore. Lonergan spiega questa situazione a partire dal legame duraturo che si stabilisce tra due innamorati:

«Un uomo o una donna che s'innamora è impegnato nell'amore non soltanto quando si occupa dell'amato, ma sempre. Al di là degli atti particolari di amore c'è lo stato anteriore di essere innamorati; e tale stato anteriore è, per così dire, la fonte di tutte le proprie azioni. Per cui l'amore reciproco è l'intrecciarsi di due vite. Esso trasforma l'“io” e il “tu” in un “noi” così intimo, così sicuro, così duraturo che ognuno fa attenzione, immagina, pensa, fa progetti, sente, parla, agisce tenendo presenti tutti e due»⁵⁹.

Questo stato dinamico, specifica Lonergan, è uno stato conscio di amore, di gioia, di pace, che si manifesta in atti di benignità, bontà, fedeltà, mitezza, temperanza (Gal 5,22ss)⁶⁰. Dire però che è conscio non è lo stesso che dire che è conosciuto. Ricordiamo, infatti, che la coscienza è solo la presenza del soggetto a se stesso. È una presenza immediata che il soggetto esperisce non fuori dai suoi atti ma nel mentre opera. Lo stato dinamico di essere innamorati di Dio è dunque uno stato conscio che però non accompagna le attività del livello esperienziale (vedere, toccare, udire, odorare, gustare), né le operazioni intellettuali (indagare, capire, formulare), e nemmeno quelle razionali (riflettere, ordinare, soppesare l'evidenza, emettere giudizi razionali). Se così fosse questa coscienza diventerebbe consapevolezza, poiché in tal caso i dati coscienziali passerebbero al vaglio dell'intelligenza e del giudizio critico e non si tratterebbe più di una immediatezza. Al contrario è una coscienza che rifugge mediazioni concettuali poiché consiste in un sottrarsi all'oggettivazione e un ritorno mediato all'immediatezza che si può riscontrare «nell'accoppiarsi degli amanti e nella nube della non conoscenza del mistico in preghiera»⁶¹. Lo stato dinamico di essere innamorati di Dio riguarda perciò un altro tipo di coscienza (presenza a se stessi), di quella cioè che accompagna solo le operazioni del quarto livello della coscienza: deliberazione, valutazione, decisione, azione libera e responsabile. Lo stato dinamico è frutto del movimento discensivo dall'alto verso il basso che raggiunge l'uomo nella sua soggettività esistenziale, cioè al quarto livello della coscienza. Questa coscienza unita a Dio fornisce al soggetto esistenziale la capacità di deliberare, giudicare, decidere e agire con quella tranquillità e libertà di colui che opera ogni cosa perché è innamorato⁶².

Lo stato dinamico presenta alcuni caratteri essenziali. Poiché si tratta di uno stato dinamico conscio ma non per questo conosciuto, «è esperienza di un mistero»⁶³. Poiché è uno stato di innamoramento, questo «mistero non soltanto attrae ma affascina; ad esso

⁵⁹ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 63.

⁶⁰ *Ibidem*, 138.

⁶¹ *Ibidem*, 109. Nella nota (21a) de *Il Metodo in Teologia*, il traduttore aggiunge: «Questa espressione usata più volte da Lonergan è presa da un libro di mistica di un anonimo inglese anteriore alla riforma: *The Cloud of Unknowing* [tr. it., *La nube della non conoscenza*, Adelphi, Milano 1998]. La stessa espressione ricorre nel titolo del libro di W. JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclée, New York-Rome-Paris-Tournai, 1967», autore più volte citato da Lonergan nei suoi scritti.

⁶² B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 139. «Per cui 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*»: *Ivi*.

⁶³ *Ivi*.



si appartiene; da esso si è posseduti». Poiché infine è amore sconfinato, «il mistero suscita timore»⁶⁴. L'esperienza religiosa rimane dunque un'esperienza di mistero e riceve il suo valore veritativo e fondativo non da altri ambiti di significato ma in se stessa e secondo il suo ambito proprio. Nel capitolo sulla «fondazione» de *Il Metodo in Teologia* Lonergan scrive:

«Consideriamo la coscienza secondo la differenziazione religiosa. Questa può accontentarsi delle negazioni di una teologia apofatica. È infatti una coscienza innamorata, di un amore che non conosce riserve, o condizionamenti, o qualificazioni. Per questo amore essa è orientata positivamente verso ciò che è trascendente nell'amabilità. Tale orientamento positivo, assieme alla donazione di sé che ne consegue, fino a che sono operativi fanno sì che uno non abbia bisogno di un oggetto appreso intellettualmente. E quando non sono più operativi, la memoria di essi fa sì che il medesimo si accontenti di enunciare ciò che Dio non è»⁶⁵.

Conclusione

Nel concludere questo mio articolo desidero indicare tre contributi che, a partire dalla riflessione sull'esperienza mistica secondo Lonergan, il pensiero filosofico e teologico possono prendere in considerazione.

Per prima cosa indicherei nel vettore di sviluppo dall'alto verso il basso un primo elemento su cui ogni pensiero intorno a Dio è chiamato a riflettere. Sia la teologia filosofica che la teologia della rivelazione trovano qui il loro punto di partenza. La celebre frase di Pascal: «tu non cercheresti Dio se non lo avessi già trovato»⁶⁶, e prima ancora dell'evangelista Giovanni: «non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi» (1Gv 4,10), trovano rispondenza nel pensiero di Lonergan, che riconosce come ogni pensiero su Dio, sia che si muova sul versante filosofico, sia che si muova sul terreno specificatamente teologico, è istituito e si articola a partire dall'esperienza religiosa, cioè dal dono preveniente, gratuito e indeducibile dell'amore di Dio⁶⁷. La teologia e la filosofia sono dunque riflessioni seconde che fanno seguito al dato primario dell'amore di Dio, vero motore che sostiene la ricerca dell'uomo.

⁶⁴ *Ivi*. Questo stato dinamico allo stesso tempo conscio ma non conosciuto, questa mediata immediatezza, Lonergan la rintraccia nell'elaborazione dell'«esperienza del sacro», del «*mysterium fascinans et tremendum*» di R. OTTO, *Il sacro*. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale, Feltrinelli, Milano 1987; nella definizione di esperienza religiosa come «sollecitudine ultimale» o «essere presi da ciò che tocca in modo assoluto» di P. TILLICH, *Teologia sistematica*. I. Religione e rivelazione. L'essere di Dio, Claudiana, Torino 1996, 23; e, infine, nella «consolazione che non ha causa» di Ignazio di Loyola, così come l'interpreta K. Rahner, nel senso di un'esperienza senza oggetto ma non senza contenuto: K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, 121ss. Su quest'ultimo confronto si veda G. RIXON, «Bernard Lonergan and the Mysticism», *Theological Studies* 62 (2001) 492-495.

⁶⁵ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 310.

⁶⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, n. 553.

⁶⁷ B. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, cit., 74: «la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale della sistematica hanno un'origine comune e un obiettivo comune: la loro origine è l'esperienza religiosa, e il loro obiettivo è di scoprire il significato e arrivare a una valutazione della stessa esperienza religiosa».



Questa ricerca, seconda suggestione, poiché è suscitata da Dio stesso, muoverà i suoi passi all'interno di una *Weltanschauung*, di un contesto totale in cui il nostro ordine simbolico ed affettivo, lungi dall'essere relegato a semplice elemento di conferma di una verità che la ragione ha già previamente ricercato e raggiunto, riveste al contrario un carattere decisivo. È attraverso la vita affettiva che il sapere della verità si sgancia dalle maglie di una conoscenza puramente speculativa per essere restituito al mondo della vita, degli affetti e della libertà.

Infine, terza suggestione, l'analisi dell'intenzionalità della coscienza, la differenziazione della medesima in molteplici ambiti di significato, lo sviluppo dialettico del soggetto, la centralità dell'esperienza religiosa, sono tutti elementi che, se adeguatamente riconosciuti, approfonditi e articolati, possono essere proficuamente utilizzati per l'elaborazione di una antropologia fondazionale che serva alla teologia spirituale per riflettere sui presupposti che sottostanno alla chiamata del cristiano a diventare santo come Dio è santo.

