

**Le origini, le linee e le prospettive di una  
cristologia filosofica del Novecento.**

**La "cristità" del pensare  
in Teodorico Moretti-Costanzi.**

**di**

**Martino Bozza**



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO**  
**Dipartimento di Lettere e Filosofia**

Dottorato in Studi Umanistici – XXVII ciclo

**Le origini, le linee e le prospettive di una  
cristologia filosofica del Novecento.**

**La "cristità" del pensare  
in Teodorico Moretti-Costanzi.**

Direttore di tesi  
Prof. Silvano Zucal

Dottorando  
Martino Bozza

Anno Accademico 2014/2015

# INDICE

Introduzione	p. 3
Profilo biografico e accademico di Teodorico Moretti-Costanzi.	p. 9
CAPITOLO I	
<i>L'incipit</i> del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi.	p. 20
1.1 La formazione giovanile e la famiglia.	p. 21
1.2 Ragione e fede.	p. 29
1.3 L'ascendente esercitato da Michelstaedter.	p. 34
1.4 Il periodo romano ed il rapporto con Ottaviano e Sciacca.	p. 48
1.5 Il rapporto con Carabellese.	p. 61
1.6 Per un'originale interpretazione dell'ultimo Carabellese.	p. 83
CAPITOLO II	
La prima trilogia.	p. 90
2.1 Per una filosofia pura.	p. 92
2.2 Per un'etica nelle sue condizioni necessarie.	p. 142
2.3 Per un'estetica pia.	p. 175
CAPITOLO III	
La seconda trilogia.	p. 192
3.1 Fede sapiente e il Cristo storico.	p. 209

3.2 La Rivelazione filosofica.	p. 238
3.3 Il Cristianesimo-Filosofia come tradizione di realtà.	p. 256
CAPITOLO IV	
Due cristologie novecentesche a confronto: Moretti-Costanzi e Guardini.	p. 283
4.1 Il san Bonaventura di Moretti-Costanzi: l'ispirazione ascetica di un pensare.	p. 284
4.2 San Bonaventura: <i>l'incipit</i> del pensiero di Romano Guardini.	p. 316
Conclusione	p. 361
APPENDICE	
Premessa all'appendice	p. 366
Nota alla trascrizione	p. 373
<i>Naturalità-Trascendenza-Sapienza</i>	p. 375
Bibliografia	p. 549

## INTRODUZIONE

Teodorico Moretti-Costanzi, un pensatore inattuale. Questo il punto di partenza, la cifra ermeneutica, che occorre prendere come riferimento per attuare la comprensione del pensiero di questo filosofo vissuto interamente nel Novecento. Un filosofo, Moretti-Costanzi, che in realtà dal Novecento non è stato compreso, né apprezzato teoreticamente. Il presente lavoro si pone l'obiettivo di attuare una reale comprensione del percorso di pensiero del filosofo umbro, che è davvero lungo un'intera vita.

Per effettuare tale comprensione nella sua autenticità e nella sua originalità si è cercato di partire dalla vita di Moretti-Costanzi e dalle opere di Moretti-Costanzi. Infatti il parametro ermeneutico fondamentale, che si vuol proporre per attuare tale comprensione, è quello di considerare sia gli scritti sia la stessa vicenda storica di Moretti-Costanzi per cogliere questo percorso di pensiero che parte dalla giovinezza e trova compimento nella sua senilità. Il primo momento che si è voluto prendere in considerazione è quello della formazione di Moretti-Costanzi; una formazione che comincia con l'educazione familiare e procede poi attraverso l'erudizione che riceve negli specifici gradi della scuola e poi all'università. Importante è sottolineare questa formazione perché sarà un patrimonio che Moretti-Costanzi approfondirà nel suo percorso di vita e di pensiero.

Nel primo capitolo si prende in considerazione proprio questo prodromo del pensiero morettiano, ovvero la sua formazione. Oltre a quella familiare, scolastica ed universitaria, la formazione morettiana ha come punti fermi e decisivi degli incontri che lo stesso filosofo umbro compie nella sua vita; incontri, questi, fondamentali e che segnano, pur in una continua crescita e modificazione, i tratti fondamentali di un

impianto teoretico del pensare. In primo luogo l'incontro che si percepisce come continuamente significativo e fonte d'ispirazione, in base alla frequenza con la quale torna negli scritti morettiani, è quello che il filosofo compie con l'ambito della sua regione di appartenenza: l'Umbria. L'ispirazione legata ad una ambientalità, quella umbra, in cui si respira la pneumaticità, che sempre Moretti-Costanzi scorgerà nell'esistenza umana, è un vero e proprio lascito che vede come protagonisti di tale dono di redenzione dei personaggi davvero cari a Moretti-Costanzi, e soprattutto significativi, che provengono da questa regione.

E allora in base a tale presupposto si comprendono i riferimenti e le opere rivolte a Santa Margherita da Laviano, che ai più è conosciuta come Margherita da Cortona, ma Moretti-Costanzi suole ripetere continuamente la provenienza umbra della santa, sulla base della sua origine e del suo battesimo, avvenuto appunto a Pozzuolo Umbro, nel fonte battesimale che anche il filosofo umbro condivide con la santa. E dall'altra parte San Francesco d'Assisi e tutto il francescanesimo costituisce l'ispirazione sempre implicita di tutto il pensare morettiano.

La formazione di Moretti-Costanzi passa poi per gli incontri che vengono fatti da studente all'università, tal senso riteniamo come molto importante sia sostenere l'incontro, seppur indiretto e postumo, che avviene con Carlo Michelstaedter, attraverso la mediazione del docente Mazzoni dell'Università di Firenze; questo incontro risulta davvero significativo per Moretti-Costanzi, viste le opere dedicate a Michelstaedter e visti i continui riferimenti, che le fonti orali riportano, verso il giovane filosofo goriziano che Moretti-Costanzi era solito fare durante le sue lezioni universitarie. Fondamentale poi risulta per il filosofo umbro l'incontro con l'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese. Questo incontro permette infatti a Moretti-Costanzi di maturare

l'ambito dell'ontologia come ambito proprio di studio, riuscendo così a trovare la giusta alternativa all'idealismo ed allo scientismo, vere correnti di riferimento della filosofia del Novecento. Allo stesso tempo sarà il superamento dell'impostazione carabellesiana a determinare proprio l'originalità morettiana. Grande fonte di ispirazione per il pensiero morettiano si deve poi all'incontro con due filosofi del Novecento: si tratta di Michele Federico Sciacca e di Carmelo Ottaviano.

In base anche al copioso materiale trovato nell'archivio della fondazione "Siro Moretti-Costanzi" si è cercato in questo lavoro di sottolineare l'importanza della continuità di pensiero, ma anche la forte vicinanza personale tra Moretti-Costanzi e Sciacca e Ottaviano. La vicinanza di pensiero, l'impostazione ontologica, l'aderenza totale dei tre al cattolicesimo, sono punti che pongono tali filosofi in grande continuità e anche in grande vicinanza e prossimità.

Di questo periodo di formazione di Moretti-Costanzi, che possiamo dichiarare concluso con il distacco da Carabellese, il nostro lavoro cerca poi di affrontare quella che è la nascita del pensiero morettiano originale, la nascita di tale originalità è annoverabile certamente con la prima grande trilogia che Moretti-Costanzi compone negli anni Sessanta. Il secondo capitolo del presente lavoro è dedicato proprio all'analisi dell'originalità morettiana così come si palesa nella prima grande trilogia morettiana, composta dalle opere *La filosofia pura*, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, *L'estetica pia*. In questi tre scritti si coglie come Moretti-Costanzi, pur partendo dall'ontologismo critico, abbia portato a compimento quell'unificazione carabellesiana tra la filosofia e la teologia. Se infatti, per Pantaleo Carabellese, questa unificazione non portava poi ad un compimento totale della filosofia nella teologia e reciprocamente della teologia nella filosofia, perché non era presente la possibilità della fede nella sua

concretezza, ora invece in Moretti-Costanzi si trova delineata questa piena completezza univoca di filosofia e teologia proprio perché nella fede è possibile trovare quella sapienzialità e quella veggenza che la filosofia richiede e da sempre ricerca. Vi è quindi, in tale direzione, tutta la concretezza di un sapere che non è pura astrazione ma realtà concreta .

Questo il risultato teoretico di Teodorico Moretti-Costanzi, così come emerge nella prima grande trilogia. Inoltre le tre opere in questione vanno a comporre nella loro complementarità un *continuum* che contemporaneamente va a realizzare l'uomo nella sua triformità sostanziale. Questo della triformità sostanziale è un altro aspetto che nel presente lavoro è stato valorizzato, in quanto posto in continuità totale con il pensiero agostiniano, anselmiano e bonaventuriano. La vera peculiarità morettiana emerge, però, dalla seconda grande trilogia che Moretti-Costanzi compone.

Nel terzo capitolo del presente lavoro, viene quindi presentata la seconda grande trilogia morettiana che si articola negli anni Ottanta del Novecento attraverso le tre opere: *La fede sapiente e il Cristo storico*, *La rivelazione filosofica*, *Il cristianesimo-Filosofia come tradizione di realtà*. Va detto che già nella seconda metà degli anni Sessanta per tutti gli anni Settanta, Moretti-Costanzi ha già individuato quello che sarà il contenuto fondamentale di questa sua seconda parte della produzione filosofica: si tratta della identificazione tra filosofia e cristianesimo. Questo, il contenuto decisivo della seconda trilogia che di fatto è una trilogia cristologica. Il punto di vista che Moretti-Costanzi sviluppa è il punto di vista di chi ha trovato la perfetta unità di cristianesimo e filosofia; con tale unità non si vuole ridurre il cristianesimo alla filosofia e non si vuole ridurre la filosofia a cristianesimo, con tale identità si vuole semplicemente individuare il cristianesimo non come una filosofia, ma come l'autentica, unica filosofia. Questa



unificazione avviene in virtù del fatto che il cristianesimo sa donare nella veggenza sapienziale della fede quella verità di cui la filosofia è sempre stata alla ricerca. Nel rivelare questa verità, il cristianesimo, riesce ad essere sapido, così come la filosofia pretende, solamente attraverso il suo essere rivelatore immediato della verità.

Questa possibilità della rivelazione della verità dipende esclusivamente da colui che dona il senso ed il nome steso al cristianesimo: Cristo. Moretti-Costanzi dunque ritiene che la filosofia stessa sia il Cristo, la filosofia stessa è il Verbo, la verità è nel Cristo. Questa operazione teoretica, certamente non riconosciuta con la dignità che avrebbe voluto Moretti-Costanzi dalla filosofia del Novecento, è giustificata dal fatto che il Cristo è non solo un figura storica, non solo una rivelazione nella storia, il Cristo è la rivelazione che si fa esperienza possibile perennemente per l'uomo. Questa esperienza dona la verità sapienziale, tale esperienza dona anche il senso dell'esistenza, dona il valore ontico dell'esistenza dell'uomo. Ecco allora che il concetto di cristità è il concetto fondamentale per comprendere la realtà dell'uomo e per comprendere l'essenza dell'uomo.

La cristità è dunque il parametro di rivelazione della verità, ma è anche il parametro dei rivelazione di chi sia l'uomo stesso. La cristità è il modo d'essere proprio dell'uomo che giunge alla sua sorgiva autenticità, è un modo d'essere che attraverso l'apertura alla fede sapienziale di Cristo fa cogliere all'uomo la verità e fa cogliere all'uomo il senso del suo esistere, in senso più alto che sia possibile intendere.

Infine il presente lavoro si pone l'obiettivo, nel quarto capitolo, di proporre un confronto tra l'ispirazione fondamentale morettiana, che con evidenza esplicita è l'ispirazione bonaventuriana, e la medesima ispirazione presente in un altro autore, attuatore di una cristologia del Novecento di fondamentale importanza: Romano

Guardini. Tale analisi comparativa cercherà di mettere in rilievo degli elementi di continuità presenti tra i due filosofi nell'ispirazione bonaventuriana che è esplicitata in maniera palese da entrambi. Il confronto in questione appare molto importante perché dimostra come la cristologia che Moretti-Costanzi e Guardini sviluppano, come del resto la via del loro pensare, sia in realtà tutta sospinta e meditata attraverso l'ispirazione buonaventuriana.

In appendice al presente lavoro si trova infine la trascrizione di un'opera inedita di Teodorico Moretti-Costanzi. Si tratta dell'opera *Naturalità-Trascendenza-Sapienza*, ultimissimo scritto prodotto da Moretti-Costanzi, nel 1994, esattamente un anno prima della morte. Si tratta di 182 pagine manoscritte e riviste dallo stesso filosofo umbro. Grazie alla concessione della fondazione "Siro Moretti-Costanzi" è stata data la possibilità di trascrivere per la prima volta, in questo lavoro, tale opera. Ci è sembrato importante attuare questo sforzo di trascrizione perché in questa ultima opera si colgono tutti i contenuti, sviluppati nell'arco di una vita, in maniera esaustiva da Teodorico Moretti-Costanzi e rivisti alla luce di quella senilità che è allo stesso tempo saggezza sintetica e memoria sapida, con cui Moretti-Costanzi di fatto traccia un quadro ed un bilancio di un intero percorso di pensiero. Si trovano in questo manoscritto tante delle tematiche affrontate nell'analisi delle opere di Teodorico Moretti-Costanzi, come esplicitate in questo lavoro, pertanto l'opera manoscritta in questione, assume veramente il valore di una ulteriore delucidazione di quelle che sono le vie teoretiche fondamentali che Moretti-Costanzi ha deciso di percorrere nel suo *iter* filosofico. In tal senso l'ultimissima opera di Moretti-Costanzi è una delucidazione della verità che nel corso di una vita si è palesata a Moretti-Costanzi.

## **PROFILO BIOGRAFICO E ACCADEMICO DI TEODORICO MORETTI-COSTANZI.**

Nasce il 25 aprile 1912 a Pozzuolo Umbro, nel comune di Castiglione del Lago (Perugia), secondogenito di Pierleone e di Emilia Costanzi, fratello di Siro, più anziano di due anni.

Entrambe le famiglie erano depositarie di una nobile discendenza perugina.

I Moretti, storica famiglia di possidenti del Chiugi perugino, derivavano il titolo di nobiltà dal dottore u.j. Cesare di Lorenzo Moretti, governatore di Castiglione del Lago nel quarto decennio del secolo XVIII in seguito alla decisione attuata dalla camera Apostolica di riassorbire i beni e i diritti del marchesato attribuito nel secolo XVI alla famiglia Della Corgna. I Moretti quindi erano famiglia di nobiltà abbastanza recente, la cui tradizione nobiliare documentata risale al secolo XVI e la cui dimora storica nella quale si tramandavano la dinastia era il cinquecentesco "Palazzo Moretti" in Pozzuolo.

Di maggiore prestigio era invece la nobiltà della famiglia Costanzi, il capostipite è il giurista Costanzo di Fiorenzo Costanzi, insignito della milizia aurata di conte palatino, con bolla di Paolo III il 1 aprile 1537 e confermata il 9 gennaio 1941. La dimora nobiliare dei Costanzi era la storica proprietà di Palazzo del Capra in Tuoro sul Trasimeno. Il titolo nobiliare dei Costanzi, trasmesso ai primogeniti maschi, si esaurì con Federico, zio paterno di Emilia, che morendo nel 1910 stabilì il trapasso al nome, stemma e diritti nobiliari ai figli della nipote Emilia. Per la convalida della surroga da parte della Santa Sede, e per il riconoscimento e l'autorizzazione all'uso del titolo di

conti palatini pontifici da parte della Repubblica italiana, Siro e in particolare Teodorico intrapresero minuziose ricerche araldiche e lunghe battaglie legali che si conclusero con la sentenza del tribunale di Roma del 2 febbraio 1951 e con la sentenza del tribunale civile di Perugia del 18 giugno 1954, che riconoscevano il titolo comitale ai fratelli Siro e Teodorico Moretti-Costanzi.

I fratelli Siro e Teodorico avevano ottenuto nel 1933 l'aggiunta del cognome della madre a quello genetico, quali ultimi discendenti della blasonata famiglia perugina dei Costanzi.

Teodorico Moretti-Costanzi svolse gli studi primari, secondari e liceali prima a Perugia e quindi, per l'ultimo anno di liceo, a Roma, dove la famiglia si era trasferita nel 1929. Nel momento della scelta della facoltà universitaria, per frequentare il corso di laurea in filosofia, Teodorico decise di non optare per l'Università di Roma al fine di evitare l'imperante magistero idealista di Giovanni Gentile e si iscrisse così alla facoltà di filosofia dell'Università di Firenze, da dove passò, per l'ultimo anno di corso e per la tesi, a Bologna, per laurearsi nel novembre 1934 con una tesi su *Il pensiero di Alfredo Fouillée*, con relatore Giuseppe Tarozzi.

Negli anni della formazione universitaria, insieme agli studi, due furono gli eventi che risultarono decisivi per la edificazione del suo carattere e per lo sviluppo del suo pensiero. Si tratta certamente della morte della madre, avvenuta nel 1933, evento che "accentua quella particolare inclinazione alla tristezza che gli era innata" – come sottolinea Marco Moschini – e lo priva di una guida e di un riferimento da lui non solo amati, ma di fatto venerati. In secondo luogo nel 1932 aveva visto la luce la sua prima vera opera, il saggio *Ragione e fede* che per il filosofo ha rappresentato il vero

cominciamento del suo percorso di pensiero per dimostrare la centralità di una autentica cristologia quale vera chiave di lettura della realtà e contenuto univoco della filosofia.

Publicata la tesi (Napoli 1936) nello stesso anno pubblica anche il romanzo storico-psicologico *Margherita da Cortona* (Roma 1936), opera dedicata alla madre, che dimostra già l'inizio di un percorso di pensiero orientato al concetto e all'esperienza dell'"ascesi": l'opera porta nella sua lettura una originalità davvero singolare, Moretti-Costanzi infatti non celebra direttamente in tale scritto le doti di santità di Margherita, né propone la celebrazione delle virtù della mistica.

Il racconto si limita ad essere la narrazione degli anni della giovinezza della vita di Margherita, gli anni della perdizione morale, gli anni vissuti appunto nella condizione di peccatrice senza possibilità di apparente redenzione. Non trattandosi certo di una narrazione storica, visti anche i pochi dati storiografici a disposizione, la finalità di questo scritto per Moretti-Costanzi deve quindi essere senza dubbio quello di mettere in risalto la possibilità della riabilitazione, certo non tanto da un punto di vista morale, quanto la reale possibilità che anche la persona più lontana dal Vero, Buono, Bello possa riuscire a sollevare la propria esistenza verso la finalità alta, massima anzi.

L'attenzione a Santa Margherita è anche sinonimo di una vera e propria ispirazione derivante dai luoghi della santa che sono anche i luoghi di Moretti-Costanzi. Il radicamento spirituale di quest'ultimo nel territorio umbro è testimoniato da altri scritti rivolti a santa Margherita di Cortona (*La peccatrice santa*, Castiglione del Lago 1940), e dalle ricerche condotte con l'ausilio dell'archeologo Giancarlo Susini sulle costruzioni del Palazzo del Capra e le sue adiacenze, quale teatro della storica battaglia del 217 a.C. (*I luoghi della battaglia del Trasimeno e il Palazzo (di Nardo e poi del Capra)*, Tuoro

sul Trasimeno 1986). Tutto ciò deve essere tenuto presente per la comprensione del pensiero di Moretti-Costanzi, non un semplice estetismo spiritualista, ma un autentico pensiero che segue il cammino dell'ascetica francescana che ha fatto appunto dell'Umbria terra d'ispirazione.

Moretti-Costanzi ottenne nel gennaio 1940 la libera docenza in filosofia teoretica. Divenne così assistente volontario alla cattedra di storia della filosofia dell'Università di Roma, tenuta da Pantaleo Carabellese che, con la sua originale metafisica teologica, proponeva nell'ontologismo critico una decisa contrapposizione al magistero gentiliano dell'attualismo. Divenne assistente incaricato nell'anno accademico 1942-43 e dal 1944, ebbe per incarico la cattedra di estetica presso la stessa Università.

Il discepolato carabellesiano di Moretti- Costanzi portò all'adesione alla prospettiva «ontologista» del maestro, riconoscendo in Carabellese colui che nella filosofia italiana aveva portato il sapere filosofico a sentire l'esigenza di elevarsi come "livello di coscienza" e che aveva quindi riconosciuto il contenuto della ricerca della filosofia come la ricerca dell'Assoluto, ovvero di Dio. Certo che poi, come evidenti saranno i caratteri di continuità rispetto alle tematiche dell'otologismo critico, altrettanto netti saranno i gli orizzonti di superamento dell'impostazione carabellesiana: Moretti-Costanzi reinterpreterà l'ontologismo critico integrandovi certamente il personalismo e teismo della propria ispirazione di fede, ma soprattutto superando la prospettiva di un Assoluto colto da Carabellese esclusivamente come Oggetto puro e mai come soggetto e allo stesso tempo cogliendo l'Essere nella sua onnicomprensività di Coscienza e non più carabellesianamente come Essere di Coscienza, concetto che per Moretti-Costanzi indicava ancora una certa lontananza dell'Assoluto ed una consistenza troppo ideale.

Negli anni accademici di Roma risultano altrettanto importanti, rispetto alla sua formazione, altri incontri che aiuteranno Moretti-Costanzi a raggiungere la propria originalità teoretica, superando gli opposti poli del soggettivismo idealistico e del realismo neoscolastico attraverso il recupero della lezione di Bernardino Varisco sulla soggettività plurima (*Il problema dell'uno e dei molti nel pensiero di Bernardino Varisco*, Roma 1940) e per mezzo delle fondamentali indicazioni rosminiane sull'«essere ideale» come forma della ragione.

In primo luogo è certamente Michele Federico Sciacca l'accademico con la quale Moretti-Costanzi condivide, oltreché una autentica amicizia, una vicinanza di pensiero sostanziale. Insieme a Sciacca, Moretti-Costanzi vive l'adesione al cristianesimo che consente di meditare vie d'uscita dall'attualismo gentiliano per ritornare alla persona nella sua reale consistenza di essere spirituale. Vi è in entrambi la comune esigenza di non guardare al pensiero come atto ma come fondamento, ecco allora che tale finalità porterà entrambi a percorrere la via già tracciata dalla tradizione metafisica. I due filosofi saranno impegnati così in un percorso di pensiero che cercherà di cogliere quella verità che è la base dell'esistere e del pensare dell'uomo e che mediteranno entrambi come, in realtà, già data all'uomo. Quella verità, che per Sciacca costituisce l'unica via per sortire dalla condizione di crisi dell'uomo del 'Novecento, è semplicemente il Cristo. Ecco dunque il grande punto di continuità filosofica con Moretti-Costanzi che porterà entrambi a superare il pensiero teologico-metafisico di Carabellese.

Un altro incontro molto significativo che va a donare maggiore convinzione al pensare ontologico di Moretti-Costanzi è certamente quello con Carmelo Ottaviano. Questo studioso medievalista, impegnato presso l'Accademia d'Italia, da sempre attivo

nell'ambito filosofico dell'anti-idealismo, aveva fondato nel 1933 la rivista "Sophia" che dirigeva quando conobbe Moretti-Costanzi. Tra i due nacque una sincera amicizia e Moretti-Costanzi divenne segretario della rivista e più longevo collaboratore della rivista stessa, vi scriverà infatti dall'inizio fino alla sua chiusura nel 1973. Si trattò di anni fondamentali per Moretti-Costanzi perché il filosofo umbro si poté confrontare con la filosofia medievale, molto ben conosciuta da Ottaviano.

Certo va detto che il neo tomismo di cui Ottaviano segnerà sempre una distanza con Moretti-Costanzi, rimanendo questi sempre molto critico nei confronti di questa corrente predominante nel pensiero filosofico cattolico; tuttavia la conoscenza degli autori medievali diverrà da qui a poco una delle vere fonti dell'ispirazione filosofica del filosofo umbro.

In analogia con altri pensatori cattolici della sua stessa generazione, come Paolo Filiassi Carcano, o di poco più maturi come Enrico Castelli, allora attivi entrambi nell'Università di Roma, Moretti-Costanzi si metteva in discussione con la tradizione del «pensiero della crisi», producendo opere che denotavano significative comprensioni di alcuni degli autori di essa più rappresentativi (*Schopenhauer*, Roma 1942; *Un esistenzialista ante litteram: Carlo Michelstaedter*, in *L'esistenzialismo*, a cura di Luigi Pelloux, Roma 1943, pp. 159-172; *L'ascetica di Heidegger*, Roma 1949; *Il cristianesimo in Nietzsche*, in *Kierkegaard e Nietzsche*, in *Archivio di filosofia*, XXI (1953), 2, pp. 201- 207). La esemplificazione di come questi autori venissero colti nell'essere considerati, anche al di là della loro medesima consapevolezza, degli asceti viene a individuarsi in *L'asceta moderno* (Roma, 1945). Quest'opera venne scritta durante la guerra mondiale, in un temporaneo, ma necessario, distacco dalla eccessiva



mondanità della capitale, dalla quale il giovane aristocratico era stato fagocitato. In tale opera l'ascetica muove solo i primi passi: prescrive infatti ancora solo la necessità di un'uscita dal mondo «piatto, sordo, desertico» dell'empiria; non si tratta quindi, ancora, di un' "ascesi" del mondo, ma solo di un' "ascesi" dal mondo, c'è per il momento presa di coscienza dell'esigenza di distacco, ma non è ancora chiaramente indicata la via per la redenzione.

Nel 1951 Moretti-Costanzi venne incluso nella terna dei vincitori del concorso per filosofia teoretica bandito dall'Università di Pisa, fu chiamato l'anno successivo dall'Università di Bologna; la nomina a docente straordinario della disciplina reca la data del 7 febbraio 1953, il 1 novembre entrò a far parte del corpo accademico dell'Alma Mater, il 30 novembre iniziò il primo corso di filosofia teoretica *Dall'essere all'esistente*, al quale seguirà nell'anno seguente, a compimento, *Dall'esistente all'essere*. Nel gennaio 1954 presentò la propria prolusione *Cosa significa filosofare*. Conseguì il titolo di professore ordinario nel 1957. Da quel momento Moretti-Costanzi fu docente presso l'Ateneo bolognese ininterrottamente fino al 1982, assumendo più volte *pro tempore* anche insegnamenti di storia della filosofia.

In questi trent'anni di magistero bolognese possono inquadrarsi due grandi periodi di produzione filosofica sempre originalissima. Il filosofo umbro in questo lungo tempo vissuto come accademico non risiedette mai continuativamente a Bologna, ormai Palazzo del Capra a Tuoro sul Trasimeno era e sarà la sua dimora, luogo d'ispirazione privilegiato per tutta la sua produzione. Il primo periodo bolognese può essere inquadrato dall'inizio della carriera fino agli anni Settanta; in tale lasso di tempo l'attività accademica del filosofo umbro si intrecciò alla stagione della sua maturità di uomo e di pensatore che trovò compimento nella prima grande trilogia di opere (*La*

*filosofia pura*, Alfa, Bologna 1959; *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, Edizioni di «Ethica», Bologna 1965; *L'estetica pia*, Patron, Bologna 1966) in cui viene a darsi il superamento definitivo dell'ontologismo critico a favore di un orizzonte ora autenticamente ascetico: la dottrina cioè dei gradi, o meglio dei "livelli" di coscienza, capace di articolare gerarchicamente, senza esclusioni o separazioni, piani diversi dell'esperire: *esse, nosse, velle* (sentire, intendere, volere).

In tale ascetica acquisisce significato la ripresa della tradizione francescana e bonaventuriana. A partire infatti dalla conferenza di Assisi del 1956 (*L'attualità della filosofia mistica di s. Bonaventura*, Sala Francescana di Cultura, San Damiano-Assisi 1956), Moretti-Costanzi attua un recupero e una nuova proposta del tono bonaventuriano, in particolare per la considerazione della concretezza della coscienza che ora torna ad essere considerata davvero, nell'orizzonte bonaventuriano, *mens*. E quello sforzo di elevazione della *mens*, che per Bonaventura si concretava nell'*Itinerarium*, per Moretti-Costanzi costituisce quell' "ascesi" che non è più, semplicemente, dal mondo, ma ora è del mondo e che coinvolge tutte le facoltà, tutta la persona, e, ancora in più, tutta la realtà quando essa riesce ad affrancarsi dalla superficie del quotidiano. Questa consapevolezza, che è a pieno titolo la *ratio superior* che Moretti-Costanzi cerca nel suo incedere di pensiero, conduce a quella *Filosofia pura*, che, oltre ad essere capolavoro del pensare morettiano, è prima di tutto unico vero pensare e quindi livello più alto della coscienza assieme all'etica e all'arte, delle quali Moretti-Costanzi parlerà nelle altre due opere della prima trilogia, *L'etica* e *L'estetica pia*. Questo momento estremamente produttivo del pensiero andava a creare dei rapporti con la rete dei docenti universitari cattolici e soprattutto la centralità del pensiero bonaventuriano andava a strutturare con la cerchia di collaboratori e discepoli della

scuola bolognese un forte vincolo comunitario: si stava costituendo la scuola neobonaventuriana di Bologna. Tra essi si possono ricordare i primi assistenti Ivanhoe Tebaldeschi e Tina Manferdini, i più giovani Enrico Maria Forni, Enzo Melandri, Emanuela Ghini, Gianfranco Morra, Roberto Dionigi, Silvana Martignoni, mons. Luigi Bettazzi nonché, di una leva ulteriore, Antonio Schiavo, Maurizio Malaguti, Mario Micheletti.

La maggior parte di questi legami, come consta dall'ampia corrispondenza conservata, si allentò tuttavia o si interruppe o mutò addirittura all'inizio degli anni Settanta, per l'intervenuta propensione del filosofo al ripiegamento interiore dopo la perdita del fratello Siro alla fine del 1967, e certamente anche a causa del mutato clima politico e culturale dell'università all'indomani del 1968. Ciò che ne conseguì fu un'ulteriore chiusura in se stesso e un bisogno di dedicarsi ancor con maggiore dedizione alla prosecuzione del suo percorso di pensiero ed allo scrivere. Venne rinsaldandosi il legame di Moretti-Costanzi con la natia Umbria, e si acuì il legame con i due discepoli più vicini, Edoardo Mirri, allievo da più tempo legato a Moretti-Costanzi, fin dagli anni Cinquanta quando stava conducendo i propri studi su Pantaleo Carabellese e, successivamente, dagli anni Ottanta, Marco Moschini.

L'opera che deve essere considerata come introduttiva a tale periodo di necessario, ulteriore distacco al fine del compimento del pensiero, è *L'ora della filosofia* (Patron, Bologna, 1968). Il Palazzo, così ormai Moretti-Costanzi appella Palazzo del Capra, è ancora e sempre più luogo esclusivo del suo signorile gusto per l'ospitalità, riceve ammiratori e discepoli e più tardi pone proprio nel Palazzo la sede della Fondazione filosofica costituita in memoria del fratello Siro, fondazione che nasce con lo scopo di far procedere il cammino di pensiero intrapreso dal filosofo umbro. Il legame con il

mondo francescano è sempre più stretto, a denotare questa vicinanza è il rapporto che si instaura con la Sala francescana di cultura in Assisi, la collaborazione che si va sviluppare trova compimento nella pubblicazione delle opere di una nuova trilogia: *La fede sapiente e il Cristo storico*, Sala Francescana di Cultura, San Damiano-Assisi 1981, *La rivelazione filosofica* Sala Francescana di Cultura, San Damiano-Assisi 1982, *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* Sala Francescana di Cultura, San Damiano - Assisi 1986.

Ecco dunque la trilogia cristologica che segna il compimento di questo percorso iniziato con l'ontologismo critico e culminato con il Cristo. In tale conclusione e ricapitolazione del suo pensiero, l'autore propose in tutta la sua originalità la novità del cristianesimo-filosofia e quindi "l'ontologicità della Fede, triforme, nella coscienza quanto lo è essa in cui si innalza, in direzione di trascendenza con il ricco patrimonio esperienziale di un mondo pneumatico, disvelato, aperto insomma alla chiarezza di autentici stati paradisiaci e alla trasparenza di realtà supreme" (Marco Moschini, *L'ascesi di coscienza e il cristianesimo-filosofia*, Ed. Sala Francescana di Cultura «P. Antonio Giorgi», Collana «Repara domum meam», Assisi - San Damiano 1991, p.126).

La filosofia è tale, allora, solo quando giunge al livello qualificato di un *sapère* autoevidente e autotestimoniante, assunto a organo di un'«ontologia sacrale» in cui «l'esperienza espressa è anche presenza della Realtà che vi si attesta» e perciò di tenore anti-metafisico, giacché «Dio, anima, mondo, prima di diventare problemi della metafisica [...] sono stati davvero delle realtà presenti e certe nell'ambito di una *physis* disvelata, a norma d'un chiaro essere nel mondo» (*La fede sapiente e il Cristo storico*, cit., p. 50). Ma tutto ciò è possibile solo perchè la *mens* è scoperta come *naturaliter* cristiana, ovvero capace di elevarsi quando prova l'esperienza del Cristo: «Certi facili

critici non considerano che prima di parlare delle gesta del Messo divino e di adorarlo, ognuno che ne professa la religione lo ha sentito: poi in conseguenza riconosciuto; e l'ha riconosciuto rivelante, così nella sua origine, che nelle parole, che nelle opere, dall'angolo visivo della mente sua propria conformemente rivelata» (*L'ora della filosofia*, in *Opere* a cura di Edoardo Mirri - Marco Moschini, Bompiani, Milano 2009, p.889). Un mente che, appunto si rivela conforme a Cristo, dopo che ha colto l'Assoluto come sapida esperienza nel Cristo.

Morì a Tuoro il 23 giugno 1995, circondato dagli allievi più prossimi, capace di testimoniare la morte del sapiente pronunciando, a definitivo insegnamento, le ultime commosse e nette parole: "Devo scrivere l'opera più importante della mia vita".

## CAPITOLO I

### ***L'incipit del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi.***

Ogni pensiero che intraprende la ricerca della Verità persegue l'ardua via che conduce a vette inesplorate. Per compiere un'impresa di tale temerarietà, per ognuno che abbia questa vocazione all'ascesa, occorre che, nel tentativo di scorgere la via giusta da seguire, si utilizzino le tracce lasciate almeno nel fondo della valle da chi ha già cercato di percorrere tali strade.

Anche per Teodorico Moretti-Costanzi la via del pensiero appare tracciata attraverso delle ispirazioni, dei momenti, degli incontri che permetteranno la sua formazione e che saranno capaci di costruire le fondamenta della sua struttura di pensiero. Tutta l'originalità che, con evidenza, si incontra nel suo orizzonte è certamente frutto di un vero e proprio cammino di pensiero che parte dai valori e dagli insegnamenti respirati nella sua famiglia, procede attraverso la formazione scolastica e universitaria e si arricchisce attraverso i tanti incontri che saranno capaci di stimolare e indicare la via al giovane nobiluomo umbro. Si cercherà pertanto di tracciare un profilo storiografico, ma anche e soprattutto teoretico, di tutti i momenti più significativi che hanno contribuito alla nascita ed allo sviluppo dell'ispirazione filosofica di Teodorico Moretti-Costanzi.

## **1.1 La formazione giovanile e la famiglia.**

Una prima menzione in questo cammino deve essere certamente fatta riguardo la famiglia, per il ruolo educativo e di indirizzo esercitato nei confronti di Teodorico Moretti-Costanzi. Si tratta di una famiglia nobile per entrambi i rami di sangue che danno la vita al filosofo, una famiglia che certo all'inizio del Novecento è facoltosa, quanto altrettanto sfortunata per i molti lutti che deve sopportare.

Gli anni giovanili costituiscono un periodo denso di cambiamenti per il fanciullo Teodorico, anche in virtù dei molteplici spostamenti a cui viene costretto: inizialmente è residente a Perugia durante gli anni della sua formazione scolastica secondaria, per la precisione nei due anni del Ginnasio e poi per due anni del Liceo.

Le case di Tuoro e Pozzuolo, immerse nella campagna umbra, fondamentali per come gli permetteranno di vivere la ruralità umbra nella sua essenziale e immediata bellezza, restano ancora a fare solo da residenze estive. Tali dimore vanno già menzionate, in questa introduzione alla sua opera, perché costituiranno i veri luoghi della sua ispirazione e della sua produzione, in particolar modo Palazzo del Capra a Tuoro, dove Moretti-Costanzi deciderà poi di risiedere definitivamente. Tornando alla giovinezza di Moretti-Costanzi, egli termina il Liceo a Roma, dove la famiglia si è trasferita per favorire i figli negli studi universitari presso l'ateneo romano.

In tale contesto, tuttavia, emerge già una prima grande scelta attuata da Moretti-Costanzi: al momento di decidere quale corso di laurea frequentare il dubbio non si pone, la propensione per la filosofia è già bella e delineata, ma per iscriversi al corso di laurea in Filosofia la scelta che viene fatta è quella dell'università di Firenze anziché di

Roma, città nella quale, come abbiamo detto, risiede con la famiglia.

La causa principale di questo allontanamento dalla capitale italiana e dal suo ateneo è dovuta alla presenza a Roma di Giovanni Gentile, il più conosciuto filosofo italiano dell'epoca, certo determinante negli orientamenti di pensiero del corso di filosofia, e chiaramente propendente verso un pensiero idealistico, in quanto massimo esponente dell'attualismo e del neo-idealismo italiano. Moretti-Costanzi, già convinto in questa fase giovanile che quella non fosse la strada da seguire, sebbene riconosca un grande fascino intellettuale a Gentile, decide di allontanarsi subito da tale orientamento.

A Firenze così condurrà i suoi studi in filosofia e li concluderà a Bologna, facoltà in cui si trasferisce nell'ultimo anno accademico da studente, laureandosi così nel 1934. Di questi anni giovanili, che possiamo catalogare come gli anni della formazione, molti sono i fatti che risultano decisivi per la sua genesi di filosofo. Già abbiamo detto della prima grande scelta attuata da Moretti-Costanzi, quando, di fronte alla valutazione della facoltà di filosofia da scegliere, decide di non aderire, come invece era costume dei primi decenni del Novecento, né ad un positivismo screditato, né tantomeno al neo-idealismo che vedeva in Gentile il massimo esponente e l'ateneo romano la patria di questo orientamento.

Ecco allora che, seppur in giovane età, il motivo del sospetto verso quel neo-idealismo deve in verità esser già ben consolidato. Le ragioni di questa ritrosia verso questo tono filosofico predominante in Italia sono ben delineati da Moschini: «...al Moretti-Costanzi, l'idealismo soggettivo, nella sua carica di teologicità immanentistico-umanistica, con creatività annessa, vantata come caratteristica propria, non recava sostanzialmente (nonostante la sua critica anticosalistica ineccepibile ma formale) che



una più considerevole novità; una novità però solo psicologicamente»<sup>1</sup>. In definitiva rispetto a Gentile il sentimento del filosofo umbro è abbastanza definito: «Da lui, non condiviso, ma apprezzatissimo, il Moretti-Costanzi aveva timore soprattutto per la tesi della invalicabilità assoluta del pensiero»<sup>2</sup>. Ciò che colpisce è certamente la convinzione del giovane di percorrere l'orientamento indicato dall'orizzonte filosofico valoriale del cristianesimo, anche sottoponendosi alla frequenza di un ateneo come quello fiorentino, adagiato in un consumato positivismo.

Occorre allora valutare le ragioni di questa ferma consapevolezza di perseguire una strada ben precisa. Certamente l'educazione familiare cristiana avrà influito in questo orientamento, così come l'ambito della spiritualità francescano che permea l'Umbria, eletta e sentita profondamente come sua vera terra di residenza. Sono poi gli eventi drammatici della famiglia, ed in particolare la morte della madre Emilia che segnano l'esistenza del giovane Moretti-Costanzi e lo costringono a confrontarsi con le certezze della propria esistenza. La madre infatti era tutta protesa in un anelito di attenzione premurosa verso il figlio, come si nota dalla corrispondenza tra i due<sup>3</sup>, e simboleggiava perfettamente quella finezza e quella armonia orientanti alla perfezione che il filosofo umbro saprà ritrovare nella sfera della mistica.

Le parole di Mirri, in tal proposito, sono davvero illuminanti nel tracciare questo momento del vissuto morettiano: «Soprattutto Emilia aveva sempre seguito con amorevole attenzione, e talvolta con vigile preoccupazione, il formarsi della complessa personalità del figlio, cui aveva trasmesso un carattere raccolto e malinconico e un

---

<sup>1</sup> Marco Moschini, *L'ascesi di coscienza e il Cristianesimo – Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Sala Franciscana di Cultura, Assisi 1990, p. 12.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>3</sup> Cfr. Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi la vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012, pp. 9 – 16.

sentimento sincero per i valori morali e religiosi. Ora il giovane ne avverte acuta la mancanza: e nella sua fede di cristiano sempre apertamente dichiarata – se pur non sempre espressa con coerenza nella vita quotidiana – la morte della madre “accentua quella particolare inclinazione alla tristezza che gli era innata” – come ha scritto con finezza Marco Moschini – e sempre più fa risuonare nel suo intimo alcune corde “mistiche” che col tempo diverranno predominanti»<sup>4</sup>. Questa ammirazione per la purezza femminile, che è in verità la prima evidenza nel mondo umano della reale e concreta possibilità dell’ascesi, Moretti-Costanzi forse la comincia ad avvertire proprio con l’assenza fisica della madre.

La madre d’altronde aveva anche saputo dare forse una delle risposte esistenziali più importanti al giovane Teodorico, la risposta che deve essere data ad un giovane adolescente che si sente smarrito della fede. La citazione di Moschini racconta questo episodio: «...se Cristo medesimo fosse morto? Nella mente e nell’animo sconvolti, la risposta irrompeva incontenibile: piuttosto che vivere senza di lui, meglio, nel suo nulla, esser con lui. Relativamente al piano che accompagnò questo suo smarrimento giovanile, il Moretti-Costanzi ricorderà, più di una volta, le parole rivoltegli in direzione di recupero da una cara voce femminile “Non ha perso Cristo chi piange per lui”. Una di quelle voci – dirà – di quelle frasi, in cui la persona che le ha pronunciate si garantisce nella memorabilità e nell’eternità»<sup>5</sup>. Ecco allora spiegato il debito indelebile che Moretti-Costanzi sempre manterrà nei confronti della madre.

Questa di Emilia è una parola che forse solo una madre poteva dare, una parola che segna, che entra nel vivo dell’adolescente, che rende consapevole il giovane di quanto

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>5</sup> Marco Moschini, *L’ascesi di coscienza e il Cristianesimo – Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., p. 13.

sia davvero importante per lui il sentire e il vivere la presenza del Cristo. Questa voce coscienziale stimolata dalla madre dice molto di come per Moretti-Costanzi la strada del pensiero, già in questa giovane età, non possa prescindere dalla presenza di quell'ulteriorità irriducibile che è data dal Cristo, vera via di pensiero nell'opera morettiana.

La concretizzazione di questo sentire mistico per la figura femminile si attua con le opere, successive alla laurea ma pur sempre del periodo giovanile, concernenti la figura della donna mistica che con il filosofo umbro condivide lo stesso fonte battesimale: Margherita da Cortona, o meglio Margherita da Laviano come amava definirla Moretti-Costanzi, sottolineando così l'origine umbra della Santa. Tre sono le opere che Moretti-Costanzi scrive sulla santa: si tratta di un romanzo storico-psicologico, *Margherita da Cortona*, pubblicato nel 1936 a Roma, della conferenza *La peccatrice santa* del 1940, e di un manoscritto, incompiuto e inedito, *La quercia del pianto*. In primo luogo va sottolineato il fatto che la prima delle tre opere in questione su Santa Margherita, *Margherita da Cortona*, è dedicata alla memoria della madre, particolare, questo, che non può esser taciuto visto che l'ispirazione dell'opera, così originale come vedremo, probabilmente proviene da quell'ideale di tenerezza femminile sperimentata nel volto materno.

Questa opera porta nella sua lettura una originalità davvero singolare. Moretti-Costanzi infatti non celebra direttamente in tale scritto le doti di santità di Margherita, né propone l'esaltazione delle virtù della mistica, né tantomeno compie un encomio della vita santa della donna. Il racconto e la trattazione di Moretti-Costanzi si limitano a narrare e meditare gli anni della giovinezza della vita di Margherita, gli anni della perdizione morale, gli anni vissuti appunto nella condizione di peccatrice senza

possibilità di apparente redenzione. *Margherita da Cortona* si conclude proprio con l'evento che funge da apice della dissolutezza giovanile: la scoperta del cadavere dell'amante assassinato. Dei successivi anni trascorsi a Cortona, anni passati in convento, in una rigida e consapevole scelta di cambiamento e di penitenza, non c'è traccia nel romanzo, sebbene sia quello il periodo di reale riabilitazione e approssimazione ascetica alla santità. Moretti-Costanzi certo non pretende di proporre una ricostruzione meramente storica degli anni giovanili della santa, ciò sarebbe di fatto impossibile visti gli scarsi dati storici a disposizione, e attinge quindi alle sole informazioni della tradizione.

La finalità di questo scritto per Moretti-Costanzi deve quindi essere senza dubbio quella di mettere in risalto la possibilità della riabilitazione, certo non tanto da un punto di vista morale, quanto la reale possibilità che anche la persona più lontana dal Vero, Buono, Bello possa riuscire a sollevare la propria esistenza verso la finalità alta, massima anzi. Ma c'è di più, forse Moretti-Costanzi vuole dimostrare come il bisogno, la sete di asceti sia in realtà già ben presente in ogni uomo e donna, anche in coloro che sembrano in realtà del tutto ancorati alla mondanità più superficialmente finita. C'è quasi un'eco platonico in questo discorso: Margherita sceglie di cercare e perseguire la via del bello, una bellezza che è in primo luogo idea di cui ella si innamora davvero, tanto che è disposta a compiere le peggiori nefandezze morali pur di raggiungere e vivere quel bello, quell'amore.

Margherita è innamorata di un bello e di un amore che ha conosciuto solo come bellezza estetica di pura fruizione momentanea e passeggera, allo stesso modo l'amorevolezza che ella decide di erigere a ragione della sua prima vita è solo volta ad un amore egoistico ed esclusivo, personale e sensibile. Questo avviene perché

Margherita non ha conosciuto altra bellezza, altro bene, altro vero, Margherita è solo innamorata di un valore, il valore dell'amore che non accetta condizioni, è persuasa così di dover inseguire per la vita quella forza attrattiva. È appunto platonicamente innamorata di un'idea che ha solo potuto sperimentare nella concretezza della vita sensibile. Moretti-Costanzi fa notare quindi come anche nell'esistenza di una reale peccatrice la ricerca della verità costituisca il faro, la guida; certo quella di Margherita è una verità non compresa ma fortemente ricercata e perseguita, anche nella sua erroneità.

Una bellezza che è verità ma che allo stesso tempo non viene compresa, sebbene sia vicina a Margherita, sebbene circonda e avvolga la giovane, che condivide i medesimi luoghi di Moretti-Costanzi. Queste opere celebrano di fatto i luoghi a cui Moretti-Costanzi sarà sempre legato, la bellezza della campagna, della natura manifestano il miracolo di una verità che si disvela così immediatamente all'uomo, anche a Margherita, colei che non la sa cogliere pur essendo sempre stata immersa in quel contesto di bello. Margherita è in questi scritti la concreta testimonianza che la Verità permea l'esistenza dell'uomo, la si può scambiare per altro come ha fatto la santa, ma certo non la si può ignorare. E questa Verità prima o dopo cambia le vite, così come avviene per Margherita, che inizialmente si incammina in una strada che non può portarla alla compiutezza, poi invece trova la via che dal finito la può condurre con tutta la sua storia verso l'infinito.

La conferenza sopracitata, *La peccatrice santa*, riesce a spiegare in maniera forse più diretta l'intento che Moretti-Costanzi ha portato a compimento con il romanzo *Margherita da Cortona*. In primo luogo si coglie bene quali siano stati i veri errori della prima parte della vita di Margherita, ovvero l'ignoranza e la fragilità: «Margherita, giudicando le proprie azioni, dichiarò di essersi macchiata di tutti i peccati tranne che di

uno: l'eresia; e questo spiega come il Suo errore fosse consistito non già nel negare quel Bene di cui ebbe sempre la chiara visione, ma nell'averlo ricercato dove non poteva trovarsi»<sup>6</sup>. Nella conferenza del 1940 si legge poi anche tutta la partecipazione che Moretti-Costanzi ha maturato verso il miracolo delle redenzione che è il grande dono che l'uomo ha ricevuto, un miracolo che in definitiva è possibile per tutti, anche per una peccatrice che, appunto, può farsi santa: «Margherita, sempre in possesso di questa vera sapienza, tanto dissimile e superiore alla più alta dottrina, era come un terreno fecondo in cui il seme non sia stato ancora gettato; Essa attendeva dall'alto la forza vitale che avesse pervaso, trasformandolo con l'energia creatrice dell'azione, lo splendore statico dell'idea»<sup>7</sup>.

Quell'idea di cui è innamorata Margherita può ricevere compimento solo da “una forza vitale” che proviene “dall'alto”. È chiaro che in questa riflessione Moretti-Costanzi comincia a delineare il suo concetto di asceti, nella sua peculiarità appunto di poter riguardare tutte le persone e tutto l'esistente. In tale direzione Mirri descrive questo orizzonte percorso da Moretti-Costanzi: «In questo intento di asceti l'autore accomuna giustamente Francesco e Margherita “entrambi innamorati del mondo, entrambi desiderosi di elevarlo a Dio”, in un’“asceti” che è “del mondo” e non “sul” mondo»<sup>8</sup>. Ecco il brano a cui va riferito il commento: «Del resto, come nel vanitoso Francesco fu già intravista la gloria, nella dolce colpevole di Montepulciano fu salutata o benedetta dagli umili la pietà del Signore»<sup>9</sup>. Ed ecco allora che in questi scritti ancora giovanili va già a manifestarsi quel concetto di asceti, assolutamente originale e centrale

---

<sup>6</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 1906.

<sup>7</sup> *Ivi*, p.1904.

<sup>8</sup> Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi la vita e le opere*, cit., p. 20.

<sup>9</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1906.

del pensiero Moretti-Costanzi, mutuato ovviamente dalla tradizione filosofica cristiana che si rifà a San Bonaventura, ma fortemente sostenuto e rimesso al centro della discussione filosofica dall'accademico bolognese. Queste prime opere della sua produzione filosofica cominciano così a delineare la prospettiva dell'ascesi come redenzione a cui tutti gli uomini sono chiamati, concetto questo su cui si concentrerà il pensiero della maturità di Moretti-Costanzi.

## **1.2 Ragione e fede.**

In questo periodo di formazione giovanile, in cui si comincia a comprendere quali siano le linee fondamentali del pensiero di Moretti-Costanzi, insieme al tema dell'ascesi, presente negli scritti dedicati a Margherita, si nota emergere un'altra tematica basilare poi sviluppata nell'opera del filosofo: si tratta del rapporto tra ragione e fede approfondito ovviamente con la finalità dell'approssimazione alla Verità.

Questo contenuto fondamentale è ben estrapolabile da quella che può considerarsi la prima vera opera filosofica di Moretti-Costanzi, si tratta di *Ragione e Fede*, pubblicata nel 1932, ma in realtà composta due anni prima, alla vigilia della licenza liceale, come spiega Mirri nella recente biografia di Moretti-Costanzi<sup>10</sup>. Questo scritto, nella sua brevità, sa comunque trasmettere tutta l'attenzione che Moretti-Costanzi, già nella sua giovinezza, ha deciso di dedicare al tema della Verità. Il titolo dell'opera potrebbe trarre in inganno, ma in realtà l'intento dell'autore non è tanto quello di conciliare i due vettori distinti di ragione e fede, quanto quello di spiegarne la

---

<sup>10</sup> Cfr. Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi la vita e le opere*, cit., pp. 16 – 17.

reciprocità inscindibile. Tale finalità è già ben chiarita nella premessa: «Ragione e fede non sono già due cose contrastanti che si escludono a vicenda; si può anzi dire che si ammettono armonicamente l'una con l'altra»<sup>11</sup>. Questa armonica e necessaria coesistenza non viene qui spiegata da Moretti-Costanzi attraverso articolate argomentazioni teoretiche. La motivazione della compenetrazione di ragione e fede consiste tutta in un'evidenza che sta di fronte alla storia degli uomini e precisamente nell'evidenza della persona del Cristo.

Il disvelamento della Verità e quindi la coincidenza di ragione e fede passa interamente per l'Assoluto che giunge tra gli uomini, il Cristo. L'opera quindi si va a definire fin dalle prime pagine come una vera e propria cristologia pura, certo una cristologia prodotta da un diciottenne al suo primo vero scritto filosofico, ma pur sempre interessante perché mostra già quali siano i prodromi di un pensiero che si andrà a sviluppare in maniera assolutamente originale e compiuta solo nella maturità. Ma è tutta l'opera di Moretti-Costanzi che in queste certezze giovanili trova quelle fondamenta, quelle ispirazioni che mai faranno vacillare l'originale impianto teoretico morettiano. Va inoltre sottolineato come tali giovanili certezze si ritroveranno, rimediale e dotate di maggior approfondimento speculativo, nelle grandi opere successive.

In *Ragione e fede* si procede inizialmente alla determinazione della natura divina di Gesù attraverso la conoscenza e l'interpretazione della sua esistenza. Solo scorgendo infatti questo sovrannaturale in lui sarà possibile dimostrare che egli è realmente l'Assoluto e che quindi la Verità è stata data all'uomo. Ecco, dunque, questo intento descritto ancora dalle parole di Moretti-Costanzi: «Avendo chiarissima l'idea di Dio, noi

---

<sup>11</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Ragione e fede*, Ed. Guerra, Perugia 1932, p. 3.



scenderemo alla critica della vita di Gesù e, ragionandovi sopra in maniera obiettiva (giacché qui il campo non è astratto o trascendente), paragoneremo la sua indole e la sua natura a quella di Dio, e così pure faremo delle sue opere empiriche e materiali. Se riscontreremo in lui il sovrannaturale, è logico concepirlo solo in quel Dio di cui noi abbiamo l'idea, tale idea stessa verrà convalidata e attestata di profonda verità, e non ci sarà più dubbio allora sull'affermare che Dio esiste e che Gesù Cristo è Dio»<sup>12</sup>. Il giovane Moretti-Costanzi comincia la sua indagine cristologica mettendo in luce la continuità e la rispondenza tra la figura storica del Cristo e le attese messianiche che erano state profetizzate per il popolo di Israele: «Gli ebrei affermano infatti d'aver ricevuto la loro legge da Dio. E d'esser al mondo come araldi, annunciatori di un liberatore, che verrà a riscattare gli uomini dalle loro colpe. Il liberatore dovrà essere di tutto il mondo, non solo degli ebrei»<sup>13</sup>. E poi il discorso prosegue sostenendo come la vita, le qualità morali e umane di Gesù, narrate tramite i vangeli, si riferiscano ad un vero uomo, non ad un semplice ideale di sapienza e di saggezza.

Allo stesso tempo, però, vi sono i miracoli, la grande sapienza e la grande saggezza, tutte unite dalla persona di Gesù, difficili quindi da ritrovare in un solo uomo. Vi è poi il fatto inspiegabile della risurrezione. In più, Gesù è l'unico fondatore di una religione professatosi come Dio stesso incarnato. Tutte queste realtà che possono apparire antitetico testimoniano, secondo il ragionamento di Moretti-Costanzi, di come ci si trovi di fronte ad un uomo realmente esistito che tuttavia solo uomo non può essere considerato. Ecco chi è il Cristo.

Una serie di argomentazioni, queste fornite da Moretti-Costanzi, tutte volte a spiegare come la peculiarità del Cristo sia allora la sua capacità di farsi portatore della

---

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 6 - 7.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 9.

verità, quella verità che permette all'uomo di leggere se stesso e di scoprirsi destinato a qualcosa di più grande della mera esistenza animale, terrena. I precetti del Cristo sono razionali, la morale del Cristo è ragionevole, la verità professata dal Cristo è la verità più alta che l'uomo con la propria ragione può raggiungere. Ciò che si vuol venire a dimostrare è come la presenza del Cristo in terra, con tutto ciò che ne consegue, rappresenti per l'uomo l'evento che meglio sia riuscito a manifestare l'unione della ragione e della fede. Questo è, in effetti, quanto scrive Moretti-Costanzi come conclusione dell'opera: «Non più sentiremo il pungolo dei problemi metafisici, né dei misteri eterni che trascendono la nostra ragione, ma sereni riposeremo nell'amore inestinguibile di colui che, con tante prove prodigiose, dà ragione di credere c'egli solo sia "La via, la verità, la vita"». <sup>14</sup> Inoltre la persona del Cristo porta all'uomo la certezza della similarità universale, una fratellanza irriducibile per tutto il genere umano, sancita appunto non da un simbolo, ma da Dio stesso che si incarna e dona all'uomo quella Verità che non dovrà più essere scissa: l'essere è compreso con la ragione e conosciuto con la fede, con il Cristo la Fede e la Ragione si compiono come tutt'uno.

Ancora le parole di Moretti-Costanzi in proposito sono esplicite: «Manca adunque una fede, una morale che, facendo scomparire le piccole distanze fra uomo e uomo dovute alla nascita e alle abitudini, li equipari tutti, comprendendo a fondo quello che v'è di simile e di eguale in tutti. Questa aspirazione dell'umanità è stata appagata da Gesù Cristo il quale, stringendo i rapporti tra l'uomo e Dio, valorizzando l'individuo in sé, associando tutti in nome di una colpa comune da scontare e di un premio comune da cogliere in un regno ultramondano, ha consolato ognuno in nome di quel padre che è nei cieli, fondando un nuovo accordo e nuova socievolezza nella compagine umana. [...]

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 80.

Nasce così l'idea di una comunione di uomini rigenerati dalla grazia, che ha riscattato le loro colpe, sanando le loro piaghe»<sup>15</sup>. Certo, queste del giovane Moretti-Costanzi sembrano essere constatazioni piuttosto che argomentazioni, specie se paragonate alle importanti trattazioni delle grandi opere della maturità, tuttavia la breve opera deve qui rappresentare il primo reale tentativo di spiegare la dimensione ontologica umana tramite il Cristo. Pare appropriato quindi rilevare, già in questo testo, il primo nucleo embrionale di quel concetto di cristità di cui in questo lavoro si vuole riflettere. La cristità potrebbe quindi non solo essere compimento del pensiero morettiano, ma tale concetto si mostra presente in nuce già nei primissimi orientamenti del filosofo umbro proprio come prima ispirazione del pensare.

Per avvalorare ciò che si sta sostenendo basti semplicemente dire che nell'*Epilogo* di una sua fondamentale opera scritta cinquant'anni dopo, *La fede sapiente e il Cristo storico*, Moretti-Costanzi cita, sebbene in maniera critica, proprio questa prima opera della sua giovinezza. L'autore fa così comprendere la consapevolezza con la quale la sua riflessione sulla fede sia giunta al culmine, tanto che la fede, ormai, "contiene" interamente la ragione come "fede sapiente" e quindi non vi è più bisogno di un'opera che provi a spiegar l'armoniosa coesistenza di ragione e fede: «Si è insomma all'omega richiesto, nel compimento che vi è segnato, dall'alfa che gli compete, quale alfa sua. Qua, fede sapiente (in senso del tutto diverso da quello kantiano di fede addottrinata); là: *Ragione e fede*. E fede che già allora intendeva prevalere sulla ragione conoscitiva, scientifica, metafisica, che senza esserlo tratta dell'Essere, con le ragioni sue»<sup>16</sup>. Una maturità differente, un pensiero compiuto, ma ancora il punto di partenza è il medesimo, quel Cristo origine delle fede sapiente a cui tutto si riconduce.

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>16</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1659.

### 1.3 L'ascendente esercitato da Michelstaedter.

Durante gli anni di studio fiorentini Moretti-Costanzi giunge a conoscere in maniera indiretta la personalità di Carlo Michelstaedter, giovane filosofo, goriziano di nascita, fiorentino per erudizione accademica. Colui che permette questo incontro ermeneutico tra due profili così differenti e distanti, anche temporalmente, è il docente di Letteratura Italiana Guido Mazzoni, il quale era stato docente anche di Michelstaedter. Moretti-Costanzi si avvicina a questa figura con reale trasporto e con vivo interesse.

Il giovane Carlo Michelstaedter rappresenta per Moretti-Costanzi qualcosa di più di un semplice giovane studente di filosofia che muore suicida una volta ultimata la sua originalissima tesi di laurea, poi pubblicata e divenuta suo scritto e memoria fondamentale: *La persuasione e la retorica*. In riferimento a Michelstaedter il filosofo umbro comporrà ben due brevi scritti: *Il personalismo di Carlo Michelstaedter* e *Un esistenzialista ante-litteram; Carlo Michelstaedter*. Inoltre è dedicata a Michelstaedter la prima grande opera teoretica di Moretti-Costanzi: *L'asceta moderno*.

La breve esistenza di Michelstaedter, 23 anni per l'esattezza, porta già nella sua storia una originalità che non può non lasciare interdetti, unitamente ai suoi studi egli porta avanti la scrittura di poesie, brevi testi, piccole altre opere, oltreché attività di pittura significative. Dagli scritti, ma soprattutto dalla sua opera fondamentale, la tesi di laurea *La persuasione e le retorica*, emerge il profilo di un giovane che ha sperimentato nella propria esistenza la limitatezza del vivere e soprattutto la difficoltà del trovare il senso del vivere, pur sapendosi orientare nel pensiero e pur dimostrando di possedere

delle grandi capacità per saper leggere in profondità il reale. Per Michelstaedter i due termini di *persuasione* e *rettorica* rappresentano oltretutto due momenti antitetici dal punto di vista filosofico, anche due differenti approcci all'esistenza. L'uomo vittima della rettorica è l'uomo che si rende un mero sottoposto rispetto al sapere predominante, si tratta dell'uomo acritico, che vive il raggiungimento di piaceri e di soddisfazioni materiali come l'unico scopo della vita. È l'uomo che persegue il raggiungimento del fine come una fuga dalla paura della morte. Si tratta in definitiva dell'uomo che non si riesce a rendere conto della propria limitatezza, ed anzi, il raggiungimento di altri obiettivi fa allontanare il senso di deficienza esistenziale ed ontologica in cui l'uomo è in realtà immerso.

Da *La persuasione e la rettorica* emerge in maniera evidente questa definizione dell'orientamento della rettorica: «Ma gli uomini questo temono più della morte accidentale: *temono più la vita che la morte*: rinunciano volentieri ad affermarsi nei modi determinati purché la loro rinuncia abbia un nome, una veste, una persona per cui si conceda loro un futuro quanto più vasto – una crisi quanto più lontana e certa per altrui forza – e nello stesso tempo un compito quanto più vicino, un'attività che fingendo piccoli scopi conseguibili via via in un vicino futuro, dia l'illusione di camminare a chi sta fermo. [...] Necessario è l'immediato tratto davanti agli occhi d'una via che si suppone finire in un qualche bene – che certo *proroga il dolore* aperto e continuando fugge dall'abisso della cessazione»<sup>17</sup>.

Questo soggetto della rettorica è l'uomo che vive l'illusorietà della vita, l'esistenza che ne segue sarà dunque pura sottomissione a quella società che ha fatto della rettorica la vera e propria gabbia nella quale tenere asservite le persone: «La

---

<sup>17</sup> Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1999, p. 97.

società mi prende, mi insegna a muover le mani secondo regole stabilite e per questo povero lavoro della mia povera macchina mi adula dicendo che sono una persona, che ho diritti acquisiti pel solo fatto che sono nato, mi dà tutto ciò che m'è necessario e non solo il puro sostentamento ma tutti i raffinati prodotti del lavoro altrui; mi dà la sicurezza di fronte agli altri. [...] La sicurezza è facile ma è tanto più dura: la società ha modi ben determinati, essa lega, limita, minaccia: la sua forza diffusa è concreta in quel capolavoro di persuasione che è il codice penale»<sup>18</sup>. È questo il mondo delle fallaci certezze, è l'universo della menzogna su chi sia realmente l'uomo. Michelstaedter traccia così il bilancio della società di inizio Novecento, un vero non luogo che, con la pretesa di affermare i diritti e donare possibilità, ha invece solo irretito il singolo nella spirale del controllo e nella privazione della propria doverosa aspirazione metafisico-esistenziale.

Antitetica rispetto alla rettorica, dicevamo sopra, è invece la persuasione. L'uomo che vive il modello della persuasione è l'uomo disilluso, colui che ha superato l'esigenza di vivere per rincorrere gli obiettivi materialistici ed edonistici che vengono professati dai più come le uniche finalità per la vita dell'uomo. L'uomo persuaso è l'uomo che abbandona la mondanità della vita e tutte le lusinghe da essa esercitate, prima fra tutte quella del raggiungimento della felicità. Una felicità che si prospetta in realtà come raggiungibile solo in un domani mai definito, una proiezione nel futuro che rappresenta il vero inganno a cui l'uomo persuaso sa resistere.

Il persuaso ha compreso che si deve vivere solo il presente: questa è la vera libertà che è stata fatta dimenticare dalla rettorica. Ancora le parole di Michelstaedter per l'indicazione di cosa si debba intendere per la persuasione: «Ma l'uomo vuole dalle

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 114.

altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: il possesso di sé stesso: ma quanto vuole e tanto occupato dal futuro sfugge a sé stesso in ogni presente. Così si muove a differenza delle cose diverse da lui, diverso egli stesso da sé stesso: continuando nel tempo. Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da sé stesso: egli non sa ciò che vuole»<sup>19</sup>. Moretti-Costanzi coglie un vero motivo profondamente esistenzialista nelle parole del giovane goriziano, in fondo Michelstaedter non fa altro che palesare il disagio dell'inautenticità del vivere, egli rappresenta il singolo che esperisce la limitatezza del reale e allo stesso tempo rappresenta anche una certa cerchia di giovani studiosi, in cui certo Moretti-Costanzi si rivede, che, pur mettendosi in confronto serio e attento con la cultura del proprio tempo, non riescono a saziare la propria sete di sapere attraverso la mera conoscenza materialistico-scientifica del mondo in cui vivono.

Questa presenza persistente della meditazione sul tema esistenziale della vita è un rilievo ineludibile rispetto al pensiero di Michelstaedter. Meroi, tra i massimi esperti del pensiero del giovane goriziano, sostiene infatti che sia questa una chiave di lettura preminente per accostarsi alla comprensione dei contenuti michelstaedteriani, in particolar modo ne *La persuasione e la retorica*: «Al tempo stesso, però, la consistente presenza, nella *Persuasione*, di un lessico che ruota intorno alla 'vita' dimostra anche – e soprattutto – un'altra cosa, che potrebbe sembrare ovvia, ma che conviene forse, in questa sede, esplicitare: dimostra che la 'vita' non è soltanto il presupposto del pensiero di Michelstaedter, ma ne è proprio l'oggetto.

Quella di Michelstaedter è una filosofia che procede *dalla vita* (si è cercato di evidenziarlo nella pagine precedenti), è altresì una filosofia *della vita* (come vedremo

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 26.

tra non molto), ma è anche – inevitabilmente, a questo punto – una filosofia *sulla vita*, che – del tutto in linea con l'insegnamento socratico – pone la ‘vita’ come terreno eletto di esplorazione e motivo primo d'interesse»<sup>20</sup>.

Moretti-Costanzi è molto esplicito nel dichiarare la propria ammirazione ed un certo debito rispetto a Michelstaedter. Tutto ciò potrebbe apparire strano, certo originale, viste le differenti convinzioni ed i differenti orientamenti che animano i due. Ma questo dialogo ermeneutico che si sviluppa al di là delle appartenenze è un dialogo che vede il convinto cristiano Moretti-Costanzi a confronto con un giovane autarchico del pensiero, il dichiarato ateo ebreo Carlo Michelstaedter. Moretti-Costanzi apprezza l'autenticità del Goriziano, si legge dalle pagine di *Un esistenzialista ante litteram: Carlo Michelstaedter* un ché di originaria ammirazione per la trasparenza e la reale purezza intellettuale con le quali Michelstaedter si incammina nel sentiero della ricerca del senso.

Questa purezza tocca nel vivo Moretti-Costanzi perché l'impianto teoretico che propone il giovane goriziano ne *Le persuasione e la retorica* è la strada di chi in realtà già scorge le verità, è un pensiero che anela all'assoluto, anche se in realtà non lo troverà mai, pur essendone pervaso. Ecco proprio le parole di Moretti-Costanzi sulla sua stima rispetto a Michelstaedter in *Un esistenzialista ante litteram: Carlo Michelstaedter*: «Io non so dissimulare la mia ammirazione per questo figlio della razza più mondana ch'abbia mai conosciuto il mondo e che pure del mondo denuncia la nullità, contro il crasso ottimismo dei falsi cristiani; e non so non sentire fratello di fede questo infedele fedelissimo che, per ignorare la Croce, se la fabbrica di sua mano»<sup>21</sup>. Ed

---

<sup>20</sup> Fabrizio Meroi, *Persuasione ed esistenza. Filosofia e vita in Carlo Michelstaedter*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011, p. 31.

<sup>21</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 2080.



ecco, dunque, l'ammirazione per questo pensiero che pretende il bisogno di autenticità dal mondo, ma anche dal singolo uomo.

Questo male di vivere colto da Michelstaedter, questa realtà ingessata e precostituita nella quale l'uomo può essere solo incasellato, è la lucida analisi che Moretti-Costanzi davvero apprezza, perché è profondamente vissuta da colui che la descrive. Inoltre, questa critica alla società borghese del periodo a cavallo tra XIX° e XX° secolo è una critica convintamente anti-scientista e anti-idealistica; due motivi, questi, che contribuiscono a far sentire Michelstaedter molto vicino a Moretti-Costanzi, e certo questo nuovo rilievo rispetto all'ispirazione anti-scientista e anti-idealistica del filosofo umbro non fa che avvalorare quanto detto e quanto verrà ancora dichiarato circa i fondamenti teoretici del pensiero morettiano. Ancora, con le parole di Moretti-Costanzi tratte da *Il personalismo di Michelstaedter*, sull'anti-idealismo di Michelstaedter: «Dall'angolo visuale dell'idealismo, che non sa di alcun io personale che non sia quello della conoscenza finita (*soggetto o io empirico*), appare e deve apparire esistenzialista chiunque affermi la realtà di sé medesimo come singolo: non importa il modo.

Onde l'estensione tutt'altro che infrequente dell'aggettivo (*esistenzialista*) agli stessi dottori della Chiesa più sapidamente personalisti: S. Agostino, S. Bonaventura, ecc. Si concederà che a questo titolo e in simile limitatezza di orizzonti (limitatezza ben comprensibile in giovani che si affacciavano al pensiero, anche se mossi da istanze nuove, nel clima del *neo-hegelismo*) l'aggettivo: "*esistenzialista*" potesse attribuirsi a Michelstaedter fondamentale. Tanto più che in Michelstaedter, appartenente per età alla generazione della rinascita idealistica, l'interesse personalistico non può non esprimersi

polemicamente, sulla falsariga, in gran parte, del classico antihegelismo»<sup>22</sup>. In questo anti-idealismo di Michelstaedter c'è tutta la riaffermazione del singolo e della persona di cui lo stesso giovane Moretti-Costanzi si fa paladino. Ecco la vera convergenza: la certezza di essere dei “sopravvissuti”, dei veri e propri fuoriusciti dalla cultura predominante, e non sorprenda che anche per Moretti-Costanzi si utilizzi questa accentuazione della sua originaria anomalia. Si ricordi che nel mondo cattolico, che certo potrebbe apparire come ambito conservatore, il pensiero predominante è certamente quello neo-tomista e non quello neo-bonaventuriano di cui si fa portavoce e mentore lo stesso Moretti-Costanzi.

Con Michelstaedter occorre risvegliare quella coscienza sopita dalla mondanità perversa che ha annientato l'uomo, una mondanità non solo della morale e del fare, ma anche del pensiero. E proprio la figura del persuaso rappresenta il momento decisivo in cui la dimensione del pensiero, con la filosofia e quella della vita si fanno un tutt'uno; ancora le parole di Meroi, a esplicitare tale concetto: «Anche quello della ‘persuasione’ è un ideale, l'ultimo e il più alto tra quelli inseguiti, un rapida successione, da Michelstaedter; un ideale in grado di produrre, se realizzato, una perfetta simbiosi di ‘vita’ e ‘filosofia’ e, soprattutto, di schiudere finalmente al ‘persuasivo’ nuovi e risolutivi orizzonti di verità»<sup>23</sup>. Ma realizzare questa condizione della persuasione è davvero impresa difficile in un mondo che è permeato dall'assuefazione ad un modo di essere che non valorizza il risveglio del singolo. Ancora su questo concetto con le parole di Michelstaedter che concludono *Le persuasione e le rettorica*: «Come al bambino si diceva “fai come dice il babbo che ne sa più di te, e non occorre che tu domandi ‘perché’, obbedisci e non ragionare, quando sarai grande capirai”. Così si conforta il

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 2085.

<sup>23</sup> Fabrizio Meroi, *Persuasione ed esistenza. Filosofia e vita in Carlo Michelstaedter*, cit., p. 48.

giovane a perseguire nel suo studio scientifico senza che si chieda che senso abbia, dicendogli: “tu cooperi all’immortale edificio della *futura* armonia delle scienze e sarà anche un po’ merito tuo se gli uomini quando saranno grandi, un giorno sapranno”. Ma gli uomini temo che siano sì bene incamminati, che non verrà loro mai il capriccio di uscir della tranquilla e serena minore età»<sup>24</sup>. Ecco che la scienza giunge a proiettare il compimento dell’uomo irrimediabilmente nel futuro.

Tale conclusione è ciò che turba Michelstaedter, non si deve più proiettare l’uomo nell’illusione del futuro, l’uomo deve riconquistare se stesso nell’immediato, ecco la vera libertà, smarrita dalla cultura occidentale, di cui il Goriziano si fa portavoce. Una libertà, questa, che in verità Michelstaedter non troverà mai, o meglio, che cerca di scorgere nel suicidio, nell’annientamento supremo del futuro. Infrangere il tempo, scegliere il nulla, significa comprendere a fondo il senso dell’esistere, perché il morire è l’accettazione integrale della tragicità dell’esistenza, morire significa espiare a fondo la propria manchevolezza di essere finito e allo stesso tempo significa liberarsi dalle certezze e dalle consuetudini che non appartengono veramente all’uomo ma che sono state prese sulle proprie spalle acriticamente.

Il dolore e la sua accettazione diventano le vie dell’esperienza di espiazione: «Così l’uomo sulla via della persuasione mantiene in ogni punto l’equilibrio della sua persona; egli non si dibatte, non ha incertezze, stanchezze, se non teme mai il dolore ma ne ha preso onestamente la persona. *Egli lo vive in ogni punto*»<sup>25</sup>.

Questa espiazione, che allora la persona Michelstaedter va esplicitamente a ricercare, costituisce il punto di rottura rispetto alla logica esistenziale concepita Moretti-Costanzi: non si riesce a trovare una concreta via che permetta alla persona di ritrovarsi dopo la

---

<sup>24</sup> Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 146.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 64.

decostruzione, l'uomo di Michelstaedter, e anche l'uomo Michelstaedter, rimane chiuso in questo desiderio di un oltre, di un compimento che non sa scorgere; non rimane altro, allora, se non l'annientamento.

Ecco dunque che questa mancata realizzazione di un percorso soteriologico suggestiona, e non poco, Moretti-Costanzi, che anzi riceve nuova linfa creativa per meditare su come vi sia l'esigenza di parlare della redenzione, quella realmente realizzabile, affinché chi non l'abbia conosciuta non rischi più di arrestarsi solo all'espiazione. Su questo punto il filosofo umbro torna più volte negli scritti dedicati a Michelstaedter. Così nella conclusione de *Il personalismo di Michelstaedter*: «E la croce che non conosce se la fabbrica di sua mano, intenzionato a realizzare in sé medesimo quel “Crocifisso” che Nietzsche sentì richiesto dal suo “Dioniso”, nei primi deliri di una pazzia denunciatrice. [...] A questo ebreo suicida dedicai un libro (L'asceta moderno), riaffermante la possibilità che ha la persona singolare – non mero uomo che nasce e muore – di reintegrarsi nell'Essere: cristianamente»<sup>26</sup>.

E l'esperienza del Cristo che redime Michelstaedter non la proverà davvero mai, questo l'ultimo gradino che davvero manca al giovane goriziano. Senza Cristo, quell'ulteriorità, quella libertà di cui è alla ricerca, rimarrà negata. Moretti-Costanzi è bensì consapevole che manca davvero poco a Michelstaedter perché il suo cammino di teoresi possa passare dalla fine definitiva, al compimento; ma è totalmente assente la consapevolezza dell'esperienza salvifica per appunto ritrovare davvero l'Essere come riaccogliente l'uomo. Sebbene lo stesso Michelstaedter non si senta lontano da questo approdo: «L'assoluto non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre

---

<sup>26</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 2088.

d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce»<sup>27</sup>, questa via indiretta gli preclude la possibilità dell'esperienza dell'Assoluto mediata dal Cristo.

In realtà, pur senza consapevolezza, Michelstaedter è giunto a dare consistenza a quell'Assoluto che non sa sentire, né nominare, questo è il paradosso, ma anche il rilievo che non lascia dubbio per Moretti-Costanzi: «Michelstaedter, che non crede nel Dio delle metafisiche e ritiene l'Assoluto m'era astrazione, afferma pertanto lo spirito, la libertà e l'Assoluto. Non lo definisce ma lo afferma, con un'affermazione ch'è insieme invocazione...[...]. Negato Iddio che trascende e l'Assoluto che immane, lo spirito dolorante, oltre tutte le negazioni, permane; e dimenticando, nella vertigine del proprio negare, d'essersi negato egli stesso, riempie col proprio dolore lo spazio vuoto incombente. Per essersi tolto il diritto di valutare, disprezza; per essersi ridotto al niente dei rapporti necessitanti, si assolutizza; per essersi avvilito come schiavo si fa padrone e si fa Dio, nel ribellarsi»<sup>28</sup>.

L'essere giunto con il medesimo impianto teoretico a cogliere l'esigenza indubitabile dell'assoluto per non riuscire poi mai a trovarlo costituisce il motivo del fascino che Michelstaedter esercita su Moretti-Costanzi, e certo il filosofo umbro non si prodiga mai in un giudizio sull'atto del suicidio, poiché, di fatto, arriva proprio a comprendere il motivo che anima questo gesto: «Bisogna insomma estraniarsi dalla sudditanza del mondo: estraniamento che il suicidio soltanto può realizzare veramente. E questa è l'idea centrale che Michelstaedter ripete in mille guise riempiendo di essa, pur con emozione sempre nuova, prose e poesie. Morire per vivere, morire per consistere nella pienezza di un presente non turbato dall'indigenza che lo rinnega per il futuro,

---

<sup>27</sup> Carlo Michelstaedter, *Scritti di C. Michelstaedter*, a cura di Vladimiro Arangio Ruiz, Valecchi, Firenze 1912, p. 76.

<sup>28</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 2076.

morire per godere di una vita aliena dalla tirannia del “*vivere est necesse*” costituente la retorica della vita, morire per essere Dio e per avere l’eternità in un attimo che invade l’infinito»<sup>29</sup>. Ed in effetti questa esigenza di “essere Dio” è il modo di dare senso a cui è obbligato ad arrivare chi non coglie in altro modo l’Essere, questo accade a Michelstaedter, come egli stesso dichiara più volte nel suo scritto fondamentale: «ti rivolgi a dio? – non c’è dio, dio muore con te; il regno dei cieli crolla con te, domani sei morto; [...] Allora...allora...il dio d’ora non è quello di prima, non è quello della patria [...] Il dio che ti teneva in piedi, che ti faceva chiaro il giorno, e dolce il cibo, che ti dava la famiglia, la patria, il paradiso – quello ti tradisce ora e t’abbandona»<sup>30</sup>.

Questo Dio che non è più tale rimane pura esigenza disattesa e pertanto è il singolo che si fa Dio, è l’uomo, ora senza futuro, senza significato, che può ed anzi deve scegliere la morte per liberarsi dal non senso; la scelta definitiva è la scelta propria dell’uomo che può tutto, che è Dio, in quanto ha scoperto che quell’assoluto che è necessario per l’esistenza non si può in realtà sperimentare, e allora ecco la scelta inevitabile del vivere nella massima possibilità il presente: la morte.

Ecco la fine dell’uomo che non si ricongiunge in nessuna maniera all’Essere. Questo pensiero abissale di Michelstaedter è dunque pungolo per il giovane Moretti-Costanzi, preso nel vivo di un pensare come il suo, metafisico, che deve dare spiegazione invece della presenza continuativa dell’uomo nell’Essere, del disvelamento continuo della verità nel piano esistenziale umano. Ma Moretti-Costanzi è davvero stimolato dall’opera del giovane goriziano e dalle domande fatte con la propria vita da parte di Michelstaedter, e gli scritti del filosofo umbro dimostrano questa sua volontà di dare risposta e, ci permettiamo di dire, di dare anche speranza ai tanti Michelstaedter del

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 2078.

<sup>30</sup> Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., pp. 48 - 49.

pensiero filosofico. Allo stesso tempo, però sembra giusto sottolineare come dalle pagine morettiane sia desumibile, oltre all'ammirazione, anche un certo sentimento di diniego rispetto all'atteggiamento di Michelstaedter ed all'esito di questa sua ricerca infruttuosa.

Il suo errore teoretico capitale sarebbe, secondo Moretti-Costanzi, quello di esser finito, in un certo modo, per cadere vittima di quella mondanità contro la quale si era di fatto scagliato. Michelstaedter in effetti ricade nell'errore tradizionale della filosofia e soprattutto dell'esistenzialismo: quello per cui l'unica via di accesso al senso profondo dell'esistere viene cercato in un procedimento meramente conoscitivo. Questa ricaduta nella mondanità che si può riscontrare nel pensiero del Goriziano, viene sottolineata anche da Brianese: «Il persuaso michelstaedteriano ripropone i medesimi schemi e la medesima logica che vorrebbe combattere, si radica nello stesso terreno dal quale vorrebbe tuttavia liberarsi in forza di un salto capace di condurlo in una dimensione dell'esistenza totalmente da ogni altra possibile»<sup>31</sup>. Ma questo salto non avrà mai luogo. Il disagio che lo porta a riflettere lucidamente e lapidariamente sull'esistenza non lo fa poi aprire ad altre vie d'accesso sapide per scorgere il significato dell'esistenza; certo Michelstaedter possiede la poesia come chiave di lettura esplicativa del mondo, ma anche in quel caso essa finisce per rimanere un mero strumento di lettura delle circostanze, non diventa mai strumento rivelativo.

Come del resto non vi è mai, nel suo pensiero, la possibilità di una *ratio superior*, di un livello coscienziale capace di cogliere la presenzialità dell'Essere nel fluire degli eventi. Ecco allora che Michelstaedter è ammirato da Moretti-Costanzi per la capacità di analisi profonda che possiede, poi però vi è anche per lui la ricaduta nel dogma della

---

<sup>31</sup> Giorgio Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Mimesis, Milano – Udine 2010, p. 195.

conoscenza. Il Goriziano, pur criticando aspramente la cultura occidentale, pur ponendosi in modo assolutamente puro e originale nella teoresi che di fatto sviluppa, non sa poi allontanarsi dal corroborato metodo conoscitivo per cogliere sfere di realtà che la semplice conoscenza non saprà invece mai disvelare. A proposito dell'interpretazione morettiana di Michelstaedter, in particolare rispetto al punto ora in discussione, specifica Zucal: «L'auto-salvazione (illusoria) è dunque ciò che divide radicalmente Moretti-Costanzi da Michelstaedter. Per un'autentica ascesi, quale in qualche modo il superamento della retorica in direzione della persuasione richiederebbe, occorrono ali e ali donate, sostiene il pensatore umbro, mentre noi non abbiamo che braccia per manipolare la terra e gambe per muoversi sulla sua superficie»<sup>32</sup>.

Questa, dunque, la distanza invalicabile tra i due. Ecco allora la ricaduta in quella mondanità fatta inizialmente oggetto di critica da parte di Michelstaedter. Questo il vero peccato capitale, questo il limite concreto che Moretti-Costanzi deve evidenziare. Le suggestive parole del filosofo umbro descrivono il fascino ma anche la constatazione del limite teoretico per Michelstaedter: «Chi sente l'inadeguatezza della filosofia speculativa alla vita e nel desiderio di formarsi un sapere che non sia una filosofia fra le tante, ma la filosofia vera e propria, si dispone a ripiegarsi su sé medesimo onde attingere direttamente alla sorgiva della vita, dev'essere tanto sicuro della propria risorta verginità spirituale e mentale, da non temere in alcun modo la suggestione delle varie dottrine la cui riconosciuta deficienza valse a determinare il nuovo e più intimo atteggiamento di ricerca. E il suo stato d'animo deve potersi definire nell'innocenza, ch'è pura recettività pronta a rispondere con la fede alla voce dell'immediatezza. A questa fede si appella Socrate e si appella Agostino: ad essa, divinamente, si appella

---

<sup>32</sup> Silvano Zucal, *Carlo Michelstaedter nell'interpretazione di Teodorico Moretti-Costanzi*, in *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, a cura di Fabrizio Meroi, ETS, Pisa 2010, p. 162.



Gesù; ad essa, però, non s'appellano i filosofi che non intendono rifarsi al terreno dove germoglia»<sup>33</sup>. Questo il percorso che per Moretti-Costanzi anche Michelstaedter avrebbe dovuto portare a compimento, con il momento decisivo costituito dalla cesura con le dottrine filosofiche del passato, per accorgersi che quell'immediatezza richiesta da quell'atteggiamento di ricerca nuovo ed autentico avrebbe dovuto necessariamente portare alla fede e alla coscienza che l'espiazione è avvenuta e avviene costantemente per opera di un solo redentore.

Questo però, come chiaramente è noto, non avviene, come chiosa Moretti-Costanzi: «Ma se l'ostilità che Michelstaedter dimostra per le filosofie speculative (ivi compreso l'idealismo) avesse valso a liberarlo dai fantasmi di esse, il *non sum* del suo *non-entia coagito* avrebbe avuto di certo un'efficacia diversa. Poiché la voce di Agostino si sarebbe fatta sentire e il *trascende et teipsum*, con l'avvertimento e l'esortazione ad esso seguenti, sarebbe suonato suasivo. E la mano omicida non si sarebbe levata, e l'anima aberrante nel desiderio di un attimo di luce si sarebbe slargata al presente senza attimi e al sole senza aurore e senza tramonti, che nel mondo nebbioso della rettorica avrebbe messo in bianco risalto la strada persuasiva del Calvario»<sup>34</sup>. Ancora manca il redentore, manca il Cristo.

---

<sup>33</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., pp. 2080 - 2081.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 2081.

#### **1.4 Il periodo romano ed il rapporto con Ottaviano e Sciacca.**

Dal 1935 Moretti-Costanzi torna a Roma, vera capitale del pensiero filosofico italiano nonché luogo di vita culturale in continua evoluzione. Il magistero di Gentile infatti, pur rimanendo predominante nell'orientamento filosofico accademico, viene messo in discussione in primo luogo dall'indirizzo teologico che nella riflessione filosofica viene portato avanti da Pantaleo Carabellese. Sua infatti è la cattedra di Storia della Filosofia. Insieme a lui cominciano a manifestare delle consistenti dissonanze teoretiche rispetto al maestro Gentile anche Ugo Spirito, Michele Federico Sciacca e Armando Carlini. Questi ultimi due, insieme ad altri per la verità, vanno a costituire quell'indirizzo di teoresi, in netta antitesi con l'attualismo gentiliano, che si è poi caratterizzato come "spiritualismo cristiano".

Questa scissione che si verifica negli anni Trenta sancirà di fatto il palesamento di alcuni limiti dell'attualismo di Gentile e l'esigenza da parte degli stessi suoi primi discepoli di uscire da un immanentismo che non riesce a dare consistenza alla dimensione personale e quindi spirituale dell'uomo. Questo problema di fondo, come in precedenza è stato detto, aveva costituito la barriera insormontabile per motivo della quale Moretti-Costanzi aveva deciso di non compiere gli studi universitari a Roma. Ma certo nel 1935 gli orientamenti sono in cambiamento, e questo nuovo fervore filosofico permette ora al giovane umbro di vedere nell'ambiente romano una grande possibilità di confronto proprio su quelle questioni e su quegli orientamenti che più gli stanno a cuore.

Scontato quindi che l'accademico di riferimento per Moretti-Costanzi sarà Carabellese, ma del rapporto tra i due diremo in seguito, allo stesso modo occorre ora

sottolineare quanto siano importanti alcuni incontri che Moretti-Costanzi compie negli anni Trenta a Roma per la sua formazione filosofica. In primo luogo è certamente Michele Federico Sciacca la personalità con la quale Moretti-Costanzi trova, oltretutto una solida amicizia, una similarità di pensiero decisiva. Con Sciacca, Moretti-Costanzi condivide l'orientamento cristiano, ma soprattutto condivide la necessità di uscire dall'attualismo gentiliano per ritrovare la persona nella sua reale consistenza di essere spirituale e dall'altra parte vi è nei due la comune esigenza di cogliere il pensiero non tanto come atto ma soprattutto come fondamento. In una relazione a proposito del panorama filosofico italiano che Moretti Costanzi presenta a papa Pio XII° nel 1940, a proposito di Sciacca scrive: «Michele Federico Sciacca, già seguace dell'attualismo in cui provava tuttavia quell'intimo disagio che fin dal 1934 gli faceva parlare di crisi, sentì la necessità, entro al fermento del pensiero italiano contemporaneo di cui ha sempre seguito in maniera vigile le manifestazioni, di sottoporre a critica le tesi immanentistiche che, non rigettando nel motivo centrale, giunse bensì a trasformare, accordandole a una visione spiritualistica e cristiana del mondo»<sup>35</sup>.

Il riconoscimento di originalità, del resto, è assolutamente reciproco, come scrive Sciacca nell'opera del 1963 *La filosofia oggi* a proposito di Teodorico Moretti-Costanzi: «il migliore degli allievi di Carabellese» il quale «attraverso il concetto di asceti recupera la coscienza»<sup>36</sup>. In effetti il connubio tra i due può essere sotteso al comune intento di distaccarsi dai rispettivi maestri, Gentile per Sciacca, Carabellese per Moretti-Costanzi, con la finalità di percorrere in maniera originale il proprio indirizzo filosofico. Del resto la dimostrazione della prossimità di pensiero tra i due la si coglie bene dalle conclusioni e dagli orientamenti filosofici a cui entrambi giungeranno con le opere della

---

<sup>35</sup> Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi la vita e le opere*, cit., p. 23.

<sup>36</sup> Michele Federico Sciacca, *La filosofia oggi*, Marzorati, Milano 1963, vol. II, p. 40.

maturità. In primo luogo l'esigenza di riportare al centro della riflessione filosofica la questione del fondamento. Sciacca, come Moretti-Costanzi, non può cercare il fondamento del pensare riferendosi al pensiero stesso dell'uomo, proprio questo è il motivo che lo ha portato al distacco da Gentile. Il pensare si fonda sull'Assoluto: questa è la via tracciata dalla tradizione metafisica dalla quale entrambi i giovani filosofi hanno tratto ispirazione. Sciacca appunto ribadirà successivamente, in più scritti, questa imprescindibile consapevolezza che è in realtà smarrita nella condizione di crisi della società occidentale di metà Novecento: «Assenza del Fondamento assoluto dell'essere dell'uomo, delle verità e dei valori umani; “rottura” tra l'uomo e il suo essere e perciò tra l'uomo e Dio: questa la radice della cosiddetta “crisi” che travaglia il mondo moderno e contemporaneo. Non si salvano i valori senza l'Essere che li fonda e di cui essi sono testimonianza»<sup>37</sup>. Questa opera da cui è tratta la citazione, *L'ora di Cristo*, anche per il titolo è significativa in virtù dell'orientamento apertamente cristiano e diremo di più, profondamente cattolico, che accomuna Sciacca con Moretti-Costanzi; ma è ancor più significativo il contenuto: si palesa apertamente l'esigenza di recuperare quell'Essere che fonda la realtà e non solo il pensiero dell'uomo.

Certo in Moretti-Costanzi troveremo toni differenti, sicuramente meno coinvolti nella critica dell'esistente, ma l'orizzonte ontologico da recuperare è in effetti il medesimo. È il ritorno al sapere metafisico la strada che Sciacca vuole percorrere e che, quindi, inevitabilmente lo accomuna a Moretti-Costanzi; ancora le parole del filosofo siciliano: «Ma l'Assoluto è l'oggetto proprio della metafisica, di cui il pensiero moderno ha creduto di poter fare a meno; quel che la filosofia chiama Assoluto, la teologia chiama Dio e il pensiero laicista si è illuso di poter fare a meno di Dio; così

---

<sup>37</sup> Michele Federico Sciacca, *L'ora di Cristo*, Marzorati, Milano 1973, p. 79.

perduto Dio, ha perduto l'uomo, il fondamento dell'uomo e il suo fine supremo; [...] In breve: il sapere metafisico - l'Essere è - è l'intelligibilità profonda del nostro esistere e conoscere e volere: la chiarezza del tutto dell'uomo, la sua totalità illuminata dall'Assoluto. Sapere metafisicamente chi è l'uomo, è sapere la "verità" dell'uomo, il suo essere»<sup>38</sup>. La continuità con Moretti-Costanzi è certo sancita da questo intento che Sciacca si prefigge. Allo stesso tempo, però, questo sarà anche la via scelta da Carabellese, il quale è autorevole esponente di coloro che in filosofia decidono di tornare ad un pensare teologico.

Tuttavia vogliamo qui dimostrare come il filo rosso che lega Sciacca e Moretti-Costanzi sia nella realtà dei fatti ben più solido ed evidente rispetto al rapporto di continuità, che si concretizzerà poi in un vero e proprio discepolato, tra Carabellese e il filosofo umbro. Sciacca infatti non si limita ad indicare la via del pensiero metafisico che deve tornare a Dio per avere fondamento assoluto, c'è di più. Per Sciacca quella verità che è la base dell'esistere e del pensare dell'uomo non si deve solo ricercare con percorsi di teoresi, in realtà il fondamento dell'esistere e del pensare, la verità ontologica dell'esistenza dell'uomo, è già stata data all'uomo. Quella verità che per Sciacca è l'unica via per sortire dalla condizione di crisi dell'uomo del Novecento è semplicemente il Cristo.

Ecco il grande affratellamento filosofico con Moretti-Costanzi, ecco come i due procedono al di là del pensiero teologico-metafisico di Carabellese. Ancora dallo scritto sopracitato di Sciacca, le parole del filosofo siciliano a chiarire la questione: «Platone non è il platonismo; Kant non è il kantismo; Rosmini non è il rosminanesimo ecc...: Cristo è il Cristianesimo, ne è l'essenza; ma quest'essenza è una Persona, il Verbo

---

<sup>38</sup> *Ibidem.*

incarnato. Il suo insegnamento e la sua dottrina è la Persona stessa, il Maestro; dunque esser cristiani non significa seguire un sistema o un'ideologia, ma mettersi "sotto la signoria di una persona concreta", di Dio incarnato [...]. Cristo non è stato soltanto; è e sarà in ogni cristiano, in ciascun uomo anche se non cristiano: è il Modello di tutte le condizioni umane, come dice Pascal»<sup>39</sup>. Tanti i contenuti in una sola pagina e tanti gli inevitabili rinvii al pensiero morettiano. In primo luogo Cristo inteso in maniera specifica ed esplicita come persona; passaggio, questo, che Carabellese, lo vedremo, non riuscirà mai a compiere è invece per Sciacca l'assunto base per poter far congiungere l'Assoluto e l'uomo. Solo l'incarnazione, la Verità che giunge tra gli uomini permette di cogliere e di sperimentare l'Assoluto.

Questa centralità delle persona del Cristo è stata già individuata come motivo caratterizzante per il pensiero di Moretti-Costanzi, abbozzato come contenuto specifico del suo pensiero metafisico già in *Ragione e fede*, come abbiamo visto, viene poi portato avanti e ancora teoreticamente approfondito come caposaldo dell'intera riflessione morettiana. In secondo luogo vorremmo centrare l'attenzione sul tema, qui solo accennato da Sciacca, dell'universalità del valore del Cristo, questi infatti è il modello per tutti: "in ciascun uomo anche se non cristiano". Assunto questo dell'universalità del Cristo condiviso in maniera forse anche più radicale da Moretti-Costanzi: la redenzione del singolo in effetti è possibile solo se si riesce a pensare al modello di elevazione dell'uomo, il Cristo appunto, e l'azione salvifica del Cristo, per il filosofo umbro, è così potente da esercitarsi anche su chi non lo conosce o non lo vive: la verità propagata da Cristo è, per evidenza esperienziale, momento di confronto dal quale nessun uomo può esimersi o non restare colpito e proprio coloro che sembrano restare lontani, si prendano

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 270.

in considerazione i già discussi casi di Margherita da Cortona e di Carlo Michelstaedter, sono la dimostrazione che la via della verità dischiusa dal Cristo non può lasciare l'uomo indifferente, ma anzi chiama proprio a compiere scelte decise, estreme, veramente scelte di vita.

Infine va ravvisata nel pensiero di Sciacca la consapevolezza forte di come Cristo non sia solamente un personaggio storico, ma di come invece, al contrario, Cristo sia ben presente in ogni uomo, ecco dunque riaffiorare quel concetto di presenzialità che redime, tanto caro a Moretti-Costanzi per riuscire a descrivere la condizione fondamentale che rende possibile l'ascesi, concezione principalmente caratterizzante il pensiero del filosofo umbro.

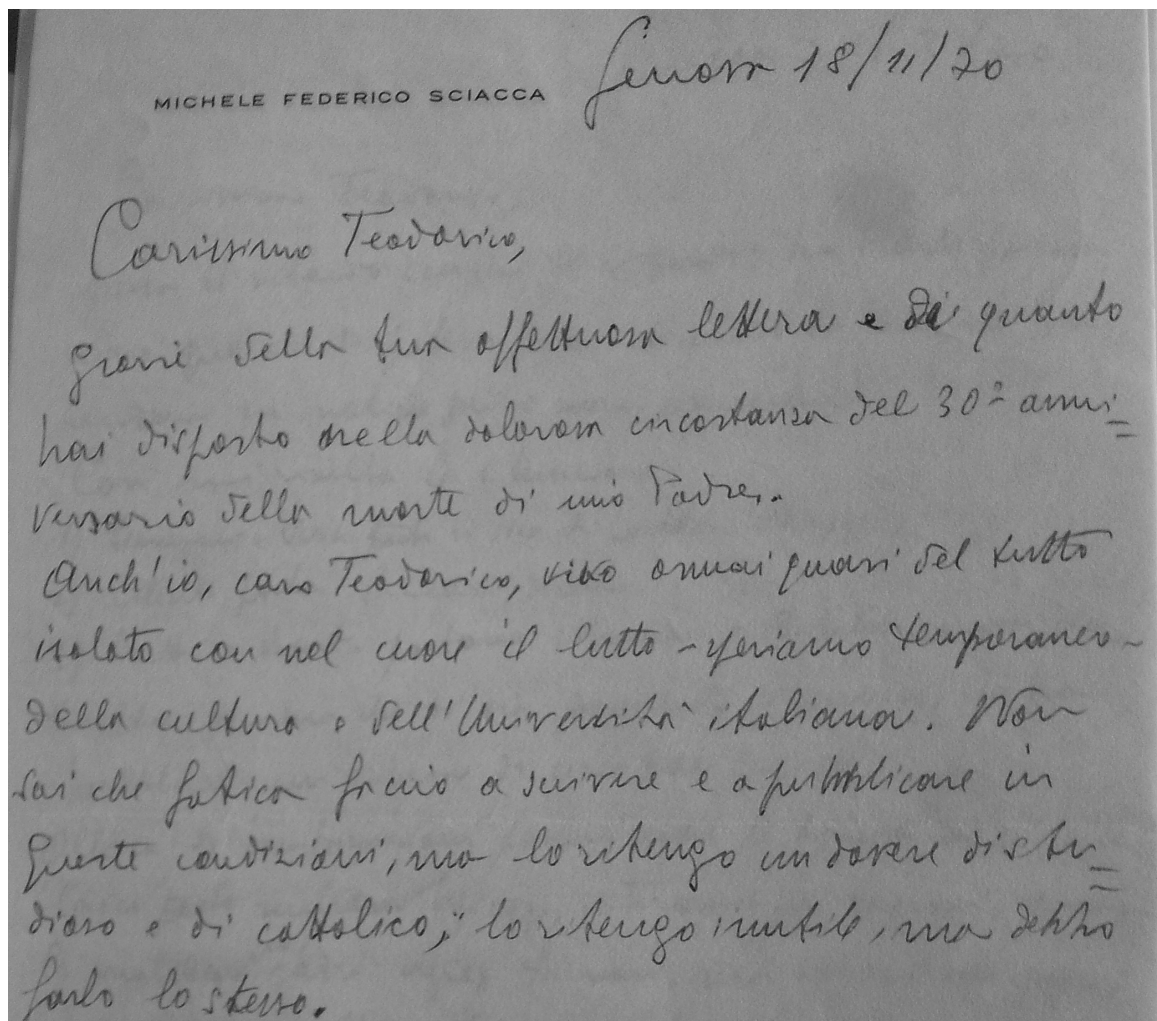
Ancora le parole di Sciacca a sancire questa univocità di veduta nel porre al centro della rinascita e salvezza dell'uomo il Cristo: «Invece non c'è Cristo aperto o chiuso al mondo, ma è Cristo al quale si apre o si chiude il mondo, si apre o si chiude questa modalità storica, senza che alcuna o tutte possano mai esaurirlo o alimentarlo, perché è Egli, di presenza in ogni uomo, che tutte le esaurisce e alimenta.»<sup>40</sup>. Ecco ancora come solo il Cristo sia possibilità di apertura e redenzione non solo per l'uomo, ma per lo stesso contesto dell'uomo, per il mondo. Un concetto questo assolutamente avvicinabile al concetto di ascesi che Moretti-Costanzi andrà a proporre.

A sostenere questo connubio intellettuale e anche di amicizia tra i due è certamente indicativo il rilievo della copiosa corrispondenza che intercorre tra Moretti-Costanzi e Sciacca per più di trenta anni. Le lettere conservate nell'archivio della fondazione "Siro Moretti-Costanzi" indicano infatti un periodo della corrispondenza che si articola dal 1942 al 1974, con una assiduità assai notevole di scrittura tra il 1950 e il 1974.

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 294.

Trasponiamo nel presente lavoro, a esclusivo titolo di supporto a quanto si sta sostenendo, due estratti di lettere che Michele Federico Sciacca indirizzò al filosofo umbro. In entrambi i frammenti si nota un tono amicale unitamente ad una prossimità intellettuale. Rispetto a tale obiettivo della dimostrazione della prossimità tra i due filosofi crediamo che i seguenti frammenti siano funzionali e significativi.



Si noti qui come l'inattualità vissuta sulla propria persona da Moretti-Costanzi sia esperienza condivisa dallo stesso Michele Federico Sciacca. Allo stesso modo è evidente una vicinanza tra i due che coinvolge le stesse famiglie di appartenenza.



MICHELE FEDERICO SCIACCA *Genova 15/3/57*

*Carissimo Teodorico,*  
*di ritorno a Genova, sono il tuo oltremo*  
*L'estetica più. Il mio più vivo saluto*  
*per questo tuo nuovo opera e fuori del*  
*domo gradatamente. Offerta avrà un mio*  
*una di respiro o di pace (ho un pezzo assai)*  
*La legge altrettanto come ogni tua cosa,*  
*di una recente*

Questo frammento risulta invece significativo nel suo essere dimostrazione di come il connubio tra i due fosse assolutamente intellettuale; la circolazione delle rispettive opere e la richiesta di pareri e indicazioni sembrano elementi significativi in tal senso.

Uno degli altri significativi incontri che va ad acuire la radicalità del pensare metafisico di Moretti-Costanzi è certamente quello con Carmelo Ottaviano. Questi è un fine medievalista, impegnato per conto del Ministero dell'Educazione Nazionale presso

l'Accademia d'Italia. La sua formazione è avvenuta presso l'Università cattolica del Sacro Cuore, da sempre impegnato nell'agone filosofico dell'anti-idealismo, ha fondato nel 1933 la rivista Sophia che dirige nel momento della conoscenza con Moretti-Costanzi. Tra i due nasce una sincera amicizia e Moretti-Costanzi diventa segretario della rivista. Questi sono anni proficui perché il filosofo umbro si trova a confronto oltretutto con l'ambiente culturale anti-idealista del tempo, certo a lui gradito, anche con la filosofia medievale ampiamente conosciuta da Ottaviano e trattata specificamente in Sophia.

Certo va detto che il neo-tomismo di cui Ottaviano è vero paladino mai convincerà Moretti-Costanzi, anzi vi sarà sempre una evidente disposizione critica nei confronti di questa corrente predominante nel pensiero filosofico cattolico, tuttavia la conoscenza degli autori medievali diverrà da qui a poco una delle vere fonti dell'ispirazione filosofica del filosofo umbro. Inoltre l'anti-idealismo respirato in quegli ambienti, dischiusi dall'amicizia di Ottaviano, sarà linfa vitale per corroborare la convinzione di Moretti-Costanzi di perseguire un'altra via, la sua via. Ottaviano è anche un grande studioso e un profondo conoscitore della storia della filosofia, lo si nota bene dai suoi scritti ed in particolare da quell'opera, che costituisce una sorta di esplicitazione generale del suo pensiero filosofico, che è *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*.

In questo corposo scritto l'autore traccia in primo luogo una approfondita ricognizione filosofica su quelli che sono stati i limiti sui quali la filosofia tradizionale si è inabissata, in seconda analisi Ottaviano presenta invece quale sia la strada che egli ritiene appropriata per giungere alla verità. Si respira nell'impostazione teoretica un anti-idealismo e un anti-materialismo che da subito indicano una prima similarità, certo

scontata, con Moretti-Costanzi. Ma appare ancor più importante, riguardo ai contenuti che possono essere ritenuti simili nei due autori, la radicale continuità che si legge tra pensiero e fede cristiana, grazie ancora alla necessaria mediazione del Cristo, concetti che saranno centrali per la futura formulazione del Cristianesimo-Filosofia del filosofo umbro.

Ecco le parole dello stesso Ottaviano a delineare la imprescindibile unione di pensiero e fede: «Così è per il pensiero: che cosa è la Grazia per il pensiero se non la fede, cioè l'aprirsi dell'anima a Dio? Pensiero e fede sono, così, fusi intimamente, e questa completa quello: come essere, vero essere, essere stabile e non fugace, in quanto non corroso dal passare edace del tempo, essere definitivo, non c'è se non nel soprannaturale, così pensiero, vero pensiero o pensiero con verità, pensiero stabile e definitivo come la verità non c'è, se non è completato dalla fede»<sup>41</sup>. La dimensione del soprannaturale è originariamente connessa con quella della terrenità umana e questa relazione si compie solo nel pensiero che si fa fede, in quanto è esclusiva potenzialità di un pensiero che è un tutt'uno con la fede poter cogliere il soprannaturale che si manifesta e riportarlo alla comprensibilità dell'uomo.

Certo in Ottaviano è difficile trovare riferimenti che possano ricondurre al pensiero ascetico di Moretti-Costanzi. In effetti il debito con il neo-tomismo fa sì che le atmosfere neo-bonaventuriane che si respirano negli scritti del filosofo umbro siano in effetti lontane; allo stesso tempo però la linea interpretativa del cristianesimo è l'ispirazione comune per entrambi, in opposizione a neo idealismo e al fisicalismo più ingenuo. Ottaviano è poi certo molto vicino a Moretti-Costanzi quando sostiene la possibilità della redenzione solo attraverso l'opera mediatrice del Cristo, non vi sarebbe

---

<sup>41</sup> Carmelo Ottaviano, *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*, Cedam, Padova 1964, p. 389.

stata altra possibilità per l'uomo: «Ricondurlo al soprannaturale non era possibile, se Dio non fosse intervenuto a salvarlo, assumendo la natura umana nello stato decaduto in cui si trovava, soffrendo e morendo per lui (il che, secondo il piano divino di diritto, non sarebbe stato necessario), assumendo cioè su di sé la “*satisfactio*” del peccato di ribellione commesso. Ciò la dottrina cristiana chiama “Redenzione”. Solo a questo patto era possibile ristabilire in Dio il contatto tra natura e soprannaturale, quale era nell'iniziale piano divino»<sup>42</sup>. Ancora siamo qui di fronte ad un pensare essenzialmente metafisico, ma che allo stesso modo riesce a coniugare l'onere della spiegazione teoretica con il sentire sapido della fede, forse è proprio questa l'evidenza che accomuna Ottaviano e Moretti-Costanzi pur nelle dissomiglianze già nominate relative alle due differenti correnti filosofiche cristiane di riferimento.

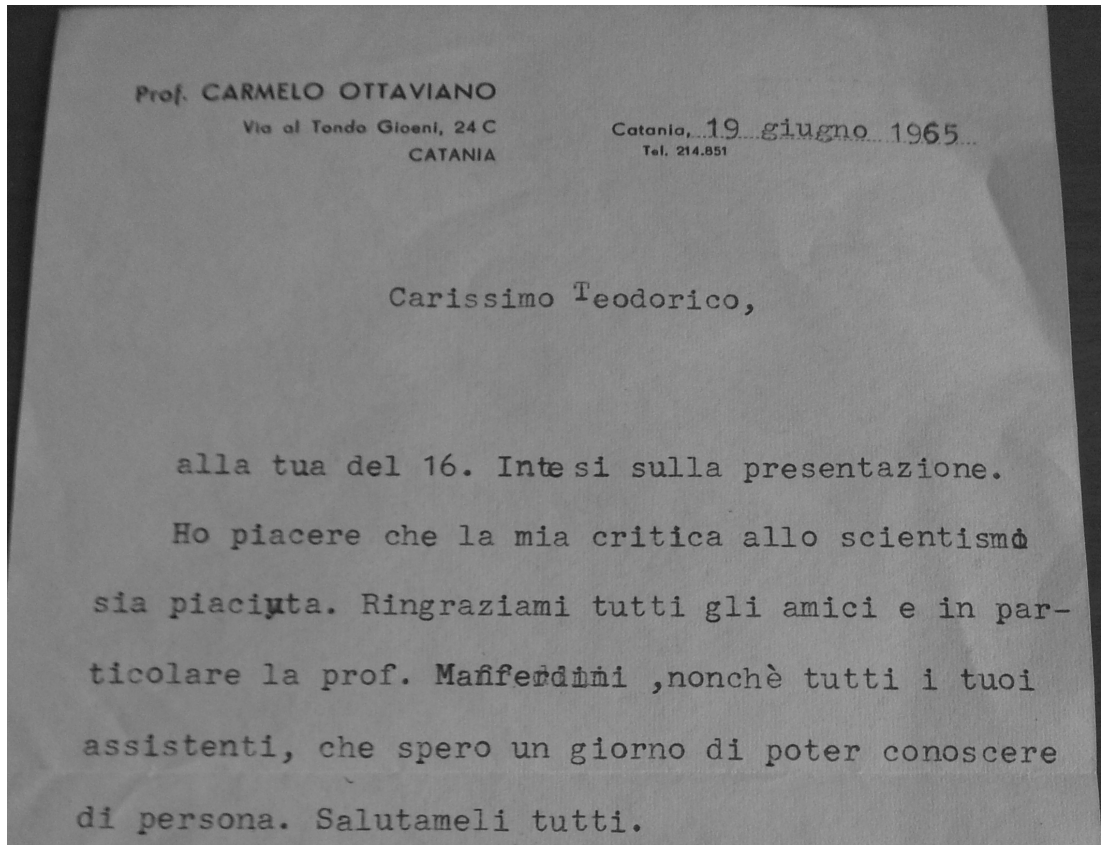
Questa limitatezza della realtà che Ottaviano descrive, *La tragicità del reale*, appunto, è l'evidenza esistenziale con cui anche Moretti-Costanzi deve confrontarsi; entrambi pensano all'orizzonte della fede sapiente quale unica via per dare senso all'universo in cui vivono. La finitezza dell'uomo è in un certo modo la cifra della sua reale possibilità di redenzione poiché sta proprio nel non bastare dell'esperienza della terrenità che l'uomo riceve la certezza che la sua destinazione deve essere altra. Nello sperimentare questa condizione di annullamento di sé attraverso la consapevolezza del pensiero, l'uomo comprende come davvero sia imprescindibile coniugare il sentire della fede con il sapere del pensare.

Come è stato fatto per Sciacca, anche per dare ulteriore delucidazione del rapporto con Carmelo Ottaviano si riportano dei frammenti di lettere che sono state messe a disposizione dalla fondazione “Siro Moretti-Costanzi”. Il rapporto epistolare tra i due è

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 378.

meno duraturo di quello che intercorre tra Moretti-Costanzi e Sciacca; la corrispondenza documentata dall'archivio si articola infatti dal 1963 al 1977. Allo stesso tempo, però, tale corrispondenza appare altrettanto significativa nel suo denotare una forte vicinanza sia a livello di rapporto personale, sia a livello di stima intellettuale, tra i due filosofi.



Crediamo che il passaggio più significativo che qui si vuole mettere in luce sia quello relativo alla critica allo scientismo che è, di fatto, un contenuto ineludibile condiviso nel pensiero di entrambi i filosofi.

Prof. CARMELO OTTAVIANO  
Via al Tondo Gioeni, 24 C  
CATANIA

Catania, 9 aprile 1965  
Tel. 214.831

Carissimo Teodorico,

da un pezzo manco di tue notizie : mi auguro che tu e Siro stiate bene. Vi anticipo i migliori auguri per la Pasqua.

Da un pezzo ho ultimato di leggere i tuoi libri (ne ho fatto acquistare delle copie per le nostre Biblioteche), che in parte già conoscevo. Li ho molto apprezzati sia per l'acutezza del pensiero che per la erudizione che sottintendono e esprimono. Li ho passati a leggere ai miei numerosi assistenti, i quali cureranno insieme a me di farne delle recensioni nella forma migliore per la mia Rivista.

Anche in questo secondo estratto, estrapolato dalle lettere intercorse tra i due, appare importante l'evidenza del confronto filosofico continuativo che emerge tra i due, segno appunto della stima reciproca che intercorreva e dell'esigenza di confronto maturata rispetto ad un universo culturale che poco riusciva ad apprezzare l'originalità del loro pensiero.

## 1.5 Il rapporto con Carabellese.

Dall'opera e dalla biografia di Teodorico Moretti-Costanzi appare come un'evidenza indubitabile l'ispirazione carabellesiana per un pensiero che vuole percorrere la via della Verità. In primo luogo è l'attestazione storiografica data dagli anni dell'assistentato volontario, svolto da Moretti-Costanzi a Roma presso la cattedra del Carabellese, a dirci di come i due entrino in relazione professionale e certo anche umana. In secondo luogo che Moretti Costanzi consideri Pantaleo Carabellese come proprio maestro, lo si estrapola in maniera non equivoca dagli scritti che il filosofo umbro dedica alla figura di Pantaleo Carabellese, significative in tal senso sono le prime parole con cui Moretti-Costanzi apre il suo intervento al Convegno *Giornate di studi carabellesiani* del 1960: «...quanto a me che del Carabellese fui discepolo elettivo e amico assiduo in oltre sei anni di frequenza, è naturale che senta di doverlo presentare più in concreto che in una esposizione critica ligia ai testi»<sup>43</sup>.

Nel proporre questo assunto del Moretti-Costanzi, attraverso il quale si dimostra la suggestione esercitata dal Carabellese nei suoi confronti, si entra in realtà già nella effettiva e affascinante questione teoretica relativa al rapporto tra i due filosofi. Infatti nella conferenza del 1960 sopracitata, Moretti-Costanzi sembra presentare un evidente debito d'ispirazione rispetto all'ontologismo di Carabellese. Allo stesso tempo, il suo, appare come un intervento che segna il distacco, o per meglio dire, il superamento di quel debito con il pensiero carabellesiano, tanto proficuo nel suo essere stato una fonte di ispirazione, ma allo stesso tempo ormai distante dal pensiero della maturità di Moretti-Costanzi. Di questo avviso è certamente l'interpretazione che Mirri dona nella

---

<sup>43</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1935.

recente biografia prodotta su Moretti-Costanzi, nel passo in cui analizza l'intervento di Moretti-Costanzi alle *Giornate di studi carabellesiani*, la riflessione si concentra proprio su questo punto: «In realtà, il convegno del 1960, lungi dall'essere un incomprensibile passo indietro quale può apparire, è un congedo che il Moretti-Costanzi prende con il maestro di un tempo; un congedo assai singolare per la verità, che tiene conto bensì dell'apporto di pensiero che il maestro ha dato e lo valorizza, ma nel fare ciò recupera in una dimensione assai più alta di quella che fu sua.

In altre parole: l'elogio del Moretti-Costanzi al Carabellese è costruito in maniera tale da attribuire al maestro gli sviluppi di pensiero che sono propri invece del discepolo»<sup>44</sup>. In questa analisi emerge quindi la continuità, ma anche il distacco di pensiero tra i due filosofi. Vedremo che questa è un'ipotesi interpretativa che trova ampio riscontro negli scritti di Moretti-Costanzi. Procedendo ora con ordine, si cercherà di evidenziare quali siano gli effettivi elementi di continuità riscontrabili nell'opera di Moretti-Costanzi dovuti all'ispirazione carabellesiana. Poi si cercherà di evidenziare quali siano invece i motivi di distacco tra allievo e maestro.

Moretti-Costanzi apprezza e coglie come fonte d'ispirazione il motivo esclusivamente speculativo della filosofia di Carabellese: il pensare, nella sua fedeltà alla filosofia, non è sostenuto da altro motivo se non dall'esercizio stesso del pensiero, porta in sé quindi i tratti di quella “divina inutilità” che sostiene una filosofia pura, degna di essere esercitata perché non ha altri moventi se non il motivo alto, austero e assoluto del pensiero. Un indirizzo chiaramente e apertamente metafisico, quello di Pantaleo Carabellese, tutto proteso alla ricerca della manifestazione della verità, lontano

---

<sup>44</sup> Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi la vita e le opere*, cit., p. 197.



dagli orientamenti più apprezzati dai suoi contemporanei e invece convintamente mosso dal motivo teologico del pensiero a cercare il fondamento là dove la tradizione metafisica occidentale aveva sempre navigato, ovvero in quella ricerca del mistero irriducibile che è la trascendenza e sulle modalità con le quali si dà all'uomo.

Questa ammirazione che Moretti-Costanzi nutre nei confronti di un maestro così saldo nella teoresi si coglie facilmente dalla relazione del filosofo umbro, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, presentata ad un convegno tenutosi a Roma nel 1948 sul tema della pace: «Tale l'urgente richiesta che mi guidò al Carabellese con fiducia poiché, nell'epoca della *trahison des clercs*, Egli non aveva tradito la filosofia ma, vivendo in essa con l'austerità di uno stoico e il puro fervore di un iniziato, continuava ad affermarla divinamente inutile»<sup>45</sup>. Anche in questa meditazione, che verte sulla celebrazione dell'elevazione filosofica dell'ispirazione carabellesiana, Moretti-Costanzi non si esime da una reinterpretazione del pensiero del maestro nell'orizzonte di un proprio personale pensiero filosofico; quindi Carabellese è considerato la fonte, il buon principio che ha saputo suggerire la via dell'ontologia a Moretti-Costanzi.

Certo in questo intervento, già il titolo *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, fa cogliere la volontà di una reinterpretazione attuata da Moretti-Costanzi, quasi a tentare di donare una migliore esplicazione del filosofo e dell'uomo Carabellese, forse anche più chiara e più profonda di quanto lo stesso Carabellese sia riuscito a realmente ad essere e a pensare, una reinterpretazione di Carabellese alla luce dell'orientamento principale del pensiero morettiano, quello dell'ascesi, e proprio in tale direzione Carabellese diviene un *asceta moderno*, ruolo, abito, questo, che lo stesso Carabellese non seppe riconoscersi, ma che Moretti-Costanzi vuole attribuire al proprio maestro

---

<sup>45</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1925.

tentando di andare anche oltre l'autocomprensione dello stesso Carabellese. Il motivo dell'ascesi allora è la chiave di lettura che Moretti-Costanzi vuole utilizzare per presentare la profondità del pensiero e della persona del maestro. In Carabellese l'inizio della riflessione sull'ascesi corrisponde in realtà all'inizio della riflessione sull'uomo: «Secondo Carabellese – comunque – bisogna cominciare con l'indagine sulle condizioni determinanti e sull'essenza dell'uomo che vuol farsi soggetto di ascesi»<sup>46</sup>, a voler dunque sottolineare che l'insegnamento fondamentale del maestro Carabellese deve per forza orientare all'approfondimento di cosa si debba intendere con l'ascesi, perché pensare l'uomo significa dover pensare l'asceta.

Proseguendo in questa direzione di pensiero, Moretti-Costanzi evidenzia un'altra grande intuizione del maestro che possiamo qui indicare come una similarità, una convergenza tra i due. Da Carabellese occorre saper imparare a cogliere quali siano le condizioni perché l'ascesi possa realizzarsi e inoltre occorre meditare su quali siano le forme autentiche di ascesi e quelle che invece devono definirsi non feconde. Da un lato l'ascesi è possibile quando l'uomo vive nella natura, nel mondo, quando dunque sperimenta il rapporto con gli altri Tu, quando riesce ad instaurare una dinamica relazionale. Solo in questo quadro di alterità per l'uomo si dischiude dunque la possibilità di cogliere l'essere di coscienza, quell'Essere di cui gli uomini parlano e di cui fanno parte.

Ecco dunque che giunge in maniera quasi automatica la seconda condizione della possibilità dell'ascesi: la consapevolezza che gli uomini debbano partecipare dell'Essere. Solo in questa certezza del rapporto stretto e ineludibile tra umano e divino si riesce a poter cogliere il vero senso dell'ascesi, il senso profondo dell'unità tra uomo e Dio:

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 1926.

«L'ascesi è innalzamento dell'uomo, non sull'uomo. E per essere quella che è richiede un soggetto che per natura sia leggero ed abbia le ali con cui volare»<sup>47</sup>. E Moretti-Costanzi riconosce completamente questa consapevolezza della partecipazione dell'umano nel divino nel pensiero di Carabellese, tanto che riporta le parole che il maestro amava ripetere: «Carabellese, su questo tema, amava ripetere i versi di Dante: *Nati non fummo a vivere come bruti / ma per seguir virtude e conoscenza*. Né mancava di aggiungere che *virtude e conoscenza* possono rappresentare la nostra missione solo al patto che, assieme a noi che li attuiamo, stiano alla radice della realtà, costituendola»<sup>48</sup>. Evidenza, questa, di una chiara ispirazione teologica per il pensiero del Molfettese.

Moretti-Costanzi, oltre a sottolineare questa esperienza di ontologismo teologico alle radici del pensiero di Carabellese, vuole anche rimarcare l'attenzione posta dal maestro nell'indagine verso l'autentica forma di ascesi, andando così a ricordare il giudizio che Carabellese riservò ai significati di ascesi non considerati legittimi. Moretti-Costanzi sottolinea il rilievo che il Molfettese sa dare nel ribadire che l'ascesi ovviamente non sia esperienza di distacco né tantomeno di abbandono completo del mondo, ovvero di morte. L'ascesi è anzi innalzamento dell'esistenza umana, in un certo modo deve quindi essere considerata traguardo e autentica dimensione esistenziale a cui l'uomo deve ambire, ma beninteso nella vita terrena, non nella vita della dimensione dell'aldilà.

Detto di questa evidenza, che in maniera semplice quanto quasi banale deve essere affermata e ribadita, il percorso di pensiero che deve essere seguito porta inevitabilmente a valutare come l'esperienza dell'ascesi possa essere realmente realizzabile in una dimensione, quella della terrenità umana, in cui appare almeno

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 1929.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

complesso, se non impossibile questo salto, questo innalzamento che l'uomo dovrebbe compiere con le sole proprie forze. Ecco un punto in cui Moretti-Costanzi dovrà argomentare della distanza tra sé e il maestro, come vedremo a breve. Proseguendo invece nella riflessione sul reale significato di ascesi, c'è ancora affiliazione filosofica sul tema di cosa non sia l'ascesi.

Certamente Moretti-Costanzi segue Carabellese nell'allontanare dalla propria cognizione un intendimento di ascesi come rapporto di mortificazione della propria corporeità e dall'altra parte come accettazione incondizionata della propria corporeità, ancora le parole del filosofo umbro non lasciano dubbi su ciò: «...dove per amore di Dio si mortifica e si respinge il corpo, si perde la vita senza ottenere Dio,.....dove per amore della vita si accetta il corpo incondizionatamente, si perde Dio che dà senso alla vita»<sup>49</sup>. Questo ancora a sottolineare il bisogno inappellabile di fare riferimento alla coscienza, unica facoltà che permette di innalzare l'uomo ad una condizione in cui è esperibile quell'unità di Vero-Buono-Bello che la persona vive come principio divino già entro sé. Giungendo però a questo motivo della possibilità reale, effettuale, dell'ascesi, allora ecco che ancora torna la problematica sulla quale avviene il vero confronto teoretico tra Moretti-Costanzi e Carabellese. Non è tanto l'orizzonte del concetto dell'ascesi che allontana i due filosofi, ma è la modalità e la reale condizione di tale esperienza che fa da linea di demarcazione e distacca le conclusioni dei due accademici.

Ecco dunque il punto in cui si consuma il distacco filosofico di allievo e maestro. Una differenziazione di orientamento teoretico che Moretti-Costanzi ha modo di descrivere e motivare con la cura ed il riguardo di gratitudine che si deve al maestro che

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 1930.

ha saputo condurlo fino all'estuario del suo pensiero. Dal punto di vista di Moretti-Costanzi tutta la filosofia dovrebbe essere grata al maestro dell'ontologismo critico italiano per aver dissipato i dubbi sulla direzione da seguire.

Per Moretti-Costanzi un forte punto di distacco da Carabellese consiste nella valutazione della possibilità dell'ascesi, quando essa diviene reale ed anche essenziale per l'uomo. La concretezza di questa realizzazione, per Moretti-Costanzi, è di per sé semplicissima da spiegare e da comprendere in quanto si esplica in maniera apparentemente immediata: l'ascesi è resa possibile solo in virtù del Cristo, Colui che è insieme “Rivelatore e Redentore”. Sostenendo questo orientamento di Moretti-Costanzi dobbiamo in tale maniera dichiarare la totale compiutezza, nelle sue direzioni costitutive, del pensiero morettiano già all'indomani del distacco avvenuto con il Carabellese. Moretti-Costanzi sostiene già in questi interventi che abbiamo preso in analisi, rivolti alla figura del maestro Pantaleo Carabellese, l'orientamento fondamentale del proprio pensiero e di conseguenza la spiegazione dell'abisso che lo fa sentire distante negli esiti di pensiero dal maestro molfettese: la figura Cristo.

In questo mistero di incarnazione si cela quel valore ontico, quel recondito significato dell'esistenza che il Molfettese ha solo intuito. Un senso, questo disvelato dal Cristo, assolutamente non nascosto per Moretti-Costanzi, posto invece alla luce del sole dalla storia e dalla vita ed esperibile per mezzo della coscienza, concretizzazione del Vero-Buono-Bello e reale possibilità di sortita da una dimensione esclusivamente corporea per l'uomo. Tutto questo, però, è un contenuto che sfugge a Carabellese, o che, ancor meglio, è fuori dalla portata di chi non può riuscire a concepire quell'essere di coscienza come persona. Il problema in questione in realtà è argomento di dibattito tra i due, come racconta Moretti-Costanzi; la base sulla quale tra i due c'è linearità di veduta

è quella di una concretezza della coscienza che non può demandare l'autenticità della realizzazione dell'uomo come Vero-Buono-Bello solo ad una sfera ultraterrena e posteriore alla vita umana.

Pur partendo da tale medesima constatazione nasce però la difficoltà di Carabellese nel pensare a quale sia la reale concretizzazione del compimento spirituale dell'uomo, la realizzazione dell'ascesi, utilizzando la terminologia di Moretti-Costanzi interprete del Carabellese, in una dimensione di esistenza differente da quella abituale dell'uomo, differente dalla sfera della mera terrenità. In secondo luogo l'altra grande difficoltà per Carabellese consiste nel pensare ad una realtà umana che non si esaurisca, come ricorda Moretti-Costanzi, «...dentro l'orbita di un mondo che, riscattato o meno, è sempre quello dentro cui si nasce e si muore»<sup>50</sup>. Ecco dunque che la relazione con il piano dell'eterno appare, secondo Moretti-Costanzi, una problematica chiara a Carabellese, considerata anche legittima, ma sulla quale lo stesso Molfettese non riesce a produrre risposte, ma anzi «a ciò tuttavia invitava altri. Non sé»<sup>51</sup>. Moretti-Costanzi interpreta questi meditati silenzi come il frutto di una consapevolezza che Carabellese ha davvero maturato, si tratta della consapevolezza di accogliere l'esigenza che l'ascesi si rivolga realmente ad un piano che va realmente oltre quello del nascere e del morire, verso il piano dell'eterno. Tuttavia, sebbene lo intuisca, Carabellese non si ritiene in grado di raggiungere, egli stesso, questo piano per ottenere la risposta che desidererebbe.

Sottolineata dunque questa continuità che è possibile cogliere nell'orizzonte ontologico in cui si muovono Carabellese e Moretti-Costanzi, resta tuttavia, in ultima analisi, da riflettere sulla categoricità con cui Moretti-Costanzi segna la sua distanza di

---

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> *Ibidem.*

pensiero rispetto al maestro di un tempo. Risulta apodittica l'affermazione, desunta in precedenza dagli scritti morettiani, di frattura, di cesura rispetto all'approdo mai raggiunto da Carabellese. Si è detto sopra di come manchi in Pantaleo Carabellese, secondo il filosofo umbro, una teoresi che colga, con l'immediatezza che è propria della certezza, il continuum e soprattutto la similarità che esiste tra uomo e sfera trascendente.

E vogliamo affermare come Moretti-Costanzi rimanga fermo nella sua considerazione di non compiutezza del pensiero di Carabellese. Ci arrischiamo in un asserto definitivo di questa portata per due ordini di ragioni: in primo luogo i motivi della distanza sono esplicitati dalle stesse parole di Moretti-Costanzi, evidenti nel loro contenuto, quanto quasi lapidarie nel segnare il distacco rispetto al Molfettese; in secondo luogo, alla luce della completezza del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi, ciò che manca e mancherà sempre in un ontologismo critico come quello di Carabellese è la possibilità del vero rapporto tra uomo e Dio.

Per quanto concerne il primo punto, si vuole portare ancora un ulteriore argomento riguardo il debito e contemporaneamente il distacco di Moretti-Costanzi da Carabellese, il riferimento in questione è nella spiegazione che il filosofo umbro dona riguardo alla scelta concettuale di porre al centro della propria riflessione filosofica il termine Coscienza. Ne *La filosofia pura* Moretti-Costanzi spiega in modo inequivocabile perché il termine Coscienza già da sé basti a presentare la realtà ontologica dell'esistenza, senza il bisogno di ricorrere al carabellesiano Essere di Coscienza: «ora siamo tenuti a dichiarare che l'espressione *Essere di coscienza* nulla può aggiungere a quella più semplice di *Coscienza* non soggettivamente intesa come Coscienza dell'uomo, ma intesa oggettivamente, sostanzialmente, come *Coscienza* cui l'uomo assurge, giungendo ad esservi io consapevole, non si trova dinnanzi una realtà con cui comunque

rapportarsi, sia pure per assorbirla, come nel caso dell'idealismo, ma s'identifica con la Realtà senza residui»<sup>52</sup>.

Ecco allora che si va a definire quanto, anche attraverso i termini, il contenuto di verità veicolato assuma connotazioni differenti per i due filosofi: per Moretti-Costanzi il reale intento è quello di poter evidenziare la portata di presenzialità dell'Essere nell'esistenza dell'uomo ed in virtù di tale orientamento ecco che il termine Essere di Coscienza è certo impiegato anche da Moretti-Costanzi ma in una connotazione assolutamente differente rispetto al Carabellese Ancora con le parole di Moretti-Costanzi ne *La filosofia pura*, ecco la spiegazione di questa distanza: «Così; mutuando dall'*Ontologismo critico* questa espressione di *Essere di Coscienza*, noi la conserviamo non tanto con gli intendimenti e riferimenti con cui il Carabellese la impiegava, ad emendamento dell'idealistico "Essere nel pensiero e del pensiero", quanto in ragione di un necessario salvaguardarci dall'ottusità umana abituale, che ad onta di elevazioni momentanee torna a ripeterci di continuo che l'Essere sta lì, compiuto e fatto, fuori di noi e contro di noi, retto da una sua propria, incomprensibile necessità. In altri termini, noi usiamo l'espressione *Essere di Coscienza* con noi stessi, come parola emendatrice e ammonitrice che la *mens* filosofica pronuncia, distinguendosene, contro quella spuria di timbro umano»<sup>53</sup>.

Carabellese coglie l'Essere certamente al di là di una matrice idealistica, questo è ben evidente, ma questa sottolineature dell'Essere di Coscienza viene in realtà vista da Moretti-Costanzi come una sorta di ridondanza, come un tentativo di ribadire che non è un mero Io sostanziale il soggetto dell'esistenza, ma è invece quell'Essere "fuori e dentro di noi" il reale artefice dell'esperienza conoscitiva ed esistenziale. Certo in tale

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 400.

<sup>53</sup> *Ibidem*.



esplicitazione Moretti-Costanzi conviene nella certezza che la realtà dell'uomo non si esaurisca in maniera idealistica solo nell'atto del pensiero, o in maniera neopositivista in una semplice articolazione di eventi biologici.

In questa assunzione di un orizzonte ontologico lontano dagli orientamenti novecenteschi più affermati sicuramente Moretti-Costanzi è vicino ed apprezza il discorso di Carabellese con l'Ontologismo Critico. Dall'altra parte, però, per il filosofo umbro non appare fondata la necessità di dover riferirsi all'Essere di Coscienza così come lo intende Carabellese. Nella concezione del Molfettese infatti l'Essere sembra in un certo qual modo risultare assolutamente preminente rispetto alla Coscienza, diremmo troppo preminente se ben intendiamo il pensiero di Moretti-Costanzi, perché di fatto l'Essere di Coscienza mette in primo piano l'Essere ma non riesce a far emergere il soggetto sostanziale: la Coscienza in realtà viene considerata solo come propaggine e manifestazione dell'Essere, quando invece il termine Coscienza per Moretti-Costanzi già presuppone l'Essere.

È chiaro che Moretti-Costanzi, attraverso la sua formazione, per mezzo della sua adesione al cattolicesimo ed in virtù del suo orizzonte di pensiero, è portato invece a vedere nella Coscienza che dischiude l'Essere l'autentica maniera di cogliere la realtà nella sua profondità ontologica. Di fatto la differenza tra i due sembra essere una sfumatura, Carabellese sottolinea la preminenza dell'Essere rispetto alla dimensione coscienziale, Moretti-Costanzi ritiene che la Coscienza esperita dal singolo non possa non aprire ad una dimensione ontologica di appartenenza ulteriore.

Ma la radice reale di questa differenza si spiega ricorrendo al vero solco che separa i due filosofi, la certezza che Moretti-Costanzi pone al centro della sua concezione di uomo, e che invece Carabellese non possiede, è quel concetto di persona che

inevitabilmente Moretti-Costanzi riceve dalla tradizione cristiana e che invece Carabellese non riuscirà mai a collocare nel suo pensiero. Le parole di Moretti-Costanzi a stabilire questa distanza incolmabile sono chiare ancora ne *La filosofia pura* : «L'Essere di Coscienza, in definitiva, non può vedersi o menzionarsi senza che noi ci pronunciamo col *sum* sostanziale d'esso medesimo e senza che, insomma, chi lo menziona sia pervenuto, di là dall'uomo, alla Coscienza in cui è persona»<sup>54</sup>.

La frase in questione non lascia margini di interpretazione: la persona e la consapevolezza di essere persona è la cifra imprescindibile per giungere a quell'Essere che certo sarà Essere di Coscienza, ma che per giunger ad essere colto come tale deve necessariamente passare per quel “*sum* sostanziale” che è la consapevolezza di esser Coscienza nella persona appunto. In Carabellese vi è il tentativo di parlare del rapporto tra i “molti” e l'Essere a cui quei molti appartengono, ma in questa relazione certo non viene a darsi il concetto di persona che potrebbe spiegare come quella molteplicità stia in relazione personale e interiore con l'Essere; le parole di Mirri rispetto a tale aspetto del pensiero carabellesiano sono illuminanti: «...i molti dell'Essere a cui Carabellese indirizzò la sua attenzione, una volta distaccati dall'empiria umana senza possibilità di riacquistare questa sul piano superiore della concreta coscienza, venivano ad esser privati proprio di Quella singolarità che egli aveva voluto restituirgli e apparivano solo come i numerabili della coscienza, senza nome e senza volto»<sup>55</sup>.

Ancora a ribadire la distanza dal concetto di persona che unisce e palesa il legame di ciascun uomo con Dio. Questa assenza del concetto di persona nel pensiero di Carabellese porta così ad argomentare anche rispetto al secondo grande punto di

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 401.

<sup>55</sup> Edoardo Mirri, *Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese*, in AA. VV., *Giornate di studi carabellesiani*, Atti del convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia di Bologna nell'ottobre del 1960, Silva, Genova 1964, p. 205.

distacco rispetto all'orizzonte filosofico di Moretti-Costanzi: la difficoltà di realizzare pienamente quel rapporto tra uomo e Assoluto che nel pensiero di Pantaleo Carabellese rimarrà un esito mai raggiunto. La grande mediazione tra questi due poli ontologici di uomo e Dio, possibile nel pensiero filosofico che attinge al cristianesimo attraverso la Persona, il mediatore, in definitiva il Cristo, è certamente un contenuto proprio del pensiero di Moretti-Costanzi, non altrettanto, è noto, tale contenuto si presenta nell'opera di Pantaleo Carabellese.

L'Oggetto universale di Carabellese, anche quando può essere inteso con le caratteristiche proprie del soggetto, come nell'interpretazione della Valori che in seguito verrà presentata, manca sempre di una componente che per Moretti-Costanzi è essenziale: la comprensione della fondamentale centralità dell'incarnazione. Come detto in precedenza, l'autentico rapporto tra uomo e Dio avviene solo in virtù dell'azione della divinità che arriva tra gli uomini: il Cristo. La reale possibilità della salvezza, della redenzione per l'uomo, passa solo ed esclusivamente per il Cristo. E diciamo di più, non si tratta, per Moretti-Costanzi, del Cristo storico, del kantiano buon maestro fondatore di una religione, non si tratta del Cristo conosciuto, ma non esperito, non vissuto, del Carabellese. Al di là di un fede mai presente in Carabellese, l'argomento di questa impossibilità di fare esperienza del Cristo dipende dalla stessa impostazione teoretica del problema del divino così come è posta dal Molfettese.

Ne *Il problema teologico come filosofia* tale problematica viene approfondita proprio perché è un cardine teoretico con il quale Carabellese deve e vuole confrontarsi; in questa opera una delle questioni fondamentali che viene affrontata è quella dello statuto di esistenza da attribuire a Dio. Nella naturale attribuzione di esistenza che ogni uomo compie verso il simile uomo che gli sta davanti il momento del riconoscimento

dell'esistenza dell'altro consiste nell'attribuzione della soggettività anche all'altro che si pone di fronte. Il riconoscimento dell'altro deve quindi per forza passare per il riconoscimento di una reciprocità che si instaura tra due soggetti. Solo così viene attuata la consapevolezza che l'altro esiste qui ed ora.

Ora, Carabellese ritiene che questo esercizio di reciprocità non possa compiersi verso Dio, verso l'Assoluto che è origine e fondamento di quel pensare che l'uomo mette in atto; non è quindi possibile che ciò che sta ad origine e a fondamento risulti posto in un vicendevole scambio di reciprocità con gli enti che dipendono da lui stesso. Nell'ottica di Carabellese questo implicherebbe la possibilità che, nel rapporto di reciprocità, l'uomo potrebbe condizionare Dio, contenuto, questo inaccettabile: «Dire l'Altro assoluto è ancora un non senso, giacché la reciprocità richiesta dalla alterità è necessariamente bilaterale, e perciò se Dio, in quanto altro da me, condiziona me, io, in quanto altro da Dio, dovrei condizionare Dio. Porre Dio nella reciprocità è negarne la incondizionatezza, cioè l'assolutezza»<sup>56</sup>. Ecco l'inequivocabile chiusura alla possibilità di scorgere Dio come soggetto. E diremo di più, in questa impossibilità di dichiarare Dio soggetto si chiude anche la possibilità di nominare e di conseguenza considerare la sfera del divino come persona.

Ma questo approdo è lontanissimo dall'impianto teoretico carabellesiano, tanto è che la conclusione del discorso della precedente citazione, che andremo ora a menzionare, fa comprendere immediatamente la ragione dell'irrimediabile distacco che Moretti-Costanzi ha dovuto consumare con il maestro di un tempo: «La soggettività è alterità; Dio, proprio perché assoluto, non può essere soggetto, non può esistere»<sup>57</sup>. La

---

<sup>56</sup> Pantaleo Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998, p. 174.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

conclusione del discorso di Carabellese porta, per quello che interessa questa ricerca, indubbiamente a comprendere la ragione reale di una distanza incolmabile da Moretti-Costanzi, il quale ha sì, invece, fin dalla giovinezza, come si è visto, posto nella certezza della persona del Cristo la vera possibilità di un reale rapporto tra persona e Assoluto.

Chiarito quindi il motivo di questa distanza, e ribadito che lo scopo dell'analisi dell'opera di Carabellese in questo lavoro viene condotta solo in quanto funzionale all'individuazione delle matrici d'ispirazione del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi, viene spontaneo tuttavia meditare su cosa realmente Carabellese voglia intendere quando conclude la sua dissertazione sulla consistenza dell'Assoluto dicendo che Dio "...non può essere soggetto, non può esistere." Chiaramente la non esistenza di Dio non è da intendere semplicemente come un semplicistico asserto ateo, ma crediamo di poter affermare che la non esistenza voglia indicare una esistenza assolutamente non assimilabile all'esistenza terrena di quei soggetti con cui l'Assoluto non vive in reciprocità e che anzi dipendono da quell'origine e da quel fondamento che è Dio.

Tale affermazione vuole riportare l'Assoluto alla sua oggettività, al suo essere altro rispetto all'esistere e al pensare del senso comune umano. Certo in questo intento di definire l'Assoluto nella sua specificità ontologica, Carabellese prende volutamente le distanze dall'idealismo italiano che avrebbe ridotto appunto questo Dio ad un mero atto di pensiero; questo rilievo storiografico e questa motivazione dell'opera di Carabellese è ben delineata anche da Moretti-Costanzi, come è stato già detto in precedenza. Carabellese è ben conscio quindi di voler segnare questa distanza ma, allo stesso tempo, è altrettanto consapevole di rischiare di poter relegare Dio in una inavvicinabile trascendenza, nel momento in cui ha sottolineato la non soggettività di Dio e quindi la non reciprocità rispetto all'uomo.

Questo rischio di allontanamento infinito delle due sfere che, al contempo, dovrebbero essere l'una ragione dell'altra, è risolto da Carabellese con il pronunciamento di Dio come oggetto puro della Coscienza. Questa inseità assoluta di Dio nell'uomo, ed anzi nella sfera più profonda dell'uomo finisce per dare a Dio, in realtà, la consistenza dell'Idea. Con le parole di Carabellese: «Non v'è dunque Dio senza immanenza: non la trascendenza è la caratteristica di Dio, ma l'immanenza...Dio è l'Oggetto puro della coscienza. E se l'Oggetto della coscienza è, senza residuo, l'Idea nella sua absolutezza che non consente alterità, Dio è tale assoluta Idea. Giudizio questo che può e deve esser ridotto all'altro: Dio è; giacché questo “è” è l'assoluta idea. Deve esser quindi ridotto al termine unico semplicissimo “Dio” che vuol dire Idea costitutiva di ogni mente, Idea, tolta la quale niuna mente è. Idea, quindi, tolta la quale è tolto il pensare»<sup>58</sup>.

Da quanto si legge è chiaro che Carabellese si pone nel cammino tracciato dalla tradizione della metafisica occidentale: il Dio qui descritto fonda e rende possibile pensiero ed esistenza. Tuttavia rimane aperta la problematica della consistenza di questo Dio; Carabellese si pone in diretta antitesi con il Dio indicato dall'idealismo come atto di pensiero, ma in fin dei conti il Dio come Idea assoluta meditato dal Molfettese si trova a dover fondare il pensiero pur rimanendo un oggetto di pensiero, certo con le caratteristiche dell'absolutezza e dell'inseità, ma pur sempre un Oggetto puro della coscienza.

Questo l'esito di un Dio che non vuole essere pensato come semplice atto di pensiero, ma che, allo stesso tempo, Carabellese non può riuscire nemmeno a concepire come Soggetto e quindi come persona. Questa consistenza di idea per Dio costituisce certamente un punto di distanza incolmabile rispetto all'orientamento di Moretti-

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 181.

Costanzi, il quale, è vero, non insiste troppo su questo punto di attrito, ma, allo stesso tempo, va ribadito come per un orientamento che si articola nell'orizzonte del cristianesimo, come il suo, questa posizione sia davvero lontana. In tal proposito sembra qui opportuno citare le parole con cui Sciacca, lui sì davvero vicino per sensibilità e consapevolezza filosofica e cristiana a Moretti-Costanzi, critica l'orientamento di Carabellese sull'idea di Dio, esplicitata attraverso l'Ontologismo critico: «...ma l'Essere del Carabellese è l'Idea o l'Oggetto puro immanente alle singole coscienze, forma oggettiva del pensare.

Dunque “ontologismo”: intuizione dell'Essere, anzi sua immanenza alle singole coscienze; “critico”, in quanto l'Essere per lui non è il Dio trascendente dell'ontologismo tradizionale, ma l'Idea teologica della kantiana Critica della ragion pura, cioè Dio come pura Idea, per cui l'Essere è nel pensiero dei singoli soggetti pensanti e non esiste in sé, perché l'esistenza è dei soggetti. Panteismo senz'altro; anzi ateismo perché, negante l'esistenza, Dio è identificato con la pura idea dell'Essere, con la forma stessa del pensare e col pensare immanente. Evidentemente il Carabellese chiama Dio ciò che non lo è e fa un uso tutto suo del concetto di esistenza»<sup>59</sup>. Giudizio netto questo di Sciacca, ma che allo stesso tempo evidenzia tutti i limiti che il concetto centrale del pensare carabellesiano, il concetto di Dio, va ad assumere.

In fondo questo è l'inevitabile approdo a cui giunge Carabellese: negando infatti l'esistenza trascendente di Dio, deve essere negata anche l'essenza, in quanto in Dio, per l'ontologismo tradizionale, l'essenza e l'esistenza coincidono. Quindi anche Sciacca nota come Carabellese resti fedele all'essenzialità metafisica della filosofia, ma allo stesso tempo sottolinea come l'Ontologismo critico finisca per essere formalmente puro

---

<sup>59</sup> Michele Federico Sciacca, *La filosofia oggi*, cit., p. 39.

nel pensare, ma anch'esso, come l'idealismo, poco consistente nella definizione del fondamento trascendente del pensiero.

Un ultimo argomento che qui si vuole solo accennare è quello relativo alla presenza, nell'opera di Carabellese, della riflessione intorno alla figura del Cristo. Negli scritti del filosofo italiano è possibile estrapolare dei contenuti in cui ci sono riferimenti a Cristo, va però sottolineato che non si trova una trattazione non tanto sistematica, quanto anche solo storico-narrativa del Cristo. Carabellese parla di Gesù collocandolo per lo più in continuità con altri filosofi ed in periodizzazioni di filosofia della storia, oppure ponendolo in contrapposizione alle Chiese istituzionali e criticando così la superficiale considerazione che queste avrebbero sviluppato rispetto agli originali contenuti del suo messaggio.

La maggiore novità del messaggio evangelico, per Carabellese consiste nel fatto che: «Noi non siamo dunque, Dio. Che siamo? Siamo i molti dell'essere di coscienza, mentre Dio è l'unico dell'essere di coscienza. Per me, questa è la grande scoperta rivoluzionaria che Cristo dette agli uomini»<sup>60</sup>. Il merito maggiore del Cristo è dunque, per Carabellese, quello di aver disvelato all'uomo la propria dimensione spirituale, in secondo luogo, in virtù di questa dimensione spirituale, che è la reale dimensione ontologica dell'uomo, è possibile giungere alla consapevolezza che nella molteplicità, in realtà, tutti gli uomini appartengono all'Essere di Coscienza, o meglio ancora, sono nell'Essere di Coscienza.

Ancora con le parole del filosofo molfettese: «Ecco la scoperta del Cristo “mi fermo alla pura riflessione filosofica”, quando predicò noi tutti con lui figli di Dio, cioè noi aventi nel cuore Dio (credenti), e Dio prima e più che autore della legge (in quanto

---

<sup>60</sup> Pantaleo Carabellese, *Noi e la morte*, in «Archivio di filosofia», 3-4 (1946), p. 8.



scritta, e così separata da Dio, empirizzata) sovrano immediato dei cuori credenti; perciò noi siamo ben lungi dall'esaurire Dio»<sup>61</sup>. L'intento è chiaro: si prende il messaggio evangelico nella esclusiva considerazione filosofica, “(mi fermo alla pura riflessione filosofica”), e in tale direzione si coglie come la comunità dei credenti, gli uomini, abbia un unicum ben preciso che accomuna e riunisce: il Dio dei cuori.

Su questo motivo del valore evocativo, riscontrabile nel messaggio evangelico, della conciliazione del molteplice nell'uno vertono gli unici accenni riservati a Cristo ne *L'Essere e la sua manifestazione*. Da una parte Cristo è colui che indica la via della reale costituzione ontologica umana, quella spirituale: «...L'alternativa è nata dall'errore empiristico della identificazione di me col corpo mio: per salvarmi da questa pareva non ci fosse altro rifugio che farmi Dio.... Fichte, Stirner, Nietzsche, tutti glorificatori dell'io come Dio, hanno dedotto dall'errore tradizionale: sono negatori di me, come tutta la tradizione filosofica è, nonostante Cristo»<sup>62</sup>. Dall'altra parte Cristo è capace, con il suo messaggio, di far guardare al singolo come appartenente all'alterità, alla luce dell'Essere a cui necessariamente la molteplicità deve essere rimandata: «Dopo Gesù e Paolo, dopo Agostino e Cartesio, dopo Lutero e Rousseau, Fichte solo ebbe il merito di riconoscere in me l'uno puro»<sup>63</sup>. O ancora: «L'amor proprio spirituale non mi costringe all'assolutezza (unicità e incondizionatezza) della mia unità, ma proprio alla sua alterità: l'amore è sempre amore di altro: è la grande scoperta di Cristo»<sup>64</sup>.

In questi accenni che il Carabellese fa nelle proprie opere rispetto al messaggio del Cristo si rileva comunque la marginalità con cui viene considerato Gesù, questi non è altro che uno fra i tanti.

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>62</sup> Pantaleo Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione. Parte prima*, ESI, Napoli 2003, p. 231.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 231.

Il suo è un messaggio prettamente filosofico, che certo ha dei contenuti illuminanti, ma allo stesso tempo è assimilabile ad un continuum con il pensiero degli altri filosofi. Questo è il Cristo del Carabellese, infinitamente distante dal Cristo di Moretti-Costanzi.

E certamente Carabellese si distacca in maniera abissale dal contesto delle confessioni cristiane nel momento in cui nota una grande distanza tra le intuizioni filosofiche presenti nei Vangeli e la cristallizzazione di esse nelle religioni istituzionali: «Sia detto tra parentesi; l'ebraismo da una parte, e il cattolicesimo e il protestantesimo dall'altra, in quanto continuano l'ebraismo, non sono Cristianesimo»<sup>65</sup>. Ma questa distanza di fatto con la sfera delle religioni istituzionali, Moretti-Costanzi la conosce bene e la mette in risalto, sebbene cerchi di celebrare un'appartenenza di fatto all'orizzonte cristiano da parte di Carabellese. Nel breve scritto in lingua francese *Pantaleo Carabellese*, un passaggio in particolare è significativo in tale direzione: «Si, comme nous pensons, le christianisme n'est pas une doctrine mais un mode d'être qui englobe la personne dans son intime consistance, Carabellese est, au delà d'une interprétation minutieuse et capillaire de ses formules, un penseur essentiellement chrétien»<sup>66</sup>.

Ma tornando alle parole di Carabellese ancora si rinnova, anche e soprattutto per quanto concerne l'ambito delle religioni istituzionali, la distanza siderale del Molfettese da quella che possiamo definire la teologia vissuta dai credenti: l'errore massimo compiuto dai credenti e dalle religioni è quello dell'indifendibile colpa dell'assimilazione di Dio a soggetto: «professata tradizionalmente quando si pone Dio come io (cattolicesimo), e dedotta esplicitamente (coscienza protestante), quando, con una semplice inversione, Fichte, forse portato sconcordanza (Dio è io), dice: Io sono

<sup>65</sup> Pantaleo Carabellese, *Noi e la morte*, cit., p. 7, nota.

<sup>66</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1958.

Dio»<sup>67</sup>. La lontananza da questo personalismo ipostatizzato del cristianesimo è assolutamente inconcepibile nell'orizzonte carabellese, il Dio che si fa uomo, il Dio che diventa soggetto, simile ai molteplici di cui è fondamento, non è concezione teoreticamente sostenibile.

Questa considerazione così marcatamente umanizzata del Cristo fatta dal Carabellese, questa presa di posizione nel voler cogliere solo i contenuti filosofici del messaggio evangelico, sono aspetti di questo pensare teologico che non possono non rimandare ad uno dei grandi ispiratori del pensiero di Carabellese: Kant. Il filosofo di Königsberg dedica alla religione l'opera del 1773 *La religione entro i limiti della semplice ragione*, ed in tale scritto, nella seconda e terza parte, la figura del Cristo è in realtà descritta, discussa e approfondita anche per quel che concerne il suo valore ontologico. Certo si colgono delle similarità e delle continuità importanti nella considerazione che i due autori sviluppano riguardo la figura del Cristo.

Per Carabellese Cristo è in definitiva un profeta di saggezza, per Kant Cristo è di fatto mai nominato, viene preso in considerazione esclusivamente come il “maestro del Vangelo” perché la sua derivazione extra umana sarebbe teoreticamente insostenibile e per tale motivo viene considerato una sorta di figura limite, di ideale di perfezione, mai compiutamente realizzabile nella limitatezza terrena. E ancora, quando Carabellese parla di un Dio che è nel cuore degli uomini, tornano le parole kantiane di un Dio che deve essere considerato “scrutatore dei cuori”, ad indicazione di come sia la sfera dell'interiorità per Kant, la coscienza per Carabellese, la vera e unica dimensione della spiritualità dell'uomo. Certamente ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* Kant, confrontandosi direttamente con l'ambito del “Cosa posso sperare?”, appare meno

---

<sup>67</sup> Pantaleo Carabellese, *Noi e la morte*, cit., p. 7, nota.

sistematico, e forse anche più impotente nell'incasellare la figura del “maestro del Vangelo” negli schemi della “semplice ragione”, il Kant che ne emerge è il Kant costretto a non poter condurre un'indagine teoretica. Carabellese, non metterà mai in atto un'indagine come quella kantiana, ma certo quando parla di Gesù, alcuni riferimenti, alcuni passaggi sembrano per forza rimandare alle considerazioni kantiane. Ma Cristo per Carabellese non costituirà però un personaggio limite, un ideale, il “maestro del Vangelo”, non sarà mai un'entità che se dimostrata reale potrebbe portare la noumenicità nel mondo fenomenico. Niente di ciò, Cristo per Carabellese è un saggio maestro, come i tanti filosofi della storia.

Ecco dunque la distanza irriducibile che il Molfettese ha e avrà sempre con Teodorico Moretti-Costanzi. Per il filosofo umbro certo il Cristo non è il saggio fondatore di una dottrina che porta in dote all'umanità intuizioni filosofiche di tutto rispetto.

Per Moretti-Costanzi è il Cristo che compie l'uomo. Non è possibile pensare ad un Assoluto che si faccia soggetto ma non riesca a farsi persona nella similarità con tutte le persone di cui è Principio e per le quali è oggetto di pensiero. Ecco dunque che già attraverso la riflessione sulla comprovata ispirazione carabellesiana di Moretti-Costanzi è possibile immergerci in quella che questo lavoro vuole presentare come la specificità dell'impianto teoretico morettiano.

Il pensiero e di conseguenza l'orizzonte ontico dell'esistenza, per Moretti-Costanzi, assumono la perfezione della completezza quando vengono compresi a partire dal concetto della cristità. È il Dio che si fa uomo, la Verità che si disvela nella concretezza della persona, che rivela dunque quale sia il pensiero che l'uomo debba perseguire e quale sia il senso dell'esistenza della persona. Solo così Dio non rimane un

mero oggetto di pensiero, solo così si scongiura l'aporia di un fondamento che rimarrebbe lontano dall'uomo, in una relazione impossibile, mai esperibile dalle persone.

### **1.6 Per un'originale interpretazione dell'ultimo Carabellese.**

Riguardo all'intuizione, che potremmo definire anche consapevolezza di Carabellese, di non poter fare a meno di approssimarsi a quel piano dell'eterno per dare compiutezza alla coscienza umana, occorrerebbe approfondire ulteriormente la riflessione, anche di quanto non faccia lo stesso Moretti-Costanzi, il quale, nel debito di ispirazione che deve al proprio maestro, si limita all'annotazione della distanza che intercorre tra la propria strada di pensiero e quella, ormai conclusa, di Carabellese.

Per un ulteriore approfondimento della questione teoretica, che si solleva nella comprensione di questa ultima porzione dell'opera di Carabellese, è assolutamente necessario considerare l'interpretazione della Valori, la quale scopre nel Carabellese un orientamento esplicitamente rivolto a cogliere nella sfera dell'eterno il compimento del percorso della coscienza. Tale interpretazione, in questa ricerca, risulta importante perché va ancora a giustificare ulteriormente la continuità di Moretti-Costanzi nei confronti dell'orizzonte di pensiero indicato da Pantaleo Carabellese. Con riferimento agli scritti della Valori sull'opera di Carabellese, il primo punto su cui non si può

dubitare è quello relativo ad una comprovata continuità tra la dimensione della riflessione filosofica e del pensiero teologico in tutta l'opera di Pantaleo Carabellese.

Il pensiero rivolto a Dio è il nucleo fondamentale del discorso di Carabellese, e il rapporto tra religione e filosofia occupa più volte l'attenzione del filosofo di Molfetta, testimonianza massima è l'opera *Il problema teologico come filosofia*. Per Carabellese la filosofia cerca l'esplicitazione concettuale di ciò che l'intuizione religiosa porge, ovviamente ciò è reso possibile dal fatto che esiste una continuità tra la fede e la filosofia, tuttavia il rapporto non ha un finale hegeliano, la religione non trova esplicitazione nella filosofia, ma al contrario è l'intuizione mistica a detenere un primato, quel primato che consente di indicare la condizione, l'eterno. Fin qui, ecco quanto avvicina Carabellese e Moretti-Costanzi. Per Carabellese, però, un problema era già sorto nel momento in cui si era concentrato sulla definizione dell'essere Dio.

Quando si impone all'uomo l'esigenza di pensare Dio per pensare veramente, per emanciparsi dalla sua dimensione meramente naturale ed esercitare la facoltà più alta che possiede, il pensare appunto, emerge il problema in tutta la sua nitidezza: come riuscire a pensare Dio come oggetto di pensiero se in realtà è già la condizione del pensiero? Questo è il rapporto circolare problematico che nasce tra Io e Dio, messo in evidenza dalla Valori nel saggio introduttivo de *L'Essere e la sua manifestazione*: «Ma se pensare veramente implica pensare Dio, altrettanto al pensare di Dio è necessaria la soggettività molteplice, in quanto Dio di per se stesso secondo il Carabellese non è soggetto: in tal modo si determina un rapporto circolare tra Dio e io, per cui Dio sarebbe sia condizione del pensare e dell'esistere dei soggetti, sia condizionato da essi nel pensare, e quindi nell'essere»<sup>68</sup>. Questo rilievo teologico rispetto al pensiero di

<sup>68</sup> Pantaleo Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, cit., p. 10.

Carabellese mette ancora in luce la problematica fondamentale che ha segnato il distacco rispetto a Moretti-Costanzi: l'impossibilità di riuscire a cogliere Dio come soggetto. Ben consapevole di questa difformità di veduta tra i due filosofi: «Il Carabellese, pur nel mutare delle determinazioni attribuite ai distinti, ha sempre esplicitamente e costantemente sostenuto nella maturità la non soggettività dell'Oggetto universale, di Dio, sollevando con ciò numerose critiche, non ultima quella del Moretti-Costanzi»<sup>69</sup>, la Valori è riuscita a elaborare una interpretazione dell'ultima fase dell'opera carabellesiana che evidenzia un superamento di tale scarto di pensiero apparentemente insuperabile nella considerazione della sfera dell'Eterno.

L'accademica perugina ci conduce in una valutazione sistematica dell'intera opera carabellesiana, attenta soprattutto agli approdi raggiunti nell'ultima fase della produzione del Molfettese: «Ma anche se la non soggettività di Dio è posizione esplicita e costante nell'opera matura carabellesiana, è da verificare tuttavia se tale posizione sia mantenuta di fatto nell'ultimo Carabellese: non si cerca un'affermazione della soggettività della ragione unica universale, in quanto tale affermazione esplicita sarebbe introvabile. È invece da vedere se il Carabellese di fatto delinea le determinazioni dell'assoluto Principio, dell'oggettiva Idea e dell'unica sostanza di sé, ossia di Dio, pensandolo come soggetto-oggetto, al di là della stessa dottrina dei distinti»<sup>70</sup>.

Quindi *L'Essere e la sua manifestazione* assume la fondamentale funzione di indicare la direzione della compiutezza per il pensiero teologico di Pantaleo Carabellese, rappresentando dunque il passo decisivo verso quell'approfondimento nella direzione dell'eterno che il Molfettese aveva individuato per altri e non per sé.

---

<sup>69</sup> Furia Valori, *La teologicità del pensare in Pantaleo Carabellese*, in *Il linguaggio della mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6 - 7 ottobre 2001, Accademia etrusca, Cortona 2002, p. 218.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 65.

Questo percorso passa in primo luogo attraverso una revisione della dottrina dei distinti, di quella distanza irriducibile tra soggetti e Dio; in primo luogo a livello terminologico si assiste ad una prima attenuazione della portata oppositiva della distinzione tra soggetti e Dio, quando Carabellese comincia a sostituire “soggetti” con “termini” e Dio è indicato come “Principio”; tali cambiamenti terminologici iniziano proprio negli ultimi anni di vita e di produzione del filosofo, come spiega la Valori: «Fin dai primi Anni Quaranta per indicare i soggetti pensanti della loro purezza,..., il Carabellese impiega anche l'espressione di “termini” mentre diminuisce l'uso della parola soggetti: e corrispondentemente, per indicare l'altro distinto dell'essere coscienziale, aumenta l'impiego dell'espressione Principio e diminuisce quella di Oggetto puro»<sup>71</sup>.

Ecco un significativo cambiamento che indica anche una nuova specificazione del rapporto individuato tra quei “termini” e il “Principio”, ecco le parole di Carabellese in merito: «Là dove vi è principio, devono esservi i termini di esso, perché il Principio sia principio; mettere questi termini come fini o confini è far sì che lo stesso principio non sia che un confine, e quindi non è cogliere l'individuazione del principio in termini, ma chiudersi in una reciproca determinazione di finiti senza principio»<sup>72</sup>.

Ancora non è ravvisabile una individuazione del Principio come soggettività, ma certo i “termini” carabellesiani debbono essere interpretati come capaci di individuare il Principio, partecipano del Principio e non lo colgono solo come pura oggettualità. Questo rapporto della molteplicità e del Principio è in realtà una questione che Carabellese sembra risolvere con il riferimento al cristianesimo: «Gesù ha messo in evidenza un distinto fondamentale dell'essere di coscienza, *noi*, che, nei precedenti

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>72</sup> Pantaleo Carabellese, *La coscienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di Michele Federico Sciacca, Marzorati, Como 1944, p. 120.



periodi filosofici, non era stato visto nella sua positività»<sup>73</sup>. Il cristianesimo sembra descrivere con essenziale semplicità quanto è dedotto dall'ontologismo critico, si tratta della partecipazione della molteplicità in Dio.

La dimensione della comunità dischiusa dal Cristianesimo è il concetto cardine attraverso il quale può avvenire la comprensione dell'unità dei molteplici, di quella partecipazione al Principio per cui, come sostiene ancora Valori «Il Carabellese sottolinea come la distinzione e l'incommensurabilità, perché siano colte, esigono l'immanenza di Dio nella coscienza»<sup>74</sup>. Ma questa strada che porta verso la revisione del concetto di Oggetto universale è, con tale contenuto, solo accennata. La definitiva interpretazione dell'Oggetto universale come soggetto può essere colta solo nell'ultimo Carabellese, quello de *L'Essere e la sua manifestazione*. In tale linea interpretativa seguiamo la strada indicata dalla Valori. Esiste un problema teoretico fondamentale nel pensiero di Carabellese, una questione ben delineata dagli interpreti: si tratta del già indicato problema della conciliazione di un Dio che è visto come oggettività universale nel rapporto con i soggetti pensanti.

Questa concezione del divino fa sì che il fondamento che permette il pensiero, Dio, rimanendo oggettualità del pensiero, risulti in definitiva un passivo approdo dei soggetti pensanti. Un Dio che non riesce ad essere inteso anche come soggetto, così come è in Carabellese, rischia di avere il bisogno, l'esigenza, la necessità di quei soggetti di cui è fondamento per essere pensato e, dunque, compreso. Ma la questione che si apre a questo punto è davvero senza soluzione in quanto il Dio inteso da Carabellese rimane, seppur fondamento, totalmente altro rispetto ai soggetti, i distinti.

---

<sup>73</sup> Pantaleo Carabellese, *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, a cura di Raniero Sabarini, Roma 1953, p. 255.

<sup>74</sup> Pantaleo Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione*, cit., p. 83.

L'aporia che si innesca era stata ben notata da Moretti-Costanzi che, come abbiamo visto, prende in maniera energica le distanze da un tale pensiero che non riesce a conciliare una oggettualità trascendente con i singoli enti. Ma questa difficoltà evidente del pensiero del Molfettese, certo non ignota allo stesso filosofo, viene risolta, seppur in maniera implicita, secondo la Valori proprio negli ultimi scritti.

Nel Carabellese delle ultimissime opere infatti si può notare un'assonanza effettivamente originale tra le caratteristiche che erano proprie, negli scritti della maturità, dell'Oggetto universale e quelle del soggetto. Ancora, dal saggio introduttivo de *L'Essere e la sua manifestazione*, le parole della Valori in proposito: «Quello che originariamente era solo l'universale, ciò che vale per tutti, perciò unico e identico, nell'ultimo Carabellese è non solo il valore assoluto, che si diversifica nel bene, nel bello e nel vero, non solo l'idea che si categorizza nella necessità, nella libertà e nella doverosità, non solo la sostanza in sé che ha i suoi atti come il fatto, la cosa e il fine, ma è anche e essenzialmente volere come futurità, intelletto come passatezza, sentire come presente. Ossia il distintivo dell'oggettività ha assunto determinazioni che in precedenza erano proprie o della soggettività nella sua astrattezza – la diversità -, o anche dell'ente concreto, come il pensare e la temporalità»<sup>75</sup>.

In definitiva va a sfumarsi quella rigida distinzione che era presente tra i soggetti e l'oggetto, questo, in quanto fondamento di quelli, per essere realmente tale occorre che in qualche modo faccia partecipi i soggetti di sé stesso, e per far ciò deve dunque assumere le caratteristiche di un soggetto. La distanza, in definitiva, tra l'assoluto come puro ed esclusivo oggetto di pensiero e i soggetti pensanti va a sfumarsi. Così sembra risolta l'aporia di un pensiero che univa la filosofia e la teologia, ma non sapeva dar

---

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 156.

spiegazione di come l'unico fondamento, Dio, entrasse in una relazione non passiva con gli uomini.

## CAPITOLO II

### La prima trilogia

Il percorso di pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi è certamente, nei suoi contenuti e nei suoi fondamenti, un pensiero originale nel panorama filosofico novecentesco. Tuttavia, pur rimanendo fermi i prodromi della struttura ontologica ed anzi, ci spingiamo a dire anche contro l'autopercezione che lo stesso Moretti-Costanzi aveva del suo incedere filosofico, metafisica del suo pensiero, occorre rilevare come dalle opere del filosofo umbro si colga un vero e proprio cammino di questo pensare.

Obiettivo di questo lavoro è proprio quello di cogliere e descrivere tale sviluppo di pensiero e definirne quindi gli esiti; ed ecco allora che dopo aver evidenziato le ispirazioni che muovono lo sforzo di pensiero di una vita per Moretti-Costanzi, dopo aver valutato la formazione giovanile e dopo aver considerato le prime, importanti, opere, si giunge a prendere ora in esame il momento storico e di pensiero che possiamo definire della sua maturità.

Questo può essere fatto solo attraverso la considerazione e la comprensione della prima grande trilogia morettiana. Si tratta delle tre opere che tra il 1959 e il 1966 vedono la luce durante la prima fase del magistero bolognese di Moretti-Costanzi: *La filosofia pura* nel 1959, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, nel 1965, *L'estetica pia* nel 1966. Per una completa analisi delle opere in questione occorre innanzitutto dichiarare con le parole dello stesso Moretti-Costanzi che si tratta esplicitamente di una ricerca filosofica che si articola seguendo una riflessione che deve essere approfondita nelle tre parti canoniche in cui si divide la filosofia. Teoresi, etica ed estetica

compongono il pensare filosofico, ognuna sussiste di per sé, non completa le altre, ma ne risulta legata e chiarificatrice: «Così; quello che sto dicendo, dopo un' Etica, perché essa medesima, qualora riletta, riesca a dire (il “concretamento” non sta che in ciò), avrei potuto al fine stesso, come in parte ho anche fatto, dirlo “prima”, scrivendo in ordine di successione tutta diversa, una *Filosofia pura* (“teoretica”), un'Etica ed un'Estetica. Distribuibili a piacimento, pur che il distribuirle in qualche modo sia inevitabile quant'è inevitabile il mantenerle nella specificità che le distingue e le diversifica, ciascuna di esse non può mancare, in chi vi s'impegni da “filosofo”, di tenersi relazionata a una unità superiore che ne raccolga il *sapio*, compenetrandovelo mediante l'atto d'una sola «intuizione» (ideale e norma), con i “*sapio*” caratteristici delle altre, nella compattezza armonica d'una *Coscienza* dove ogni cosciente riesce tale, in quanto insieme intende, sente e vuole.»<sup>76</sup>.

Tale ampia citazione è tratta proprio dalle prime pagine dell'opera che conclude la trilogia morettiana, *L'estetica pia*. Con queste parole del filosofo umbro si coglie quale sia il significato della trilogia: non gerarchia di gradi di pensiero, né differenza qualitativa del pensare a seconda dell'oggetto, qui la trilogia significa la triplice possibilità dell'intuizione sapida, ovvero la concreta realizzazione di un'approssimazione alla Verità.

Tale ricerca, pur percorrendo strade apparentemente differenti, giunge a comprendere che tali vie in realtà colgono quell'unica Verità che si rivela nella sua medesimezza. Ecco allora che questa fase del pensiero di Moretti-Costanzi deve essere considerata la fase della maturità, il suo incedere infatti si fa ora sempre più originale e capace della sapidità. La chiave di lettura che si vuole attribuire a queste tre opere è

---

<sup>76</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 733.

quella dell'originalità. Moretti-Costanzi è infatti ormai uscito dal debito carabellesiano dell'ontologismo, il suo è un pensiero che a poco a poco si è affrancato sempre più dall'orizzonte metafisico dell'Essere di Coscienza per cogliere invece l'essere in maniera ben più immediata, ovvero solo come Coscienza.

## **2.1 Per una filosofia pura.**

E certamente *La filosofia pura* sancisce questo definitivo distacco di approccio teoretico alla questione dell'Essere. Allo stesso modo il rapporto di confronto filosofico con Sciacca e Ottaviano, di cui si è precedentemente detto, comincia negli anni '50 a donare significative implicazioni: sono infatti questi gli anni della riscoperta e dello studio sistematico di San Bonaventura.

Occorre a tal proposito dire di come da qui in avanti Bonaventura da Bagnoregio e, in maniera più consistente a partire dagli anni '70, la spiritualità francescana, diverranno ispirazione e stimolo di pensiero oltreché per Moretti-Costanzi anche per l'intera scuola che il filosofo umbro comincerà ad avere attorno a sé a Bologna e che porterà proprio il nome di “scuola neobonaventuriana bolognese”. Dal 1956, data del primo scritto su Bonaventura, *L'attualità della filosofia mistica in San Bonaventura*, Moretti-Costanzi dedicherà diversi scritti al Serafico, ma più della quantità di opere ciò che interessa veramente è cogliere piuttosto la similarità dell'orizzonte in cui si compie il pensiero morettiano, un orizzonte che porta in maniera evidente i segni bonaventuriani, come sottolinea Mirri nella biografia di Moretti-Costanzi: «Quello che comunque preme è [...] di sottolineare il "tono" bonaventuriano del pensiero del Moretti-Costanzi che da illustri

commentatori è stato detto "magnifico bonaventuriano" o "la guida più trascinate per chi vuole entrare nel pensiero vivo di San Bonaventura". A lui, infatti, non tanto si deve chiedere l'esattezza filologica degli studi bonaventuriani – che pure non manca – quanto il "sapore" francescano e bonaventuriano del suo pensare; nel quale si annuncia, non un'interpretazione, ma la presenza e il ritorno del Serafico, fino al punto da indurlo a sentirsi, dinanzi ai discepoli, sulla cattedra stessa del dottore francescano»<sup>77</sup>.

Si comprende quindi ancor meglio come il grande fermento di pensiero di quegli anni abbia contribuito alla produzione di tale trilogia e quindi a questa prosecuzione nell'originalità di pensiero che ora andremo ad illustrare. Ecco perché in particolare *La filosofia pura* può essere considerata la vera svolta per il percorso in cui si è avviato Moretti-Costanzi: si è di fronte all'essenza della filosofia, al pensare più estremo, il pensare che apre alla Verità. Nella biografia di Moretti-Costanzi, Mirri è perentorio nella definizione della centralità della suddetta opera: «...insomma, un vero e proprio punto nodale del suo iter speculativo, il suo vero capolavoro, quale è riconoscibile in ogni percorso coerente e unitario di un vero filosofo. Si pensi, per esempio, al ruolo che nel pensiero dello Hegel svolge la *Scienza della logica*, in Carabellese *Il problema teologico come filosofia*»<sup>78</sup>.

In primo luogo *La Filosofia pura* già nella sua stesura porta una caratteristica che non deve essere taciuta: tale opera è interamente scritta tra il 1958 e il 1959 al Palazzo, la residenza di Tuoro sul Trasimeno che ormai Moretti-Costanzi ha eletto a sua dimora stabile. Tutte le successive opere saranno composte in quei luoghi, quelli che per discepoli e amici sono considerati gli autentici luoghi di Teodorico Moretti-Costanzi: i luoghi del silenzio e dell'ispirazione, i luoghi del raccoglimento e di un graduale

---

<sup>77</sup> Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita le opere*, cit., p. 158.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 137.

isolamento, i luoghi ove Moretti-Costanzi vuole vivere e nei quali sperimenta un rapporto reale con la spiritualità che permea le terre umbre, quella terra che sente propria e verso la quale nutre un senso di gratitudine in quanto anch'essa è ispiratrice del suo pensiero.

A tale proposito dobbiamo evidenziare come a cominciare da questa opera, e quindi a seguire in quasi tutti gli scritti di Moretti-Costanzi, saranno ravvisabili dei riferimenti, delle esemplificazioni, delle figure estetiche che fanno riferimento esplicito alla terra d'origine e di residenza dell'autore. Questa ispirazione, questo debito verso la spiritualità umbra e, certamente, francescana, è indicato dagli allievi e dai lettori di Moretti-Costanzi con il concetto di “umbrietà”. Cercheremo di evidenziare alcune evenienze di questo concetto di “umbrietà” negli scritti morettiani, anche per far risaltare il significato profondamente teoretico che tali riferimenti vanno ad avere nella stesura delle opere del filosofo umbro, smentendo così una generica classificazione di estetismo o di spiritualismo per gli scritti di Moretti-Costanzi.

Tornando all'opera nella sua specificità, da subito ciò che appare in maniera incontrovertibile è il tema della verità, l'essenza della filosofia è per Moretti-Costanzi la ricerca della verità, o meglio, il riuscire a cogliere la verità che si manifesta come “effettiva presenza” nell'autentico pensare filosofico. La verità è dunque il fondamento stesso del pensare e la filosofia è il modo per aderire a questo essere che appunto non si possiede ma che solo è. Non è dunque il tema del possesso della verità, del possesso dell'essere che qui viene approfondito, proprio perché il punto di vista è profondamente ontologico, quell'essere che si cerca non è l'approdo di un percorso di pensiero, ma è al contrario la base e, ancor meglio, la possibilità del pensiero stesso. Moretti-Costanzi



chiarisce questo intento fin dal primo capitolo dell'opera: «Diversamente dalla filosofia *comune*, che si presenta come indagine umana sulla Realtà, la filosofia *pura* è testimonianza a voce diretta della Realtà [...]. Diversamente dalla filosofia comune che si costituisce e vive nei problemi, la filosofia pura si dà, piuttosto, come tacitazione di essi che, fino a quando sussistono sulla base del non-possesso e degli impedimenti da rimuovere, escludono in noi quella *sapientia* ch'è la *conditio sine qua non* di aspirarvi con sensatezza, cioè di una filosofia che non smentisca il proprio nome»<sup>79</sup>.

Difficile non cogliere una continuità tra questo incipit del primo capitolo de *La filosofia pura* e la concezione della verità intesa come *aletheia*, una filosofia che “si dà” e che è “testimonianza e voce diretta della Realtà” è la filosofia del manifestarsi della verità, del darsi dell'essere. Questo è certamente anche un motivo di continuità con il tema dell'essere heideggeriano che è possibile scorgere nel pensiero morettiano; ma in realtà Moretti-Costanzi dice qualche cosa che, con maggior definizione nelle opere successive, andrà ad assumere connotazione diversa ed ulteriore: la verità in questione non si manifesta solo come evenienza sovraesperienziale conseguente alla “purezza” del filosofare.

Per Moretti-Costanzi la verità che si manifesta è in realtà il fondamento stesso del pensare, ed in quanto fondamento essa è, un presente senza altro da aggiungere per dimostrare che la verità non giunge da altra dimensione esistenziale, ma è la vera condizione dell'essere qui ed ora. Certo a tal proposito, detto di questa originalità dell'esito della filosofia pura nella ricerca della verità, non può passare inosservato che per Moretti-Costanzi uno degli autori di riferimento fosse Spinoza ed ovviamente uno Spinoza non considerato, come da più parti viene fatto, come un mero panteista, ma

---

<sup>79</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 317.

come colui che riuscì a cogliere in modo adeguato la continuità tra mondo reale e la presenza dell'assoluto, forse anche in maniera fin troppo stingente, infatti Moretti-Costanzi coniò per il filosofo olandese l'appellativo “ebbro di Dio” nell'opera scritta nel 1946<sup>80</sup>.

E dunque la verità che si palesa nel pensare filosofico è certo una effettiva presenza, ma, allo stesso tempo, deve certamente essere considerata la guida, la “norma”, e certo il fondamento, la “base”, dello stesso pensare. Ecco le parole di Moretti-Costanzi all'inizio del quarto capitolo che chiariscono in maniera perentoria questa cognizione dell'essenza del filosofare: «Tanto la filosofia sarà pura nel senso di cui s'è detto (cioè sopraelevata sull'umano che limita e deprime la coscienza), tanto sarà attinente in questo suo stato di purità alla sofia che le è di base sul terreno della esperienza rivelatrice di menti e cose vere, tanto essa, conformemente, sarà vera: vera, appunto, di una sostanziale verità che, lungi dal prospettarsi come risultato ultimo dei suoi sforzi, ne costituisce la norma e il fondamento»<sup>81</sup>. E per ribadire il concetto con forza e con maggiore semplicità esplicativa attraverso l'immediatezza, poco più avanti Moretti-Costanzi aggiunge a chiudere il discorso: «Occorre pertanto riaffermare nel pensiero filosofico la effettiva presenza della assoluta Verità facentegli da norma come da base»<sup>82</sup>.

È questa dunque quella verità che sostanzia l'esperienza e la rende possibile, al di fuori di questa verità, di questa “assoluta Verità”, nulla è. Non vi è esperienza possibile che si realizzi al di fuori di quella verità che il pensiero della filosofia pura coglie come fondamento della realtà in atto. Certo occorre poi considerare l'opera nella sua interezza

---

<sup>80</sup> Cfr. *Spinoza*, in Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., pp. 2319 - 2470.

<sup>81</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 375.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 376.

e soprattutto nel suo costituire il cominciamento di un cammino di pensiero che esce gradualmente dall'ontologismo critico carabellesiano e afferma la sua connotazione originale. Ecco allora che devono essere evidenziate le presenze di elementi che portano a cogliere una matrice dualistica nel pensiero morettiano di questo periodo.

Per essere chiari, una delle peculiarità del pensare del filosofo umbro è l'estrema chiarezza teoretica ed una certa risolutezza nel cogliere le strutture ontologiche, ma questa connotazione estremamente monista del suo pensare è caratteristica ben riscontrabile nelle opere successive, ne *La filosofia pura* è solo accennato, alla conclusione dell'opera e soprattutto nell'appendice, il tema dell'ascesi come esperienza univoca di verità che conduce l'esperienza mondana al piano ontologico ed esistenziale più alto, che le spetta.

In primo luogo il dualismo che offre la prima chiave di lettura per questa opera è certamente quello che Moretti-Costanzi descrive tra la “filosofia *comune*” e “la filosofia *pura*”, questa distinzione non rappresenta tanto una semplice differenziazione di metodo d'indagine, ma significa invece una differente consapevolezza ontologica. Chi si ferma alla “filosofia *comune*” è colui che si arresta al proprio essere uomo quale stato di mera limitatezza. In tal caso il sapere dell'uomo è il sapere comune di chi non riesce a progredire oltre la propria terrenità, oltre la propria gettatezza per dirlo in termini esistenzialistici. L'essere uomini quindi può in realtà definire una condizione di minorità, come Moretti-Costanzi afferma all'inizio dell'opera in maniera molto diretta: «Lo dice il tono stesso dell'affermazione cui si è soliti: *sono uomo*, che propriamente è un'ammissione fatta con il sottinteso di un *purtroppo*»<sup>83</sup>. Lo status di uomo se è vissuto con questo senso di minorità certo non potrà condurre alla filosofia pura, per chi si

---

<sup>83</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 318.

coglie solo portatore di quel “*purtroppo*” l'unico orizzonte che si aprirà sarà quello del senso comune, di una razionalità strumentalmente efficace ma che mai giungerà ad essere ragione che parla e che dona senso e sapere. In definitiva per chi decide di subire passivamente questo stato d'esistenza umano l'unico approdo possibile è quello dello stato filosofico umano.

Tale traguardo filosofico è però, per Moretti-Costanzi, un non-traguardo, si tratta semplicemente di un non-filosofare, di quello che l'accademico bolognese appella “stato filosofico umanamente impuro”, ovvero di un semplice subire le contingenze di limitazione della condizione umana, che ha portato, nel corso dei secoli, al sorgere dei «realismi, gli empirismi, gli scetticismi, gli idealismi gnoseologici...»<sup>84</sup>. Il filosofare della contingenza non porta al sapere, ma solo all'attestazione del limite che non permette il sapere, ancora le parole di Moretti-Costanzi in tal senso sono nette: «Un simile filosofare, difatti, è più che altro un filosofare suo malgrado, cioè un filosofare che si effettua ad onta delle condizioni che lo impediscono e nell'assenza completa delle altre che lo consentono»<sup>85</sup>.

La filosofia pura costituisce invece la via per cogliere la realtà nella sua dimensione più profonda, o meglio ancora per non far considerare l'uomo stesso come semplicemente un soggetto che subisce la condizione di limitatezza, ma al contrario permette di far accedere l'uomo stesso alla destinazione che sente come possibile per il suo compimento, attraverso quell'elevazione dai limiti stessi della sua condizione, verso la destinazione della verità che sente propria, ma che, allo stesso tempo, non riesce a raggiungere in maniera continuativa. La condizione che permette il realizzarsi della filosofia pura è certamente, per Moretti-Costanzi, quella che fa sì che «il vero filosofo

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 320.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

afferm[i]: non *io nell'esistenza*, ma *l'esistenza in me*»<sup>86</sup>, e questo cogliere la realtà esistenziale non come mera oggettualità rispetto all'uomo, ma come tessuto esperienziale, può essere garantito dall'unica condizione che è fondamento per l'esistenza che l'uomo esperisce: tale fondamento è la sapienza.

La sapienza per Moretti-Costanzi è il “presupposto-base della filosofia pura”, essa è l'unica struttura ontologica della realtà in quanto è la base e anche la destinazione che compie l'uomo nella verità. E la grande peculiarità della sapienza così come è intesa dal filosofo umbro è il suo essere esperienza. Questa l'originalità del pensiero di Moretti-Costanzi, che così definendo la sapienza si pone di fatto nel grande sentiero già tracciato dal personalismo cristiano ed in particolare in quello agostiniano. Fare esperienza della sapienza è in realtà una possibilità non sempre attuabile, anzi per Moretti-Costanzi l'esperienza sapienziale si può cogliere solo in momenti privilegiati, in istanti che vengono chiamati “attimi rari”.

Tali momenti in cui si vive l'esperienza della verità sono veri e propri “stati di grazia” o “stati di privilegio” attraverso i quali si ha la chiara percezione della certezza che il qui ed ora non può rappresentare l'autentica sfera ontologica cui l'uomo è destinato. Ecco perché Moretti-Costanzi parla esplicitamente di “*reminiscenza*”, tale capacità che si sperimenta nell'intimo è qualcosa di ben differente dalla semplice memoria degli accadimenti mondani, gli “attimi rari” sono colti come “*reminiscenza*” perché vanno oltre l'esperienzamondana, ma sono invece segni di un'altra esperienza possibile per l'uomo, l'esperienza della sapienza, l'esperienza della verità. I contenuti degli “attimi rari” non decadono, non si dimenticano come i contenuti della canonica memoria, essi permangono e ricordano la destinazione propria dell'uomo, ma anche il

---

<sup>86</sup> *Ibidem.*

fondamento che sta alla base di tale possibilità. Ancora le parole di Moretti-Costanzi in proposito: «Ogni volta che si determina una situazione rivelatrice, la memoria non manca di pareggiarlesi, per mantenerci, malgrado tutto, a quel livello; nella suggestione dei bei quadri che sono propriamente quadri nel mondo disvelato, ossia della esperienza reale dove la persona fu vera essendola stata, in concreto, tra cose vere. Questa è la *sapienza* che sta a presupposto-norma della filosofia e a mèta ultima di essa»<sup>87</sup>.

La filosofia pura allora è un riuscire ad andare oltre una mera temporalità, quale attributo unico e prevalente dell'umanità. Il carattere rivelativo di questi “attimi rari” consiste proprio nell'abbattimento del limite imposto dal tempo, a favore dell'eternità: l'esperienza di sapienza dischiude la prospettiva del sempre. La rarità è in fondo un tutt'uno con la “purezza” della filosofia, ovvero quella profondità, quella altezza che solo la filosofia può far raggiungere. Certo, affinché queste vette possano essere raggiunte, occorre abbandonare la via del senso comune, del mero riconoscimento quantitativo della realtà circostante, occorre elevare l'uomo all'eternità di quegli “attimi rari” che sperimenta con verità nella propria esistenza e che conferiscono appunto quella pienezza, quella compiutezza che altrimenti nella quotidianità della temporalità l'uomo non coglie.

E questo tema della “purezza” della filosofia porta nell'opera ancora un debito carabellesiano che Moretti-Costanzi dimostra di aver fatto proprio: quello dell'“inutilità” della filosofia, o meglio ancora della “divina inutilità” del filosofare. La filosofia è infatti, per Moretti-Costanzi, in primo luogo riconoscimento della propria limitatezza, meglio ancora la filosofia è “povertà”, proprio perché è ricerca della sapienza: essa si definisce appunto come “*filia*” e non pienamente “*sofia*” in atto perché

---

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 323.

non vi sarà mai quel possesso completo della “*sofia*” a cui si aspira. Questa consapevolezza di esser “povertà” non svisciva tuttavia la filosofia in quanto essa è anche l'unica possibilità per l'uomo di giungere alla “grandezza”, quell'altezza di pensiero che si scorge nell'eternità offerta dagli “attimi rari”.

Il raggiungimento di tale ultima meta attraverso categorie umane non è un qualche cosa di realmente possibile, abbiamo visto infatti come la filosofia non sia mai “sofia” in atto, allora questa “grandezza” a cui l'uomo aspira, non sarà altro che il riuscire a cogliere la presenza della verità che rende possibile questo pensare e rende possibile l'essere stesso. Ecco allora il tema dell'inutilità che torna, mutuato da Carabellese, a sostenere l'anti-utilitarismo che il vero pensare deve possedere: pensare per pensare, ovvero per compiere l'attività più alta che l'uomo possa svolgere. Ecco il senso di una “inutilità” che allora deve assumere i caratteri di una “divina inutilità” in quanto essa è altro rispetto ad un semplice e lontano concetto di inconsistenza.

La filosofia pura non è inconsistente, ma certo è disinteressata all'ovvio, al banale, al temporale, al superficiale, proprio per questo deve essere inutile rispetto al comune modo di pensare. In tale direzione le parole di Mirri nell'introduzione de *La filosofia pura*, sono illuminanti: «Ed è alla luce di questa duplice natura della filosofia partecipe di “povertà” e “grandezza”, umana e divina, alla luce soprattutto del suo non piegarsi alle ragioni del vivere, che vanno intesi altri caratteri di essa [...]. Così ad esempio quello relativo alla sua “inutilità”, che aveva costituito uno dei capisaldi dell'impostazione carabellesiana del “problema interno della filosofia”: il Moretti-Costanzi lo riecheggia bensì (certo non con l'enfasi del Carabellese) ma lo piega a conclusioni diverse: “La filosofia – scrive – sopraelevata sull'uomo in cui sa additare una caduta e una minimizzazione del cosciente, sarà anche inutile, come fu detto, e lo

sarà divinamente”; ma l'inutilità, aggiunge, non è in nessun modo da scambiare con una sua “inanità”; al contrario, “inane” è solo la filosofia “impura” che si presenta come conoscenza; soprattutto se si presenta come conoscenza di cose che per definizione si sottraggono dall'esperienza, come “metafisica”. Inane è l'esperienza conoscitiva caratterizzata dalla dualità soggetto-oggetto e io-mondo»<sup>88</sup>. Ecco allora che questo dualismo tra “povertà” e “ricchezza” della filosofia è la condizione per comprendere cosa significhi essere nel pensiero; l'indigenza dell'uomo corrisponde certo all'indigenza del suo pensare, ma allo stesso tempo la consapevolezza di questo suo pensare povero, limitato, è l'unica via che occorre necessariamente percorrere per compiere il balzo verso la “grandezza”, per slanciarsi verso quell'altezza che la “purezza” e la “rarietà” del pensiero vanno a dischiudere.

Una volta chiariti questi, che sono gli attributi propri di questo pensare de *La filosofia pura*, un certo orientamento che potrebbe apparire nel pensare di Teodorico Moretti-Costanzi potrebbe essere quello di una certa elitarità, critica questa in realtà spesso rivolta all'accademico bolognese, forse più a causa della sua riottosa aria di nobile solitario che non per una accurata comprensione del suo cammino di pensiero. Per quanto concerne il contenuto qui preso in considerazione, è soprattutto il concetto di “rarietà” che può far pensare ad una certa elitarità, come se il provare questa esperienza dell'eternità fosse un privilegio riservato a pochi eletti.

Occorre qui smentire un una tale considerazione che potrebbe essere fatta del concetto in questione. La prima pagina della prefazione indica infatti come l'invito a compiere il cammino della filosofia pura non sia rivolto solo ad una schiera ristretta di persone. Ecco le parole del filosofo a tal proposito, tratte proprio dalla prefazione: «Due

---

<sup>88</sup> Edoardo Mirri, *Introduzione a*, Teodorico Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, introduzione a cura di Edoardo Mirri, Armando Editore, Roma, 1999, pp. 9 - 10.



parole di presentazione a questo libro di tono e di argomento inconsueti: due parole che, pur ne rivolgersi soprattutto agli amici, ai collaboratori, agli scolari, sono lontanissime dalla pretesa di una verità comune a pochi. Ciò ch'esse implicano, difatti, è la consapevolezza di una capacità universale di coscienza; ciò cui esse tendono è solo il suscitamento della medesima capacità, agli effetti di un'atmosfera cogitativa specialissima. Specialissima, certo, anche nel senso ch'essa è rara, ma di una rarità che, ben lontana dall'esclusione di quasi tutti, è una *rarietà* viva nei *tutti*, aventi l'attitudine a conseguirvisi»<sup>89</sup>.

Evidente, dalle parole dell'autore, emerge dunque l'intento assolutamente anti-elitario dell'opera, l'invito alla filosofia pura certo è in primo luogo per chi circonda il filosofo umbro, “amici, collaboratori, scolari”, ma è egualmente rivolto a tutti visto che lo scopo “alto” della filosofia appartiene proprio a tutti: «L'altezza di cui sempre fu fatta parola a suo proposito – lungo la linea, s'intende, dello stesso accorgimento qui condiviso – è l'altezza che, risultando in un comune ambito circoscrivente, è di tutti e attende tutti nelle sue prospettive di chiarezza: come il sereno sopra la nebbia»<sup>90</sup>. Tutti dunque sono chiamati alla verità proprio perché tutti appartengono alla verità.

Allora la vera linea di demarcazione che permette, ora sì in maniera elitaria ma solo per scelta del singolo uomo, di accedere alla consapevolezza di appartenere al piano ontologico della verità è costituita solo dalla presa di coscienza di come occorra abbandonare la via della conoscenza esclusivamente gnoseologica della realtà e comprendere dunque che oltre la verità della scienza esiste, ed è anzi preminente per le vite degli uomini, la verità della filosofia. O ancora meglio la verità del pensare autenticamente, del pensare filosofico. Ecco dunque presentarsi un nuovo dualismo che

---

<sup>89</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 311.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

deve essere affrontato dall'uomo che vuole accedere alla sapienza attraverso la via della filosofia pura. Riproponiamo con forza questo tema del dualismo che si può riscontrare ne *La filosofia pura* proprio perché si noterà come tale constatazione oppositoria che è evidenziabile nella realtà del pensiero si risolverà in definitiva nel percorso di pensiero di Moretti-Costanzi in un monismo.

Crediamo pertanto di attuare una corretta ermeneutica del pensiero morettiano evidenziando questo aspetto. Crediamo che sia stata proprio intenzione di Moretti-Costanzi far emergere tale dualismo che in realtà si rivelerà puramente apparente perché appunto risolvibile in un monismo ontologico, o meglio ancora in un monismo cristologico, ma questo davvero è argomento che verrà sviluppato oltre. Dicevamo dunque di una nuova opposizione che la riflessione filosofica morettiana porta all'attenzione e si tratta della distinzione tra le evidenze scientifiche, che possono essere appellate anche verità della scienza, rigorosamente scritto alla maniera morettiana con la lettera “v” iniziale minuscola, e i traguardi raggiunti dalla riflessione filosofica: la Verità della filosofia, rigorosamente al singolare e con la lettera iniziale “V” maiuscola.

Come ormai si sarà compreso Moretti-Costanzi è un fermo oppositore dello gnoseologismo ed in tale opera tale antagonismo nei confronti della filosofia che si rende imitatrice delle scienze viene esplicitata e spiegata ulteriormente. Il limite massimo dello gnoseologismo è, per il filosofo umbro, quello di separare uomo e oggettualità, come se il soggetto conoscente si ponesse da un punto di vista differente e ulteriore rispetto al mondo che conosce e nel quale, invece, si trova ad essere parte integrante. Ancora dallo scritto morettiano la concretizzazione di tale orizzonte di pensiero: «La verità della ragione gnoseologica, presupponendo il distacco tra mondo e io, presuppone anche la carenza delle condizioni di verità che sono quelle medesime dell'essere:

pertanto il perseguirla, lungo il cammino ch'essa progetta, non sarà altro che un progredire nel vuoto stesso da cui si parte»<sup>91</sup>. Insistiamo su questo punto perché riteniamo stia proprio qui la vera chiave di lettura per cogliere il significato dell'anti-scientismo morettiano.

Non si tratta infatti di non aver considerazione del metodo e dei risultati della scienza, questo sarebbe un banale atteggiamento assolutamente non riscontrabile nel filosofo umbro, l'intento è piuttosto quello di dimostrare come e quanto l'approccio della scienza non sia quello della filosofia e quanto il metodo d'indagine scientifico non conduca ai risultati che il pensare filosofico deve perseguire. Il problema consiste tutto nella pretesa dello gnoseologismo di sostenere l'unica dignità teorica legittima nel momento conoscitivo empirico-formale, nella conoscenza che con il razionalismo ha accentuato come unico e degno di attendibilità il momento della rappresentazione dell'oggettualità. Solo la rappresentazione dell'oggettualità, ovvero la constatazione del qui ed ora dell'oggetto costituirebbe secondo il dogma razionalista la conoscenza degna di tale nome.

Questo il contrassegno impresso dallo gnoseologismo alla liceità del conoscere. L'errore è plurimo in tale impostazione: oltre che consistere nell'estromissione di tutto ciò che può essere conosciuto per altra via differente da quella scientifica, c'è poi un'altra grande inesattezza teoretica in una impostazione gnoseologista come quella appena descritta. Per Moretti-Costanzi lo sbaglio madornale di ogni impostazione razionalistica e gnoseologista è quello di guardare alla ragione che l'uomo utilizza come ad uno strumento a disposizione esclusiva dell'uomo. Questo il punto fondamentale che ancora una volta restituisce Moretti-Costanzi ad una storia della

---

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 335.

filosofia lontanissima dalla sua epoca e dal mondo del '900 in cui vive. Se si vuole comprendere Moretti-Costanzi occorre concepire l'uomo come non depositario della ragione come facoltà, ma come co-fruttore di una dimensione d'essere in cui la ragione contiene l'uomo stesso.

Quando invece si pensa che la scienza utilizzi la ragione come strumento dell'uomo ecco il vincolo di inesattezza teoretica che Moretti-Costanzi evidenzia come peccato mortale di ogni gnoseologismo. Le parole del filosofo umbro in proposito sono chiarificatrici per determinare la radicale lontananza da ogni orizzonte razionalista: «In effetti, dire *uomo ragionevole* è un assurdo e dire *ragione umana* lo è altrettanto. O si è uomini perché si è, prima di tutto, ragionevoli e nella ragione di cui l'umanità è *sotto-natura* si è in *natura* o ragionevoli non si è affatto»<sup>92</sup>. La nettezza con cui Moretti-Costanzi tratta il tema dell'errore scienziato del razionalismo non lascia altri presupposti di interpretazione, ed anzi in alcuni passaggi lo stesso filosofo umbro appare ben più pungente nel commentare tale errore dello gnoseologismo.

Ancora a fornire un esempio in tale direzione le parole dell'accademico bolognese: «Così, per esempio, quel che un botanico dice dell'albero, considerandolo *more scientiae*, potrà benissimo esser vero; ma ciò non toglie che l'albero stesso, siffattamente considerato, non sia *vero* e che non sia *vero* per nulla quel modo d'essere cui la considerazione conoscitivo-scientifica va relativa, con la sua *veritas*. Per farci intendere ancora meglio, diremo che l'orientarsi del cieco possiede una ragion d'essere ed una *norma* solo condizionatamente allo stato *anormale* della cecità. D'altronde; se questa divenisse *comune e generale*, non pertanto diventerebbe stato normale e naturale»<sup>93</sup>. La questione porta in dote la continuità con un motivo tradizionale della

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

filosofia: il tema della doppia verità. Torna tale contenuto, ma in realtà si prospetta una presenza del concetto in Moretti-Costanzi del tutto particolare; la doppia verità in effetti è presente ed evidente ma si tratta di due verità che hanno una consistenza qualitativamente differente: la Verità, quella a cui Moretti-Costanzi si rivolge in tutta una vita di riflessione filosofica, è il vero e unico orizzonte a cui la filosofia anela; la verità della scienza in realtà non merita tanto questo nome, in Moretti-Costanzi si tratta piuttosto dell'attestazione empirica dell'oggettualità che l'uomo ha di fronte a sé.

Tanto è abissale la distinzione tra i due concetti che, per Moretti-Costanzi, non esiste alcun genere di conflitto, entrambe infatti sono oggetti di pensiero, ma la differenziazione qualitativa che intercorre è così abnorme che piuttosto che generare conflitto è esplicativa di una legittima coesistenza. È semmai lo smodato risalto dato dalla modernità alla verità di attestazione della scienza che ha compromesso il ruolo stesso di tale concetto di essere un descrittore della realtà. Ancora da *La filosofia pura* i passi che chiariscono tale compresenza concettuale nella prospettiva morettiana: «Tanto sono diversi questi due generi di *veritas*, che dall'autorevolezza della prima, cioè della *Veritas* sostanziale, non viene affatto smentita o contrastata la seconda, cioè la verità logica formale, che resta quella che è sul presupposto del suo terreno, pur che il medesimo risulti, in ordine all'essere, del tutto infido e negativo»<sup>94</sup>.

Non contrasto, non inconciliabilità, ma piuttosto relazione, coesistenza; queste le chiavi di lettura nella relazione tra attestazione scientifica della realtà oggettuale e il fondamento sostanziale della cosa stessa e della sua possibilità di esser conosciuta. La questione è infatti relativa alla possibilità della conoscibilità delle cose, se infatti esse sono oggetto di ragione umana, sarebbe assolutamente adeguata l'impostazione dello

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

gnoseologismo che pone l'uomo come osservatore esterno della realtà in cui è immesso. Ma abbiamo da subito evidenziato la non legittimità che Moretti-Costanzi reputa tale per un assunto di tale genere. E torniamo così al problema iniziale della conoscenza, il vero problema di ogni impostazione gnoseologica: per Moretti-Costanzi il limite, lo ribadiamo, è proprio in una cognizione della ragione come facoltà strumentale dell'uomo.

Questo il principio che genera l'errore. Ed è attraverso uno degli autori che fungono da guide per Moretti-Costanzi che tale errore capitale dello gnoseologismo viene evidenziato. È Schopenhauer che indica l'irrazionalità del razionalismo che ha innalzato la ragione a facoltà guida dell'uomo. Ancora il testo morettiano a donare esplicitazione al riferimento: «Egregiamente lo Schopenhauer mette in evidenza i presupposti della ragione umana gnoseologica: mostra che essa, proprio perché gnoseologica, cioè rappresentativa di un oggetto che sia tale per un soggetto, non è primaria né sostanziale, bensì presupponente un ordine di essere che nella misura in cui si dà per pre-razionale ed extrarazionale è assolutamente *irrazionale*; e mostra con ciò, nel miglior modo che la valorizzazione di una simile ragione riposa esattamente in quella medesima gratuità che le si è data per fondamento»<sup>95</sup>.

La ragione è costitutivamente irrazionale proprio perché riposa su un fondamento che è un ordine di essere “pre-razionale” ed “extrarazionale”, cioè un fondamento assolutamente non conoscibile con le categorie della scienza e non descrivibile con la stessa modalità con cui la scienza descrive il mondo. Ecco il limite che la storia della filosofia non ha saputo cogliere, ecco l'errore capitale della filosofia che anziché rivolgersi al proprio luogo di pensiero ha optato troppo volte per l'abbandono della

---

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 338.

propria specificità a favore dell'incedere proprio della scienza, quello dell'attestazione, ma al prezzo di lasciare nello smarrimento il vero contenuto della ricerca: il fondamento. In tutta *La filosofia pura* questo motivo della dimenticanza del fondamento attuato dalla storia della filosofia è predominante.

Appare manifesto quanto e come il pensare di Moretti-Costanzi sia un esercizio alto di riflessione che si pone in diretta continuità con Platone, il neoplatonismo, ma soprattutto con Agostino, Anselmo e Bonaventura, passando poi per le suggestioni ispirate da Spinoza e Schopenhauer. La filosofia è solo questo pensare alto, ecco il monismo morettiano che spazza via, di fatto, ogni dualismo che la considerazione della realtà pone in essere. La filosofia è sapienzialmente ricerca della Verità; ecco ancora le parole di Moretti-Costanzi: «La Verità può ricercarsi con qualche frutto – insegna in questo S. Agostino – la Verità che può porsi a mèta e a tema di un pensiero filosofico reale – è quella e solo quella non che si ha ma che si è fin dall'inizio, quali coscienti e intelligenti, nella virtualità o nel possesso di un valore intimo quidditativo; e che intanto, proprio, può ricercarsi, in quanto, ricercandola, siamo noi stessi a ricercarci, nella nostra capacità d'esserla in atto, giusta la norma e la garanzia della “memoria”»<sup>96</sup>.

Ecco il senso di essere uomini. L'errore capitale dello gnoseologismo risiede proprio in questa considerazione di uomini come soggetti posti coscientemente in rapporto di superiorità conoscitiva di fronte all'oggettualità della realtà. Tale atteggiamento rivela per Moretti-Costanzi un doppio errore: da un lato infatti è improbabile che l'uomo possa essere allo stesso tempo pienamente coinvolto in quella realtà che costituisce la propria esperienza esistenziale e allo stesso tempo, poi, riesca ad emergere come soggetto predominante da tale realtà per coglierla nella sua oggettività;

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 335.

in secondo luogo vi è poi lo sbaglio, proprio di un atteggiamento solipsistico e autoreferenziale nella considerazione dell'uomo, di valutare come l'uomo stesso possa essere conosciuto nella sua costituzione ontologica, in modo certo, come ente che esercita un'attività di analisi ed elaborazione della realtà.

Si comprende che Moretti-Costanzi, di fatto, sconfessa con tali prese di posizione l'uomo prospettato dal razionalismo di stampo illuministico e ripreso poi dall'atteggiamento neopositivista del '900. L'uomo che Moretti-Costanzi prospetta è in primo luogo la persona. Tale utilizzo del concetto di persona rinvia quindi alla necessità che per la descrizione di chi sia l'uomo sia necessario connetterlo con gli altri e con il proprio vissuto esperienziale; ecco allora che la “Realtà”, per dirla in modo morettiano, è il necessario riferimento attraverso il quale l'uomo inteso come persona possa essere conosciuto. Solo così sarà possibile ravvisare che quella Verità che la filosofia ricerca mai potrà essere oggetto di conoscenza categorizzante perché quella Verità è, in primo luogo, contenente l'uomo poiché fondamento di quell'esistenza che troppo banalmente si dà per scontata, e quindi non necessariamente approfondita.

Moretti-Costanzi è fin troppo chiaro nel delimitare il proprio concetto di uomo nel concetto di persona: «Dico: persona e non: soggetto, perché il soggetto, così concepito e definito in considerazione di un oggetto stante in antitesi con esso, non è che la limitazione gnoseologico-dualistica dell'io, che vi si riconosce solo fin quando resta potenziale e inattuato nelle sue più alte possibilità. Giovi ripetere che queste sono le possibilità medesime del mondo che, essendo mondo dell'*esperienza*, che lo rivela rivelandoci, può salire, con essa, dal piano della *insipienza* fisicalistica a quello sostanziale della *sapienza*»<sup>97</sup>. Negazione completa della caratterizzazione dell'uomo

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 329.



come soggetto dunque, come del resto vi è la negazione totale dell'uomo come interiorità, tale concettualizzazione tenderebbe infatti a pensare all'uomo come ad uno sparuto io, inconoscibile persino a se stesso nella sua sparuta individualità; le parole del filosofo umbro sono perentorie, ancora una volta: «Bisogna dunque respingere le espressioni di: interiorità e di: esperienza interiore che vogliono proporsi a questo punto; bisogna respingerle proprio perché esse si riferiscono ad un io che, solo nella misura in cui è limitato spazialmente dinanzi alle cose che lo trascendono, può convertire la sua attenzione delle cose stesse a sé medesimo, quasi come un faro la cui luce si introflettesse»<sup>98</sup>.

Se infatti presupponessimo un io smisuratamente inconoscibile ed estraneo alla realtà ed all'uomo stesso, mai vi potrebbe essere un tentativo da parte dell'uomo di collocare quell'io, proprio perché smisuratamente differente ed abissale rispetto alla realtà nella quale si trova ad essere coinvolto. Allo stesso modo sarebbe però, secondo Moretti-Costanzi, altrettanto pericoloso pensare ad una totale possibilità di auto-lettura interiore, come se l'unico modo di procedere verso l'esterno possa essere esclusivamente quello di farlo con la luce della certezza della propria dimensione interiore.

Anche questo è un limite nella concezione dell'uomo e del suo rapporto con l'esistenza, questo è propriamente il limite dell'autocoscienza: «In effetti non v'è *autocoscienza* di cui parlare che non si sorregga sulla base dell'*eterocoscienza* del realismo e non sia convertibile in questa stessa. Il linguaggio idealistico non era a caso e riusciva eloquentissimo nella specie. La caratteristica polemica contro l'*esterno*, il *trascendente*, il *ciò che è fuori*, nella quale veniva ad esprimersi immancabilmente l'affermazione dell'*autocoscienza*, dimostrava ad *abundantiam* quali condizioni essa

---

<sup>98</sup> *Ibidem*.

richieda per poter dar luogo a una parola che possa suonare con qualche senso»<sup>99</sup>. Ecco allora che solo il concetto di persona garantisce la condivisione e continuità autentica tra uomo e alterità, tra individuo e “Realtà”. Proprio perché persona allora l'uomo può ambire alla pienezza della comprensione della “Realtà”.

Solo così si può superare un nuovo dualismo: la strada che sembra aprirsi al singolo è quella di restare nel fisicalismo dell'attestazione sensibile della realtà, oppure cercare di cogliere il motivo della sapienza che permea l'esistenza ma rimane invisibile agli occhi dei sensi. Ancora vi è la scelta tra una modalità di esistenza attestante ed una modalità d'esistenza che cerchi di conoscere sentendo; di fatto si pone il medesimo parallelismo che è ravvisato dall'autore tra una filosofia che si ancora al sicuro gnoseologismo ed una filosofia che pretende di essere *pura*. Sottolineiamo con forza che quelli descritti da Moretti-Costanzi sono in realtà due differenti atteggiamenti, in quanto il contesto in cui tali atteggiamenti si esplicitano è in fin dei conti il medesimo: l'esperienza della “Realtà” è unica. Sebbene infatti sembri vi possa essere un nuovo dualismo tra un'esistenza vissuta sotto l'egida della certezza sensibile dell'esperienza ed un'esperienza che invece sia descrivibile attraverso la modalità del superamento dell'empiricità a favore della rivelazione del fondamento, in realtà Moretti-Costanzi, pur evidenziando tale concezione antitetica dell'esperienza, cerca di ribadire in ogni modo come l'esperienza che ogni persona vive nell'esistenza sia in realtà unica ed univoca.

Ciò che è mutevole sono semmai gli occhi con cui si vive questa esperienza, essi sono la vera fonte del dualismo. La stessa metafisica, come viene tradizionalmente intesa è totalmente aborrita da Moretti-Costanzi per il motivo che ha voluto guardare, per sua stessa definizione, oltre il momento dell'esperienza sensibile, ma lo ha fatto

---

<sup>99</sup> *Ibidem*.

esclusivamente con le categorie conoscitive utilizzate per quell'esperienza sensibile, un controsenso vero e proprio. Questo l'assunto base per il quale Moretti-Costanzi si dichiara anti-metafisico: non vuole commettere l'errore già perpetrato dalla metafisica nella storia della filosofia.

Ne *La filosofia pura* l'accademico bolognese è oltremodo chiaro in questo atto d'accusa: «Per esempio, la metafisica classica, che risultando organizzata, dichiaratamente, di là dal fisico (*metà tà fysicà*) con cui essa identifica il mondo sensibile concreto, implica un abbandono pieno e totale dell'esperienza, intende tornare a contraddirla con la medesima vuotezza per cui dovette soccomberle, solo per il motivo d'aver appreso a presentare e ad esibire tale vuotezza col nome e con l'aspetto dell'esperienza»<sup>100</sup>. Se la metafisica ha trovato il suo epilogo proprio nel suo essere pura astrazione, distante dall'esperienza concreta, occorre per Moretti-Costanzi non ripetere il medesimo errore. In definitiva l'esperienza non può essere intesa come un'attività che guardi ad un oltre indefinibile con i parametri propri dell'esperienza sensibile, come del resto viene negata dal filosofo umbro la cognizione dell'esperienza come il momento della verifica dell'oggettualità empirica. In questa seconda modalità di considerazione dell'esperienza l'esito scettico è evidentemente inevitabile: «Scettici si diviene, in base ed in nome dell'esperienza, solo quando essa è presa e considerata ai fini di verifica di un conoscere che, similmente, la precede con la dualità costitutiva dei propri termini eterogenei: mente e cosa»<sup>101</sup>.

Ed ecco allora che, una volta negata una consistenza meramente ulteriore, ed allo stesso tempo negata una consistenza puramente empirica dell'esperienza, Moretti-Costanzi è in grado di donare una definizione di ciò che si debba intendere per

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 328.

esperienza, al di là del dualismo antitetico, sede di errori dell'approccio metafisico e gnoseologico. Le parole dell'autore, sempre tratte da *La filosofia pura*: «La vera esperienza – tale oltre l'imperfezione e l'approssimatività del proprio nome – la vera esperienza che è presenza e che è *sapienza*, non appartiene ad un soggetto che ne sia protagonista riguardo al mondo, né si sorregge su di questo, ma è, senz'altro, in sé conchiusa, mondo ed insieme persona; attualità di un mondo personalmente vissuto e di una persona mondanamente ambientata: mondità, mondanità»<sup>102</sup>.

Torna ancora la persona come vera protagonista di questa metacognizione della presenza della sapienza nell'esperienza. Il discorso morettiano è in quest'opera profondamente ontologico, anzi ancora meglio, essenzialmente ontologico. Non è infatti qui in discussione quale sia l'ulteriorità che la sapidità del pensiero dischiude, quanto piuttosto, ed anzi, unicamente, quale tipo di realtà sia la realtà che l'uomo vive. In definitiva la questione posta da Moretti-Costanzi riguarda essenzialmente la veridicità dell'esperienza di vita dell'uomo. Se infatti l'ulteriorità dischiusa dalla metafisica risulta fittizia, ma allo stesso tempo le risposte date dalle coordinate spazio-temporali della conoscenza che l'uomo constata sono limitate, si apre la questione su quale sia il reale significato del pensare e, ancora meglio, del pensare filosofico. La questione riguarda proprio la caratura ontologica della realtà umana.

Ed allora, mosso tale rilievo riguardo la domanda profonda de *La filosofia pura*, si comprende bene che la risposta che Moretti-Costanzi ricerca è deposta proprio in quel concetto di esperienza che l'autore ritiene sia stato in gran parte della storia della filosofia mal interpretato: l'esperienza come semplice luogo fisico, o l'esperienza come deprecabile ambito dell'apparenza, o ancora l'esperienza come porzione di una realtà in

---

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 329.

antitesi con una ulteriorità depositaria di maggiore dignità ontologica; queste sono solo alcune delle interpretazioni della storia della filosofia che vanno riviste secondo il filosofo umbro. L'ispirazione, per questa concezione sapida del concetto di esperienza viene per Moretti-Costanzi da uno dei suoi autori di riferimento: Sant'Agostino. Il filosofo di Ippona è colui che concettualizza una conciliazione di questo dualismo tra la costituzione empirica dell'esperienza e il suo essere fondata nella sapienza.

Per Moretti-Costanzi il dualismo che certamente deve essere colto in Sant'Agostino assume l'autentico corretto significato, solo se viene considerato nell'ambito di un fondamento di verità che funge da base per l'esperienza: «Il dualismo, difatti, S. Agostino lo aveva ammesso, nel distinguere per dignità e per qualità di grado l'anima cosciente dal mondo fisico; ed era dunque ben naturale – una volta posto ciò – ch'egli parlasse dell'interiorità e dell'esteriorità con un intendimento più che analogico. [...] S. Agostino, in realtà, non mira ad altro che a denunciare come irreali e come astratti quella considerazione speculare e tutta scientifica delle cose da cui le cose stesse, venendo avulse da chi ne parla e insieme da ciò per cui se ne parla con un intendimento sostanziale, vengono avulse dal loro vero essere; ch'è di Coscienza... [...] Così il magistero di Agostino si inserisce in quello eterno, anche se occulto ed esoterico, della esperienza come sapienza; né v'è alcun dubbio circa il senso della terra “luce industrata” di cui egli parla, poiché essa è terra veramente (come non lo era in precedenza quando la velavano nebbia ed ombra) nella misura precisa in cui io sono veramente l'io che sono nel vederla con occhio solarizzato»<sup>103</sup>. L'esperienza assume il connotato di una realtà a tutti gli effetti depositaria di valore ontologico e di senso. Seguendo Sant'Agostino si deve concepire l'ambito della concreta mondanità umana

---

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 330.

come l'ambito in cui dimensione sensibile e ulteriorità intelligibile coesistono nella presenzialità continuativa della Verità. La sapienzialità del pensare è possibile proprio perché la concretezza dell'esperienza rende possibile cogliere la presenza di questa profondità dell'essere. Una profondità di realtà che allora sarà certamente sempre presente in quanto base, fondamento, ma, allo stesso tempo, sarà solo quell'autenticità del pensiero, che appunto Moretti-Costanzi circoscrive nei momenti di "rarità", di purezza momentanea, la modalità per accedere a tale fondamento sapienziale. Che è la Verità che si cerca, ma anche che sottende, dunque.

Crediamo sia doveroso insistere su questo motivo del recupero della concretezza dell'esperienza e quindi dell'esistente in cui l'uomo vive e svolge la propria attività di azione e di pensiero, poiché questo è un vero e proprio parametro per attuare una compiuta comprensione del pensiero morettiano. Se si vuole infatti evitare di classificare genericamente il pensiero di Moretti-Costanzi come estetismo, tale del resto è uno tra gli obiettivi del presente lavoro, si deve meditare il perché di un perdurante tono estetico riscontrabile effettivamente nell'inezienza dell'opera morettiana.

Sosteniamo come ipotesi interpretativa, esplicativa di tale continuativo tono estetico, proprio la radicata e convinta concezione morettiana di questa fondativa presenza della Verità nella realtà concreta umana. Non essendo presente in alcun modo un doppio piano d'essere che espliciti, di conseguenza, una doppia significanza ontologica per il vissuto umano, viene naturale rilevare che la significanza di quel mondo dell'esperienza, unificatrice di sensibilità e intelligibilità ulteriore, è altissima poiché è lì che si trova la Verità. Allora quella ricerca del Vero, Buono, Bello che è proprio di ogni ricerca filosofica, deve concentrarsi nell'evidenziare quando la rarità dell'esperienza veritativa emerge in maniera ineludibile; certamente il momento estetico

è l'esemplificazione maggiormente immediata e comprensibile a tutti di questa presenza di un Verità fondativa, origine, possibilità e finalità di ogni ricerca del vero. Ecco allora che il tono estetico che si rileva nel linguaggio morettiano è essenzialmente un tono in realtà ontologico, poiché la Bellezza è un tutt'uno con la Realtà, e la Realtà non si trova in una zona d'essere ulteriore, ma nell'Essere che l'uomo concretamente sperimenta, l'esperienza morettianamente intesa appunto.

Questo il passaggio imprescindibile per comprendere che estetica ed ontologia in Moretti-Costanzi costituiscono piuttosto ambiti di una medesima realtà, e per questo sono da considerarsi in maniera univoca. Interessante sarà, una volta chiarito questo passaggio, approfondire il come attraverso cui tale ulteriorità già presente nel mondo possa essere scoperta e fatta propria dall'uomo nella dimensione della sapienzialità. Ma attestandoci per il momento ancora a questo rilievo riguardo la natura dell'esperienza, riportiamo ancora un pensiero morettiano atto a chiarire questa concezione dell'esperienza: «Infatti l'esperienza – giovi ripetere – non è senza la Realtà sensibile e concreta che vi risulti e che non potrebbe *sperimentalmente* risultarvi se non facesse tutt'una cosa con la medesima esperienza, quale ambientalità e mondanità da cui gli esperimenti non esorbitano, e se così non comportasse l'*intellectus* cui risultare e in cui attuarsi come *veritas*. Qui precisamente dovrà ritrovarsi la base solida della verità condizionata e secondaria: nella *verità-esperienza* nella *veritas-Essere*, della quale può ben dirsi che “*seipsam patefacit*” appunto per il motivo che a manifestarvisi è la Realtà. Né la Realtà si manifesta come esperienza veritiera senza che nell'atto si garantisca con quel garantirsi per cui è *sapienza*, secondo una norma, appunto, da rinvenirsi in niente altro che nella qualità *saporitiva* delle situazioni e degli status dove le cose sono vere

per un io altrettanto *vero*»<sup>104</sup>. La sapidità dell'esperienza è provata dunque da un io “vero” che sperimenta “cose” che “sono vere”. Questo l'indissolubile legame tra uomo e proprio mondo.

Ogni esperire è situazionalmente collocato, ma, allo stesso tempo, quella temporalità non esaurisce l'esistenza di oggetto e persona che sperimenta, si va oltre lo gnoseologismo abbiamo già detto; quello sperimentare può rappresentare un semplice collocare oppure può essere il punto di cominciamento per comprendere la caratura fondativa di quella realtà che non risulta semplice medium, ma tessuto ontologico vero e proprio. Certamente da questa impostazione del discorso Moretti-Costanzi potrebbe apparire come nient'altro che un nuovo propositore della fenomenologia, ed in effetti, ne *La filosofia pura*, in alcuni passaggi è possibile pensare a tale similarità con l'impostazione fenomenologica della questione.

Quando Moretti-Costanzi dice ad esempio: «La pietra, l'albero, il fiore, sono qualcosa finché lo sono – se pur di certo non per mia opera – assieme a me, nell'essere ambientale della medesima esperienza»<sup>105</sup> appare evidente un approccio che circoscrive la presa significativa degli oggetti alla persona che coglie l'oggettualità in atto nella mondanità. Ma tale approccio, anche fenomenologicamente connotato, porterebbe ancora in dote una discrepanza troppo abnorme tra la persona e l'oggettualità, non tenendo conto quindi dell'esperienza che riassume entrambi nella mondanità. Infatti questo esperire e dare significato alle cose, per Moretti-Costanzi, deve proiettare, se si vuol realmente cogliere la rarità del momento alto del pensare filosofico, oltre il significato che il singolo attribuisce all'oggetto, occorre procedere oltre il “per me”. In definitiva, quindi, ci permettiamo di sostenere che Moretti-Costanzi voglia procedere

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 343.



assolutamente oltre un approccio fenomenologico. Le sue parole, poco più avanti rispetto all'ultima citazione, crediamo siano legittimanti questa interpretazione attuata: «Ora è manifesto che dalla singolarità dell'esperienza situazionale e personale in cui la cosa è quel che è, semplicemente e puramente, nel suo venir saputa ed esperita, la cosa stessa non trae alcun limite, appartenendo quella singolarità all'Essere medesimo che la rivela, risultandovi»<sup>106</sup>. Si vuole assolutamente far notare la massima originalità che questa impostazione del filosofo umbro riporta sul piano della interpretazione del reale. O, per meglio dire, si vuole evidenziare la grande discontinuità che Moretti-Costanzi pone in essere rispetto alla filosofia della modernità. Altra chiave di lettura, questa, per spiegare come e quanto la fortuna in termini di considerazione critica del pensiero dell'autore in questione, non potesse davvero aver luogo nell'ambito del panorama filosofico del Novecento.

L'originalità teoretica morettiana che qui si sta discutendo è quella che è in totale continuità con la tradizione agostiniana, come si è già detto. Per cui un superamento del finito avviene attraverso una riconsiderazione del finito stesso. Non vi sono altre zone d'essere da scoprire, quando invece occorrono nuovi occhi per scoprire tutto quello che il finito stesso sa disvelare. Ed ecco allora che quel finito stesso necessita di una nuova meditazione per essere autenticamente compreso.

Il mondo che l'uomo abita può e deve avere un significato ben più profondo del semplice constatativo *hic et nunc* perché quella realtà è di fatto tale per rivelare ciò che la rende tale. I momenti rari di pensiero alto, l'esperienza dell'eternità nella bellezza delle situazioni, dei paesaggi, delle opere d'arte, non sono semplici eventi che esulano dalla routine quotidiana e astraggono il singolo dalla logica causa-effetto che permea il

---

<sup>106</sup> *Ibidem.*

mondo umano. Queste esperienze di bellezza estatica e di pienezza intellettuale rimandano alla dimensione autentica che l'uomo sente propria e che, per Moretti-Costanzi, non è da collocare in altra dimensione d'esistenza, ma che è alla portata dell'uomo che approfondisce con il proprio pensiero non tanto il conoscere il mondo ma piuttosto il sentire il mondo che lo circonda. Ecco allora la vera esperienza che l'uomo è portato a compiere da questa consapevolezza di orientare la ricerca nell'ambito del qui ed ora, ma approfondendo l'immensità celata di quel punto di partenza esperienziale. Tale esigenza procedurale assurgerà al bisogno di ritrovare nell'uomo la univocità del pensare e del sentire, una unità che l'uomo può riscoprire nel momento in cui si percepisce nella propria pneumaticità.

Questo il passaggio decisivo per la comprensione di quel mondo in cui è presente il fondamento, il vero obiettivo della ricerca filosofica, ma esso, se vuol davvero essere compreso deve essere compreso come Coscienza che si dona alle coscienze. Siamo di fronte alla vera peculiarità del pensiero morettiano. Anche per quanto concerne il linguaggio si deve notare qui un passaggio decisivo nella originalità teoretica del filosofo.

Per Moretti-Costanzi, infatti, il vivere il momento del presente nel darsi della filosofia come filosofia pura consiste in definitiva nel cogliere quel fondamento che il pensiero ricerca come Coscienza, dove con il termine Coscienza con la "C" maiuscola si deve intendere davvero l'Assoluto che si disvela all'uomo. Ma questo mostrarsi dell'Assoluto come Coscienza che può esser colta nel mondo dell'uomo è possibile solo attraverso un sentire con il pensiero questa Coscienza, ovvero attraverso una pneumaticità che è propria dell'uomo che riesce a cogliersi come coscienza. Le parole di Moretti-Costanzi in proposito rivelano tutta la portata di originalità del suo impianto

teoretico: «Questa e questa sola è l'obiettività del mondo universalmente riconoscibile; questa di una coscienza in cui il mondo stesso è istituito, in una con i mondani che lo attestano con l'autorità medesima del suo essere. E solo questi, appunto, quali coscienti consapevoli in quella stessa Coscienza in cui il mondo è autenticamente nella rivelazione della esperienza rara, sono i tutti che si esigevano per un consenso universale; i tutti veri che risultano numerabili non dall'esterno, ma nell'essere medesimo in cui il numero può aver valore. E tutto ciò, naturalmente, è come dire che, se della realtà del mondo obiettivo si può esser certi, così come di un nostro prossimo che lo abita, se ne può esser certi nella rete delle testimonianze chiare – santi, artisti, poeti e amanti – che una nostra situazione qualificata ci mette in grado di riconoscere»<sup>107</sup>. Di fatto la funzione della genialità, della creatività, della padronanza della rarità delle vette raggiunte con il pensiero, sono momenti, istanti che mostrano quella via verso la Coscienza.

L'eternità, il senso di soddisfazione che tali attimi procurano rimandano ad una immaterialità ed incorporeità di tale sentire che per forza conduce alla dimensione della pneumaticità coscienziale quale elemento determinante nella comprensione ontologica della realtà. Ora, dunque, si tratta di comprendere quale sia la vera discriminante per concepire chi siano coloro che sono in grado di approssimarsi a tale traguardo di comprensione della realtà e coloro che invece non possono avervi accesso.

Tale discriminante è ben delineata da Moretti-Costanzi e riteniamo possa essere anch'essa una buona chiave di lettura per definire quello che, se si vuole scorgere, può essere davvero l'unico elemento di elitarismo del pensiero morettiano. Ciò che distingue gli uomini nell'approssimazione alla Verità non è assolutamente un differente livello

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 374.

qualitativo di intelligenza o di acutezza, Moretti-Costanzi ritiene anzi che l'uguaglianza primigenia degli uomini riposi proprio sulla condivisione della medesima intelligenza e le differenziazioni di maggiore o minore brillantezza e genialità siano in realtà dei patrimoni di diversità che vanno poi a ricadere sulla molteplicità degli uomini stessi, arricchendo la stessa intera umanità.

A tal proposito le parole dell'accademico bolognese precisano: «Quest'uguaglianza fondamentale ciascuno la sente, nei confronti degli altri, non in ragione di una comune umanità – che se venisse intesa come *prius* finirebbe con il mancare dei molti stessi in cui è comune – bensì solo in ragione della comune intelligenza per cui Tizio è inserito, al pari di Caio e di Sempronio, nell'orbita di un sostanziale ed imprecuduto *cum scire* (l'*Essere-Coscienza* nel senso etimologico della parola) [...] E la diversità dell'essere, che è coscienza, è, naturalmente, diversità di tono e di valore: proprio di quel valore per cui Beethoven e Dante, nel momento in cui vengono ad emergere su di me, nell'atto intimo del mio capirli, mi appagano tanto da esonerarmi da ogni invidia»<sup>108</sup>. Non è quindi la diversità di brillantezza e di valore artistico o di genialità la pregiudiziale che pone la linea di cesura tra chi riesce a cogliere la profondità dell'Essere e chi invece rimane ancorato alle certezze spazio-temporali.

La vera linea di demarcazione, che a ben dire ne *La filosofia pura* è davvero solo accennata da Moretti-Costanzi, ma che noi crediamo sia parametro ineludibile per la comprensione del suo pensare, la vera linea di demarcazione dicevamo è senza dubbio costituita da chi riesce a realizzare la consapevolezza di possedere come uomo appartenente al piano sapienziale dell'Essere un duplice livello coscienziale e chi invece non si accorge di possedere questa possibilità. Questi in definitiva sono a tutti gli effetti

---

<sup>108</sup> *Ivi*, pp. 364 - 365.

gli occhi nuovi di cui si parlava in precedenza, questi gli occhi nuovi per cogliere la dimensione profonda dell'essere che distingue sì, a questo punto, gli svegli dai dormienti. In realtà l'originalità di Moretti-Costanzi, che ribadiamo nell'opera in questione è davvero solo accennata, riprende il legame diretto con l'agostinismo, la stessa terminologia utilizzata dall'autore è ancora assolutamente agostiniana.

Moretti-Costanzi spiega infatti che l'uomo può restare vincolato ad un livello di coscienza razionale che appunto, secondo la terminologia agostiniana, è quello della *ratio inferior*, attraverso il quale non si esce dallo gnoseologismo dell'attestazione sensibile dello stato di fatto della realtà empirica. Dall'altra parte Moretti-Costanzi, con Sant'Agostino, riafferma con forza la presenza di un duplice livello coscienziale che di fatto la modernità, condizionata scientificamente, ha di fatto eliminato dalla riflessione filosofica. Moretti-Costanzi, anche grazie al discepolato attuato nei confronti di Carabellese, che tuttavia rispetto alla dottrina dell'Essere di Coscienza proprio in quest'opera dichiara il proprio superamento, riesce a cogliere che occorre riportare all'attenzione del dibattito ontologico un livello del pensare che tenga conto anche del sentire dell'uomo. Non tutti i contenuti veritativi che nella vita l'uomo accetta consapevolmente come lume della propria condotta e del proprio essere, sono contenuti scientificamente dimostrabili, eppure sono considerati veri, degni di assoluta attendibilità.

Occorre allora che la filosofia riabiliti anche questo genere di contenuti perché forieri di una dimensione veritativa che oltrepassa la scienza stessa e che forse riporta la ricerca filosofica alla sua genuina autenticità. La riabilitazione della *ratio superior* costituisce allora il vero momento in cui Teodorico Moretti-Costanzi imprime al suo filosofare i caratteri dell'originalità specifica di un filosofare davvero puro. La *ratio*

*superior* è quel livello di coscienza che permette di comprendere con una legittimità razionale che procede oltre lo gnoseologismo dei contenuti veritativi assolutamente inindagabili dall'incedere del metodo scientifico. La *ratio superior* è davvero a questo punto la vera coscienza che permette di giungere alla consapevolezza del legame inesauribile con la Coscienza, che qui è ovviamente sinonimo di Assoluto.

E quando si giunge a questo approdo, dunque, il legame tra filosofia e teologia che Moretti-Costanzi aveva mutuato da Carabellese trova un definitivo compimento. Ancora le parole utilizzate da Moretti-Costanzi ne *La filosofia pura* rendono esplicito questo guardare alla *ratio superior* come chiave di volta del sistema teoretico che il filosofo umbro sta meditando: «Con tutto questo, si fa altresì ben manifesta la grande distanza che separa dalla ragione gnoseologica la *ratio superior* teologicamente competente: naturali, di certo, l'una e l'altra, ma d'una naturalità diversa nei due casi per quanto son diversi come grado i modi d'essere rispettivi. Questo è un rilievo che c'interessa massimamente, stanteché i supremi oggetti della filosofia e della teologia non possono ricercarsi in modo critico che in esse; né venire accertati con un accertamento che sia diverso da quello del diritto ch'esse posseggono nel proporceli. Non per nulla il nostro tema è quello d'una pura filosofia che, proprio perché epurata dalla inconsapevolezza dei problemi, sia capace di darci in atto ciò di cui parla con un senso. Così, per noi, la ricerca dell'*esse Dei* viene a coincidere perfettamente con la ricerca intima, personale (se ancora ricerca può chiamarsi), di un logo teologico coscienzialmente autorizzato»<sup>109</sup>.

La terminologia medievale cui Moretti-Costanzi fa appello fa sì che al posto di *ratio superior* si utilizzi anche *intellectus* e al posto di *ratio inferior cognoscere*, ma il contenuto non cambia. A proposito del riferimento agli autori medievali, è interessante

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 405.

che nello scritto Moretti-Costanzi citi in tal proposito anche San Tommaso d'Aquino, autore per cui certamente non c'è predilezione, ma che è in questo frangente certamente pertinente a descrivere tale distinzione tra il conoscere scientificamente definito ed il comprendere dell'*intellectus*.

Crediamo inoltre che, visto il periodo di stesura dell'opera, il riferimento a San Tommaso possa ancora avvalorare la tesi interpretativa esposta in precedenza relativa all'influsso esercitato da Carmelo Ottaviano sul cammino di pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Ricordiamo che questi sono gli anni di collaborazione alla rivista *Sophia* e quindi di prossimità con Carmelo Ottaviano, inoltre è bene sottolineare come nelle successive opere di Moretti-Costanzi, soprattutto quelle dal taglio più marcatamente bonaventuriano degli anni '70, un riferimento del genere, certo non benevolo e lusinghiero, ma comunque interessato per i contenuti nei confronti dell'Aquinate non si riscontrerà. Tornando al contenuto in questione, va ben detto come e quanto il ritorno ai medievali sia preludio alla vera ispirazione che Moretti-Costanzi porterà nelle opere successive come luce e guida: quella di San Bonaventura.

L'agostinismo che si respira ne *La filosofia pura* sembra in effetti essere preludio alle opere successive, tutte debitrice di una matrice ancora agostiniana ma soprattutto bonaventuriana. In tale senso il concetto chiave che di fatto proietterà Moretti-Costanzi fuori dall'orbita della considerazione filosofica del Novecento per tornare, fieramente dal punto di vista morettiano, nel Medioevo, è proprio questa capacità di veggenza che è propria della coscienza grazie alla *ratio superior*. Tale chiave di volta, lo ribadiamo, del pensare morettiano di fatto dona una risposta a tutti gli interrogativi sollevati ne *La filosofia pura*. In primo luogo la *ratio superior* permette di attuare coerentemente quell'unificazione che deve essere realizzata per risolvere gli apparenti dualismi, è

infatti grazie a questo livello coscienziale che la realtà può essere colta nella sua completezza come depositaria di una profondità ontologica ulteriore rispetto alla finitezza attestata dal mero conoscere. In secondo luogo il livello coscienziale dell'*intellectus* permette di giustificare e spiegare il senso delle esperienze rare di pensiero che fanno sperimentare l'eternità: il sentire razionale della coscienza permette di dare spiegazione di un'esperienza veritativa che l'uomo prova ma che non sa collocare e spiegare con categorie spazio-temporali.

Infine la *ratio superior* permette di ritornare ad un vero filosofare, ad un pensare alto, ad un autentico esercizio di riflessione scisso senza bisogno di giustificazioni dal conoscere calcolante delle impostazioni gnoseologiche; utilizzare la *ratio superior* significa vivere un'esperienza di verità giustificabile razionalmente, anche se non catalogabile nell'ambito della conoscenza empirica. Ecco allora il primato filosofico ineludibile che la *ratio superior* dischiude al pensiero. Certamente ciò che ancora rimane da definire per Moretti-Costanzi sono le modalità reali, la descrizione della concreta realizzazione dei contenuti veritativi a cui questa facoltà del pensiero che oltrepassa la semplice sfera empirica giunge. Moretti-Costanzi, in definitiva, una volta attuato questo passaggio teoretico fondamentale dovrà di fatto specificare come la pneumaticità, che di fatto viene introdotta in tale sistema del pensare, possa descrivere quelle esperienze di elevata rarità attestate da un pensiero che pretende di essere compiutamente filosofia.

Come del resto un altro punto che nelle opere successive dovrà essere ulteriormente delucidato sarà quello relativo a come questo mondo in cui si apre una doppia possibilità di comprendere l'Essere, nella sua contingenza e nella sua profondità, debba configurarsi. In fondo, è proprio questo uno dei massimi contenuti di originalità che la



cognizione di un livello coscienziale superiore, quale la *ratio superior* è, dischiude. Da *La filosofia pura* un brano morettiano in proposito: «Sulla realtà effettiva del mondo stesso, si può esser certi che la scienza né aggiunge nulla agli attestati procuratici dalla immediatezza conoscitiva, né li conferma comunque o li rivede. Ciò s'intende meglio se si osserva che, pur rappresentando nella coscienza un grado ulteriore rispetto al *cognoscere* immediato, la *scienza*, con la sua *ratio*, fa parte pur sempre della Coscienza conoscitiva. Il valicamento di questa, come sappiamo, si ha solo nel grado dell'*intellectus*: e qui il mondo fisico cessa di esser presupposto appunto perché cessa di esserlo la conoscenza. Che la filosofia non sia per nulla cosmologia, nel senso usuale di questo termine, conviene d'altronde dichiararlo nel momento medesimo in cui si riconferma nell'*intellectus* l'organo filosofico specifico»<sup>110</sup>. Ecco dunque che il ritorno ad una filosofia che vuole fare della veggenza il suo obiettivo è definitivamente compiuto nel momento in cui l'*intellectus*, o *ratio superior*, viene posto come “l'organo filosofico specifico”. Questa la filosofia che Teodorico Moretti-Costanzi ritiene sia davvero esercitata nella sua purezza.

Un rilievo ulteriore che deve assolutamente essere trattato inerentemente a questa opera, così centrale nella produzione morettiana, è senza dubbio il palesamento della critica ai grandi autori della storia della filosofia che appunto nell'opera emerge inequivocabilmente in più punti. Se da un lato è stato infatti ribadito il filo diretto che lega Moretti-Costanzi alla grande tradizione teoretica dello sviluppo dell'ontologismo nella tradizione filosofica e in essa è accentuato il legame diretto che fa porre il filosofo umbro in diretta continuità con Agostino, Anselmo e Bonaventura, dall'altro lato non si

---

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 396.

è ancora dichiarato quali siano gli autori che Moretti-Costanzi elegge a suoi contro-  
ispiratori, ovvero coloro che nel corso della storia della filosofia hanno esercitato un  
magistero esattamente opposto alla via teoretica che secondo Moretti-Costanzi la  
filosofia deve percorrere. Prima di entrare nel merito è bene sottolineare un rilievo  
storiografico abbastanza banale nella considerazione che Moretti-Costanzi attua degli  
autori della storia della filosofia, tale rilievo riguarda la comprensione che Moretti-  
Costanzi compie nei confronti del pensiero dei grandi filosofi della storia.

Tale comprensione è a dir poco molto originale, nel senso che vi è esclusivamente  
una tensione teoretica a interpretare il pensiero altrui alla luce della proprio impostazione  
di pensiero. Ecco allora che, certamente, pur conoscendo a menadito le opere degli  
autori della storia della filosofia, Moretti-Costanzi mai si è preoccupato di dare  
trattazioni sistematiche del pensiero altrui, quanto piuttosto di cogliere il motivo di  
fondo del filosofare e del pensare in una determinata maniera. Abbiamo detto di come  
quella di Moretti-Costanzi sia una ricerca prettamente ontologica ed anzi, utilizzando un  
termine che lo stesso Moretti-Costanzi con tutta probabilità non avrebbe utilizzato per  
se stesso, ci arrischiemo ad affermare che forse era a pieno titolo un metafisico.

Diciamo questo perché di fatto il suo incedere di pensiero lo pone in continuità con  
i grandi metafisici, con i filosofi che da Platone in avanti hanno colto almeno due livelli  
di coscienza nell'uomo, tutti quei filosofi, in definitiva, che hanno saputo cogliere uno  
stato di veggenza come lo stato proprio di chi fa filosofia. Tale grande continuità con la  
tradizione metafisica della filosofia occidentale la si coglie prendendo in considerazione  
le opere che Moretti-Costanzi dedica all'analisi degli autori a lui più prossimi, tutti  
ovviamente reinterpretati alla luce del canone morettiano di pensiero che è quell'ascesi  
di coscienza che Moretti-Costanzi, lo vedremo, considererà il fine autentico della

meditazione filosofica. Così in Platone viene espressamente valorizzata la dimensione del suo ‘coscienzialismo’; Spinoza è ‘ebbro di Dio’ ma anche ‘asceta’; Heidegger viene meditato a partire dalla sua ‘ascetica’, o meglio dalla sua ‘mistica ontologica’; Nietzsche viene colto come un autore che porta in sé un grande profondo messaggio cristiano; Schopenhauer è ovviamente colui che più ha colto una dottrina della salvezza attraverso la distinzione tra ‘coscienza empirica’ e ‘miglior coscienza’; Michelstaedter è considerato come un ‘esistenzialista *ante litteram*’ o come un proto-personalista; Carabellese è un ‘asceta moderno’, mentre ovviamente Agostino, Anselmo e Bonaventura sono coloro che meglio ispirano la dottrina morettiana dell'ascesi di coscienza.

Ecco allora che questa considerazione, ci permettiamo di dire, così liberale degli autori che fungono da ispiratori del pensiero morettiano può essere un altro parametro che descrive il motivo della scarsa considerazione che Moretti-Costanzi ha ricevuto nel panorama filosofico del '900. Detto degli autori “cari” a Moretti-Costanzi, va ora preso in considerazione come ne *La filosofia pura* si metta in atto, di fatto, una critica radicale di tutte quelle correnti di pensiero che si sono discostate totalmente dal motivo di una filosofia autentica e, allo stesso modo, vi si trova anche una messa in discussione forte, molto drastica, anche di coloro che, pur avendo individuato delle strade per la risalita al pensiero filosofico autentico, non hanno saputo poi condurre a termine tale impresa.

In primo luogo la condanna morettiana senza appello è rivolta agli autori che il filosofo umbro vede come propositori di un rinnovato gnoseologismo. In tale orizzonte Moretti-Costanzi ritiene che oltre l'aristotelismo neotomista il vero momento della creazione del dogma scienziata avvenga con la stagione del razionalismo inaugurata da Cartesio e portata a compimento da Kant. Per Moretti-Costanzi il limite massimo del

cartesianesimo consiste proprio nell'aver istituito un predominio netto del soggetto sull'oggetto con la pervasività di una ragione che tutto può e che tutto è, con il ricorso ingiustificato, però, allo stesso tempo, ad un garante di quel mondo e di quella conoscenza che è appunto Dio. Un'antitesi teoretica, questa, insostenibile per Moretti-Costanzi.

Questo il limite dell'oscillazione della storia della filosofia tra empirismo e razionalismo, ove si riscontra il predominio di una delle due impostazioni nasce inevitabilmente il problema del fondamento secondo il filosofo umbro. A tale proposito, ancora il testo de *La filosofia pura* viene in aiuto: «Il razionalismo viene portato a sostanzializzare le astrazioni cui è costretto mediante l'attribuzione di esse ad un assoluto soggetto conoscente. Inutile dire che questo assoluto soggetto conoscente sarebbe Dio: utile invece precisare che gli mancano i titoli per esserlo, anche se una precisazione del genere obbliga ora alla apertura di una parentesi. Tra la ragione umana che fa ricorso a Dio per sostenere se medesima, nell'indissimulabile accorgimento della propria impotenza conoscitiva e la ragione autentica, sana, persuasiva, che è tanto potente da innalzarci a Dio e da farcene parlare con un reale significato, intercorre d'altronde una differenza che già fin da adesso vale la pena di porre in luce, a tutti gli effetti desiderabili di una non gratuita teologia e di una pietà religiosa non verbale»<sup>111</sup>.

Riteniamo il passo particolarmente importante perché carico di significati del pensiero morettiano. In primo luogo emerge con chiarezza il tema di una ragione che vive nella limitatezza quando si coglie come strumento umano e da qui l'esigenza di una fondazione forte, autorevole, una volta ravvisata la propria limitatezza. In secondo luogo, e questo costituisce realmente un prodromo concettuale che verrà sviluppato

---

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 349.

nelle successive opere, dobbiamo sottolineare una certa connotazione della “ragione autentica” che è costitutivamente rivolta all'innalzamento verso la sfera dell'Assoluto. Ma, chiarito a questo punto quale sia la consistenza della ragione, che Moretti-Costanzi intende coscienzialmente: «la ragione autentica che autentica è perché dell'essere è nell'essere, che vi si rivela nell'esperienza qualificata, solo in base a ciò ha la capacità teologica di cui in parola»<sup>112</sup>, ecco allora che per il filosofo umbro è altrettanto importante mostrare quelli che a suo modo di vedere sono i limiti teoretici di quelle strade di pensiero che hanno tentato la via dell'ontologia, ma in definitiva non l'hanno percorsa.

Aristotele è il primo rappresentante di questa illustrissima schiera di filosofi che Moretti-Costanzi mai eleggerà a suoi ispiratori. Lo Stagirita, di fatto sarebbe un precursore dei limiti dello gnoseologismo moderno, non essendo stato in grado di guardare oltre un impianto conoscitivo del pensare e giungendo a cercare giustificazione fondatale per il proprio sistema, quando in realtà nemmeno vi era la reale possibilità di un Assoluto che fungesse da base per un pensiero che si reggeva sull'esclusiva ragione funzionale dell'uomo.

Ancora le parole di Moretti-Costanzi in tal senso non lasciano spazio per equivoci di interpretazione: «Aristotile dunque, nella necessità di un sostegno pel suo pensiero, indipendentemente da questo e fuor da questo, vale a dire contraddittoriamente e gratuitamente, al teologismo platonico; parla di Dio, insomma, non per capacità propria, ma perché ne ha parlato Platone cui egli è estraneo; cosicché appunto il suo parlare su certo tema sarà vuoto e sarà insieme contaminazione e travisamento»<sup>113</sup>. Un giudizio lapidario che funge di fatto da chiave di lettura per la negazione di ogni principio di

---

<sup>112</sup> *Ididem.*

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 351.

razionalismo e, di conseguenza, per la limitatezza insolubile con cui poi ogni approccio gnoseologista deve confrontarsi. Questo di fatto è il medesimo destino che Moretti-Costanzi legge nel neopositivismo, questa sì, corrente viva ed attiva ai suoi tempi.

Il distacco perpetrato fin dall'età giovanile da tale modalità di pensare scientifico è scelta mai rinnegata dall'accademico bolognese: «Il neopositivismo, evidentemente, nel suo richiedere e ricercare un linguaggioificante, oltre ai particolarismi individuali, presuppone i molti *io* che pur non rientrano nella significanza di quel linguaggio e, dacché li presuppone in una capacità di eguagliarsi e di concordare, non manca altresì di presupporre insieme ad essi, nella maniera più manifesta, il vecchio mondo del realismo»<sup>114</sup>. In questo caso la bocciatura teoretica è ancor più netta: il neopositivismo cade perché pensa alla realtà nella sua finitezza che anche il razionalismo aveva dovuto considerare come non riducibile, siamo di fronte, forse, al diniego più radicale di quel concetto di reale che Moretti-Costanzi ha riportato in auge ne *La filosofia pura*.

Non poteva essere altrimenti, d'altronde il neopositivismo è proprio esperienzialmente vissuto dall'autore come la massima mistificazione del reale del Novecento, anche se tale primato il neopositivismo lo condivide con l'altra grande corrente filosofica che Moretti-Costanzi rifiuta fin dalla giovinezza, stiamo parlando ovviamente dell'idealismo. Non crediamo ci sia bisogno di ulteriore delucidazione per intendere quanto tale orizzonte sia distante dal filosofo umbro, il quale già in giovinezza aveva scelto volontariamente di scartare l'ateneo romano per non trovarsi nel luogo di magistero dell'idealismo italiano; ma di questo si è detto abbastanza nel precedente capitolo. Allo stesso modo, però, non si deve pensare che l'altra grande corrente

---

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 357.

novecentesca, quella dell'esistenzialismo, porti secondo Moretti-Costanzi contenuti gravidi di significato per cogliere teoreticamente la via verso la Verità. Anche in questo caso il giudizio morettiano crediamo che sia sufficientemente chiaro a dire della distanza con cui l'esistenzialismo si connota come un modo di pensare ancora lontano dal vero: «L'esistenzialismo che sa scoprire questo Nulla non è da considerarsi, del resto, come una forma di pensiero irriducibile ed antitetica rispetto allo scientismo positivista, quanto, piuttosto, come un specie d'introversione che viene ad effettuarsi sulla base, se non, addirittura, come un momento introspettivo di esso stesso.

Il convenzionale, il generico, l'anonimo su cui il neopositivismo si adagia e costruisce le proprie analisi, lungi, in realtà, dal venir respinti e sconfessati, sono dall'esistenzialismo approfonditi nella loro riconosciuta ed innegabile ragion d'essere, fin là dove questa, rivelandosi appieno nella dogmaticità fisico-realistica dell'*essere-uomo*, gnoseologicamente organizzata riguardo a un mondo non possedibile, non manca, appunto, di manifestarsi come Nulla»<sup>115</sup>.

L'esistenzialismo riesce quindi a perforare la bieca parvenza su cui riposa lo gnoseologismo scienziato perpetrato dal neopositivismo, ma non riesce poi ad attuare il passaggio verso il *quid* della realtà; l'esistenzialismo rimane bloccato all'evidenza del rifiuto del banalmente certo dell'attestazione scientifica, ma quando cerca di procedere oltre si attesta alla constatazione del freddo "Nulla", oltre non sa andare perché il suo incedere si ferma alla dissoluzione dell'io nei molti, senza, in tal modo, essere in grado di saper cogliere l'essere, il vero fondamento, che appunto rimane celato dietro l'appellativo generico di "Nulla". Né da tale "Nulla" riesce ad esimersi lo stesso Heidegger, certo stimato da Moretti-Costanzi, ma anch'esso vittima di una incapacità di

---

<sup>115</sup> *Ibidem.*

attuare il passaggio da un sentire poetico-narrativo, ad un sentire razionale-pneumatico. Ricordiamo, per completezza, che tra i due era intercorso anche un carteggio relativo proprio alla questione della possibilità del trascendimento della realtà così come essa appare.

Ancora Moretti-Costanzi, in maniera diretta, chiarisce la stima, ma, allo stesso tempo, il distacco dalla riflessione heideggeriana, infruttuosa secondo l'accademico bolognese: «Che peraltro l'esistenzialismo contemporaneo genuino (heideggeriano) manchi del tutto una reale affermazione ivi certo senso, questo è un fatto incontestabile [...] Si fa la guerra al concetto denunciandone la superficialità si dice e si ripete con il linguaggio stesso dei neoplatonici agostiniani che il pensiero rappresentativo è il più ostinato e tenace nemico della ragione, ma poi, in luogo di questa che il lettore lusingato potrebbe sperare riaffermata, almeno in qualche passo di *Holzwege*, nella positività qualitativa di una “*mens*” capace di una filosofia *sermo sapientiae*, si trova irrimosso un vuoto io, avente per discorso il *sermo ineffabile del Nulla* »<sup>116</sup>.

Il peccato mortale dell'esistenzialismo, anche quello più “genuino” è quello di rimanere, di fatto, legato ad un approccio fenomenologico: Moretti-Costanzi dice chiaramente che il “*sermo sapientiae*” diviene irrealizzabile perché non si attua una reale apertura verso la Verità, essa è attesa, è vero, ma rimane ad esser padrona della scena una soggettività, che Moretti-Costanzi chiama “vuoto io”, la quale non permette, di fatto, di guardare alla realtà nella profondità ontologica, ma solo di scorgere un “ineffabile Nulla”. Questo accade proprio perché non si è riusciti a riassumere quella soggettività nella sua autentica natura, la natura profonda del reale che è fondata nella Sapienza, e nella Verità; finché si resta in attesa della Verità, pensando che sia un atto da

---

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 387.



cogliere, allora permarrà ancora un primato dell'io, di fatto, limitante e esclusivo, sebbene in atteggiamento di attesa.

Moretti-Costanzi ha, dunque, attuato una vera e propria tematizzazione della storia della filosofia, sulla base della propria impostazione teoretica ha infatti posto la cesura tra chi si trova più vicino al suo orizzonte di cammino di pensiero e chi non lo è. E va certamente detto che la modalità asistemica di trattare autori e temi della storia della filosofia certo può far apparire estemporanea la riflessione sugli autori classici della filosofia. Ma va detto, e qui si può notarsi la grande considerazione che Moretti-Costanzi avesse di sé come filosofo e della propria opera, che il filosofo umbro si pone alla pari di questi grandi maestri del pensiero, ed in un dialogo tra pari, anche temporalmente distante nel tempo, non si tratta il pensiero dell'altro in maniera pedissequa, ma lo si coglie per trarne stimolo e critica.

Questa, crediamo, sia davvero la modalità con cui si deve attuare la comprensione, certo dotta e profonda, ma poco storiografica che Moretti-Costanzi attua della storia della filosofia. In fondo, Moretti-Costanzi non voleva tanto essere interprete degli altri, ma produrre pensiero e pensiero alto, questo l'orientamento che mai deve essere dimenticato. Allo stesso tempo, abbiamo visto come la dialogicità con cui affronta il confronto con i grandi della storia della filosofia si esaurisce in giudizi netti e spesso subitanei, questo è appunto l'orientamento di chi, lo abbiamo detto, vuole piuttosto dire qualcosa di originale e non tanto reinterpretare.

Uno dei pochi autori, oltre quelli che fanno da riferimento per la sua ispirazione e di cui sopra abbiamo detto, con il quale pur essendo in antitesi, sviluppa un confronto più consistente è Kant. Abbiamo già accennato come nel filosofo prussiano Moretti-

Costanzi veda di fatto il compiersi del razionalismo, ma allo stesso tempo riconosce a Kant stesso di non essere davvero un freddo razionalista e di aver dichiarato, con l'unica opera che Moretti-Costanzi davvero prende in considerazione di Kant, *La critica della ragion pura*, l'inconsistenza e la limitatezza della ragione gnoseologicamente intesa. L'errore kantiano è l'errore del razionalismo: ci si attesta nel mero utilizzo di questa ragione gnoseologicamente delimitata; ma Kant, pur nella pienezza di tale errore, riesce però a dover ammettere, per via negativa ovviamente, l'implosione di un sistema razionalista che rimanga limitato al mero constatare.

Moretti-Costanzi in una sua rara espressione di immediatezza concettuale sintetizza così il tema in questione: «Il considerare ragione solo quella gnoseologica teologicamente inautorevole, questa davvero è l'unica colpa, anche se grave, che va riconosciuta e condannata nei filosofi sostenitori dell'affermazione sopraddetta, tra cui Kant, il quale peraltro ha dimostrato oltre se stesso che, in un agnosticismo teologico del genere, il sapere di Dio, per virtuale, sta a fondamento ed è *Ragione*»<sup>117</sup>.

Ecco allora che con Kant il dialogo che si instaura è ambivalente, perché sebbene vi sia il riconoscimento dell'errore di fondo nell'impostazione teoretica, allo stesso modo vi è una sorta di ammirazione per aver provato a percorrere una strada che porta lontani dalla meta auspicata della certezza scientifica. Ci spingiamo a dire che vi è una sorta di celebrazione di colui che, pur essendo il più rigoroso tra i razionalisti, ha dovuto ammettere, attraverso la più lucida delle analisi, che la certezza scientifica su cui si era immersa la filosofia figlia del razionalismo non riesce a trovare quel fondamento di cui la filosofia costitutivamente è alla ricerca. Tutta l'autorevolezza di Kant per dire dunque che la ragione scienziata non è la ragione autentica della filosofia. A questo è utile Kant

---

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 402.

per Moretti-Costanzi<sup>118</sup>. Anche se mai, il filosofo tedesco, sarà in grado di accedere alla verità perché mai avrà potuto fare esperienza reale della verità: «Kant è rimasto, nel suo richieder la Ragion pura, umanamente vuoto di essa. Kant aspira alla luce – è vero – ma vi aspira dando la prova di non avere esperienza che del buio»<sup>119</sup>. A tal proposito crediamo che la riflessione specifica morettiana sul senso della critica kantiana, sebbene già evidente e presente ne *La filosofia pura*, sia stata approfondita compiutamente nell'opera del 1972 *La critica disvelatrice*, scritto interamente destinato all'analisi della potenzialità dell'attività di critica iniziata da Kant e al suo fallimento nel momento in cui si è arrestata alle idee trascendentali, limite invalicabile quando non si possiede la consapevolezza del livello razionale superiore per procedere oltre.

Crediamo che questa riflessione su *La filosofia pura* di Moretti-Costanzi debba essere conclusa con quegli accenni alla via per giungere alla Verità, che in tale opera Moretti-Costanzi sembra solo segnalare forse proprio perché anch'egli è immerso in un cammino di pensiero che durerà un'intera vita e che giungerà alle conclusioni solo nelle successive opere. Ciò che deve rimanere come patrimonio di originalità assoluta in tale scritto è senza dubbio l'istanza di una ricerca che punta a rivelare la Verità fondativa della Realtà senza abbandonare il qui ed ora. Il pensiero alto, altissimo anzi, che Moretti-Costanzi ha in mente di esercitare è il pensiero che non svilisce la realtà ma è invece il pensiero che riabilita l'esperienza della mondanità.

Questa la filosofia pura, l'autentica funzione della realtà. Certo si tratta di una grande svolta teoretica, si attua di fatto il recupero della tradizione metafisica più

---

<sup>118</sup> Si tenga in considerazione, a tal proposito, il rilievo storiografico, proveniente dalle fonti orali, per cui la conoscenza di Kant e della *Critica della ragion pura*, verificata attraverso un primo esame orale con gli assistenti, era ritenuta da Moretti-Costanzi prodromica e propedeutica al sostenimento del suo esame per gli studenti.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 418.

radicalmente orientata alla veggenza. E la svolta in questione è motivata da una esigenza di verità, si vuole comprendere pienamente la dimensione esistenziale in cui si è immersi e per farlo occorre senza mezzi termini abbandonare le strade che nella filosofia non hanno portato alla veggenza o comunque alla sapidità.

Moretti-Costanzi pretende di dare senso all'esistente, ma allo stesso tempo, pretende anche di scorgere risposte e vie di verità. E allora la strada del sapere autenticamente pensante è l'unica strada che Moretti-Costanzi pretende di dover percorrere. Certo molti sono ancora gli interrogativi che questo genere di cammino dischiude. In primo luogo appaiono perfettamente assennate le domande dirette che Moretti-Costanzi si pone nell'Appendice dell'opera: «*Quale è in definitiva praticamente il nostro fine? Cosa dobbiamo fare per raggiungerlo? Cosa e come scegliere tra le possibilità varie che si offrono?*»<sup>120</sup>. Va detto che queste saranno le questioni essenziali che il percorso di teoresi di Moretti-Costanzi porterà a delucidare. Attuata la svolta della *filosofia pura* è inevitabile guardare al come tale esercizio dell'essere autenticamente uomini possa avere una concreta realizzazione. Le opere successive risponderanno a tali questioni.

Nell'appendice di fatto Moretti-Costanzi prova a gettare le basi per donare una risposta a tali improrogabili interrogativi, ma si tratta davvero solo di accenni, di indirizzi di quali siano i sentieri da percorrere. Certamente crediamo di poter dire che la via della *ratio superior* e del suo esercizio è già in quest'opera un patrimonio agostiniano ampiamente riscoperto e fatto proprio da Moretti-Costanzi. In secondo luogo si intravede la possibilità di guardare alla concretizzazione del filosofare puro come un'esperienza di innalzamento, o piuttosto, ancora, come un'esigenza di percorrere

---

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 413.

vie alte e inusitate; anche se ancora si è ben lontani dal concetto esplicito di asceti di coscienza, esso è comunque ravvisabile nella sua concezione embrionale attraverso i continui riferimenti ad Agostino e soprattutto a Bonaventura, ed attraverso un tono che continuativamente fa sentire viva l'esigenza di cogliere una strada che porti a vivere concretamente la *filosofia pura*. Non un mero esercizio stilistico, non una caduta in un'attività poetica, non un semplice sentimento, non un'arte dialettica.

La filosofia pura è adesione a quella sapienza che dona senso e che dispone alla verità, crediamo che la citazione, con riferimento autobiografico di Moretti-Costanzi, sia interessante nel denotare questa esigenza di innalzamento ancora non pienamente definita «Per quanto lo riguarda, chi scrive, non ha di meglio che la consapevolezza del proprio iter. Esso, difatti, gli è presente in ogni tappa a cominciare da quella dove un mondo di “natura” squallido e sordo, appena sostituitosi all'Eden dell'infanzia, di cui parlava Dio, gli faceva sentire, nella stanchezza della vita e nella tendenza a rinunciarvi, cosa significhi averlo perso. [...] Si cercherà così, prima di tutto, di riparare alla caduta con i suoi mezzi, chiedendo incautamente alla medesima ratio che determinò l'*aversio Deo*, l'indicazione delle *viae* giuste da dove poter prenderlo per ritrovarlo»<sup>121</sup>.

Infine, sebbene sia già patrimonio di Moretti-Costanzi quell'unificazione carabellesiana di problema teologico e problema filosofico, si leggono in tale opera i prodromi di come il cristianesimo possa risultare non certo solo una religione, ma piuttosto un'esperienza che compie questo percorso dell'uomo che pensa autenticamente e che sente pensando. Certo si assiste a quell'unificazione di fede e filosofia che davvero è un tratto distintivo del filosofare morettiano e, possiamo dirlo, costituisce anche un'evoluzione dell'Ontologismo critico carabellesiano. Moretti-Costanzi dice infatti a tal

---

<sup>121</sup> *Ivi*, pp. 407 – 408.

proposito, prima delle questioni aperte nell'Appendice: «Nessun pensiero che sia salito a Dio *naturalmente*, vi è salito con modi e risultati molto diversi di quelli di cui stiamo parlando; né è stato *naturale* d'una *naturalità* non coincidente con quella riconosciuta a fondo-base indispensabile della Rivelazione e dei suoi dogmi, nonché del nostro accreditarli, dalla veggenza di coloro (apologisti e padri) che intesero estendere il Cristianesimo di qua della sua lettera e del suo tempo»<sup>122</sup>. Tale convergenza di fede e pensiero filosofico, di fatto ben comprensibile nel momento in cui il ricorso all'agostinismo e al bonaventurismo è palese, è in questa opera abbastanza evidente, anche se verrà portato a compimento nella seconda grande trilogia morettiana.

Uno dei massimi interpreti del pensiero morettiano, Edoardo Mirri, si sofferma sulla meditazione di come l'utilizzo della terminologia medievale sia una chiave di lettura per comprendere questa continuità, che assurge ad essere univocità, tra fede e filosofia: «Il negare razionalità al cristianesimo e alla sua fede, come di solito si fa (“è un fatto privato, è una questione soggettiva”, si dice insipientemente) giace solo su una falsa concezione sia della fede che della ragione: quella si ritiene che riguardi un mondo che non risulta all'esperienza, eterogeneo alla ragione: questa la si ritiene esaurita nel suo livello minimale di ragione conoscitiva. La verità è che sia la ragione come *ratio superior*, sia la fede appartengono alla medesima coscienza nel suo livello più alto di “sapientia”, dove la ragione è *fidelis* e la fede è *filosofica*. Solo nella minimezza della coscienza, la ragione è conoscitiva e la fede è opinione soggettiva e superstizione; e queste due, ma solo queste due, non vi è dubbio che confliggano»<sup>123</sup>. Crediamo quindi di poter affermare che davvero che in tale opera questo sia un argomento delineato, sebbene ancora trattato in modo non completo; c'è in fondo una chiarezza che Moretti-

---

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 406.

<sup>123</sup> Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, cit., p. 140.

Costanzi ha acquisito a riguardo, ma che deve ancora essere delucidata completamente. In tal senso ancora Mirri è molto chiaro nel circoscrivere l'ambito de *La filosofia pura* nell'orizzonte di una grande opera in cui viene descritto l'impianto teoretico di base del pensiero morettiano, per chiarire poi che l'approfondimento del tema del cristianesimo sarà argomento sviluppato successivamente: «Insomma la coscienza – e qui propriamente il pensare, giacché è di esso che si tratta – si distende su due livelli, come *ratio superior* partecipe della *sophia* cui filosoficamente tende, e come *ratio inferior* umana e gnoseologica. E l'ascesi in cui la filosofia consiste è il riconoscimento del livello inferiore della *ratio* come limite e come caduta, e il conseguente trascendimento di essa; che malamente sarà accusato di irrazionalismo, perché in verità non è trascendimento sulla ragione bensì sul suo limite. [...] Così nell'appartenere della medesima *sophia* di cui si sostanziano, il cristianesimo e la filosofia trovano la loro identità. Il tema costituirà l'argomento di fondo della seconda grande “trilogia” che Moretti-Costanzi svilupperà negli anni ottanta»<sup>124</sup>.

E questi, davvero, saranno i contenuti del Moretti-Costanzi nella sua estrema, massima originalità teoretica di pensatore nell'ontologia. Contenuti che, dalla conclusione de *La filosofia pura* sono in effetti già ben delineati nella loro struttura essenziale: «Le nostre considerazioni, a questo punto, si sospendono per concentrarsi in una sola e concludere in essa: non esservi storia in cui il Cristianesimo sia giudicabile se non quella, specialissima, della Realtà rivelata in cui Cristo si riconosce così nell'esperienza, che nella fede, che nel pensiero; e nella quale, pertanto, non v'è progresso o innovamento filosofico che insieme non sia conferma di una basilare Verità»<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> *Ivi*, pp. 139 - 141.

<sup>125</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 440.

## 2.2 Per un'etica nelle sue condizioni necessarie.

Accingendoci ad analizzare questo scritto morettiano, il secondo temporalmente della trilogia in questione, la prima, immediata osservazione da fare è che, nonostante il titolo che si legge, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, non ci si trova di fronte ad un testo che tratta in maniera esclusiva il tema della moralità. Anzi crediamo di portare la linea interpretativa di leggere e comprendere il testo come comprensione ulteriore di quella via teoretica che *La filosofia pura* ha dischiuso nell'orizzonte filosofico morettiano.

Si troveranno infatti in tale opera tante modalità di approfondimento del percorso verso una *sophia* autentica che permea l'esistenza, ma che non si scorge con la potenza dei soli sensi. Chiaramente il riferimento all'etica è presente nell'opera, ma occorre dire che si tratta di un'etica intesa piuttosto come modalità d'essere. Moretti-Costanzi non riesce a scindere *l'esse nosse velle*, proprio perché non vuole scindere la persona. Se unica è la persona l'attenzione alla sua caratura morale certo non potrà in alcuna maniera essere distaccata dalla sua costituzione ontologica.

Ecco allora che riteniamo semplicemente che l'indagine etica morettiana sia soprattutto una prosecuzione dell'indagine ontologica, condotta però dal punto di vista della concreta declinazione di questo esercizio alto del pensare nella concreta prassi. Questo, allora, è il vero punto di interesse dell'opera, se ne *La filosofia pura* sono gettate le basi teoriche del percorso da compiere, crediamo che nelle successive due opere della trilogia si possano cogliere i motivi della concretezza di questa adesione coscienziale che ogni persona deve mettere in atto rispetto ad una realtà pneumatica e sofica che



permea il contesto umano e che altrimenti rimarrebbe invisibile. Ci spingiamo a dire che da questo punto di vista la trilogia può tranquillamente essere letta in maniera del tutto separata e non consequenziale. Ogni opera infatti, pur trovando compimento nell'altra, invita all'approfondimento di una modalità attraverso la quale si possa accedere al piano della sapienzialità, anche se il vero protagonista trasversale non potrà che essere continuativamente il pensiero che rivela la profondità ontologica in cui l'uomo è immerso.

Punto di partenza di questa riflessione, che vogliamo chiamare etica, ma vorremmo sottolineare che sottintendiamo sempre la portata ontologica dello scrivere morettiano, è la messa in evidenza dell'esigenza e della legittimità di un agire che sia concretizzazione di quel sapere filosofico delineato nel *La filosofia pura*. Questa la dichiarazione d'intenti che deve fungere da non dimenticabile obiettivo della ricerca. Moretti-Costanzi dona tale *incipit* per far comprendere questo argomento morale ed insieme ontologico del suo scrivere *L'etica nelle sue condizioni necessarie*: «L'eticità o moralità è infatti per l'operare, nella coscienza specifica ch'esso comporta, quella medesima qualità sostanziale, “filosofica” e “sofica” da cui deve essere caratterizzato l'intendere concettoso che formula *un'etica*, o una morale, come dottrina filosofica»<sup>126</sup>.

Così, per avviarsi ad una tale considerazione di sostanziale medesimezza di concretezza tra il pensare ed l'agire, visto che tale è la continuità invocata da Moretti-Costanzi, occorre mettere in atto dei cambiamenti di prospettiva abbastanza radicali rispetto a modalità di cognizione tradizionali. In primo luogo, e la prima parte dell'opera è davvero integralmente dedicata a tale scopo, si evince una fortissima necessità in

---

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 644.

Moretti-Costanzi di eliminare la distinzione tradizionale tra teoria e prassi nella riflessione sulla vita dell'uomo. Teoria e prassi, per Moretti-Costanzi, sono non altro che modalità di approccio alla mondanità, ma non per questo esse dovrebbero essere considerate come due livelli distinti di considerazione e cognizione dell'esperienza.

Ritorna in tale esigenza, ancora, la volontà di Moretti-Costanzi di proporre una concettualizzazione dell'uomo che deve essere considerato insieme di *esse, nosse, velle*, quindi integralmente persona, indissolubile unità sia nel suo agire che nel suo pensare. Certamente torna qui il discorso anti-idelastico ed anti-soggettivistico già evidenziato ne *La filosofia pura*: «A tanto si richiede che la realtà sia di Coscienza (e d'una coscienza, naturalmente, non restringibile in un *soggetto*, che stia a riscontro di un oggetto comunque dissolto e intimizzato, bensì costitutiva delle menti quanto del mondo che è con esse e in una dinamica mondità); che nella sua *interezza* questa Coscienza risulti organata e articolata in varie forme, quali l'intendere, l'operare e il sentire, e che ad ognuna di esse attengano una *pratica* e una *teoria*; la prima rispondente al nostro poliforme essere attivi, la seconda al senso intimo del Fondamento che ci fa tali e che nel farci tali ci fa coscienti e consenzienti: da cui l'accorgimento, vivo e reale, di un molteplice che in altro caso non riguarderebbe le persone e non differirebbe punto né poco da un vuoto miraggio solipsistico»<sup>127</sup>.

Moretti-Costanzi dice in realtà molto con tale frase. Dice in primo luogo di come la Coscienza sia il livello proprio in cui uomo e mondo devono riuscire a comprendersi riassunti; tale assunto sarà fondamentale perché se tale è la consapevolezza di questa mondità che non è mera opera creativa del soggetto, allora la strada per la comprensione di tale piano di verità dovrà usufruire di una strada che è quella di un innalzamento

---

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 645.

verso la sapienza che coinvolga non solo l'uomo, ma anche quel mondo che nella Coscienza è contenuto. Pur anticipando lo stesso discorso morettiano, crediamo di poter dire che proprio da questo rilievo ontologico cominci a nascere l'esigenza di quella strada che in Moretti-Costanzi sarà l'ascesi di coscienza.

Un ulteriore contenuto che dalla precedente citazione risalta come pietra miliare dell'originalità morettiana, è senza alcun dubbio il cogliere l'uomo nella suo indivisibile tripartizione di forme sostanziali e, altro elemento di originalità per l'indagine, tali forme non possono far altro che esplicitarsi in due differenti modalità di approccio alla realtà, teoria e prassi appunto, le quali, dunque non sono modi differenti di essere nel mondo, ma solo articolazioni differenti del porsi nel mondo; entrambe sono infatti in assoluta continuità come due modalità del manifestarsi dell'unica coscienzialità che costituisce l'uomo.

Moretti-Costanzi si concentra nella definizione di quello che autenticamente dovrebbe essere considerato il vivere la filosofia, quell'essenza del pensare che, tuttavia, sembra che già dal pensiero dell'antichità sia smarrita. Quel *bios philosophos*, concetto che Moretti-Costanzi attribuisce a Clemente Alessandrino piuttosto che a Platone, è in definitiva già compreso da Platone stesso che sa andare oltre il limite gnoseologico del pensare, ma è poi per sempre lo stesso Platone che cade in alcune contraddizioni che prestano il fianco a considerazioni dualistiche e gnoseologiche del pensare, come avviene per esempio «nel Politico, mediante la distinzione tra una *episteme gnostikè* e un'altra scienza *praktikè*, prepara la falsariga che verrà seguita da Aristotele nella scissione *teoria-pratica*»<sup>128</sup>, questo il punto di partenza, appunto, per uno gnoseologismo che verrà radicalizzato da Aristotele. E qui sì, davvero, per Moretti-

---

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 647.

Costanzi, si smarrirà il senso di *bios philosophos*. La profondità del provare la filosofia, dell'ipostasi del presente come perenne consistenza della filosofia che riassume totalmente ogni modalità e forma dell'esistere, questo il concetto di vita filosofica che Moretti-Costanzi vorrebbe riproporre nel campo del pensare alto. E concentrandosi su questo tentativo difficile, ma essenziale, di portare la filosofia a essere esercizio di pensiero vivo e concreto nella vita dell'uomo, ecco che Moretti-Costanzi mette in atto uno dei veri passaggi di ragionamento fondamentali per la sua opera. Egli ritiene che la filosofia debba essere non solo meditata, ma profondamente vissuta, concretamente esperita.

Essa è un pensiero di veggenza a cui corrispondono azioni conformi a tale veggenza, questa la portata della riflessione etica, questa la continuità tra teoresi e moralità di cui il filosofo umbro si dichiara persuaso. Ed ecco allora che per vivere autenticamente questa unità costitutiva di teoria e prassi quali distinte modalità di un unico essere coscienziale nel mondo, l'unica strada da percorrere dovrà essere quella di una consapevolezza che dischiuda questa sapienzialità concreta del vivere. Nulla che possa riferirsi ad un cerchia ristretta di eruditi, altrimenti non sarebbe una filosofia che entra e penetra nella vita; niente che possa mettere una distinzione tra il sapere e l'agire, la riflessione etica porta proprio ad ammettere questa continuità quasi univoca di tali due sfere del vivere.

Dunque questi sono i presupposti che devono essere ricercati per un autentico compimento dell'essere nella filosofia, nel vivere il pensiero alto nella concretezza esistenziale. Allo stesso tempo, se questa dimensione esistenziale deve corroborare la consapevolezza di una profondità dell'esistente che deve essere accessibile all'uomo e concretamente esperibile, ecco dunque che si tratta di valutare, di comprendere quale sia

davvero il modello da adottare per una vita compiutamente filosofica. Dove con l'aggettivo filosofica si vuole intendere la consapevolezza coscienziale della veggenza che l'esercizio del pensiero alto porta in dote all'uomo nella sua concreta dimensione esperienziale. Moretti-Costanzi trova, di fatto, una risposta per questo interrogativo che la meditazione ontologica porta.

Il modello da assumere per il filosofo umbro è certamente quello della persona già prefigurato nelle precedenti opere e sotteso in tutto il suo pensiero, ma c'è di più: la vera unificazione tra la pensiero e realtà avviene in un orizzonte che, per Moretti-Costanzi, comincia ad essere irrevocabilmente l'orizzonte del Cristianesimo. Ne *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, come del resto si era visto nella conclusione de *La filosofia pura*, il valore esplicativo che comincia ad assumere il Cristianesimo per il pensare della filosofia è una certezza che mai abbandonerà le successive opere morettiane. I brani dell'accademico bolognese con i quali si accinge a prendere il cristianesimo quale riferimento ineludibile per il pensare sono davvero molteplici e forieri di una originalità che deve essere presa in considerazione. Qui si propone una riflessione morettiana sui contenuti recepiti da Clemente Alessandrino e Tertulliano: «Entrambi, in definitiva, [...] sostengono che la vera filosofia è perfetta corrispondenza, nel cristiano, tra il suo sapere e il suo operare. E tanto, appunto, nel concreto qualitativo di una vita che perciò è filosofica (per non dire sofica addirittura), in un senso molto diverso da quello cui si allude, o si crede di alludere, quando si chiede a qualcuno la coerenza del suo operare con ciò che pensa, quasi appunto che questo dovesse guidar l'altro debitamente, rimanendone al di fuori e distaccato»<sup>129</sup>. Questa corrispondenza perfetta di teoria e prassi, che fa della prassi stessa una vera e propria operazione di pensiero, non

---

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 649.

dipendente dalla teoria, ma diretta emanazione, essa stessa, della pneumaticità umana, questa completa assonanza, dicevamo, è proprio l'obiettivo della definizione del *bios philosophos* di cui in precedenza si è fatto menzione. Ancora il brano morettiano a esplicitare il concetto: «Stiamo scrivendo ed affermiamo (non a vuoto), intenzionati a concludere, per adesso, con una insistenza ulteriore su quel neoplatonico *bios philosophos* che, ripetuto da bocche cristiane, non sta ad esprimere una vita che s'uniforma alla filosofia, ma che la mostra e la dimostra in sé compiuta e realizzata e che pertanto non attiene nemmeno a una vita volta all'alienamento da sé medesima (come l'*Ethica nicomachea*) nella direzione d'uno *theorein* che la renderebbe contemplativa»<sup>130</sup>.

A poco a poco, Moretti-Costanzi sta giungendo a comporre il quadro delle esigenze che devono essere soddisfatte per l'aspirazione a cogliere l'esistenza, e quindi la mondanità, con occhi nuovi, capaci di apprezzare il significato profondo di questa zona d'essere in cui l'uomo si trova. E in questo passaggio appena citato viene esplicitato con massima chiarezza che l'esito contemplativo, proprio dell'*Etica nicomachea* citata dal filosofo umbro, non è il degno obiettivo di tale aspirazione.

Punto centrale questo, perché ci dice come il percorso di altitudine che Moretti-Costanzi è convinto che l'uomo debba percorrere non si risolve in un momento individualistico di fuoriuscita contemplativa rispetto al mondo. Quando Moretti-Costanzi sostiene che l'esito di questo innalzamento verso il senso ontologico dell'esistere non debba esser fatto corrispondere ad una "alienazione", sostiene una tesi molto originale che si concretizzerà nella sua ascetica. Tale ascetica morettiana, che proprio ne *L'etica nelle sue condizioni necessarie* comincia ad essere presentata, non

---

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 650.

assume assolutamente i caratteri di una fuga dal mondo, di un isolamento, di solipsismo, di contemplazione scevra dal mondo. L'ascetica proposta da Moretti-Costanzi sarà in ogni frangente un innalzamento del singolo insieme al suo mondo.

Questa la peculiarità morettiana che pone l'autore in diretta connessione con il pensiero bonaventuriano, in cui appunto l'innalzamento non viene compiuto in maniera indipendente dall'uomo e non riguarda solo l'uomo, ma tutta l'interezza del creato. Ma la vera discriminante che deve essere sostenuta con vigore, per poter affermare questo modello ascetico che ingloba l'uomo al suo mondo, è ancora quella della univocità di teoria e prassi. Solo attraverso l'assenza di questa distinzione in termini qualitativi di teoresi e attività è lecito recuperare la dignità della dimensione concreta procedurale del mondo umano.

In fondo è quanto già lo stesso Moretti-Costanzi aveva iniziato a specificare con il concetto di esperienza ne *La filosofia pura*. In quel caso l'autore aveva cercato di sottolineare la dimensione unificante del concetto di esperienza onde evitare le secche di un vuoto gnoseologismo tutto proteso alla valorizzazione della caratura empirica per il concetto di esperienza, insomma lì si cercava di non portare il concetto di esperienza ad una esclusiva cognizione sensibile, esperienza, lo ricordiamo, è esperienza anche intellettuale e sapienziale, non solo empirica.

Qui invece l'intento è quello di riabilitare il contesto della prassi dell'uomo, in modo da non considerarlo più come semplice palcoscenico dello scorrere degli eventi umani, senza quindi riuscire a valutare una profondità ontologica già presente, ma da scoprire. È allora questa unità della persona, nella identica dignità di tutti gli aspetti che la costituiscono, il vero argomento da dover mutare nella concezione morale tradizionale. Tanto è vera tale esigenza che Moretti-Costanzi ricorre a correggere la

percezione tradizionale di quello che forse è il più conosciuto e classico degli esempi di distinzione tra la teoresi e la prassi.

Si tratta della celeberrima narrazione evangelica tratta dal Vangelo di Luca in cui Gesù sperimenta una differente accoglienza dalle sorelle Marta e Maria e Gesù stesso riprende Marta, che si lamentava dell'inoperosità della sorella nell'accogliere l'ospite, dicendo che la sorella Maria sta in realtà guardando all'essenziale, il *theoretikòs* appunto, mentre Marta si sta affannando non cogliendo l'essenziale di quell'esperienza. Questa, in estrema brevità, la considerazione tradizionale della narrazione evangelica. Ma per Moretti-Costanzi è anche da questo episodio e dalla sua superficiale considerazione che possono derivare gli errori tradizionali della distinzione tra teoria e prassi: «Qui, evidentemente, Gesù allude non già a due diversi generi di vita, ma a due atteggiamenti che differiscono quanto a livello e qualità, poiché Marta che si agita “*erga plurima*”, con un operare senza criterio, per ciò e per ciò solo risulta inferiore alla sorella che mira ad esso e vi ispira»<sup>131</sup>.

In questa affermazione la vera originalità morettiana che con questa sintesi imprescindibile di ragionamento e azione va oltre quella stessa tradizione agostiniana dalla quale, per sua stessa ammissione, ha preso avvio la sua ispirazione. Allo stesso tempo sottolinea con forza come la tradizione cristiana, di fatto, non abbia mai attuato questa scissione che Moretti-Costanzi sta cercando appunto di riunire: «Però non si può dire che fin oltre a Beda il Venerabile il pensiero cristiano abbia accettato, fuorché come schema seguito formalmente sulla falsariga di fonti classiche, questa scissione che deploriamo. Anzi, si può dire che l'abbia di fatto superata e confutata nella misura in cui s'è mantenuto, traverso Platone e oltre di lui, fedele al giudaismo, suo naturale

---

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 651.



precedente, ed a se stesso che lo compiva»<sup>132</sup>. Questa la via della tradizione che Moretti-Costanzi ha ormai fatto propria, e si tratta per sua evidente ammissione della via della tradizione cristiana. Una tradizione in cui la teoresi, il pensare, è certamente una modalità di approssimazione alla verità, ma, allo stesso modo, esso non è l'unico. La persona infatti è l'insieme di sentire, intendere e volere, ed ecco che, dunque, è l'interezza della persona che deve essere portata alla Verità. La sapienzialità non è una mera situazione intellettualistica.

Questa la vera novità che un nuovo modo di pensare l'etica riesce a produrre. La via verso la veggenza non è un mero momento di raziocinio, ma è piuttosto un innalzamento razionale di quelle tre forme che costituiscono la persona: sentire, intendere e volere al massimo della loro potenzialità di veggenza razionale, in univocità triadica. Ancora Moretti-Costanzi in tutta la peculiarità di questo pensare estremo e inattuale, seppur perfettamente ortodosso con la tradizione cristiana: «Il pensare, difatti, se pur rientra ed appartiene, coi suoi pronunciamenti dottrinari, filosoficamente qualificati, alla Coscienza in cui si è *io*, ch'è come dire praticanti l'oggettività teorica delle forme (intendere, volere, sentire) corrispettiva ai tre valori (Vero, Buono, Bello), non è, della Coscienza, l'unico modo e il più perfetto. La Coscienza è perfetta solo nello "status" di purezza del sapere concreto e poliforme in cui si dà come *Esperienza*, autogarante di sé medesima e della realtà che le appartiene, in base ai titoli del suo valore»<sup>133</sup>. La poliformità della persona deve per forza corrispondere ad una poliformità dell'esperienza di veggenza. Non solo pensare alto, ma un pensare alto che insieme deve essere anche un sentire ed un volere alto. Specifichiamo questa triformità dell'esperienza di elevazione della coscienza perché non è possibile pensare ad

---

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 653.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 661.

un'altezza frequentata in maniera dissociata da una di queste tre forme. Per l'esperienza di Verità che Moretti-Costanzi intende proporre occorre concepire la simultaneità con cui le tre forme che costituiscono la persona devono poter vivere questa esperienza, proprio perché la persona è costitutivamente quelle tre forme. La persona non è ente dissociato, ma univocamente costituito da *esse, nosse, velle*.

E dunque ecco che il discorso morettiano conduce, attraverso tale struttura teoretica, inevitabilmente verso quell'esito di veggenza che è concepito appunto come ascesi. Ne *L'etica nelle sue condizioni necessarie* Moretti-Costanzi definisce questa condizione di innalzamento, già nel primo capitolo dell'opera; specifichiamo questo per dire di come e quanto è stato detto ne *La filosofia pura* per giungere già all'inizio di questa seconda opera della trilogia a tale assunto, certo qui ancora non completamente esplicito nella sua complessità, ma certamente ben definito.

Moretti-Costanzi dice infatti in tale senso, con riferimento alla biografia di Sant'Antonio, redatta da Sant'Atanasio: «Tanto significa, com'è chiaro, che il nostro essere sta e risiede in quello originario della Coscienza, nella scoperta della quale, oltre l'illusione fisica che ci fa credere all'uomo corporeo che sente il mondo, per poi conoscerlo in teoria e operare in esso con la pratica, è consistita in ogni tempo la vera ascesi. Che poi tale ascesi, come s'è detto, non sia di noi riguardo al mondo, ma del mondo medesimo in cui noi siamo, ciò lo si nota in un secondo punto da additare, là dove Antonio allude, pur *in implicito*, al sentire ed alla sua fundamentalità, escludente un mondo cui esso è tramite e che sia da conoscere “*teoricamente*” in conseguenza»<sup>134</sup>. Qui si attua compiutamente il recupero del concetto medievale di ascesi. Ascesi non dal mondo ma del mondo, questo il motivo che davvero permette di comprendere l'ascetica

---

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 657.

morettiana. La coscienza che inizia questo percorso di affrancamento dalla quotidianità inautentica non può permettersi di pensare ad un allontanamento da quel mondo in cui è posta, la coscienza è costitutivamente nel mondo; non si tratterà allora di trovare espedienti e modalità per una fuga, ma nell'ascesi si dovrà contemplare un innalzamento dell'intero mondo alla ricerca della sua originaria perduta verità che Moretti-Costanzi chiama appunto “edenicità”.

Si mette sullo sfondo l'immagine di un mondo che per ritrovare la sua edenicità deve recuperare quella autenticità che possiede, ma che l'uomo non scorge, annebbiato da una comprensione inautentica di se stesso e della mondanità. Per attuare questa risalita che dunque tutto coinvolge, ecco che tutte le forme che costituiscono la persona, tutti i suoi tre livelli devono oltrepassare la soglia dell'inautenticità e vivere nell'altezza di un pensiero che non serve tanto a conoscere, ma è un tutt'uno con il sentire e l'agire, e lo sarà in maniera compiuta, veritativa.

Crediamo che le parole di Mirri in tale direzione siano assolutamente illuminanti rispetto alla novità che con tal concetto di ascesi Moretti-Costanzi porta all'attenzione: «L'ascesi di coscienza: ossia lo sforzo di sopraelevazione della coscienza (“*esse, nosse, velle*”, si ricordi) dal suo grado minimo che è acquiescenza al limite umano, al recupero della sua originaria “purezza”: perché la coscienza nella sua triformità del pensare-sentire-volere e nella reciproca implicazione dei pensanti-senzienti-volenti e del loro fondamento (i “molti soggetti” e l’“Oggetto puro” del Carabellese), insomma la coscienza come il nostro concreto “esser-nel-mondo” si distende su diversi piani, su diversi “livelli” del pensare-sentire-volere e del mondo che vi si annuncia. [...] E l'ascesi è l'accoglimento di quel richiamo e accorgimento a un tempo dell'inessenzialità della dispersione nell' “inautentico”; perciò anche recupero di quell'originario esser-nel-

mondo che il Moretti-Costanzi, con parola pressoché nuova o comunque inusuale nel panorama della filosofia moderna, chiama “edenico”»<sup>135</sup>. E dunque tutto l'uomo e tutto il mondo attuano questo potenziamento, d'altronde non potrebbe essere altrimenti: l'uomo non è solo un ente intellettuale, l'uomo sente, ma il sentire a cui si riferisce Moretti-Costanzi non è la mera sensibilità che percepisce, il sentire a cui allude Moretti-Costanzi è il sentire spirituale, che è sentire razionalmente veritativo.

Concetto desueto, soprattutto per la filosofia moderna, ma cardine della mistica medievale, specie di quella bonaventuriana. Con Moretti-Costanzi avviene di fatto una completa riabilitazione del sentire, quale livello della persona che non è più connotato semplicemente come denotativo della realtà. Ancora le parole di Mirri delucidano tale concetto: «Nel “sistema” del Moretti-Costanzi invece [...] la sensibilità non è più gerarchizzata all'intelletto, anzi partecipa alla medesima ascesi cui questo è coinvolto, avendo anch'essa dei “gradi” o “livelli”, dall'estraneità fisicalista del mondo avvertito come “non-io” da rimuovere, all'accorgimento di una positiva “terrenità edenica”. Il fine e il fondamento dell'ascesi estetica, il bello, fa tutt'uno col vero che guida l'intelletto e col bene che orienta la volontà»<sup>136</sup>.

Il debito che Moretti-Costanzi ha nei confronti della filosofia medievale è in effetti grande e, lo si vedrà nel quarto capitolo del presente lavoro, il contributo del pensiero bonaventuriano è, in tale direzione, decisivo. Della tradizione cristiana è infatti il concetto di *mens* a cui esplicitamente Moretti-Costanzi si rifà; la *mens* è la coscienza intesa come luogo dell'unità delle tre forme dell'*esse*, *nosse*, *velle*, la *mens* è la *tota anima* che rende all'uomo la sua dimensione pneumatica, ma allo stesso tempo anche

---

<sup>135</sup> Edoardo Mirri, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in *Pensare il medesimo*, a cura di Furia Valori e Marco Moschini, ESI, Napoli 2006, p. 675.

<sup>136</sup> *Ivi*, p.677.

concreta del proprio essere. Il concetto di *mens* è allora davvero trasposto nella filosofia morettiana come persona, o meglio ancora come coscienzialità della persona. E altrettanto simile allo schema bonaventuriano descritto nell'*Itinerarium mentis in deum* è la concezione dell'ascesi: in primo luogo come nell'*Itinerarium* l'ascesi è asceti della *mens*, così per Moretti-Costanzi l'asceti è delle coscienza; e come nell'*Itinerarium* il percorso di risalita verso la Verità originaria coinvolge tutte le *vires* dell'uomo, così per il filosofo umbro l'asceti di coscienza è un percorso in cui la triformità dell'uomo deve contemporaneamente essere impegnata nella risalita verso l'autenticità che dona la veggenza. Il debito bonaventuriano è assoluto e del resto anche ben riconosciuto dallo stesso Moretti-Costanzi: «Tale subordinazione del pensiero al vero intendere dove si è autenticamente, nell'unità della coscienza poliforme, [...] non appare avere altra consistenza e altro motivo che quello di esprimere, comunicandolo nel discorso, ciò che già c'è. Bonaventurianamente: *sermo sapientiae*; linguaggio richiesto dall'esperienza specialissima d'un mondo e di mondani che vi risultino ultrafisici, costituiti come sono nell'essere concreto ed attivissimo della *mens*»<sup>137</sup>.

Quando viene esplicitato il fatto che la *mens* spiega i mondani come esseri concreti ed attivissimi si coglie bene tutta la portata teoretica che il concetto di *mens* racchiude. Se infatti una buona parte de *La filosofia pura* si preoccupa di limitare l'utilizzo di concetti che non tengono conto della concretezza e della dialogicità della persona, come soggetto, io, individuo, ecco che con il riferimento alla *mens* questa ricerca è davvero completata in quanto la *mens* è capace di dar conto della dialogicità, della concretezza e allo stesso tempo della pneumaticità delle persone oltreché della triformità coscienziale costitutiva dell'essere dell'uomo. Chiariti questi che sono i

---

<sup>137</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., pp. 658 - 659.

concetti teoretici fondamentali su cui riposa il sistema morettiano, le restanti parti dell'opera rispondono concretamente a due grandi esigenze che Moretti-Costanzi vuole portare a termine. In primo luogo si vuole mettere in rilievo la critica a quelle concezioni morali che mettono in atto sistemi deontologici, razionalistici oppure teleologici, di fatto partendo dalla constatazione che la moralità è parte dell'essere coscienziale dell'uomo ed essa è posta come momento irrinunciabile di un percorso di veggenza ascetica è del tutto consequenziale che le altre tipologie di indirizzi morali non siano in alcun modo concepiti legittimi. In secondo luogo il grande obiettivo che Moretti-Costanzi si pone è quello di descrivere e giustificare una continuità ineffabile, che può anche dirsi identità, tra la moralità e la sfera della fede; tale identità porta l'uomo a comprendere che il proprio destino si compie in quell'orizzonte che è dato dall'esperienza veritativa della salvezza spirituale.

Per quanto concerne il primo punto in questione, si è già detto di come una concezione etica come quella esposta da Aristotele, quindi una concezione essenzialmente teleologica, sia per Moretti-Costanzi del tutto inaccettabile. Il giudizio lapidario su un simile sistema etico è quello di trovare ancora una volta il sorgere di un dualismo irriducibile anche su questo campo della condotta umana.

Moretti-Costanzi non accetta infatti che da un lato vi sia la presentazione di valori che per l'uomo è giusto perseguire nell'immediato sostrato esistenziale della mondanità, mentre poi, dall'altro lato, vi sia una prospettazione del livello più alto della vita morale nell'attività contemplativa. Questa discrasia che si evidenzia tra il piano della fattualità umana e la destinazione alta della contemplazione, quasi a rappresentare una fuga dal mondo verso una realtà ulteriore e qualitativamente migliore, non convince affatto

Moretti-Costanzi, egli infatti è totalmente proteso a pensare che la compiutezza auspicata dall'uomo non possa essere altro che un innalzamento di quella concretezza fattuale in cui l'uomo vive. Inoltre ogni impostazione teleologica porta, per Moretti-Costanzi, il limite invalicabile della imperfezione: il volere ed il fare dell'uomo non possono essere motivati strumentalmente da fini che, per quanto nobili, rimangono fini finiti, legati alla terrenità.

Moretti-Costanzi attribuisce, per la ricerca di autenticità, anche alla moralità il desiderio di cogliere l'eterno nel momento raro di verità che il volere ed il fare dischiudono. È quindi assolutamente lontano ogni orizzonte di azione compiuta in vista di un fine, pur nobile che sia il fine in questione. Ma la critica che Moretti-Costanzi rivolge in maniera più netta, anche più argomentata, è quella rivolta a Kant ed in generale a tutti i sistemi morali che fanno discendere la morale dalla ragione e adottano un'etica del dovere.

Secondo Moretti-Costanzi, una volta che sia stata respinta una concezione realistico-gnoseologica della ragione, appare assolutamente inaccettabile poter pensare ad un ragione che si exteriorizzi rispetto all'uomo e sia in grado di pronunciamenti definitivi. In fondo, secondo Moretti-Costanzi, la voce del dovere proviene da questa ragione normativa che si pone come esclusiva guida dell'uomo. In fondo il filosofo umbro ha già portato gli argomenti per il diniego totale di una simile concezione della ragione, motivo per cui sembra per lui paradossale proiettare in tale regione legislatrice la potenzialità doppia di essere nell'uomo a guidare l'azione ed all'esterno dell'uomo a legiferare. Certamente il bersaglio critico di Moretti-Costanzi è Kant. È altrettanto vero che non si deve affatto banalizzare la portata del discorso etico kantiano, ma qui la questione verte proprio su una totale dissonanza di concezione della

ragione, questo il motivo profondo dell'impossibile incontro di Moretti-Costanzi con una impostazione deontologica del problema morale.

Per Kant la ragione è la facoltà necessaria ad aderire alla legge morale e quindi capace di scegliere quali siano le massime che possano essere trasformabile in principi di una legislazione morale universale. Moretti-Costanzi contesta a Kant il fatto di aver considerato troppo preminente questa razionalità morale nella scelta dell'azione giusta a scapito dell'inclinazione che viene descritta dal filosofo prussiano solo in termini di limitazione alla moralità; di conseguenza la moralità diviene vero e proprio *streben*, sforzo di dominio razionalizzante delle inclinazioni. Questa razionalizzazione della moralità, a scapito della considerazione della volontà, anche nelle sua concretezza condizionata dalle inclinazioni sensibili, è per Moretti-Costanzi il vero errore del razionalismo morale kantiano.

Il dovere, inteso come figlio di questa ragione settecentesca è davvero un vincolo alla volontà che pone il continuo limite al fare; ma l'errore ontologico di un tale sistema morale è soprattutto quello relativo all'aver collocato la ragione che produce il dovere come un fattore di autonomia dell'uomo, quando invece tale autonomia è solo apparente: tale ragione non permette all'uomo infatti di sapere, ma solo di aderire ad un sapere presupposto, inoltre non vi è vera autonomia quando si è in lotta continua con se stessi e la volontà è costitutivamente posta in discussione cosicché non può essere facoltà che punta alla realizzazione dell'uomo. Dalle parole di Moretti-Costanzi si evince tutta la dissonanza che viene a palesarsi nei confronti di Kant: «In effetti la ragione che coesiste con un volere a lei contrario o refrattario, non è una ragione che possa dirsi coscienza, ossia includente anche il volere che in essa divenga ragion pratica



[...], bensì una ragione di natura speculativa, di per sé astratta ed aleatoria»<sup>138</sup>. Ripetiamo che davvero questi sono due approcci inconciliabili ed anche inconfontabili, tanta è la differenza sottesa nella concezione dell'uomo, della mondità e della ragione. Forse è proprio quest'ultima a costituire il momento di massima lontananza: per Kant è strumento di orientamento nel mondo, anche se ne vengono riconosciuti i limiti che non permettono di andare oltre la conoscenza di quel mondo la ragione rimane essenzialmente uno strumento gnoseologico; per Moretti-Costanzi la ragione non è invece solo quella considerata gnoseologicamente, la ragione è anche quella facoltà che permette di dischiudere quella Verità che per Kant è solo individuata e mai esperita proprio perché attestantesi oltre i limiti imposti alla regione gnoseologica.

Differenza, questa, dunque davvero incolmabile, come lo stesso Moretti-Costanzi è in grado di ben dichiarare: «Il dovere imperativo, ripetiamo, ci sarebbe solo se i due elementi di bene e male coesistessero in posizione antagonistica e noi possedessimo, tra l'altro, un qualche mezzo che valesse per poter decidere tra i due; il che è insensato anche supporre, poiché ogni decisione è dentro l'essere in cui noi siamo quali siamo così nel calare che nel crescere»<sup>139</sup>.

Per Moretti-Costanzi l'etica, per essere veramente tale e puntare all'approdo che le è proprio, quello della sapienzialità, deve invece essere in grado di ricomprendere nel suo percorso di ascesi ogni parte delle facoltà umane per dare il giusto significato ed il corretto utilizzo a ogni forma che costituisce l'uomo. Così ci sembra importante sottolineare come Moretti-Costanzi attui lo sforzo di comprensione anche per quei sentimenti, per quelle inclinazioni che apparentemente potrebbero apparire come devianti rispetto al percorso di innalzamento della *mens* e che invece, come parti di

---

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 680.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 683.

questo tutto che tende alla compiutezza devono essere comprese e valorizzate. È questo il caso dell'amor di sé, sentimento approfondito da Moretti-Costanzi probabilmente proprio in opposizione a Kant, il quale nella *Critica della ragion pratica* ne parla come uno dei maggiori ostacoli per il compiersi della moralità.

Per Moretti-Costanzi invece tale sentimento indica precisamente la strada che l'uomo è disposto a seguire per il traguardo del proprio compimento, ovvero la strada verso l'amore del fondamento della realtà, la strada verso l'amore di Dio. Quello che infatti è il sentimento di apprezzamento di se stessi costituisce davvero il primo gradino per camminare verso il maximum a cui quel sentimento può giungere.

Ancora nella terminologia morettiana si respira questa vena polemica nei confronti di chi si è schierato con l'amor di sé, unitamente ad una chiarezza disarmante nel delineare questa gradualità che costituisce il percorso che l'uomo deve compiere: «Cerchiamo comunque una riconciliazione ragionevole – agli effetti d'una morale che tratti della *moralità* non verbalmente – con questo tanto vilipeso e tanto osteggiato *amor di sé* [...] sforziamoci di comprendere che l'*amor sui* fa da premessa, con la ricerca che lo accompagna, manifestandolo, dell'autoaffermazione e dell'autopossesso, tanto all'individualismo esclusivistico, spregiatore del prossimo e di Dio, quanto alla *caritas* e all'*amor Dei*. Poiché l'*amor Dei* non si darebbe e resterebbe lettera morta Dio medesimo, se non ci fosse chi, crescendo nella ricerca che fa di sé, non giungesse a trovarsi caritativamente capax Dei ed a riconoscersi in questo stadio del pieno possesso di tutti i titoli richiesti all'autoaffermazione desiderata»<sup>140</sup>. Questo passo crediamo che delinei bene la grande destinazione che il volere dell'uomo va a dischiudere: la via dell'Assoluto. La finalità vera della moralità è proprio quella di un sapere che non si

---

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 673.

esaurisce nella *ratio inferior*, ma che invece si alimenta di una crescita costante grazie al livello della *ratio superior* e per questo può divenire vero e proprio sapere. Se infatti la moralità si esaurisse nel semplice fare l'uomo resterebbe vincolato, attraverso la moralità, al mondo della contingenza empirica del qui ed ora; la morale è invece sforzo di innalzamento oltre la fisicità della terrenità non redenta.

L'esempio portato da Moretti-Costanzi crediamo serva proprio a spiegare esaurientemente questa aspirazione a qualcosa di grande, di immensamente lontano da una visione ristretta dell'uomo. Il paragone tra l'amor di sé e l'amor di Dio è assolutamente paradossale se si concepisce un uomo che rimane ancorato al proprio piccolo quotidiano, al proprio adeguamento routinario alle evenienze momentanee dell'esistenza. Se si concepisce invece l'uomo che si coglie come destinato alla risalita, alla mèta più alta che la propria mondanità può raggiungere, allora davvero l'amor di sé appare come un tirocinio, una esercitazione per approssimarsi poi alle vette del proprio compimento nell'amor degli altri e nell'amore di Dio; in tale ottica ecco allora che una semplice inclinazione che è genericamente catalogata in modo superficialmente negativo diviene di fatto un'attitudine di potenziale perfezione per l'uomo.

Insistiamo su questo punto perché nel momento in cui si è detto che l'ascesi di coscienza deve essere considerata come un nuovo punto di vista sul mondo, un vedere la realtà con occhi diversi che sappiano cogliere la profondità dell'esistente, ci riferivamo proprio ad una considerazione simile a questa appena evidenziata dall'esempio dell'amor di sé: la cifra del cambiamento qualitativo che l'uomo compie su se stesso è data da come la realtà non viene buttata via a causa di quelli che sembrano degli evidenti limiti, ma, al contrario, viene compresa per la potenzialità salvifica che porta impresse e che appare funzionale alla redenzione dell'uomo stesso. L'etica assurge

allora ad essere concretamente asceti. Moretti-Costanzi sostiene con fermezza che anzi l'etica assume un senso compiuto solo se viene ad esser colta con questa connotazione ascetica. Ma c'è di più: l'etica è compiutamente etica solo quando l'asceti che viene computa in essa porta a compimento la totale uniformazione del livello umano del volere con quello sapido della fede.

Questo l'esito assolutamente estremo nella sua originalità del discorso morettiano sull'etica. Sostanzialmente sono proprio queste le condizioni di necessità a cui il titolo dell'opera rimanda. Le condizioni per la necessità dell'etica riposano tutte sul suo essere doverosamente uno sforzo di approssimazione alla sfera divina. La motivazione che conduce Moretti-Costanzi a tale esito è abbastanza auto-evidente. Punto di partenza del ragionamento morettiano è la certezza che la moralità che riguarda l'uomo deve esimersi dall'essere una moralità della finitudine, questo, del resto, è il prodromo per parlare di asceti: «Dico “innalzamento”, dico “asceti”, dico “ascensus” in riferimento – come ormai è chiaro – in riferimento ad un mondo che è quello che è fisicamente e che il nostro io, rassomigliabile a un aerostato fattosi libero dai cordami, potesse e dovesse sovrastare per guadagnarsi più ampia vista [...]; bensì in riferimento, diretto ed intimo, all'io medesimo che non è sempre il mero *soggetto* per *oggetto*. In tale rapporto soggetto-oggetto [...], l'io non è affatto costituito per natura e non v'è altro Essere che a ciò lo obblighi se non un suo proprio modo d'essere in cui è convogliato il mondo stesso»<sup>141</sup>.

Una volta eliminato dal campo l'equivoco della finitudine, ecco allora che si comprende che la moralità è in realtà un modo d'essere specifico dell'uomo che si vuole compiere. Dunque il primo obiettivo di questo compimento consisterà nel cogliere la

---

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 668.

dimensione della collettività, dei molti, come il luogo in cui tale moralità *in primis* va a concretarsi. Ecco emergere chiaramente il concetto di *caritas*: «La moralità in cui si qualifica un operare che, appartenendo alla Coscienza fuor dal cui ambito non v'è che il nulla, non ha alcun essere da cui conseguire ad a cui volgere che non sia quello suo proprio, nel grado massimo d'innalzamento, si ritrova precisamente in tale grado, morale ed ontico, dove spira l'aura della *caritas*. La moralità, invero, non consiste che nel riconoscersi vicendevole dei molto quali correlati indispensabili; e questo riconoscersi ch'è relativo a un rivelarsi, ossia a uno svelarsi dei molti stessi dalla finitezza»<sup>142</sup>.

Ecco allora i primi due passaggi per definire il senso ed il significato della moralità: il distacco imprescindibile dalla sfera della finitudine ed in secondo luogo la percezione della certezza che solo la sfera di un donarsi alla collettività e di una realizzazione reciproca porta alla pienezza dell'essere. Il terzo passaggio che Moretti-Costanzi propone per pensare in maniera nuova all'eticità della persona è il passaggio decisivo. Moretti-Costanzi ritiene che questo nuova consapevolezza della moralità come realizzazione di una delle tre forme che costituiscono la persona trovi il completo compimento quando il volere si innalza al livello del sapere e fa della stessa moralità una via per giungere alla veggenza.

Questo il contenuto nuovo della morale: la moralità è essenzialmente sapere. E tale sapere, essendo il sapere più alto che l'uomo può raggiungere, è il sapere che coincide con la fede, come era già stato specificato ne *La filosofia pura*; è il sapere che sa di Dio: «aspettiamo, piuttosto, di diventare morali per poter sapere, una volta divenuti ragionevoli anche nel Bene, che Dio è (nel solo intendere il significato del suo nome); e

---

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 669.

capire non tanto quello che Egli da noi richiede e vuole, ma come ci voglia quali siamo, nell'intelligenza attiva della virtù»<sup>143</sup>. Una ragionevolezza che porta dunque indubitabilmente alla sfera più alta dello scibile e non tragga in inganno l'apparente aporia tra moralità e sapere, come abbiamo premesso, l'uomo inteso da Moretti-Costanzi è un uomo che è persona, triformità inscindibile quindi, *mens* che tutto trattiene.

Non deve quindi stupire che la moralità vada oltre il semplice fare e porti al sapere; quel sapere, d'altronde, altro non è che l'Essere che permea e coinvolge la totalità della persona. Moretti-Costanzi insiste molto su questo essere posseduti dall'Essere, solo esso infatti permette la risalita e il compimento dell'uomo. In questa specificazione si coglie anche quanto la connotazione di limitatezza dell'uomo, dalla quale proviene l'esigenza di risalita, sia spiegata senza troppi giri di parole con il rimando alla dottrina del peccato d'origine. Se quello, dunque, è il limite imposto all'uomo e alla mondità, ecco allora che la via della risalita è una via di uscita da quell'imperfezione data dal peccato d'origine.

La via, per l'uomo che è compreso nell'Essere, va meditata come una strada in cui l'uomo può fare parte del cammino, ma nella quale, allo stesso tempo, deve essere aiutato, sostenuto proprio per ovviare al limite ereditariamente imposto. Ed ecco allora che, in una similarità evidente rispetto a quanto si legge nell'*Itinerarium* bonaventuriano, giunge in soccorso dell'uomo che vuol compiere tale percorso ascetico una forza che consente di ultimare e completare lo sforzo di ascesa: stiamo parlando del concetto di Grazia.

L'uomo permeato dall'Essere per completare questo percorso verso la veggenza ha allora bisogno di questo aiuto soprannaturale: «A tanto conduce il discorso sulla moralità che in quanto “ascesi” sull'umano e crescita compitrice di ciò che siamo, può

---

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 677.

considerarsi la Grazia vera che ci trova ad essa cooperanti con la piena garanzia della riuscita»<sup>144</sup>. Una Grazia che dunque è potenza salvifica perché esplicitazione della realtà pneumatica dell'Essere in cui l'uomo è compreso. Tale realtà dunque è il solo riferimento e l'ascesi conduce a rimanere in quella realtà con la differente consapevolezza di quella realtà stessa.

Questo è il concetto di ascesi che Moretti-Costanzi tende ancora a sottolineare: «Ascetica, dunque, la moralità; ma ascetica nella misura in cui mantiene nel proprio interno un relazionamento con la bassezza»<sup>145</sup>. In questa comprensione del mondo che l'uomo abita, che allora diviene il luogo vero, autentico del cammino morale, certamente è sottesa una nuova esigenza di concepire le facoltà che compartecipano al cammino di innalzamento morale.

La persona è infatti costitutivamente intessuta di Essere, in quanto la sapienzialità dell'esistenza è la dimensione autentica dell'uomo che deve di fatto attuare una riscoperta della propria originarietà edenica ed in tale percorso abbiamo visto come sia coadiuvato dalla Grazia. Se la dinamica è quella di una riscoperta, che chiaramente insieme è rinnovamento, il punto che rimane da chiarire, secondo Moretti-Costanzi, è quello relativo allo specifico ruolo che l'individuo ha in questo percorso. Per dirlo in modo estremamente sintetico: quanto l'uomo è decisivo in tale percorso? E come diventa decisiva la sua azione in tale innalzamento ascetico? Queste sono le domande fondamentali che Moretti-Costanzi pone in essere in quanto ciò che non convince veramente il filosofo umbro è la circoscrizione e la portata di significato che nell'ambito morale i termini *libertà* e *responsabilità* rivestono. Per quanto riguarda la responsabilità Moretti-Costanzi ritiene che il suo utilizzo come parametro di riferimento nel momento

---

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 717.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 718.

in cui si mette in atto una scelta sia da considerarsi un raziocinio erroneo. Tale conclusione deriva dal pensare la responsabilità come un canone di giudizio nel momento in cui si attua una scelta. Per Moretti-Costanzi la responsabilità, direttamente all'etimologia di *respondere*, verbo che indica la consapevolezza che si deve avere nel rispondere delle proprie azioni, non entra in gioco realmente nel momento della scelta dell'azione poiché se così fosse, non vi sarebbe mai più nella storia dell'uomo un'azione sbagliata, nefasta, malvagia. La responsabilità è piuttosto, per Moretti-Costanzi, una facoltà a posteriori dell'agire, essa può solo indicare il «sentirsi responsabili delle azioni che si compiono [...], sentirsi in grado di riconoscerle e sottoscriverle come proprie, in quanto attuatrici dell'io cosciente che a questo titolo ne “risponde”»<sup>146</sup>.

Non risulta dunque decisiva nel momento dell'azione, in quanto se la memoria della responsabilità esercitata di volta in volta nelle azioni del passato fosse decisiva e vincolante nel momento della scelta, lo ribadiamo, non esisterebbero azioni moralmente negative. La sconfessione giunge dalla evidenza esistenziale della vita concreta, non avviene questo nel momento della decisione, o meglio, non è la responsabilità l'elemento decisivo. Privato il campo di questo concetto morale, Moretti-Costanzi si occupa dunque di comprendere se la libertà, o meglio il libero arbitrio, sia la facoltà che determina le scelte attuate dalla volontà.

Anche per il libero arbitrio Moretti-Costanzi medita un nuovo modello di comprensione concettuale. Per l'accademico bolognese certo non può essere negata la presenza di una libertà di scelta che si palesa nel momento in cui l'uomo, nella sua quotidianità compie una serie di decisioni riguardo questioni materialmente rilevanti. Qui basta il senso comune, non certo la riflessione filosofica, ad attestare ciò. Ciò su cui

---

<sup>146</sup> *Ivi*, pp. 695 - 696.



invece occorrerebbe meditare è invece se la libertà di fare del livello empirico della realtà corrisponda identicamente anche ad una libertà di volere. Ecco sul piano della volontà Moretti-Costanzi ritiene che si entri in confusione nel momento in cui si ammette la presenza del libero arbitrio. L'uomo non è in grado di volere liberamente tutto.

Se si sottoscrive questa tipologia di libertà, che sarebbe la libertà d'essere, si nega irrimediabilmente una compiutezza d'essere che non è tanto una modalità di decisione di vita, ma, al contrario, quando è scorta nella pienezza e nell'autenticità della prospettiva ascetica essa assurge ad essere l'unico compimento della vita dell'uomo. In questo senso, certo non si tratta tanto di fare una scelta di totale libertà di volontà, quanto piuttosto di attuare una convinta adesione alla propria originarietà pneumatica di uomo.

Certo che questa è una posizione affatto neutrale, affatto formale, è il modo di pensare di Moretti-Costanzi. Un modo di pensare mai scevro di contenuto: «La libertà etica che è tale non come *libertas* dell'arbitrio, bensì, soprattutto, come *libertas* dalla possibilità “umana” del medesimo, risulterà reperibile esclusivamente nella manifestazione di un tale tono, di un tale carattere e di un tale modo, in cui la persona appaia, limpida e chiara, per quel che è, quale reale nella Realtà di Coscienza che la fa io, e in questa aggettivabile in senso proprio, nella maniera desiderata»<sup>147</sup>.

La destinazione per la coscienza, che vuole comprendere se stessa come appartenente alla Coscienza e farsi quindi sapienzialmente consapevole, è ben definita, è la destinazione del raggiungimento dell'altitudine da cui l'uomo proviene, con il fine di una completa riassunzione di tutto il reale in tale vetta, anche il reale più basso. Questa

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 700.

la meta che la filosofia dischiude, meta che l'uomo non sceglie proprio perché è a lui coeva, in quanto originaria. La libertà, al livello della pura concettualizzazione della scelta d'essere, allora non sarà davvero tale. Mentre invece viene ritenuta decisivo da Moretti-Costanzi quel libero arbitrio che permette di iniziare e compiere il cammino di innalzamento nella fatica quotidiana dell'adesione a se stessi.

Quella appare la vera unica libertà, che comunque, tuttavia, è sempre libertà di; non è mai riassumibile come concetto puramente teoretico finché rimane nell'ambito dell'esistenza concreta. L'esperienza realissima di libertà può essere fatta solo quando l'uomo realizza il destino del suo cammino, lì solo potrà intendere la completa libertà come libertà d'essere. In tal senso il teso morettiano specifica questa giacenza del concetto di libertà nell'esclusiva sfera della compiutezza avvenuta nell'ascesi: «È solo a questa altezza, a questo vertice, che può rinvenirsi il sostantivo aggettivabile nella *libertas* che – come si è detto – non sta in sé, ma in una *quidditas* personale che la dimostri in concreto nell'attuazione del proprio *esse*, ch'è di Coscienza e di ragione e che, per l'appunto, a uguale titolo della ragione, non costituisce un possesso, né uno strumento, né una *facultas*, bensì una mèta intima del raggiungimento di noi stessi, fatti *ab aeterno* (in un progetto da realizzare) con una fisionomia espressiva e trasparente cui *l'esser-uomo fa velo*»<sup>148</sup>.

In tale estratto Moretti-Costanzi dice davvero molto: la libertà consapevolmente sperimentata dall'uomo è quella che si vive nell'attuazione del proprio *esse*, questo il primo punto fondamentale di chiarezza; non va poi lasciato in sospenso il destino dell'uomo che, creato *ab aeterno*, è fatto per compiere la risalita alla fonte del suo essere.

---

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 707.

Quello che resta di interessante ancora da definire sono a questo punto le concrete modalità per mettere in atto questa risalita. Se ne *La filosofia pura* viene indicata l'imprescindibile via della fede per questo percorso sofico, ne *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, viene accennato ulteriormente al contenuto che nella seconda grande trilogia giungerà ad essere il centro di attenzione di questa possibilità redentiva per l'uomo: la figura del Redentore, il Cristo.

In tale opera del 1965 il discorso sul Cristo è ancora embrionale e certamente degno di essere approfondito, ma comunque importate per indicare la via che da qui in avanti sarà una strada fondamentale, e assolutamente originale, verso la Verità. Cristo, in questa opera che approfondisce la forma della moralità coscienziale umana, è per Moretti-Costanzi la concretizzazione della Grazia che dona garanzia di ascesi. Tale figura, nella sua prossimità al contesto umano, ed allo stesso tempo nella sua costituzione extrafenomenica riesce a donare la concreta speranza del compimento del destino per l'uomo: «Tale è davvero la “buona novella” del Vangelo: tutte le colpe di una vita si cancellano nell'attimo in cui si trasumana moralmente. E come altrimenti? Nella rinascita della moralità c'è tutto il nostro essere attuato, e c'è Dio che è il Bene massimo, basilare: il viverlo, il vederlo, esclude che noi possiamo ancora venir puniti (unica punizione sarebbe il perderlo) così come, in qualche modo remunerati»<sup>149</sup>.

Una nuova, ulteriore chiave di lettura per interpretare l'ascesi: si tratta di una vera e propria rinascita. Come tale, la rinascita può avvenire per mezzo di un qualche cosa che appartiene all'uomo, che è simile all'uomo, ecco l'esigenza del Cristo, ecco che si comincia a palesare la specificità di un Dio che non resta solo scritto nelle pagine del Vangelo ma diventa concreta esperienza di vita. E l'esperienza di vita non la si intende,

---

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 692.

qui, come la storicità della figura del Cristo, quanto piuttosto come la possibilità di esperire in ogni istante quella rarità dei momenti salvifici in cui il Cristo è presenza redentrice e guida per l'uomo che cammina verso la propria origine.

Una figura, lo ripetiamo, qui solo accennata, ma certamente vogliamo sostenere con una certa convinzione come la descrizione di questa figura salvifica, che di fatto sarà l'oggetto della successiva trilogia morettiana, viene qui, nei brevi tratti di opera a lui dedicati, ad essere considerato in una maniera del tutto peculiare, specie se confrontata con il successivo sguardo che Moretti-Costanzi articolerà sul Cristo. Nelle ultime pagine dell'*Etica* si può cogliere una figura del Cristo che porta in sé dei caratteri di grande concretezza esistenziale. Possiamo in tal senso dire che qui si trovano forse dei motivi in cui si scorge un Cristo che funge da esempio concreto, pratico per la vita vissuta dell'uomo, andando oltre un certo intellettualismo che in altri passaggi si nota in Moretti-Costanzi rispetto a tale figura.

Il rilievo crediamo sia considerevole, perché esso dona argomenti per pensare ad una considerazione piuttosto viscerale del Cristo, presenza non solo di pensiero nella vita dell'uomo, ma tangibile indicatore di direzione, soprattutto quando si tratta di abbracciare la via della sofferenza. In tal senso il Cristo qui descritto può essere pensato al di là di una connotazione docetista che, effettivamente, altrove può anche essere rilevata in Moretti-Costanzi.

Questa dunque la connotazione che Moretti-Costanzi riserva alla figura del Cristo nell'ultimo capitolo dell'opera: «Nella moralità che – come sappiamo – è in sé teologica, il Cristo rivelatore è già presente nell'autogaranzia della sua luce; ma al ciclo ultimo di questa non ci si innalza e non si ascende se non per l'erta del Calvario e la verticalità

conclusiva della Croce»<sup>150</sup>. Cristo allora è esempio di prossimità per l'uomo, la sua Croce è la croce dell'uomo impegnato nell'impresa della moralità, la moralità di una risalita che impegna ogni attimo dell'esistenza e non esclude affatto il dolore ed il patimento: «A qualificare, d'altronde, l'agonismo della moralità che intanto è in quanto nella *caritas* che la ispira (pur trascendendola) è anche cristiana, non c'è parola più adatta di quella che suona: *sacrifizio*. E il *sacrifizio*, cristianamente, è accompagnato da una gioia in cui lo strazio stesso, lungi dal contraddirla, si riplasma, così come sentiamo dovette avvenire sulla Croce, il discendere dalla quale – e solo quello – sarebbe riuscito per il Cristo vero ed insanabile dolore»<sup>151</sup>.

Questo è davvero uno dei rari frammenti di scritti in cui Moretti-Costanzi si sofferma sul tema della croce, della sofferenza inevitabile per l'uomo. Tale assenza dai suoi scritti è motivabile, questo proponiamo come momento ermeneutico della questione, al motivo che visto il peccato di origine e la situazione di minorità che l'uomo sostiene, la via della sofferenza per la risalita appare ineludibile cammino da compiere. Quindi l'attenzione, una volta compreso il contesto esistenziale limitato dell'uomo, è tutta rivolta a definire le vie di risalita da compiere. Questo è certamente un tema fondamentale dell'argomentare morettiano.

Ma insistiamo sull'argomento della sofferenza che accomuna uomo e Cristo, facilmente desumibile dalla citazione, perché riteniamo che vi sia una portata di concretezza esperienziale veramente tangibile nelle parole morettiane. Tale concretezza è davvero la concretezza del Cristo che è presenza significativa nella vita di ogni uomo e riesce appunto, con la sua prossimità, a donare testimonianza e speranza per questo cammino descritto da Moretti-Costanzi come non semplice e costellato di sofferenza e

---

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 718.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

*sacrificio*. Certo, l'esito del cammino è sempre quella gioia che è da intendere come pienezza, compimento ultimo e definitivo dell'uomo che coglie fino in fondo se stesso e la sua realtà. E questo del cammino di compimento e dell'esperienza di redenzione che dona gioia sarà veramente l'attenzione che Moretti-Costanzi svilupperà nelle successive opere. Proprio per questo motivo ci sembra importante mettere in rilievo come la dimensione della sofferenza, dello sforzo, del sacrificio sia comunque, di fatto, presente in questo indirizzo di pensiero che da qui in poi si orienterà piuttosto a scorgere l'orizzonte della redenzione e della felicità come pienezza anziché quello della difficoltà che è connaturata a un tale cammino.

Vogliamo ora chiudere l'analisi delle stimolazioni che provengono da *L'etica nelle sue condizioni necessarie* evidenziando l'esito dell'opera che nelle conclusioni l'autore mette il rilievo. Diciamo subito che tale esito è assolutamente un esito estetico. Per stessa ammissione di Moretti-Costanzi è inevitabile che la riflessione portata avanti fino a questo momento debba per forza convergere in un momento estetico del pensare. La chiarezza con cui l'accademico bolognese dichiara che il rilievo della verità dovrà continuare ad essere colto e approfondito attraverso una meditazione estetica è esplicita.

Nell'ultima pagina dell'*Etica* si legge infatti: «Da qui viene l'istanza di un'*estetica* che è connaturata alla morale di cui dovrà, debitamente, prolungare il discorso e concretarlo, a riempitivo dell' "attesa" d'un mondo sensibile, reale nel senso etereo che ci consente di percepire a fondo le persone, così da porre in atto, insieme a loro, l'Essere societario (caritativo) che noi siamo, dove risiede la salvezza»<sup>152</sup>. Ma, unitamente a tale ultima dichiarazione, ciò che è maggiormente coinvolgente nella conclusione scritta da

---

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 726.

Moretti-Costanzi è il tono estetico che l'autore assume. La scelta riteniamo sia stata fatta proprio per evidenziare e far respirare al lettore l'esigenza di come, al di là della profondità della teoresi e oltre la partecipazione con cui può essere vissuta l'indagine sulla forma della moralità, ecco che la dimensione del bello, attraverso l'immediatezza che le è propria, dischiude con chiarezza e capacità di coinvolgimento quei contenuti approfonditi in maniera ben più analitica dall'indagine morale e teoretica. Questo sembra un vero e proprio invito a lasciarsi coinvolgere dalle altezze che il tono estetico del pensiero riesce ad assumere.

I passi morettiani sono stilisticamente bellissimi e soprattutto condensano in poche pagine la presenza continuativa di un concetto estetico specifico del suo scrivere, che è ampiamente ravvisabile in maniera trasversale nelle opere morettiane e che i discepoli diretti hanno appellato "umbrietà". Rispetto a tale concetto, che avremo modo di vedere direttamente ne *L'estetica pia*, basti qui dire di come rappresenti una concretizzazione del bello come redenzione, come essenzialità delle immagini genuine della vita e tale dimensione del bello dona senso e significato. Si tratta di un bello non appariscente, non evidente, ma di un bello da meditare, un bello specifico per chi vive il cammino di ascesi.

Così questa opera etica si chiude con le immagini di una ruralità della vita delle campagne umbre che certo non è agevole, non è comoda, ma che invita a ritrovare la genuinità della vita, la semplicità in cui si trova il senso. L'estetica di questo sentimento di purezza originaria, a cui l'uomo vuole disporsi, non è accessoria all'etica, ma assolutamente coeva, quale forma compresente nell'uomo. Essa è l'immagine di quegli attimi rari che indicano la via del senso e della verità nella vita dell'uomo. E chiudiamo proprio con uno di questi scorci autobiografici con cui Moretti-Costanzi dona tutto il

senso di rarità dell'esperienza estetica dell'eterno; questa, la conclusione estetica della sua *Etica*: «Vorrei saper dire che senso acquistano, in questa derilezione, i richiami che giungono da incommensurabili lontananze col ricordo di un angolo ospitale, dove un fuoco brillava illuminando facce chiare, sensificate nell'espressione di voci che pronunciavano il nostro nome con un tono e che ci persuadevano realmente alla vicinanza di Gesù. Questi, in realtà, sono i richiami della “patria” che lascia considerare la vita quotidiana un triste espatrio; e i richiamanti sono i morti che, nel farsi sentire come tali, cioè come coloro che sono tuttora, essendo assenti, c'invitano a ritrovare, nella loro assenza, la presenza. Ora, questo ritrovamento viene dato dall'astrazione reminescente, dove la trascendenza non raggiunta dalla vita, vale in qualche modo a distaccarcene, schiudendo sopra il giro delle sue chiuse un chiaro orizzonte di crepuscolo esteso nell'infinità dell'ulteriore. Non escogito immagini di gusto più o meno discutibile: parlo di sensazioni visive e “percezioni” realmente provate e adesso intensamente, e sempre più di proposito, ricercate»<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 721.



### 2.3 Per un'estetica pia.

Una meditazione sulla bellezza perché la bellezza è immediatamente Verità. Questa immediatezza con cui la bellezza si coglie, è la stessa immediatezza attraverso la quale si deve comprendere la sua necessità, la sua imprescindibile sussistenza che vi deve essere nella riflessione filosofica. Questa la ragione di fondo che mette, senza necessità di discussione, l'estetica nel novero delle modalità attraverso cui il pensare filosofico si esplica.

*L'estetica pia* si colloca nella prima grande trilogia morettiana come l'opera che chiude e dona completezza e compimento ad una riflessione che in tutte e tre le sue articolazioni è essenzialmente ontologica. L'estetica giunge al termine del lavoro teoretico di Moretti-Costanzi in quanto essa riesce a dare una certa concretezza a quell'etica che si è dimostrata bisognosa di tale compimento nella direzione del bello. Questo intento della concretezza è di fatto sancito dalle parole dello stesso Moretti-Costanzi il quale, però, specifica allo stesso tempo come una tale riflessione non sia semplicemente accessoria o complementare a quella etica: «Naturalmente questo prolungamento estetico del discorso etico, o morale, che deve riuscire “concretato”, non sarà, per ciò appunto, in nessun modo, da ritenersi complementare e secondario»<sup>154</sup>.

L'etica porta in sé la grande dote di saper donare quella certezza all'esperienza di verità che è certificata attraverso la propria immediatezza: il bello che si palesa in maniera incontrovertibile all'uomo è una vera esperienza sapida che non lascia ombra di dubbio sulla purezza del suo darsi. Allo stesso modo la concreta bellezza che si dà all'uomo è un vero istante in cui si sperimenta quella rarità del momento estatico del

---

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 733.

pensare che qui assume la forma del sentire. In questa esperienza rara, indissolubilmente vera, si sperimenta quel frammento di eternità che unisce l'uomo alla destinazione sua propria: quella ascetica del raggiungimento della comprensione di vivere nella Coscienza. Ci spingiamo a dire che sebbene tale opera sull'estetica sia posta a conclusione di questa trilogia, essa potrebbe tranquillamente esser posta all'inizio di questa riflessione tripartita morettiana che, in fondo, è essenzialmente una riflessione ontologica. *L'estetica pia* infatti, nel suo essere una riflessione sul bello, ha la capacità di saper attrarre intellettualmente in maniera ben convincente e istantanea. Trattandosi infatti di una meditazione che riguarda il campo del bello, essa davvero, nella sua concretezza, porta al convincimento che la ragione descritta da Moretti-Costanzi non serva solo a descrivere il mondo circostante, ma sia invece capace di sentire e penetrare quello stesso contesto esistenziale ed ontologico in cui l'uomo è posto.

Ecco la peculiarità della riflessione sul bello, ecco spiegata la sua autonomia e la sua forza persuasiva. Il discorso morettiano assume i connotati di un momento necessario per dare consistenza all'impostazione teoretica che in questa trilogia è stata delineata. L'estetica è infatti, al pieno della sua forza di esser compresa universalmente, in tutto e per tutto una parte del pensare autenticamente filosofico. Questo l'assunto basilare che dona forza e dignità intellettuale all'estetica. Moretti-Costanzi non ha evidentemente remore a riconoscere ontologia, morale ed estetica come tre momenti che simultaneamente esplicano il pensiero filosofico e soprattutto occorre rilevare la portata "consolatoria" che il filosofo umbro attribuisce ai tre modi del pensare filosofico: «Consolatrice, dunque, l'Estetica stessa, al titolo in cui lo è l'Etica e in generale l'Ontologia che a loro volta sono dottrine; e consolatrice, indubbiamente, come dottrina

qualificabile, a pari grado delle altre, con l'aggettivo di filosofica»<sup>155</sup>.

La consolazione in questione è la consolazione riservata all'uomo che cerca la via della vita vera, dell'esistenza autentica. Tale capacità consolatoria non è certo dovuta ad una peculiarità speciale dell'estetica, ma semplicemente al suo essere a tutti gli effetti una parte del sapere filosofico che riesce immediato nella sua sapidità. Moretti-Costanzi chiarisce in merito: «Il che significa, in altri termini, che la virtù “consolatoria” propria all'estetica quale dottrina proviene ad essa non dal suo carattere dottrinario, bensì dal “*sàpere*” che glielo conferisce istituendola, così da esprimervisi concettualmente, nella sua specificazione nella Bellezza. Con ciò si noti che nell'Estetica-dottrina, efficacemente consolatrice, la consolatrice vera è la filosofia (in aderenza alla *sofia*)»<sup>156</sup>.

La grande dignità che Moretti-Costanzi riserva all'estetica è motivata dal fatto che vivendo il momento estetico si è pienamente nell'ora della filosofia e, ricordiamolo, di una filosofia che è tale per ragione della sua purezza. Ancora Moretti-Costanzi in merito, con una ricchezza stilistica che caratterizza specificamente *L'estetica pia*: «Ed è sottinteso che il vedere, da parte nostra, tramite la limpidezza d'una lente (sia questa l'*Etica* o l'*Ontologia* come nel caso specifico l'*Estetica*) la Filosofia tutta nel suo “grado”, esige che in esso e ad essa medesima ci solleviamo impersonandola, così che sia reale e non “esteriore” la veggenza»<sup>157</sup>.

Il paragone tra le tre branche della filosofia pura e delle lenti con le quali si riporta la realtà, nella differenze delle sue forme, al suo grado massimo della veggenza, crediamo sia davvero una delle trasposizioni metaforiche migliori che Moretti-Costanzi attua per rendere il senso di questo tripartirsi della filosofia. Un differenziarsi che è alla

---

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 762.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ivi*, pp. 762 - 763.

fine identificabile come un dividersi in vista di un ritrovamento dell'unità primigenia. L'unità della filosofia pura che conduce alla veggenza appunto. La filosofia è seriamente costretta a utilizzare queste tre lenti per comunicare la veggenza, proprio perché tre sono le forme che costituiscono la persona e tali tre forme devono condurre l'interezza della persona alla sapienza. Ma veniamo ora alla specificità del livello estetico. Abbiamo sottolineato la forza intrinseca a tale forma sofica nell'indirizzare immediatamente alla veggenza, ma l'esperienza del bello chiarisce in definitiva anche un altro aspetto della natura del reale. Moretti-Costanzi ritiene infatti che attraverso l'analisi di come l'uomo recepisce il bello, si abbia la chiara consapevolezza di come il recupero dell'universo sensibile debba avvenire attraverso la elevazione di quell'universo. La filosofia ha infatti in più occasioni privato di dignità ontologica il mondo sensibile, trattandolo come semplice parvenza oppure come mero palcoscenico esistenziale.

Moretti-Costanzi ritiene invece che non si possa prescindere dal mondo sensibile perché esso è il contesto in cui l'uomo vive e coglie i significati. Quello che la filosofia dovrebbe apprestarsi a fare è invece il promuovere una considerazione che non svuoti di significato il mondo sensibile, ma che sappia invece valorizzare il suo innalzamento sofico. La linea di demarcazione che dovrebbe a questo punto essere tracciata è relativa alla distinzione tra una cognizione del mondo empirico come meramente corporeo o fisico, ed una cognizione del mondo empirico nella sua consistenza di mondo sensibile che non può essere degradato, ma che, al contrario, deve essere anch'esso innalzato. Il distinguo morettiano non è di poco conto, poiché seguendo l'ascesi di coscienza bonaventuriana tutto l'universo umano ha necessità di questa riabilitazione.

Ecco che dunque l'estetica è quella dottrina che permette certamente tale riabilitazione del mondo sensibile. Moretti-Costanzi si esprime così in merito alla

dimenticanza che la filosofia ha troppo spesso perpetrato rispetto al mondo sensibile: «Pertanto, il corporeo-fisico ch'esso elimina non è il sensibile né il mondo senza di cui saremmo vuoti e fuor della possibilità del rimembrare, ma solo il limo della corporeità che li deturpa. Il mondo sensibile reale, compreso nella mondità che siamo noi filosofanti, nonché sospeso, vorrei dire, in sensazioni edeniche rivelatrici, rientra unitamente alla *sofia* che gli dà timbro, nella *filosofia* che la mantiene e in un certo senso la ulteriorizza; anch'essa appartenendo, con la sua astrattezza trascendentale, alla Coscienza in cui si è *sofi*, nell'esperire raro ch'è illuminato “mentalmente” in quanto lo è insieme sensibilmente»<sup>158</sup>. La sensibilità, ambito privilegiato a cui l'estetica si rivolge, è il concreto modo di darsi dell'esistenza, ma di un'esistenza che è pienamente in attesa di essere “illuminata mentalmente”: questo lo specifico compito della ricerca del bello.

Il bello che è inteso da Moretti-Costanzi non è la mera attestazione di ciò che i sensi percepiscono come armonioso nelle forme, forse questo può essere solo il punto di partenza dal quale deve prendere avvio la meditazione estetica. Ma il bello morettiano è altro ancora. E ripetiamo, con la stessa frequenza con cui lo stesso filosofo umbro fa nella sua opere, a costo di essere ridondanti, come si debba uscire dalla ingenua conoscenza gnoseologica per poter parlare di questa vera e propria riabilitazione del sentire che Moretti-Costanzi mette in atto nella sua trilogia e soprattutto in questo ultimo dei suoi tre scritti: «Non ripeterò mai a sufficienza che questo modo “diverso” d'una diversità qualitativa rispetto al modo umano gnoseologico consiste nell'intimo ripristino [...] nel quale il mondo, in quanto “nostro”, si svela istituito, assieme a noi, nella Realtà della *Cum-scientia*; tale nel duplice significato del suo comprendere tutti i *cum-scientes*, e del suo constare, strutturalmente delle tre forme di *scientia* dal cui

---

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 763.

convergere nel punto dove s'accendono i nostri io, s'accendono con essi i nostri *scio*, meglio definibili col nome “*sapio*”, qui dove si parla della loro piena compiutezza»<sup>159</sup>.

La doppia modalità attraverso la quale può avvenire la comprensione dell'esistente sarà dunque da tener presente, per il fine di scegliere poi tra le due quella comprensione sapienziale che riuscirà a mettersi in collegamento intelligibile con la *Cum-scientia* che è il senso di questa realtà. La specificità del momento estetico consiste nel trasporre la continuità del pensiero raro, che coscienzialmente si esercita, sul piano del sentire. Ma tale sentire, come poc'anzi è stato accennato, non corrisponde ad una mera funzione appartenente ad un apparato semplicemente recettivo in grado di essere toccato, colpito, dalle belle forme e delle armoniose immagini. Tale facoltà del sentire deve assolutamente essere considerata a tutti gli effetti un vero e proprio intendere.

Il sentire, la sensazione che il bello provoca, equivale a comprendere attraverso capacità che procedono ben oltre il momento conoscitivo. Il sentire possiamo dire che vada oltre lo stesso comprendere, il sentire è realmente un intendere. La distinzione che si pone tra intendere e comprendere si fonda ancora tutta sull'immediatezza che l'intendere sottintende del suo penetrare il contenuto che gli si offre di fronte. Certamente, in tale maniera, si va ben oltre un comprendere che presuppone un momento riflessivo e comunque analitico nel processo di presa di significato. L'intendere dona invece tutto il senso di istantaneità attraverso il quale la realtà si mostra ed è colta nella sua profondità veritativa. Si può quasi giungere a dire che, pur nella razionalità che lo contraddistingue, il momento in cui si sente, e quindi si intende, porta con sé un ché di inspiegabile, una certezza veritativa che è realmente tale ma che il linguaggio categorico-conoscitivo fatica a descrivere e giustificare.

---

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 744.

In fondo è proprio quello che accade quando si è di fronte all'immagine di un tramonto, oppure di un paesaggio che rapisce lo sguardo. Non si sa dare spiegazione precisa di ciò che sta succedendo, ma vi è la sensazione di sperimentare un istante di eternità. Crediamo che sia proprio questa la condizione di chi sperimenta il momento estetico del sentire-intendere che Moretti-Costanzi descrive. E forse davvero le sue descrizioni, in tale testo, esemplificano meglio di ogni altra spiegazione analitica ciò che accade attraverso questo sentire: «Il mondo reale è il “*libro aperto*” noto a Bonaventura, conscio del *Cantico*, dal cui verso aereo, sulle serene colline ombre, egli trasse il linguaggio, traducendo, della “*philosophia-sermo sapientiae*”: il mondo che i mistici, alcuni almeno, come Silesio, seppero scoprire intero e vivo nello stretto angolo d'una capanna, o in una farfalla, o in una foglia. Bisogna parlare della rosa con mente pura ed innalzata. La rosa è un punto esiguo per chi, guardando estesamente con sguardo opaco e puntualizzandola in uno spazio non qualitativo né intensivo, resta incapace di ammirarla. Costui effettivamente dice di vederla, ma non la vede; non ne avverte il profumo, non la carezzevolezza, non la forma; e il suo non sentirla, naturalmente, fa tutt'una cosa col non intenderla e col non intendere l'intero mondo in considerazione del quale la trascura»<sup>160</sup>.

Il respiro di questo sentire quasi si sente, tanto è pneumatico il tessuto di questa forma di sapere descritta da Moretti-Costanzi. Il sentire è davvero tratteggiato come quella delicatezza d'animo che appartiene ad ogni uomo che sa uscire dalla semplice attitudine a stare nel mondo. E va anche detto come Moretti-Costanzi proponga di cogliere questo sentire estetico esclusivamente nella natura e non tanto nell'arte.

Quest'ultima attività rimane infatti legata all'imperfezione di essere costitutivamente

---

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 743.

prodotto umano e quindi è considerata imperfetta: «Ciò che rende, pertanto, inferiore all'attività contemplativa quella artistica [...] è proprio il residuo di soggettività e d'umanità che resta fatalmente nell'arte stessa, in quanto inattuale rispetto all'esperienza concreta e piena della bellezza, da lei richiamata, con mezzi, con tecnica, e con l'impiego del volere»<sup>161</sup>. Alla luce di tali considerazioni fin qui evidenziate si noterà quindi che il passaggio che implicitamente è chiesto da Moretti-Costanzi come scelta per iniziare questo cammino verso la purezza, verso l'autenticità, è quello di cominciare a essere nel mondo e non tanto a stare nel mondo. Il cambio di visuale è radicale: intendere la situazionalità specifica degli oggetti vorrà allora dire cogliere la loro profonda connessione d'essere con quella realtà di cui sono parte strutturante. Ma, lo ripetiamo, il sentire morettiano dice ben di più e ben altro rispetto alla semplice capacità di cogliere il bello. Dice di più anche rispetto alla capacità di saper collocare queste esistenze nella loro profondità di significato nel mondo.

La filosofia, che in questa trilogia si è andata a configurare, ha chiaramente una conformazione trinitaria, come del resto trinitaria è la sostanzialità umana connotata nelle tre forme di *esse, nosse, velle*. A partire da tale rilievo, dunque, la connotazione propria che anche l'estetica, intesa profondamente come filosofia che guarda alla profondità del reale, quindi come ontologia, dovrà assumere sarà quella di una dottrina salvifica. Una dottrina rigenerante che conduce la *tota anima* triforme dell'uomo verso la meta della Trinità, origine di questo uomo.

Importante è certamente a tal proposito il rilievo, che Moretti-Costanzi mette in nota, nel riprendere Rosmini come colui che sostiene la continua caratura teoretica della filosofia anche quando essa sia etica o estetica<sup>162</sup>, una prossimità, questa tra i due

---

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 789.

<sup>162</sup> Cfr. Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., nota p. 770.



filosofi, assolutamente interessante. In merito ad un certo debito morettiano nei confronti di Rosmini si prenda in considerazione quanto sostenuto da Moschini in un recentissimo scritto: «si può dire dunque che quella del Rosmini è stata una presenza, una voce, una misura nella riflessione che il Moretti-Costanzi recepì fin dal suo primo momento di formazione alla scuola del Carabellese. E questa presenza resterà influente sino alla sua piena maturità. [...] Il riferirsi a Rosmini quindi aiutò il filosofo umbro su diversi fronti speculativi e interpretativi; per prima cosa a segnare una decisa differenza nell'ontologismo e a distanziarsi non poco anche dalla dominante corrente neoscolastica e neotomistica che allora determinava l'ambiente culturale cattolico italiano. Infine, la valutazione positiva del pensiero del Rosmini, indicò al Moretti-Costanzi linee di approfondimento, sviluppo e critica più congeniali per esplicitare la sua proposta filosofica, riuscendo anche a fornire gli strumenti per affrancarsi dalla lettura idealistica e neoidealistica dell'ontologismo che era culminata nel Gentile, anch'egli lettore del Rosmini»<sup>163</sup>.

Tornando nello specifico dell'estetica morettiana, la forza di questo sentire che anela al bello è il porsi in una ricerca strenua di questa bellezza in ogni forma d'esistenza, partendo dai sensi, per arrivare alla meta più alta. Questa la peculiarità di tale sentire che cerca visceralmente la bellezza e poi finisce per abbandonarsi al *maximum* che il bello sa mostrare: il bello che non è più impulso al provare il piacere della sensazione del bello, ma diviene potenza di condivisione. Qui Moretti-Costanzi dona un contenuto ben preciso al concetto di bellezza che rende l'uomo peregrino nella ricerca incessante di questo appagamento di un'anima che anela alla pienezza del sentire.

---

<sup>163</sup> Marco Moschini, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini studies», 1 (2014), p. 95.

Ed ecco che allora rientra in questa ricerca pervasiva del bello tutta la sfera delle pulsioni e della sessualità dell'uomo, il quale cerca in maniera prima fisicalista e appagante la sensazione che dona piacere, che dona armonia. Ma poi, per l'uomo che compie i giusti passi verso questa sfera della ricerca del sentire, quella fisicalità decade e subentra la consapevolezza di dover aspirare ad una sfera di sensazione ben più alta, ben più elevata. Ciò avviene quando la purezza dell'intendere subentra alla grossolanità di un sentire rimasto piantato a terra. Se tale ricerca della purezza irrompe autenticamente nella vita dell'uomo ecco allora che quella istintualità, quella passionalità si converte in qualche cosa di davvero più alto, subentra il vero sentire che è intendere. Subentra soprattutto una forza che eleva quell'uomo cercatore di piacere in un uomo cercatore di bellezza autentica, cercatore di verità. E quella verità che l'estetica ricerca, per Moretti-Costanzi, assume un nome ben preciso: essa è *caritas*.

Non deve stupire questo esito della ricerca estetica morettiana. In definitiva tale conclusione è il compimento dell'uomo che arriva alla vera coscienza della bellezza: il sommo bello è il sommo bene, e questo sommo bene consiste in una vita esteticamente bella perché integralmente dedicata al dono di sé che permette all'uomo di realizzarsi nella propria collettività. Non è sentimentalismo, non è filantropia, questa tensione verso l'altro è l'estuario di un cammino alla ricerca del senso che deve necessariamente sfociare in questo mare sapienziale della pneumaticità dell'uomo.

E tale senso che dunque si coglie è una autenticità anche nella relazione con l'altro, che deve diventare una relazione di cura per l'altro: «fanno tutt'uno estetica ed etica (sempre in congiungimento, si capisce, con la specifica “ontologia”), poiché se la moralità, che nell'etica medesima s'esprime, consiste in un modo, ultrafilantropico, di rapportarsi con le persone, queste, in effetti, debbono risultarci oltre l'*umano* quali sono,

ossia venire viste ed esperite nell'atmosfera e nella luce specialissime che “dimostrandole” singolari nella Realtà “*pneumatica*” cui appartengono, le danno presenti coi loro toni insostituibili nel Presente medesimo, saldo e non labile, di essa, il valore del quale, come sappiamo, è la Bellezza: e la bellezza, appunto, che nell'*estetica*, non decurta né limita astrattamente in un'*artistica*, ha la sua dottrina testimoniante»<sup>164</sup>. Non serve troppa analiticità per dare conto di tale esito “alto” della dimensione estetica che si schiude seguendo l'incedere di pensiero morettiano, occorrono piuttosto sentimenti, immagini evocative che trasmettano il senso di ciò che di sta proponendo, e allora quale migliore esemplificazione di tale concetto che quella donata dal vero ispiratore del pensiero morettiano, qui si davvero ci sbilanciamo, il santo di Assisi, Francesco: «E se, agli effetti e ai fini desiderabili d'una chiara comprensione sull'argomento, non spiace tornare al caso già contemplato di S. Francesco e dei lebbrosi, da lui baciati sulle piaghe deformatrici dei loro volti, si voglia riconoscere che in quel bacio, non dato contro voglia ma con trasporto, non lacrimoso ma caldo e fervido, si manifestava un senso estetico che lungi dal potersi negare e disconoscere come tale e considerare in antitesi rispetto alla “finezza” per cui il Santo, in precedenza, aveva evitato certe presenze scongiurandone persin la traccia, negativamente olfattiva, con i profumi, va ritenuto, piuttosto, di quella medesima “finezza”, un approfondimento superatore che sa emendarla dalla superficialità nel miglior modo»<sup>165</sup>.

Non riteniamo vi possa essere esemplificazione migliore di questa trasformazione che è richiesta al sentire dell'uomo. Francesco bacia quelle persone perché bacia l'unicità irripetibile di quelle persone. Le bacia perché persone, perché sa leggere la loro profondità oltre un'apparenza distogliente.

---

<sup>164</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 794.

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 798.

Queste le parole di Moretti-Costanzi che spiegano e celebrano tale atto: «Francesco che baciò questi lebbrosi, intese con il bacio, il cui senso di plauso è manifesto, non considerarli pietosamente dei lebbrosi, bensì dare atto della sua ammirazione, caritativa ed entusiasta, verso loro, scoperti sotto l'occultamento della lebbra»<sup>166</sup>. Un sentire, questo che è esemplificato dalle azioni di Francesco, che significa allora saper andare oltre lo sguardo empirico. Si guarda con gli occhi della coscienza: questa la veggenza che la sapienzialità filosofica dischiude. Un sentire, quello appena descritto con il riferimento al Santo di Assisi, che se inizialmente è forza di ricerca del bello inteso fisicamente, poi, nel momento in cui si innalza, esso diviene trasposizione di quella passionalità nella tensione al donarsi all'altro. Ecco la *caritas*. Ecco la vera compiutezza che l'uomo raggiunge. E tale compiutezza, lo ribadiamo e qui lo si nota esplicitamente, è una perfetta elevazione che avviene sulle tre forme della persona: al sentire, corrisponde l'intendere e il volere.

Francesco è riuscito ad attuare questa trasposizione in primo luogo passando dalla passionalità al sentire alto che lo capacita dell'esigenza di rendersi dono. Egli ha maturato la comprensione di un creato che non si ferma al qui ed ora ma che porta in sé i tangibili vestigi di una originaria edenicità che rimanda espressamente a Dio; ha sviluppato un volere che non è più capace di anteporre se stesso a qualsiasi altra evenienza che egli incontra nel proprio cammino. Ecco dunque il concreto raggiungimento della possibilità ascetica. La figura di San Francesco è per Moretti-Costanzi la più alta realizzazione dell'ascesi.

Il cristianesimo, da questo punto di vista, è il riferimento che include pienamente questo sentire razionale. Anche in questa considerazione estetica del cristianesimo si

---

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 795.

coglie un grande motivo di originalità in Moretti-Costanzi: «In realtà il cristianesimo, se pur fu avversario dell'estetismo [...] non lo fu ugualmente dell'estetica, che fuor da ogni dottrina codificata sorse spontanea dal suo seno, sulla base viva d'una sensibilità nuova costituitasi congiuntamente a capacità altrettanto nuove di vedere in profondo, di amare e di ammirare»<sup>167</sup>. La figura di Francesco è la figura del vero esteta che il cristianesimo prospetta. Egli è colui che ha raggiunto interamente l'altitudine della veggenza in tutte le forme che la persona è, egli rappresenta la più grande testimonianza del passaggio umano alla beatitudine. E proprio questo suo passaggio non ha lasciato inalterato il luogo che lo ha visto pellegrino nel cammino di perfezionamento ascetico che la sua vita ha rappresentato. Tale luogo è, evidentemente, la terra della nascita e della vita di San Francesco, l'Umbria. Questo rilievo ci serve per tratteggiare ora uno dei concetti estetici che più di tutti caratterizzano il pensiero morettiano e che è appunto ben presente in questa terza opera della prima trilogia, ma in generale è perennemente desumibile in maniera trasversale in tutti gli scritti morettiani.

Il concetto di bellezza, che permea l'uomo ed il suo mondo, è copiosamente descritto in molte delle sue opere attraverso i continui riferimenti alla ruralità della regione di nascita e di appartenenza di Moretti-Costanzi: l'Umbria appunto. Non si tratta ovviamente di un mero attaccamento alla terra nativa, quanto invece di una vera e propria comprensione di come il bello riesca a dispiegarsi nella realtà attraverso la semplicità, l'armonia delle forme, la soavità di un contesto in cui l'esistenza scorre tranquilla. Questa bellezza nelle colline, nei paesaggi che Moretti-Costanzi ammira fin dall'infanzia è tangibile, è una concreta manifestazione di un mondo che non si riduce a mera materialità, ma suscita invece attraverso quella materialità la certezza che in quella

---

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 798.

realtà c'è un significato più profondo.

Questo concetto estetico che possiamo chiamare “umbrietà” è una vera cifra di lettura per l'opera di Moretti-Costanzi e inoltre tale concetto rimanda immediatamente a quell'ispirazione spirituale francescana, assolutamente presente nel pensiero morettiano. Quel contesto, in cui era maturata la scelta radicale ed autenticamente profonda di imitazione del Cristo in Francesco d'Assisi, è un luogo d'ispirazione perché non è foriero di un bello sublime, enormemente evidente, ma la natura umbra parla di una bellezza che va colta, che va compresa nella sua rigogliosità essenziale, nella sua armoniosa normalità. Gli stessi momenti di ruralità che si colgono dagli scritti di Moretti-Costanzi denotano una sensibilità verso le piccole cose, un'attenzione per le semplici evenienze elementari che la campagna offre. Questo atteggiamento è proprio di chi ascolta, di chi cerca di cogliere come, anche da un ambiente che a prima apparenza può apparire, aspro, duro, sia possibile scorgere una bellezza che non è artificiale, che non è artificiosa, ma è una bellezza pura, vera. Un bellezza, in definitiva, redenta.

I luoghi di Francesco allora sono i luoghi della redenzione, della restituita edenicità. Ecco il concetto di bellezza non eccelsa, non sublime, ma autentica, vera. L'attaccamento di Moretti-Costanzi a questi suoi luoghi, il sentimento genuino di amore per la sua terra è frutto di questa spiritualità intrinseca a quel luogo in cui cielo e terra si sono veramente toccati. Ed allora, il bello non è il bello delle forme, il bello nella sua immediatezza che colpisce e sconvolge i sensi, il bello è quella natura che parte dai sensi ma poi deve essere compresa e collocata nella sua reale dimensione.

Questa in definitiva la vera aspirazione alla bellezza che possiamo recepire dal filosofo umbro. L'ultimo capitolo dell'*Estetica pia* è di fatto costellato da continui riferimenti all' “umbrietà” ed alla spiritualità francescana, come del resto abbiamo già

rilevato anche per la conclusione de *L'etica nelle sue condizioni necessarie*. Crediamo che il motivo di questa scelta attuata da Moretti-Costanzi sia quello di mostrare cosa sia veramente e concretamente il sentire estetico. Questa esemplificazione viene attuata attraverso le più grandi testimonianze che il filosofo ha a disposizione: la sua terra redenta appunto e la spiritualità francescana. La Natura intesa con la “N” maiuscola diviene la vera protagonista di queste meditazioni sugli scorci, sui luoghi, sui paesaggi che posseggono tutta questa forza evocativa. Una Natura che fattualmente è identica alla natura della scienza, ma solo che non viene misurata, non viene guardata per essere quantificata. La Natura è tale perché letta con lo strumento che innalza la Natura stessa e l'uomo che la abita: la coscienza nel livello del sentire razionale.

Le terre redente che Moretti-Costanzi vive e conosce sono la vera fonte d'ispirazione per definire questo realtà che si autotrascende per rivelarsi nella sua *ipseità* superiore. Un realtà che resta lì ferma alla portata di tutti, ma per intenderla, per sentirla, occorre vivere forse quella presenza di inutilità del proprio essere che è il vero quid che la filosofia persegue per essere compiutamente se stessa: veggente perché disinteressata. Una realtà che parla da sé, per chi la sa veramente guardare. Proprio questo specifica Moretti-Costanzi riferendosi a ciò che lo circonda: «Così; a saper guardare, nei suoi luoghi, fuori dallo spaesamento di pinacoteche e gallerie, una madonna peruginesca fiancheggiata, ai due lati, da esili figure femminili col capo reclinato tenuemente, si vedrebbe in quei volti, soffiati da mistica mestizia, culminare lo sfondo dei colli lievi facenti corona al Trasimeno, dalle cui rive gli snelli pioppi sorgono immobili a verdeggiare in un'atmosfera d'eternità»<sup>168</sup>.

Un tipico paesaggio lacustre, in cui la semplicità dell'immagine evoca la serenità

---

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 794.

che regna in un luogo in cui l'eternità si respira, si tocca, si coglie sia nel paesaggio che nelle persone, anche le più umili, che hanno inteso la profondità dell'esistenza. Questa l'“umbrietà”: una soavità d'essere edenica, ove in luogo del semplice stare in quel contesto si riesce a collocarsi nell'essere nella profondità di quella realtà. Le parole, anche per lo stesso Moretti-Costanzi, sfuggono nel riuscire a definire cosa questa realtà edenica riesca a trasmettere. Come del resto anche ogni forma d'arte non riesce ad attestare questa profondità che si respira e che non si riesce a dire. Ancora, Moretti-Costanzi attesta questa pervasività dell' “umbrietà” di fronte alla quale si attesta il non saper essere alla pari delle arti: «Di questi luoghi dove scrivo, a vista del Trasimeno sereno e mistico, la poetessa gentile che li amò tanto da fissarvi stabile dimora (Vittoria Aganoor Pompili) disse, consapevolmente della contemplazione oggettiva rivelante, “Giammai ragioni più limpide il Sogno m'apriva”; e Byron, da lei ricordato subito dopo quasi si fosse immesso, col suo vederlo, nel paesaggio medesimo di cui resta interprete evocatore, un secolo prima aveva scritto, venendo da Firenze e dagli Uffizi i cui capolavori, al confronto, dovettero sembrargli poca cosa,

“...I have been accustomed to entwine

My thoughts with Nature rather in the fields,

Than Art in galleries”»<sup>169</sup>. Solo in rari momenti, dunque, la parola riesce a trasporre in significato questa presenza del fondamento che si esperisce. Lo scopo di questa parola autentica è quello di donare il senso della trasparenza che l'esperienza di verità fa cogliere nei luoghi e nelle persone. Per Moretti-Costanzi forse davvero uno dei pochi che è riuscito in questo intento, è uno dei “suoi” autori, quello Schopenhauer che riesce a mettere insieme nel linguaggio poetico questa essenzialità dell'ontologismo di cui

---

<sup>169</sup> *Ivi*, pp. 787 - 788.



respirano etica e morale: «Schopenhauer ha detto pur suo malgrado, non essendo in esplicito riuscito a motivare la propria ammirazione per S. Francesco, che l'autentica estetica è la sua. La sua – intendo dire – nel senso che egli dette voce, con un linguaggio poetico diretto, al mondo tornato edenico e, appunto, in grazia della trasparenza restituita, che rende visibili, fraternamente le creature, teatro di santità e di carità»<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 793.

## CAPITOLO III

### La seconda trilogia

La prima grande trilogia di Teodorico Moretti-Costanzi rivela tutta l'originalità del suo impianto teoretico. Certamente il distacco da Carabellese è ormai avvenuto e se Moretti-Costanzi era partito da un ontologismo critico, ora ha decisamente scelto la via di un ontologismo ascetico o ancora meglio di un ontologismo sapienziale.

Definito dunque quello che è l'impianto teoretico che il percorso di pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi chiarisce in questa sua prima grande trilogia, alla conclusione di queste prime tre grandi opere rimane tuttavia da definire quali siano le modalità concrete attraverso cui l'ascesi avvenga. Ma oltre a questa, altre questioni restano di fatto da chiarire: in primo luogo quella relativa alla rarità dei momenti in cui la filosofia è filosofia pura. Occorre in definitiva delineare in cosa consistano questi momenti e quale sia la via più certa, sicura, più immediata affinché il pensare sia un pensare puro, un pensare alto e la via di una redenzione di pensiero sia assicurata.

Da questo punto di vista la seconda grande trilogia che Moretti-Costanzi sviluppa tutta negli anni '80 del Novecento riesce a donare queste risposte. Le tre opere in questione si sviluppano nel giro di cinque anni: il primo grande scritto con cui il filosofo umbro inizia questa trilogia è *La fede sapiente e il Cristo storico* del 1981, segue l'anno successivo l'opera *La rivelazione filosofica*, del 1982 appunto. Infine abbiamo quello che può definirsi il compimento vero e proprio del percorso di pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi, si tratta dell'opera del 1986 *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*. E proprio da questo punto di vista del cristianesimo-filosofia occorrerà

guardare tutta questa trilogia, come del resto dal punto di vista di questo approdo cui Moretti-Costanzi giunge con il cristianesimo-filosofia occorrerà guardare tutta la sua opera che era partita, lo ricordiamo, dalla prima pubblicazione *Ragione e fede* in cui il giovanissimo Moretti-Costanzi parlava proprio di Cristo e con Cristo stesso conclude questo suo percorso di pensiero. Cristo infatti è il vero grande contenuto di queste opere della sua senilità. Cristo è l'autentico approdo a cui il pensiero morettiano giunge.

Parlare di Cristo per Teodorico Moretti-Costanzi, in queste opere, certamente non equivale a parlare della figura storica di Gesù; parlare di Cristo per Teodorico Moretti-Costanzi significa parlare della concreta possibilità della realizzazione del compimento dell'uomo. Tutta la filosofia è possibile, tutto il sapere è possibile, tutta la grandezza dell'uomo è possibile, tutto l'orizzonte caritativo, che viene appunto dischiuso nella prima grande trilogia, è possibile, tutta la bellezza che è ancora dischiusa nella prima grande trilogia è possibile, se l'uomo conosce Cristo.

Tutti questi approdi sono realizzabili se l'uomo vive il Cristo. Questo concetto di Cristo, e volutamente lo chiamiamo qui concetto, non si rifà tanto ad una storicità del Cristo, anzi Moretti-Costanzi ribadisce spesso nei suoi scritti di non volersi soffermare alla dimensione storica del Cristo, ma quanto ad una presenza continua dell'assoluto nella vita dell'uomo. Cristo non è un semplice argomento per la religione o per la devozione, Cristo non è nemmeno un semplice oggetto di studio storico o quantomeno un buon maestro di saggezza adattabile ad esser benvenuto per ciò che dice la stragrande maggioranza delle persone. Cristo, per Moretti-Costanzi, è innanzitutto la verità. La verità di cui ogni uomo può fare esperienza. Se è vero infatti che attuare un reale percorso filosofico significa varcare il limite della mera esperienza sensibile, allontanarsi dal senso comune dell' *hic et nunc* per cogliere ciò che di più alto, ciò che di

buono, vero, bello l'uomo può cogliere, allora questo reale fare filosofia, questo accedere alla sfera dell'infinita verità deve essere un'esperienza in primo luogo per tutti gli uomini che decidono di impegnarsi in tale impresa e in secondo luogo tale esperienza di verità deve essere la concreta ricerca di quell'assenza dell'ulteriorità da cui prende avvio la ricerca.

Ecco allora che questa esigenza della filosofia è l'esigenza del pensiero, si comincia ad attuare questo percorso di ricerca del fondamento quando si ha la certezza che quel fondamento che sorregge tutto lo scibile è in realtà l'oggetto che più sfugge. Per Moretti-Costanzi questa unità imprescindibile di filosofia e cristianesimo è tale solo perché il cristianesimo è quella dimensione sapienziale, per l'uomo, che dischiude quella verità che la stessa filosofia cerca. Ma questa verità è attraverso il cristianesimo donata in tutta l'immediatezza di cui l'uomo ha bisogno per farne proprio contenuto, solo in virtù del fatto che questa verità arriva all'uomo per l'unico mezzo del Cristo. Ecco la radicalità cristologica di Moretti-Costanzi, ecco l'assoluta novità del suo filosofare inattuale. Cristo, per Moretti-Costanzi, è la possibilità per l'uomo di essere qualche cosa in più di un brutale animale.

Cristo è la possibilità per l'uomo di sperimentare la redenzione. Cristo è l'esperienza vivente della verità per l'uomo qualunque, anche per il più misero. Cristo è l'esperienza della bontà che l'uomo riesce a compiere andando oltre il proprio personale egoismo e al di là del proprio tornaconto individuale. Cristo è l'esperienza della bellezza della vita e dell'esistenza che l'uomo coglie solo quando si eleva dalla quotidiana immersione degli affanni empirici. Cristo rivela il significato ed il senso della vita dell'uomo, rivela in definitiva la verità profonda dell'essere qui ed ora. Cristo è il nome, il contenuto dell'esperienza di verità che l'uomo compie quando riesce a vivere

attraverso la propria *ratio superior* e riesce a fare a meno di un'esistenza tutta guidata dalla *ratio inferior*; ed ancora questo sentire della *ratio superior* è avvalorato, reso davvero più credibile, dall'esperienza dello stesso sentire il Cristo. Il livello di coscienza superiore è dunque decisivo ed esclusivo per cogliere quella verità che né i sensi né lo scientismo riescono a rivelare.

Il credere nel Cristo è vero e proprio atto sapienziale di chi riesce a cogliere la realtà per quella che è nella sua costituzione ontologica: un mondo che è reso possibile dall'unico fondamento che è Dio e che trae senso dal riconoscere questa presenza fondante. Il Cristo è l'unica via per l'atto di intelligenza che permette di cogliere questa profondità del reale. L'incontro sapienziale con il Cristo, oltre a dischiudere la verità in una prospettiva apertamente ontologica, deve essere considerato anche l'univoca chiave di lettura per comprendere la dimensione ontica ed estetica dell'uomo: *esse, nosse, velle*, le tre facoltà che costituiscono l'uomo, trovano così il compimento che originariamente cercano.

Questo è il Cristo che Moretti-Costanzi va a descrivere. Una continua presenza che rende possibile l'elevazione dell'uomo, che rende possibile quell'ascesi intesa come innalzamento che avviene nel mondo e non dal mondo. Questo è ciò che Cristo riesce a fare. Cristo riesce in quell'innalzamento che è la finalità vera dell'essere uomo ed è la finalità vera della filosofia. A tale proposito dobbiamo sottolineare che quella di Teodorico Moretti-Costanzi non è propriamente una cristologia, infatti noi proponiamo un concetto interpretativo dell'opera di Teodorico Moretti-Costanzi che è il concetto di "cristità". La "cristità" è la vera chiave di lettura di tutta l'opera di Teodorico Moretti-Costanzi: la "cristità" è proprio quella possibilità dischiusa dal Cristo, che è certamente figura storica, ma che qui assurge al rango di umanità che si innalza, di possibilità, anzi,

dell'umanità di innalzarsi. Da un punto di vista storiografico certamente il cristianesimo-filosofia non compare solamente nell'opera del 1986 *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*, il cristianesimo-filosofia compare ben prima: tale concetto è certamente presente in un'altra importantissima opera degli anni '70 e precisamente nello scritto del 1976 che si chiama appunto *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*. In tale opera compare il concetto di cristianesimo-filosofia proprio in opposizione a una filosofia intesa come filosofia cristiana.

Moretti-Costanzi ha qui portato alle estreme conseguenze l'unificazione carabelliana di filosofia e teologia. Moretti-Costanzi ritiene che filosofia e cristianesimo siano un tutt'uno perché la dimensione veritativa, la portata sapienziale, dischiusa in maniera immediata dal cristianesimo è ciò che la filosofia ha sempre cercato e non ha saputo quasi mai cogliere sebbene il cristianesimo fosse sempre stato di fronte alla filosofia. Questa portata veritativa del cristianesimo ha il suo motivo tutto nel Cristo. In quella possibilità per l'uomo di sollevarsi, di innalzarsi, di aspirare alla veggenza concretamente. Cristo è la possibilità di comprendere e sentire la verità.

Il cristianesimo-filosofia in realtà però compare ancora prima nell'opera di Moretti-Costanzi, e precisamente nel 1968, si tratta dello scritto *L'ora della filosofia*, nel capitolo quinto di quell'opera, che si intitola proprio *Il cristianesimo-filosofia e l'antimetafisica cristiana*. Crediamo sia particolarmente importante la data il 1968 poiché l'uscita del *L'ora della filosofia* avviene due anni dopo l'uscita e la pubblicazione dell'ultima opera della prima grande trilogia, *L'estetica pia*. Quindi se alla fine della prima grande trilogia rimaneva aperto, in quanto appena accennato, il tema del cristianesimo-filosofia, subito due anni dopo esso cominciava già ad essere delineato. Crediamo a questo punto di dover porre in questa carrellata storiografica che stiamo

facendo anche un'altra opera importante, nel 1972 esce *La critica disvelatrice*, qui Moretti-Costanzi sostiene come il cristianesimo sia identificabile propriamente con questa critica ovvero questa attività di giudizio che è disvelamento, che rivela. In queste opere citate appare evidente come venga considerato il cristianesimo come un contenuto che la filosofia ha di fatto perduto.

Tale lavoro viene attuato con una grande finezza teoretica. Sembra proprio che Moretti-Costanzi voglia far emergere come questa voluta messa da parte della dimensione sapienziale della fede abbia leso la filosofia stessa, come del resto ha leso la filosofia considerare il cristianesimo come una bandiera, un orizzonte strutturante del pensiero filosofico. La vera grandezza di Moretti-Costanzi è invece quella di voler guardare al cristianesimo non come ad una filosofia, ma come un vero e proprio unicum con la filosofia. Ecco la vera originalità morettiana. Certamente è poi nell'ultima trilogia che si colgono le pagine più ricche, più vissute nel trasmettere questa inattuale convinzione morettiana, ma le opere degli anni '60 e '70 che fungono da prodromi per tale esito morettiano crediamo siano molto interessanti per la loro grande portata di critica nei confronti della filosofia che ha smarrito o, ancora meglio ha volutamente trascurato la portata veritativa dell'esperienza della fede. In tale direzione *La critica disvelatrice* del 1972 appare l'opera più sapida per descrivere l'acutezza morettiana nel voler uscire dalla strada che la filosofia con la modernità ha intrapreso.

Tale opera prende come proprio bersaglio proprio il maggiore esponente della modernità, con il quale davvero Moretti-Costanzi ha un rapporto di stima e desolante disillusione: Immanuel Kant. Moretti-Costanzi ritiene che l'atteggiamento critico sia l'atteggiamento costitutivo dell'uomo nel mondo, quel modo di porsi nei confronti del reale che permette di fare autenticamente filosofia: «Essendo la filosofia – collocata a

distintivo d'un livello mentale di veggenza – disvelatrice e disvelante, la Critica dovrà esserlo altrettanto. E proprio perché non è epistemico-gnoseologico il sapere della sofia da cui la filosofia trae ragion d'essere, il sapere della Critica, a sua volta, si mostrerà tale da poter far dire di chi la esplica e a lui pure, direttamente, ch'esso "sa di qualcosa", che ha consistenza e qualità»<sup>171</sup>.

Moretti-Costanzi riconosce certo a Kant di essere stato colui che ha concettualizzato, nella storia del pensiero filosofico, questo concetto di Critica. Allo stesso tempo però, il filosofo umbro sostiene che in Kant vi siano stati alcuni limiti che non hanno permesso di rendere compiutamente disvelatrice questa attività critica. Procedendo con ordine, occorre, per chiarezza teoretica, evidenziare che il ruolo che Moretti-Costanzi riconosce alla Critica è quello di un'attività filosofica che pur ponendo dei limiti, in realtà è assolutamente capace di attuare un rivelazione di verità.

Questa è l'originalità del concetto di critica che occorre avere ben presente e che emerge chiaramente dallo scritto del 1972: «Critica, certo che desautorerà la metafisica, ma che ciò farà nella misura in cui desautorerà anche lo scetticismo, riuscendo critica integrale della credulità in ogni senso, quindi della "miscredenza" prima di tutto: Critica pia. Perciò rivelatrice di un reale pieno che noi medesimi siamo in proprio, perciò eliminatrice dal nostro occhio, di veli scuri: disvelatrice»<sup>172</sup>.

Allora la verità profonda dell'attività critica è una rivelazione, la critica genera la possibilità di cogliere quel "reale pieno" che è tessuto esistenziale, ma anche piano ontologico del mondo degli uomini. Ci si trova al cospetto di una critica che sa aprire, una critica che, limitando, dischiude. Se l'approdo della riflessione di Moretti-Costanzi è

---

<sup>171</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *La Critica Disvelatrice*, in *Opere*, cit., p. 1048.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 1053.



questo, certo allora l'opera kantiana dovrà essere considerata non tanto in base a ciò che va a limitare, ma soprattutto rispetto alla realtà, non conoscitiva per Kant, che è costretta ad ammettere. Il rilievo più grande che deve essere fatto rispetto al kantismo, in Moretti-Costanzi, è la conclusione a cui giunge il razionalista che si confronta seriamente con le proprie facoltà: la sfera ultrasensibile deve essere comunque presa in considerazione.

La critica non cancella l'evidenza delle realtà fondative dell'uomo, esse devono essere ammesse anche se non possono essere conosciute attraverso categorie epistemologiche. Crediamo di poter dire che in questa serietà percepita nell'impostazione kantiana risiede l'ammirazione di Moretti-Costanzi nei confronti della *Critica della Ragion Pura*, allo stesso tempo, però, per l'accademico bolognese, innegabili sono i limiti ravvisati in un pensiero kantiano che non riesce fino in fondo ad essere coerente con la propria originalità. Per Moretti-Costanzi, Kant compie un errore di impostazione nel proprio riflettere, nel momento in cui individua l'attività conoscitiva umana come l'unica attività che possa essere legittimata da una ragione critica «e in definitiva, la realtà, che gli rimase dinnanzi inafferrabile ma sempre salda, valse a conservare l'attività conoscitiva quale unica forma di ragione»<sup>173</sup>.

La conoscenza assume quel valore di trascendentalità perseguita da Kant, ma allo stesso tempo non riesce a penetrare la costituzione profonda della realtà, questa rimane infatti, di fronte all'uomo, "sempre salda", ma allo stesso tempo "inafferrabile". Considerare la conoscenza "unica forma di ragione", porta la conseguenza di dover giungere al fondamento della conoscenza stessa, e soprattutto al fondamento del pensiero, in maniera assolutamente indiretta. Questo fondamento costituisce quell'origine del conoscere che in Kant non può essere disvelata. L'impossibilità del

---

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 1060.

disvelamento è proprio il limite massimo del pensiero kantiano, questo limite è dovuto al fatto di aver concepito solo un coscienzialismo soggettivo, non prendendo in considerazione la coscienza spirituale dell'uomo, unica via d'accesso a quell'origine del pensiero che, lo ribadiamo, in Kant resta celata.

In Kant viene meno quella concezione dell'uomo inteso come persona, il soggetto salva la trascendentalità, ma annulla la possibilità di scrutare l'universo ontico ed anche ontologico in cui l'uomo si trova: «...dove manchino della base di un mondo pneumatico, di coscienza, che rivelandosi in concreto, nel suo *esse, nosse, velle* strutturale, permetta loro la differenziazione societaria con il criteriamento del Principio, le persone singole non ci sono ma in loro luogo c'è il soggetto, misero e solo, anonimo e insipido che, quando e se guarda un volto "altrui", non lo comprende e si domanda se, per caso, esso non si risolva in una illusoria proiezione»<sup>174</sup>. Questo dunque il limite supremo del kantismo: l'autentica dimensione umana resta celata.

Sebbene l'intento della critica kantiana sia da ritenersi comunque, per Moretti-Costanzi, assolutamente lodevole, infatti «*Critica*, questa, che può venir chiamata *della ragione pura* a buon diritto, perché da essa la ragione conoscitiva [...] viene giudicata per quel che è. Viene difatti ritenuta una tentazione già scontata, appunto, dall'io cosciente autenticatesi, che nel *supremum animae* è già compiuto nel proprio essere e intendere, perciò *puro*, e che, nel momento che nel suo sapere sostanziale possiede tutto ciò non possedendo il quale non si è coscienti – Dio, anima, mondo – denuncia deficitaria la ragione comune che non vi giunge»<sup>175</sup>. Questa deficienza della ragione, unita all'evidenza delle tre idee trascendentali di per sé inconoscibili, avrebbe potuto portare a riflettere su quale fosse la via più adatta per affrontare tali concetti tanto

---

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 1059.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 1058.

estranei all'attività conoscitiva. Per Moretti-Costanzi l'unica via per affrontare tali tematiche fondative è costituita dalla strada della Fede, aperta dall'evidenza di una coscienza spirituale nell'uomo. A Kant invece questa via è preclusa a causa dell'impostazione metodologica che vuole percorrere il sentiero della solida, ma inafferrabile, realtà costruita trascendentalmente.

Ecco dunque che pur essendo lontana dall'orizzonte kantiano qualsiasi prospettiva atea, secondo Moretti-Costanzi, seguendo l'impostazione trascendentale è inevitabile affidarsi ad una approssimazione alla sfera del divino che utilizza un procedimento che mai saprà condurre l'uomo ad una relazione con la sfera del divino. Questo genere di approssimazione avviene per via indiretta attraverso il procedimento per analogia: «Il critico non era ateo; purtroppo, tuttavia, il Dio in cui egli portava fede era tanto affermabile quanto negabile; oggetto d'un teismo che non escludeva, come tale, l'ateismo; non era, insomma, il *Maximum* senza di cui non si può né essere né pensare; ma era bensì solo ed esclusivamente l'Ente massimo su cui si può, o almeno si ritiene, poter pensare e ragionare. Il Dio, in cui credere e sperare prima e oltre la Critica, aveva tanto d'intelligenza e d'intenzioni [...] tante di quelle prerogative che lo rendevano un uomo maggiorato»<sup>176</sup>. Ecco allora a cosa porta l'avvicinamento alla sfera divina attraverso il procedimento per analogia, si può parlare di un Dio che è alla stregua di un "uomo maggiorato", un Dio che non può intendersi fondamento, un Dio che non può più considerarsi ragion d'essere profonda della realtà e dell'uomo.

Moretti-Costanzi non riesce a prendere in considerazione il procedimento critico disvelativo per la sfera della trascendenza che Kant sviluppa nella *Critica della ragion pratica*. Il grande limite kantiano, infatti, il peccato mortale kantiano, consiste nel non

---

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 1059.

aver portato a compimento il percorso critico che avrebbe dovuto condurre al disvelamento veritativo già attraverso la messa in discussione della ragione considerata nel semplice utilizzo teoretico. La conoscenza analitica per la sfera intelligibile, che si ottiene con il procedimento analogico, in realtà è una non-conoscenza per Moretti-Costanzi, si tratta di un tentativo di approssimazione alla realtà profonda dell'uomo che tuttavia non riesce a varcare il limite imposto dall'uomo stesso.

Si evince dallo scritto di Moretti-Costanzi quasi un sentimento di delusione nei confronti del "fondatore" della Critica, colui che avrebbe potuto rivelare la filosofia autenticamente come attività critica, in opposizione alla semplice *sofia*. Passaggio, questo che tuttavia non riesce a Kant, secondo Moretti-Costanzi. La critica, con Kant e con i filosofi che si sono succeduti dopo di lui, è rimasta ferma al limite: «Si potrebbe dire, tuttavia, che più la Critica stessa è divenuta ciò che doveva, meno ha sentito l'inclinazione ad esplicarsi»<sup>177</sup>.

Ecco dunque emergere la problematica di una critica che riesce solo a porre il vincolo, ad innalzare la barriera, senza poi essere capace di superarla, quindi di portare chiarezza, di essere disvelatrice dunque. Per Moretti-Costanzi la critica è riuscita ad essere solo "demolitrice", ovvero capace di denunciare «dogmi dappertutto e, con l'atteggiamento severo e freddo d'un diagnosta, cui l'ossequio del vero fa imporre silenzio ai sentimenti, stabilisce barriere, determina limiti a strette zone, dichiara illusorie, oltre di essi, le luci che si ritenevano orientatrici»<sup>178</sup>.

Questa critica "demolitrice" avrebbe dovuto essere guidata nel rieducarsi con il suo stesso criterio, quindi semplicemente entrando in relazione con quel limite, facendo esperienza di quel limite che aveva evidenziato. Chi ha fatto una critica limitativa ha

---

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 1072.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 1074.

rivelato che la ragione in un utilizzo meramente speculativo non riesce a spiegare la totalità della realtà che l'uomo esperisce, questo è il merito riconosciuto da Moretti-Costanzi. Una volta giunti a questi approdi, il passo ulteriore che viene proposto dall'accademico umbro è quello di rendersi conto che i limiti imposti sono in realtà stati determinati dalla ragione stessa che rimane ancorata al proprio freddo lato soggettivo-trascendentale.

Occorre che ci si renda conto che quel "velo" scoperto dalla critica non può essere tolto solo perché esso stesso è stato autoimposto dalla critica stessa. Che poi lo abbia nominato "scienza" o "metafisica critica" non ha importanza alcuna. La prova suprema, per cui occorre pensare che la critica così portata avanti non sia coerente con se stessa, la offre lo stesso Kant, quando deve ammettere le idee trascendentali: esse in realtà non sono altro che quel frutto del bisogno di sintesi massima per il reale, si sta parlando quindi di presupposti fondativi della realtà. La critica dunque non elimina i presupposti, ma li legittima.

Ecco il passaggio che Kant non porta a compimento. Questi presupposti vengono evinti, ma poi vengono lasciati riposare in se stessi perché non si fa esperienza di quei contenuti, non c'è il tentativo di rovesciare la visuale razionalista, sebbene si sia evidenziato che quei concetti delle idee trascendentali fondano e reggono il mondo umano. Non c'è nemmeno il tentativo di pensare a questi contenuti come la fonte da cui sgorga la conoscenza umana, o ancora come la luce che rende possibile la vista conoscitiva per l'uomo. Moretti Costanzi sottolinea questo aspetto: «Non s'accorge, però, che quelle luci cui impone i veli, intanto consentono che avvenga ciò, in quanto costituiscono le proiezioni della sua medesima acrisia. Nulla si potrà dire dell'immortalità dell'anima, né dell'essere del mondo, né di Dio, e, tanto meno, della sua

"incarnazione" in Gesù Cristo; ma ciò solo pel fatto che mai se ne è saputo qualche cosa, essendo state raccolte dall'esterno, senza alcuna esperienza per intenderle, ossia con quanto era valevole per deturparle, le voci riferibili a certi "dati"»<sup>179</sup>.

Da un lato troviamo quindi una incapacità di porre realmente a fondamento quei contenuti che la critica non è riuscita a dissolvere, dall'altra parte si evidenzia quale sia la carenza di una indagine che recepisce solo i "dati" e non è capace di fare esperienza di quei "dati". Le asserzioni relative alla sfera del sovrasensibile sono di per sé evidenti, in quanto ammesse anche alla fine di un indagine critica, allora occorre che si crei anche il momento in cui si faccia esperienza di queste verità.

Qui sta il vero problema che Moretti-Costanzi evidenzia: non si riesce a fare questa esperienza di verità perché non si tiene presente il mondo coscienziale e spirituale dell'uomo, che costituisce in maniera decisiva il quid della persona, ben oltre la considerazione dell'uomo come semplice soggetto trascendentale e come soggetto guidato esclusivamente da una ragione concepita solo in maniera intellettualista. L'ulteriore passaggio che deve essere fatto seguendo Moretti-Costanzi è quello del riconoscimento di questa continuità e di questa simbiosi tra il soggetto che conosce e il fondamento che permette questa conoscenza. Laddove la ragione critica si è fermata, al concetto di limite per essere chiari, si può e si deve invece leggere questa unione con quella sfera divina che per Kant era l'entità sovrasensibile.

Ancora le parole di Moretti-Costanzi, per la chiusura de *La Critica Disvelatrice*, in tal proposito sono molto chiare: «Ora, la persona dotata lo è prima di tutto nell'essersi scoperta correlativa ambientalmente in un mondo "pneumatico", di Coscienza, dove tutte le sue condizioni sono presenti, con quella primissima, di Dio che dà la regola per

---

<sup>179</sup> *Ibidem*.

vedere, intendere e riconoscere. E dato che questo vedere-intendere-riconoscere è la rivelazione eliminante ogni ottusità limitatrice, la vera filosofia dovrà risultare nel Cristianesimo e la vera Critica, che la esplica, soltanto in esso»<sup>180</sup>. Ecco dunque quella sicurezza che è mancata in Kant, il "vedere-intendere-riconoscere" che permette all'uomo di sperimentare la continuità della sfera del condizionato con la sfera della condizione.

In Kant notiamo che manca il terzo momento di questa triade, infatti possiamo istituire un parallelismo tra la conoscenza trascendentale e i momenti del "vedere" e "intendere", in quanto ogni conoscenza, per Kant, parte dalla percezione del dato sensibile e procede poi attraverso l'attività unificatrice di sintesi dell'intelletto: «Ciò che prima di tutto ci deve esser dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell'intuizione pura; la sintesi di questo molteplice, tramite l'immaginazione, viene subito dopo, ma non ci offre ancora alcuna conoscenza. Al terzo posto per la conoscenza di un oggetto vengono i concetti che danno unità a questa sintesi pura; essi consistono esclusivamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, e poggiano sull'intelletto»<sup>181</sup>.

Ma è il terzo momento, quello decisivo, che manca in Kant, in quanto l'uomo costruisce la propria conoscenza e il garante logico di questa costruzione è l'io penso, evidenza desunta dall'esigenza di sintesi della coscienza umana: «Ogni unificazione delle rappresentazioni implica perciò l'unità della coscienza nella sintesi di esse»<sup>182</sup>. Questo bisogno di continuità tra conoscenza umana e mondo esterno è scorto in questo "centro mentale unificatore". Ma a questo punto va sottolineato come si noti il bisogno,

---

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 1075.

<sup>181</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1787, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, Tea, Milano 1999, p. 111.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 131.

per Kant, di stilare quella differenza tra il ciò che l'uomo conosce e ciò che resta celato, il fenomeno e il noumeno. Il sostrato profondo del mondo umano non viene conosciuto, proprio perché si avverte una distanza incolmabile, non vi può essere dunque il "riconoscimento". La via percorsa da Kant è una via indiretta verso la sfera ultrasensibile, una via che conduce lo stesso ad una ammissione di quella condizione che sta a fondamento del mondo umano, ma viene sempre a mancare il momento del "riconoscere". Questa assenza del momento del "riconoscere" è sicuramente dovuta al fatto che non vi è mai quel cambio di visuale che permette di cogliere la condizione che realmente regge il mondo umano del condizionato.

Ma in fondo la ricerca kantiana forse non vuole nemmeno giungere a tali approdi, il *modus operandi* di Kant fa pensare al perseguimento di una verità che in realtà ha una connotazione differente rispetto al concetto di verità metafisica o rispetto ad un concetto di verità con una forte connotazione rivelativa come l' "*aletheia*" meditata da Heidegger. Seguiamo, in questa interpretazione del valore del concetto di verità in Kant, Mirri, il quale sostiene proprio una marcata connotazione logica per la verità desunta dalla *Critica della ragion pura*: «Il tema kantiano non è insomma quello "metafisico" della verità dell'essente, bensì quello "logico" della verità (che meglio si direbbe "veridicità") delle asserzioni [...]. Ma vi è di più, il criterio di tale veridicità – da Kant sempre chiamata "verità" quasi che in essa si esaurisca il problema metafisico fondamentale – è puramente formale, tratto semplicemente "ex convenientia notionum subiecti et predicati"»<sup>183</sup>. Ecco dunque un altro motivo che allontana decisamente il piano di riflessione kantiano dal quello di Moretti-Costanzi. Tuttavia va ancora ribadito come traspaia una certa ammirazione dalle pagine de *La Critica Disvelatrice* nei confronti del

---

<sup>183</sup> Edoardo Mirri, *Sull'uso della parola "verità" nella Critica della ragion pura*, in *Pensare il medesimo*, cit., p. 288.



"fondatore" della critica. Moretti-Costanzi scorge a più riprese, nell'ambiguità kantiana relativa alla sfera ultrasensibile, il valore del pensatore che riesce ad essere fino in fondo capace di fare filosofia. Kant fa solo emergere quei contenuti a cui non sa dare coerente approfondimento, ma intanto li fa emergere.

Kant inaugura la stagione della critica che diventerà "demolitrice", ma allo stesso tempo è in grado di rendere anche rivelatrice di contenuti originali questa sua critica. Certo il limite, già evidenziato in Kant, è quello di non riuscire a porre il fondamento ultrasensibile disvelato a condizione del condizionato, ma questo è forse il limite dell'uomo che non riesce a farsi toccare dalla luce della fede. Con le parole di Moretti-Costanzi: «È manifesto che, a questo punto, si tocca il tema dell'istituirsi storico della Critica, il cui fondatore non fu affatto, come parecchi lo ritennero, un giustiziere, non volle esserlo nemmeno, e di proposito, nei confronti delle supreme verità perché in definitiva non intese che umiliare e reprimere la ragione per tutelare la Fede a salvarla.

Un'intenzione simile parrebbe pia e in nulla differenziare chi la pronuncia da un santo dottore cui potrebbe benissimo attribuirsi. Giova però considerare che se la fede, in Kant, ci fosse stata per davvero, nella pienezza d' un *intellectus* tanto fedele che filosofico, non avrebbe richiesto salvataggi»<sup>184</sup>. Ancora, Moretti-Costanzi ribadisce come il lavoro della *Critica della ragion pura* sia lodevole per come riesce a salvaguardare la presenza di Dio nel mondo, collocandolo nell'ambito della fede, inattaccabile da scettici ed empiristi; ma allo stesso tempo il limite massimo è quello di aver relegato tutta la sfera del divino ad un orizzonte per il quale non vi è poi possibilità di esperire il contatto fondativo con il mondo umano.

Questa sarà una delle tematiche riprese dall'ultima grande trilogia morettiana, che

---

<sup>184</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1057.

porta dunque a compimento il suo pensiero. Sottolineiamo questa progressiva definizione del concetto di cristianesimo-filosofia poiché riteniamo che dopo la prima grande trilogia questioni che restano insolute, inerenti appunto a come il cristianesimo possa essere filosofia, sono state meditate da Moretti-Costanzi per un quindicennio, quindi per tutti gli anni '70, e appunto negli anni '80 si nota come esse abbiano trovato poi un compimento con queste tre grandi opere che segnano il definitivo completamento del suo pensiero.

Certamente noi qui vogliamo con forza sottolineare la figura del Cristo ed il concetto di “cristità”: questa la vera chiave di volta per comprendere tutto l'edificio teoretico che Moretti-Costanzi a poco poco ha saputo costruire. Cristo e la “cristità” sono l'approdo di un cammino di pensiero, ma in realtà costituirebbero il fondamento di questo edificio teoretico. Vogliamo poi con forza sottolineare che l'originalità morettiana deriva proprio da questa svolta personalistica. L'allontanamento dall'ontologismo critico avviene proprio in virtù della convinzione che il Cristo persona costituisca la possibilità per l'assoluto di farsi soggetto. Il distacco da Carabellese avviene per Moretti-Costanzi proprio con questa certezza della possibilità di poter concepire l'assoluto, Dio, come persona. Ecco allora che Cristo come *persona Dei* rappresenta autenticamente la via ed anche il contenuto della verità che si rivela all'uomo.

### 3.1 Fede sapiente e il Cristo storico.

La prima opera della seconda trilogia di Teodorico Moretti-Costanzi è *La fede sapiente e il Cristo storico*. Tale scritto viene redatto da Moretti-Costanzi nel 1980 e pubblicato nel 1981. I contenuti che Teodorico Moretti-Costanzi affronta in questo scritto sono in verità già ben riassunti nel titolo dell'opera stessa, infatti due sono i capitoli che contraddistinguono questa monografia di Teodorico Moretti-Costanzi ed essi si chiamano proprio *La fede sapiente* per quanto concerne il primo capitolo e *Il Cristo storico* per quanto concerne il secondo. Certamente la congiunzione “e” che lega le due parti dell'opera, *La fede sapiente e Il Cristo storico* appunto, può essere vista in realtà come una congiunzione avversativa.

Ci spingiamo a dire tanto perché in effetti i due capitoli attraverso i quali l'opera si sviluppa descrivono proprio come la fede sapiente sia la condizione necessaria per portare a compimento la filosofia che vuole essere tale, ovvero la filosofia pura. Dall'altra parte ovviamente c'è il Cristo storico perché una fede sapiente porta necessariamente alla figura di Cristo e dalla figura del Cristo necessariamente si deve giungere al concetto della cristità che in questa opera è assolutamente delineato. Chiaramente la figura del Cristo è poi una figura anche storica, è la figura di Gesù di Nazareth. Teodorico Moretti-Costanzi in questo scritto sostiene apertamente che la fede sapiente sia il vero approdo dell'uomo, del filosofo, dell'umanità stessa e il Cristo e la cristità sono i punti più alti che l'uomo può raggiungere, o meglio ancora il Cristo è ciò che permette di raggiungere queste vette, questa elevazione.

Il Cristo è ciò che permette questa elevazione. La figura del Cristo storico trova qui

un'analisi che veramente rende conto della originalità morettiana, ma certamente, già lo premettiamo a livello introduttivo, questa analisi del Cristo storico porta in sé anche alcune questioni interpretative di Cristo stesso che dovranno essere prese in considerazione e approfondite. Moretti-Costanzi nella prima parte dell'opera, *La fede sapiente*, sottolinea come per attuare realmente una filosofia che possa giungere ad un livello di sapienzialità occorra distaccarsi dallo gnoseologismo e anche dalla vecchia modalità della filosofia di fare metafisica. Queste, in realtà, sono tematiche già abbondantemente affrontate da Moretti-Costanzi, che qui preventivamente vengono riprese, come del resto viene ancora trattato l'allontanamento dallo scientismo che è una costante del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. La vera novità che viene a darsi in questo scritto è una delimitazione di quella che è la fede come compimento della filosofia.

E qui veramente Teodorico Moretti-Costanzi sostiene che quella unione di filosofia e teologia trovi ancora maggiore compimento quando la filosofia diventa fede. Il filosofo umbro ritiene che occorra pensare ad una vera e propria uguaglianza tra la *filia* e la fede. Con le parole dello stesso Teodorico Moretti-Costanzi: «Ciò significa aver trovato, nella sua storia, la filosofia vera come anelito alla *sofia*-sapienza sostanziale che sarà in atto con la Rivelazione. Senza di essa la filosofia anteriore resterà incompiuta in ogni caso. Infatti dove negli accenni che se ne fanno da *sofia* non risulterà chiara e svelata, approssimativa risulterà anche la sua *filia* con l'espressione del proprio *sermo*. Con la rivelazione e la sua data segnante il compimento della filosofia, la sua *filia* sarà la fede, e nella misura in cui palese o rivelata teologia, il cristianesimo in cui si darà *bios filosofos*, insieme sarà anche filosofia *sermo sapientiae*»<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 1573.

Con questa citazione chiaramente Teodorico Moretti-Costanzi dà seguito a quella unificazione carabellesiana di filosofia e teologia, ma dice in realtà anche di più: egli sostiene che la fede sia la vera coordinata che permette il sapere. Un sapere, quello della fede, che ancora va al di là della conoscenza. Se infatti la fede presuppone il credere, qui Moretti-Costanzi sostiene che il sapere e il credere non siano in contrasto nemmeno con il conoscere della sapienza, dove però il conoscere della sapienza è un qualcosa di diverso dal conoscere della scienza e della gnoseologia. Moretti-Costanzi sostiene che il vero valore sapido della fede sia proprio il suo primo contenuto, ovvero quel contenuto che è il fondamento disvelato attraverso la fede: è Dio, colto attraverso la fede evangelica. Moretti-Costanzi infatti sostiene: «Il sapere-*sàpere*, segnante la pienezza cui ci si riferisce col termine *Sapienza*, sta nel raggiungimento dell'armonia equilibrata di questa complessità mentale presa e percorsa dall'*affectus*. Qui col sentire che plaude in bellezza nel presente nonché col volere che vi immette il proprio futuro di speranza, è fuso il cogitare concettuale, ordinato al permanere di un concreto ignoto al conoscere che non sa»<sup>186</sup>.

La fede dunque apre ad un sapere che sarà sapido, secondo Teodorico Moretti-Costanzi, un sapere che è un tutt'uno con il credere: questa è la peculiarità della fede. Solo attraverso la fede il credere e il sapere vengono ad unirsi per essere un tutt'uno. Qui ancora l'accademico bolognese sostiene come nella scienza e nello scientismo si veda una certa superbia. Al contrario il credere che è *sàpere* è un sapere che è senza superbia. Moretti-Costanzi qui utilizza una terminologia molto elevata stilisticamente per spiegare la profondità di questo sapere che è insieme atto di veggenza razionale, ma anche, allo stesso tempo, sentire che procede oltre le categorie descrittive umane. Il sapere che è un

---

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 1577.

tutt'uno con il credere è “sapere della luce”, esso è il sapere di quella che è la “speranza certa”. I termini utilizzati da Moretti-Costanzi sono termini che si rifanno chiaramente all'universo estetico: «La vibrazione, il plauso, il senso di gioia restauratrice, relativi a un intimo potenziamento...»<sup>187</sup>. Ma ancora, procedendo oltre a queste righe così esteticamente importanti, Moretti-Costanzi ritiene che questo sapere proprio della fede sia il sapere proprio dei cristiani, e la peculiarità di un sapere del genere è la certezza immediata della verità che esso porta con sé: «Nel sentore di questa, alta nell'Idea fondante unica e trina, si parlò prima di Cristo e di entusiasmo e di mania, in stretta attinenza con la *sofia*. Però da Cristiani, e più al livello - si direbbe - della terra, non oltre valicata da forti impeti perché recuperata e avvicinata nella scoperta rivelatoria, si parla a preferenza di luminosità, di gioia serena ch'è letizia, di trasparenze verso l'attesa vibrante e placida della speranza certa. La Fede è questa. Questa che intende, partecipando alla Realtà qualificata ch'è da Dio, e che in questo intendere sostanziale, crede con un credere che non ha *dubbi* né timori o sospetti di smentite, in tutto garante del “saputo”»<sup>188</sup>.

Il testo morettiano crediamo che sia fortemente esplicativo di questa valenza assolutamente unica del credere. Solo il credere è un sapere che fa in modo che l'uomo sia certo del suo sapere e questa dimensione aperta dalla fede è un sentire sapiente che nessun'altra facoltà dell'uomo riesce a dischiudere. Ecco perché la fede per Teodorico Moretti-Costanzi è il compimento della filosofia: quella veggenza che la filosofia ha sempre ricercato sarà apertamente visibile attraverso la fede. Solo questo momento veritativo è il compimento della teoresi.

Ma la vera domanda che a questo punto si deve porre è quella relativa a quale sia

---

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 1578.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

il vero fulcro che permette all'uomo di giungere all'assoluto attraverso la fede. Perché la fede ha questa capacità unica di avvicinare uomo e assoluto. In fondo è l'assoluto stesso che si rende palese ed esplicitamente presente per l'uomo. Questa la capacità unica della fede. Questa capacità è, di fatto, propria della fede solo perché attraverso essa si scopre la vera possibilità dell'uomo di questa elevazione: tale via è il Cristo. Qui Moretti-Costanzi, oltre a parlare di Cristo, comincia per la prima volta ad introdurre il tema della cristità. La cristità è proprio quella caratteristica che l'umanità va ad assumere quando prende come riferimento la *persona Dei* del Cristo, ovvero quando sente e vive la vicinanza e la presenza del Cristo.

Questo crediamo che sia il passaggio decisivo in cui si evidenzia tutta la peculiarità cristologica morettiana. Con le parole dello stesso filosofo umbro viene esplicitato questo concetto: «Qualificato conformemente nella qualificazione teologica in cui rientra la Cristità. È solo che proprio all'alto livello di tale *sàpere* [...] che la Fede riconosce e intende direttamente il Cristo-Dio. Direttamente. Non tanto cioè in Gesù di Nazareth, ma con esso e in luogo d'esso che si isola soltanto nella considerazione degli immaturi. Come Cristo nunzio di Dio e manifestazione concreta di Dio stesso. Gesù non riuscirebbe ravvisato se insieme non fosse inteso rivelatore in quanto Rivelatore. E in quanto Rivelatore, tale nei confronti di Dio stesso, indistinguibile, nell'accorgimento “naturale” che se ne ottenga, dalla base natura del mondo suo, fatto da Lui, buono e *jocundus*»<sup>189</sup>. Questa citazione crediamo sia fondamentale perché già mette in evidenza come il Cristo inteso morettianamente non sia semplicemente la figura storica di Gesù.

Certamente l'incarnazione, la presenza storica di Cristo, è necessaria, ma non termina in quella incarnazione. Il Cristo è tale perché appunto va oltre l'essere

---

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 1582.

uomo, perché è l'incarnazione che rivela la verità; e rivela la verità in maniera vicina all'uomo, comprensibile ed intendibile dall'uomo. La bontà, la gioia, la carità, queste certamente sono cifre di un pensare ontologico che dischiude un livello di realtà che la filosofia aveva da lungo tempo dimenticato. Cristo è la rivelazione della verità proprio perché non rimane un mero ente intellettuale, ma riesce invece a pervadere tutte le dimensioni della vita dell'uomo. Ecco l'eccezionalità della figura del Cristo. Certamente le parole di Moretti-Costanzi devono anche fare i conti con una certa inesplicabilità di questi contenuti, di questi concetti. È difficile parlare della fede, è difficile parlare di questi contenuti veritativi che quasi inspiegabilmente la fede dischiude meglio di qualsiasi altra disciplina analitica. Ma è proprio questa difficoltà che stimola il pensiero di Moretti-Costanzi: egli vede nella fede e nei suoi contenuti quella sapidità di cui la filosofia è alla ricerca.

Ovviamente il filosofo umbro è ben consapevole che a non tutto si possa rispondere e che spesso le parole non bastano per descrivere ciò che si sente e che si coglie. Anzi anche in questa considerazione del concetto di cristità non manca un nuovo colpo critico alla teologia, considerata invece come disciplina che troppo spesso ha voluto parlare con categorie analitiche di ciò che invece non può tanto esser descritto a parole, ma piuttosto solo evocato.

Leggiamo infatti dal testo morettiano il seguente passo a tal proposito: «Non tanto nel suo dipendere da un poco-niente di dottrina (che avrebbe potuto anche non esserci), quanto nella inattitudine positiva che vi si dimostra riguardo ad essa e a ogni maniera di procurarsela. Appunto, da ciò, con il contrapposto d'una *insipientia* che la mitezza di cristiani non s'esonerò dal denunciare nella cultura profana, l'*ignoranza* consapevole, accortamente, *dottamente*, del proprio tesoro *sapienziale*. A chiarimento si



può aggiungere che l'ignoranza fedele cui riesce paradigmatico il silenzio di Gesù alla domanda di Pilato, oltre che assentita, è anche elettiva. Infatti il credente sa che nella fede che non si ha ma che si è, e che perciò si dice dono, frutto “grazioso” di elargimento, si è diversamente da ciò che stiamo conoscendo»<sup>190</sup>. Da queste parole morettiane emerge chiaramente la difficoltà di parlare di un contenuto che sfugge inevitabilmente. Deve essere appunto riportata la narrazione di Gesù che non risponde alla domanda di Pilato per spiegare la difficoltà di interloquire sulla verità. Gesù non risponde alla domanda su cosa sia la verità.

La verità è quasi inesplicabile, ecco perché questa inesplicabilità deve essere affrontata con l'unico strumento che massimamente riesce a cogliere la Verità: la fede. E la fede è tale solo perché essa trova l'opera redentrice del Cristo che avvicina l'assoluto in maniera diretta ed immediata. Ovviamente tutto questo può avvenire solo se l'uomo fa riferimento alla propria dimensione pneumatica e fa riferimento a quella *ratio superior* che di fatto completa e rende possibile il percorso ascetico dell'uomo. Dall'altra parte un'altra coordinata che deve essere assolutamente presa in considerazione per comprendere la necessità della presenza redentrice del Cristo nella dimensione dell'uomo è quella relativa alla caduta, alla limitatezza in cui l'uomo vive nel proprio mondo. L'uomo è limitato perché il mondo è limitato e appunto il percorso di risalita è di fatto inevitabile, esso è il percorso proprio dell'uomo. Certamente questo percorso di risalita può essere attuato solo nel momento in cui il cristianesimo viene scorto come una via di verità, appunto quando si conosce Cristo come via di verità si fa esperienza di quella via di verità che salva.

Il cristianesimo può anche rimanere una insieme di pratiche esteriori finì a se

---

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 1583.

stesse che non conducono assolutamente ad alcun tipo di salvezza. Moretti-Costanzi, qui in maniera assolutamente originale, non manca di contestare, di criticare un cristianesimo di facciata, un cristianesimo dell'esteriorità come quello che rimane semplicemente relegato a delle semplici pratiche esteriori di culto. Ancora con le parole dell'accademico bolognese specifichiamo questo concetto: «In definitiva, insomma, si ha un cristianesimo-religione che nel proporre e per proporre i propri doveri irrazionali, si trova nella necessità di respingere e bandire la ragione e la filosofia che ne proviene. Ma un cristianesimo che a questi titoli è religione e solo religione, in quanto depositario di verità non accessibili razionalmente in tal senso di fede, palesate all'uomo, che non può intenderle, dall'autorità di un Dio non accertabile ch'egli si è manifestato non si sa come, non è che caricatura deplorabile fatta dalla ragione conoscitiva»<sup>191</sup>. Ancora una critica alla religione che velatamente tocca anche alla teologia che vuol percorrere la strada delle categorie conoscitive.

Questo è difatti l'errore fondamentale della teologia. Nel momento in cui si vuol parlare della dimensione sapida della verità occorre abbandonare la strada della verità conoscitiva, della verità fattuale; occorre invece intraprendere la strada che porta alla verità con la “V” maiuscola e questa strada non è irrazionale, è assolutamente nella ragione ma in una ragione che si eleva, e questa ragione che si eleva, secondo Teodorico Moretti-Costanzi, è ragione che deriva dalla fede e che trova in Cristo la strada, la vera via.

A tal proposito sostiene il filosofo umbro: «La filosofia è Cristo, Cristo è la mia filosofia, noi cristiani siamo i filosofi veri ecc. Chi pronunciò frasi di questo genere, salendo rivelatamente oltre la filosofia comune, per compirla oppure per ritrovarla con

---

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 1585.

un giudizio negativo, intese dare atto, evidentemente, non d'una evasione dalla filosofia in favore della fede e non lo è, ma d'una presa di posizione filosofica effettiva rispetto a quella in cui ci s'illude d'esser filosofi senza esserlo e si fanno discorsi da acchiappanuvole»<sup>192</sup>. Moretti-Costanzi non gira intorno alla questione, questa identificazione di filosofia e fede è assolutamente necessaria, è assolutamente doverosa: in realtà la filosofia nel momento in cui svolge il suo ruolo non fa altro che disvelare attraverso il giudizio la verità.

Qui il riferimento che viene fatto ancora in quest'opera è quello che deriva da *La critica disvelatrice*, ancora torna in Moretti-Costanzi la centralità che la critica ha e che lo stesso Kant ha provato a portare avanti. Moretti-Costanzi ritiene che la critica in realtà sia la stessa filosofia e la critica disveli di fatto la verità che è appunto la fede. Ma proprio questi sono i passaggi decisivi che sono mancati a Kant, come abbiamo già detto a proposito dell'opera del 1972 *La critica disvelatrice*. A tal proposito Moretti-Costanzi ribadisce quindi come il ruolo della critica sia stato importante e che sia tuttora importante contro lo gnoseologismo e lo scientismo, ma anche contro una tradizione metafisica che cerca di superare la natura che circonda l'uomo ricreando una natura in un'altra zona d'essere: questo il paradosso massimo della metafisica tradizionale e questo l'errore da non compiere più. Di fatto la critica, ed in particolare la critica kantiana, è andata ad ovviare a questo inconveniente della tradizione filosofica, anche se poi non è arrivata fino in fondo nel disvelare la verità come avrebbe potuto e dovuto fare. In Kant vi è la massima esemplificazione di come il compimento non sia realizzabile se vi è l'assenza della fede.

Allora occorre ancora ribadire che è la dimensione della verità che nella fede

---

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 1586.

viene a darsi. In questa sapidità della fede Moretti-Costanzi sostiene che non debba mai insinuarsi il tarlo del dubbio conoscitivo o meglio la fede non deve mai essere portata nella dimensione delle categorie conoscitive della scienza, vi sarebbe con ciò l'errore fatale compiuto dalla teologia dottrinarica. La certezza della fede è invece tutta nella sua immediatezza. Ancora le parole morettiane in tal proposito: «Il fedele che crede in Dio, vi crede, evidentemente, perché ne sa e ne sa appunto tanto bene, con sicurezza con certezza, da crederci con una Fede che non ammette dubbi ed incertezze»<sup>193</sup>. Nella citazione si trova e si coglie la certezza che il fedele ha nell'immediatezza con cui si ha testimonianza della verità che giunge all'uomo, ecco allora perché la filosofia deve essere fede. E la filosofia deve essere una fede ben precisa: il cristianesimo, perché trova in Cristo questa dimensione sapida veritativa. Per meglio ancora dire, la filosofia trova in Cristo la via che non tanto attraverso un intellettualismo e non tanto attraverso un semplice estetismo, ma attraverso una elevazione di tutta la persona riesce a dare compimento all'uomo.

Da questo punto di vista si comprende e si vede già in questa opera affiorare il concetto di cristianesimo-filosofia, con le parole dello stesso Teodorico Moretti-Costanzi: «Appunto e ancora, nel Cristianesimo-filosofia, l'ontologia teologico-sapienziale della Fede, nella realtà pregnante dei suoi tre termini: *Dio, anima. Mondo*»<sup>194</sup>. E questa verità del cristianesimo, questa verità della figura del Cristo risiede tutta esclusivamente nella vivacità, nella forza con cui il cristianesimo pervade la vita dell'uomo. Potremmo dire che il cristianesimo è vero perché è vivo, perché è presenza nella vita dell'uomo, esso è l'anima che vivifica e rende attiva la stessa vita dell'uomo. Ancora le parole di Moretti-Costanzi in tal proposito: «Proprio perché in esso, a

---

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 1594.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 1595.

differenza del conoscere dove ci si può dimenticare, si ferve e vive. Veramente nella vita oltre la “teoresi” conoscitiva che ne distrae, il Cristianesimo viene riproporsi unica probante verità»<sup>195</sup>. Moretti-Costanzi è un attento osservatore della vita dell'uomo e vede nella sua quotidianità, nella quotidianità narrata, che la vita dell'uomo non è teoresi, la vita dell'uomo è completezza delle tre parti che costituiscono l'uomo, la vita dell'uomo è dinamicità, la vita dell'uomo è esperienza, la vita dell'uomo è azione, è ricerca del vero ma anche del bello. Il cristianesimo riesce a rispondere a tutte queste esigenze che l'uomo ha: tutte esigenze veritative.

Ricordiamo che non si tratta di sentimentalismi, non si tratta di semplice emotività, ma di vere esigenze veritative per la completezza che l'anima richiede per sperimentare l'autenticità. *Esse, nosse velle* contemporaneamente trovano elevazione ed autenticità nel cristianesimo. Alla fine del primo capitolo, quello relativo alla fede sapiente, Moretti-Costanzi certamente vuole rendere evidente anche il rischio connesso a questa che è la certezza su cui riposa la la fede. Essa, di fatto, una volta che va a a permeare, una volta che va ad essere presente nell'uomo, non lo lascia più, essa è una certezza indubitabile che accompagna l'individuo per tutta la vita, essa può essere messa alla prova ma non cadrà mai nell'ateismo. Questa indistruttibile certezza della fede può portare però anche ad un rischio di dogmatismo.

Moretti-Costanzi è consapevole di questo rischio che in effetti l'uomo può correre. Ancora con le parole dell'accademico bolognese la sottolineatura di tale rischio: «Inutile dire che da qui si genera il mito del dogma teologico nel senso negativo di autorità esercitata con prepotenza, senza autorevolezza razionale. Da qui ancora, il miraggio di un pensiero che dovrebbe essere tanto più tale critico ragionevole filosofico quanto più

---

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 1599.

lontano dai cristianesimo. In ultimo la celebrazione di un pensiero che, in questa isolatezza e nella sua *humanitas* scriteriata, si troverebbe, ottimamente, in stato di piena libertà. Però non c'è fautore dell'alleanza Fede-ragione, teologia principe-filosofia, che in tale pensiero libero, a questo punto, non senta e non deplori la libertà nella licenza e l'esercizio di una ragione resasi libera d'essere e manifestarsi “prostituita”»<sup>196</sup>. La citazione di Moretti-Costanzi è evidentemente forte: l'uomo che recepisce totalmente la fede non può cadere in quest'errore del dogmatismo, la fede apre alla verità ma non alla superbia, questo il messaggio che di fatto Teodorico Moretti-Costanzi va a donare, ma certamente il rischio del dogmatismo è presente. Rimane comunque la via della fede l'unica strada per far emergere l'uomo da questo stato di medietà in cui vive, da questo stato di caduta in cui si trova. Questa è la via della fede, questa è la via che passa inevitabilmente dal Cristo.

In questa prima parte dell'opera morettiana certamente è sottolineato il tema della fede sapiente che inevitabilmente porta al Cristo, ma ciò che Moretti-Costanzi tende a voler valorizzare è proprio l'imprescindibilità dell'esperienza di fede per l'uomo che vuole affrancarsi dai limiti spazio-temporali che il mondo pone. La fede è quel sentire razionale che apre alla veggenza del fondamento sapienziale del mondo, e a questo proposito ecco le parole di Teodorico Moretti-Costanzi a chiudere questa prima parte dell'opera relativa alla fede sapiente: «Il mondo conoscibile è una *medietas* provvisoria. Altrettanto lo è l'uomo - essere uomo - che gli è in perfetta rispondenza immenzionabile, *etwas* che deve essere superato. Di esso venne detto veracemente ch'è un'instabile stare in mezzo al ponte. [...] Il significato di essi risulta a quelli soli che, affrancati felicemente da ogni bisogno di spiegarli, li intendono che ne sanno secondo ciò che già

---

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 1605.

sapevano nella Fede. Per essa, e stando alla sua ontologia, va ribadito che il mondo è di Coscienza e che, a seconda del modo del suo venir mondizzato in essa dai mondani, degrada verso il nulla o, al massimo del valore, raggiunge nella Verità, palese chiara, la sua Realtà»<sup>197</sup>.

Quando la filosofia giunge ad essere fede sapienziale allora essa è veramente ciò che deve essere: disvelamento della Verità. E a questo punto Moretti-Costanzi deve in ogni modo descrivere questa via che porta alla Verità nella fede: tale via è il Cristo. Il filosofo umbro è chiarissimo fin dalle prime pagine del secondo capitolo dell'opera, *Il Cristo storico*, a concentrare l'attenzione sul Cristo non come semplice individualità storica ma piuttosto come continua presenza redentrice. L'uomo scorge ed esperisce il Cristo a partire dalla sua dimensione terrena, non potrebbe essere altrimenti, e la via che si dischiude è poi quella dell'eternità del divino. Moretti-Costanzi sostiene infatti: «Cristo, presenza di Realtà sacra, non può intendersi e risultare che al livello d'Essere di questa; a chi vi si trovi o venga a emergervi qualificato. Divinità non intendibile senza indiazione, luminosità della mente che ve lo riconosce fonte di luce, Cristo saputo nella Fede, né in altro che in essa e solo in essa, vi è riconosciuto e saputo nella dimensione ch'essa comporta di mondità e terrenità. Peraltro, la terra interessata alla fede lascia considerarsi come il miracolo estetico, a carattere mistico-contemplativo, d'una trasfigurazione estesa, al centro del cui ambito la sacralità impersonata del Cristo, presente e intelligibile, costituisce il Miracolo di base da cui dipendono tutti gli altri»<sup>198</sup>.

Al di là della profondità stilistica che il brano riesce a trasmettere ciò che qui deve essere considerato come contenuto decisivo è quell'esclusività che solo nella fede vi è del riconoscimento del Cristo. Sottolineiamo questo aspetto perché veramente

---

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 1612.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 1613.

esplicativo dell'intera riflessione morettiana sul Cristo storico: è infatti solo l'esperienza della fede la cifra unica che permette la comprensione, o ancora meglio il riconoscimento del Cristo. Solo nella fede il Cristo è il redentore, colui che rivela la Verità, la strada stessa per la verità, la possibilità dell'elevazione umana.

Solo nell'esperienza della fede si rende esplicita all'uomo la comprensione del Cristo in questa sua imprescindibile necessità salvifica. Certamente poi il Cristo rimane possibilità anche per chi non è nella fede, il Cristo è presenza salvifica per tutta l'umanità, ma solo nella fede avviene la sua comprensione. Certamente il Cristo è incarnazione e individualità umana in Gesù di Nazareth, ma chi attua una comprensione storica di tale figura mai potrà giungere a intendere il Cristo, si arresterà invece solo all'attestazione di una persona storica, ma il Cristo per Moretti-Costanzi è altro.

Il Cristo è uomo incarnato, questo è evidente, ma la sua presenza nell'umanità non finisce in un istante storico: «Col ché però verrà a trattarsi, equivocamente, di tutt'altra cosa che del Cristo da parte di una mens restata al di qua della *munditia* indispensabile per intenderlo. Al di qua della Fede ch'è sua rivelazione attuale in noi. In questa certezza, l'altra, dei duemila o più anni che ci separano dal redentore su questo mondo – in cui *chronos* va superato continuamente il lui – non può riuscirci motivo di rammarico né, in corrispondenza, di mesta invidia dei venturati che poterono guardarlo ed ascoltarlo. [...] Coinvolto, in certo modo, nell'ottusità per cui qualcuno, anche vedendolo risorto, dubitò. Forse pensando a un sosia, forse ad un semplice, anche se eccezionale, redivivo. Così, comunque, si può affermare: meglio che essergli vicini in una contemporaneità dislivellante, è distare da Cristo millenni; con occhi aperti al mondo suo, nel tempo suo»<sup>199</sup>. La storicità del Cristo è solo parametro di collocazione

---

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 1614.



dell'eternità del Dio-uomo nel tempo dell'uomo; quindi è di fatto imprescindibile tale collocazione spazio-temporale affinché l'uomo possa cogliere questa rivelazione. Ma, allo stesso modo, è fondamentale che l'uomo si stacchi da una presa meramente spazio-temporale del Cristo. Non è infatti la sua prossimità carnale e temporale all'uomo che può provocare la sua autentica comprensione. Occorre piuttosto che una *mens* elevata sappia cogliere Cristo come presenza che va al di là della mera presenza fisica nel mondo dell'uomo. La presenza di Cristo è in realtà spiegata dalla sua presenza nell'uomo, il sentire della *ratio superior* coglie il Cristo in maniera più chiara e più netta di ogni immagine sensibile che le categorie umane riescono ad incasellare.

Questo sentire che attesta Cristo è il sentire della fede, un sentire razionale e ragionevole che indica chi sia la via della verità. Un'immagine con la quale Moretti-Costanzi tratteggia in maniera molto efficace questa esigenza imprescindibile di una comprensione del Cristo attraverso la fede, è quella del racconto evangelico dell'incontro del Cristo risorto con Maria Maddalena. Per quanto concerne tale episodio dell'incontro con la Maddalena, Moretti-Costanzi si sofferma in maniera consistente sul pronunciamento di Gesù che, secondo il vangelo di S. Giovanni dice “*noli me tangere*” rivolto alla Maddalena. Moretti-Costanzi vi scorge una ferma volontà di dimostrare che la vera comprensione della salvezza va oltre la dimensione empirica della certezza sensibile, sebbene il percorso di redenzione parta proprio da lì.

Nel testo in questione dice infatti l'accademico bolognese: «Gesù risorto distoglie dal toccarlo persino la persona più pia ed eccelsa tra quelle capaci a riconoscerlo, con un “*noli me tangere*” che significa, come le parole da cui è seguito stanno a dire: non è ancora tempo. Non è ancora tempo perché l'ascesi dall'umano dove può incontrarmisi anche adesso, così magari che si scambi per l'ortolano al quale infatti credevi di

rivolgerti, d'altro, non s'è ancora effettuata. Meno che mai per te, che dovrai seguirmi in essa "gloriosamente" e lì pareggiare al momento visivo della tua ammirazione e a quello auditivo in cui riconosci la mia voce, tuoi i tuoi sensi. Tra essi il tatto che troverà capaci a toccarmi le tue mani rinnovate»<sup>200</sup>. Il passo in questione dice molto. La *persona Dei* del Cristo può essere conosciuta davvero solo da chi ha compiuto un percorso di redenzione, solo da chi, in definitiva riesce a vedere con gli occhi dell'anima, solo da chi riesce a toccare con il sentire dell'*intellectus fidelis*.

Ecco allora che la temporalità in cui si dona l'eternità dell'assoluto attraverso l'incarnazione, va ad essere una coordinata che certamente completa e dona senso al percorso soteriologico che l'umanità compie, ma allo stesso tempo tale coordinata non assume un ruolo di esclusività. In fondo se la trascendenza del Cristo dovesse essere attestata dai sensi, oppure dall'arte che in modalità plurime, bellissime o imprecise che siano, lo ritrae, sicuramente quella di Cristo non sarebbe una trascendenza che parla di eternità. Ma la trascendenza del Cristo, la sua potenza salvifica, la sua forza redentrice è data tutta da una situazione di splendida paradossalità: l'eterno che si dà nel tempo, Dio che si fa uomo, l'assoluto che si fa misero, umile. Soprattutto una presenza salvifica che può essere riconosciuta con una certezza indubitabile dai soli occhi della fede sapiente: questa l'ultima definitiva paradossalità.

Questa, anche, la compiuta meraviglia di un assoluto che non è per gli eletti, non è solo per i dotti, ma è veramente per tutti. Il riferimento al Vangelo, ai fatti narrati e soprattutto agli eventi miracolosi è, per Moretti-Costanzi, un riferirsi a dei segni che rimandano ad altro, che vogliono esplicitare qualche contenuto che non si esaurisce finitamente nella meraviglia di fronte al fatto miracoloso. Per interpretare quei fatti

---

<sup>200</sup> *Ivi*, pp. 1614 - 1615.

occorre solo la via della fede. Come del resto per intendere il Cristo occorre la fede, non basta la storia. Quei fatti, quella persona, che è Dio incarnato, se vengono recepiti in modo prettamente gnoseologista o semplicemente fenomenico danno luogo solo a infinite discussioni e non rivelano nulla di quella Verità che invece indicano. Il limite del Cristo storico è proprio questa sua rivelazione che è per tutti, ma che non viene compresa da tutti. Allo stesso modo, la forza, la peculiarità unica del Cristo è proprio la sua venuta nella storia, senza però arrestare la sua presenza ad un determinato *hic et nunc*. Se questo fosse accaduto si tratterebbe solo di una venuta nel tempo, ma non di una rivelazione che sconvolge il tempo attraverso la propria eternità che si dona. Ed è proprio questo ciò che fa il Cristo, anche se non da tutti viene compreso.

Questa comprensione non scienziata, non fenomenica del Cristo è molto facilmente comprensibile grazie ad un altro episodio evangelico che Moretti-Costanzi riporta in questo testo e che, in base alle fonti orali a nostra disposizione, era solito ripetere ai discepoli: si tratta dell'episodio di San Tommaso di fronte a Cristo risorto. L'episodio di Tommaso, narra infatti come il discepolo, dubbioso sulla risurrezione di Gesù, essendo assente la prima volta che Cristo si palesa da risorto ai discepoli, trova convincimento solo nel momento in cui gli viene offerta la possibilità direttamente dal Risorto di guardare e toccare le ferite del suo martirio, sconfitte insieme alla morte dalla risurrezione. Moretti-Costanzi si sofferma a lungo sul fatto che, sebbene l'iconografia dell'episodio riporti spesso il discepolo che tocca le ferite di Cristo, in realtà, seguendo la narrazione evangelica, al discepolo basta la sola vista del Cristo per credere.

Tale vista va ben detto cosa significhi: essa è l'attestazione di una presenza viva; essa basta per credere, non c'è bisogno dell'impressione sensibile empirica del tatto. Il parallelismo che, inevitabilmente, si instaura è quello relativo alla dimensione del

credere dell'uomo moderno. Non c'è scienza, non c'è miracolo che porti alla fede, c'è solo la certezza dell'intendere una presenza viva. Ecco cosa vuole indicare l'episodio del discepolo scettico Tommaso. Le parole di Moretti-Costanzi in proposito sono chiarificatrici: «In realtà Tommaso Didimo (e manifestamente non solo lui), nella modernità scientifica dei suoi tempi, aveva elementi sufficientissimi per non ammettere la risurrezione. Quando l'ammise, facendo a meno del toccare, richiesto per la “verifica”, non attinente, e alla sola vista del Maestro che avrebbe anche potuto, per eccezione, esser sopravvissuto al suo martirio o esser stato bene sostituito; quando gli disse, ravvedendosi, “mio Dio”, si ravvide nella misura in cui sbalzò trasformato nella Fede, dal piano dello scio conoscitivo. [...] L'uomo moderno, nella coscienza in cui si è io, costituisce un'affezione da cui in ogni tempo, per poter essere cristiani, occorrerà ristabilirsi personalmente in Gesù Cristo»<sup>201</sup>.

L'uomo moderno non può fare altro che riscoprire, ricercare nuovamente la via per questa esperienza sapida, tale via è assolutamente il Cristo per Moretti-Costanzi, ma anche la via del Cristo non è, pur nella sua evidenza, così facilmente praticabile, perché deve prima essere compresa autenticamente. Non è qui in nessun modo chiamata in causa una mediazione dottrinarica, per la comprensione basterebbe la semplicità di una esperienza scissa dalle precognizioni, scevra di preconcetti, certa essenzialmente solo per il proprio intendere-sentire razionale.

Se questa è dunque l'unica via, l'unica chiave per poter aprire la porta della esperienza di veggenza, ecco che la l'incasellare storiograficamente il Cristo corrisponde ad una forzatura, ad una ingabbiatura. Ed allo stesso tempo il considerare le sue azioni, in particolare quelle più eclatanti che mostrano una dimensione di soprannaturalità, in

---

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 1623.

maniera riduzionistica e fenomenologica è l'errore che compromette il sentire la presenza vera del Cristo nella prossimità di ogni uomo. Quindi si evince dal testo morettiano che due sono le preminenti esigenze per una compiuta comprensione della *persona Dei*: procedere oltre una comprensione storica del Cristo e non prendere in considerazione i miracoli da un mero punto di vista fenomenico e fenomenologico. Riguardo alla componente storica della figura di Gesù, Moretti-Costanzi dimostra di sapere molto sulle fonti che attestano la presenza e la vita di questo personaggio storico, le fonti conosciute sono di fatto citate in maniera forse frammentaria, come è consuetudine del filosofo, ma in sostanza completa.

Su questo punto ancora Moretti-Costanzi è chiaro e risoluto nel delineare certamente una necessità soteriologica dell'incarnazione storica: «In effetti il Cristo, o risulta in tutto per quel che è nella storicità sua e sul piano mentale suo, oppure, con la sua assenza, consente l'equivoco di un tutt'altro; di necessità destinato all'eliminazione, in quanto irrilevante storicamente»<sup>202</sup>, ma questa necessità è spiegata solo se si coglie l'ulteriorità del Cristo rispetto al semplice istante storico in cui calpesta il suolo umano. Prosegue infatti Moretti-Costanzi, nello stesso brano: «Tanto irrilevante storicamente, che davvero sarà impossibile, più che arduo, rilevarlo con norma storica nel semplice uomo Gesù di Nazareth, da parte di coloro che, richiedendolo senza tale inammissibile cristità sempre, in sostanza, sulla linea dove i (semi) ciechi non si guariscono che con i colliri, non hanno occhi che per lui, sfuggente all'occhio»<sup>203</sup>. Tale concetto è affermato continuamente in moltissime pagine di questo secondo capitolo dell'opera.

Il filosofo umbro sembra voler essere volutamente ridondante nel delineare questo limite interpretativo per coloro che si approssimano all'evento della rivelazione come,

---

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 1655.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

appunto, un semplice evento, chiuso in se stesso e delimitato in un momento ed in un contesto privilegiato. La rivelazione è invece altro. Le parole morettiane sono ancora molto chiare: «Non è certo a questo livello di storia, dove il tempo raccoglie polvere dal terreno arido su cui corre, che viene affermata cristianamente l'oggettività della rivelazione. Né la rivelazione è relegata in un passato spento (*einmal = keinmal*) da cui al fedele non sia dato il momento-base che gli permetta d'essere presente al suo presente in protensione ad un futuro consustanziale, nel durare»<sup>204</sup>. Per Moretti-Costanzi vi deve essere salto, dislivello necessario tra il Gesù uomo ed il Cristo che è per sempre. Naturalmente questa presa di posizione morettiana fa emergere qui il ritorno di una tematica che nella prima trilogia è stata accennata e sembrava in parte superata: la tematica di una considerazione vicina al docetismo, se non addirittura al monofisismo della figura del Cristo.

Crediamo che in particolare siano due i passaggi presenti in tale secondo capitolo dell'opera che, unitamente alle precedenti citazioni e ad altri passaggi simili, potrebbero aprire una breccia per una interpretazione di tale genere. Nella prima citazione in questione, sostiene Moretti-Costanzi: «Non sono un fantasma – Gesù avverte – perché mai sono stato, né in potenza né in atto, quel corpo cadaverico che è condizione dello spettro; non sono un fantasma perché non sopravvissuto a me stesso; di là dalla vita mista di morte che m'ero imposto come limite. Sono risorto non più dalla morte che dalla vita umana»<sup>205</sup>. La seconda citazione, meno problematica forse, ma più polemica rispetto alla scarsa attenzione che è riservata alla vera modalità con la quale deve essere compreso il Cristo, palesa quanto segue: «Non risulta che nella manifestazioni rituali natalizie, né ecclesialmente, né in privato, abbiano avuto luogo

---

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 1626.

<sup>205</sup> *Ivi*, p. 1464.

rimandi e sospensive in vista dei necessari controaccertamenti sul luogo di nascita di Gesù, che, se non fosse stato Betlemme, oltre che indurre ad abolire con bove e asinello presso la greppia, Magi, pastori e stella cometa del presepe, convincerebbe ad abolire questo stesso, con buona pace di San Francesco. Né certo risulta, a dirla breve, nell'esperienza del credente (d'ogni credente) la possibilità contemplabile d'apprendere sul giornale, con le notizie del mattino, la certa scoperta documentata d'un Gesù nazareno vissuto ai tempi di Tiberio, come impiegato imperiale non morto in croce (omonimia) bensì in viaggio e in tarda età. Veramente. A norma del terreno e sul terreno dove è impossibile e impensabile risorgere in gloria dalla morte, sul Cristo rivelatore che ne è risorto nulla può dirsi di attinente»<sup>206</sup>.

Lo spazio che tale ampia produzione morettiana lascia all'interpretazione è assai notevole. In questo lavoro sosteniamo che, sebbene la possibilità di un'approssimazione al docetismo in realtà possa essere presente, dall'inezienza dell'opera di Moretti-Costanzi emerge però, piuttosto, un orientamento certamente originale ed in certi casi contraddittorio, ma che non considera la figura del Cristo solamente come persona divina. Proponiamo a motivazione di tale assunto due argomenti. In primo luogo per l'accademico bolognese, come già è stato detto, Cristo non solo rappresenta, ma è concretamente la via della salvezza e della verità per l'uomo; si comprende pertanto il motivo per cui tale figura sia così presente e così centrale nel pensiero di Moretti-Costanzi.

Per certi versi le conclusioni di Moretti-Costanzi sono semplici quanto rivoluzionarie, più di quanto la teologia e la cosiddetta filosofia cristiana abbiano tentato di essere: Cristo è la risposta che la filosofia ha sempre cercato, Cristo è quella verità

---

<sup>206</sup> *Ivi*, pp. 1651 – 1652.

che la filosofia ha quasi sempre avuto davanti a sé, ma che non ha saputo riconoscere. Ecco allora che, in base a tali conclusioni, il Cristo è la massima espressione della verità che Moretti-Costanzi può cogliere. È chiaro dunque il perché della centralità del Cristo nell'opera del filosofo umbro. Certo è che, con questa certezza di pensiero che affiora, Moretti-Costanzi non è più tanto preoccupato di pensare all'uomo Gesù, quelle sono questioni che il filosofo umbro considera davvero troppo marginali, davvero troppo poco degne di approfondimento se si ha presente cosa sia davvero il Cristo per ogni uomo.

Allora il rischio di cadere nel docetismo, in una considerazione di Cristo solo come Dio, forse non è presente perché in Moretti-Costanzi l'incarnazione, la dimensione umana non è mai in discussione, ma è piuttosto l'interesse che non è mai rivolto al Gesù uomo ma solo a cosa rappresenti Gesù per gli uomini: Egli è la strada per la verità appunto. Inoltre si legge anche in Moretti-Costanzi una certa reticenza a confrontare l'umanità generica nella sua varietà e nelle sue bassezze con quell'umanità del Cristo che salva, quasi a voler evitare di guardare al basso in cui l'uomo già si trova quando invece Cristo apre la possibilità di comprendere che l'utilizzo della *ratio superior* è davvero realtà esperibile, come del resto l'ascesi di coscienza è una condizione di reale elevazione quando si mette in secondo piano la parte meramente sensibile dell'uomo.

La questione è quindi da porre, in primo luogo, sul piano dell'interesse che Moretti-Costanzi ha nel pensare al compimento dell'uomo: non è realmente interessante pensare a ciò che l'uomo già è, guardando al Cristo, invece, è infinitamente più arricchente cogliere la via della possibilità per l'elevazione dell'uomo, che appunto il Cristo indica. E questa via è offerta dal Cristo stesso. In secondo luogo, si deve però altrettanto notare che le frasi morettiane sulla inconsistenza di una considerazione



storica del Cristo sono realmente molto forti, crediamo che per comprendere questa veemenza verbale occorra comprendere come per Moretti-Costanzi è proprio il rischio di una comprensione storica che costituisce l'elemento di errore massimo nel recepire il Cristo. Ci spingiamo a dire che è proprio questa tensione teoretica che porta il filosofo umbro a pronunciamenti così forti: la storicità travia, trae in errore l'uomo che cerca di approssimarsi al Cristo della fede.

Il testo morettiano attenua infatti i precedenti pronunciamenti indicati con altre istanze interpretative volte a valorizzare la comprensione della portata salvifica del Cristo della fede. Alla luce di tali altri asserti ci pronunciamo in tal senso per una linea interpretativa che non coglie una similarità docetistica nell'ispirazione cristologica morettiana. Per far proprio il Cristo occorre uscire dalla tendenza a incasellare sensibilmente la sua comprensione, ecco il primo motivo dell'uscita dalla dimensione storica.

La parola del Cristo non è compresa e capita da un io impersonale, ma solo da una persona coinvolta: «Quanto alla persona del Cristo, riconoscibile con chiarezza da parte dei qualificati come persone per Lui ed in Lui e nemmeno menzionabile dai raziocinanti “impersonali” sprovvisti di senso etico ed estetico e insieme d'amore e carità, difficilmente si farebbe ricorso a paragoni»<sup>207</sup>; dall'altra parte è necessario un animo rinnovato, puro per attuare tale comprensione: «Si comprende dove risiedano le basi e le *conditiones sine qua non* per intendere gli atti di una buona novella-novità richiedente la *renovatio* di chi possa esserne interessato»<sup>208</sup>. La storia è contraddittoria per Moretti-Costanzi, la grande mole di dati, la grande ermeneutica del fatto evangelico, la grande mole di riflessione attorno all'evento dell'incarnazione anziché portare

---

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 1634.

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 1635.

chiarezza non fanno altro che inficiare quella purezza originaria dell'evento esperibile. Questa la paura che si legge bene in Moretti-Costanzi: l'immediatezza primigenia in cui la fede vive ed il Cristo è compreso viene appesantita del fardello delle interpretazioni, delle elaborazioni scientiste di un dato che mai dovrebbe essere oggetto quantificabile. Ancora le parole del testo morettiano risultano davvero chiare: «Nella ricostruzione “storica” della “vita di Gesù”, non tanto attinta, quanto “recuperata” con “veggenza” umana dagli Evangelii, il riformatore, il contestatore, l'escatologo, ecc. ecc., significativamente escludentisi l'un l'altro, stanno ad esprimere, in così monotona varietà la stessa inettitudine a intender Cristo»<sup>209</sup>.

In definitiva Moretti-Costanzi vuole portare avanti la posizione per cui del ruolo del Cristo che salva e che disvela la Verità non saranno mai decisive le prove storiche della sua esistenza. L'uomo non riuscirà mai a sentire la presenza del Cristo perché la storia attesta la sua presenza. L'uomo non vivrà l'estatico momento della fede, che porta ad una congiunzione intellettuale con un piano veritativo superiore, sapendo l'anno della scrittura dei testi sacri. Né per far propria la soprannaturalità del Cristo saranno sufficienti i racconti dei miracoli da lui compiuti.

Questo vuol dire Moretti-Costanzi: l'esperienza salvifica è altro, non è una mera erudizione su questioni inerenti la venuta del Cristo. Anzi sottoporre questo evento soprannaturale ad un tale vaglio critico attraverso percorsi conoscitivi quantitativi non fa che allontanare l'uomo dalla profondità di quell'evento salvifico e dalla sua continua presenza nel mondo dell'uomo. Solo se questa comprensione non dotta, non esegetica, non storica davvero avviene allora quel Cristo può iniziare ad essere non tanto un semplice maestro di buona vita, ma una concreta esperienza salvifica di Verità. Solo

---

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 1648.

quando una tale comprensione avviene nella sua spontanea autenticità, anche chi è lontano dalla fede, ma assennato nel pensare può recepire l'altezza abissale della dimensione veritativa che Cristo dischiude. È proprio questo il caso, seppur avvenuto attraverso strade diverse, di due degli autori che Moretti-Costanzi sente più vicini: Schopenhauer e Nietzsche: «Il primo compreso del mondo vero che innalza a Cristo, da riconoscere secondo la narrazione dei Vangeli, si provò tuttavia a convalidarli, quanto ad autori, antichità, autenticità, sulla linea medesima in cui s'invalidano. Il secondo, con paradossalità tanto felice quanto assurda, intese condividere l'esautorazione dei Vangeli, estraendone illeso Gesù Cristo, riconoscibile congenialmente, inenarrabile umanamente, al di sopra della morte da cui sempre e di continuo fu risorto, così che l'attestato d'una sua resurrezione non necessita. Innalzati, comunque, l'uno e l'altro, nella veggenza secondo cui al riconoscimento del Cristo, cui la resurrezione è attribuita, occorre una mente che sia risorta, nella singolarità recuperata del generico impersonale dell'umano e dell'adombramento conoscitivo»<sup>210</sup>.

Lo sforzo di elevazione, la comprensione forse non consapevole, ma certamente assennata della forza salvifica del Cristo ha solo una condizione da quanto si legge dalla citazione morettiana: “una mente che sia risorta”. Ancora torna il motivo del saper guardare con occhi nuovi alla realtà, solo attraverso questo vedere che sarà finalmente un guardare sarà possibile comprendere davvero Cristo e completare con Lui il percorso d'innalzamento che l'uomo si sente di dover compiere.

Questo sforzo non è lo sforzo che l'erudito elitariamente riesce a fare, non è lo sforzo riservato a letterati, intellettuali, gente di cultura. I documenti non sono la via per accedere all'uomo-Dio: «sta di fatto che i documenti sono tali nell'esserlo di qualcosa,

---

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 1634.

non inteso il quale ammutoliscono. Nella specie, quelli che attestano il Cristo-Dio, tolto che sia esso, perdono senso e, inobiettivi, tornano a prestarsi ad ogni arbitrio»<sup>211</sup>. Quello in cui si produce Moretti-Costanzi, dall'alto del suo rango nobile e dal profondo del suo appurato e dichiarato distacco stizzoso dal mondo, è in un elogio della naturalità e dichiaratamente in un palese recupero della dimensione sofica di una popolare semplicità. Il cristiano autenticamente persuaso dall'esperienza del Cristo fatta nella concretezza della quotidianità è la figura del dotto in questo rovesciamento prospettico attuato dal filosofo umbro: «In ogni cristiano, si può star certi che, in dose varia, c'è sempre stata tale ignoranza e che, via via crescendo di pari passo con lo scibile e le acquisizioni relative, ci sarà a maggior ragione nel futuro. A parte i distaccati e assenteisti *simpliciores* che ancora saranno, come da sempre, i più sapienti»<sup>212</sup>.

L'impressione che si ha da questa analisi di questo primo scritto morettiano della seconda trilogia è quella del palesarsi di una certa esigenza di andare verso quella sfera che offre la Verità, ma che non può essere descritta in maniera diretta, in maniera sistematica. La sfera a cui si riferisce Moretti-Costanzi è in definitiva quella della fede, in tale ambito più che l'analiticità sembra essere maggiormente descrittivo il racconto, l'allusione, il tono estetico soprattutto.

Ecco allora un'altra chiave di lettura per giustificare una certa ambiguità morettiana che abbiamo evidenziato proprio nelle questioni inerenti il contenuto vero e proprio dell'indagine cristologica che in tale opera l'autore, seppur non sistematicamente, sta portando avanti. Di fatto proprio la scelta esplicita della non sistematicità, della rinuncia a categorizzazioni analitiche che per Moretti-Costanzi sarebbero fuori luogo nell'approfondire tale ambito, portano in dote una certa difficoltà nell'intraprendere una

---

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 1656.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 1657.

descrizione esauriente di questo ambito di cui si sta parlando. Sembra che veramente le parole in certi frangenti non siano sufficienti per portare a termine le intenzioni morettiane e più di ogni spiegazione sembrano qui essere davvero efficaci le immagini tratteggiate dal filosofo umbro per esplicitare la sua convinzione rispetto al concetto della cristità che si è palesato quale chiave esplicativa del piano ontologico che l'uomo vive.

Il senso di questo vivere da cristiano, da uomini e donne che sperimentano la fede è il dimostrare che tale fede è luce nella tenebra di un mondo offuscato da certezze che si sfaldano di continuo. Colui che crede ha invece trovato la dimensione certa dell'eternità: «Evidentemente realizzarsi nei confronti del Cristo-Dio col *credo* impegnativo della Fede ch'è partecipazione al mondo suo, di rivelazione e di ripristino, è un esserne assicurati, quanto a Realtà. [...] Spesso gli si dirà, per la mancanza d'una società visibile vicina e il suo distacco dalla massa, ch'è avulso e solo; ed egli risponderà che non lo è affatto: che non c'è voce di martire di continenti lontani o del passato che non confluisca, dandole timbro, nella sua. Ancora gli si dirà che con la sua fede è fuori tempo. Ed egli replicherà che essendo estraneo ai giorni e agli anni che trascorrono con quanto di lui c'è di mortale, secondo il tempo secolare, estraneo non è altrettanto al tempo in cui le parole del Cristo non si estinguono, e salvano dall'estinzione chi le ode»<sup>213</sup>.

Questo il contenuto finale del discorso morettiano. In fondo questo tema della continuità inesauribile che permea la temporalità umana è una delle cifre di comprensione di questa opera: la presenza di Cristo opera proprio come un'eternità continuativa che una volta resasi palese all'uomo non abbandona mai il percorso salvifico-sapienziale che è disposto e reso possibile per ogni persona. Crediamo infine

---

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 1658.

che la conclusione con la quale Moretti-Costanzi nell'*Epilogo* dell'opera riporta in modo autobiografico l'esperienza della cristità sia degna chiusura di un discorso che in ogni modo deve riuscire ad essere evocativo per essere compreso. In tale senso l' "umbrietà" torna di nuovo in aiuto del filosofo umbro per parlare della sua esperienza di redenzione: «Sull'orizzonte non estinto di un'infanzia chiara, cristianamente, sono venute a proporsi, per poi restare punti fermissimi d'attenzione, le casalinghe al fuso e la vecchierella analfabeta di Monte Ripido a Perugia; più sapiente d'un dottore di teologia. Svoltosi per via diritta, anche se talvolta accidentata, questo discorso filosofico attinge, appunto, ragion d'essere solo da quell'immediato sapienziale. Da stabilire, per il resto, se anche ignorante, e come e dove, nella fruizione d'un patrimonio mentale da cui resta esclusa ogni giustificazione. Sapiente, certo, chi crede nel Cristo solo all'udirne, senza letture al riguardo e senza prove e senza nemmeno conoscenza di testi storici e profezie. Sapiente, nel riconoscerlo; proprio come lo fu la Maddalena su cui concorse, traverso la voce del risorto, un intero universo di chiarezza. Sapiente e al tempo stesso, nell'indottrinatezza, anche ignorante. Sapienti e ignoranti, tuttavia, anche se si può essere nel tempo stesso, non lo si può essere sul piano stesso. Qui giova chiarirsi un punto fondamentale, sempre riemergente, d'attenzione. L'ignoranza sta in contrapposto con la dottezza conoscitiva, non con la sapienza [...] Con la *sapientia*, convivente in buon accordo con l'*idiotia* indottrinata in cui fu visto "summus doctor" Francesco d'Assisi che la elesse, sta invece in contrapposto l'*insipientia*: tutt'altro che esclusa dalla dottrina che frequentemente ne è l'espressione»<sup>214</sup>.

La lunga citazione contiene tanto del pensiero di Moretti-Costanzi: in primo luogo il riferimento alla semplicità della fede vissuta in maniera autentica e in particolare nella

---

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 1662.

purezza della femminilità, in secondo luogo la dimensione dell' "umbrietà" in cui questa redenzione del mondo è tangibile e vissuta dalle stesse persone in una ruralità che immediatamente rinvia ad una originarietà di purezza; ma ancora emerge il tema dell'immediatezza dell'esperienza sapida della fede che attesta appunto la certezza della veridicità di tale esperienza. Troviamo poi l'atteggiamento anti-intellettualistico che la fede dischiude, con la conseguenza di una proposta di tale esperienza sapienziale per tutte le persone; troviamo infine il riferimento alla massima ispirazione morettiana, Francesco d'Assisi.

Egli nella sua semplice *sapientia* sa davvero dire quale sia il percorso da fare per abbracciare quel Cristo che dona veggenza e rigettare l'*insipientia* che allontana dalla Verità. In questo passo vi è davvero tutto. E con Francesco d'Assisi ecco che di nuovo la semplicità che può anche essere ignoranza diviene in realtà una sana ignoranza, una dotta ignoranza, una sapienziale ignoranza: «Ma l'affermazione sicura del "so per Fede" da parte dell'analfabeta che la pone senza disputa dinanzi al biblista più che dotto, non spiace a nessuno; ed il medesimo biblista, lontano dal restarne disgustato, spesso la considera con rispetto»<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> *Ibidem*.

### 3.2 La Rivelazione filosofica.

Nell'anno successivo alla pubblicazione de *La fede sapiente e il Cristo storico*, quindi nel 1982, segue la pubblicazione de *La rivelazione filosofica*. Si noti immediatamente che il titolo di tale opera appare esattamente simmetrico reciproco rispetto al concetto di fede sapiente. Questo è il primo parametro per valutare l'opera: essa assume il ruolo di completamento e prosecuzione dei temi trattati nel primo scritto della trilogia.

Ne *La rivelazione filosofica* l'attenzione è rivolta specificamente alla filosofia ed ai momenti in cui essa assurge al titolo sapienziale della rarità. In quegli istanti si apre lo spazio per cogliere come nella filosofia possa avvenire la rivelazione della verità. L'opera si divide in due capitoli: il primo, più corposo, riprende la tematica già conosciuta negli scritti morettiani del debito che il filosofo umbro porta nei confronti di Anselmo e del suo incedere teoretico sapido, in cui Moretti-Costanzi vede un antecedente del suo cristianesimo-filosofia. Unitamente al riferimento ad Anselmo viene evidenziata parallelamente una considerazione intorno al *Liber pro insipiente* di Guanilone, attraverso tale riflessione si mette in evidenza un atteggiamento antimetafisico dello stesso Guanilone, il capitolo infatti si intitola *Il cristianesimo-filosofia di S. Anselmo e l'antimetafisica di Guanilone*.

Nel secondo capitolo vengono ripresi nuovamente e approfonditi i due episodi a cui Moretti-Costanzi ha già fatto riferimento ne *La fede sapiente e il Cristo storico*, quelli relativi a San Tommaso e a Maria Maddalena, significativo che il capitolo venga intitolato *Le parole che non possono non essere pronunciate*. Per quanto concerne il



primo capitolo Moretti-Costanzi riprende Anselmo per quel debito di continuità che lo lega al filosofo aostano. L'argomentare di Anselmo non può essere in nessun modo confuso con un dimostrare proprio delle discipline constatative: Anselmo nel *Proslogion* con l'*unum argumentum* altro non fa che presentare un argomento razionale che è tutto legato all'esperienza sapida che l'uomo conduce grazie alla *ratio superior*. Solo una considerazione limitata del suo incedere teoretico potrebbe confondere il suo argomentare con un dimostrare, ma Anselmo non ha intenzione alcuna di attuare dimostrazioni in quanto non si ferma al piano dell'attestazione scientifica in cui svolge il ruolo predominante la *ratio inferior*.

Anselmo porta avanti un ragionare che fa affidamento al livello più alto della coscienza. Ecco la continuità che Moretti-Costanzi riconosce con il proprio pensare. In ciò consiste dunque il cristianesimo-filosofia di Sant'Anselmo: «Qua è lo scheletrico conoscere speculativo che si dispiega secondo l'astrazione aristotelica. Là, per Anselmo, è la *tota anima rationalis*, che nell'armonia delle *vires* per cui è triforme, si raccoglie, memore, a richiamarsi, onde esplicarvisi, con le stesse ragioni di coscienza e d'esperienza, discorsivamente ribadite e confermate nella Realtà»<sup>216</sup>. Il modo di pensare, di argomentare di S. Anselmo è un vero esempio di cristianesimo-filosofia: si esce dalla consequenzialità della logica della causa-effetto per cogliere il dispiegarsi di una verità che in realtà è sottesa alla vita dell'uomo e quindi è suo fondamento.

Il cristianesimo-filosofia, da questo punto di vista, altro non è che quel percorso di ascesi che è ben ritrovabile in Anselmo. Tale similarità tra cristianesimo-filosofia e ascesi di coscienza appare dunque una modalità interpretativa che in questa opera chiarisce che i due concetti sono di fatto sovrapponibili. Di fatto, sebbene in

---

<sup>216</sup> *Ivi*, p. 1671.

Bonaventura sarà esplicito questo percorso in cui la ragione viene riconosciuta come fedele, è Anselmo colui evidenzia l'esigenza di uscire da una visione dicotomica del rapporto tra ragione e fede. Ancora le parole di Moretti-Costanzi in merito: «In tale pensare intelligendo, è la Fede medesima che si pensa, intendendo da sé col suo intelletto. Il famoso *intellectus fidei* (in realtà troppo famoso per il troppo equivocare a suo riguardo) è proprio questo; questo che allo scopo di liberare dall'implicito d'una duplicità insidiosa, Bonaventura, felicemente, chiamerà: *intellectus fidelis*»<sup>217</sup>.

Moretti-Costanzi si sofferma, in maniera che possiamo definire anche apologetica oltre che chiarificatrice, proprio sulle tradizionali fallacie che hanno accompagnato il pensiero di Anselmo. L'intento è proprio quello di fugare ogni dubbio sulla legittimità del percorso teoretico che l'Aostano ha saputo proporre. Il primo punto di chiarezza sarà allora quello per cui il pensiero di Anselmo dovrà essere di fatto categorizzabile come un pensiero estetico, nel senso davvero più alto del termine: un pensiero che attraverso il tono alto del suo incedere esplicita la struttura ontologica che sta alla base della realtà. In ciò, naturalmente, il primo forte momento di continuità rispetto all'incedere di pensiero del filosofo umbro. Il secondo punto, che di fatto sarà contenuto che Moretti-Costanzi farà proprio, è quello di identificare il percorso teoretico e esistenziale dell'uomo come un percorso di rendenzione solo in base all'assunto che l'anima umana è *anima naturaliter christiana*.

Questa è difatti la disposizione originaria dell'uomo a ripercorrere la strada verso l'approdo da cui si sente di derivare. In fondo questa presa di coscienza di una tale profondità sostanziale dell'uomo è il passo necessario per poter poi parlare dell'esigenza dell'esperienza del Cristo. Il rilievo della cristità nella ricerca dell'uomo, fa emergere

---

<sup>217</sup> *Ibidem*.

proprio questa naturale costituzione ontologica che riesce e pretende di ricever il senso dal Cristo. Crediamo molto importante il rilievo qui esplicitato da Moretti-Costanzi perché sebbene sia sempre sottinteso nel suo concetto di persona, qui l'esplicitazione lo rende palese: «Questa disposizione, questa capacità, indicative d'un dover essere relativo a un essere costituente (*l'anima naturaliter christiana*) è certo da ricercare in una dotazione che è propria di tutti, per natura; però d'una natura che, corrotta e depressa nel peccato, non sempre riemerge nella fede»<sup>218</sup>. Inoltre nell'ultima opera morettiana *Naturalità Trascendenza Sapienza*, in appendice al presente lavoro, tale definizione dell'anima umana sarà sovente ricordata. Chiariti questi due concetti base, presupposti per comprendere veramente la peculiarità di pensiero di Anselmo, occorre definitivamente spiegare perché, secondo il parametro interpretativo di Moretti-Costanzi, non sia possibile fare confusione del reale intendimento di Anselmo nell'essere pienamente in un orizzonte proprio del cristianesimo-filosofia.

La spiegazione morettiana riesce a donare tutta l'originalità di una interpretazione profondamente sentita: «La proclamazione d'un *intelligere* sollecitato ai fini-effetti d'un credere che vi si compia e coroni (*intelligo ut credam?*) dovrebbe riuscire eloquentissima, di per sé, ad avvertire del senso d'esso. Naturalmente all'inverso, fermo restando, basilare, il pronunciamento: *credo ut intelligam*. A che l'*intelligere*, l'*intendere*, riesca, quanto al *credere*, esplicativo e chiaritore, occorre, in primo luogo, che la fede, sé-intelligente in qualità d'*intellectus fidei*, sia un pieno atto. Resta, con ciò, e chiaro e manifesto sottinteso, che la fede non avente la compiutezza, è lontana dall'attenderla da una *ratio* eterogenea sottostante per qualità e grado al suo *intelligere* di base, esperienziale. Da esso soltanto la fede attende la conclusione positiva della sua *vespera*

---

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 1682.

in una diurnità che la cancelli; sommerso che venga il limite corporeo-umano, oltre la vita, nella plenitudine contemplativa d'una sapida *Scientia* non scientifica»<sup>219</sup>. La lunga citazione risulta fortemente chiarificatrice nel riuscire a spiegare come solo attraverso una fede in atto sia possibile comprendere come possa avvenire una comprensione sapienziale della realtà che non si identifica con quella scientifica. Il credere qui questione è in definitiva il credere-sapere inteso dallo stesso Moretti-Costanzi, ecco la ragione del “*credo ut intelligam*”. Chiarito questo punto un altro aspetto importante su cui Moretti-Costanzi si sofferma è quello relativo al soggetto del percorso di pensiero proposto da Anselmo: *l'homuncio*.

Tale soggetto è colui che deve superare le *tumultuosae cogitationes*, ovvero il piccolo uomo che rimane avvolto nella tenebra del dubbio qualora pensi di rimanere fermo alle *cogitationes* per scoprire la verità. Il riferimento è diretto a sottoporre a critica tutti i tentativi gnoseologici di approssimazione filosofia alla verità e quindi alla fede, come del resto la menzione di bassezza per tale uomo è dovuta al fatto che con un tale ragionare fenomenicamente vincolato l'uomo stesso resta intrappolato nelle reti dei dubbi, nelle gabbie delle interpretazioni, nei vicoli ciechi di argomentazioni e studi che non sono forieri di conclusioni.

Non è un caso che Moretti-Costanzi faccia appello al concetto di uomo semplice, che poi va ben oltre *l'homuncio* di Anselmo, rimane infatti un legame diretto con la precedente opera della trilogia, *La fede sapiente e il Cristo storico*, nella quale la categorizzazione degli uomini eruditi, dei teologi, dei dotti aveva assunto dei contorni non positivi ai fini della reale presa della verità, anzi veniva proprio dichiarato come nella semplicità vi fosse la reale via per giungere alla sapidità del sapere. La

---

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 1683.

categorizzazione di uomo semplice prosegue dunque questa demitizzazione dell'erudizione nell'approssimazione alla verità, ma qui significa anche di più: l'*homuncio* anselmiano è chiunque non riesca a far chiarezza con il proprio percorso verso la Verità. Se permane questa instabilità di comprensione ecco che mai si realizzerà la comprensione del fondamento, che è poi l'esperienza del rapporto con Dio. L'unica strada da percorrere al fine di realizzare questo proposito è quella dell'ascesi.

Sant'Anselmo muove, di fatto, tutti i passi che Moretti-Costanzi ritiene che siano giusti e doverosi per descrivere il cammino di approssimazione alla Realtà, alla scoperta della dimensione ontologica. In primo luogo, appunto, si deve esplicitare l'abbandono delle certezze scientiste e la fuga dalla strada di una conoscenza sensibile per ciò che deve essere inteso e non conosciuto; in secondo luogo, consequenzialmente, non vi è nessuna volontà di dimostrare l'esistenza di Dio, tale tensione sarebbe inappagabile perché Dio non si può dimostrare, l'unica cosa che può esser fatta è fare chiarezza in colui che è in ricerca in modo che la strada verso questa ricerca sia resa accessibile, una volta sgombrata dagli impedimenti sopra descritti.

Infine Anselmo indica la via della *ratio superior* come unica pista che permette di percorrere il sentiero verso la Verità, solo così l'esperienza della fede sarà resa possibile, solo così Dio potrà essere creduto perché appunto non dimostrato, ma inteso in quanto esperito. Il senso dell'*unum argumentum* è tutto qui: nulla è da dimostrare, ma può esser solo indicata la via per vivere questa presenza sapienziale, tale via, si sa, per Sant'Anselmo è quella dell'*intellectus fidei*, in cui la fede è appunto capace di pensare e dunque l'esperienza del credere e quella dell'intendere viene ritenuta un tutt'uno.

Il filosofo umbro sostiene che questo sia davvero il senso che debba essere estrapolato dall'*unum argumentum*: «Che Anselmo si mantenga sempre nella fede con

*l'intellectus* proprio ad essa, intelligente secondo il “cuore” richiesto per la capacità mentale del *quo majus* dove l'oggettività scoperta “privatamente” coincide con quella “pubblica”, nel Padre, ciò costituisce un “qualche cosa” la cui inosservanza si pagherebbe con la vanificazione dell'*argumentum*»<sup>220</sup>. Questo in definitiva il senso morettiano del riferimento ad Anselmo.

In questo primo capitolo dell'opera, però, il protagonista non è solo Anselmo, ma si assiste ad una riconsiderazione del *Liber pro insipiente* di Guanilone. Questi aveva composto l'opera suddetta proprio per sottoporre a critica l'*unum argumentum* di Anselmo, con il limite che questo argomento non era stato in realtà compreso come tale ma come una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Interpretato da questo punto di vista, per Gaunilone il discorso dell'*id quod maius cogitari nequit* certamente avrebbe presupposto un salto dal piano logico a quello della realtà inconcepibile e ingiustificabile.

Ma forse è questo il peccato mortale della teoresi di Guanilone, come del resto è il limite massimo di Kant che con Guanilone condivide l'assoluta mancata comprensione dell'*unum argumentum* e la sua sprezzante risoluzione con il brutale argomento dei “cento talleri”. Né l'uno né l'altro sono stati in grado di comprendere la finezza con cui Sant'Anselmo tratta l'argomento perché Kant non è stato capace di svincolarsi dall'olismo conoscitivo che caratterizza la sua impostazione ed il suo interesse preminente di pensiero, Guanilone non ha proprio compreso il livello della ragione che era stata presa in considerazione nel *Proslogion*, il livello della *ratio superior* appunto.

Ma al di là di questo errore che segna Guanilone, Moretti-Costanzi, come ha già fatto per Kant, mette in evidenza nell'opera del monaco benedettino quell'aspetto che

---

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 1710.

deve invece essere valorizzato. Tale aspetto che non può essere taciuto è quello relativo all'impostazione antimetafisica che si respira nelle pagine del *Liber pro isipiente*. Da una parte infatti Guanilone dichiara di non poter attribuire alla ragione conoscitiva la capacità di portare avanti il discorso su Dio, e questo è l'atto d'accusa rivolto a Sant'Anselmo, non avendo compreso che il discorso dell'Aostano era tutt'altro che un incedere conoscitivo; dall'altra parte, però, Guanilone condanna fermamente il diritto arrogatosi da parte della “scienza prima”, la metafisica, di poter condurre una ricerca che conduca a Dio. Questo ultimo assunto è totalmente escluso da Guanilone.

Certamente da parte del monaco benedettino vi è la certezza che il parlar di Dio rimanga esclusivo compito della fede, ma vi è anche dell'altro secondo Moretti-Costanzi; il filosofo umbro infatti valorizza la condanna di Guanilone per un sapere, quello metafisico, che pretende di essere sapido senza essere in grado di valutare le proprie forze in relazione all'oggetto di indagine, se infatti fosse in grado di fare ciò, la metafisica comprenderebbe che quell'oggetto d'indagine è inindagabile perché sottende la metafisica stessa, è fondamento che non può divenire semplice entità da approfondire con il modo d'incedere della metafisica.

Vi è come un legame diretto tra la riflessione antimetafisica di Guanilone e la critica kantiana alla metafisica, questo il *continuum* da Moretti-Costanzi: «D'altronde può qui soccorrere, a farci intendere su Guanilone, il solito confronto, approfondito, con cui lo si collega al Kant critico. Il quale, in merito ai famosi paralogismi riguardo a Dio, non si può dire che sia stato critico nel mostrare che essi (in ciò soltanto paralogismi) non riescono a provare l'esistenza di Dio stesso; bensì nel mostrare che già in tale intento e in base ad esso, di cui lo scacco, più che conseguenza, è chiarimento ed è conferma, vanno tutti quanti fuori bersaglio e nel niente che valgono e in cui si

muovono dicono niente»<sup>221</sup>. L'assoluta alterità di Dio rende impossibile una indagine che la metafisica non può in alcun modo compiere, soprattutto se essa pretende di attuare la impossibile estensione delle categorie conoscitive umane, per via analogica, al piano dell'assoluto, operazione impossibile questa. Ecco allora che, per Moretti-Costanzi, l'impostazione di Guanilone, seppur incapace di comprendere autenticamente Sant'Anselmo, è da rileggere positivamente per l'atteggiamento antimetafisico che mette in evidenza tutti i limiti della stessa tradizione filosofica.

Ma, al di là di questo confronto, che Moretti-Costanzi ripropone, tra Anselmo e Guanilone, ciò a cui veramente è funzionale questo capitolo dell'opera, ai fini dell'esposizione del pensiero morettiano, è in realtà l'esplicitazione del concetto di cristianesimo-filosofia. Anselmo di fatto preannuncia questo concetto nella fusione di credere e sapere che attua, seppur in modo non del tutto chiaro. Moretti-Costanzi riparte proprio da questa unificazione e dal tono estetico di Anselmo per scorgere lì il prodromo del suo cristianesimo-filosofia; le parole morettiane così spiegano infatti: «Conclusione ultima: l'*argumentum* logico-dialettico-dimostrativo, cade come una veste inadatta buttata giù, nel momento in cui il Ciò che vuol provarsi chiama alla prova di se medesimo il ragionante, tale nella realtà che lo realizza sapienzialmente: Cristianesimo filosofia. [...] Dunque cristianesimo-filosofia è proprio e solo questo: cifra d'un rientro compositore e inventore, della ragione filosofica, cristianamente interessata, nel cristianesimo stesso; che le impone con le sue ragioni sapienziali, certi interessi da esplicitare; e solo filosoficamente da esplicitare. A norma della Sapienza di cui esso è vertice e compiutezza»<sup>222</sup>.

Il cristianesimo-filosofia si pone allora come un vero e proprio percorso

---

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 1693.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 1717.



sapientiale che si offre all'uomo che vuole intendere la verità e compiersi in essa. Ancora il testo morettiano a chiudere l'argomento: «Soltanto in questa direzione ermeneutica retrospettiva, potrà aver luogo la filosofia; non tanto acquisizione, quanto recupero. [...] In questo caso: richiamare al fine e nel senso di risalire: come all'infanzia a cui Cristo invita. Insomma: un ritornare, riemergendo, ad una naturalezza salda, nei suoi stati, sulla base certissima dell'Essere in ancoratura più che mnemonica; con ampie e limpide visibilità aperte; e là riattingere»<sup>223</sup>. Sottolineiamo con forza il contenuto del recupero, quale chiave di lettura per comprendere il concetto di cristianesimo-filosofia: nell'ultima opera *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*, il tema del recupero sapientiale della tradizione sarà colonna portante del dare spiegazione delle modalità nelle quali il cristianesimo-filosofia di coglie.

Con la seconda parte dell'opera Moretti-Costanzi riprende invece quell'atteggiamento di apparente incapacità di sviluppare una trattazione sistematica ed argomentativa che abbiamo già notato ne *La fede sapiente e il Cristo storico*. Come precedentemente accennato vengono qui riprese le due narrazioni evangeliche dell'episodio del discepolo Tommaso che incontra Gesù dopo la risurrezione e di Maria Maddalena presso l'orto vicino al sepolcro.

Crediamo di dover ancora sottolineare l'esigenza del ricorso alle immagini tratteggiate nel Vangelo perché si ha la chiara sensazione che giunti a tali approdi le parole davvero comincino a mancare per spiegare analiticamente tali concetti. Si palesa un'ermeneutica del fatto evangelico che produce, nell'immediatezza che gli è propria, il vero contenuto veritativo che serve per l'approssimazione al fondamento, alla Verità, a Dio. Ecco allora che l'episodio di San Tommaso porta con sé tutto il senso, che in parte

---

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 1720.

abbiamo già descritto, della *renovatio* che l'uomo deve mettere in atto per intendere la realtà per quella che è, per vedere il mondo con occhi nuovi. Si tratta di quell'ascesi di coscienza che Moretti-Costanzi pone davvero al centro della rinascita ontologica ed ontica che l'uomo deve fare. Tommaso sembra che inizialmente pretenda un momento conoscitivo che proceda addirittura per un'esperienza tattile; questa la pretesa che pare porre a condizione della sua fede nel Maestro che si ripresenta agli apostoli.

Questo primo attimo descritto nel Vangelo è assimilato da Moretti-Costanzi al vivere dell'uomo che pretende la continua certificazione empirica della *ratio inferior*, una rassicurazione sensibile ed esperienziale che in realtà palesa la debolezza stessa dell'uomo: in fondo quel Maestro era sempre stato davanti a Tommaso, la certezza della sua morte era stata esplicita e palese, la bontà e la santità del suo insegnamento era stata più che sperimentata, la sua soprannaturalità era stata evidenza palese per tutti coloro che avevano vissuto insieme gli accadimenti dei tre anni della predicazione, eppure Tommaso ha inizialmente bisogno di una rassicurazione sensibile che appare davvero come esigenza risibile alla luce di quello che era stato il percorso vissuto con Gesù, raccontato nei vangeli. Ma questa è la debolezza latente nell'uomo, una debolezza di fede, una debolezza che è mancanza di fiducia *in primis* verso se stessi e verso le proprie capacità.

Tommaso attua il salto verso la *ratio superior* quando vede il Cristo, attua questo salto perché anche la sua vista ha attuato il salto, la sua vista è redenta. Moretti-Costanzi tratteggia con molta efficacia stilistica questo momento del credere: «In effetti, l'invito autorizzante del risorto ad accertarsi con dito e mano delle sue piaghe, suona per Tommaso che lo “vede” come mai lo aveva visto prima d'allora, in luce insospettata e focatura piena, nell'immediatissima traduzione d'un equivoco: tocca, se ne hai l'animo;

se ti giova. E il fatto che l'incredulo, fondato e dichiarato poco prima, s'astenga, nonostante il "permesso", dal toccare, va inteso non in ordine a una mancanza d'animo per soggezione o ad un timore reverenziale, bensì proprio e soltanto all'accorgimento sopravvenuto del nessun vantaggio (tutt'altro) che proverebbe da quel riscontro non pareggiato "tattilmente". L'aveva desiderato è vero; ma nel sopravvenire della Fede, col suo vedere intelligente, il ravvedimento sostituisce quel desiderio; appunto come consapevolezza della vanità d'averlo avuto in considerazione e direzione d'una prova nullaprobande e riguardante, comunque, altro terreno»<sup>224</sup>. Il suo non è più un vedere con gli occhi, il suo diventa un intendere, un sentire che va al di là del semplice vedere. Con la certezza di questo intendere, di questo sentire, non occorre più la rassicurazione tattile, la sicurezza che subentra è ben più profonda: è la certezza che permea tutta la persona che sperimenta l'incontro con il Cristo, *esse nosse velle* testimoniano all'unisono la certezza della compiutezza nell'attestazione della presenza del Cristo.

Questa l'autentica redenzione, che è alla portata di tutti ma presuppone lo sforzo del credere-sapere che è possibile quando si fa esperienza del Cristo abbandonando le certezze sensibili che non attestano nulla del piano coscienziale a cui invece la *ratio superior* indirizza. Il fatto che il racconto evangelico, se ben inteso, espliciti che Tommaso non tocca le ferite del Cristo è chiara testimonianza di come Tommaso ora sia assolutamente consapevole di sapere, al di là di ogni rassicurazione empirica. Tommaso sa. Questo basta, questo il vero contenuto che la narrazione evangelica riesce a disvelare. Tommaso sa perché la sua fede, che è fede sapienziale, dona la certezza. Come Tommaso, Maria Maddalena vive l'istante del credere quando sente parlare Gesù, che prima non ha riconosciuto. Quell'udire corrisponde dunque ad un sentire. È in quel

---

<sup>224</sup> *Ivi*, p. 1725.

sentire la certezza del sapere. Questo basta. Anche in Maria Maddalena il senso di smarrimento sopraggiunto in seguito alla morte di Gesù corrisponde allo smarrimento dell'uomo di fronte alla perdita delle certezze attestate dai sensi. Ed anche lei deve vivere il momento del superamento della fiducia riposta esclusivamente nella *ratio inferior*. La vera certezza, il vero sapere non può esser prodotto dai sensi che nulla provano.

Dice infatti Moretti-Costanzi, con tono perentorio ed anche colorito a ulteriore spiegazione dell'episodio: «Ripugna esprimersi sul Cristo, piuttosto che secondo il *sapere* che ne proviene, coi termini d'una cristologia inevitabilmente deturpatrice (*more scientiae*); ma per quel tanto ch'è necessario attingervi per l'incapacità, l'inettitudine, l'immaturità che in ogni caso, e senza eccezioni, impone ciò, qui s'andrà ad attingere, tra le fonti di essa, alla migliore, così da dire ciò che segue. Che il “corpo spirituale” del Cristo, senza almeno un minimo di “materializzazione” entro quel limite da lui assunto per la passione redentrice, non avrebbe potuto risultare nemmeno ai suoi fedeli, pur sempre uomini [...] Sul terreno, appunto, dove l'occhio umano consueto che ai vivi mortali s'attaglia bene, richiede, per il risorto, un disserramento della visione, cui pare si collega, per così dire, trattenendola, col mantenerla localizzata, nonché databile. [...] Per essi, la Maddalena, disposta a riconoscere chi poi alla voce riconobbe, l'aveva anche disconosciuto poco prima, chiedendogli notizia del suo Signore. “Lontano” in immediata vicinanza. Per essi, al tatto registratore di questa vicinanza tale per lei, dopo riconosciuto a udito e vista, avrebbe potuto scambiare ancora per l'ortolano»<sup>225</sup>.

Il sapere è dato da quell'immediatezza del sentire. Il racconto evangelico sembra proprio avere quella forza ermeneutica per esplicitare questa immediatezza che risiede

---

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 1733.

tutta nella forza istantanea della voce udita; riconoscere Gesù come il Cristo passa certamente da questa immediatezza che attesta il vero senza tentennamenti. Cristo è qui, questa sembra la certezza affiorare in Maria Maddalena.

Alla fine della trattazione di questi episodi evangelici Moretti-Costanzi ha ribadito con forza la forza pervasiva della fede e l'esclusività dell'incontro con il Cristo nel definire la possibilità di questo credere che è sapere. Se la fede è lo sguardo nuovo che l'uomo riesce ad aprire sul mondo e sulla propria esistenza, il Cristo rappresenta la concreta possibilità di questo sguardo attraverso il poter essere prossimo all'uomo con l'esperienza concreta della sua persona. Moretti-Costanzi, però, non può non soffermarsi sulle parole pronunciate dallo stesso Gesù secondo il quale rispetto alla beatitudine di questi coevi personaggi del Cristo, ben più beato sarà chi crederà senza vedere.

Questo assunto merita attenzione. Se infatti Moretti-Costanzi ha ripreso i due episodi per sostenere come lo sguardo della fede dell'uomo debba poter oltrepassare il momento della *ratio inferior* quantificatrice, allo stesso modo nei racconti evangelici sono in realtà due sensi fisici, vista ed udito, che rendono esplicita la veridicità del Cristo come *persona Dei*. Oggettivamente il fatto che il momento del sapere inizi dai sensi non comporta alcun tipo di problema nell'impianto teoretico morettiano: nell'ottica di un'ascetica costruita sulla falsariga di quella bonaventuriana la redenzione parte proprio dai sensi e coinvolge i sensi stessi, come del resto la corporeità, come del resto il mondo stesso. Questo è stato ampiamente detto. Non sono infatti i sensi o la corporeità ad esseri passibili di condanna, quanto è piuttosto l'utilizzo dei sensi come unico strumento di verità che è assolutamente discutibile.

Ciò da cui Moretti-Costanzi vuol condurre fuori la filosofia è l'atteggiamento per cui i sensi devono attestare e conoscere secondo i dettami della *ratio inferior*. Per

Moretti-Costanzi, seguendo San Bonaventura, i sensi sono il punto di partenza per elevarsi poi al sentire-intendere attraverso il livello superiore di coscienza che è la *ratio superior*. Quindi vista e udito sono strumenti della stessa *ratio superior*, quando essi vengono utilizzati proprio in funzione non del semplice attestare, non in funzione del semplice vedere e udire, ma come guardare a fondo e sentire a fondo, subiscono i sensi stessi una trasposizione di potenziamento in base alla *ratio superior* ed è quasi come se vengano soppiantati dalla sapienzialità a cui conduce il livello superiore di coscienza.

Rispetto al “vedere” del discepolo Tommaso, infatti, Moretti-Costanzi sostiene: «Qua non si tratta della constatazione visiva (la cui chiarezza dispenserebbe, sul piano fisico, da quella tattile) di un riemerso da morte la cui vita rediviva, d'altra parte, sarebbe motivo non già di credere – nel modesto senso di ritenere, opinando, con buoni indizi – bensì, conoscitivamente, di sapere. Si tratta, sacralmente, fedelmente, e oltre ed a prescindere da ogni evidenza conoscitiva mai bastevole, di sapere credendo, sapienzialmente, d'un Che stante ed escludere, per la propria *quidditas* incomparabile, qualunque altro genere di sapere: di Dio deceduto umanamente e divinamente e in gloria risuscitato. Diversamente, resterebbero incomprensibili le parole con cui, rispetto alla “beatitudine”, pur immensa, di Tommaso che, credendo, per essa e in essa, lo ha veduto, Gesù propone e addita quella ulteriore di chi, senza affatto vederlo, lo ha creduto»<sup>226</sup>.

I sensi sono allora strumenti della *ratio superior*, del sentire che porta veggenza. Certamente, a questo punto, la riflessione deve essere condotta a termine nel momento in cui l'indicazione evangelica è quella per cui maggiormente beati saranno coloro che pur non avendo visto crederanno. Il problema è quello di stabilire se tale monito indichi

---

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 1728.

un progressivo allontanamento dall'esperienza sensibile. In definitiva ci si domanda se per vivere il momento della fede sapiente debba mancare il sostrato esperienziale sensibile. Moretti-Costanzi in realtà allontana immediatamente dal campo di indagine il dubbio riguardo al fatto che, ancora seguendo San Bonaventura, la redenzione dell'uomo comincia proprio dal quel campo esperienziale che ha permesso anche l'esplicitazione della stessa rivelazione salvifica del Cristo. Da questo punto di vista è imprescindibile porre nella concretezza del mondo dell'esperienza il punto di partenza di questo che è a tutti gli effetti un percorso ascetico.

Sostiene infatti Moretti-Costanzi: «Ai fin di *chiarezza*: la Rivelazione si pone in atto con la vicenda del Cristo Dio e i suoi miracoli ne sono luci. Luci che danno luce e s'intendono con virtù d'accensione vivificante in quelli per cui riescono dimostrativi. A chi chiede: di cosa? Si risponde: della medesima rivelazione»<sup>227</sup>. Quindi il punto di partenza è ben chiarito e specificato. Non si esce da una precomprensione bonaventuriana. Ma occorre comunque approfondire il discorso. Abbiamo in precedenza detto di come tale seconda opera della trilogia sia un ulteriore completamento della precedente *La fede sapiente e il Cristo storico*. Nel rispondere a tale interrogativo, relativo alla necessità più o meno vincolante del credere per mezzo della sfera esperienziale, crediamo che si noti ancora meglio questa continuità tra le due opere.

Nella prima opera della trilogia, Moretti-Costanzi si era a lungo soffermato sulla valenza caotica, destabilizzante, che portano rispetto alla comprensione del messaggio evangelico gli approfondimenti storici, le riflessioni esegetiche, le meditazioni teologiche. In definitiva si leggeva una certa acrimonia verso tutte quelle considerazioni che ricadevano in tentativi di valorizzazioni scientifiche del messaggio evangelico.

---

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 1729.

Moretti-Costanzi fa leggere nel suo incedere di pensiero una ostilità mai sopita verso i tentativi di scientizzare la fede, di abbassare il Cristo ad un evento storico come tutti gli altri scritti nei libri di storia. Le uniche dimensioni che sembrano corrette a Moretti-Costanzi per parlare della fede sono davvero solo quelle della narrazione, del racconto autobiografico, della bellezza redenta. Tutti gli altri prodotti dell'inferenza umana appaiono come l'eccessivo, il futile, l'inutile, ma soprattutto come il distogliente.

Ecco allora che tutte le discussioni attorno ai Vangeli sono per Moretti-Costanzi elucubrazioni, tutti i ragionamenti della teologia sono tentativi gnoseologici di categorizzare l'incategorizzabile. Sembra che vi sia una tendenza da parte dell'uomo a trovare questa rassicurazione del qui ed ora che la *ratio inferior* ha abituato a cercare. Moretti-Costanzi vuole invece procedere ben oltre l'attestazione del superficiale. Proprio per questa ragione occorre non rigettare il campo esperienziale, ma piuttosto allontanarsi quanto basta da questo campo del sensibile che in quest'opera Moretti-Costanzi comincia a chiamare del somatico. Sottolineiamo questo rilievo terminologico, perché tale specificazione attribuita al campo esperienziale sensibile sarà frequentemente utilizzata nell'opera inedita morettiana in appendice a questo lavoro, *Naturalità-Trascendenza-Sapienza*.

Il campo del somatico va tenuto a debita distanza dall'uomo perché acuisce l'abitudine a schematizzare dell'uomo, il frequente modo di rapportarsi alla realtà che è un tentativo perenne di conoscere, di incasellare, di quantificare. La via per la fede non è questo conoscere, lo abbiamo più volte ribadito. E dunque non si tratta tanto di cancellare il piano dell'esperienza, quanto di saperlo mettere da parte per valorizzare altro. Per valorizzare quel tipo di esperienze che portano invece a scorgere in maniera ben più diretta la verità, quelle esperienze sapienziali che la tradizione ha scoperto ed



indicato come depositarie privilegiate di strade verso il vero: si tratta di quelle modalità già individuate da Moretti-Costanzi nel suo parlar della fede che sono appunto l'arte, l'agiografia, la mistica. Questo in effetti il rilievo sottolineato anche da Mirri, interprete di tale opera: «Tommaso avrebbe potuto essere ancora tentato dal desiderio somatico del toccare o dal dubbio dell'allucinazione; il tardo-credente ha una via esperienziale già tracciata, ed esente da tentazioni, nell'arte, nell'agiografia, nella mistica»<sup>228</sup>.

Moretti-Costanzi sfoggia ancora tutto il suo alto stile linguistico per tratteggiare questa strada tracciata per gli uomini moderni: «Tommaso voleva toccare; - forse sospettando, per prima cosa, il contagio visivo d'un miraggio – noi, viceversa, non solo non verremmo toccare né saremmo tentati in tal senso, né vorremmo vedere quel che Tommaso vide, ma nemmeno venire immessi, con spostamento di luogo o tempo, nella situazione d'ambiente in cui Tommaso vide. [...] Non che il credente di duemila o diecimila e più anni non desideri e non volga alla presenza piena, in tutto sensibile, del Cristo. Non questo, certo. Ma il credente “tardo” ha la via-guida in grazia d'una sensibilità maturatasi, una volta destata, su di una base, per indirizzare questo desiderio ottimalmente. Cioè in armonia con un'arte figurativa sacra (negli artisti stessi sacralizzati) con una mistica, con un'agiografia spesso autobiografica, autorevoli a esonerare da protensioni verso un terreno di per sé insidioso e fuorviante, male adattabile, comunque alla verità impersonata che vi si mostrò nella visione»<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, cit., p. 246.

<sup>229</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1735.

### 3.3 Il Cristianesimo-Filosofia come tradizione di realtà.

La conclusione della trilogia rappresenta anche il compimento di un percorso di pensiero. Certamente non la conclusione della riflessione filosofica, questo è davvero un percorso mai da porre come concluso. *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* è piuttosto un momento per tirare le fila di una riflessione lunga davvero un'intera vita, una riflessione che ha coinvolto non solo un autore, ma una persona, come si vedrà dai contenuti dell'opera stessa.

Si tratta di uno scritto in cui in verità si ripercorrono i concetti basilari che hanno contraddistinto questo cammino di pensiero e si cerca di dare una sistematizzazione originale alla meditazione morettiana: la sistematicità non viene offerta attraverso la schematicità, tutt'altro, l'autore opta per la via della poeticità e per la strada della ricorsività autobiografica. Tornano dunque i temi fondamentali della filosofia che Moretti-Costanzi esercita per una vita, forse qui presentati con una convinzione che riposa in una pacata e consapevole, saggia senilità. È chiaramente l'istanza anti-metafisica ed anti-gnoseologista la guida ed il presupposto della meditazione, come è un punto decisivo e fermo quello della distinzione tra i diversi approdi a cui conducono i due livelli coscienziali dell'uomo: al sapere conoscitivo la *ratio inferior*, al sapere filosofico la *ratio superior*. Lo spazio riservato a questi concetti nell'opera in questione è importante ma certamente non centrale, vista la chiarezza con cui essi sono da sempre presenti negli scritti morettiani.

Ben più centrale e quindi ben più evidenziato è invece il tema portante dell'opera: la fede sapiente fa filosofia ed esercitando la filosofia giunge alla imprescindibile

conclusione che Cristo è la vera, sola filosofia. Questo il vero *quid* del cristianesimo-filosofia. La consapevolezza che il Cristo è, di fatto, la filosofia, deriva dalla rivelazione che il Cristo stesso è rivelazione sapida di Verità, e in quanto immediata Verità che giunge all'uomo la filosofia deve accogliere questo contenuto, la Verità, di cui è da sempre alla ricerca, come Verità-Cristo.

L'assunto morettiano è talmente forte e rivoluzionario che in questa opera Moretti-Costanzi dovrà giungere ad esplicitare un altro concetto invero già presente implicitamente ne *La filosofia pura*: il fatto che la fede che disvela la Verità nel Cristo deve essere intesa, nel cristianesimo, non solo come un'esperienza di verità, ma come un'autentica ontologia. Questa la conclusione estrema a cui conduce il concetto di cristità morettiano. Questi ultimi sono dunque i contenuti più rilevanti che definiscono l'attenzione teoretica che Moretti-Costanzi ripone nell'opera.

Ma, procedendo con ordine, occorre dire che l'opera si divide in due capitoli e che nel primo dei due si concentra la maggior parte dei concetti morettiani che qui sono in questione. *I molti nell'interferenza coesenziale. Molteplicità-sacralità* è questo primo momento che racchiude la maggior parte dello svolgimento dell'opera. Segue *Dall'obiettivo al vero. Ai veri la verità* che conclude lo scritto morettiano. *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* è lo scritto che conclude questa seconda grande trilogia ed in definitiva è una delle ultime opere pubblicate da Moretti-Costanzi. Giunti quindi a tale definitivo orizzonte del filosofare si nota subito come Moretti-Costanzi tenda ad andare subito al nucleo fondamentale che ha occupato l'arco di una intera vita.

Quindi punto di partenza dell'opera non potrà che consistere nei due pronunciamenti indubitabili dell'originale pensare morettiano. Da una parte ecco il

rigetto, sempre professato, per le modalità della filosofia che si appoggiano al metodo della scienza. In tutta l'analiticità che tale distacco prevede, a somiglianza proprio dell'argomentare in questione, ecco il brano morettiano di apertura dell'opera: «L'unico possibile sapere umano (però non da *sapio* ma da *scio*), si dà secondo scienza ed è legalizzato dalla scienza. Così; una filosofia che le si aggiunga come ulteriore sapere umano altro non è che pseudo-scienza. Ma appunto la scienza – a parte il fatto che non pensi – manca di *sapor* e non sa; perché il mondo suo, che la comprende, è fenomenico: apparenza d'essere e illusione in cui rientra la scienza stessa»<sup>230</sup>. Dall'altro lato, segue immediatamente l'assunto fondamentale della filosofia che Moretti-Costanzi ha elaborato in questi anni, in tutta l'immediatezza che la certezza della verità trasmette. A proposito della Fede scrive il filosofo umbro: «Il discorso teologico non su un Dio-tema, bensì secondo Dio, la concerne perché proviene da chi vi si è impegnato, “indiatamente”. Quale Fede “*sapiens*” che filosofa e che filosofando (tanto da dirlo), che Cristo è la sola filosofia»<sup>231</sup>.

L'affermazione, nella sua radicalità, mostra tutta l'originalità dell'impianto teoretico morettiano. Non vi è dubbio o titubanza sul fatto che con il cristianesimo-filosofia la cristità, che appunto deriva dalla presenza del Cristo nella realtà, nella concreta vita dell'uomo e nella storia, sia la chiave di lettura per l'esistenza e per il piano ontologico a cui la ricerca filosofica si rivolge. Cristo è la filosofia perché Cristo è la verità.

È poi chiarissimo come questo genere di affermazioni, così esiliate dal panorama filosofico debbano essere ulteriormente esplicitate attraverso delle profonde delucidazioni. Ecco allora che il primo punto da chiarire, una volta accettato il ruolo univoco della fede, in quanto fede sapiente, e della filosofia, è quello relativo alla

---

<sup>230</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1752.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

questione relativa all'identificazione di questa fede con il cristianesimo. Se infatti nelle precedenti opere della trilogia Moretti-Costanzi aveva approfonditamente spiegato il perché dell'esigenza della fede sapiente per fare filosofia, rispetto al cristianesimo ha attuato una proposta supportata dall'esemplarità della figura del Cristo che garantisce la veggenza nell'esperienza della fede. Ma sembra in effetti mancare un momento di reale spiegazione del passaggio teoretico verso il cristianesimo come vero e proprio modo di attuare l'atto della fede sapiente. E qui, in questa giustificazione della legittimità del cristianesimo ad essere la fede da seguire, crediamo che si diano davvero i punti tematici più importanti dell'intero discorso morettiano.

Il cristianesimo ha una grande peculiarità per Moretti-Costanzi. Tale caratteristica fondamentale viene ovviamente dal quel Cristo-Dio, rivelatore e redentore che è stato descritto nelle opere precedenti: il cristianesimo è una rivelazione perdurante. Il cristianesimo deve la sua forza di soprannaturalità elevata al fatto che il Cristo è presenza viva nella vita dell'uomo. In realtà, però, tale forza viva non corre mai il rischio, nel cristianesimo, di ridursi anch'essa al mero qui ed ora per poi sparire o comunque per vedere scemare la sua potenza di veggenza e di redenzione. La grande peculiarità oggettiva del cristianesimo è nell'essere costitutivamente perenne perché perdurante e perenne è la presenza del Cristo che salva e dona Verità. Come è stato ampiamente ribadito nella precedente opera della trilogia, il Cristo è sempre esperienza possibile per l'uomo, al di là del tempo, degli spazi e dei modi in cui esso venga conosciuto.

La sua presenza salvifica è sempre viva e possibile. Moretti-Costanzi sottolinea ciò in modo differente da quanto aveva già fatto in precedenza: «Nella compresenza i cui il fedele, rivelato ed inverato in sé, rende se stesso riconoscibile, rispetto ai testimoni

riconosciuti della Verità. È in questa che la Fede si garantisce, dando garanzia di chi v'è in atto; e questa che comporta, con la rivelazione perdurante, su un comune piano societario, autentica storia e ontologia, di timbro sofico, altro non è che il Cristianesimo»<sup>232</sup>.

Questo brano, posto all'inizio dell'opera dice davvero molto rispetto a tutti i concetti oggetto dell'approfondimento morettiano in tale scritto. Chiaramente la presenza perdurante della rivelazione è la prima grande conseguenza che deriva dall'evidenza della *persona Dei* del Cristo, purché Egli non esaurisca, come abbiamo visto, la sua attualità nel tempo storico. Egli costituisce la Verità che è sempre presente all'uomo. Le articolazioni che tale potente concetto fa emergere sono nel cristianesimo vere e proprie chiavi di lettura della realtà. Il cristianesimo rende possibile il guardare la storia in maniera nuova: Cristo è il senso di questa storia e la sua venuta dona compimento nella continuità della sua presenza. La presenza è di fatto la reale cifra ermeneutica, ma anche costitutiva del cristianesimo, come Moretti-Costanzi vuole ribadire con forza in alcuni passi successivi: «Davvero: nella presenza di chi partecipa al Sacrificio, rinnovato nel suo estendersi, giù dal vertice della croce con la scritta, ai testimoni santi fino a noi, presente in concreto è solo esso; non il frastuono che vorrebbe divagarne, dal “fuori” profano della piazza»<sup>233</sup>. Cristianesimo come presenza salvifica per tutti, questo il reale contenuto della cristità che permea l'uomo; con essa si può oltrepassare il frastuono distogliente che disorienta e travia.

Ma il cristianesimo fa di più: esso dischiude una nuova ontologia, l'ontologia della fede. Concetto importante, questo, che si ripresenterà nel corso dell'opera e a cui verrà dato approfondimento. Il cristianesimo è fatto da testimoni, a anche questo

---

<sup>232</sup> *Ibidem.*

<sup>233</sup> *Ivi*, p. 1753.

vedremo cosa significhi. Ma soprattutto il cristianesimo è in primo luogo un modo collettivo di intendere la realtà dell'uomo. Crediamo che in primo luogo ci si debba soffermare su questo punto. Il cristianesimo, infatti, per Moretti-Costanzi non è una semplice religione, il cristianesimo è anche una religione, ma è anche altro, molto altro: «Religione certo – come s'è già detto e ripetuto – il Cristianesimo, ma in quanto “anche” religione; e qualificato, qui, come nella filosofia specifica e nell'arte – altre sue forme –; esso che, innanzi tutto e alla base, è modo sostanziale societario»<sup>234</sup>. Il cristianesimo deve la sua forza a questa sapidità che riassume tutto lo scibile filosofico umano e dona completezza anche al sentire fedele di altre religioni.

Su questo punto una esemplificazione chiarissima del pensiero morettiano riguardo al rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni viene donata da uno dei discepoli più vicini a Moretti-Costanzi, Marco Moschini: «La posizione della *religio* unica e sola – Cristianesimo – sulle altre, non significa che codeste siano false! Significa viceversa che esse sono vere parzialmente, di una parzialità che, determinandone il molteplice, con ciò le limita, ma d'una limitatezza che può sanarsi quando nell'intimo del credente viene raggiunto il maximum della modalità del vero e della luce. [...] In realtà per Moretti-Costanzi – giusta la più stretta tradizione patristica da lui richiamata e ripercorsa – il Cristianesimo non è inteso, appunto, a primeggiare sulle altre e diverse religioni, quanto piuttosto ad assorbirle ed assimilarle redente nel suo *modus essendi* naturale (secondo la naturalità dell'“*anima naturaliter Christiana*”)»<sup>235</sup>.

Chiarissimo dunque lo status del cristianesimo, che davvero non può essere

---

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 1752.

<sup>235</sup> Marco Moschini, *L'ascesi di coscienza e il cristianesimo filosofia*. Teodorico Moretti-Costanzi, cit., p. 116.

considerata solo una religione tra le tante se lo si rapporta con la veggenza filosofica che lo contraddistingue. Il cristianesimo soprattutto porta con sé la possibilità della redenzione. La redenzione non è un evento singolo ed individualistico. La redenzione, intesa come ascesi, termine mai presente in questa opera, ma sempre implicitamente sotteso, è elevazione del mondo e, a questo punto anche della collettività. Non vi è mai, nel messaggio evangelico, alcun afflato egoistico ed esclusivo alla salvezza, questa dimensione della collettività è realmente costantemente sottesa al percorso escatologico dell'uomo proposto dalla narrazione dei Vangeli.

Questa la grande caratteristica originale del cristianesimo, la *caritas*, che è patrimonio specifico della cultura umana guidata dal cristianesimo, vero e proprio modo di essere del cristiano nel mondo. In fondo era proprio questo l'esito descritto da Moretti-Costanzi ne *L'estetica pia* ed accennato ne *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, l'alterità è essenziale nel percorso di tensione alla perfezione eterna, non vi è alcun tipo di retaggio solipsistico nella tradizione cristiana a cui Moretti-Costanzi si riferisce. Chiaramente poi, non possiamo fare a meno di rilevare, in questo asserto morettiano, come del resto in molti altri, la presenza di una concezione personalista di fondo assolutamente consistente, e determinante l'antropologia che si pone a fondamento dell'intero edificio del pensare morettiano.

Non vi è persona senza relazione con l'alterità, non vi è persona senza possibilità della narrazione di sé, e questo, lo anticipiamo lo vedremo nel ruolo che Moretti-Costanzi attribuirà ai testimoni. Lo stesso ambito della fede, una volta che essa diventi realmente sapiente, non può fare a meno di riconoscere nella dinamica della molteplicità la vera sfera di dispiego sapiente della veggenza: «La Fede intelligente, in cui si è consci: la fede sapiente e sapida per il concorrervi di senso e volere pareggiati, nel



credere della quale va ripetuto che non si è soli»<sup>236</sup>. Il cristianesimo, torniamo così al concetto in discussione, esso è inteso attraverso la fede sapiente “modo sostanziale societario”.

La frase morettiana in cui viene definito in maniera collettiva il cristianesimo è molto molto importante: il cristianesimo appellato in modo sostanziale va a descrivere non tanto solo un'esperienza che oltre che personale diviene collettiva. Qui Moretti-Costanzi dice molto di più: se il cristianesimo è modo sostanziale, il cristianesimo è una dimensione collettiva. Come dimensione collettiva il cristianesimo deve essere inteso allora come quell'Essere che la filosofia ha ritenuto il contenuto fondamentale del proprio indagare. Le parole morettiane in tale proposito: «Questa coscienzialità della Fede . Di cui il Cristianesimo consiste – nel duplice senso di *cum-scientia* che, da un lato, va relativa all'implicarsi in parità di grado, delle sue forme strutturali del *cum sciens*, da un altro lato, e insieme, al darsi di esso come singolo in un rapporto societario, è quanto, in realtà, si presta meglio a proporre e richiedere, per il suo credo fedele, tanto concreto quanto esteso in un molteplice che dura, la parola onorevole di Essere»<sup>237</sup>.

Questo Essere allora assume i contorni di una zona d'esistenza in cui niente vi è di già dato, ma piuttosto questa dimensione sembra formata da una realtà “pluripersonale”, utilizzando proprio il termine morettiano, che vive il presente dell'esistenza come momento di veggenza alla luce della fede sapiente che rischiarata tale realtà collettiva. Se dunque la modalità in cui va concepito l'Essere è così costitutivamente descritta nella molteplicità che di fatto diviene parte integrante e determinante nella comprensione stessa dell'Essere occorre che, secondo Moretti-Costanzi, venga ancor meglio definita

---

<sup>236</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1757.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

questa presenza determinante della molteplicità che forgia e caratterizza l'Essere. Ecco allora che il termine appropriato per definire l'Essere, inteso in maniera così sostanzialmente collettiva, sarà quello di “coessere”. Sostiene infatti Moretti-Costanzi rispetto a tale termine: «Nata nella relazione all'idealismo solipsistico che in quanto tale è gnoseologico e in quanto gnoseologico è intellettualistico, con immancabile svilimento, a pro ragione, di volere e senso che non ragionano, non può non rispecchiare i limiti dell'occasione originante»<sup>238</sup>.

Questo termine di coessere verrà più volte ripreso anche nell'ultimissima opera morettiana in appendice a tale lavoro, *Naturalità-Trascendenza-Sapienza*, anche per tale motivo ci sembra opportuno sottolineare la novità terminologica. Ma la vera novità è nel contenuto che il coessere va a sostenere, valutare infatti così il piano dell'Essere significa ridare le coordinate ontologiche proprie della realtà. Non vi è una realtà ferma ed immobile ove i molteplici si trovano a figurare da protagonisti o da comparse. La nuova realtà che si delinea è un piano ontologico ove le persone, in ottica collaboratrice e cooperativa, divengono tutte protagoniste nel percorso di comprensione della realtà attraverso la fede sapiente. Questa sì, l'unica discriminante. Anche se, va detto, la discriminante della fede sapiente è solo nella consapevolezza di essere o meno entro tale fede, in quanto, secondo l'ottica morettiana vi sono anche “i cristiani prima di Cristo”.

Questa la forza rivelatrice della cristità, esso è il vero modo di essere di questo nuovo intendimento della realtà. La cristità è insieme veggenza, modo di essere e potenza di realizzazione relazionale. Il quadro del piano ontologico che ne deriva è così assolutamente nuovo, originale: «Pare che, giunti qua, si debba, più che si possa, richiamarsi alla *Fede-ontologia*, nel cui *òn* sostanziale onninclusivo non mancano di

---

<sup>238</sup> *Ivi*, pp. 1757 - 1758.

rientrare tanto la storia che le persona interessate ad essa»<sup>239</sup>. A delucidare ulteriormente il discorso, aggiunge Moretti-Costanzi: «S'impone davvero un Ontologia della fede (la fede come ontologia) a smentire il paradosso d'un "fedele" che, sebbene convinto dei miracoli della tradizione, e di altri sempre possibili in conformità, converrebbe col miscredente in una "fisica" confermata dall'esperienza "una per tutti"»<sup>240</sup>. Senza la fede a chiarire cosa sia realmente il mondo, la comprensione della realtà è solo conoscitiva, e quindi, dal punto di vista di Moretti-Costanzi, limitata ontologicamente.

La presenza viva dell'esperienza sconvolgente ed elevata del Cristo non solo cambia l'uomo, ma rivela la vera zona d'Essere in cui l'uomo si coglie, se si attua il salto dalla semplice certezza conoscitiva della *ratio inferior* al *sàpere* del Cristo: «questo salto è un salto d'Essere»<sup>241</sup>. Se si riesce ad oltrepassare il limite ontologico imposto dalla *ratio inferior* occorre riconoscere la fede come vero *sàpere* sulla realtà e, allo stesso modo, la dinamica relazionale del coessere diviene la via per descrivere la concretezza del percorso che l'uomo compie in tale dimensione d'Essere. Tutti gli uomini concorrono infatti ad essere protagonisti di questo disvelamento della realtà attraverso un reciproco riconoscimento della profondità che l'esperienza non attesta immediatamente, ma che il livello superiore di coscienza rivela e la fede dischiude totalmente in Cristo.

Viene dunque dato per assodato questo punto chiave per cui nella fede, e quindi nel piano ontologico umano, non si è soli: «Proprio della fede nel cui ambito, essendo graziatamente e non più nel modo umano limitante, s'è detto e si sa che non si è soli. Essendo con altri – si aggiunga adesso – si è nel ricevere donando e nel reciproco potenziarsi»<sup>242</sup>. Ma questa relazionalità, costitutiva della realtà ontologica del piano del

---

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 1786.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 1788.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 1773.

<sup>242</sup> *Ivi*, p. 1759.

coessere, inevitabilmente rimanda in maniera decisiva la zona di questo Essere ad un necessario momento di accettazione di questa realtà relazionale. Se l'uomo è protagonista di questo percorso di elevazione attraverso la via della reciprocità, occorre che la consapevolezza dell'uomo stesso proceda in maniera assertoria alla considerazione autentica della propria dinamica esistenziale che si compie nella fede.

La fede in fondo non è qui intesa come momento individualistico, ma come vero e proprio atto sapienziale nei confronti della realtà e del molteplice umano che va a costituire la realtà. Occorre allora un "consensus", un'accettazione di questa esistenza strutturata nella fede, ma la vera portata di questo "consensus" va, per Moretti-Costanzi, oltre il significato comune e tradizionale di un semplice assenso. Sostiene infatti l'accademico bolognese: «Il consensus coesenziale, in primo luogo in quanto status di qualificazione intellettuale, realizzante, non ha per condizione, bensì a limite, trasceso e superato in esso, l'umanità dei consenzienti, e, quali singoli, non li presuppone ma li rivela, dandoli in atto. Il che vuol dire che il consenso stesso, tutt'altro che relativo a un tema problematico della cui trattazione discordemente varia sorge ed ha luogo una molteplicità che potrebbe anche scomparirvi raggiunta che fosse la soluzione [...] è il pieno esplicitarsi della molteplicità vera»<sup>243</sup>.

Questo motivo del consenso degli esseri che contribuiscono alla realizzazione di questo piano d'esistenza umano è davvero un' specificazione importante che torna nel pensiero morettiano per sostenere, per una via indiretta, la fondamentale presenza nel mondo stesso della Verità. Il consenso in questione non può che essere un assenso in quanto i singoli nel momento in cui scoprono la propria appartenenza ontologica alla sfera della Coscienza, si colgono di fatto già compresi in essa e allora ciò che veramente

---

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 1758.

è richiesto loro è di riconoscersi reciprocamente in questa zona d'Essere che realizza, di coessere appunto. Il consenso si traduce in una dimostrazione di necessaria appartenenza alla Sapienza che già permea l'uomo. Il momento della consapevolezza unitamente a quello della testimonianza sarà allora la circostanza in cui gli uomini potranno muovere il passo attivo della reciprocità in questa innegabile realtà che li contiene tutti.

Mirri, nella biografia di Moretti-Costanzi, delucida la comprensione di tale concetto di *consensus* in maniera molto chiara: «E tornano come ripetizioni conclusive nel senso che si è detto anche i due temi di fondo di quest'opera: quello del *consensus* dei molti intelligenti, che non è fondato certo sulla loro “umanità” bensì sul fondamento divino del loro essere [...] Ed aveva trovato una formulazione sintetica nella dichiarazione di Agostino – anch'essa già ricordata – che il vero su cui si consente che non si trova nei consenzienti ma nella verità che li travalica e li fonda»<sup>244</sup>.

Crediamo sia sufficientemente chiaro questo inquadramento di compartecipazione dei singoli nella realtà d'eternità che giunge dal Principio. Chiudiamo su questo concetto con un altissimo paragone che Moretti-Costanzi tratteggia per far comprendere tale rapporto tra i molti ed il Principio: «Dei cristalli che s'accendono singolarmente con il colore loro proprio, nella luce unica che li investe, a costituire una policromia che non sarebbe un tutto armonico unitario senza la diversità dei suoi elementi»<sup>245</sup>. Chiarito dunque in cosa consista questo *consensus* si apre però un altro interrogativo che deve essere ad ogni costo risolto. Se infatti questa dimensione veritativa che è la Coscienza permea e fa appartenere l'uomo a quanto di più alto possa volere, perché, con evidenza apodittica, sono soli pochi coloro che manifestano questa adesione di consapevolezza?

---

<sup>244</sup> Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, cit., p. 248.

<sup>245</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1758.

In definitiva si pone il problema del perché questa evidenza della fede non sia esperienza condivisa da tutti. Ci si chiede perché lo stesso cristianesimo-filosofia sia una realtà per lungo tempo rigettata dalla filosofia. Ancora le parole morettiane in proposito: «Si rileva solo, evitando al riguardo ogni commento, l'esiguo numero delle vocazioni attive, cui corrispondono le elezioni, nei confronti delle innumeri chiamate»<sup>246</sup>. Per rispondere al suddetto interrogativo Moretti-Costanzi si produce nella definizione di una *pars destruens*, in cui evidenzia, senza particolare soluzione di originalità, quelli che sono gli atteggiamenti e le modalità da evitare per attuare un convinto *consensus* da parte dei molti. Il filosofo umbro si produce poi in quella che è un vera e propria *pars costruens* che evidenzia quali siano invece i modi autentici del propagarsi della convinta adesione alla fede sapiente per l'uomo.

Per quanto concerne tutto ciò che è da considerarsi come allontanante dalla fede sapiente Moretti-Costanzi pone l'attenzione su quei contenuti che in realtà aveva già portato all'attenzione nelle opere precedenti di questa seconda trilogia. Pertanto vengono ritenute assolutamente non determinanti ai fini della scintilla della fede le evenienze miracolose narrate nei vangeli: «Del Cristo, da provare mediante la prova dei suoi miracoli, la medesima prova segna l'assenza»<sup>247</sup>; altrettanto non cogente nella creazione del *consensus* nell'uomo alla ricerca della fede è la riflessione sulla storicità della figura del Cristo, e di ciò è stato davvero abbondantemente detto nella prima opera della trilogia.

Infine, anche questo è concetto noto, viene esclusa dal novero delle potenze della persuasione alla fede la riflessione della teologia. Queste sono le modalità da evitare, quelle modalità che Moretti-Costanzi attribuisce al modo di ragionare e di cercare di

---

<sup>246</sup> *Ivi*, p. 1760.

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 1764.

persuadere di una generica “grande testa”, che senza avventurarci ora in identificazioni approssimative e pericolose possiamo indicare come un generico modo di fare dell'intellettualismo teologico. Quale invece la via per la persuasione alla fede che è approssimazione alla Verità? La risposta morettiana è presto detta, tale unica via, la vera unica prova è «l'invulnerabilità del Cristo, che durerà sempre»<sup>248</sup>. Questa l'unica esperienza che ognuno può vivere attraverso quella cristità che è appunto la possibilità di sentire la presenza del Cristo per la reale elevazione, per il vero compimento e rinnovamento dell'uomo. Ma unitamente a questo concetto della cristità che l'uomo vive attraverso la presenza reale del Cristo nella propria vita, concetto che può comunque apparire generico nella sua radicalità, Moretti-Costanzi offre una duplice declinazione per la possibilità di più immediata comprensione della fede e quindi del cristianesimo-filosofia. Se da un lato, come già si è detto, il cristianesimo è una dimensione apertamente societaria, dall'altro il cristianesimo per presentarsi in tutta la sua forza di verità che lo innalza a cristianesimo-filosofia può e deve fare appello al suo essere un continuum di verità nella storia. In tal senso il cristianesimo come esplicitazione della verità è esso stesso una tradizione di verità.

Crediamo che a delucidare questa doppia via che il filosofo umbro va a proporre rispetto al donarsi del cristianesimo-filosofia siano opportune le sue parole alte: «A questo punto ed a concludere, si precisi secondo l'esempio e per suo tramite, che la Fede di cui s'è detto, costituente vera, unica prova del Cristianesimo che si dimostra probativamente in noi quale Realtà rivelante-realizzante, comporta con l'attuarsi del fedele nelle sue possibilità supreme, quello della sua dimensione societaria, e insieme della tradizione sacra, di essa, dove il Cristianesimo, con ogni cristiano che vi entra,

---

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 1768.

anche con autorità d'esserne storico, supera la scorrevolezza dell'accadere umano, nella sua propria storia, duratura, può dirsi che vi costituisca e rappresenti il modo del memorabile: presenza anticipante dell'eternità e del *regnum Dei*»<sup>249</sup>. La carità, dunque, da una parte, affinché la verità che la fede rivela non sia frutto di un mero intellettualismo, questo è un punto assodato, ma mai banale per Moretti-Costanzi, anzi la vera peculiarità dell'ottica societaria cristiana è proprio quella di dischiudere questa dimensione della carità universale.

Ancora dal testo morettiano: «D'altronde, la socievolezza caritativa, fraternizzante, così caratteristica e attinente, per il *sàpere* speciale che comporta, al cristianesimo rivelatorio ed al suo modo, costituisce nei confronti di quello conoscitivo, di per sé solipsistico-egoistico, un vero e proprio salto e sbalzo»<sup>250</sup>. E, dall'altra parte, la tradizione. Una tradizione che non è il trionfo del senso comune, la tradizione del “si dice” e del “si fa”, non è la consuetudine o il canone del fare tramandato. La tradizione in questione deve essere intesa per mezzo dell'irrinunciabile specificazione di realtà.

Si tratta della tradizione che trasmette e dona continuità alla rarità delle altezze che l'uomo ha raggiunto attraverso la fede, è la tradizione propria del cristianesimo che si articola in un *continuum* di esperienza di verità che, pur trasposte nel tempo, veicolano non solo ermeneuticamente, ma proprio sapienzialmente una Verità autoevidente che si dona e fa rivivere al singolo l'autentica esperienza di verità. Moretti-Costanzi così definisce il concetto di tradizione a partire dalla presenza del *consensus* a fungere da pregiudiziale per stabilire cosa sia o cosa non sia la tradizione di realtà del cristianesimo: «La tradizione, da riconoscere come tale non nel tramandarsi d'un semplice “si dice” o d'un uso, ma d'una Realtà vissuta da ciascuno ecclesialmente, non è

---

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 1769.

<sup>250</sup> *Ivi*, p. 1773.



senza il *consensus* che, d'altra parte, sarebbe menzionato fuori proposito ove non esclusivizzato in essa stessa. A sua volta il *consensus* [...] non avrebbe luogo se con essa e coi suoi elementi e con la mondità che li impersona, non segnasse un livello qualitativamente raro e luminoso quanto a esperienza ed a coscienza: rivelativo, in autenticità nuovissima di Essere, rispetto al mondo umano consueto»<sup>251</sup>. Lo stato di bellezza che si trasmette nella tradizione assolve a quella richiesta di rarità e di eccezionalità dell'ordinarietà che permette di anticipare la perfezione eterna del *Regnum Dei*, ecco allora perché questo momento della tradizione è così decisivo. Il *consensus* che essa raggiunge rende testimonianza di come tutti riconoscano il momento estatico che conduce alla sapienzialità.

Questo il ruolo della tradizione: non tanto trasmettere la verità, questo sarebbe impossibile, quanto piuttosto essere in grado di far rivivere la verità al di là del tempo storico. Solo con questo concetto di tradizione la storia può avere una vera riabilitazione e smettere di essere fuorviante rispetto alla possibilità dell'esperienza sapienziale della fede per l'uomo. La storia acquisisce quel senso escatologico solo a partire da questa presenza della possibilità di scorgere la redenzione, la via dell'elevazione come realizzabile, possibile per l'uomo.

Questo è il senso del concetto di cristità: il compimento dell'uomo attraverso l'esperienza della prossimità dell'assoluto che si mostra nella dimensione umana. Se questa è la possibilità che si offre, ecco allora che è possibile che vi siano i “Cristiani prima di Cristo”, intesi come coloro che preannunciano con la propria disposizione verso la verità l'evento che rivela definitivamente la via di tale verità. La storia dell'uomo perviene a questo senso profondo solo quando si comprende che al concetto

---

<sup>251</sup> *Ivi*, p. 1759.

di durata è associato il concetto di presenza. L'Essere che sottostà continuamente alla realtà umana riesce ad assolvere tale compito solo in virtù della presenza di una Verità che lo sostiene e permette quella cointuizione da parte dell'uomo. È tale presenza che sorregge la durata, il *continuum* d'esistenza è appunto la presenza redentrice del Dio fatto uomo: il Cristo.

Egli è riconosciuto nella storia, ma solo quando la storia diviene luogo della sua autentica comprensione, attraverso gli esempi che donano il senso di questa comprensione, allora è possibile accogliere la portata sapienziale del Cristo. Questo il senso profondo della cristità, questa la sua imprescindibilità secondo Moretti-Costanzi: «Non c'è storia evangelica sacrale cui si possa salire senza codesta, ed essa, pertanto, è da far corrispondere al livello in cui la sensibilità cristiana, col suo processo maturativo che la rende via via più capace d'autodescrivere in una storia dell'arte e del pensiero [...] perviene al suo massimo di pienezza. Ora come ieri, in casi più o meno cognitivi; qui ed altrove, mille anni fa o tra mille; sempre trovando, a commisurazione del proprio grado di perfezione, riconosciuto col plauso della fede, un compimento storico obiettivo»<sup>252</sup>.

La cristità dunque passa inevitabilmente dalla storia, ma non si perde nella storia e nei saperi che distolgono dall'essenziale. La cristità è ciò che rimane nell'esperienza salvifica che vivono coloro che sono testimoni dell'evento salvifico del rapporto con il Cristo che redime e che salva. Il testimone del Cristo, non per forza deve essere un coevo di Gesù, il testimone del Cristo è colui che ha provato concretamente il momento della salvezza attraverso l'innalzamento. Il testimone vive profondamente la dimensione della cristità. Il testimone è in definitiva colui che si pone come uno dei tasselli

---

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 1787.

necessari che vanno a comporre la tradizione. Recare una testimonianza significa in primo luogo rendersi consapevoli di aver vissuto un'esperienza che può anche partire dai sensi, ma che poi procede oltre per giungere alla certezza che solo il sentire può attestare.

Su questo punto Moretti-Costanzi è molto risoluto. Il testimone vive poi una doppia esperienza di riconoscimento della propria esperienza di bellezza estatica del Vero: da un parte vi è il riconoscimento di se stesso che coglie come io il momento di rarità offerto al proprio livello superiore di coscienza, in secondo luogo però vi è poi il ricongiungimento con la sfera della pluralità: l'esperienza rara prescinde dall'io, non ci si può arrogare il diritto lusinghiero di essere solipsisticamente degni e meritevoli di provare l'esperienza bella e salvifica. Si matura il fatto di essere tra i tanti e si rapporta quel bello universale sperimentato alla propria vera sfera d'appartenenza: esso è per tutti.

Questa, allora, la concreta dinamica di reciprocità, di collettività societaria auspicata da Moretti-Costanzi. Il romanticismo ha aiutato molto in tal senso, secondo il filosofo umbro, a desoggettivizzare l'esperienza estetica e a renderla patrimonio da mettere comune. Questa è in effetti l'atmosfera auspicata dal cristianesimo in modo che coloro che vivono il privilegio dell'esperienza della redenzione del Cristo siano poi in grado di poterla riversare nella sfera dell'alterità. Il senso di essere testimoni del fatto unico, dell'esperienza inenarrabile, dal punto di vista cristiano assume un vero significato solamente se il testimone si trasforma da testimone che ha sperimentato a testimone che trasmette ad altri il proprio stato di grazia provato. Moschini si sofferma ad esplicitare la centralità della richiesta necessaria di divenire testimoni della redenzione donata dal Cristo, secondo l'impostazione morettiana del discorso: «Quanto al Moretti-

Costanzi, siamo ad un punto centrale con la sua dichiarazione, ripetuta, che è riassumibile e presentabile come invito a rappresentare direttamente la verità, in proprio, nel reale che vi prende voce e senso. Essere, ivi, quali si deve, autentici nella misura in cui reali, perché della medesima realtà, non stante a sé oggettivamente, di fronte a noi, spinti, comunque, nel rappresentarla, a dimostrarla ed a spiegarla, sempre a vuoto, si possa dare testimonianza: piena, appagante persuasiva»<sup>253</sup>. Ecco allora il messaggio che, infine, Moretti-Costanzi giunge a donare nel presentare il concetto di tradizione. La tradizione è costitutivamente fatta da questi testimoni che non tengono per loro, ma appunto testimoniano la reale possibilità della vita autentica in Cristo.

Questo l'ultimo, radicale messaggio di cui si fa portavoce Moretti-Costanzi: «Se si considera peraltro, quanto al testimonio tale davvero, nel momento in cui riconosciuto, che il riconoscitore, accomunandogli nella *veritas* e nella capacità medesima di attestarla, gli si aggiunge, s'intende bene ciò che al riguardo è accennato più volte in Gesù. Richiedersi alla effettiva testimonianza varie persone che la pongano. Ove la verità non può essere attestata che in base all'essere, il teste io singolare, che in quanto tale è un *cum sciens*, la attesta necessariamente per quello che è: coessendo. [...] Eletto e scelto; per la presenza attuale, in lui, della dimensione caritativa, possibile nel dover essere di ciascuno»<sup>254</sup>. Ecco allora che in questa ottica consociativa della tradizione che si sostiene sui testimoni l'uomo va ad acquisire un ruolo fondamentale nell'opera di persuasione alla verità che deve perpetrare nella collettività per far conoscere la certezza della Sapienza alla molteplicità. In tal senso di caritativa illuminazione dell'alterità deve essere letta l'indicazione evangelica “siate il sale della terra” secondo Moretti-Costanzi.

---

<sup>253</sup> Marco Moschini, *L'ascesi di coscienza e il cristianesimo filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., p. 122.

<sup>254</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., pp. 1799 – 1801.

Così allo stesso modo il pronunciamento di Gesù per cui dove due o tre saranno riuniti nel suo nome Lui sarà con loro, deve essere inteso, secondo il filosofo umbro, proprio come la realtà sapida della possibilità del far rivivere l'esperienza salvifica del Cristo ove si realizzi un orizzonte caritativo autentico, lì il Principio certamente rivivrà nella sua presenza autentica.

Questi sono tutti esempi di testimonianze e di testimoni, come del resto testimoni di questa tradizione di verità sono senza dubbio le agiografie, l'arte, la filosofia nel suo livello di purezza, la religione. Ancora l'interpretazione di Moschini risulta molto efficace nel chiarire questo concetto della tradizione: «Con codesta storia-tradizione, comunemente inosservata, ci si apre ad una dimensione di temporalità tutta speciale che sostituendosi, nel sommergerla, alla temporalità-succezione cronologica, fa emergere, a sfondo della singolarità cosciente, il tempo durata-pura della memorabilità qualitativa. Emergono da esso storia dell'arte, della letteratura, del vero pensiero filosofico, etc. non come estensioni di settorialità scientifiche, ma come orizzonti di coscienza specificamente disposti, “*naturaliter*”, a tale memorabilità qualitativa»<sup>255</sup>. Ma la testimonianza che davvero tutti coloro che provano tale altezza sono chiamati a fare è la testimonianza della propria narrazione di vita in cui si rende presente questa luce che eleva e rende nota la Verità.

Il cristianesimo-filosofia come esperienza di verità si vive *in primis* nelle vite singole, che appunto devono diventare vite condivise affinché possano veicolare l'esperienza “alta” vissuta. Questa missione è proprio quella che Teodorico Moretti-Costanzi sente propria. Moretti-Costanzi si sente testimone e si sente in dovere di offrire la propria testimonianza. Ed è davvero singolare come le ultime pagine di questo primo

---

<sup>255</sup> Marco Moschini, *L'ascesi di coscienza e il cristianesimo filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., p. 124.

capitolo dell'opera siano di fatto una trascrizione, per sommi capi, dei momenti della vita del nobile umbro in cui egli stesso ha vissuto l'esperienza sapida della verità che si è palesata attraverso il cristianesimo-filosofia.

Un atto coraggioso quello di Moretti-Costanzi, che certo dona una svolta molto personale allo scritto, ma allo stesso tempo dice bene quella che è una convinzione non solo teoretica, ma è autenticamente il frutto di un'intera vita non solo del filosofo, ma dell'uomo Teodorico Moretti-Costanzi.

Ed ecco allora che in poche pagine si ripercorrono gli itinerari di una vita e di un'intera teoresi. Gli albori dell'esistenza terrena, in cui si respira già l'indirizzo della fede, presente imprescindibilmente nell'educazione familiare: «In questo caso privato, personale, il primo segno di essa si dette nell'impellenza d'una certezza di Fede che, “ancorante” già all'alba della vita, valesse a garantirne la giornata, ai fini d'un cammino sicuro e dritto»<sup>256</sup>. L'ispirazione sempre presente nei suoi luoghi, quell' “umbrietà” che sempre si ritrova nei suoi scritti: «Ancora assai prima, in ordine al tempo favorevole, tale annunzio-smentita s'effettuò per lo scrivente nel sereno paesaggio umbro-senese, svelatoglisi nel *sensus Christi* con l'impronta di garanzia del mondo reso all'Essere e da intendere, in chiarezza, con la sua norma»<sup>257</sup>. La vita dissoluta, dal punto di vista umano e anche teoretica, nel primo periodo romano: «Specie a sera già buia, d'autunno-inverno, nel grigio fitto dei lungo-Tevere. Il frastuono della metropoli, disteso ai limiti d'un orizzonte basso, riverberato da lampeggiamenti d'elettrovie, nella continuità d'un boato, avanzava l'incombenza, indissimulabile, d'una realtà a caso, informe e nulla»<sup>258</sup>. L'anti-idealismo mai sopito e sempre palesato: «nonostante questo pregiudizio micidiale assunto

---

<sup>256</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 1802.

<sup>257</sup> *Ivi*, pp. 1803 – 1804.

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 1804.

strutturalmente dalla vita appena oltre la sua stagione contemplativa che la trattiene ai margini del peccato, qualcosa, in me, lo respingeva “fedelmente”»<sup>259</sup>. L'ispirazione fondamentale: «Così; distolto dalla Fede, e insieme dalla vita, da parte della ragione gnoseologica e insieme chiamato, letteralmente, a *sopra-vivere* alla *superior ratio* del cuore, decisi volontariamente per il Cristo, decisamente volendo; meglio volendolo»<sup>260</sup>. L'ispirazione francescana che rimette sulla giusta direzione il cammino: «Così, quanto al tono del loro *cointuitus Dei* e della *cognitio Dei experimentalis* dei francescani conterranei; valorizzatori bene accorti, nell'ambientazione del mondo esteticamente favorevole, ch'era anche il mio, d'un sentire rieducabile alla teologicità; nell'interezza di una *mens* poliforme»<sup>261</sup>. L'approdo al cristianesimo-filosofia: «Così, con la pluralità da lui richiesta e che ritorna, il cristianesimo sé dimostrante con la voce diretta della Realtà sua (appunto: il *cristianesimo-filosofia*)»<sup>262</sup>. La grande motivazione al filosofare sui “suoi” temi, unitamente al senso di inattualità per non essere preso in considerazione dal suo secolo e dai suoi contemporanei nel suo magistero: «Vorrei dire che nel corso quieto del mio durare di filosofo, davvero al di sopra dell'esistenza in cui non so trovare presentazioni che mi riguardino, scorgendovi soltanto deturpazioni che mi umiliano, questi temi fatti per me mi hanno seguito fedelmente e mi si sono proposti, con persuasione, al buon momento»<sup>263</sup>. E quello che sembra essere un congedo: «Era mio compito filosofico rendere conto di me stesso nel prevalere d'una fede senza primati ed equilibri; perentoria e assoluta nella sua critica rispetto a razionalismi e fideismi. L'opera s'è estesa per quasi tutto il corso della vita, sovrastandola con un suo tempo di

---

<sup>259</sup> *Ibidem.*

<sup>260</sup> *Ibidem.*

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 1806.

<sup>262</sup> *Ivi*, p. 1807.

<sup>263</sup> *Ibidem.*

purezza. E nella fede medesima, immutata, ch'ha presieduto al suo inizio, ora conclude»<sup>264</sup>. Con questa originale narrazione l'opera di Moretti-Costanzi assume dunque ancor meglio i connotati di un vero e proprio testamento di pensiero. Ma oltre a questo rilievo ermeneutico occorre sottolineare come, attraverso questo momento di narrazione autobiografica, ancora più chiaro emerga l'impianto fortemente personalistico che permea l'opera morettiana: la narrazione in definitiva è il vero modello dialogico che mette in relazione di profondità esistenziale ed ontologica i simili uomini. Questa la persona: non soggetto, non ente, non individuo, ma coscienza pneumatica che vive nella narrazione di sé e del proprio mondo la modalità privilegiata per relazionarsi con l'alterità.

Il concetto di persona crediamo che possa essere una vera e propria chiave di lettura anche per accedere alla comprensione del secondo, breve, capitolo che conclude l'opera, *Dall'obiettivo al vero. Ai veri la verità*. Moretti-Costanzi vuole infatti chiudere la meditazione sul cristianesimo-filosofia identificando concretamente quale sia la reale consistenza dell'esistenza umana alla luce del cristianesimo-filosofia. In realtà sono tematiche già affrontate dallo stesso filosofo umbro nel momento in cui era stato affrontato il tema dell'ascesi di coscienza, qui appare davvero una brevissima schematizzazione che crediamo possa esser letta alla luce di una impostazione di fondo, come abbiamo già specificato, personalistica.

La realtà, così come è dischiusa all'uomo che coglie di poterla affrontare attraverso due livelli di coscienza, non è costituita da due differenti mondi, piuttosto Moretti-Costanzi propone una visione del reale che possa essere inteso come bidimensionale, ovvero con una duplice possibilità di lettura a seconda che a

---

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 1808.



comprenderlo sia l'istanza conoscitiva o la volontà di intendere coscienzialmente il reale. Certamente, dunque, il cristianesimo-filosofia è la chiave di lettura per non attuare un abbandono di quella realtà sensibile a favore di una comprensione esclusivamente pneumatica del mondo, ma piuttosto esso permette di riassumere lo stesso universo esperienziale nel livello più alto della coscienzialità.

Questa davvero la possibilità della comprensione massimamente sintetica che la fede sapiente del cristianesimo-filosofia offre. Moretti-Costanzi sostiene dunque questo recupero sostanziale della terrenità per pensare ad una nuova edenicità grazie alla veggenza del credere-sapere: «È per questa linea, non attinente ad un percorso che prenda inizio dal somatico – anche se poi per distanziarsene – ma piuttosto a una veggenza che lo netti, richiamandolo a un suo significato originario, che si raggiunge l'accorgimento, attraente e persuadente insieme, d'un possibile ripristino integrale; ancor più che redentivo. Così per la sua *virtus* riabilitante; capace non solo di riscattarci dall'infame, ma di riscattare l'infame stesso»<sup>265</sup>. Moretti-Costanzi si spinge dunque a dire quanto fino a questo momento non aveva mai detto, il cristianesimo-filosofia, che qui va letto come il Cristo stesso, ha in sé la potenza della redenzione completa, ha la forza di riportare all'edenicità originale il mondo.

Questa davvero è una consapevolezza nuova per l'uomo che accede ad un *sàpere* di tale genere, perché in effetti di consapevolezza si tratta, non vi è altra zona d'Essere da scoprire, semmai si disvela una dimensione di ulteriorità di quell'Essere che è la realtà. Il mondo non cambia, gli occhi che lo vedono redento di fatto invece sono nuovi, sono depositari di quella purezza a cui la filosofia anela. Ed in realtà non si tratta proprio degli occhi, dei sensi, il percorso si compie attraverso la coscienzialità, che semmai ha il

---

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 1822.

merito di riuscire ad elevare il grado qualitativo di quello che i sensi ravvisano. Ma, allora, il punto che occorre davvero chiarire è tutto relativo a come tale tipo di veggenza sia concretamente da intendersi. La domanda verte tutta attorno alla portata esperienziale della veggenza: che tipo di esperienza sarà? Moretti-Costanzi dona qui una risposta importante, in diretta continuità con quanto sostenuto in tutta l'opera, a partire dal titolo stesso: la veggenza è la Coscienza vissuta, nella sua ulteriorità e allo stesso modo nella sua immediatezza. Il testo morettiano infatti dice: «La veggenza di cui in parola, specificatasi qua nell'ancoraggio d'una zona d'intelligenza esorbitante da quella “immaginata” come soltanto conoscitiva, protesa all'isoletrimento legalizzatore della scienza, consiste, appunto, essenzialmente in ciò: nell'oltre concreto ed immediato della Coscienza stessa, che sia “vissuta”»<sup>266</sup>.

La veggenza è in realtà adesione viva alla sfera della sapienzialità che, lo ricordiamo, per l'uomo è essenzialmente non solo sapere, ma concretamente *caritas*. Per l'uomo che ha ottenuto un barlume di verità, di veggenza, l'atteggiamento che si impone è quello di passare da essere testimone “oculare” a divenire testimone attivo della verità. Il donarsi della verità deve corrispondere necessariamente ad un donarsi nella verità, che a questo punto è la vera cifra del raggiungimento della veggenza. Ecco il personalismo che, secondo il parametro interpretativo da noi proposto, sta a fondamento della visione dell'uomo e della realtà in Moretti-Costanzi. Giungere alla veggenza corrisponde necessariamente ad un situarsi attivamente nel solco della tradizione di realtà che il cristianesimo-filosofia è.

Questa l'unica strada. Ma questa è l'unica strada perché l'unica vera strada è ancora il Cristo. Solo con la consapevolezza della cristità quale modo di essere proprio

---

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 1828.

dell'uomo, questi è veramente persona, ovvero entità relazionale e non mera soggettività; solo in questa maniera si esce da soggettivismo e solipsismo per guadagnare l'auspicato livello dell'oggettività nella verità che si scorge nel percorso tracciato dalla tradizione. L'intendere il Cristo ha proprio per prerogativa questa esigenza di staccarsi da una individualità costrittiva ed egoica per cogliersi invece persona nella dinamica della collettività. Proprio questo concetto è specificato da Moretti-Costanzi per definire la caratteristica fondamentale per l'approssimazione al Cristo: «Sembrirebbe potersi dire che in quella verità in cui riconosce e crede, nel proprio dover essere, c'è autenticamente l'io personale; là dove, nel suo vedere pianificante ed obiettivo, senza "luce", c'è la sua dimensione d'impersonalità»<sup>267</sup>.

Sembra paradossale ma proprio in questa conclusione di un percorso assolutamente teoretico, la dimensione che inevitabilmente sottende tale percorso è quella insieme etica ed estetica. Ma questo non sorprende, per Moretti-Costanzi, già lo si è visto nella prima trilogia, la triformità dell'uomo corrisponde alla triformità del sapere. Ecco allora che la Verità alla fine de *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* sarà certamente palese nella veggenza donata dalla dimensione autentica dell'uomo che è la cristità, ma, allo stesso tempo della verità non sarà facile parlare. La verità piuttosto si coglie, si vive, si testimonia. È a tal proposito significativo che ad avvalorare tale tesi Moretti-Costanzi porti l'esempio di Cristo di fronte a Pilato. L'unica domanda che resta senza risposta è proprio quella relativa alla verità. Ed è proprio Cristo, che è la Verità, che non risponde.

Il passaggio è fondamentale. La mancata risposta non può dunque provenire da una carenza di sapere. La mancata risposta, però spiega nel suo non dire. La verità ha

---

<sup>267</sup> *Ivi*, p. 1830.

bisogno di essere compresa per essere detta, in primo luogo. Soprattutto la verità ha luogo, è in atto, è nella tradizione. La verità è nel vivere stesso la verità. La verità è nel testimoniare la verità. Pilato la verità l'ha in atto davanti a sé, ma non la può intendere.

La verità è in quel “Bene” che non si dice, ma che si opera. La verità non è dire un oggetto, la verità è nel dire stesso. Con questa meditazione che ha necessariamente come protagonista il Cristo, Moretti-Costanzi chiude il suo lungo percorso di pensiero: «In effetti: il silenzio al riguardo dice questo: che della Verità non può parlarsi, con diritto, finché, cresciuti in essa fino ad inverarvisi, non si sia nel diritto di parlarne. Veracemente [...] Nella Verità consociante, le cose stesse, universalmente belle per lo sguardo dei cointelligenti che vi incontriamo, constano e "stanno" come debbono: nel Bene; bene in cui rientriamo e che a tale titolo è nostro. Essere nel bene e consistervi, vuol dire in definitiva trovarsi bene e stare bene quale impersonamento della salute che viene, così a fare tutt'uno con la *Veritas*: non per nulla *Vita*, avente gerenzia nelle Salute stessa. Ove la verità, appunto, resta non quella che viene detta, umanamente, in un discorso; ma l'altra, sostanziale in cui *si dice* (- *dire la verità*-) dalla base d'Essere che invera»<sup>268</sup>.

---

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 1831.

## CAPITOLO IV

### **Due comprensioni novecentesche di San Bonaventura a confronto: Moretti-Costanzi e Guardini.**

In questo ultimo capitolo si cercherà di mettere a confronto l'interpretazione che Moretti-Costanzi attua del pensiero di San Bonaventura con l'analisi interpretativa portata a termine da Romano Guardini rispetto allo stesso impianto teoretico del Dottore Serafico.

Il confronto verterà principalmente su quei contenuti bonaventuriani che sono stati fatti propri da Moretti-Costanzi per il suo percorso di pensiero. Guardini, da questo punto di vista, attraverso la vastità e la sistematicità della sua ricerca attuata nei confronti di San Bonaventura, risulterà un essenziale termine di paragone per comprendere compiutamente i concetti bonaventuriani posti a fondamento dell'opera di Moretti-Costanzi.

Oltre a questa finalità dichiaratamente chiarificatrice per la filosofia morettiana, questo confronto, di fatto inedito tra questi due filosofi quasi contemporanei, crediamo che permetta di valutare come la medesima ispirazione bonaventuriana sia stata essenziale per due modi di vivere la filosofia assolutamente originali nel panorama del Novecento: i due filosofi a confronto, anche grazie a Bonaventura, riescono a sostenere una cristologia filosofica che funge da solida base del loro stesso filosofare; anomalia per il Novecento, ricchezza di contenuti per i posteri.

#### 4.1 Il san Bonaventura di Moretti-Costanzi: l'ispirazione ascetica di un pensare.

È stato abbondantemente detto di quanto il debito a San Bonaventura sia elemento indubitabile e allo stesso tempo imprescindibile per la comprensione del percorso di pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. L'incontro con Bonaventura è, come già specificato nel primo capitolo, essenziale per comprendere la svolta che Moretti-Costanzi attua con il definitivo distacco dall'ontologismo critico carabellesiano. Più in generale la tradizione del cristianesimo riesce a donare quelle vie di significanza teoretica che il filosofo umbro ricerca, in tale direzione certo ripetiamo la centralità nell'ispirazione morettiana dei contenuti della tradizione cristiana che passano per Agostino e Anselmo.

Per quanto concerne Agostino ribadiamo come il debito che Moretti-Costanzi ha con il filosofo nato ad Ippona è quello della distinzione dei gradi della coscienza, la *mens*, agostinianamente intesa, è *anima tota* tripartita in *esse*, *nosse*, *velle*, è depositaria di un livello superiore che Agostino chiama indistintamente *acies mentes* o *intellectus* o, nella terminologia che Moretti-Costanzi preferiva, *ratio superior*, attraverso il quale la *mens* si può aprire consapevolmente alla Rivelazione della Verità che consiste appunto nella Rivelazione di Cristo, come Rivelatore del Principio unico che è Dio. Questa la dimensione veritativa che la *ratio superior*, e solo la *ratio superior*, riesce a dischiudere.

La esplicitazione del fondamento, del Principio del pensiero, rimanda così immediatamente ad Anselmo ed all'*unum argumentum*: la sapienzialità del pensare è di fatto dovuta all'unica Sostanza del pensare, quel fondamento che è Dio. In questo percorso di ispirazione ecco allora che Bonaventura sembra essere il reale compimento

di un pensare che per Moretti-Costanzi è un pensare alto, un pensare essenzialmente metafisico. Il filosofo umbro riconosce senza mezzi termini questa centralità di Bonaventura nel proprio orizzonte di pensiero, anzi si pone esplicitamente come un prosecutore della filosofia bonaventuriana.

Con le parole dello stesso Moretti-Costanzi nella prima opera dedicata a San Bonaventura, l'articolo *L'attualità della filosofia mistica* di San Bonaventura del 1956, si coglie senza bisogno di altre specificazioni il debito verso il *Dottore Serafico*: «Preso da tempo in un'indagine avente ad oggetto niente altro che il senso qualitativo della vita e la parola sua propria, adatta a esprimerlo almeno in quel minimo di presenza che induce a ricercarlo fondatamente, mi sono trovato a pensare nell'orbita filosofica di San Bonaventura, così poi da comprenderlo con il riconoscerlo in me nel riconoscermi in Lui, quasi propostomi dalla chiarezza naturale di questa patria umbria che fu anche sua e addirittura da questa terra, feconda e viva, ch'Egli calcò sulle orme di S.Francesco»<sup>269</sup>. Se unitamente a tale citazione prendiamo in considerazione anche la nota che Moretti-Costanzi aggiunge: «Questo mio modo, strutturalmente agostiniano, di vivere e di intendere la filosofia, valga come ragione fondamentale del mio interesse partecipe per il pensiero del Serafico»<sup>270</sup>, si deve dedicare a tali brevi righe almeno l'attenzione che meritano gli scritti che in poco spazio riescono a riassumere gran parte dell'universo dell'autore che si sta considerando.

In primo luogo va notata la similarità quasi totale che intercorre tra i due filosofi, la continuità di un pensiero che non è il pensiero cristiano, questo sarebbe un errore per

---

<sup>269</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, a cura di Michele Falaschi, Armando editore, Roma 2003, p. 59.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

Moretti-Costanzi, si tratta piuttosto di una continuità che è quella specifica del pensare ed il pensare, per il filosofo umbro, è *naturaliter christiano*, laddove lo si scopre nella sua autenticità, che in termini morettiani consiste nella sua rarità, nella sua purezza. In secondo luogo la vera meta del pensare; per Moretti-Costanzi, e qui chiaramente si riprendono ancora le atmosfere già conosciute ne *La filosofia pura*, il fine che il pensare deve avere è il 'senso qualitativo della vita', ovvero quella zona d'essere propria della persona, quando essa non si consideri un mero apparato biologico; si parla ovviamente dell'oggetto più alto che il pensiero può ricercare, il vero contenuto della filosofia che è appunto quel fondamento dal bisogno del quale prende avvio la stessa ricerca dell'uomo. In terzo luogo vogliamo soffermarci sul tono estetico a cui tale breve frase dello scritto morettiano rimanda; si tratta non tanto di quel generico tono estetico che si ritrova in tutta l'opera del filosofo in tutto il suo imponente svolgimento, ma qui Moretti-Costanzi è ben esplicito nel riferirsi con il suo tono estetico a quel concetto, da noi proposto e di cui Moretti-Costanzi ampiamente fa uso, di umbrietà.

Tale concetto va ancora sottolineato nella sua assoluta originalità in quanto dona un significato nuovo alla bellezza, non si tratta di una caratterizzazione topologica del concetto di bello, qui l'umbrietà vuole significare la bellezza autentica che l'uomo può vedere con gli occhi nuovi della redenzione; la bellezza redenta di cui parla Moretti-Costanzi è la bellezza di una terra in cui non c'è più traccia di mera empiria, di mera materialità, quella terra è bella perché è disvelata nel suo rimando ad altro, è bella perché chi l'ha solcata è colui che meglio di tutti tra gli uomini ha saputo scorgere la dimensione soteriologica che la stessa semplice, inerme terra sa indicare; quell'uomo è ovviamente Francesco d'Assisi, per Moretti-Costanzi ineludibile presenza che indirizza alla verità, vero esempio di totale comprensione della realtà che circonda l'uomo. Ecco



allora che ogni persona che pretende di compiere un cammino di approssimazione alla verità non può fare a meno di solcare le orme di Francesco, quella spiritualità è davvero il tramite più diretto, più immediato per dar luogo ad una vera ascesi di Coscienza.

Il passo in questione è dunque ricchissimo di contenuti poiché di continuo rimanda a quelli che sono i punti di maggiore originalità del pensiero di Moretti-Costanzi, inoltre c'è una vera e propria esplicitazione da parte del filosofo umbro del suo orientamento di pensiero e del suo porsi come un prosecutore del pensiero agostiniano che necessariamente trova ulteriore esplicitazione e compimento in Anselmo e Bonaventura. Ma ecco allora che lo stesso Moretti-Costanzi si coglie in questa linea di sviluppo e di riflessione dell'agostinismo, con la consapevolezza di aver trovato in Bonaventura un riferimento depositario di uno stile di pensiero ed un sostrato ontico di riferimento consimile al proprio.

Bonaventura diventa nella maturità di Moretti-Costanzi il caposaldo riconosciuto per la propria gestazione filosofica. Il primo riferimento a Bonaventura compare nello scritto *L'ascesi di coscienza e l'argomento di sant'Anselmo*, scritto del 1951, da lì in avanti sarà sempre più consistente la presenza dei concetti e dei rimandi a San Bonaventura. Il primo vero scritto dedicato al Dottore Serafico compare nel 1956, si tratta del sopracitato *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, una relazione, in realtà, che viene presentata presso la "Sala Francescana di Cultura" in San Damiano ad Assisi, di fronte ai padri francescani; oltre alla pubblicazione per mano della casa editrice francescana l'articolo sarà riedito successivamente nella rivista *Sophia*, esattamente nel 1965, il testo appare identico a quello del 1956 ad eccezione dell'esclusione dei riferimenti ai padri francescani e per la presenza di una nota di presentazione del direttore della rivista, Carmelo Ottaviano, del quale e del suo rapporto

più che significativo con Moretti-Costanzi si è già detto nel primo capitolo del presente lavoro. Certo va sottolineato ancora qui con forza come questa vicinanza con Ottaviano e con il mondo medievale che la sua competenza porta in dote con la sua amicizia, sia un patrimonio che per Moretti-Costanzi risulta decisivo in questi anni di avvicinamento alla formazione della maturità. Il fatto che tutte queste pubblicazioni su Bonaventura siano edite con interesse da Sophia è un elemento non trascurabile che avvalorata tale tesi del debito morettiano anche nei confronti di Ottaviano; se poi si vanno a vedere le parole con cui il direttore della rivista presenta lo scritto del filosofo umbro è innegabile che vi sia un certo trasporto orgoglioso da parte di Ottaviano rispetto all'indirizzo definitivo che Moretti-Costanzi ha scelto di seguire per la sua strada di pensiero<sup>271</sup>.

Un seconda riflessione sui contenuti filosofici del Dottore Serafico viene offerto nel 1966 con la relazione presentata a Gubbio nel “Quarto convegno di studi umbri. Filosofia e cultura in Umbria”, dal titolo *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura*.

Molto significativo per la considerazione di questa continuativa riflessione sui contenuti bonaventuriani è poi lo scritto del 1972 *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, riedito come articolo nella rivista Sophia dopo che era stato già pubblicato l'anno prima nelle “Edizioni

---

<sup>271</sup> Il testo della nota di Carmelo Ottaviano è il seguente: «Pubblico volentieri questo studio breve e concettoso di Teodorico Moretti-Costanzi nella Rivista che lo vide alle prime armi, perché nessun discorso come il presente sull'attualità di S. Bonaventura (un'attualità di cui qui si parla in concreto e di persona) val a spiegare quanto al suo motivo ispiratore l'"Ascesi di Coscienza", nella cui teorizzazione, come si sa, l'Autore trova crescente seguito e attenzioni. Dalla critica superatrice dell'Idealismo trascendentale solipsistico, dopo essersi mosso sulla scia Varisco-Carabellese, si può affermare che ormai, rispetto allo stesso ontologismo critico, il Moretti-Costanzi abbia raggiunto una teoria diversamente definibile, quanto a contenuto e ad esigenze. I concetti fondamentali di tale teoria (il mondo smaterializzabile nella qualità "spirituale" degli "status", la non-finitezza delle persone, la positività non individualisticamente ed esistenzialisticamente deprimibile di esse, in quanto coscienti singolari costituite nella "mens", ecc.) sono tutti rinvenibili, comunque, nel pensiero bonaventuriano, di cui l'Autore è partecipe per tradizione».

dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna”. Nel 1974, ricalcando le meditazioni della precedente opera su San Bonaventura, Moretti-Costanzi torna con *L'attualità di San Bonaventura nel “Cristianesimo-filosofia”*, scritto composto in occasione dei settecento anni della morte del Dottore Serafico e pubblicato nella raccolta: *San Bonaventura*, edita dal “Collegio di Bonaventura Grottaferrata”.

Infine va fatta menzione anche dell'ultimo articolo su San Bonaventura, sempre del 1974, ma di consistenza certamente minore: *El agustinismo de San Bonaventura*, scritto importante più che altro per essere una delle poche opere morettiane non pubblicate in italiano.

I contenuti specifici delle opere nominate in realtà si richiamo vicendevolmente, i concetti bonaventuriani si esplicano in tutti gli scritti e forse al di là delle specifiche tematiche trattate da Moretti-Costanzi quello che colpisce maggiormente è l'orizzonte bonaventuriano che si respira. La continuità con il pensiero del Dottore Serafico è poi di per sé evidente, Moretti-Costanzi è in assoluta sintonia con quel ritorno al fondamento che Bonaventura propone. Si cercherà, qui, di esplicitare i contenuti fondamentali di questi scritti in modo da evidenziare questa continuità tra il filosofo medievale ed il nostro filosofo umbro, sottolineando i motivi del debito d'ispirazione morettiano a Bonaventura. Certo le opere non hanno delle peculiarità teoretiche così specifiche da meritare una trattazione analitica particolareggiata, così come è già stato evidenziato dal curatore dell'ultima raccolta degli scritti in questione, Michele Falaschi: «...queste opere non hanno una originalità da avanzare una sull'altra, giacché tutte sono tese a chiarire quei concetti-base che “sono” il vero e reale bonaventurismo»<sup>272</sup>. Allo stesso tempo però

---

<sup>272</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Bonaventura*, a cura di Michele Falaschi, cit. p. 26.

riteniamo che una particolare attenzione debba essere riservata al terzo scritto in questione, in ordine cronologico, che è *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, esso riteniamo che possa essere considerato il vertice che Moretti-Costanzi coglie nella sua riflessione su San Bonaventura, come del resto sostiene Edoardo Mirri nella sua biografia di Moretti-Costanzi<sup>273</sup>. La composizione di tale scritto è di fatto simultanea al periodo della seconda grande trilogia morettiana descritta nel precedente capitolo, è in definitiva il periodo in cui la filosofia di Moretti-Costanzi è ormai totalmente compiuta nel concetto di “Cristianesimo-filosofia”; alla luce di tale maturità del pensiero morettiano, dunque, il debito bonaventuriano che si coglie appare ancor più significativo.

Prima di accingerci a descrivere questo neobonaventurismo morettiano aggiungiamo come la presenza di Bonaventura ed in generale dell'ispirazione francescana sia riscontrabile non solo in questi scritti specificamente destinati a Bonaventura, ma in davvero tante parti delle numerose opere che Moretti-Costanzi produce nella sua lunga vita di scrittore.

La prima grande, evidentissima, assonanza che si coglie tra Teodorico Moretti-Costanzi e San Bonaventura è certamente quella relativa alla concezione della coscienza. La *mens* bonaventuriana è esattamente la coscienza morettiana: questa, che è la vera facoltà che contraddistingue l'uomo, si trova ad essere disposta su due diversi livelli. Due livelli che corrispondono a due modi d'essere, a due differenti possibilità di esperire: l'esperienza che si ferma all'*hic et nunc*, quell'esperienza che è propria di colui che rimane ancorato al mondo esperienziale empirico corrisponde a quella *ratio inferior*

---

<sup>273</sup> Cfr. Edoardo Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi la vita e le opere*, cit., p. 157.

agostiniana che in realtà dovrebbe essere semplicemente strumentale al cogliere il limite dell'umano, anche se in molti casi tale modo d'essere diviene quello unico a cui gli uomini rimangono fermi; dall'altra parte vi è il piano dell'elevazione a cui l'uomo per natura tende, che è l'ambito proprio della filosofia e che si raggiunge attraverso un utilizzo della dimensione più nobile della coscienza, quella *ratio superior* che, sempre in termini agostiniani, permette l'accesso alla verità. Questa ripresa di Bonaventura è in realtà la ripresa della tradizione dell'agostinismo, come Moretti-Costanzi ben sa; ecco con le parole del filosofo umbro ne *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura* tutta l'evidenza di tale consapevolezza: «...basta considerare che per il Serafico, come d'altronde per chiunque dei pensatori d'ispirazione agostiniana che lo precedono, il capire o l'intendere non risiede affatto su un piano unico. Non tanto perché vi siano diversi ordini di cose da conoscere, quanto perché vi sono diversi modi di conoscerle. [...] San Bonaventura, sulla falsariga di Agostino, parla difatti (né importa che ne parli a proposito degli angeli) di una “*cognitio matutina*” e di una “*cognitio vespertina*”; ed è rilevante ch'Egli avverta come questi due “*modi cognoscendi*” possano coesistere nel tempo stesso nella medesima persona»<sup>274</sup>.

Chiarissime le parole dell'accademico bolognese nel porsi nella tradizione dell'agostinismo che trova il culmine in Bonaventura. Interessante è qui come l'esplicitazione del duplice livello coscienziale avvenga in maniera molto netta e con la sottolineatura di come la coscienza non disveli tanto un ordine di conoscenza diverso, ma piuttosto essa rivela che due sono le modalità di poter conoscere gli oggetti, la modalità empirica rivela l'oggetto nella sua cosalità, in quella che è la sua connotazione spazio-temporale non foriera di alcuna ulteriorità, dall'altra parte il livello superiore

---

<sup>274</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 73.

della coscienza mostra la realtà nella sua consustanzialità rispetto al fondamento, una realtà che quindi pur essendo innegabilmente materiale non risolve il suo significato nella mera materialità.

Tale esplicitazione del duplice livello coscienziale così come è presentata in tale scritto, pur nella sua immediatezza e nella sua nettezza teoretica, lascia però aperte due piste interpretative per il pensiero morettiano in generale che devono certamente essere prese in considerazione. In primo luogo si vuole porre l'attenzione sulla connotazione della coscienza come facoltà che permette due differenti modalità conoscitive dello stesso oggetto che si offre alla comprensione umana; tale connotazione che la coscienza assume apre un interrogativo che in un'ermeneutica del pensiero morettiano corrobora una possibile interpretazione idealistica del filosofo umbro; se infatti la realtà che si ha di fronte è unica e la coscienza svolge un ruolo interpretativo di tale sostrato materiale che si ha di fronte, non si può forse alludere ad un'attività di teoresi dell'uomo che seppur svolta su due livelli possa essere considerata come costitutivamente costruttrice di un senso del reale, mentre il reale stesso permane come sostrato di tale attribuzione di senso? Certo per Moretti-Costanzi l'allontanamento dall'idealismo ha costituito il primo orientamento del proprio percorso di pensiero, ma allo stesso tempo tale indirizzo idealistico per la sua filosofia potrebbe in effetti essere considerato. Non crediamo che sia questo il momento delle risposte, lasciamo l'interrogativo come un ulteriore stimolo per proporre nelle conclusioni di questo lavoro vie di interpretazione del pensiero morettiano.

In secondo luogo, e tale rilievo potrebbe in parte spiegare il dubbio idealistico sollevato dalla precedente osservazione, occorre sottolineare come l'attività della coscienza non sia da considerarsi come un'attività conoscitiva ma, come Moretti-

Costanzi scrive, un'attività del 'capire o intendere', ecco allora la peculiarità dell'attività della coscienza, essa è una comprensione del mondo. Se poi il mondo non è il mero universo dominato dal rapporto causa-effetto, se il mondo in cui l'uomo vive non è il semplice sostrato materiale dominato dalle leggi fisiche e dalla biologia, allora vi sarà certamente altro da capire di quello stesso mondo, vi sarà una comprensione più profonda di quel mondo; tale comprensione permette di fare chiarezza nel non pensare che tutto si esaurisca al qui ed ora. Solo con questa consapevolezza allora sarà proficuo ed anzi, prima ancora, possibile l'utilizzo di un livello superiore di coscienza. Ancora a tale proposito le parole di Moretti-Costanzi, interprete di Bonaventura nella conclusione del brano sopracitato, sono illuminanti: «Facendo uso di tale misura e sempre mantenendosi fedele alla tradizione agostiniana, intensamente rivissuta, San Bonaventura fa sovrastare alla “*cognoscentia*” comunemente detta, la “*ratio superior*” o “*intellectus*”, da intendersi, nel senso etimologico più preciso, come “*intus-legere*”. A scanso di equivoci preciserò che l’“*intellectus*”, così riconosciuto e predicato, non deve affatto venir preso per una perfezione conoscitiva. In realtà esso, lungi dal consistere in un semplice modo di conoscenza, maggiorato solo da una chiarezza e distinzione di natura logica, attiene ad un piano di conoscenza tutto diverso, quanto a valore e quanto ad essere, dal conoscere della comune accezione »<sup>275</sup>.

Con tale delucidazione torna il tema di come una semplice conoscenza empirica, per quanto certa e indubitabile, rimanga un limite, una parvenza oppositoria rispetto alla più alta destinazione che il pensiero possa avere. Tale destinazione autentica del pensiero è quella che per Moretti-Costanzi è propria di un 'piano di conoscenza tutto diverso, quanto a valore e quanto ad essere, dal conoscere della comune accezione'.

---

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 74.

Visto in tale maniera allora veramente il *cognoscere* appare come limitazione della *mens*. Se si rimane fermi al *cognoscere*, infatti, il fondamento di quella conoscenza e della stessa esistenza rimane celato. Allo stesso modo il mondo che si coglie alla luce dell'*intellectus* è un mondo che certo non sarà mero agglomerato di atomi, ma che invece ha recuperato la sua edenicità. Ma approfondiremo oltre tale ripresa della tematica della riconsiderazione edenica del mondo che Moretti-Costanzi coglie in Bonaventura.

Il filosofo umbro sottolinea questa doppia valenza della coscienza anche nello scritto del 1972, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, anche se, come ben si comprende dal titolo dell'articolo in questione, il contenuto d'interesse trattato nell'opera è quello inerente alla possibilità dell'elevazione tramite appunto *l'intellectus fidelis*: «Il Serafico allora, riconducendo all'accorgimento della pluridimensionalità della ragione (ch'è come dire; dei vari “*modi cognoscendi*”) e togliendo il sostegno dell'*intellectus* scientifico-gnoseologico, che li pareggia su piano uguale, al “*supra*” e al “*contra*”, afferma che essi vengono detti “*secundum quod est intellectus humanus*”»<sup>276</sup>. Il tema dell'*intellectus* è la vera cifra di riferimento del pensare bonaventuriano.

Ci sbilanciamo in tale affermazione perentoria per il fatto che proprio *l'intellectus* è per Bonaventura il vero mezzo che permette all'uomo l'innalzamento, il modo più alto di cogliere la realtà. Moretti-Costanzi è consapevole di questa importanza di tale concetto e sottopone a grande attenzione la maniera in cui *l'intellectus* si fa *intellectus fidelis*, in tale passaggio consiste il momento della verità che si apre all'uomo. Se infatti Bonaventura ha attuato una prima differenziazione che di fatto consiste nella ripresa

---

<sup>276</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 155.



dell'agostinismo, di cui si è già fatto accenno, quando la coscienza è riconosciuta come *ratio inferior* e *ratio superior*, vi è poi una seconda distinzione che questa volta il Dottore Serafico compie rispetto alla stessa modalità coscienziale superiore: l'*intellectus*. Con l'*intellectus* si recupera di fatto il sentire, quella capacità umana di orientare il proprio giudizio veritativo sulla realtà senza far riferimento a categorie conoscitive quantificatrici, in definitiva senza l'ausilio di una teorizzazione gnoseologista del conoscere.

Questa riabilitazione della possibilità di cogliere la verità senza il debito del modo di conoscere empirico attua certo il cambiamento di rimettere al centro del discorso filosofico la vera facoltà con la quale si può fare filosofia: una ragione non scientificamente delimitata. Ma secondo Moretti-Costanzi Bonaventura sa fare di più. Forse perché mistico, ma mistico originale, nel vero senso della parola, quindi capace di un linguaggio che si innalza sopra quello scientifico; forse perché teologo, ma teologo *sui generis*, perché capace di non trattare il divino con le fragili categorie conoscitive umane, ma con il criterio proprio del divino; forse perché asceta, ma non asceta in fuga dal mondo, ma asceta che sa ri-elevare il mondo alla purezza originaria. Per tutti questi motivi di originalità e di autenticità filosofica che Moretti-Costanzi sa vedere nel Serafico, forse Bonaventura sa dire di più: «Così, a norma della distinzione effettuata tra queste due, il Serafico ne pone ancora un'altra, felicissima, che poi è la stessa diversamente presentata. San Bonaventura riconosce che, “*sit in nobis duplex intellectus, scilicet fidelis et humanus*” avvertendo insieme che, nei confronti di quest'ultimo, l’“*intellectus fidelis*”, capace di elevarci “*extra animalitatem*”, è quel che è perché fondato su un modo d'essere conforme»<sup>277</sup>. Tale brano, ancora tratto da *Al di là*

---

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 152.

delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; *l'intellectus fidelis* di San Bonaventura, spiega la radicalità di pensiero di Moretti-Costanzi, qui infatti il passo bonaventuriano serve al filosofo umbro per dimostrare come il sentire che coglie la verità possa essere veramente tale solo quando si coglie con l'attribuzione della fede.

*L'intellectus fidelis* è il modo di essere dell'uomo quando l'uomo non vuole essere solo mera animalità, ma il passo imprescindibile per la autocomprensione di possedere, o meglio, di essere posseduti da tale *intellectus* è scoprire la dimensione della fede che permette la ri-comprensione della realtà come mondo edenico, mondo salvato, mondo innalzato. Moretti-Costanzi vede in questa sensibilità bonaventuriana, che poi altro non è che l'esplicitazione della sensibilità francescana, il passo in più che permette di poter assurgere alla vera ascesi. Ancora le parole di Moretti-Costanzi a tale proposito nell'opera del 1974, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia"*, sono perentorie nel definire l'identità di *intellectus* e fede: «Nell'*intellectus* che legge dentro l'Essere a lei omogeneo, la ragione si eleva, si protende, s'innalza penetrante non al di sopra di se stessa, ma in se stessa, raggiungendosi in quell'apice che il Serafico chiama "*supremum animae*" [...] Che la fede attenga al *trascendere* che è trascendersi, sembra evidente: altrettanto evidente dovrà apparire che il trascendersi stesso, come tale, non è un trascendimento della ragione fuori di cui non ci sarebbero più né *sapio*, né *scio*, né *credo*, bensì, per l'appunto, un trascendimento intimo, nella Coscienza, che è come dire: un "*sursum erigere*" se stessi rispetto a quanto di troppo umano, fysicalistico, di materiale sta a limitarla. Insomma la Fede a cui il Santo Dottore attribuisce, come Agostino, l'*intelligentia* non solo, ma il lume supremo di essa, rappresenta, invece che un oltrepassamento della ragione, la sua fioritura compitirce »<sup>278</sup>. Per Moretti-Costanzi è

<sup>278</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia"*, in *Bonaventura*, cit., pp. 106 - 107.

come se una volta colto il livello di coscienza superiore, che si chiami *ratio superior* o *intellectus* poco importa, diventi assolutamente necessario che avvenga il riconoscimento di come tale livello alto, tale modalità di cogliere la verità debba rivelarsi un tutt'uno con la fede. Ecco che la filosofia che vuole essere realmente tale, quella filosofia che per lo stesso Moretti-Costanzi è superamento, ma anche compimento della metafisica<sup>279</sup>, deve in ogni modo riconoscersi nella dimensione sapida della verità un tutt'uno con quella fede che porta al Cristianesimo.

Questo, che può ben apparire come una forzatura teoretica, è il concetto più originale del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi, il concetto del Cristianesimo-filosofia che, proprio negli anni in cui sono scritti gli ultimi tre articoli su San Bonaventura, il filosofo umbro era andato a definire. La filosofia è costretta a cogliere Dio perché nel momento in cui la filosofia adotta il metro dell'*intellectus* come facoltà per pensare, la filosofia giunge al fondamento e quel fondamento è appunto il Principio. Il fondamento è quell'assenza che in verità ha dato il via all'esigenza di ricerca. La fede d'altra parte certamente porta alla verità, colui che sperimenta e vive la fede vive necessariamente un'esperienza di verità.

Ecco allora che per Moretti-Costanzi l'indubitabile, la continuità tra la filosofia che vuole essere autenticamente se stessa staccandosi dallo gnoseologismo e la fede che vive lo stesso percorso di ricerca della verità; ancora le parole del filosofo umbro

---

<sup>279</sup> Si mette in nota la citazione del passo che spiega tale considerazione della metafisica che si trova in uno degli scritti dedicati a San Bonaventura. La riportiamo in quanto è significativo che Moretti-Costanzi parli di metafisica in tali termini positivi, visto che da sempre si è dichiarato ostile alla metafisica tradizionalmente intesa, le opere della prima trilogia, trattate in questo lavoro, chiariscono il distacco che Moretti-Costanzi attua rispetto ad una trattazione oggettiva e specifica dei tre termini che compongono la ricerca della metafisica, anima, mondo e Dio. La citazione in questione «Se ora si relaziona debitamente questa concezione superatrice della metafisica e insieme compitrice di essa stessa per la testimonianza che sa darci d'un mondo veramente naturale al cui confronto quello fisico è un sotto-mondo, [...], con la concezione teologica del Serafico, si vede bene che il tono estetico del suo pensiero fa tutt'una cosa con la sapienza persuasiva che lo distingue». In Teodorico Moretti-Costanzi, *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., pp. 138-139.

interprete di Bonaventura, risultano nette: «certo per giungere alla fusione fede-intelletto annunciata e prospettata lungo l'*iter* di obbligo che si è percorso fino a qui tappa per tappa, il Serafico accetta la distinzione dei due termini da unire [...]. Essa consiste nella scoperta di un *intellectus* dove a *intelligere* è la fede nelle sue *rationes* fondative che sono manifestamente le medesime della filosofia altra e diversa dalla scienza»<sup>280</sup>. Il percorso di filosofia e fede che trovano compimento nella verità è allora il medesimo. Certo occorre qui sottolineare come più che un percorso che l'uomo si mette a compiere, questo raggiungimento della verità corrisponda piuttosto ad un disvelamento che la verità fa di se stessa, seguendo il discorso morettiano sembra piuttosto che la verità che si manifesta sia in realtà già presente a permeare il contesto umano, l'uomo deve forse solo accorgersi di questa presenza. Il principio è consustanziale al mondo dell'uomo, sta all'uomo stesso mettersi nell'ottica di scoprirlo, di saperlo vedere con occhi nuovi, con una nuova modalità di approcciarsi alla realtà. In tale concezione della verità che si manifesta, è chiaramente evidenziabile, come abbiamo già fatto menzione nel primo capitolo di questo lavoro, un'affinità con il concetto heideggeriano di *aletheia*. Certo poi Moretti-Costanzi va ad affermare con Bonaventura un importante protagonismo che deve essere riscontrabile nell'uomo che vuole porsi nell'ottica di farsi guidare da questo livello di coscienza superiore.

È richiesto che l'uomo prenda posizione, che dichiari apertamente di voler compiere questo cammino, di volersi avviare a guardare la realtà con una nuova modalità di comprensione. Sottolineiamo questo passaggio perché di fatto è questa volontà che marca la linea di demarcazione tra svegli e dormienti, tra chi si accorge che la realtà non finisce al qui ed ora e chi invece resta legato all'empiria e alle

---

<sup>280</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia"*, in *Bonaventura*, cit., p. 117.

categorizzazioni dello scientismo: «Il Serafico che richiede per il credo questo assenso volontario, questo *velle* qualificato, lo richiede, appunto, nell'appartenenza di esso all'“*intellectus fidelis*” [...]. Insomma nella *voluntas* che, intelligente nella fede, assente ad essa, ad assentire in tale modo, in base ai titoli d'una medesima chiarezza, è anche il concetto e insieme il senso»<sup>281</sup>.

Bonaventura sa teorizzare dunque come l'uomo nell'interezza della sua persona, con il pieno coinvolgimento di tutte le proprie facoltà, possa essere dunque una creatura che risponde ad una disposizione a raggiungere quell'Essere dal quale deriva ed anzi a comprenderlo. L'aspirazione più alta, considerata ora attraverso una riabilitazione del sentire, può essere supportata e portata a compimento. Ma ciò che più colpisce Moretti-Costanzi nel pensiero bonaventuriano è questa capacità di aver meditato la conciliazione di tutte le componenti dell'uomo, sia materiali che pneumatiche, e di essere riuscito a pensare l'irrinunciabilità di vedere soddisfatto il desiderio di ascesi attraverso il primato di una ragione che si scopre irriducibilmente posta in un'anima *naturaliter christiana*. Tale consistenza pneumatica dell'anima, che assume la connotazione primaria nel percorso di elevazione che ogni creatura si trova a compiere, trova spiegazione e ulteriore giustificazione nella prassi teoretica attraverso la quale l'uomo coglie il fondamento.

Se tale comprensione avviene nella fallacia di un tentativo di applicare categorie conoscitive alla sfera della verità, alla sfera del divino, allora si attua quella che da Moretti-Costanzi è chiamata una *cumprehensio*, termine che indica un tentativo di presa scientifica di un dato, di un oggetto che dato ed oggetto mai potrà essere. Dall'altra parte Moretti-Costanzi ritiene che, seguendo Bonaventura, l'attività da porre in essere per

---

<sup>281</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 156.

cogliere autenticamente il fondamento sia invece quella dell'*apprehensio*, ovvero quel mettersi in attesa, quel porsi in ascolto attivo nel tentativo di fare un'esperienza di verità, nel tentativo di vivere la presenza della verità nella vita dell'uomo, proprio alla maniera del disvelamento dell'*aletheia* heideggeriana. Ancora le parole dell'accademico bolognese a riguardo: «La *cumprehensio* è quella che genera gli argomenti fallaci e sempre confutabili dell'esistenza di Dio, mentre *l'apprehensio* è l'esperienza medesima di Dio, quella, comunque, che Bonaventura chiama *saporitiva*»<sup>282</sup>.

Moretti-Costanzi ha però verso Bonaventura un debito che va anche ben oltre questi contenuti che abbiamo fin qui enucleato, il debito che il filosofo umbro sente di avere nei confronti del padre francescano è così profondo che porta l'accademico bolognese addirittura a esplicitare come nella tradizione dell'agostinismo che passa per Anselmo, Bonaventura rappresenti il culmine ed il chiarimento del cammino della riflessione sulla *mens*. Ancora le parole di Moretti-Costanzi rispetto a questa via di pensiero dell'agostinismo: «Oltre Sant'Agostino, ch'era giunto ad immettere il sentire entro la “*mens*” nelle sue memorabili “*retractationes*”; oltre lo stesso S. Anselmo, che nel *maximum* del suo Dio “*summe sensibilis*”, dimostratore del dimostrante da cui viene tessuto l' “*argumentum*” con un *intellectus* che lo comprende e che è anche estetico [...]. Il dottore Serafico approfondisce il mondo sensibile in quest'apertura intellettuale e il senso qualificato, che sa presentarlo in tale modo, giunge così, per la sua appartenenza all'*intellectus* che lo comprende e che è *fidelis* a qualificarsi conformemente: senso fedele, senso che crede»<sup>283</sup>. Ora, occorre definire il perché di questo primato di Bonaventura, il perché di questa compiutezza che si coglie nel suo pensiero, addirittura

---

<sup>282</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 139.

<sup>283</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 156.

anche al di là di Agostino e Anselmo. Se rimanessimo a quanto detto fino a questo momento, certo sarebbe difficile dare conto di tale primato, in fondo l'identificazione di ricerca filosofica e ricerca teologica era già un assunto raggiunto dall'ontologismo critico di Carabellese, non si trova quindi in tale asserto il motivo di prendere a riferimento il Dottore Serafico.

Inoltre, a dire il vero, questa uniformazione di pensiero e fede, questa unione di ricerca filosofica e cristianesimo, non appare sufficientemente giustificata se si rimane al solo rilievo, finora fatto, dell'individuazione di due piani, di due livelli coscienziali. Perché infatti, una volta riabilitato il livello coscienziale del sentire si dovrebbe poi passare proprio al cristianesimo? Questa è la domanda fondamentale a cui l'elaborazione stessa del Cristianesimo-filosofia morettiano deve riuscire a rispondere, pena la non sostenibilità teoretica di tale concetto del Cristianesimo-filosofia. In effetti, una volta assimilata la rarità del pensare filosofico autentico alla elevatezza dell'esperienza veritativa della fede, una volta che l'uomo è stato condotto a cogliere la realtà nella sua profondità ontologica di dimensione che si compie e prende senso solo nel rapporto con il fondamento che ne è causa e principio, perché passare necessariamente a legare l'*intellectus fidelis* al cristianesimo? La grandezza che Moretti-Costanzi scorge in Bonaventura sarà proprio quella di dare ragione di questa inevitabile adesione che ogni uomo, che si trovi nella dimensione sapienziale, deve fare rispetto al cristianesimo. Le due grandi spiegazioni che trovano il totale consenso di Moretti-Costanzi sono quelle che Bonaventura dona con il concetto di ascesi e soprattutto con l'esperienza del Cristo.

Il concetto di ascesi di Bonaventura è esattamente il concetto che Moretti-Costanzi intende ripresentare nella sua opera quale vertice della possibilità del pensare. Innanzitutto l'ascesi bonaventuriana è, come abbiamo già avuto modo di argomentare,

quell'apice che la *mens* può raggiungere ma che allo stesso tempo non indica la via della fuga dal mondo. Questo è il primo elemento di originalità che Moretti-Costanzi traspone nel suo pensiero, con vigore, dall'orizzonte bonaventuriano. L'ascetica non è fuga dal mondo come del resto la mistica non è linguaggio riservato a pochi. L'asceta è colui che compie il percorso di vera scoperta del Sé, di vera consapevolezza dell'essere persona. Il concetto di persona indica l'uomo nella sua struttura interiormente trinitaria, *esse, nosse, velle*, ma allo stesso modo fa emergere l'ineludibile struttura relazionale che ogni vivente umana possiede; ogni persona è infatti nel mondo, questa l'imprescindibile realtà, questa la concretezza percepita da ogni uomo come inesauribile verità esistenziale.

Assodata questa collocazione mondana della persona e colta la necessità dei molti per scorgere il senso di un esistere, ecco allora che la persona trae per forza il significato del proprio essere da queste coordinate esistenziali. Allo stesso tempo però, nel momento in cui, sempre seguendo San Bonaventura, la persona si coglie come una sostanzialità che ha la possibilità di cogliere la realtà con due differenti modalità di relazione con la realtà, la *cognoscentia* e l'*intellectus*, ecco allora che si apre per l'uomo la possibilità del compimento, ma il compimento autentico, la vera possibilità di innalzarsi verso quella meta che il pensiero indica e che soprattutto la coscienza sente.

La riabilitazione della coscienza. Questa la grandezza bonaventuriana. Questa la grande inattualità alla quale Moretti-Costanzi si sente profondamente legato. Uscire dallo gnoseologismo, uscire da uno scientismo che permette di rendere dignitoso da pensare solo ciò che è quantificabile, ciò che risulta meramente verificabile, questa è la strada percorsa da sempre da Moretti-Costanzi. Ma c'è di più, con Bonaventura l'inattualità che si sposa è quella di un pensiero che non divide più ragione e fede, che



non colloca la fede al di fuori della ragione, ritenendola un'esperienza personale. Con Bonaventura la fede è nella *mens*, perché l'*intelluctus* diventa *intellectus fidelis*. Certo questo modo di pensare, questa concezione della possibilità di veggenza non è stata fortunata nel corso della storia del pensiero, Moretti-Costanzi ne è profondamente consapevole ed anzi chiarisce come già dai tempi di Bonaventura l'agostinismo a cui il Serafico faceva riferimento non fosse corrente di pensiero troppo presa in considerazione.

Ancora le parole del filosofo umbro a chiarire la distanza in relazione a questa distinzione agostiniana dei livelli di coscienza: «...ammettiamo, a confronto dei molti che le ignorano o le trascurano anche nello studio dei testi agostiniani e bonaventuriani, ch'esse sono davvero piuttosto arcaiche, dato che stava già cadendo nel disuso fino dai tempi del Serafico, [...]. In effetti, una prevalenza del genere del campo economico, politico e sociale, non poteva non imporre un certo modo di pensare, caratterizzato dal “*risentimento*” verso la rarità e la qualità. Da qui, dunque, il livellarsi della ragione sul piano del convenzionale e dell'anonimo, la messa a tacere di ogni norma valida al riconoscimento e alla denuncia della banalità fatta sistema, e infine, a dirla breve, il culto impersonalistico della scienza»<sup>284</sup>. Senza nemmeno essere troppo ermetico, Moretti-Costanzi evidentemente allude in tale passo alla scarsa considerazione che sia il campo della cultura sia quello specifico della teologia ha saputo riservare a San Bonaventura; soprattutto la teologia cattolica ha visto prevalere al proprio interno un orientamento neotomista che evidentemente è in antitesi con una considerazione simile di ragione e fede, così come è concettualizzata da San Bonaventura.

Chiudiamo così questa lucida percezione che Moretti-Costanzi ha della propria

---

<sup>284</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., pp. 74 - 75.

condizione di filosofo inattuale per tornare al tema che veramente mostra la via dell'innalzamento in Bonaventura: l'ascesi. Analizzata, dunque, la condizione che l'uomo vive e sottolineata la possibilità di compiutezza che si dischiude in virtù di una coscienza che ai più non appare in tutta la sua potenzialità di conquistatrice di verità, ecco allora che si dischiudono le porte dell'innalzamento dell'ascesi.

Ed ecco l'originalità bonaventuriana. Questa ascesi abbiamo detto che non è fuga, non è isolamento, questa ascesi è ascesi non dal mondo, ma del mondo. Si tratta di cogliere la realtà in cui si vive con occhi nuovi, con occhi trasformati dall'esperienza di verità che l'uomo ha la possibilità di vivere. Ma questa esperienza ha bisogno di concretezza perché concreto è l'uomo stesso. Concreto è il mondo perché così è stato fatto, così è stato creato. E allora l'ascesi è l'esperienza del ritorno all'edenicità, a riscorgere con occhi nuovi il mondo così come è nella sua originarietà: un mondo depositario di bellezza, un mondo fatto per essere un tutt'uno con il suo fondamento, un mondo che non si esaurisce in una servile materialità.

Questo concetto di un'elevazione che deve in ogni caso prevedere il recupero del mondo stesso è concetto che rende nuovo l'uomo. Si tratta di un ritorno alla semplicità originaria, alla spontaneità che solo la dimensione sapida del sentire riesce a rivelare. Non servono le categorie della scienza per stabilire cosa sia vero e cosa sia falso, quando la purezza del pensiero dona il senso. Ma tale novità, in realtà, non è una vera novità, la spiritualità del francescanesimo possiede già questa consapevolezza, come lo stesso Moretti-Costanzi sottolinea: «Il suo mondo “innocente” rivelativo, la reintegrazione mentale della persona liberata nell'atto di una salutare povertà dalle strettoie gnoseologiche che la limitavano nel soggetto, l'esperienza annunciatrix d'un nuovo ordine del Reale, dove in virtù di approfondimenti sensori e percettivi si

configurano possibili visioni ed estasi, sono cose, queste, troppo note, perché giovi comunque dirne ancora»<sup>285</sup>. In fondo dal punto di vista di San Bonaventura il mondo che l'uomo vive non è un mondo limitato, finito, semmai è la modalità di rapportarsi a questa realtà da parte dell'uomo che impone il limite stesso. Ecco allora l'esigenza dell'ascesi. Ecco il bisogno della rarità del pensare, della bellezza che vuole assurgere ad essere permanentemente tale.

Vi è il bisogno specifico di questa autenticità, di questa compiutezza da parte dell'uomo, e l'ascesi è l'unico modo per ritrovare questa effettiva collocazione dell'uomo nel mondo, in continuità con quella dimensione pneumatica che non solo gli appartiene, ma lo contraddistingue. Ancora, il riferimento a Bonaventura, è per Moretti-Costanzi la via da seguire in questa concezione dell'ascesi: «Così il Santo Dottore ci fa comprendere che la fisicità delle cose mondane, non tanto riguarda ciò ch'esse sono come *natura*, quanto la nostra maniera di esperirle innaturalmente; e non è altro che un loro “*aspectus*” provvisorio, cui potrà sostituirsi l'*aspectus* autentico. Basta che venga in atto la ragione superiore. Appunto perché la ragione ambientale (legata agli *status*) che conosce le bassure fisicalistiche e le altezze intellettive, diviene *superior* non in quanto si eleva sul mondo e se ne stacca, ma in quanto lo eleva e lo potenzia, presentandolo nella verità dell’“*aspectus*” ch'essa medesima assume, ove si distingue, dalla “*ratio inferior*” per qualità»<sup>286</sup>.

Il vero paradosso, dal punto di vista meramente logico, che in questo percorso bonaventuriano Moretti-Costanzi offre, è che queste altezze intellettive, questa esigenza d'ascesa è possibile per la persona non solo e non tanto perché il singolo sceglie il

---

<sup>285</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità di San Bonaventura nel “Cristianesimo-filosofia”*, in *Bonaventura*, cit., pp. 127 - 128.

<sup>286</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., pp. 91 - 92.

percorso dell'ascesi. Certo il passaggio iniziale della volontà disposta a compiere il cammino di risalita è prodromico al cominciare il percorso stesso, ma la vera possibilità della riuscita del cammino non è nella sola *mens*. Essa, anche al massimo della sua potenzialità mai potrebbe raggiungere il vertice del fondamento dal quale proviene se non fosse il fondamento stesso che si rivela, solo così la *mens* diventa *capax dei*. Dio come verità, offrendosi, deve per forza presenziare e sostanziare questa ascesi, altrimenti l'ascesi stessa sarebbe impossibile.

Mirri sostiene che appunto la vera protagonista dell'*Itinerarium mentis in Deum* dovrebbe essere considerata la verità che si disvela, piuttosto che l'uomo stesso: «Nel suo principio e fondamento, così, l'*itinerarium mentis* è un *itinerarium Dei*, nel senso che in esso si mostra il disvelarsi della verità come ineliminabile guida all'ascesi della *mens*»<sup>287</sup>.

Si potrebbe trovare dunque una linea ermeneutica, interpretativa del pensiero tracciato dal Dottore Serafico, attraverso il palesamento di come avvengano delle continue operazioni teoretiche di unificazione da parte di San Bonaventura. In primo luogo vi è la riunificazione del pensare con il sentire ed il volere. Se infatti lo gnoseologismo è riuscito a smembrare le tre parti che sono costitutive dell'uomo, con il pensiero bonaventuriano si assiste ad una riunificazione. In secondo luogo la nuova unità portata tra filosofia e fede, entrambi questi termini smettono di essere in antitesi perché entrambi disposti all'attesa della verità; pensare e credere sono accomunati dalla medesima facoltà che permette di non pensare l'uomo nel mero *status* calcolatore che lo lascia semplice automa biologico, depositario, se così considerato, della sola capacità di contare, di misurare, di quantificare. Il pensare e il credere rivelano un mondo in cui non

---

<sup>287</sup> Edoardo Mirri, *L'itinerarium mentis come itinerarium Dei*, in «Doctor Seraphicus», Viterbo, Centro Studi Bonaventuriani, 1979, p. 22.

funziona la legge della scienza, ma in questa zona d'essere si è ugualmente certi di ciò che si pensa anche senza il sostegno delle abilità della quantificazione. Da tale unione di filosofia e fede ecco l'ultimo decisivo passaggio unificatorio che consiste nel considerare l'*intellectus* come *intellectus fidelis*; si deve poter pensare ad un intelletto che non tanto riflette sulla fede, ma che piuttosto rappresenta l'intelligenza specifica della fede.

Questo il passaggio decisivo che sancisce la impossibilità di scindere il piano della fede da quello del pensiero, la sapienzialità della fede è la sapienzialità del pensare. Questa l'unità decisiva, questa l'unità che dona consistenza alla veggenza possibile per l'uomo. Questa unificazione decisiva della fede e del pensiero, nella dimensione sapienziale dischiusa dalla coscienza, deriva ed è giustificata fundamentalmente dalla considerazione che Bonaventura ha proprio della coscienza che apre alla possibilità dell'ascesi. Questo crediamo sia il punto di assoluta originalità della filosofia bonaventuriana che rende appunto la filosofia del Dottore Serafico una mistica, nel senso più autentico della parola: un linguaggio che apre all'ulteriorità.

La coscienza non è una facoltà neutrale, non è la fredda ragione del razionalismo, non è la strumentale mente della modernità, non è l'intelletto della retorica e della dialettica. Parlando di *intellectus fidelis* si indirizza subito la sostanzialità di tale facoltà nella direzione di un percorso che certo si compie nella dimensione della fede, ma la fede stessa come riesce ad essere sapienziale? Per meglio spiegare, ci si deve chiedere come questa coscienza che si scopre disposta pneumaticamente a fare un percorso di risalita, di elevazione, abbiamo detto, possa concludere il percorso stesso e trovare realmente il traguardo dell'*apex mentis*. In definitiva ci si sta chiedendo come possa essere appagata una tensione che, di fatto, si rivolge al principio che, essendo

fondamento e quindi creatore, è infinitamente altro rispetto al creato stesso. Questa la paradossalità logica a cui in precedenza ci riferivamo.

Cosa permette, concretamente, che questo percorso auspicato dall'uomo, che è certamente autenticamente sentito, strenuamente voluto, non si riveli solo un desiderio irraggiungibile, vista la differenza qualitativa incolmabile tra uomo e Verità, tra uomo e Dio? Forse è proprio questa la domanda fondamentale che stimola tutta la riflessione di una vita di Moretti-Costanzi. E forse proprio la filosofia di Bonaventura, la filosofia che riesce ad unire ciò che la storia della filosofia tende a dividere, ha offerto i contenuti per creare la risposta a Teodorico Moretti-Costanzi. È chiaro che la risposta a questo interrogativo il filosofo umbro va a donarla attraverso la formulazione del Cristianesimo-filosofia e certamente nel concetto di “cristità” che abbiamo in tale lavoro analizzato.

Ed certamente un dato singolare il fatto che proprio negli anni della definizione del Cristianesimo-filosofia Moretti-Costanzi sia disposto a scrivere di nuovo di San Bonaventura e precisamente del Bonaventura di cui è debitore per il concetto che segna il compimento del suo percorso di pensiero, il Cristianesimo-filosofia appunto. Bonaventura è probabilmente molto amato da Moretti-Costanzi perché ha saputo osare con il pensiero e in questo osare è riuscito a dire la risposta definitiva che la filosofia ha forse sempre avuto timore di dare. Moretti-Costanzi fa sua questa risposta ed anzi le conferisce ulteriore valore filosofico: la verità per l'uomo, la sapienzialità del pensiero, la concretizzazione dell'ascesi, la possibilità del senso profondo è realizzabile per l'uomo solo in virtù di una presenza che manifesta l'assoluto, questa presenza è il Cristo.

Per Moretti-Costanzi Cristo è la *persona Dei* ed è quindi la verità che giunge all'uomo con tutta l'immediatezza e la certezza di cui si ha bisogno per esser certi della

verità che si coglie nell'istante. La verità che la filosofia ha sempre ricercato è davanti all'uomo con il Cristo, ecco la dimensione sapienziale irrinunciabile del cristianesimo. Cristo è questa verità che si manifesta, che si dona all'uomo, ecco allora che la "cristità" è il vero modo di essere dell'uomo che vive nella verità. Cristo è la realizzazione dell'uomo come qualche cosa in più di un brutale animale; Cristo è la possibilità di poter vivere l'esperienza della verità per l'uomo qualunque, anche per il più semplice e insipiente; Cristo è la evenienza per l'uomo di conoscere la redenzione; Cristo è la cognizione della bontà che l'uomo riesce a compiere andando oltre il proprio personale amor di sé e al di là del proprio tornaconto individuale; Cristo è l'esperienza della contemplazione estetica della vita e dell'esistenza che l'uomo coglie solo nei momenti in cui riesce ad elevarsi dall'immersione quotidiana degli affari empirici; Cristo disvela la profondità del significato della vita dell'uomo, rivela in definitiva la verità profonda che ha l'essere qui ed ora. Cristo è il nome, il contenuto dell'esperienza di verità che l'uomo compie quando riesce ad esser guidato dal proprio *intellectus fidelis* e si affranca così da un'esistenza orientata dal semplice *cognoscere*. Cristo è il definitivo contenuto dell'esperienza sapienziale che la *ratio superior* rivela. Questo non è un astratto concetto o un mero termine che serve a categorizzare un contenuto altrimenti difficilmente catalogabile. Cristo è costitutivamente persona. Egli è allora quella concreta personalizzazione del carabellesiano 'oggetto puro di coscienza', che appunto per Carabellese rimaneva un contenuto indeterminato di verità in quanto mai suscettibile di poter divenire soggetto.

Cristo è la risposta che la filosofia ha sempre cercato, Cristo è quella verità che la filosofia ha quasi sempre avuto davanti a sé, ma che non ha saputo riconoscere. Ecco allora che, in base a tali conclusioni, il Cristo è la massima espressione della verità che,

secondo Moretti-Costanzi, si può cogliere. Bonaventura ha il grande merito, secondo Moretti-Costanzi, di aver pienamente colto questa sapienzialità che deriva dal Cristo. Ci sbilanciamo nel dire che questa centralità filosofica del Cristo è ciò che maggiormente emerge dagli scritti morettiani dedicati al Dottore Serafico, con maggiore enfasi, naturalmente nelle opere degli anni Settanta, che ricadono proprio nel periodo decisivo della meditazione sul Cristianesimo-filosofia.

La vera novità che Moretti-Costanzi coglie nel mettere al centro della meditazione filosofica il Cristo è quella di considerare la dimensione veritativa come concretamente presente nella vita dell'uomo, visto che Cristo è proprio la divinità, l'assoluto che si mette in relazione dialogica con l'umanità e le permette l'innalzamento. Questa dimensione veritativa è allora conquista possibile davvero per tutti, non rimane appannaggio di una cerchia di sapienti o dei soli cultori della filosofia. La filosofia anzi deve delucidare, comprendere, spiegare questo processo di pensiero che coinvolge attraverso la *mens* tutta la persona. In fondo Cristo e solo Cristo rende possibile il recupero della mondanità autentica dell'uomo, quale elevazione sarebbe possibile, quale recupero di se stessi, quale destinazione di autentica compiutezza se l'assoluto non entrasse nel piccolo mondo umano e non si facesse concretamente presente? La vera peculiarità del Cristo è proprio la sua presenza, il giungere nel quotidiano qui ed ora per far vivere all'uomo l'altezza che sente propria.

Ancora le parole di Moretti-Costanzi a tale riguardo, che sono ampiamente distribuite nei testi e sono veramente estreme nell'indicare la necessità della ripresa della cristologia bonaventuriana, dice infatti il filosofo umbro: «Come la vecchierella analfabeta di Atenagora, più penetrante, in materia teologica, che non un dottore della Sorbona. Dico in “materia teologica” appunto perché, malgrado le distinzioni d'uso da



lui medesimo ricalcate tra la teologia e la filosofia, S. Bonaventura non riconobbe una filosofia che fosse tale per davvero, senza la *mens capax Dei* e senza la sua apertura a Gesù Cristo che la rivela e che, dal vertice della fede in cui fa intendersi, investe l'«*anima rationalis*», qualificandola, nell'unitarietà triforme e fervida della sue *vires*»<sup>288</sup>. Il passo in questione è interessante innanzitutto perché riprende una mai velata polemica di Moretti-Costanzi con la teologia: il filosofo umbro non ha mai fatto mistero di non apprezzare la teologia nel momento in cui essa pretende di parlare della sfera del divino con le categorie conoscitive umane, di fatto l'errore in questione sarebbe abnorme, si torna a trattare nello stesso modo della metafisica tradizionale. La teologia è proficua, per l'accademico bolognese, solo quando riesce a dire come il divino entra nel mondo dell'uomo, quando in definitiva trova le vie, le tracce che riconducono al Principio, ecco allora perché la filosofia-teologia di Bonaventura che ha il linguaggio della mistica è proficua, essa assolve proprio a questo compito. In secondo luogo una peculiarità che non può passare inosservata e che si ritrova anche in altri scritti morettiani, è l'attenzione alla portata sapida che la figura di Cristo riesce a dischiudere a chiunque, 'la vecchierella analfabeta' è una figura che torna spesso nell'universo morettiano, essa simboleggia la vanità della scienza, la rassegnazione a cui deve sottostare lo gnoseologismo nel momento in cui si pone di fronte a queste attività quantificatrici la sapienzialità del Cristo.

Nessuna certezza è più marmorea della certezza dell'autenticità dell'esistenza e della verità che si sperimenta nel Cristo. Nessun calcolo, nessuna formula, nessuna composizione di fronte alla certezza della vita compiuta nell'assoluto che si mette in dialogo con l'uomo, può riuscire a reggere. Ecco l'inscalfibile imperturbabilità della

---

<sup>288</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia"*, in *Bonaventura*, cit., p. 102.

‘vecchierella analfabeta’, essa, nella sua misera condizione di ente cosciente, sa sviluppare quella conoscenza propria della *ratio superior* che fa vedere il mondo nella sua autentica realtà. Questo basta, ed anzi questo è il più, l’oltre che la filosofia ricerca, questa volta sì, va detto, in maniera più approfondita, con maggiore attenzione e capacità esplicativa quindi, rispetto al personaggio descritto da Moretti-Costanzi. Riprendiamo ancora, con una lunga citazione, tutto il trasporto con il quale Moretti-Costanzi racconta la centralità che la figura di Cristo riveste nel pensiero di Bonaventura: «Pertanto si ripropone spontanea, in tutto il suo significato, l’affermazione di S. Giustino, giunto per strada filosofica a compiersi, quale filosofo, nel Cristianesimo. La vera sapienza, la vera filosofia è Cristo. Cristo è la mia filosofia. Ritengo si possa sostenere che S. Bonaventura raccolga l’affermazione di Giustino e che, nell’appropriarsela, venga a chiarirla nell’insieme del suo pensiero genuino in questo modo: soltanto in Cristo rivelatore c’è la *sofia* dove, una volta rivelatomi per quello che sono veramente e debbo essere, posso qualificarmi come *filosofo*. [...] Comunque: è la filosofia di Bonaventura Gesù Cristo senza del quale, come Agostino stesso aveva insegnato, non vi può essere filosofia vera, pure che Gesù Cristo resti intelligibile, dichiaratamente, solo da parte della Fede»<sup>289</sup>. Cristo è presenza, questa la definitiva conquista dell’*intellectus fidelis*, una presenza che è sentita, vissuta, fatta propria, perché, lo ribadiamo con la terminologia morettiana, la coscienza non è neutrale, l’anima è *naturaliter christiana*. La riabilitazione del senso prevede infatti che il senso non sia scevro di contenuti, il senso è fedele, è un senso che crede. Questo è l’esito inevitabile.

Cristo infatti non è tanto un mediatore neutrale, non è tanto un buon maestro di

---

<sup>289</sup> *Ivi*, p. 105.

moralità o il solo personaggio storico, Cristo è via della verità per l'uomo. Come tale la stessa categorizzazione di Cristo con la pretesa di riassumerlo inquadrandolo in categorie umane è un errore di superbia che secondo Moretti-Costanzi l'uomo non deve compiere, o meglio non deve fermarsi a conoscere il Cristo solo attraverso la *ratio inferior*. Ancora attraverso l'interpretazione di Bonaventura, il filosofo umbro celebra questa rivoluzione bonaventuriana del sentire: «Il sentire, tanto pregiato dalla tradizione ascetica ellenizzante, ottiene dal Serafico una riabilitazione che sa di gloria, poiché viene chiamato quale cooperatore essenziale indispensabile non solo alla riscoperta cristiana del nostro mondo, [...], ma alla diretta “*contemplatio*” del suo rivelatore Gesù Cristo, nella cui realtà concreta, e solo in essa, può raggiungersi la notizia adatta, quanto a Dio, a farcene vivi testimoni»<sup>290</sup>.

I toni che si colgono in questi scritti riportano tutti ad una vera e propria estetica del Cristo. Egli è l'unica vera modalità per vedere il mondo redento, solo così si torna alla dimensione edenica originaria. Si tratta certamente di una estetica, ma osiamo dire di una ontologia estetica. Tale commistione filosofica vuole indicare come il bello sia un tutt'uno con il vero e con il bene, così come infatti è stato dimostrato che è l'interesse dell'anima che coglie la verità come *esse, nosse, velle*, così il mondo che è riportato alla bellezza originaria è un mondo confermato nella verità che è necessariamente anche bellezza e bontà.

Questo ritorno all'originarietà in una dimensione che, abbiamo specificato, è per forza anche estetica, porta però alla luce un concetto di bello che è del tutto particolare, del tutto originale. Tale concetto di bello trova compimento nel concetto estetico coniato di fatto indirettamente dallo stesso Moretti-Costanzi, si tratta del concetto di “umbrietà”

---

<sup>290</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 158.

di cui abbiamo già trattato. Anche in questi scritti dedicati a Bonaventura la bellezza viene presentata e intesa originalmente come purezza, come redenzione, come abbandono di un concetto estetico di sublimità a favore di un bello che va colto nella sua semplicità quotidiana, splendida nella sua estrema normalità perché redenta. Questo bello è bello perché redento, perché purificato, perché spiritualmente vissuto. È in definitiva il bello del francescanesimo. È il bello delle colline umbre, uniche, splendide nella loro banale armonia perché solcate dai passi di colui che più di tutti tra gli uomini ha compreso che il compimento si ottiene solo nell'uniformazione a Cristo. Ecco il bello che Moretti-Costanzi trova specificato, esemplificato nei “suoi” luoghi.

Ecco dunque ancora il testo morettiano che viene in aiuto a definire questo concetto estetico, così estremo nella sua portata ontologica: «Il Cristo nel quale si fa presente il vero Dio, oltre quello metafisico che è “*morto*”, il Cristo che è tra noi non come semplice “*compagno di lavoro*” ma come consacrato di esso in una attività liberale consociata che disfunzionalizza persone e cose rendendole visibili nel suo tono, va rinvenuto proprio qui. Ma appunto va rinvenuto sullo sfondo di un orizzonte sacrale dove si ripropongono transumanti nell'indimento, presenti sempre nella durata d'un tempo reale, non secolare, i suoi medesimi testimoni, tra cui, ammirabile al massimo, l'umile frate riconosciuto da S. Bonaventura quale *doctor*; che sollevò ad un Eden non più corruttibile i colli umbri e che su di essi, in luce di Bellezza, con l'espressione della poesia, fu richiamato spontaneamente, come lo è ancora da ciascuno che li percorra, e li guardi, e li ricordi con la disposizione ad elevarsi»<sup>291</sup>.

Si tratta di un vero e proprio inno al concetto di “umbrietà”, Ma ricordiamo ancora che la bellezza di cui si parla va scoperta, va trovata, va colta perché non è

---

<sup>291</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 163.

sublime, non è una bello enorme, ritorniamo a dire che si parla di un bello da carpire nella ruralità, nelle linee morbide delle colline, ma soprattutto è un bello che è tale perché lì l'Eden è stato realizzato da colui che ha tentato di farsi il più possibile capace di cogliere la verità del Cristo. Ecco allora che il Francesco della *Legenda major* scritta dallo stesso Bonaventura è colui che vive la grazia della santità perché cerca l'uniformità con Cristo. Ancora, dunque, è il concetto di “cristità” che fa davvero la differenza. Non vi sarebbe infatti tale bellezza reale e redenta, non vi sarebbe concreta possibilità di ascesi, non vi sarebbe legittimazione del sentire attraverso la *ratio superior*, non vi sarebbe *intellectus fidelis* edificante, se non vi fosse l'esperienza del Cristo. È solo in questa presenza, è solo in questa esperienza di verità che ognuno dei momenti sopracitati trova conferma e soprattutto trova realizzazione. Quel fondamento di cui la filosofia è in continua ricerca, quella verità che muove sia fede che pensiero si trova solo in quella presenza, nell'assoluto, nel Dio che entra in relazione con l'uomo e gli permette di elevarsi, di poter davvero cogliere la realtà nella sua profonda costituzione ontologica.

Chiudiamo questa riflessione con una citazione in cui Moretti-Costanzi ribadisce questa grande apertura alla molteplicità delle persone dell'ascesi e quindi della possibilità di elevazione, crediamo infatti che nei confronti di un pensatore tacciato di elitarismo come Moretti-Costanzi sia doveroso spiegare con questi passi che la reale elitarietà che si riscontra è una elitarietà coscienziale, non sono tanto i mezzi cognitivi che determinano la grandezza della persona, quanto la consapevolezza dell'appartenenza alla Coscienza, che così scritta con la maiuscola per Moretti-Costanzi deve essere assimilata a Dio, e in Cristo questa consapevolezza è certezza esperienziale viva: «La carenza dell'espressione concettuale, di per sé subordinata e secondaria non toglie

affatto a San Francesco la qualità di dottore non solo, ma di dottore sommo; e questa qualità, comunque, gli è sostanzialmente riconosciuta da San Bonaventura nella medesima *Legenda major*. Dunque, la vecchierella che ama più Dio del dottore di teologia, capisce anche più del dottore di teologia. E tanto risulterebbe s'ella procurasse alla propria intelligenza i mezzi di espressione che l'insipidezza dell'altro possiede bene. Nei confronti di esso, la vecchierella è, sì, ignorante, ma di una “*docta ignorantia*”<sup>292</sup>.

#### **4.2 San Bonaventura: l'*incipit* del pensiero di Romano Guardini.**

Nella considerazione che Moretti-Costanzi sviluppa nei confronti di Bonaventura non vi è davvero mai una trattazione sistematica ed analitica dell'opera del Dottore Serafico. Questa attitudine a non sviluppare scritti diretti ad un'analisi di un altro autore, di fatto, è una delle peculiarità di Moretti-Costanzi stesso. Difficilmente troviamo nelle sue opere una attenzione storiografica tesa a valutare in maniera pedissequa il pensiero di uno degli autori ai quali si ispira. Per Moretti-Costanzi la verità contenuta nelle opere dei “suoi” autori di riferimento, in realtà, serve solo per essere ulteriormente approfondita e delucidata. Sebbene poi, dai riferimenti che il filosofo umbro sviluppa, si comprenda bene come il pensiero e le opere presi in considerazione siano chiarissimi e siano anche conosciuti finemente. Ma per Moretti-

---

<sup>292</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., pp. 72 – 73.

Costanzi l'interesse per le opere altrui termina qui; come tutti i filosofi che spaziano nel pensiero e producono materiale inedito, anche l'accademico bolognese appare ben più disposto a giocare il suo sapere primariamente nella personale teoresi. E qui, davvero, se proprio vogliamo, si nota un piglio di elitarismo reale, derivante sicuramente da una legittima alta considerazione di sé e del proprio lavoro, ma anche, in definitiva, derivante da un modo di essere.

Questa attenzione alla trattazione sistematica del pensiero di un autore, che funge da riferimento per l'ispirazione, la troviamo invece compiutamente approfondita da Romano Guardini. In primo luogo la sterminata produzione del filosofo di origine italiana è considerevole proprio perché capace di unire alla trattazione analitica dei testi dei grandi autori classici della filosofia, l'originalità del proprio pensare. Ma non spetta certo a questo lavoro celebrare l'opera e l'acutezza di Romano Guardini, tanto è nota e riconosciuta in ogni dove. Quello che qui si vuole sottolineare è come sia interessante questo confronto tra due autori che per stili di scrittura e modalità di approccio alla filosofia sono certamente diversi, ma che allo stesso modo condividono una delle loro fonti d'ispirazione: San Bonaventura appunto. Per Guardini San Bonaventura è certamente un riferimento, ciò si comprende bene anche solo da un rilievo storiografico banalissimo che consiste nell'evidenziare come la tesi di laurea di Guardini, discussa nel 1915 a Friburgo, verta proprio su San Bonaventura e precisamente sulla dottrina della Redenzione, il titolo è infatti *La dottrina della redenzione in San Bonaventura*. Dunque questo scritto, prodotto, come detto, in occasione della tesi di laurea, è certamente uno dei riferimenti per la meditazione che Guardini sviluppa rispetto a San Bonaventura; vi è poi il lavoro compiuto per la tesi di abilitazione all'insegnamento universitario, il grande secondo lavoro su Bonaventura, che rappresenta forse una riflessione ancor più

sentita, più partecipata e vissuta, rispetto alla tesi di laurea. Si tratta dell'opera del 1922 dal titolo *Principi fondamentali della teologia di San Bonaventura. L'illuminazione della mente, la gerarchia degli esseri, il flusso della vita*. In questa seconda opera su Bonaventura si approfondiscono infatti quelle tematiche del pensiero bonaventuriano che per Guardini sono più profonde, più capaci di mostrare le reali motivazioni del pensare del Dottore Serafico.

In merito a ciò le parole di Tolomio, dall'introduzione alla recente edizione critica delle opere di Guardini su Bonaventura, contenute nell'Opera Omnia: «Egli mirava a scoprire "il vero", ossia "le motivazioni" che stavano alla base del pensiero di un autore. La ricerca su Bonaventura non era dunque completata, arrestatasi com'era alla sola ricostruzione del pensiero del Dottore serafico sulla Redenzione. Perché Bonaventura aveva espresso tale pensiero, allineandosi ora alla tradizione, ora rinnovandola, ora schierandosi con un autore, ora dando maggior forza a un argomento piuttosto che ad un altro? Per comprendere questo bisognava ricercare i principi su cui fondava la sua teologia. Solo percorrendo questa via Guardini avrebbe avuto una risposta ai suoi interrogativi. Nasce così la sua tesi di abilitazione all'insegnamento universitario, che – lungi dall'essere una ripetizione o anche una mera rielaborazione del precedente lavoro – viene a soddisfare il suo profondo desiderio di conoscere "il vero" nel complesso universo bonaventuriano»<sup>293</sup>.

Questi due scritti guardiniani saranno dunque il riferimento, in questo lavoro, per cogliere quei concetti che possono essere messi in similitudine con i contenuti presi in considerazione da Moretti-Costanzi nelle sue opere su San Bonaventura. Per completezza specifichiamo inoltre come dei contenuti ulteriori per la comprensione del

---

<sup>293</sup> Romano Guardini, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, a cura di Ilario Tolomio, Morcelliana, Brescia 2013, p. 57.



Bonaventura guardiniano sono certamente desumibili dalle altre due opere che Guardini dedica al Dottore Serafico, stiamo parlando dei due saggi *L'argomento della pietà in San Bonaventura e quello della convenienza in sant'Anselmo*, del 1922, e *Bonaventura filosofo del Basso Medioevo*, pubblicato nel 1930.

Guardini dedica a Bonaventura un'attenzione speciale, la sistematicità con cui si confronta con l'interezza del pensiero bonaventuriano e con la totalità delle sue opere, non si riscontra poi nelle altre imprese di approccio ermeneutico che sviluppa rispetto ad altri autori. Inoltre va detto di quanto il pensiero e l'approccio bonaventuriano rappresenti un modo di guardare alla filosofia che sempre resterà ben radicato nello stesso Guardini. A tal proposito specifica uno dei massimi interpreti italiani di Guardini, Zucal, come Bonaventura nei confronti del sacerdote di origine italiana possa essere considerato «segreto maestro»<sup>294</sup>, questa definizione tratteggia, con l'adeguatezza che merita, come e quanto l'ispirazione bonaventuriana venga considerata significativa rispetto a tutto il successivo pensiero di Guardini esplicitato nelle sue opere, ma allo stesso tempo la sottolineatura che con tale epiteto viene a darsi è anche relativa a come Guardini non si occuperà più, specificamente, di Bonaventura dopo l'ultimo saggio, scritto nel 1930.

Vogliamo però sottolineare con forza come sia l'ispirazione bonaventuriana che si deve prendere in considerazione come vero e proprio incipit della cristologia di Guardini ed in generale del suo impianto teoretico. Ancora in tal senso molto significativo è un recente intervento di Zucal, *Bonaventura nella formazione del pensiero di Romano Guardini con riferimento all' "Itinerarium mentis in Deum"*, in cui

---

<sup>294</sup> Romano Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, in «Die Schildgenossen» 4 (1923), pp. 66 - 79; tr. it. di Giulio Colombi, ed. it. a cura di Silvano Zucal, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 8.

viene a palesarsi proprio tutta l'importanza che Bonaventura riveste nel donare tale ispirazione a Romano Guardini<sup>295</sup>.

Ai fini del nostro lavoro e quindi del confronto con il Bonaventura morettiano prenderemo in considerazione quei tratti degli scritti guardiniani che meglio riescono a realizzare tale confronto. Tale dialogo ermeneutico si attuerà principalmente facendo riferimento al primo scritto di Guardini su Bonaventura, *La dottrina della redenzione in San Bonaventura*, in particolare nel riferimento alla Parte seconda dell'opera, nei passi in cui vi è l'approfondimento della figura del Cristo, e nel riferimento alla Sezione seconda della Parte terza, ovvero in quella sezione dell'opera in cui viene esplicitato il concetto di redenzione in Guardini dal punto di vista fisico-mistico. In tal senso vorremmo sottolineare come, seguendo anche la linea interpretativa indicata dal curatore della recentissima edizione dell'opera in questione, Tolomio, riteniamo di poter sottolineare come proprio la sezione dedicata alla Redenzione fisico-mistica rappresenti il momento di massima originalità che Guardini esplicita.

Sono infatti quattro le modalità che vengono individuate da Guardini, nell'interezza del pensiero di Bonaventura, per definire le maniere in cui viene tratteggiata la Redenzione: Redenzione giuridico-morale, Redenzione fisico-mistica, Redenzione come ripristino della comunione con Dio, Redenzione come liberazione dal potere di Satana. Ma appunto il concetto di Redenzione sembra davvero depositario di maggiori contenuti di originalità quando viene trattato dal punto di vista fisico-mistico, con le parole di Tolomio, tratte dall'introduzione: «È da dire subito che anche Bonaventura paga il suo tributo all'epoca in cui viveva, tutta dominata dal pensiero anselmiano fortemente segnato dal sentimento della espiazione del peccato. [...] Ma,

---

<sup>295</sup> Cfr. Silvano Zucal, *Bonaventura nella formazione del pensiero di Romano Guardini con riferimento all' "Itinerarium mentis in Deum"*, in «Studi francescani», 3-4 (2010), pp. 423 - 472.

dopo aver pagato il suo tributo ad Anselmo e allo spirito penitente dell'epoca, Bonaventura si occupa di quella concezione della Redenzione che Guardini classifica come "fisico-mistica", ossia: l'opera salvifica abbraccia tutta la natura dell'uomo e si proietta in modo specifico nell'ambito spirituale e mistico. È forse questo l'aspetto più originale del pensiero bonaventuriano rilevato da Guardini, in quanto si differenzia dal tema della divinizzazione dell'uomo tipico della patristica e ancor più dalle future interpretazioni soteriologiche volte alla "emancipazione" o alla "liberazione integrale" dell'uomo. È in questa interpretazione che trova importante spazio il tema della ricreazione non solo dell'uomo, ma anche del creato tutto, cosicché la Redenzione "fisica" si allarga dall'uomo al cosmo e alla creazione tutta, che paolinamente "geme e soffre" (*Rm* 8,22) in attesa della Redenzione. Per rilevare questo, però, Guardini aveva capito che non si doveva limitare l'analisi al solo *Commento* del Dottore serafico alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, ma "setacciare" tutti gli altri suoi scritti spirituali senza alcuna esclusione. Meno originale, invece, appare la concezione della Redenzione come "ripristino della comunione con Dio", un aspetto che porta inevitabilmente al sentire dei Padri della Chiesa, che nella "comunione con Dio" vedevano il mezzo per la "divinizzazione" dell'uomo. [...] Anche il tema della Redenzione come liberazione dal dominio di Satana non è proprio originale. Anzi, apparteneva a quei temi che Müller definisce come "topoi" metaforici della tradizione»<sup>296</sup>.

Per quanto concerne invece la seconda grande opera di Guardini su Bonaventura, *Principi fondamentali della teologia di San Bonaventura. L'illuminazione della mente, la gerarchia degli esseri, il flusso della vita*, si cercherà di approfondire il legame con alcune considerazioni di Guardini sulle dottrine della luce dell'anima, dei gradi degli

---

<sup>296</sup> Romano Guardini, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, cit. , p. 57.

esseri, della gerarchia, e le considerazioni morettiane assimilabili ai medesimi temi.

Un'ultima nota, che crediamo sia opportuna per descrivere un approccio ermeneutico che deve essere compiuto rispetto ai due autori che qui si cerca di mettere a confronto, è relativa ad una duplice grande differenza che certamente è facile da riscontrare nei due filosofi. In primo luogo la grande differenza dei momenti della vita di Guardini e di Moretti-Costanzi in cui le opere su Bonaventura sono scritte, per Guardini si tratta del vero e proprio inizio del suo lungo e vastissimo cammino di pensiero e di interpretazione dei classici della filosofia, all'opposto Moretti-Costanzi dedica a Bonaventura degli scritti nel momento della massima maturità, nel momento in cui è giunto a definire l'approdo del suo pensiero nel Cristianesimo-filosofia. In secondo luogo vi è certamente una grande differenza di stile di scrittura, se Guardini è assolutamente analitico, sistematico nella stesura degli scritti, nei riferimenti, nelle citazioni e solo nelle conclusioni si arrischia in possibili interpretazioni del pensiero bonaventuriano, all'opposto in Moretti-Costanzi vi è una scrittura assolutamente più determinata ad una trasposizione del rapporto ermeneutico di ispirazione che è già avvenuto con Bonaventura, il filosofo umbro dimostra di avere una conoscenza completa di Bonaventura in maniera diametralmente opposta rispetto a Guardini, dai suoi scritti Bonaventura è chiamato in causa per ciò che maggiormente interessa Moretti-Costanzi, emerge il Bonaventura che serve da ispirazione a Moretti-Costanzi; in tal senso la cernita, la scelta del Bonaventura “giusto”, “adeguato”, “proficuo”, già è stata compiuta da Moretti-Costanzi.

La Redenzione, dunque. Viene da sé il fatto che nel momento in cui si parla di redenzione necessariamente vi deve essere una caduta, altrimenti nulla vi sarebbe da

redimere. Per Guardini il tema della redenzione è il tema portante del pensiero di Bonaventura e la grandezza filosofica del suo lavoro di tesi di laurea consiste proprio nell'immane opera di analisi del pensiero bonaventuriano e di sintesi dello stesso per la estrapolazione delle quattro tipologie di redenzione che vengono esplicitate. Ma il punto di inizio è la consapevolezza della limitazione data dalla caduta dell'uomo, limitazione che è tutta assimilabile alla presenza nell'uomo e nel suo mondo del peccato e precisamente del peccato di origine. Un peccato che ha limitato non solo l'uomo, ma l'intero suo mondo: «Il primo uomo è il rappresentante di tutto il genere umano. Il genere umano è solidale con lui. Così, la colpa e la conseguente punizione si trasmettono a tutti gli uomini – l'intera colpa e l'intera punizione, eccetto la punizione della dannazione che non colpisce i discendenti per questa colpa, perché per loro non è personale bensì colpa ereditata. [...] Le conseguenze del peccato si estendono anche a tutta la creazione. Avendo Bonaventura insistentemente sottolineato il collegamento dell'uomo con tutto il creato, ne risulta che questo, tramite l'uomo, è coinvolto nelle conseguenze del peccato. Il mondo ("mundus maior [macrocosmo]") è fatto per l'uomo ("mundus minor [microcosmo]"), come la casa per chi vi abita»<sup>297</sup>.

Questo passaggio è molto importante in quanto il fatto che la caduta riguardi tutto il creato è un concetto distintivo del sentire bonaventuriano, ciò lo si comprende bene quando si valuta la consistenza della redenzione che riguarda tutto il creato, il motivo è presto detto, il peccato, la limitazione è impressa a tutta la realtà che è stata fatta per l'uomo, alla caduta dell'uomo corrisponde inevitabilmente la caduta della sua realtà. È chiaro poi che la struttura pneumatica che l'uomo possiede e la sua generazione da atto divino lo conducano ad anelare, ad aspirare un superamento della condizione di

---

<sup>297</sup> *Ivi*, pp. 110 - 111.

limitazione imposta dal peccato. Questa l'inevitabile situazione di partenza nella quale l'uomo si coglie. Ma Guardini, in Bonaventura, scorge soprattutto come non sia tanto da prendere in considerazione questo desiderio di risalita dell'uomo, che è di per sé, crediamo di poter affermare, autoevidente, quanto invece assume un ruolo di primaria attenzione la misericordia divina che attraverso il concetto di amore, di carità verso la propria creatura si pone in uno sforzo di amore ricostitutivo e riconfermante. Da qui la necessità e anche la possibilità di risollevarsi, da qui l'esigenza della redenzione.

Ecco le parole di Guardini a delineare la questione negli scritti bonaventuriani: «Bonaventura è così convinto della oggettiva necessità della Redenzione, nei confronti della situazione dell'uomo, che non si diffonde in maniera analitica sui diversi possibili destini dell'uomo dopo il peccato originale»<sup>298</sup>. E ancora sul tema della redenzione che Dio permette di realizzare: « D'altra parte, Dio è misericordioso. Egli ama le sue creature dall'eternità, tutte, senza eccezione alcuna. La misericordia pertanto implica il fatto che anche la felicità dell'uomo diventi possibile»<sup>299</sup>. Quindi la redenzione è possibilità offerta da Dio, ma allo stesso tempo è anche una possibilità che viene offerta agli uomini che decidono di anelare, di sentire il bisogno di questa destinazione ulteriore del proprio vissuto, ecco che entra così in gioco in maniera considerevole la volontà. Le parole di Guardini che cita Bonaventura in merito sono chiarificatrici: «L'uomo, al contrario, cadde per colpa di un altro; non cadde completamente, non si corruppe totalmente e, quel che è più, la sua volontà non divenne ostinata; egli poteva ancora pentirsi e lo fece, poiché la libertà, la "vertibilitas voluntatis [capacità di cambiare della volontà] ", appartiene all'essenza dell'uomo. Essa non fu eliminata né dalla grazia né dal peccato. In questo sta un'alta valutazione del libero arbitrio, che si esprime nella

---

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>299</sup> *Ivi*, pp. 118 – 119.

risposta alla domanda sul perché, allora, Dio non abbia impedito la caduta: "Poiché l'uomo non volle rimanere nello stato della creazione, Dio non poté trattenerlo; ma, poiché l'uomo dopo la caduta volle risorgere, allora era conveniente che Dio gli desse una mano [...]". Così, la possibilità della Redenzione e con ciò del punto d'inizio di tutta la dottrina della Redenzione sta, da parte dell'uomo, nel momento morale del libero arbitrio che è capace di conversione»<sup>300</sup>.

È necessario a questo punto ravvisare delle prime continuità e delle prime differenze con la valutazione di questo concetto di redenzione rispetto a quanto emerso nella considerazione dei contenuti bonaventuriani di Moretti-Costanzi. In primo luogo il concetto di redenzione non è mai veramente esplicitato in Moretti-Costanzi, tale mancanza non è certamente un difetto di comprensione; certamente nel momento in cui Moretti-Costanzi parla di asceti gli è chiaro come la situazione di partenza dell'uomo debba essere per forza qualitativamente differente rispetto alla destinazione che l'uomo sente propria. Semmai vi è in Moretti-Costanzi una consapevolezza veramente bonaventuriana della situazione di limitatezza iniziale dell'uomo; come infatti ha scritto Guardini, Bonaventura "è così convinto della oggettiva necessità della Redenzione, nei confronti della situazione dell'uomo, che non si diffonde in maniera analitica sui diversi possibili destini dell'uomo dopo il peccato originale", ecco allora che questa che è una consapevolezza esistenziale di per sé evidente non ha bisogno di delucidazioni ulteriori, in quanto è la stessa situazione dell'uomo, palese a tutti.

Ma al di là di questa sfumatura vogliamo in un certo qual modo osare un'interpretazione ancora più ardita e definire proprio differente l'interesse di Moretti-Costanzi nei confronti di questa parte del pensiero bonaventuriano. Il filosofo umbro

---

<sup>300</sup> *Ivi*, pp. 119 - 120.

non è proprio interessato a definire la situazione di partenza dell'uomo, non è assolutamente stimolato a descrivere ciò che è attestato dall'esperienza umana, detto dalle Scritture, evidenziato dalla filosofia. Moretti-Costanzi è piuttosto interessato in tutto il suo cammino di pensiero a scorgere le vie per uscire da quella situazione di limitazione e Bonaventura funge da ispiratore proprio in questo. In secondo luogo dobbiamo indicare come sia molto importante il riferimento alla volontà che abbiamo evidenziato con la precedente citazione di Guardini. Infatti entrambi i filosofi colgono in Bonaventura come vi sia il vero protagonismo di Dio, quindi della verità che si rende disponibile ad essere ritrovata, ripercorsa, riscoperta: questo l'atto di misericordia, d'amore divino.

Allo stesso modo Bonaventura è riconosciuto da entrambi come colui che dichiara come fondamentale sia il primo passo che l'uomo deve compiere; infatti senza lo sforzo di volontà, senza il "si", senza l'interesse iniziale, il percorso nemmeno avrebbe la possibilità di iniziare. Ecco allora l'esigenza di uscire dai dormienti, di fare uno sforzo di volontà per uscire da una situazione di comoda limitazione. Questo lo si ravvisa bene anche nel Moretti-Costanzi interprete bonaventuriano, seppur con terminologia e modalità interpretative differenti, ma questo lo si è già specificato, nel momento in cui viene sottolineato il ruolo preminente della volontà nel cominciamento del percorso di veggenza dell'uomo, allo stesso modo lo si può notare anche nella riflessione morettiana che viene portata a compimento a proposito dello sforzo di consapevolezza che l'uomo deve compiere per accorgersi di possedere la facoltà che può far iniziare questo percorso, la *ratio superior*. Infine vogliamo sottolineare con forza come sia Guardini che Moretti-Costanzi siano assolutamente sulla stessa linea interpretativa nel loro comune evidenziamento della redenzione che anche il mondo



dell'uomo deve provare. In tal senso le parole sopracitate di Guardini appaiono molto efficaci nel far comprendere questa continuità tra mondo dell'uomo e uomo stesso, nel loro comune destino di decadenza e di redenzione. La redenzione è quindi, per dirla con il tono morettiano assolutamente adeguato anche per Guardini a questo punto, anche un momento estetico, un momento di ritorno all'originaria bellezza edenica del mondo stesso.

Se dunque la redenzione è non solo auspicabile, ma anche e soprattutto necessaria per il percorso che l'uomo che deve compiere nella sua chiamata ad essere se stesso, allora occorre comprendere come questa redenzione possa avvenire ed in definitiva in cosa consista. Le parole di Guardini interprete di Bonaventura sono certo chiare riguardo alla possibilità della redenzione e nel chiarire da dove essa derivi: «Così, essenzialmente, emerge una totale incapacità nell'uomo di meritare la salvezza, la quale consiste in una grazia. La grazia è l'unica salvezza per l'uomo, è indispensabile, e l'uomo non può far nulla per provocarla. Egli dipende completamente da Dio, l'unico che può salvare. Dio solo è "principium salvans [il principio che salva]". Con la più grande insistenza, viene messo in evidenza che la Redenzione è una pura grazia»<sup>301</sup>. Se allora questa redenzione è, come dicevamo, pura apertura della trascendenza verso l'uomo, occorre poi comprendere essa in cosa consista. Guardini prende in considerazione due possibili modi concreti di intendere la redenzione: «È stata mostrata come dottrina di Bonaventura quella che vuole che la Redenzione sia una grazia, in quanto essa dipende dal libero arbitrio di Dio e non può essere meritata dall'uomo. Con ciò, non si è però detto se essa sia una grazia anche per quanto riguarda il contenuto

---

<sup>301</sup> Romano Guardini, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, cit., p. 128.

della Redenzione stessa, di come si ponga nei confronti della natura umana in base alla sua essenza e alla sua qualità; in altri termini se essa significhi solo un compimento della natura umana o qualcosa di essenzialmente altro, di nuovo, situato principalmente oltre la stessa natura umana. Bonaventura non ha trattato detta questione *ex professo*. Egli dice frequentemente che la Redenzione comporta un compimento della natura»<sup>302</sup>. Ecco allora un passaggio che lo stesso Guardini ammette come controverso, la redenzione è qualcosa di umano che porta al culmine la natura dell'uomo o si tratta di una condizione solo extra-umana? Questo l'interrogativo di non poco conto che la comprensione di Bonaventura porta in dote. Guardini, analizzando gli scritti bonaventuriani giunge alla seguente conclusione: «Così si può dedurre che tale perfezione non sia dunque necessaria per natura, ma solo una conseguenza dell'armonia interna tra grazia e natura, secondo l'assioma: "gratia perficit naturam [la grazia perfeziona la natura]" e, però, "supponit naturam [suppone la natura]"»<sup>303</sup>.

Ci sembra importante soffermarci su questa conclusione perché risulta decisiva ai fini della comprensione del concetto di redenzione. Bonaventura vuole intendere come questa condizione sia possibile nella natura, quindi nel mondo dell'uomo, nella concreta esistenza. Allo stesso tempo essa non è una possibilità esistenziale del mondo umano, il massimo della perfezione che l'uomo raggiunge in una dimensione d'essere in cui vige la fattualità causale non è certamente quello della redenzione, solo con l'intervento di un potenziamento esterno, la grazia appunto, questa redenzione avviene.

Insistiamo su questo punto perché pensiamo di poter scorgere una continuità teoretica che forse va oltre gli stessi intenti di Guardini, ma che alla luce di quanto scrive crea un legame con il potenziamento della coscienza descritto da Moretti-

---

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 137.

Costanzi interprete di Bonaventura: non è infatti la mera terrenità, anche qualora raggiungesse il *maximum* della perfezione possibile, quella perfezione che la redenzione, o, per dirla con Moretti-Costanzi, l'ascesi, permette di raggiungere. Si tratta di una condizione che parte dalla naturalità, sì, ma che fa giungere l'uomo ad una naturalità potenziata. Sappiamo di mettere in atto, con tale lettura, una vera e propria ermeneutica di Guardini interprete di Bonaventura, quindi una lettura potenzialmente lontana due volte dall'autentico pensiero bonaventuriano. Ma crediamo anche che la vaghezza che Guardini riscontra nella terminologia bonaventuriana con la quale viene trattato tale argomento sia un ulteriore elemento che ci possa far propendere per questa lettura certamente morettiana della concretizzazione della redenzione. Guardini dice infatti che la questione non viene trattata *ex professo* dallo stesso Dottore Serafico. Attuata tale delucidazione, si giunge così al vero nucleo della presentazione del concetto generale di redenzione che in tale nostra ricerca è da considerare maggiormente interessante. Si arriva all'imprescindibile bisogno della mediazione per rendere possibile la redenzione. Qui Guardini è assolutamente chiaro nel suo constatare che la possibilità della redenzione in Bonaventura può avvenire solo grazie ad una mediazione, ed una mediazione ben precisa.

Questa mediazione è quella che avviene tra Dio trascendente e uomo transeunte in modo tale che che l'uomo possa riguadagnare la prossimità al Principio che è suo creatore. Tale mediazione è il Cristo. Innanzitutto è il concetto di medio che Guardini ritiene debba essere portato in evidenza: «Così, innanzi tutto, il medio tra Dio e l'uomo è il Dio-uomo. La sua natura divina è in comune con Dio, quella umana con gli uomini. Specialmente questo ultimo pensiero viene sottolineato con insistenza. Cristo, unitamente agli uomini, appartiene a una specie comune; egli è uguale in tutto a noi

uomini»<sup>304</sup>. Se dunque il medio ha il compito di mettere in relazione questi estremi qualitativamente dissimili, allo stesso tempo il concetto di mediazione rinvia anche ad ulteriori significati: «Così il concetto di mediazione è composto dai concetti di medietà, di consiglio, di missione, di compito e di attività riconciliatrice. Secondo questo ragionamento, il mediatore sarebbe il Dio fatto uomo, "il Figlio mandato nella carne". E, in effetti, il concetto di Dio fatto uomo in qualità di mediatore è predominante soprattutto negli scritti speculativi di Bonaventura»<sup>305</sup>.

Ecco dunque il senso che Guardini individua nella mediazione di Cristo: Egli è una figura della Trinità ed è inviato da Dio con una missione specifica, la missione è quella della redenzione dell'uomo attraverso l'esempio e attraverso la condivisione della vita dell'uomo, ecco la ragione della sofferenza, ecco la ragione dell'insegnamento; la finalità ultima di tale mandato è dunque quello della riconciliazione tra uomo e Dio. La missione consiste nel riportare, attraverso Cristo, l'uomo a Dio, non coercizzando il libero arbitrio, ma facendolo consapevole della altezza della meta a cui sarebbe destinato. Questo ruolo salvifico di Cristo in realtà, sebbene sia ben evidente dalle pagine bonaventuriane, non è secondo Guardini completamente esplicito con chiarezza esaustiva ed analitica. Scrive infatti il filosofo: «In che cosa consista concretamente l'opera redentrice, è una questione che non viene espressamente discussa, anche se tutto ciò che attiene alle risposte si trova nelle distinzioni del *Commento alle Sentenze* sulla capacità di passione, sulla preghiera, sul merito, sulla sofferenza e la morte di Cristo, nonché in alcune parti analoghe del *Breviloquium* e, infine, in molte puntualizzazioni sparse un po' ovunque»<sup>306</sup>. Questa difficoltà nel reperire conclusioni esaustive rispetto

---

<sup>304</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>305</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>306</sup> *Ivi*, p. 159.

ad un argomento così centrale e di così ampia portata lascia chiaramente spazio ad una vera e propria ermeneutica della concretezza dell'opera di redenzione in San Bonaventura. Dall'altra parte, facendo un rilievo critico, la sistematicità con la quale Guardini prende in considerazione Bonaventura forse non gli consente di guardare in maniera non analitica l'*Itinerarium* per trarre ulteriori delucidazioni sul tema.

Uno dei temi sui quali si apre la possibilità dell'interpretazione è un interrogativo fondamentale: quello relativo alla doppia natura di Cristo, umana e divina. Ancora dallo scritto di Guardini: «È chiaro che il significato decisivo sta proprio nell'unione delle due nature in Cristo. Con il momento dell'incarnazione Cristo occupa, cioè, una posizione centrale nell'ordine naturale e in quello soprannaturale; egli è la quintessenza di tutte le cose create, il compimento del mondo e il mediatore dell'unione della grazia con Dio. Con ciò, naturalmente, sorge una ulteriore questione: come si fa a congiungere questo significato conclusivo dell'incarnazione o dei primi momenti della vita di Cristo con il carattere redentore del rimanente della sua vita, in particolare della sua morte? Bonaventura non discute detta questione. L'autore della presente tesi ha trovato solamente un passo dal quale deriva, forse indirettamente, l'opinione di Bonaventura. In tale passo Bonaventura dice che Cristo ha acquisito per se stesso, solo in quanto egli ottenne anche "alio modo [in altro modo]" ciò a cui egli aveva già diritto "uno modo [in un solo modo]" (cioè tramite la sua pienezza di grazia) e rese ciò che è già "debitum" (cioè meritato), "magis debitum [maggiormente meritato]", cosicché ha avuto luogo solo un aumento del titolo giuridico sulla stessa cosa. Allo stesso modo, Bonaventura può aver interpretato i meriti successivi di Cristo per gli uomini, ma su ciò egli non si esprime. Così, accanto alla tesi sul significato redentivo finale per quanto attiene all'incarnazione, sta anche quella sul significato del resto della vita di Cristo per la

Redenzione»<sup>307</sup>. Il passaggio è decisivo, anche perché a nostro modo di vedere indica una parziale dissonanza nella considerazione della figura di Cristo rispetto a Moretti-Costanzi. Procedendo con ordine notiamo che la domanda che Guardini si pone verte di fatto su come occorra pensare la realtà e la presenza del Cristo nel mondo degli uomini.

Da una parte, infatti, se Cristo è la rivelazione del Dio con noi, dell'alleanza tra Dio e uomini, se Cristo è questo disvelamento della verità e della possibilità di redenzione, ecco che basterebbe già questa rivelazione per sancire la realtà dell'orizzonte eterno e di perfezione che all'uomo viene dischiuso. Il ruolo della mediazione potrebbe esaurirsi in questo, una presenza che dona concreta speranza, o, per dirlo in altri termini, una evenienza che indica la strada della veggenza intellettuale e del compimento esistenziale. Certo che la questione teoretica fondamentale che nasce da tale evenienza è relativa al valore che deve essere riservato a colui che riveste questo ruolo di mediatore, di rivelatore della verità. Tale entità non è un concetto, non è un livello coscienziale, non è un convincente argomento metafisico, ma è uomo in carne ed ossa, o, meglio ancora, è persona.

Certamente la frase bonavenuriana che Guardini cita, crediamo riesca, nella sua semplicità, a dire molto di questa difficoltà interpretativa nel rispondere a tale interrogativo. Quando Guardini dice “egli ottenne anche ‘alio modo [in altro modo]’ ciò a cui egli aveva già diritto”, con questo già si dice molto di come possa essere considerato il Cristo, appunto in *alio modo*, Cristo è umanità, ma umanità certamente altra. Guardini evidenzia poi quali siano gli aspetti della vita del Cristo che risultano avere un valore salvifico per gli uomini, ovviamente anche solo a livello pedagogico, come per esempio gli insegnamenti, le parabole, la vita virtuosa; la morte, la

---

<sup>307</sup> *Ivi*, pp. 160 - 161.

risurrezione e l'ascesa al cielo avvalorano poi ulteriormente questa opera manifestamente eccezionale di redenzione operata dalla vita di Cristo. Tuttavia permane sempre quell'interrogativo per il quale Guardini non ha trovato risposta esaustiva in Bonaventura; scritto ancora in maniera diversa ecco la nuova formulazione che viene fatta dopo aver passato in rassegna la straordinarietà redentrice della vita del Cristo: «Secondo Bonaventura, dunque, tutta la vita di Cristo fa parte dell'opera redentrice. La questione, relativa a come il valore conclusivo combaci con i primi momenti di vita, non è risolta. Bonaventura pone, accanto al suo ragionamento sul significato dell'incarnazione, quello ulteriore sulle altre parti della vita di Cristo, senza dare però il necessario collegamento»<sup>308</sup>. Ecco allora il permanere di questo interrogativo. Interrogativo più che complesso da risolvere, soprattutto perché, secondo Guardini, Bonaventura non indica in tal senso un orientamento certo.

Qui dobbiamo soffermarci a ribadire nuovamente, in base a quanto è stato già detto a proposito dell'interpretazione morettiana di Bonaventura, come la considerazione del Cristo sia un momento decisivo nella comprensione dell'opera del Dottore Serafico. Se infatti sia Moretti-Costanzi che Guardini indicano la centralità dell'opera del Cristo come momento determinante per la salvezza o redenzione dell'uomo, significa che tale contenuto davvero è il cuore del pensiero bonaventuriano. Tuttavia il permanere di tale interrogativo che Guardini solleva, apre nuovi scenari di comprensione di tale figura. L'interrogativo che è in questione crediamo che possa essere visto come la domanda che ogni uomo che si approssima al mistero della *persona Christi* si pone: come va considerato il Cristo? Ci si domanda quale sia in definitiva la sua concretezza teoretica. Guardini in questa parte generale ed introduttiva

---

<sup>308</sup> *Ivi*, p. 169.

della sua opera sulla redenzione in San Bonaventura non riesce a dare una risposta completa a tale questione fondamentale. Vi riuscirà, questa è la nostra ipotesi, nel momento in cui si confronterà con la redenzione intesa come redenzione fisico-mistica. Abbiamo visto che per Moretti-Costanzi Bonaventura è fondamentale, con il suo procedere anche oltre i maestri Agostino e Anselmo, proprio perché dischiude la possibilità della veggenza nel Cristo.

Questo il vero debito morettiano verso il Dottore Serafico. Per il filosofo umbro Cristo è scorto, tramite Bonaventura, non tanto nella sua umanità, nella sua incarnazione, tali questioni vengono davvero lasciate da parte da Moretti-Costanzi, Cristo è pura presenza che permette, sempre, in ogni epoca, in ogni uomo l'elevazione. La questione sollevata da Guardini è quindi, di fatto, per Moretti-Costanzi risolta già sul nascere, Cristo è tale perché venuto tra gli uomini in *alio modo*, un modo che in definitiva per gli uomini stessi rimane e deve rimanere indecifrabile, assolutamente altro. Ciò che veramente interessa è invece la portata salvifica della venuta, questo il vero interesse mutuato da Moretti-Costanzi per Bonaventura. Certo è che tale apparente disinteresse di Moretti-Costanzi per la umanità di Cristo qualche perplessità, rispetto alla considerazione che lo stesso filosofo umbro ha del Cristo, la lascia. La considerazione del Cristo, in Moretti-Costanzi in effetti potrebbe essere valutata come quasi simile a posizioni vicine al docetismo. Ora, riguardo a ciò si deve prendere in considerazione la grande ammirazione che Moretti-Costanzi ha per il Dio incarnato. Per l'accademico bolognese, come già è stato detto, Cristo non solo rappresenta, ma è concretamente la via della salvezza e della verità per l'uomo; si comprende pertanto il motivo per cui tale figura sia così presente e così centrale nel pensiero di Moretti-Costanzi.



Per certi versi le conclusioni di Moretti-Costanzi sono semplici quanto rivoluzionarie, più di quanto la teologia e la cosiddetta filosofia cristiana abbiano tentato di essere: Cristo è la risposta che la filosofia ha sempre cercato, Cristo è quella verità che la filosofia ha quasi sempre avuto davanti a sé, ma che non ha saputo riconoscere. Ecco allora che, in base a tali conclusioni, il Cristo è la massima espressione della verità che Moretti-Costanzi può cogliere. È chiaro dunque il perché della centralità del Cristo nell'opera del filosofo umbro. Certo è che, con questa certezza di pensiero che affiora, Moretti-Costanzi non è più tanto preoccupato di pensare all'uomo Gesù, quelle sono questioni che il filosofo umbro considera davvero troppo marginali, davvero troppo poco degne di approfondimento se si ha presente cosa sia davvero il Cristo per ogni uomo. Allora il rischio di cadere nel docetismo, in una considerazione di Cristo solo come Dio, davvero non è presente perché in Moretti-Costanzi l'incarnazione, la dimensione umana non è mai in discussione, ma è piuttosto l'interesse che non è mai rivolto al Gesù uomo ma solo a cosa rappresenti Gesù per gli uomini: Egli è la strada per la verità appunto. Inoltre si legge anche in Moretti-Costanzi una certa reticenza a confrontare l'umanità generica nella sua varietà e nelle sue bassezze con quell'umanità del Cristo che salva, quasi a voler evitare di guardare al basso in cui l'uomo già si trova quando invece Cristo apre la possibilità di comprendere che l'utilizzo della *ratio superior* è davvero realtà esperibile, come del resto l'ascesi di coscienza è una condizione di reale elevazione quando si mette in secondo piano la parte meramente sensibile dell'uomo.

Questa connotazione del Cristo, che Moretti-Costanzi ritiene di aver tratto in primo luogo dall'ispirazione bonaventuriana, è presente in maniera molto meno altisonante nelle opere che Guardini dedica all'approfondimento del pensiero del

Dottore Serafico. Del resto, lo abbiamo ripetuto numerose volte, il Cristo descritto da Moretti-Costanzi è il portatore di quel concetto di “cristità” che risulta essere elemento decisivo e illuminante non solo per parlare della salvezza, della redenzione dell'uomo, ma risulta essere piuttosto elemento decisivo per la filosofia stessa. Esso è quella verità presente nell'uomo che l'uomo stesso da sempre ricerca. Un altro fattore che induce a pensare ad una differente connotazione della figura del Cristo è quello relativo alla venuta del Cristo nel tempo.

A tale riguardo la riflessione Guardini ricalca fedelmente le orme tracciate da Bonaventura: « Anche l'epoca in cui si è realizzata la venuta di Cristo ha la sua importanza. Quest'epoca è l'ultima, "finis saeculorum [il termine dei secoli]". E cioè il Signore non viene all'inizio dei tempi, perché in questo modo egli vuole punire il peccato con la lunga attesa, ma vuole anche guarire meglio la malattia del peccato. Attraverso l'attesa, infatti, l'uomo prende coscienza di tutto il proprio male; egli vede quanto grandi sono la sua debolezza e la sua impotenza, si mette al riparo della grazia, implora la Redenzione; e soltanto ora la Redenzione può dare i suoi frutti, poiché conquista la salvezza solo colui che "cerca Cristo in libertà". Sarebbe peggiore dell'antica colpa il fatto che l'uomo venisse salvato e rimanesse nella ingratitudine. Infine, questa venuta tardiva di Cristo mantiene anche l'ordine del mondo»<sup>309</sup>.

Questo è il risultato della fine ricerca di Guardini fra i testi bonaventuriani, viene certamente sottolineato con questo riferimento il senso soteriologico della venuta di Cristo e il compimento che viene dato alla storia con l'avvento del Cristo tra gli uomini. Ci soffermiamo su questo punto poiché crediamo che serva per marcare bene una sfumatura nella considerazione di Cristo che è presente in Moretti-Costanzi. Sempre

---

<sup>309</sup> Romano Guardini, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, cit., p. 172.

rifacendosi a Bonaventura, citiamo qui un passo morettiano che si riferisce alla considerazione della temporalità nella quale il Cristo si manifesta, proprio per dare migliore argomentazione di tale differente cognizione che si riscontra. Scrive infatti il filosofo umbro in *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede*: «E sarebbe facile, così, spiegare la coesistenza, nella persona stessa che vede Cristo, del senso esteriore che glielo mostra come uomo e di quello insito nella fede, che glielo fa intendere e credere, nell'*intellectus fidelis*, quale Cristo. [...] Comunque, chi vede Cristo e sa di vederlo *hic et nunc*, lo riconosce col suo vedere, così che questo, nel dimostrarsi adatto a ciò, si dimostra anche non materiale. San Bonaventura con l'ammissione della coesistenza possibile in chi vede o potesse vedere Gesù Cristo, della Fede e del senso umano ostacolante, intendendo porre in guardia contro l'ottusità ingannatrice di quest'ultimo, ha forse, per efficacia maggiore, spinto il proprio dire al paradosso»<sup>310</sup>.

Cristo non è importante per la sua storicità, ecco la conclusione che Moretti-Costanzi trae da Bonaventura, parlare di Cristo in termini storici e umanizzati significherebbe non aver compreso la portata ed il senso della presenza del Cristo per la realtà, ecco l'estremo cristianesimo di Moretti-Costanzi, il Cristianesimo-filosofia; ma a specificare con linguaggio ancor più immediato tale posizione è la nota che si trova a margine del brano appena citato, si legge infatti: «Evidentemente: dire che uno vede Cristo come uomo è un dire da fuori; chi vede Cristo come uomo non vede Cristo, vede Gesù. E se dice, malgrado la visione inadeguata che ne ha, di averla di Cristo, ciò significa che fa appello alla memoria di una visione precedente, in cui vedendo Cristo, lo riconobbe»<sup>311</sup>. Questa è ancora una frase forte di Moretti-Costanzi, una frase che certo

---

<sup>310</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., pp. 157 - 158.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

porta a mostrarsi tutta la concezione morettiana del Cristo. Un Cristo che non è tanto un mediatore, quanto una presenza, lo ribadiamo. Cristo nel linguaggio bonaventuriano è tratteggiato in tutta la sua potenza veritativa, di redenzione e di salvezza. Guardini sa cogliere e descrivere questa assolutezza del Cristo vedendo nell'opera di mediazione salvifica che le pagine bonaventuriane descrivono il darsi di questa potenza redentrice. Moretti-Costanzi fa invece proprio il valore assoluto della figura di Cristo nel suo essere esperienza sapienziale di verità e di elevazione.

Ecco le sfumature che la figura di Cristo in Bonaventura fa emergere nei due filosofi. Ma più che di una differenza interpretativa teniamo qui a dire che tali sfumature sono piuttosto figlie di una differente capacità di sentire, se infatti in Guardini viene valorizzato senza mezzi termini il Bonaventura teologo, esperto della liturgia, il Bonaventura cattedratico, in Moretti-Costanzi l'interesse è tutto rivolto al Bonaventura asceta e mistico, al Bonaventura che compone *l'Itinerarium* a La Verna, tanto per essere chiari.

Prima di passare all'analisi della Redenzione fisico-mistica tratteggiata da Guardini interprete di Bonaventura ci sembra corretto fare un'ulteriore sottolineatura nei riguardi di una distinzione che è facilmente evidenziabile dall'esame finora attuato dello scritto di Romano Guardini. Si tratta del termine stesso Redenzione. Tale termine è assolutamente fondamentale per Bonaventura secondo Guardini, ed anzi tutta la riflessione filosofica sull'autore medievale avviene inizialmente a partire da tale concetto di riabilitazione nella destinazione soteriologica che l'umanità sente propria. Occorre però ora sottolineare, anche in base a quanto finora è stato presentato del pensiero di Moretti-Costanzi, che per il filosofo umbro questo termine non viene quasi

mai applicato nella descrizione dei contenuti bonaventuriani; al più l'accademico bolognese utilizza il termine quando prospetta la situazione del mondo che esce dalla semplice visione empirica dell'uomo, quando avviene l'elevazione che permette di cogliere la realtà attraverso il livello superiore di coscienza, allora si è di fronte ad un 'mondo redento'. Solo in questo caso si assiste all'utilizzo del termine redenzione. Moretti-Costanzi infatti non si concentra sulla redenzione, ma vede invece in Bonaventura il filosofo dell'ascesi, dell'innalzamento.

Questa è la differenza che emerge inoppugnabile. Se infatti sia redenzione che elevazione indicano un'uscita da una condizione esistenziale ed ontologica, allo stesso tempo i due concetti sono preposti a significare anche qualche cosa di specifico in tale cambiamento di condizione che prospettano. La redenzione, come abbiamo in precedenza visto, deve per forza prender avvio da una condizione di peccato, altrimenti non vi sarebbe alcuna esigenza di una tale via di salvezza. L'elevazione ascetica prende anch'essa avvio da una condizione di minorità esistenziale, come del resto presuppone la condizione del peccato, ma allo stesso tempo indica anche qualcosa di differente: quando si parla di elevazione ascetica si intende una forma di cambiamento del proprio stato interiore. L'ascesi di coscienza è il movimento di mutamento della propria maniera di essere nel mondo e di cogliere la realtà. La redenzione in Bonaventura, come tende a sottolineare Guardini assume certamente anch'essa il carattere di un cambiamento interiore e di una potenza salvifica per l'uomo, però, allo stesso tempo la redenzione può indicare anche come il cambiamento debba avvenire con pratiche esteriori, con atti veri e propri. La redenzione presuppone di fatto delle azioni, non si può infatti uscire dal peccato senza cambiare, oltre che la disposizione interiore, anche il comportamento; di fatto ad un cambiamento del proprio essere deve corrispondere un cambiamento del

fare. Dall'altra parte quando si parla di ascesi, come ne parla Moretti-Costanzi, si vuole indicare un cambiamento che, di fatto, corrisponde al solo stravolgimento del proprio essere.

Questa, forse, la sfumatura che possiamo cogliere come differenza nei due termini. Ascesi è un innalzamento interiore a cui non corrisponde un cambiamento necessario dell'esteriorità, ma a cui corrisponde un cambiamento necessario del come si è, del come ci si percepisce, del come si percepisce il mondo. Moretti-Costanzi dice infatti che con l'ascesi non cambia il mondo circostante, ma cambia piuttosto la modalità e la consapevolezza con cui lo si coglie e gli si attribuisce senso. Ecco allora che certo il mondo e la realtà saranno redenti perché la loro esteriorità è mutata nell'essere foriera di nuovi significati, certo anche la persona soggetto dell'ascesi è redenta, è di fatto salvata, ma prima di essere salvata è innalzata, è ad un livello di coscienza nettamente superiore a quello della mera animalità, della semplice costituzione empirica.

Sfumature, è bene ripeterlo. Redenzione e ascesi sono di fatto due concetti sovrapponibili, ma allo stesso tempo riteniamo che la differente consistenza che può essere attribuita ai due concetti sia depositaria di quelle differenti tensioni che animano i due autori alla comprensione di San Bonaventura. Sfumature, che di fatto divengono sempre più tenui nel momento in cui Guardini medita il concetto di redenzione come Redenzione fisico-mistica. In questa seconda sezione della tesi di laurea del filosofo italo-tedesco il concetto di redenzione trova quelle connotazioni che più lo avvicinano all'elevazione coscienziale che Moretti-Costanzi scorge nell'ascesi bonaventuriana. I toni che vengono utilizzati in questa interpretazione della Redenzione come concetto mistico sono davvero molto prossimi al sentire morettiano. In primo luogo Guardini

parla della redenzione dal punto di vista fisico-mistico nel primo capitolo di questa seconda sezione che si intitola *La redenzione come nuova creazione*. La seguente, chiara, definizione esplica cosa si debba intendere per redenzione dal punto di vista del Bonaventura mistico: « In questo ultimo rapporto, la Redenzione è un ripristino dell'anima nel suo essere e nella sua vita naturali e soprannaturali»<sup>312</sup>. Si tratta specificamente di una riflessione sull'anima e su quella che sarebbe per l'anima stessa una sorta di rivitalizzazione, o meglio ancora, seguendo la terminologia guardiniana, una vera e propria ri-creazione: «Tuttavia il Padre compie la ri-creazione non tramite il Verbo nella sua pura natura divina, ma tramite il Dio fatto uomo. L'opera di ri-creazione, che viene completata tramite il Dio fatto uomo, corrisponde anche nel suo corso a quella della prima creazione»<sup>313</sup>. La ri-creazione è dunque la possibilità dell'uomo di ricevere una nuova possibilità di esistenza piena, alta, attraverso il dono della grazia. Tale dono è reso possibile solo dal fatto che viene portato all'uomo dalla figura del mediatore, Cristo.

Vi è quindi di nuovo la sottolineatura di come la possibilità della redenzione e quindi di una nuova esperienza d'essere per l'uomo possa provenire solo da Dio. Questa è una continuità considerevole tra Guardini e Moretti-Costanzi, entrambi scorgono in Bonaventura questo protagonismo d'amore, questa pervasività di carità di Dio, senza il suo intervento l'anima non riuscirebbe ad essere risolleata. Ancora le parole di Guardini in merito sono assolutamente chiare nel delineare la preponderanza dell'azione divina nel permettere l'innalzamento coscienziale dell'anima: «Gli stessi testi mettono in evidenza anche il rapporto reale, stabilito dall'influenza, dell'anima con Dio. L'influenza della grazia viene direttamente da Dio all'anima; quest'ultima viene

---

<sup>312</sup> Romano Guardini, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, cit., p. 241.

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 243.

ricondata a Dio; nasce un reale legame tra l'anima e Dio; un flusso continuo che da Dio va verso l'anima»<sup>314</sup>.

Questo movimento di trasmissione di perfezione avviene attraverso una nuova appropriazione dell'anima umana che viene compiuta da Dio, ma per giustificare tale dinamica che coinvolge la trascendenza ed il transeunte occorre nuovamente soffermarsi sul fatto che la possibilità di tale avvicinamento può avvenire solo per il mezzo di un termine medio. Ancora il Cristo mediatore è il fulcro di questa riunione, Guardini a riguardo sancisce: «Dunque Cristo è l'organo tramite il quale Dio Padre fa affluire la sua grazia nella nostra anima, è il mediatore della grazia. La pienezza di grazia di Cristo è la via con cui il Verbo infonde in noi la grazia»<sup>315</sup>. Questo ruolo di mediatore del Cristo assume in questa parte dell'opera di Guardini quei tratti mistici che davvero pongono una reale continuità con la figura del Cristo di Moretti-Costanzi. Anche per Guardini Bonaventura è un infaticabile assertore della opera di guarigione spirituale e coscienziale che Cristo porta all'uomo, le sue parole in merito sono di una chiarezza lampante: «Così Cristo guarisce l'anima, la rende ben ordinata e libera e con ciò bella. Cristo è colui, che "rende belle le cose deformi"; egli è colui "che rende bella la comunità dei pagani, ripulita da ogni bruttura dell'anima e del corpo"»<sup>316</sup>. O ancora: «L'anima riacquista il suo essere soprannaturale che era stato annientato. Tramite Cristo, l'anima "viene stabilita nell'essere perfetto"; si tratta del "rinnovamento nell'essere della grazia che conferisce l'essere spirituale". Il concetto di rinascita esprime in maniera plastica il rinnovarsi della vita spirituale, nel nuovo essere della grazia: "regeneratio [rigenerazione]". Si tratta del processo spirituale, nel quale l'anima viene

---

<sup>314</sup> *Ivi*, p. 249.

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>316</sup> *Ivi*, p. 258.



afferrata tramite la grazia di Cristo e viene trasportata in una nuova vita soprannaturale»<sup>317</sup>. In questa parte dell'opera di Guardini la considerazione del Cristo è quella di un mediatore che rivitalizza, che ridona vita, che distribuisce la grazia a coloro che si mettono in suo ascolto, a coloro che vivono l'esperienza veritativa della fede.

Questa esperienza della fede appare come unica linea di demarcazione tra chi riesce a sperimentare l'esperienza redentrice di Cristo e tra chi non vi riesce: «La fede nell'uomo è il rapporto tra l'uomo e il mediatore, l'atto che – anche se frutto della grazia – precede il completo influsso della grazia ricreante. Tramite la fede viene stabilito il legame spirituale tra l'uomo e Cristo, cosicché il Redentore può esercitare la sua azione. Cristo fa arrivare la corrente di grazia in tutti quelli che o per fede diretta e personale o tramite i sacramenti della fede si avvicinano a lui e "per fede sono uniti a Cristo"»<sup>318</sup> Certo l'esperienza della redenzione che passa attraverso il Cristo viene del tutto associata da un legame causale alla condizione di peccato che attanaglia ed ha reso caduco l'uomo.

Questa rimane la coordinata esistenziale imprescindibile per spiegare l'esigenza dell'intervento di Cristo mediatore e redentore. Ancora le parole di Guardini in merito: «Nel dettaglio, la ri-creazione è soprattutto una purificazione dai peccati. [...] L'idea di ri-creazione emerge in maniera più chiara, non appena il peccato viene indicato come sporcizia, macchia o in maniera simile. Allora la forza di Cristo purifica; egli lava via la macchia; egli ci tocca in modo spirituale, "se aderiamo a lui nella fede", e poi ci lava dalle macchie; Cristo versa la grazia sull'anima e in questo modo la purifica. Il peccato è un qualcosa che Cristo espelle»<sup>319</sup>. Questa sottolineatura della condizione di peccato è

---

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>318</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 262.

un dettaglio che di fatto crea una certa distanza con l'interpretazione esistenziale dell'uomo che Moretti-Costanzi dona. Il filosofo umbro, infatti, piuttosto che sottolineare questa condizione di minorità, che ovviamente conosce e riconosce come tale, tende a imputare la condizione deficitaria che l'uomo vive soprattutto alla sua incapacità di ergersi da una modalità strumentale, semplicemente classificatoria del relazionarsi con l'esistente. È come se Moretti-Costanzi cogliesse in Bonaventura l'esplicitazione di una duplice condizione di bassezza esistenziale: da un lato certamente quella legata ad un essere condizionato dal peccato d'origine, ma dall'altro lato anche quella determinata da un proprio modo di voler essere, il modo appunto della parvenza sensibile, dell'appartenenza esclusiva alla mondanità non redenta, alla bassa mondanità della *ratio inferior*.

La sezione seconda prosegue poi con un secondo capitolo che si intitola *Il corpo mistico di Cristo*. Ci soffermiamo su tale capitolo perché crediamo che in questo concetto di corpo mistico di Cristo vi siano importanti similarità tra la concezione di Cristo che Guardini e Moretti-Costanzi descrivono in Bonaventura. Innanzitutto il concetto di corpo mistico di Cristo è definito da Guardini in tal modo: «Così tutti coloro che sono giustificati si riuniscono con Cristo e tramite Cristo formano una unità. Cristo è il loro punto centrale, che infonde loro lo stato di grazia e la vita di grazia. Si tratta di un'unità di vita, nella quale si realizza una struttura in base al ruolo di colui che dona la vita e di colui che la riceve; tale unità di vita si mantiene e si realizza al di fuori del suo intimo centro propulsore: un'unità organica, un corpo, il cui capo è Cristo, le cui membra sono i singoli giustificati. Cristo ci redime infondendoci la grazia che prende nuova forma, la quale ci lega alla fonte di essa e ci rende dunque parti di Cristo»<sup>320</sup>.

---

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 263.

Questa concezione di Cristo risulta essere davvero diversa rispetto a quanto esplicitato fino a questo momento da Guardini interprete di Bonaventura. Con questa definizione ed in generale con la concettualizzazione di Cristo come corpo mistico si ha la immediata determinazione di Cristo come presenza onnicomprensiva, unificante, capace di tenere insieme una molteplicità che di fatto è diversa, ma legata dall'unico datore del senso profondo. Questa descrizione del Cristo davvero è un tutt'uno con il Cristo che Moretti-Costanzi legge in Bonaventura, non a caso questa parte dell'opera di Guardini è quella dedicata alla concezione di Cristo come corpo mistico.

Questo rilievo ci interessa per sottolineare la bontà di un comprensione attuata da Moretti-Costanzi rispetto a Bonaventura, come interprete interessato quasi esclusivamente da un punto di vista mistico ed ascetico. Cristo, in queste pagine di Guardini, torna ad essere pura presenza per l'uomo ed anzi, oltre che presenza unificante, Egli è anche capo di questa schiera di anime, di coscienze intente a risollevarsi verso la verità, verso Dio. I toni utilizzati da Guardini in questa parte del suo primo scritto sul Dottore Serafico sono davvero quelli dell'ascetica bonaventuriana: «L'ambito del corpo mistico è universale. Vi appartengono tutte le creature dotate di grazia, e cioè gli angeli e gli uomini, gli uomini prima di Cristo e quelli dopo Cristo»<sup>321</sup>. Ed ancora, riguardo alla funzione onnicomprensiva ed unificatrice di Cristo, ovvero di Colui che si pone a capo di questa gerarchia di anime che viaggiano verso la ricerca della perfezione. Queste le parole utilizzate da Guardini: «Cristo purifica le creature dai peccati, santifica tramite l'influsso della grazia, illumina, crea le creature a immagine di Dio, le lega tutte a sé e tra di loro; chi è "hierarcha" racchiude le creature in una unità strutturale e vitale, il cui principio è egli stesso: ecco la "hierarchia [gerarchia]", il corpo

---

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 265.

mistico di Cristo»<sup>322</sup>. Questa è la figura di un Cristo che più che essere inteso mediatore, alla maniera consona di una riflessione teologica, è piuttosto sentito, vissuto come la persona di cui fare esperienza per questo cammino che Guardini intende come cammino di redenzione bonaventuriano. In effetti nel momento in cui si parla di Cristo come corpo mistico diventa quasi impossibile riassumere tale concetto in categorie schematiche che non considerino la sua effettiva attività di sostenimento delle coscienze e di guida interiore verso la verità dell'assoluto.

L'analisi del concetto bonaventuriano di redenzione affermato da un punto di vista mistico ci porta a seguire la riflessione di Guardini in reale continuità con quella di Moretti-Costanzi soprattutto per l'aspetto della redenzione del creato. Il mondo con l'avvento di Cristo e la sua presenza è, di fatto, il soggetto di una vera e propria nuova creazione. Riteniamo importante riportare questo tono con cui viene descritto il mondo redento, si tratta proprio di quel tono bonaventuriano che si respira chiaramente nell'orizzonte della filosofia morettiana che guarda al Dottore Serafico. In primo luogo un carattere di assoluta continuità è quello della concretezza della redenzione, o con la terminologia di Moretti-Costanzi l'ascesi del mondo e non dal mondo. Guardini in merito scrive infatti: «Il tratto essenziale della dottrina della ri-creazione è il suo orientarsi verso l'effetto fisico della Redenzione. Tale dottrina non si interroga sulle relazioni ideali, giuridico-morali, prodotte dal peccato e riordinate con la Redenzione, ma contempla l'essere dell'anima e le sue relazioni fisiche, reali con Dio e va in cerca dei cambiamenti prodotti dal peccato e dalla Redenzione»<sup>323</sup>. Guardini parla esplicitamente di cambiamenti, di modificazioni di relazione, di rapporto nel mondo e

---

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>323</sup> *Ivi*, p. 289.

con il mondo. Dire che la redenzione corrisponde ad un riordinare il mondo, ad una riconversione del mondo al suo ordine originario, significa proprio ripensare il mondo, coglierlo come qualche cosa di diverso a quanto semplicemente vissuto nella tenebra del peccato, tornare all'originarietà tramite il Cristo significa ridare luce a questo mondo e vederlo nuovo, diverso. E parlando ancora della figura di Cristo a tale proposito, Guardini tira le somme della imponente analisi, che ha tratteggiato rispetto alla redenzione dal punto di vista mistico, nell'ultimo capitolo della seconda sezione di questa sua prima opera dedicata a Bonaventura.

In questo quarto capitolo della seconda sezione, *Valutazione complessiva della dottrina della nuova creazione*, Guardini così parla del Cristo: «Inoltre non si possono porre confini netti tra l'azione di Cristo nella sua vita terrena e la sua personalità mistica, poiché il concetto di ri-creazione in quanto creazione dell'anima tramite la grazia comporta in sé, implicitamente, un elemento mistico che nella considerazione della vita terrena di Gesù è legato ai concetti di insegnamento, di passione eccetera. Il concetto di ri-creazione viene applicato alla vita terrena di Cristo, alla sua attività di maestro, di sacerdote eccetera, ma anche alla sua efficacia tramite i sacramenti, in particolare il battesimo. La ri-creazione inizia con l'incarnazione di Cristo e termina con la fine del mondo, anzi solo nell'eterna beatitudine trova il suo particolare e definitivo compimento»<sup>324</sup>.

Questo brano crediamo sia davvero di interesse per questa ricerca. Qui, con un linguaggio certo sistematico ed analitico, quale è quello imposto dalla tipologia di ricerca che Guardini sta conducendo, si evidenzia però una concezione di Cristo che è in totale assonanza con quella descritta da Moretti-Costanzi. Quando Guardini esplicita

---

<sup>324</sup> Romano Guardini, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, cit., p. 290.

che nel concetto di redenzione da un punto di vista mistico Bonaventura specifica che l'incarnazione del Cristo termina con la fine del mondo, certamente intende indicare quello stesso concetto di presenza di Cristo, quale esperienza viva per l'uomo, che abbiamo cercato di evidenziare assolutamente presente nel bonaventurismo di Moretti-Costanzi.

Questa è davvero una similarità che accomuna i due interpreti di Bonaventura. Giunti a tale rilievo ci sembra importante proporre qui la riflessione di Tina Manferdini, allieva di Moretti-Costanzi, la quale si rende interprete di Romano Guardini proprio partendo dall'ispirazione bonaventuriana; la filosofa rappresenta una sorta di punto di contatto ermeneutico tra Moretti-Costanzi e Guardini e la conclusione del suo saggio appare molto interessante nell'indicare la direzione di una certa similarità d'ispirazione nei due filosofi grazie alla comune comprensione di San Bonaventura: «In via di conclusione ci pare di poter dire che vi è una specie di positiva circolarità nell'itinerario compiuto da Guardini. Partito dalla più alta espressione della teologia francescana, ossia da San Bonaventura, egli conclude il suo discorso cogliendo esattamente il plesso centrale della spiritualità di san Francesco. Non si poteva concludere in modo più adeguato: san Francesco è forse il più alto paradigma di santità che la storia della Chiesa conosca. Non per nulla gli è stato riservato l'appellativo di “*alter Christus*”. Dopo di che, ogni aggiunta o ulteriore considerazione apparirebbe davvero superflua»<sup>325</sup>.

Ma ciò che qui si vuole evidenziare è come, in un'analisi così approfondita di Bonaventura, quale è quella guardiniana, l'emergere di una tale concezione di Cristo nella sezione dedicata alla redenzione da un punto di vista mistico sia fondamentale. Se

---

<sup>325</sup> Tina Manferdini, *Katholische Weltanschauung. Religion e fede in Romano Guardini*, in AA. VV. *La weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di Silvano Zucal, Centro editriale dehoniano, Bologna 1988, p. 351.

infatti Bonaventura per il suo ministero, per il suo ruolo, per la sua docenza accademica certamente ha dovuto parlare di questioni teologiche e del Cristo stesso secondo differenti punti di vista, trovare questa similarità tra Moretti-Costanzi e l'indagine di Guardini nel momento in cui si concentra sulla portata mistica della cognizione di Cristo, significa cogliere la corretta categoria interpretativa per Moretti-Costanzi ricettore del pensiero di Bonaventura.

Come lo stesso filosofo umbro dichiara, il Bonaventura che interessa, che è proficuo nel cammino di pensiero morettiano è il Bonaventura «mistico; non tuttavia in un *mùo* che riesca tale alla dedizione ad un silenzio nulladiciente, ma nella sensatezza di un linguaggio significativo istituibile sopra quello scientifico posto a tacere; è asceta, ma non in una ascesa da compiere rispetto al mondo, bensì nell'innalzamento che la veggenza dell'*oculus clarus*, sostituyente nell'*apice mentis* quello *lippus*, compie del mondo stesso, ripristinato assieme a noi; è superatore d'ogni bassezza fisicalistica, tuttavia non nel modo in cui potrebbe esserlo un metafisico, cultore dell'astrazione alla quale egli, francescano e affermatore del concreto, sostituisce la fruizione di cui ragiona testimoniando: in ciò è filosofo. È teologo, infine, non nel considerare con intelligenza umana le cose sacre, ma nel trattarne con il criterio loro proprio: filosofo in questo più che mai»<sup>326</sup>.

Bonaventura è dunque, per Moretti-Costanzi mistico, asceta, filosofo e teologo, ma, dalle specificazioni che il filosofo espone con chiarezza nella citazione in questione, ben si comprende come in tutte queste caratterizzazioni riconosciute a Bonaventura il termine davvero più significativo sia quello non scritto, quello che indica un modo di pensare, di filosofare, di credere, di essere che porti alla veggenza, il termine non scritto

---

<sup>326</sup> Teodorico Moretti-Costanzi, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia ragione-fede; l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in *Bonaventura*, cit., p. 153.

è la sapienzialità del pensiero, questa davvero la cifra trasversale che caratterizza il Bonaventura ispiratore di Moretti-Costanzi.

Ecco allora che il Bonaventura della redenzione descritta in termini mistici da Guardini conferma ed avvalora, con i suoi contenuti, affini a quelli esposti da Moretti-Costanzi, la veridicità di una interpretazione di una tale ricezione del pensiero bonaventuriano da parte del filosofo umbro. Che poi questa tipologia di pensare non sia stato seguito dalla grande maggioranza della filosofia è questione assolutamente vera. E proprio di questa grande inattualità bonaventuriana è consapevole Moretti-Costanzi, come abbiamo visto, come del resto è consapevole Guardini, il quale dona una spiegazione che sembra assolutamente pertinente per giustificare il motivo storico di questa dimenticanza perpetrata rispetto a tale orientamento del filosofare: «Così la dottrina della ri-creazione di Bonaventura offre l'immagine di un sistema concettuale allentato [rispetto a quello elaborato dai Padri greci]. La spiegazione sta nel fatto che il lavoro sistematico si rivolse in Occidente in particolare alla teoria della Redenzione giuridico-morale. Le altre idee scomparvero dal sistema dottrinario scolastico ed emersero negli scritti secondari e in opere maggiormente contemplative. Con ciò tali idee persero gradualmente la loro chiara ispirazione originaria; assunsero un carattere più libero, più indeterminato, divennero una sottocorrente che fluiva velocemente tra i concetti trattati *ex professo*, sistematicamente ordinati e migliorati da una continua opera di riflessione teologica»<sup>327</sup>. Questa dichiarazione storiografica di Guardini riveste, ai fini di questa ricerca, un carattere molto importante a livello interpretativo. Se infatti quella tradizione di pensiero, quella che Guardini definisce 'dottrina della ri-creazione', viene a poco a poco ad essere relegata ai margini della storia della filosofia, questa

---

<sup>327</sup> Romano Guardini, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, cit., p. 291.



inattualità che Moretti-Costanzi di fatto si auto-attribuisce come cifra del proprio pensare, perché legata ad una tradizione ormai considerata desueta, di fatto appare come una categoria interpretativa assolutamente adeguata. Moretti-Costanzi è consapevole di appartenere ad un orizzonte di pensiero che, pur portando la pretesa della veggenza e dunque della sapienzialità, è ormai ritenuto sterile, sorpassato.

In questa nostra considerazione di Guardini interprete di Bonaventura, considerazione che, ripetiamo, visto lo scopo del lavoro di ricerca certo è parziale e frazionata in funzione del fine stesso della ricerca che è quello del confronto con l'ispirazione bonaventuriana di Moretti-Costanzi, in tale considerazione, dicevamo, cercheremo di analizzare, come momento conclusivo del confronto tra i due filosofi quella che Guardini descrive come la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione della mente.

La finalità di tale analisi sarà quella di evidenziare delle continuità tra l'interpretazione guardiniana di tale dottrina e la morettiana ripresa di Bonaventura per quanto concerne la differenziazione dei livelli di coscienza. Ben rendendoci conto del rischio di forzatura teoretica che può essere fatto unendo due contenuti di fatto non univoci, crediamo però, allo stesso tempo, che la differente trattazione attuata della dottrina dei gradi della coscienza in questa analisi del pensiero bonaventuriano compiuto da Guardini sia un elemento abbastanza evidente che in un certo modo debba essere motivato.

Guardini dedica di fatto l'intera tesi per l'abilitazione all'insegnamento universitario alla questione dell'illuminazione della mente, l'opera del 1922 si intitola infatti *Principi fondamentali della teologia di San Bonaventura. L'illuminazione della*

mente, la gerarchia degli esseri, il flusso della vita; ma già nella prima opera su Bonaventura, *La dottrina della redenzione in San Bonaventura*, che fino a questo momento abbiamo preso in considerazione, vi è una piccola parte in cui si anticipa la dottrina dell'illuminazione. Non è un caso che tale dottrina venga brevemente trattata nella seconda sezione dell'opera, proprio nella parte in cui si parla della redenzione come Redenzione fisico-mistica, di fatto la parte dell'opera che più ha riguardato tale confronto con Moretti-Costanzi. In questo terzo capitolo della seconda sezione, che prende il titolo di *La dottrina della luce nell'anima*, si legge un'attenzione per la modalità attraverso la quale il rapporto tra Dio e l'uomo debba essere considerato anche un rapporto che struttura e rende possibile la conoscenza. Ora cercheremo di approfondire quale sia questa tipologia di conoscenza. Con riferimento a tale breve capitolo della prima opera di Guardini su Bonaventura, crediamo sia significativo il seguente passaggio: «Il contatto con le idee viene stabilito sia tramite l'“attingere” da parte dell'uomo, il “contemplare” le idee e le cose in esse, sia tramite l'influenza delle idee stesse sull'intelletto. Il contatto con le idee ha come presupposto la parentela dell'anima con le idee e con Dio, caratteristica – questa – dell'anima in quanto "imago Dei [immagine di Dio]"; poiché l'anima è simile a Dio, allora può avvicinarsi anche alle idee viventi nel pensiero di Dio. Se l'anima riconosce qualcosa di necessariamente vero, allora essa “tocca” il fondamento di tale verità, ossia le idee. Questa forma di pensiero è rara. Più spesso Bonaventura si occupa dell'altra forma: quando, cioè, le idee esercitano sull'anima conoscente un influsso particolare. Anche questo influsso presuppone la somiglianza dell'anima con Dio. L'influsso non si identifica con il comune "concursus [concorso]" di Dio e nemmeno con l'aiuto speciale della grazia per un'azione soprannaturale-meritoria. Rappresenta piuttosto un modo di azione particolare, un modo

mediatore: "per modum rationis moventis [come ragione che muove]". Quest'ultimo modo di azione viene espresso variamente: è un "ispirare le forme della conoscenza"; è una dottrina interiore; nella maggior parte dei casi, però, in quanto illuminazione, è irradiazione della luce divina, nella quale diventano presenti le idee, irradiazione delle regole eterne»<sup>328</sup>. Con questo brano viene ben specificato come la conoscenza dell'idea sia frutto di una vera e propria illuminazione che procede attraverso la similitudine dell'anima con le idee e con Dio.

Il rapporto diretto che la dottrina dell'illuminazione stabilisce tra anima e Dio permette ancora più di sperimentare la presenza diretta e veritativa di Cristo nell'uomo. Questo punto è fondamentale per il compimento della cristologia guardiniana di Bonaventura, che con tale dettaglio significativo si fa davvero un tutt'uno con quella morettiana: «Il Verbo divino entra nel mondo come "Verbum incarnatum", dato che l'uomo è caduto, e ricrea il distrutto mondo della grazia dell'anima. Mentre, però, fino a questo punto l'"influentia" proveniente dall'uomo-Dio veniva da Bonaventura rappresentata come una forza che si avvicina per così dire all'anima dall'esterno, ora invece essa viene mostrata come un'azione che il Verbo esercita nella parte più intima dell'anima, una specie di struttura intima della vita soprannaturale dell'anima fatta di luce. Ora l'agire di Cristo si mostra in tutta la sua potenza. Cristo afferra l'anima contemporaneamente dal di dentro e dall'esterno. Le innumerevoli espressioni che indicano Cristo come "luce", "sole", "illuminatore" eccetera, trovano il loro pieno fondamento in questa idea. Nella figura umana egli è quello stesso Verbo che è la luce interna delle anime. Infine, tramite il concetto di luce dell'anima si compie anche quello di mediazione. La mediazione veramente universale è fondata definitivamente tramite

---

<sup>328</sup> *Ivi*, pp. 281 – 282.

questo concetto»<sup>329</sup>. Il passaggio è fondamentale e vorremmo sottolineare con forza che la mediazione è fondata secondo Guardini attraverso il concetto dell'illuminazione.

Questo è un concetto decisivo. Se infatti la mediazione, la presenza del Cristo redentore, salvatore, continuamente presente nell'anima dell'uomo si compie in questa discesa di luce nell'uomo, allora in primo luogo deve essere messa al centro dell'attenzione la dimensione pneumatica dell'anima, essa è la vera sede in cui avviene qualche cosa che non è la mera conoscenza, ma assurge a qualche cosa di diverso, il Cristo che redime e che è continuamente presente non può infatti essere legittimato da una mera conoscenza esperienziale, questo è un punto importante. In secondo luogo, se si parla di un'azione che il Verbo, che Cristo che è l'Assoluto che discende nell'uomo, va ad imprimersi 'nella parte più profonda dell'anima', crediamo allora che occorra chiarire cosa si debba intendere con il concetto 'parte più profonda dell'anima'.

Cercheremo di trovare i contenuti per tali questioni nello scritto che Guardini dedica per intero alla trattazione sistematica del tema bonaventuriano dell'illuminazione della mente, parliamo ovviamente de *Principi fondamentali della teologia di San Bonaventura. L'illuminazione della mente, la gerarchia degli esseri, il flusso della vita*. La teoria della luce indica innanzitutto che la luminosità è un carattere fondamentale del processo della conoscenza. Queste le parole di Guardini in merito: «Se dunque tutte le cose vengono conosciute come luminose, allora è soprattutto lo spirito (Dio, l'idea, l'anima) a essere luce; ogni attività, specialmente quella dello spirito, è altrettanto luce o perlomeno formata dalla luce; allora emerge da sé che la luce deve avere un ruolo anche nella conoscenza»<sup>330</sup>. Ma oltre ad essere presente nella conoscenza, la luce compie qualche cosa di ulteriore, la luce determina il contatto tra l'anima e le idee. Ancora

---

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 285.

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 411.

con le parole di Romano Guardini: «Questo significa che l'anima entra in contatto diretto con le idee tramite la *influentia lucis*. Bonaventura conferma questo concetto con insolita precisione tramite l'autorità per lui più potente, ossia quella di Agostino»<sup>331</sup>. Questa teoria dell'*influentia lucis* è centrale. La luce indica di fatto una certezza, una immediatezza che non giunge all'uomo in modo analitico, discorsivo, ma è invece una certezza che deriva dal fatto stesso che il soggetto si sente partecipe di quelle idee, è l'anima stessa, come Guardini scrive, che entra in contatto con le idee. Da qui la certezza indubitabile, la sicurezza di avere un giudizio vero perché si è fatta esperienza di quell'idea attraverso l'anima.

Si comprende bene come, anche se non esplicitato allo stesso modo di Moretti-Costanzi, anche qui vi sia una descrizione di una tipologia di conoscenza che non è quella semplicemente empirica, certo il punto di partenza è il mondo sensibile, è l'immagine di quelle idee nel mondo terreno, ma allo stesso tempo la certezza delle idee, l'esperienza delle idee è un'esperienza dell'anima, che nulla ha di empirico. Questa allora la continuità innegabile con la sottolineatura morettiana, ben più evidente perché certamente essenziale ai fini dell'ispirazione del pensare ontologico del filosofo umbro, della rivalutazione del sentire, della rivisitazione del concetto di coscienza come facoltà sapienziale.

Ma seguendo l'analisi di Guardini si arriva anche a dire ben di più; e precisamente si arriva a comprendere il Bonaventura che nell'*Itinerarium* parla esplicitamente della necessità di utilizzare un livello della mente purificato, capace quindi di esperire la rarità del pensiero che disvela la via della verità. Chiaro, a questo punto, che tale argomento è l'interesse principale di tale comprensione dell'opera di Guardini per

---

<sup>331</sup> *Ivi*, p. 414.

scorgere la similarità con il doppio livello coscienziale individuato da Moretti-Costanzi. Ancora una citazione fondamentale di Guardini racconta questa esigenza di scorgere nell'anima un livello che sia capace di questo afflato verso ciò che di più alto il pensare possa cogliere: «Attraverso questo influsso della luce sorge quella concezione assolutamente certa che le cose non possono stare in altro modo. Questa certezza prodotta in modo deduttivo si collega a quella ricavata in modo induttivo. Poiché l'anima non è immagine totale di Dio, essa tocca insieme con le idee eterne anche le immagini delle cose, tratte dai sensi. All'anima non basta per la conoscenza la luce dell'idea eterna, ha bisogno anche delle immagini delle cose: questo "toccare" viene ripartito tra la *portio superior* e quella *inferior* [la parte superiore e la parte inferiore] dell'anima. Si tratta dunque di una reale illuminazione. L'*Itinerarium* contiene infatti due passi i quali, senza che l'autore lo volesse, sembrano rispecchiare la sua esperienza (mistica) di questo processo conoscitivo: "Si hoc vides in pura mentis simplicitate, aliquantulum perfunderis aeternae lucis illustratione", e subito dopo: "Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis [Se vedi tutto questo nella purezza della mente, in qualche modo sarai illuminato dalla chiarezza della luce eterna. Se guardi queste cose con mente pura sarai pervaso da una luce maggiore]"»<sup>332</sup>.

Tanto basta per dire di come certamente i due livelli di coscienza qui vengano evidenziati con le stesse parole di Bonaventura: la *portio superior* e quella *inferior* sono le due parti dell'anima che riportano nell'uomo le immagini delle cose e le idee eterne, ecco allora la distinzione tra il conoscere empirico ed un tipo di conoscere che non è più sensibile, seguendo il testo di Guardini si potrebbe dire un conoscere concettuale. C'è poi da osservare come la citazione di Bonaventura tratta direttamente dall'*Itinerarium*

---

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 416.

vada ad indicare qualche cosa di ancora ulteriore: guardare le cose con mente pura implica una visione attraverso ‘una luce maggiore’. Questa ‘luce maggiore’ che giunge all'uomo solo se la ‘mente è pura’ implica che nell'anima vi deve risiedere una parte che può essere più pura e che quindi può raggiungere un livello veritativo ulteriore.

Questo l'assunto che fa di Bonaventura, di fatto, il maestro per Moretti-Costanzi; questo l'assunto che non sfugge alla finezza teoretica di Guardini. Il filosofo di origine italiana infatti nel prosiegua della sua disamina della teoria della luce trova il dovuto spazio per approfondire questa profondità dell'anima umana che permette la reale ricezione della verità più alta, permette in definitiva la ricezione dell'illuminazione più alta: Dio. Crediamo che quando Guardini dice: «Bonaventura si preoccupa pure di stabilire che la conoscenza *in luce aeterna* [nella luce eterna] costituisce un legame diretto con Dio; allora nessuna sostanza creata ha il potere, nel senso stretto della parola, di illuminare l'anima e di completarne la conoscenza, bensì l'anima viene illuminata nel suo intelletto direttamente da Dio»<sup>333</sup> completi di fatto il discorso sulla sapienzialità che è dischiusa dal rapporto tra anima e Dio. Questo rapporto si articola tra Dio e l'intelletto e quindi è consequenziale che tale intelletto debba essere un *intellectus fidelis*, corroborato quindi nella fede.

Altrettanto importante è il fatto che la illuminazione che proviene da Dio permetta di ‘completare’ la conoscenza, la conoscenza se rimanesse al livello dell'anima non potrebbe giungere alla reale veggenza. Questi i punti che nella trattazione di Guardini trovano assonanze significative con i concetti bonaventuriani che Moretti-Costanzi fa propri. Certo Guardini, nella sua grandiosa analisi del pensiero bonaventuriano tocca così tanti altri punti che potrebbero dar luogo a molteplici, altre

---

<sup>333</sup> *Ibidem*.

ricerche sul tema. Per la nostra ricerca Guardini crediamo sia ancora molto stimolante quando nella sua seconda opera su Bonaventura va a descrivere il percorso di risalita, di ascesa che è descritto in particolare nell'*Itinerarium mentis in Deum* di San Bonaventura.

Nel quadro riassuntivo di questo percorso Guardini specifica che «la forza, che spinge a questa ascesa, è l'amore che desidera il possesso di Dio. In queste successioni il singolo grado forma nello stesso tempo un elemento di mediazione di volta in volta tra i confinanti. Esso riceve la somiglianza e la restituisce; allo stesso modo si comporta l'influenza della luce, della forza, della grazia, e così via, cosicché la serie di gradi non rappresenta un semplice succedersi di elementi singoli, bensì una catena ben saldata di elementi»<sup>334</sup>. La lettura che Guardini dona di questa forza che permette la risalita, di questa ascesa, è quella di chi scorge nell'amore, inteso proprio come afflato verso il Principio originario, la vera ragione di tale percorso.

Sottolineiamo questo contenuto perché di fatto non così evidente in Moretti-Costanzi. Il filosofo umbro probabilmente non coglie questa esigenza di risalita come legata al desiderio di amare di nuovo Dio, il creatore; vi è piuttosto una attestazione di fatto di questa esigenza di risalita a causa della perfezione e della verità che l'uomo scorge nell'ulteriorità che cerca. Accingendoci verso la conclusione di questo rapporto ermeneutico stabilito tra i due filosofi debitori del pensiero di Bonaventura riteniamo che ci possano essere ancora due brevi contenuti da approfondire per la finalità di questo lavoro. Un argomento che crediamo possa interessare tale ricerca è quello relativo al punto di vista rispetto al quale viene interpretato l'incontro tra uomo e Dio. Su questo Guardini è certamente illuminante. Egli infatti riesce a cogliere come in

---

<sup>334</sup> *Ivi*, p. 531.



Bonaventura vi sia un doppio canale di meditazione sull'incontro tra uomo e Dio: da un lato c'è il punto di vista della creatura e la corrispondente analisi di un incontro che è risalita dal basso, dall'altro lato vi è il punto di vista dell'incontro come azione gestita da Dio, quindi visto dall'alto verso il basso. Lo scritto di Guardini, in relazione a tale considerazione bipolare dell'incontro salvifico dell'uomo con Dio, così enuncia: «Il concetto di ritorno si differenzia a seconda del fatto se viene considerato partendo da Dio o invece dalla creatura. Se viene visto partendo da Dio consiste in un ricondurre, in un *reducere*; partendo dalla creatura, invece, è un ritorno e un'ascesa: *reverti, converti, ascendere, conscendere, sursum agi* [ritornare, rivolgersi, ascendere, salire, muoversi verso l'alto]. Là si tratta di una azione di Dio e dei suoi esseri mediani, qui di una azione della creatura stessa»<sup>335</sup>.

Anche questo rilievo di Guardini risulta fondamentale in quanto di fatto ci mostra come per Moretti-Costanzi l'interesse per questo rapporto tra uomo e Dio parta dal basso, dall'uomo dunque, in quanto il filosofo umbro parla costantemente di ascensi o innalzamento. Un ultimissimo tassello a tale ricerca viene ancora ad essere riempito grazie alla riflessione di Guardini. Per quanto concerne quelle che sono le vie del ritorno a Dio, seguendo Bonaventura nella completezza, e anche complessità, dei suoi scritti emerge come tali vie descritte dal Dottore Serafico siano in realtà una pluralità. Guardini chiarisce in merito: «Le forme di questo ritorno (*reduci*) sono molteplici: la fede; la grazia; i molti tipi di *actus hierarchici*; in particolare l'illuminazione e l'infiammazione; i doni e le azioni dello Spirito Santo; le *virtutes principales sive cardinales* [virtù principali o cardinali]; le *regulae aeternae* [regole eterne]; le forze delle anime illuminate da Dio, e altre forme»<sup>336</sup>. Anche in questo passaggio Guardini

---

<sup>335</sup> *Ivi*, pp. 594 – 595.

<sup>336</sup> *Ivi*, p. 596.

risulta illuminante per far comprendere come Moretti-Costanzi abbia fatto una scelta ed una scelta ben precisa nei testi bonaventuriani, la via del ritorno in alto è per Moretti-Costanzi quella dell'elevazione della coscienza descritta con maggiore completezza nell'*Itinerarium mentis in deum*.

Differenza, sfumature, scelte dovute ad un proprio sentire filosofico. Questi forse alcuni dei motivi dell'interpretazione, che in quanto tale, fa proprio, valorizza, personalizza il pensiero di un gigante della filosofia come San Bonaventura. Crediamo tuttavia che al di là delle differenze, poco sostanziali per la verità, che abbiamo rilevato c'è un punto che fa capire che la comprensione di Bonaventura, sia per Guardini, sia per Moretti-Costanzi, sia per chiunque si metta in discussione con le opere ed il percorso di pensiero del Dottore Serafico, non possa prescindere da un contenuto centrale, che con le magistrali parole di Guardini cerchiamo di riassumere: «In virtù della sua natura umana Cristo si trova tra le creature. Tramite l'universalità della sua natura umana è in rapporto con tutto il creato. Dato che questa natura è illuminata, può stare nelle creature in misteriosa maniera mistica. Dato che infine Cristo è Dio, egli si trova al di sopra delle creature e ha il potere di riunirle in una unità che ha strutture molteplici»<sup>337</sup>.

---

<sup>337</sup> *Ivi*, p. 606.

## CONCLUSIONE

Teodorico Moretti-Costanzi un filosofo inattuale. Da qui si era partiti, e nel momento delle conclusioni dobbiamo riprendere questo assunto fondamentale per la comprensione del pensiero del filosofo umbro. L'inattualità morettiana è l'inattualità di una vita spesa per la ricerca filosofica, lontano dagli orizzonti predominanti nella sua epoca. Questa la cifra imprescindibile della inattualità: un pensare vero, un pensare autentico, in pensare profondo, lontanissimo dalle tendenze, dalle mode, dalle impostazioni filosofiche ed anche culturali della sua epoca. Crediamo di dover sostenere, al termine di questa analisi del pensiero morettiano, come tutto il percorso di Teodorico Moretti-Costanzi possa essere inteso, nella sua originalità, attraverso il motivo di due grandi incontri che si estrapolano dal pensiero del filosofo umbro.

Da una parte vi è il piano dell'ontologismo critico, Carabellese è fondamentale come via che riesce a far uscire dall'idealismo, dalla metafisica tradizionale, dallo scientismo di stampo gnoseologista, Teodorico Moretti-Costanzi. Dall'altro lato vi è però la grande tradizione cristiana che parte da Agostino e dei padri della Chiesa, passa ad Anselmo, trova compimento in Bonaventura da Bagnoregio. Possiamo sostenere che l'incontro con l'ontologismo critico, in cui filosofia e teologia sono il medesimo problema, con la grande tradizione cristiana, attraverso la quale la fede diviene fede in Cristo e diviene soprattutto fede sapienziale, siano le coordinate fondamentali che spiegano l'originalità morettiana. Se infatti l'ontologismo critico serve per cogliere la questione del fondamento, al di là della metafisica tradizionale, dall'altra parte la tradizione agostiniana del cristianesimo attua questa comprensione riuscendo a scorgere il fondamento attraverso la coscienza, attraverso la pneumaticità insita nell'uomo.

Questo passaggio è decisivo per scoprire che quell'universo che l'ontologismo critico ricercava come fondamento altro non è, se non il principio stesso, Dio, che è intendibile ed esperibile per l'uomo attraverso la rivelazione del Cristo. Attraverso questa unione dei due punti di vista allora può essere attuata la ricezione originale, palesemente presente in Moretti-Costanzi, dei filosofi della tradizione: abbiamo visto Schopenhauer, Nietzsche, Spinoza, considerati in una modalità assolutamente differente rispetto al canone tradizionale della filosofia. Questo crediamo sia possibile proprio in base a quelle due forti fonti d'ispirazione che si incontrano in maniera originale in Teodorico Moretti-Costanzi.

Il grande debito che Moretti-Costanzi ha nei confronti dell'ispirazione e dell'ascendente esercitato da Michlestaedter è un'altra prova di come questo connubio di ontologismo critico e tradizione cristiana agostiniana, sia fondamentale nell'imprimere una direzione assolutamente unica al pensiero morettiano. Michelstaedter, da questo punto di vista, rappresenta la cifra della realtà cristianamente strutturata che Moretti-Costanzi intende. Il pensare e l'esistere, per il filosofo umbro, sono esclusivamente cristiani, anche per chi non ne ha la consapevolezza. Michelstaedter non possiede la consapevolezza di questa strutturazione cristiana dell'Essere, eppure è presente, secondo Moretti-Costanzi, questo fondamento di cristità anche nel suo pensare, proprio laddove tale fondamento non è presente in maniera esplicita. Michelstaedter è allora la testimonianza più vera, più pura di come un pensare autentico sia un pensare esperito in una sapienzialità cristiana, anche quando non vi sia la reale consapevolezza di essa.

Cristo è il grande contenuto della filosofia di Teodorico Moretti-Costanzi. Quella che Moretti-Costanzi produce attorno al Cristo non è in realtà una vera cristologia. Moretti-Costanzi si sofferma sulla definizione del concetto di cristità, ovvero di un

essere che è proprio dell'uomo, anche quando l'uomo non è del tutto consapevole. La cristità è la grande dimensione originale che Moretti-Costanzi pone nel suo pensare, la cristità è il modo d'essere autentico dell'uomo, perché costituisce l'innalzamento possibile per tutti gli uomini, dal più semplice e modesto, al più dotto ed erudito. La cristità è la possibilità dell'esperienza del Cristo anche laddove il Cristo non sia conosciuto in maniera esplicita. La cristità è la presenza del Cristo nell'universo umano, un'esperienza di presenza che salva l'uomo. La presenza del Cristo come cristità è non tanto un fatto storico, quanto piuttosto una testimonianza.

Una testimonianza che si attua nella tradizione, che non è tradizione culturale, si tratta della tradizione della realtà. Si tratta di una tradizione che raccoglie la verità e la trasmette, in modo che tutti gli uomini ne possano fruire. In tale ottica si può affermare che il pensare di Teodorico Moretti-Costanzi è un pensare che trova compimento, trova la propria realtà e originalità nella persona del Cristo. Se la cristità è il fondamento essenziale dell'esistere umano, di Cristo è quell'esperienza di pienezza che l'uomo può compiere.

Questa esperienza che l'uomo può compiere nella persona del Cristo presuppone però che la visione antropologica dell'uomo sia identificata con l'uomo inteso come persona. Questo, davvero il parametro fondamentale per comprendere il pensiero morettiano. Di fatto, tutto il pensiero che abbiamo in questo lavoro esposto è in realtà un fortissimo personalismo cristiano. Lo stesso superamento di Pantaleo Carabellese e dell'ontologismo critico avviene, in effetti, attraverso il concetto di persona. Se, infatti, Pantaleo Carabellese riteneva che Dio non fosse mai riducibile a soggetto, ma fosse semplicemente un puro oggetto di coscienza, per Teodorico Moretti-Costanzi questo problema si risolve vedendo invece Dio come persona, ed esattamente come *persona*

*Dei* nel Cristo. Ecco allora che il cristianesimo e il personalismo cristiano riescono ad essere anche la modalità di superamento del limite imposto dall'ontologismo critico. Il concetto di persona è il concetto che disvela l'assoluto, attraverso il Cristo quindi, ma anche il concetto di persona, concetto che contraddistingue l'uomo. Cristo e uomo sono in continuità, sono in compenetrazione esperienziale, proprio perché Cristo si fa persona e l'uomo, si sa, è persona. Ecco allora che questa sarà la vera cifra di comprensione del pensiero morettiano come un pensiero che palesa la cristità. La cristità è il modo d'essere dell'uomo che è persona.

Tale presenza del personalismo lo si nota bene proprio nel concetto di tradizione: il concetto di tradizione infatti esplicita una realtà che si palesa nella testimonianza, tale testimonianza altro non è che la possibilità di narrare con la propria vita agli altri ciò che si è, nella verità che si è raggiunta. La dimensione narrativa è dunque la dimensione in cui l'assoluto si disvela all'uomo, nel Cristo e nella cristità, che è costitutiva dell'uomo. Dall'altra parte, attraverso la narrazione dell'uomo che ha attuato l'esperienza di verità, è possibile palesare a tutti gli uomini l'esperienza della verità e far vivere l'esperienza della verità a tutti gli uomini.

Un personalismo dunque, quello di Moretti-Costanzi, che si arricchisce del concetto di cristità. Non un personalismo, quindi, tradizionale ma un personalismo che deve la sua originalità alla presenza fondante e distinguente del modo d'essere autentico e imprescindibile della cristità. Non un personalismo cristiano nel senso dell'accentuazione della matrice religiosa cristiana. Si tratta di un personalismo in cui le caratteristiche della possibilità narrativa della dignità della persona, della dinamica dialogica, in cui il prendersi cura dell'altro che si esplicita Moretti-Costanzi del concetto di carità, accolgono un senso nel momento in cui si aggiunge al concetto di persona

l'elemento fondamentale della cristità che è la vera cifra che contraddistingue e dona profondità al concetto persona. Questo l'esito personalistico-cristologico del percorso di pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Un pensare inattuale e sapido.

## APPENDICE

### *Premessa.*

Questa appendice si comporrà esclusivamente dalla trascrizione dell'ultima opera composta da Teodorico Moretti-Costanzi. Si tratta dello scritto *Naturalità-Trascendenza-Sapienza*. Tale opera è conservata in copia manoscritta originale nell'archivio della fondazione "Siro Moretti-Costanzi". È stata dunque concessa la possibilità di poter attuare una sua trascrizione a margine di tale lavoro in quanto l'opera inedita in questione appare significativa nel donare ulteriore completezza al pensiero morettiano, in tale sede esposto. *Naturalità-Trascendenza-Sapienza* è, riguardo all'ordine cronologico, l'ultimissima opera teoretica di Teodorico Moretti-Costanzi; nell'ultima pagina del manoscritto si leggono infatti le due date di inizio e di conclusione dell'opera: la scrittura è iniziata il 1 novembre 1993 e si è conclusa l'11 Febbraio 1994. Siamo, di fatto, a poco più di un anno dalla morte del filosofo umbro. Dal punto di vista dello stile, l'opera ricalca in maniera evidente il classico incedere di pensiero morettiano che si traduce in un vero e proprio fluire dello scrivere. I periodi sono, come di consueto, ampi e ricchi di incisi e digressioni; tanti i riferimenti e le citazioni, spesso indirette; non si annovera la presenza di note. La forma è certo quella di pagine scritte senza l'obiettivo immediato di una pubblicazione, sono piuttosto 182 pagine in cui, in uno scorrere di pensieri, non sempre semplici da considerare consequenziali, si cerca di ripercorrere l'insieme degli esiti che una vita di pensare ha saputo conquistare. Non si apprezzano contenuti nuovi rispetto alle precedenti opere



morettiane, o punti di distacco o di rivisitazione del proprio percorso filosofico. L'opera appare piuttosto come una conferma di quelli che sono i contenuti centrali del pensare di Moretti-Costanzi, riletti però nella placidità di coscienza di una saggia senilità. Non si scorgono quindi grandi sforzi di ricerca di nuove strade teoretiche da percorrere, quanto invece si trovano conferme attestate da continue esemplificazioni, attraverso riferimenti e rimandi a opere, scritti e vite, di concrete realizzazioni di percorsi sapienziali. Appare bene da queste complesse, ultime, pagine morettiane, come non vi sia più una tensione al dimostrare, ma piuttosto si scorge un'esigenza di argomentare quegli assunti veritativi che una vita di pensiero ha ormai raggiunto come certezze. Ecco allora che i tre grandi temi descritti dal titolo sono i contenuti raggiunti dall'*iter* del sapere morettiano. Si tenta forse in questa ultima opera di descrivere e mostrare la contemporanea presenza di Naturalità, di Trascendenza e di Sapienza. Solo questa triplice evidenza è la vera autenticità che descrive la realtà. Questo è dunque il vero contenuto originale dell'opera. Teodorico Moretti-Costanzi giunge a descrivere la realtà per quella che è: *Naturalità-Trascendenza-Sapienza*. Con questo rilievo l'indagine ontologica che era partita dall'ontologismo critico è davvero conclusa. Non che siano questi contenuti nuovi, originali rispetto a quanto esposto nelle precedenti opere morettiane, quel che conta, però, è qui il dichiarare questa triformità della realtà, chiave di lettura per la comprensione ontologica dell'autenticità del reale che l'uomo può attuare. Crediamo che il tema della triformità sia da sottolineare. Dio è Trinità, questo è un assunto scontato; l'uomo, secondo la descrizione morettiana, è *tota anima* triforme costituita da *esse nosse velle*; la realtà, lontano da una sua descrizione in termini di esperienzialità gnoseologica, secondo il canone morettiano è un insieme compenetrante di Naturalità, di Trascendenza e di Sapienza. Questi elementi costitutivi non sono certo palesi ed

evidenti all'occhio dell'*insipiens* o dell'*homuncio* o ancora dello scienziata disilluso; tale profondità ontologica del reale si disvela nella sua apoditticità a chi sa guardare con gli occhi del sentire ragionevole della coscienzialità. La irriducibile capacità di veggenza della sfera pneumatica dell'uomo viene in tale ultima opera ribadita in maniera inequivocabilmente fondante.

Naturalità e non natura, questo il punto di partenza della finale riflessione morettiana. La differenziazione terminologica rende bene la distanza che il filosofo vuole segnare nei confronti di una modalità di intendimento della realtà tradizionale e scienziata. Se la natura è il concetto che viene posto alla base di un modo empirico e quantificatorio di intendere il palcoscenico esperienziale del mondo, la distanza che si prende da tale modalità di guardare al reale è ben descritta quando la realtà è riportata ad una sua matrice che è autentica. Non si tratta di un costrutto umano, di un'etichetta che serve a sviluppare percorsi di lettura fenomenica del mondo. Dire naturalità significa riportare l'uomo alla sua originaria essenza di uomo nel mondo. Chiaro sarà a questo punto che la naturalità in questione sia quella di un'anima che è *naturaliter christiana*, questo il legame, anche terminologico, con la profondità della struttura ontologica dell'uomo. Struttura ontologica che è in diretta continuità con quella della realtà, essa è *naturaliter christiana*, e solo in virtù di questa sua connotazione può essere intesa autenticamente. La realtà che si sperimenta e di cui qui si parla è evidentemente quella edenica che l'occhio di una *ratio superior*, elevata dall'ascesi di coscienza, può riuscire a scorgere nella sua attuata redenzione. Si tratta della realtà che si esperisce negli attimi rari in cui il pensiero è nella sua massima purezza. Si tratta della chiara bellezza che si vive nel momento in cui i paesaggi collinari umbri, di per sé depositari di un bello normale e non sublime, si comprendono nella loro suggestione di santità che

testimoniano, ricordando nella loro semplicità il passaggio della santità francescana che ha redento i luoghi stessi proprio con l'essenzialità salvifica della sua autenticità pneumatica. Si tratta di quello slancio verso gli altri che fa dimenticare i propri individuali bisogni e fa concepire la propria realizzazione come tale solo in una dinamica di compiuta alterità, facendo così sperimentare la vera *caritas*. Questi, dunque, i temi, certamente non nuovi nel pensiero morettiano, che tornano ad essere presenti in queste pagine con tutta la loro forza esplicativa per descrivere la realtà, o meglio, per dirla proprio come la intese Moretti-Costanzi, per intendere la Realtà. La naturalità in questione allora deve il suo nome proprio al fatto che non si riscontra in alcun modo alcuna specificità di artificialità, di costruito umano, la naturalità in questione è la cifra del compiuto esistere dell'uomo, inteso nella sua profondità costitutiva. Essa è di fatto un approdo, è l'approdo sapienziale al fondamento che regge l'uomo ed il suo pensare e tale fondamento non può essere costruito dall'uomo stesso, ma può solo essere compreso.

Una naturalità che dunque è scoperta solo in virtù di quella pneumaticità che l'uomo trova disvelata come sostanzialità sua più vera. Una pneumaticità che oltre ad essere dell'uomo è anche del mondo. Esso infatti non è un reale inteso come insieme di corporeità quantificate. Certamente il mondo è costituito nella sua somaticità, termine questo che ricorre in maniera costante nell'opera morettina inedita, ma, allo stesso modo, la realtà non si esaurisce in una mera empiricità. La dimensione somatica è colta solo per essere elevata con l'uomo, poiché è a partire da essa che la verità è colta nella sua concretezza, ma per giungere a tale soglia di veggenza sapienziale la dimensione somatica dell'uomo deve attraversare un potenziamento che non può procedere più attraverso facoltà semplicemente catalogatrici, ma attraverso l'innalzamento pneumatico

di tutta la realtà dell'uomo. Ecco l'approdo a cui la stessa sensibilità è destinata. Tale finalità, che è in definitiva una mèta ascetica, può essere conquistata quando la possibilità dell'innalzamento è davvero certezza per l'uomo che vive gli affanni di una realtà che apparentemente non lascia scorgere prospettive più alte del labile qui ed ora. La certezza di tale orizzonte di realizzazione non è garantita da alcuna voce extramondana, ma piuttosto è sancita dalla stessa presenza della trascendenza nella realtà dell'uomo. Questa la grande ermeneutica della trascendenza che viene ancora riproposta da Moretti-Costanzi: essa, pur nel suo essere infinitamente altra rispetto all'uomo, è presenza continuativa. La Grazia è attestazione di questo paradosso di prossimità. Cristo è esplicazione massima della certezza della realtà di questa esperienza di verità che l'uomo ha nella trascendenza. Questo della trascendenza è tra i temi più interessanti dell'opera, non vi è infatti esplicitazione direttamente argomentata di tale presenza, ma si coglie piuttosto una testimonianza di tale presenza attraverso la pneumaticità che pervade l'uomo ed il suo mondo. Tale tematica è molto affascinante: permane infatti la connotazione di assoluta alterità per la trascendenza ma, allo stesso tempo, la sua innegabile presenza è descritta attraverso tutta la pervasività dell'esperienza di verità che l'uomo compie per mezzo del Cristo. Egli, dunque, è ancora al centro della riflessione morettiana, in quanto solo lui riesce a donare a tutti gli uomini quella esperienza di verità che redime direttamente e salva. In tale opera, però, più che parlare del Cristo, ciò avviene solo nell'ultima parte, Moretti-Costanzi tende piuttosto a descrivere la modalità esistenziale della cristità che si palesa come esperienza di verità, come esperienza di salvezza, come testimonianza di santità ma anche come percorso veritativo compiuto da non credenti che pur non sapendolo hanno fatto esperienza del Cristo, senza però giungere al compimento di tale esperienza che presuppone, appunto,

una autentica adesione alla fede attraverso la consapevolezza della presenza del Cristo. Tutta l'opera, ci sbilanciamo su questa linea di interpretazione, assume i contorni di un vero e proprio *Cristianesimo-Filosofia come tradizione di realtà*: tutto il sapere descritto e citato da Moretti-Costanzi, tutta la bellezza descritta ed esperita, tutte le testimonianze di vite autenticamente dedite a ricercare e a vivere la verità, ma anche, per via negativa, la testimonianza di vite non compiute nella verità e anche l'attestazione di vie di sapere che non giungono mai alla veggenza, tutto questo bagaglio esperienziale e sofico che Moretti-Costanzi ha accumulato nella sua vita, una vera vita di ricerca filosofica, serve a delineare questa tradizione di realtà, ovvero quel filo rosso che lega nella verità della sapienzialità tutti i modi e le manifestazioni della verità. Questi modi, queste manifestazioni non sono delle esclusive esperienze riservate ad uomini illuminati, ma sono invece tali, nella tradizione dunque, proprio perché possibilità di sapida esperienza della verità aperta a tutti coloro che si pongono nella via della veggenza sapienziale.

Ed ecco, appunto, che allora la sapienza, il vero sapere, altro non sarà che quella capacità di cogliere questa presenza continuativa della verità nella realtà. Le vie per disvelare questa presenza sono quelle che il pensiero e l'opera morettiana hanno già mostrato: in primo luogo occorre una fede sapiente che è quindi insieme credere e sapere, e chiaramente la modalità per guadagnare tale traguardo può essere solo quella di una riscoperta consapevole del livello della *ratio superior* che apre alla dimensione sapida del sentire-intendere. Il percorso della sapienza non può fare quindi a meno della fede che permette l'esperienza consapevole del Cristo e la certezza della verità. In questo percorso, proprio la presenza salvifica del Cristo concretizza un'elevazione ascetica che non è fuga dal mondo, ma compimento del mondo stesso. Questi i nuclei fondamentali della sapienzialità dell'Essere già ampiamente descritti da Moretti-

Costanzi nelle precedenti opere e qui riprese. In *Naturalità-Trascendenza-Sapienza* è però il livello della descrizione della tradizione di sapienza che assume al ruolo di protagonista dello scritto. Si legge, nemmeno troppo tra le righe, una certa finalità descrittivo-esemplificativa di Moretti-Costanzi: si portano i classici esempi che compongono l'universo di meditazione del filosofo umbro per attestare come in quelle narrazioni, in quelle esperienze, vi sia l'esperienza di ogni uomo che scopre la verità per non lasciarla mai più. Tante le storie, differenti i contesti, ma è la possibilità di veggenza che viene proposta che è la medesima. E così, il riferimento costante ad Agostino, Anselmo e Bonaventura assume questa portata di ispirazione sapida. L'esempio offerto da coloro che hanno sperimentato la cristità pur non interiorizzandola torna ad indicare dei percorsi possibili della verità: qui giungono di nuovo ed essere esplicative le esperienze offerte da Michelstaedter, da Spinoza, da Nietzsche, da Schopenhauer. Le narrazioni evangeliche che maggiormente sanno situare il senso della tradizione di verità sono quelle consuete, e già abbondantemente utilizzate, dell'incredulità di San Tommaso nei confronti del Cristo risorto e della Maddalena che non riconosce Gesù dopo la risurrezione. Gli scorci che tramandano il senso della bellezza redenta che mostra la verità sono quelli consueti della "umbrietà" che Moretti-Costanzi respira da sempre. La spiritualità che meglio sa essere guida in questo percorso di redenzione è quella, ormai fatta propria da Moretti-Costanzi, del francescanesimo, con Francesco d'Assisi ancora massima guida in questo percorso, allo stesso tempo sapido e concreto, di affrancamento dall'inautenticità. La figura del Cristo, infine, è la massima esperienza che la veggenza dell'uomo può fare, egli è la vera via della sapienza, egli è la vera redenzione, egli la prossimità massima dell'assoluto per l'uomo. Con la figura del Cristo, nella sua assoluta preminenza che mantiene nel pensiero morettiano, permane tutta

quell'originalità teoretica che abbiamo descritto in Moretti-Costanzi, come del resto permangono aperte, anche in questa opera, tutte le possibilità interpretative che l'identificazione del Cristo con la filosofia continua ad alimentare.

Il senso dell'opera sembra essere tutto qui: l'esperienza di verità si pone nel solco di una tradizione che solo in Cristo trova pieno significato. Moretti-Costanzi sembra essere giunto alla certezza, dall'alto di una compiuta esperienza di pensiero, che tale esperienza deve essere narrata proprio con gli esempi di vita e di pensiero alto che nel corso degli anni egli ha saputo descrivere nelle sue opere. Il filosofo riesce così ad andare al di là di una astratta meditazione che risulti distante dalla concretezza del reale. La finalità ultima è far cogliere la presenza della sapienza nel reale, questo è possibile solo con la fede che crede e sa. Così la fede e filosofia sono un tutt'uno, così l'unica esperienza di verità è ancora ribadita nel Cristo.

*Nota alla trascrizione.*

La presente trascrizione si pone l'obiettivo di trasporre nella sua originarietà di manoscritto ancora non lavorato per la pubblicazione l'ultima opera di Moretti-Costanzi. Tale scelta è stata fatta in quanto si crede che tale originarietà sia utile al fine della comprensione dell'ultimo Moretti-Costanzi nella sua immediata forza di pensiero. Il manoscritto, nella sua spontaneità di scritto non ancora raffinato con migliorie stilistiche e accorgimenti editoriali, crediamo che trasmetta nella genuinità di uno scrivere stilisticamente molto libero, tutto il senso dell'ultimissima produzione morettiana. La scrittura è certo molto complessa, molto articolata. Lo stile è depositario di una

tradizione di scrittura che appare desueta per sintassi e per utilizzo di terminologia non attuale. Allo stesso tempo crediamo anche di poter sostenere che il fascino stesso dello scritto e la sua forza evocativa risiedano nelle possibilità interpretative che un tale fluire di pensieri tradotti in scrittura lascia al lettore. L'opera è stata scritta e anche rivista da Moretti-Costanzi, ciò si desume dal fatto che si nota la scrittura di una seconda penna, di colore diverso da quella con cui si è attuata la prima stesura, con la quale il filosofo umbro ha provveduto ad apportare correzioni e modifiche.

La trascrizione ha cercato di essere integralmente fedele allo scritto originale. Per tale motivo si è optato per una trascrizione pedissequa anche dei termini ormai desueti, ampiamente presenti. Si è scelto solo di trasporre il verbo avere alla terza persona singolare, scritta da Moretti-Costanzi come “à”, nella forma moderna “ha”; tale scelta è stata fatta per mantenere una continuità con le ultime trasposizioni attuate dei testi morettiani che sono stati resi pubblici. Per quanto concerne le difficoltà interpretative emerse per la trascrizione di alcune parole o frasi che risultavano poco comprensibili, sono stati consultate le fonti orali nelle persone di alcuni allievi di Moretti-Costanzi che nel ricordo vivo e diretto della scrittura del filosofo umbro hanno contribuito alla correttezza formale della trascrizione.



# NATURALITA-TRASCENDENZA-SAPIENZA

## Pagina 1

### *Naturalità – Trascendenza – Sapienza*

*L'anima naturaliter christiana* è quella al cui credo va fare e corrisponde una naturalità persuasiva autogarante: atto vero e proprio, puro e pneumatico di Realtà. Così congiunto al suo valore, da potervisi fondere, unificato. La Natura eterogenea, menzionata assai più spesso, che ci precede e fonda, coinvolgendoci nella sua inesorabilità legalitaria, dalla profondità di una base che potrà farcela apparire in conformità Matrigna o madre da maledire o benedire, presuppone sempre una denaturalizzazione che, in ogni caso, non potrà non manifestarsi nella natura, anche mentale. E già da ora, dove il necessario comprendere–farsi comprendere consueto richiederebbe un discorso cronologicamente articolato, peraltro sfavorevole al vero intendere onnipresente, pare inevitabile rifarsi per via biblica, per poi sottintenderla continuamente, alla denaturazione "originaria" del peccato. Quanto si apprese, e ancora s'apprende, a norma d'esso, è risaputo; e lo è del pari a conoscenza fondato e proveniente giusta il suo modo, nella natura da natura. Il riconoscimento di ciò, purtuttavia non travalica i limiti d'una informazione adeguativa. Per cui, se pare scarsa quanto ad essa, l'ammissione d'un cogente esserci fattualistico constatativo,

## Pagina 2

pare addirittura sproporzionata quella che suoni Essere e Realtà. D'altronde non è affatto eccezionale ritrovarsi, su strada storico-letteraria, dinanzi a disconoscimenti della maternità della *natura*, in casi particolari significanti; quali non sono di sicuro quelli di conio eudemonistico per cui, pur restando nell'ambito della natura somatico-fisica "postedenica", considerato unico e solo, ci si culla nelle prospettive d'un molto meglio, non si sa come e con che senno immaginarlo ma comunque, in via teorica almeno, inteso a emendare o a correggere. Si sa di qualcuno – e basti qui un ricordo solo a superficializzarne altri consimili – si sa di qualcuno che per sottrarsi alla tirannide d'una natura eterogenea si tolse la vita che la subiva umanamente nell'età ritenuta, in genere, "felice", con rifiuto violento di quel "corpo" che la rifletteva inpiacente. In esso, da fronte a piedi – ignorando giudaicamente, una qualche "anima" che la assumesse – egli si rendeva conto d'esser tenuto, proprio fino ai pedestri pollici ed alluci (io come gamba, io come piede ecc. ecc.) a pronunciarsi in concretezza. E insieme sentiva di non poter neppure pensare ciò: "...non son questo corpo, queste membra..." Il confronto: "lontano" (da ogni attinenza, beninteso) "diverso.....e SOLO". Va messa in risalto questa parola, perché qui essa, invece che alludere alla solitudine d'uno "straniero" dinanzi al mondo, pare piuttosto voler farsi riferire una specie di derelizione mondana solitaria dove la terra (*maledicta in opere tuo*) e chi, operando, vi si muove, risultano coinvolti nell'ambito d'un *deficit* medesimo. Esteso questo – si direbbe – come l'infinitudine del mare. Per cui, "se nuoto, se bevo il salso, come un delfino, se mi ci affogo, resto *solo e diverso in mezzo al mare*".

### Pagina 3

Piaccia precisare ed anche insistere, se occorre: non con il mare: ma equoreamente. In un'equoreità situazionale ed ambientale dalla cui orbita con esorbitale consapevolezza stessa d'un egoità che se ne stacchi a fine esplorativi e con propositi progettistici. Si potrà dire – per intenderci – che nel procedere cimmerico di Michelstaedter, si muove con lui, passo per passo, la nebbia coinvolgente le sue strade. Tutto diversamente com'è tanto noto che palese, per Cartesio, se figurante dinanzi a un mondo enigmatico da abbordare. Ricordati che siano per quanto basta, a vol d'uccello, demone dispettoso, dubbio iperbolico e simili, non senza il corredo, se si vuole, della sicurezza compiaciuta del perfezionamento moderno di quel *dubito*, ora benissimo organizzato e tanto più complesso che non un Tempo, si risalga al faro dell'originaria certezza cogitativa. Al *cogito* che, bene chiarito, discrediti come superflua, dinanzi al *sum* consustanziale, la mediazione d'ogni *igitur*. Michelstaedter osserva: Sì, tu pensi, cercando di stabilire se quanto ti sta innanzi (almeno entro certi limiti e misura), invece che una *Verstellung* ingannatrice, sia una *Vorstellung*. Vera, Effettiva, reale, in cui la cosa rappresentativamente riprodotta risulti davvero per quel che è. Senonché, per essa nei tuoi confronti non c'è, ad autorizzare tale *davvero*, *nessun vero*, ove codesto non sia attuale insieme a te in una viva qualificazione compatta e sola di Verità – Essere – Valore. Evidentemente, divaria da questa la situazione del dubitante cartesiano. Comunque solo in qualità di conoscente esso dubita delle cose che perciò gli sono estranee, riconoscendogli dubbie e problematiche, appunto

### Pagina 4

così da spingerlo a ritrarsi, fino, comunque, all'arroccamento nel suo interiore. Ma questo non è più che un faro, spento se e qualora, a sensificarvisi coscientemente, non vi concorrano le cose: nulle, ove spolte del significato che le entifica rendendole intendibili e menzionabili. Per cui, alla lettera: "*Cogito, non entia cogitatio; ergo sum*". Magari con la indulgenza per l'ergo mediatorio mantenuto, a significare in qualche modo, il sopravvivere consapevole del non essente alla sua propria nientità. In che conducano a un'espressione comprensibile; si potrebbe proporre la riedizione dell'annuncio-pronunciamento cartesiano come quella di chi nel presentarvisi, fa consistersi nell'assenza d'un assoluta necessità. Non tale, evidentemente, nel vuoto di sostanzialità di chi la soffre, s'essa, ineffabilmente, non gli attenesse e anzi non lo riguardasse, addirittura, qual fondativa e *naturale*. Appunto in questa direzione riesce orientativa la "*lontananza*" menzionata e vi sospingono con efficacia molte espressioni di Michelstaedter. Parla, tra l'altro, Michelstaedter, dell'assolutezza fondativa d'una luce avvertita con la disperazione del cieco nato. Senza criteri, certo, e senza indizi, e purtuttavia con tanto poca chiusura alla veggenza, da intendervi nel possibile le cose che consistendovi pneumaticamente, vi costituiscono la terra vera dove sono possibili i miracoli. Tali non nel manipolarla e nel costringerla secondo un'autorità estranea, bensì nel palesarla in ciò che è quale natura. Nella ferma *vis* d'un *nasci placido* dove consta ciascuno che non è senza esso, da là attingendo il mondo ed il diritto dell'autopronunciamento

**Pagina 5**

che suoni io con sensatezza. Diversamente, ove il condizionamento dell'io medesimo, non affatto di per sé e da solo, esclude ogni contemplabile *sum qui sum*, è destinata a restare senza risposta la ben nota domanda, assai più denunciativa che indicativa: *ed io chi sono?* Nel solo tentativo di rispondere a ciò non senza slittamento al che dal chi, da tale *quidditas* si prescinde, sempre; e la si tace, nel sottintenderla presupposta ad un esame variamente conoscitivo, dai risultati noti da tempo, e senza varianti sostanziali, lungo il tempo. Addirittura da quello del *Milindapana* (a dire poco), con la monaca Kema, contemporanea d'Alessandro, fino ai saggi moderni sull'*human understanding*. I risultati costituiscono e constano – a dirla in breve – in uno sbriciolarsi di elementi eterogenei e discontinui dove ciò che si cercava appare perso. Tanto da dimostrare il nulla essere di tale ciò, oltre e più indietro e più "Lontano" dell'abitudine stessa, escogitata a fungere, in qualche modo, per lo *zerfallen*, da tessuto connettivo e di sostegno. Arduo pensare a un'abitudine cui manchi l'abitudinario che vi si abitui. E in definitiva sembra doversi porre in luogo di codesta, senza bisogno d'altra ricerca, il termine più pretevole, congiunto in genere a un verbo dal comune uso riflessivo: smarrimento. Trattandone, come qui se ne tratta, da vicino, non s'aggiungerà altro. Diversamente si rischierebbe, nel cercar di trovare, anche se solo in merito all'espressione dello smarrimento, perdita che pur non manca di comprenderla, un che di positivo, moderante,

## **Pagina 6**

nell'ambito medesimo di tale negatività ed al suo modo regolar. Con ciò: la distrazione cui è aggrata; a parte la inevitabilità con cui si determina, con essa, il deviamiento

d'un'attenzione estrovertente. Non avrebbe luogo senza questa, il darsi reificato d'un in se stare oggettivo fruente in proprio d'un *esse*, immune dalla consapevolezza del non *sum* che lo impedirebbe e che osterebbe, qualora, davvero, non ammutolito e spento nella specularità della *Vorstellung*.....già indirizzata in qualche modo a divenire una *Vernichtung*. A scanso di equivoci, di fraintesi e complesse tematiche fuorvianti, sarà bene considerarla, nel suo aspetto più semplice: d'immediatezza distrattiva: si accetti così dove riemerge l'immagine d'Archimede – ostilmente fronteggiato – e pur tranquilla per la immersione nei suoi profondi pensieri ustori – il cui possessivo, peraltro, sembra competergli non troppo. E intanto si voglia ammettere che la scissione dei termini soggetto-oggetto, essenziale al conoscere che vi si tesse, trae radicamento proprio da qui; con gli immancabili connessi tra cui primeggia questo. Che la realtà, l'essere, compete non all'idea che senza constarvi specchia il reale, ma solo questo, che non ha idea, corre sulla bocca di tutti l'affermazione del divario tra l'Essere, solido e certo in quanto inconscio e l'idea, nulla ed inessente nella misura in cui mentale. Certo vorrà non passare inosservato il momento diagnostico della estensione contagiante – all'oggetto dal soggetto – di tale nientità epidemica. Intanto, valga assumerla nel più vicino e immediato del soggettivo che l'annuncia e la comporta, notevolmente, già solo nel suggerire

## **Pagina 7**

di designarla secondo la freddezza della specularità passiva dello *speculum*. Che in questo si rifranga come da primissima appercezione, la normatività-base del non *sum*, stanno, d'altronde, ad attestarlo molte vie, più o meno dirittamente indirizzate alla

grande *Vernichtung*. Nel suo elevatissimo magistero, Schopenhauer, l'avvertì sempre *sum*; i suoi percorsi culturali e, prima ancora che in essa – inteso ombra – limite della persona, il mero soggetto limitativo della persona venisse tolto cristianamente d'assenza reificata-ombra del non degno ed incapace della realtà. Esclusivamente e ad ogni titolo, la Realtà – e piaccia non insistere sul Per chi? - sta nell'Oggetto. In esso, e del suo necessario correlato soggettivo capace comunque di salvarlo dall'assurdo insostenibile dell'in sé stare, non si trova, diremmo, ed in implicito, che l'atto delega. Insomma, quello, d'un dimissionamento totale consaputo totalità a parte, che questo dimissionare subiettivo sia rimasto inavvertito fin dal passato più remoto e continui ad esserlo anche al presente, non vorrà di sicuro sospettarsi. Ne distoglie, a capirlo, ogni annunzio sincero di dedizione alla scienza, ora chi l'effettua si protende, in direzione d'un'obietività da poter porre con esaurienza, all'adeguarsi dissolvente d'una recettività pura, d'un assoluto *absque passionibus*, del tutto chiuso a inclinazioni e desideri. Si sa d'altronde che lo scienziato, nell'impegno fedele della sua scienza, la coltiva e professa il più possibile nella misura in cui si dispersona in essa, dove in definitiva il consolarsi del fastiduo individuo nel questo o quello, viene a coincidere con l'obliarsi. E che l'obliarsi "teoretico" transpaia, percepibile in ogni ottica nella distrazione dello scienziato

## **Pagina 8**

presentata ad oltranza da un'aneddotica umoristica che si distende con la sua rete da casi simili a quelli dell'uovo celeberrimo, consultato per l'ora esatta di cottura in luogo dell'orologio messo a bollire nella pignatta, fino addirittura al caso-limite dell'emerito, che in un implacabile giorno di pioggia, appena rincasato grondante d'acqua, pone a

letto l'ombrello e sé medesimo nell'ombrelliera ad asciugare. Più distratti e autodimentichi di così.... Sorrida chi ci riesce non però restando insensibile e inaccorto dell'alito gelido d'un morire assente a sé stesso e inconsapevole per sortilegio d'eutanasia. Qui si è al polo opposto - voglia notarsi ora e nel punto che si ritiene essere quello giusto del bello e chiaro *Sein zum Tode* dell'anticipazione nietzschiana timbrata col marchio d'un magistero da sempre valido. E ancora qui viene additata l'esultanza placida dell'"*alta vetta*" che, culminando nella morte non eliminatrice di essa ma *sua propria*, vi gode pienamente il proprio disnebbiamento conclusivo. Anticipando per un momento, come sembra opportuno più che lecito dover fare ai fini d'un'orientazione espositiva, si dirà d'un tale morire non spersonante che non vi si muore a nulla di essenziale. Non certo, comunque, a orrore doveroso ad un oggetto in cui, invece che nascondervi, consti la naturale, reale resa. Né in un soggetto che ne abbia accorgimento entro tale e sia vuotezza. Il morire disvelatore alla cui intelligenza si aspira, con intensa intensione di progredirvi, riguarderà piuttosto soggetto e oggetto; non tuttavia come esistenti d'un qualche *esse*, ma esclusivamente interni a quello, modale, dell'*esser soggetto per un oggetto* o viceversa: vera etichetta di smarrimento.

## **Pagina 9**

Manifestamente, non ne fuoriesce né lo sana la distrazione che, prendendo esso, lo solidifica, per così dire, conferendogli l'*ubi consistam* dell'obiettivo. Lui, stando all'allerta contro digressioni, limita allo strettissimo indispensabile in qualche accenno, basti dire in merito alla distrazione, salda e stabilita, quale *scienza*, che essa, nel suo freddo rigore, normativo del conoscere in cui si organizza e tesse la vita



umana, .....*denkt nicht*.... Ove l'approssimativo, forse inadatto termine pensare, preso a indicazione d'un lume di consapevolezza di Coscienza, attesta il deficit d'essa, col suo proprio. Insomma come dire che nella scienza, in cui si concede ogni titolo d'essere all'oggetto, egoicamente si manca e non si è. Certo, anche a prescindere dall'insostenibile riduzione dell'egoità di coscienza alla soggettività gnoseologica, sopravviverà ad essa della isolata e sola oggettività, dal momento che se ne parla, dovrà venire presa *cum grano salis*. Non v'è però dubbio che l'*Aussenwelt* distribuito e ordinato nei vari settori dello scibile, reca la traccia di tale pressione estrovertente ed isolante e che la scienza che la coinvolge tende a respingere dai propri limiti il suo cultore. Abolire lo scienziato – piaccia o no – in base all'essere della scienza che ne fa a meno. Come – a quel che pare – facevano a meno della Coscienza le ere buie che nell'elaborazione delle condizioni di essa nei suoi mondi si svolgevano nel corso di millenni incomputabili e taciti.

## **Pagina 10**

La eco distraente, e dissipante insieme, di questo silenzio della scienza, attivo nello stesso impiego, umanamente vantaggioso, di molte delle sue applicazioni tecnologiche, tende ad espandersi, d'altronde, di là dai suoi medesimi confini. In quel *μετά* così espressivamente ritrovato, benché in considerazione di altri fini da Andronico, da non aver consentito, da quel tempo, una positività che ne colmasse anche solo nominalmente la vuotezza. In effetti, codesta, mantenutasi in quella forma tutta *sui generis* d'*Ontologia* per quanto meglio norma della sua medesima storia – *dell'errore* – dell'errare disorientato è risospinta al primo terreno dalla cui mosse. Per conoscere secondo metro

gnoseologico l'oltre di esso dove da conoscere non c'è nulla. Nella stratosfera che travalica la distrazione, ad arieggiare vento di nulla è esclusivamente l'astrazione. Proprio l'astrarsi, che ricordando a se medesimo chi vi si astraе almeno approssimativamente e in qualche modo, attende di venir mosso in tutta diversa direzione. Pertanto voglia notarsi quanto al pronunciamento in prima persona singolare che non ha luogo e sarebbe fuori luogo nella scienza ad enunciare i capisaldi delle cui gelide verità significabili ad  $x$  ed  $\epsilon$ , basta un oggettivistico "*sia dato*" come d'essa *sponte sua* il linguaggio divenuto filosoficamente metascientifico tenta in qualche modo d'affrancarsene. Così difatti la sua espressione, anche dimessa nella cautela di un *sembra* o addirittura d'un "sembrerebbe", lo spogli del riferimento pronominale. Se non l'esigenza, in ciò si avverte la tendenza a un'egoità personale interessata.

## **Pagina 11**

E che in tale tendenza priva di propositi chiari, resti un insanabile *vorrei e non posso*, tanto sta a dirlo sia la disoggettivazione, nel discorso, d'un predicato giudicativo, sia quel plurale più inoltrato così evidentemente pavido e cautelare quasi come *si crede* e si ritiene da apparire assai più *humilitatis* che *majestatis*. Gonfiezza, d'altronde, anche codesta che traendo, per immissione di pura aria dalla vescica vuota dell'*humilitas* non sana il suo *deficit* né rimedia comunque. Infatti quella individuata limitatezza nel suo moltiplicarsi condensante, resta la stessa e sempre in attinenza a un nulla-base. Lo indica meglio che mai, col senso d'una tristezza che fa sentire pesante e goffo, più di quello d'una toga aulica consunta, l'infingimento accademistico, la pluralità dotta e dottoramente pronunciata. Quanto, in realtà, al pronunciatore – scrittore – manca *la*

*faccia* - come suol dirsi – *per comparire*, da doversi fingere in alto consesso assembleare consenzienti sull'assoluta indubitabilità di alcuni veri. Proprio dei *veri* che, tuttavia, non avrebbero – come debbono – la garanzia d'alcun sostegno, qualora non disponessero che del suo. Uno soltanto. Eppure, il più d'un molteplici conoscitivo computabile, posto dinanzi a un oggetto conoscibile comune, possiede riguardi, autorità, garantiti solo in quanto si mostra capace di aderire ad esso concorrendovi compattamente ed in buon ordine, fino a disoggettivarglisi in ognuno dei suoi elementi e dare luogo alla famosa voce del "*sol uomo*" nel pronunciamento del non meno famoso *due, due* che fanno quattro. Questa è una verità sicura, indiscutibile per tutti in quantoché codesti, conosci=

## **Pagina 12**

=tivamente assenti, uno per uno, alla Coscienza cui in esclusiva attiene l'*Esse*, comportano una somma che dà zero. Proprio come lo zero della verità – quattro – del due più due, dove dei tutti che a tale confronto sono obbligati strettamente, nessuno è vero. Peraltro ognuno avverte che solo ove presi e anzi compresi in una Verità sostanziale qualificante, ci s'aroga il diritto del pronunciamento diretto, in prima persona singolare. Diversamente, un simile pronunciarsi accentrato in quel monosillabico io pulviscolare del tutto gratuito quanto inconsapevole e pretensioso riesce di fastidio ancora peggio che non un reiterato pigolio. Anche se i pigolanti si siano discostati dal raggio d'attrazione dell'oggettività *scientifico non pensante*, al limite, proprio del due più due che fanno quattro. In effetti, s'affaccia male la esigenza d'una specie di super soggetto che, espressa e organizzata nello stesso modo conoscitivo,

riconduce per necessità e forza di cose all'Essere oggetto che non si è. È in considerazione di tanto che si comprende e apprezza da parte dei soliti *severiorum*, risaliti in certo senso, per avanzamento di età su se medesimi, il loro invito a moderazione ed a misura, perché non divengano licenze, certe espressioni antiscientistiche, giovanilmente impetuose. Si può attendere, forse, un qualcosa di positivo e un buon annuncio nella veemenza degli Ottavi, Remati e simili che, avvertendo estesa oltre le recinzioni gnoseologico-scientistiche la Coscienza, intende risalirvi; al recupero del proprio *io* cui tornare con animoso, deliberato pronunciamento. Peraltro occorre che a tale deliberazione sia presupposta per davvero la liberazione dai limiti

### **Pagina 13**

gnoseologici che, inducendo ad assolutizzare nel conoscere la *mens*, la indirizza sminuita per la strada solita dell'Oggetto. Sarà inevitabile, naturalmente, un insuccesso per tale via che con il mutare dei mezzi che la percorrono, non muta consentendo, magari, il trasformarsi della cognizione nell'intuizione, rapida e fervida, invece che, come l'altra, lenta e fredda. L'insuccesso è inevitabile là dove l'esse, ove dovrebbe fondarsi e istituirsi l'egoità intelligente singolare, le si prospetta *ab exteriori* con stretta doverosità d'adeguazione, stante ad escludere, di per sé, ogni penetrativa *fruitio* mistica. Ciò nondimeno, nella disperazione "romantica" di certi stati di *scacco*, sulle ali tarpate e così impedito al volo, resta il senso delle possibilità supreme di codesto, dove l'io fa intravedersi puro, in qualità do dev'essere. Non tanto in *dipendenza* a una Realtà chiara fondativa, quanto in aderenza intima ad essa. Per cui, al riguardo, l'adattabilità d'una

frase, abbastanza efficace di Schleiermacher: "...*immer zu werden was Ich bin. Das ist mein einziger Wille*". Purchè nel Wille – beninteso – così orientato e indirizzato, si manifesti e realizzi quell'*io* medesimo che, posto *ab eterno* nella delineazione relativa al progettamento nell'Esse-Realtà-Principio-Base, vi si manifesti ed espliciti come deve, nel corso realizzatore di un tempo suo. Sicuramente non è tale il *werden*-divenire di tipo umano secolare, sempre considerato dissipatore e dissolvente (vero e proprio tempo di perdizione) non tanto perché all'opposto d'una staticità eleatica

#### **Pagina 14**

quanto perché al disotto, comunque al di fuori, di quella vera, dinamica, sostanziatrice, d'un *esse* di cui si sappia in proprio, durando. Si chioserà, con anticipo e in breve l'inizio orientatore: è una durata, oltre il mero succedere cronologico che non disperde ma raccoglie; capace d'immettere nella sua storia e realizzarvi ogni singolare storicità. Non è di questo tipo la singolarità avanzata impetuosamente dal giovanilismo estetico-romantico contro la freddezza mortifera, assai più che senile, della Scienza; prevalere nei cui confronti sembrano già di troppo i trenta anni; giusto il commento semi-celia di Goethe stesso, non più giovane ma non perciò non imputabile nel merito. Non del tutto estranea a qualche incoraggiamento del Reale, la singolarità di questo tipo sembra peraltro riuscirne, più che richiamata, suggestionata, e così nel solo modo in cui suggestionati si può essere e apparire: umanamente. Con ciò si spiegano le tante intemperanze di certi eroi, la pretesa eccezionalistica dei loro isolamenti disdegnosi dai più degli uomini non dotati e, insieme, l'elevazione sull'impersonale nulla significativa che li comprende in massa, la voce chiara del proprio *io* geniale. Insieme, naturalmente,

è anche spiegato il fastidio e l'uggia per tutto ciò: nessuno è disposto a riconoscere nel deposito delle diaristiche correlative, un qualche cosa che, per valore, esorbiti dal meramente privato e fattuale.

## **Pagina 15**

Superfluo, in sostanza, per medesimo interessato depositante. Costui potrà servirsene ai fini di narrazione autobiografica ma di quanto poco codesta, in definitiva, attenga al suo, costretto di continuo a ritoccarla, limarla, colmarne i vuoti, sanarne con continuità imposta *poi*, a norma del noto senso che ne deriva in compagnia più che frequente del noto anch'esso *esprit de l'escalier* ritardatario sembra che ad accorgersene contrariato, sia proprio lui. Né raro sarà il caso che l'amor proprio lo distolga dall'esibizionismo cui lo aveva indotto la vanità. E davvero non viene a caso qui codesto nome vanità se-proponente, nel posto co' spettanza del primissimo interessato. In luogo del nome-cognome dell'anagrafe vi si trova infatti l'indicazione più sbrigativa, ristretta nel termine: nessuno. Proprio così: le narrazioni, autogarantite, di certi libri, vi rendono note le gesta di "*nessuno*". Tale in ogni casa; compreso quello di un'importanza politico sociale al massimo grado con cui l' "*Avere*" umano scolastico sia comparso per delega del *quis* personale, che non c'è, a parte le sue specifiche, un *nessuno* umano quale somma di tanti tempi relativi agli accaduti di una vita diveniristica minaccia di estendersi ad allagare la sua area, senza riserva di margini. Del che va accorgendosi non senza sbigottimento l'autobiografo, via via che, ripercorrendo lungo la strada convenzionale di mesi ed anni il proprio *iter*, rifiuta di riconoscersi in tante sue azioni che vi ritornano; e di questa, distogliendosi, dichiara contrariato che non gli dette una

parità effettiva con se stesso, dell'altra che vi mancò, e infine, dell'altra, che vi si trovò addirittura contraddetto.

## **Pagina 16**

Dell'*Ich bin* proclamato troppo in anticipo e con plauso, non resta, diffusa e vaga né puntualizzabile comunque, che la tristezza deludente d'un qualcosa non tanto d'irrealizzato e non riuscito in una non valida opera nostra, quanto piuttosto di attardato e non emerso dalla sua propria progettazione. Insomma e in altri termini – qua dove i termini, d'inevitabile impronta conoscitiva giusta un lessico improprio, a uso comune si prestano così poco e così male – potrebbe dirsi d'un *Ich bin* che, pur rifrangendosi sul *werden* dal cui livello viene avvertito, lo lascia fluire, inconcludente. Si tenti metaforizzare, romanticamente: come una stella fissa, al cui riflettersi su un torrente osta il fluire inarrestabile di quelle acque dispersive. Pertanto, e desistendo da altri simili tentativi d'espressione, si converrà a questo punto che sul tema appare ben motivata la cautela. Meglio assumere l'io, sottintendendolo attenuato in un generico; o temperarlo in un plurale dove tra i vari nomi non vi siano particolari sopravvalenze, con diritti di precedenza di parola. In effetti, solo quando l'egoità personale, sconnessa all'indicativo del nome, per cui riuscirà invocato e consociata, sarà emersa tra gli altri e, a loro, nella dimensione societaria ove si ritrova, quale elemento indispensabile e insostituibile del Reale, parlante in ciascuno direttamente, esso avrà il diritto di annunciarsi nella verità sostanziale con voce adatta. Tale effettivamente è l'io nella minimezza della cui favilla di Coscienza su cui gravita, immensa, la Realtà tutta. Perciò Agostino, nelle sue *Confessioni* assume il proprio io da inizio

## Pagina 16 II

a fine. Non in un dialogare con un interlocutore tanto *sui generis*, quale Dio, quanto piuttosto nell'elevarglisi così che, nel recupero che vi si effettui della propria dimensione societaria (indispensabile a ogni interferire mentale cointelligente, magari nella cointelligenza dei "soli sguardi") vi si rinvenga l'*io* – purificato a dovere – del dialogo. Sempre che codesto, reclamando un nome più esemplificativo e più pregnante, resti del tipo di quello nel cui *sumus* concreto, societario, Agostino stesso, precorrendo, aveva intuito il correttivo di quello astratto di Cartesio. L'*io* di tale *sumus* lo si rinviene solo a condizione che, rinvenendovi, insieme, l'egoità interscambievole del tu ("*si ambo videmus verum esse quod dico, e così altrettanto quod dicis*") l'una e l'altra, coesenzialmente, attingano nel fondamento–Principio-Base della *Incommutabilis Veritas* "...*quae supra mentes nostra est*". Si tratta qui – beninteso – come il santo dottore spiegherà altrove, d'un *supra* da non aver nulla a che vedere trascendentisticamente con un *quod* spazializzato, sovrapposto, o con qualche strato d'olio, compatto a fior d'acqua, sul recipiente. Il nome aggettivante di *indiato*, reperibile nel lessico agostiniano, viene da sé, a questo punto, ad avvertire che in tale *veritas* sacrale, condizione fondativa del *valde bona*, non può trovarsi che il buono e il valido. Così, quanto all'*io* cosciente, singolare, l'*ubi consistam* del suo *sum* balzerà nel momento in cui nel tessuto (caritativo) chiamare, udire in atto si imporrà manifesto il suo valore (caritativo). E appunto dimostrerà che il suo effettivo, semplice *esse*, consta in codesto. Nell'atmosfera del sincretismo, Plotino colse così felicemente da affermare, che noi non abbiamo l'amore, ma lo siamo.



## Pagina 18

Lo siamo, cioè, non senza la correlazione qualificante di cui l'amore consta. Insomma nella misura in cui l'io singolare, correlato, tra gli altri simili e per essi, vi risulta, in settori situazionali e non eliminabili d'incontro, unico, insostituibile, necessario. Ad ogni modo; segnato in valore eterno e sacro. Da esso: l'irraggiamento di quella che può dirsi la vera, diretta "appercezione trascendentale"; da riconoscere nella timbratura dell'*amor proprio* esclusivo, rivelatore per ognuno, come a suo luogo si cercherà di vedere ancora per quanto meglio – d'un prossimo consustanziale e ad ogni effetto equivalente. Innegabile, anche se addirittura inesplicabile, l'attenere di tale "trascendentalità" a un empirico che, tolto che fosse, sembrerebbe toglierla a sua volta. Certo però che sul livello del *werden* essa riverbera, determinandovi la convinzione, comune, anche se non sempre salda e stabile, d'una presenza assente. Non è raro il caso – quindi meritevole in tono più marcato d'insistenza – dell'autobiografo che, intento giusto un autocompiacimento determinante alla propria opera narrativa se ne sente, via via di più scontento e inappagato e insoddisfatto fino al punto di chiedersi, se effettivamente valeva la pena, di esplicitarla. Non tanto perché l'autonarrato non risulta grande in proprio a sufficienza, quanto perché privo di base non risulta affatto. Non si danno davvero effettualità consequenziali senza i riscontri amari contemplati a chi ritorna su azioni e situazioni che dovrebbero essenzialmente appartenergli e qui, appunto, vi si trova impari, là irrealizzato e più in là contraddetto. Non si può per questa via non pervenire ad un'assenza, da pronunciare in primo con un richiedere prima messo a tacere che avanzato. Chiedi dove sei e la risposta immancabile è: In nessun posto; tu non ci sei

## Pagina 19

né ci puoi essere perché non sei e in definitiva sei nessuno. Di nessuno sono le gesta rammemorate e divulgate con intendimenti esemplaristici, rispetto a un prossimo che le apprezzi, sulla linea di continuità rassomigliabile a quella incerta della traiettoria d'un'ombra, recante dal vuoto chi la segue. L'accorgimento della favola, nullasignificante, narrata a norma di idiozia, non è affatto nuovo; e ancora meno lo è quello del *pulvis et umbra sumus* cristiano che lo procede e lo sostiene in consapevole chiarezza. Quella – a dirla in breve – che emerso comunque all'Esse fondativo del proprio *ego*, s'è reso conto, del come il *werden* umano secolare lo disperda. Donde appunto il *nessuno* – assenza umana del vero io – e il niente di valore e consistenza che quale uomo che vive, divenendo umanamente, non può non attribuirsi ogni cristiano. Non con la grama *virtus* d'un'umiltà, più o meno tattico-diplomatica, che nella misura in cui prostra chi la dichiara dinanzi agli altri comparando motivi che porta alla loro esaltazione secolarista; bensì con la chiarezza pura e senza intervalli all'infinito, d'una sincerità spietata. Testimonianze ben intendibili di ciò: gli eremi, le abbazie, alte sulle solitudini delle selve e dei prati circostanti, quasi a regolarvi, secondo la stabilità certa delle loro moli immani, lo stesso andare stagionale; compenetrato a confermare lungo gli inverni la permanenza dei sempreverdi e, a primavera, il rinnovarsi dei biancospini sulla siepe in una medesima rifioritura. Presiede in effetti a tali veri e propri *monimenta* il tempo ammonitivo della Realtà in cui viene scontato quello

## Pagina 20

del secolo. Oltre quei vasti vani solenni dove nulla cambia, nemmeno una decentrata foresteria resta disponibile nel suo deposito fuori comunque, e nello stesso bagaglio mnemonico del *viator* che sarà tenuto peraltro, una volta giunto a quelle mura, a uniformarsi: cadute di stati, calamità estesissime di guerre, strepitosi cambiamenti di regimi con annessi dentro carestie, morbi, carestie; dov'è norma per ciascuno: se sai qualcosa di ciò tacine sempre (d'un tacere che significa volontario affidamento a dimenticanza e noncuranza), meglio e ancora più che indifferenza lascia che sia tale il più possibile su tutto salvo che sulla storia del Vangelo, che i paesaggi circostanti chi lo legge sappia fondere nei suoi propri con le persone che vi s'inquadrarono, sacralmente nessun'altra storia, cultura, nessun progresso correlativo. In conformità con un passato immenzionabile i cui fu sepolcrali escludono orientamenti al ritrovabile, non v'è d'altronde, a lusingare o a minacciare, alcun "*domani*", solo "eccezionato": il domani *sui generis*, certo e prevedibile perché, in effetti, mai decadibile in uno ieri dell'ingemmatura primaverile di nuovo ritorno al sole prossimo, sul ramo di quercia a contatto del campanile, sulla bifora. Potrebbe credersi e parrebbe che una testimonianza di questo genere, implicando l'esperienza d'un mondo durevole d'*essere nel mondo*, tutto diverso da quello umano, ne divariasse conformemente anche in temporalità e storicità. Proprio nella positiva sostituzione del *werden* labile del *durare*, eliminante, nebbie, lacune, deviazioni, fuorviamenti ed incertezze. Insomma quanto s'enuclea in un errare-

errore di stampo umano d'evidente attinenza col peccato. Visto – come si sa – indispensabile alla storia che non sarebbe diversamente. È ovvio che all'intendimento di tale vista, ciò che "precede" l'affaticato errore storico sfugge tanto da rendere inesprimibile l'incontro con l'inintendibile – ineffabile. E a significarlo non v'è dubbio che i termini hegeliani di Preistoria e d'Ignoranza – assorbenti delizie edeniche relative a contemplazioni innocenziali – riescano significativi ed inequivoci. Tuttavia qui non si tratta d'un semplice *vor* posto a precedere sulla linea conduttrice del tempo umano, il suo punto d'insorgenza o d'avviamento; piuttosto si tratta, indipendentemente e fuori d'ogni a-priorismo, della *primalità* qualitativa d'un possibile in cui, rispetto a quella d'un intimo decadimento, si trova sospesa, nell'atto del suo darsi quale progetto criteriamente realizzabile, l'egoità. Appunto l'egoità tratta dal nulla dell'*ex nihilo*, col pericolo di ritornarvi quale *polvere*, ove non avesse prevalso, sul negativo, il positivo primale della creazione progettante . "*In quocomquenim die.....morte morieris*". In opposizione alla miopia hegeliana, la veggenza di Schopenhauer rinviene nell'*innocenza*, tutt'altro che riducibile ad *ignoranza* conoscitivamente giudicabile, il positivo per cui s'avverte non mediatamente bensì "naturalmente", e *in interiore*, l'*insipienzialità* conoscitiva inconsapevole. Se a precedente di ciò si sa ritrovare nel suo confermarsi lungo un *tradtur* di sacralità autentica addottorata, il *sàpere* che, in quanto tale, accetta e assume di buon grado insieme al biasimo conoscitivo, l'epiteto omogeneo d'ignoranza,

## **Pagina 22**

si può ritenere che, al riguardo si sia data la spiegazione sufficiente. Cioè quella

valevole ad affrancare dalla situazione disagiata di chi si trova, a districarvisi, nel campo dove si giuoca ad un reciproco discredito con un te. L'uso diverso d'un nome solo. Evidentemente, aggettivandola con la qualifica di *docta*, il Cusano altro non fece che chiarirla da un'implicazione originaria, differenziandola così dall'omonimia di una ignoranza eterogenea che *dotta* non è, molto né poco. Beninteso: ove per dottrina s'assuma quella non meramente nozionalistica invisa a San Francesco che la respinse ma quella per cui a giudizio dei maggiormente competenti egli – alla lettera – fu *summus doctor*: la *sapienza*. (Si passi la chiosa. Meglio al riguardo, che, almeno *in pectore*, si dica *scientia sapida* o *sapienziale*, piuttostochè: *dotta ignoranza*). Comunque, vista l'ignoranza qualitativa, che sa bene dell'esserci della sua omonima assai meno che "parente povera"), giova rilevare che questa, dall'ottica di chi ne fa menzione, è sola ed unica inquantoché infatti essa consta nel conoscere il cui invariabile protagonista (il soggetto) che prima d'averne colmato la vuotezza con una ricca serie di *scita* e *cognita* l'ha subita in proprio deplorandola, resta invariabilmente quello medesimo che era. Né importa molto se ignorante o no; rispettivamente per la non messa in atto dello *scio* oppure per il suo ben regolato funzionamento. Quel che importa è ciò soltanto: nell'un caso e nell'altro, chi si trova a venire aggettivato secondo *nescio* o *scio* è conoscitivamente, umanamente condizionato nella mono dimensionalità inconsapevole d'un modo limite in sé e di per sé

### **Pagina 23**

esclusivizzato. Dall'ambito di tale chiuso e circa il limite soffertovi della vista, vien detto, il quanto meglio nella *Repubblica* di Platone, con la metafora della prigionia nella

caverna. In effetti, gli stanziali, gli stabili ascoltano inutilmente il racconto fatto loro dai fuoriusciti di un al di là od *oltre* inconcepibile. E d'altra parte non mancano d'ingarbugliarsi, narrandone, essi pure, causa la somaticità non smaltita sempre gravante. Non può, stando a regola e norma del rapporto gnoseologico cui è coevo il soggetto di là dal cui lume non v'è coscienza, immaginarsene una che istruisca, relativamente a un suo *al di qua*, d'un qualche concepibile *prima*. Immaginato secondo il modo ed a livello del conoscere, prolungato fino all'abisso di nullità del suo *al di fuori*; qui esso lascia indicarsi consistente nell'*assoluto deficit* della vita. Confacenti espressioni d'esso stesso: appunto la *preistoria* con l'*ignoranza* che le attiene. Micidiale, mortifera, per chi, in quanto soggetto, non si dà che nel conoscere, col proprio io baluginante; salutare, invece, per chi potenziato in uno *status* di benessere, positivo e primale rispetto al suo, ve la riscatta quale assoluta assenza del negativo. Questa, in definitiva, è l'ignoranza dottamente positiva, nel suo *sàpere* incontaminato dal *conoscere* e altro, decisamente, rispetto ad esso anche se l'uno e l'altro reperibili nella medesima persona, proprio come affezione morbosa e sanità. Nel cui termine, ormai può ravvisarsi il segno-indice di quella ch'è stata detta *priorità*; indipendentemente dall'*ante*, dal precedere cronologico non estraniabile- si voglia o no – dagli apriorismi conoscitivi. Certo,

## **Pagina 24**

quanto l'omogeneo trascendentale, che esprime di per sé la spinta verso un livello di coscienza inattuato nel suo possibile, deve ripiegare sull'empirico e relazionarglisi, per non svanire, anche l'*apriori* conoscitivo ripiega verso l'empirico di una precedenza

cronologica, relazionabile all'in sé stante d'una piattaforma-sostegno basi e, ripiegandovi, si mostra incapace a stabilire contatti col Reale. Il segno del fallimento è ravvisabile nelle stesse parole che ricorrono quando nei contorcimenti effettuati a ispezionare una supposta conoscenza del Reale, si vorrà prescindere, dato il suo buio, da ricercare per sostenerle le condizioni adatte. Allora, appunto, irreperibile e comunque non ricercabili restando essa sul terreno d'un *Esse* tale davvero, vissuto e saputo nell'esperienza di cui stabilisce e dà la condizione, ecco la *condizionalità* evanescente e svaporante nell'atmosfera denaturata ove risalta l'io puramente appercepibile e il suo *apriori*. Ora, a differenza di questo, la cui indicatività rilevata non è tale da escludere l'inconsistenza che infatti non manca di connotarlo, il primale effettivo, in congiunzione ad un suo *prius* chiarissimamente sottinteso, possiede i titoli della realtà, esperienza sé dimostrante nella sapidezza autogarante dei suoi stati. Stati codesti ove, sapendo di qualcosa come se ne sa quando si è sciocchi e vani, si consiste. In definitiva, s'intravede qui la rispondenza del

## **Pagina 25**

proprio dover-essere, in parità, cioè in aderenza alla progettazione base fondativa di un *esser così fatti*, ottimalmente. Inutile cercare ancora di esprimersi in altro modo e meglio, sulla *salute*, nel cui atto consapevole c'è quello stesso del REALE: d'un io mondanamente basato, d'un *sum*, d'un *sumus* pronunciati con sensatezza e senza bisogno di mediazioni orali a *pleno iure*. Nella salute – va da sé – risiede l'*ubi consistam* della *priorità* e del *prius*. Evidentemente la sostanzialità consaputa di codesta, implica l'attualità dell'esperienza da cui si astraie nelle esplorazioni conoscitive, pur che la

implichi senza continuità e senza stabile livellatura. E sia data *venia* qui – detto d'inciso – all'arte d'un modo espressivo inappropriato, inteso a evitarne un altro meno ostico , però insinuante con i suoi "*diversi*", "contrari" od all' "*opposto*", una comparatività che qui assolutamente non ha luogo. La *primalità* e il *prius*, nonostante tutto non si dissociano, implicandolo entrambi d'un *posterius* – inevitabilmente posto e proposto ad un giudizio di misura comparativo; effettuabile su un comune terreno di realtà. Non ne divariano in un confronto a pari piano ma – se si può dire così – si alterificano mediante uno sbalzo nell'io che scende – per instabilità d'equilibrio – da realizzazione a mancamento. In esso, dove il positivo assente come nell'accorgimento agostiniano della nullità del male, questo eliminato, vien tolto dal livello del Bene a contrastarlo, ai fini d'una menzione del *posterius* non resta che quella del suo mancare mortificante.

## **Pagina 26**

Appunto tale, rispetto alla Realtà che ne subisce l'accidente, in quanto anche secondario, scadente deficiente e simili: il che, pronunciato e detto in certo modo, come all'incirca quelli di *minus inferius* ecc. , il termine *posterius* dice quanto occorre a sufficienza. Né certo, con ciò e nel caso, in luogo degli apriorismi, vengono posti, rinnovati o meno, gli innatismi; alla pari dei primi, e comunque *a fortiori*, conoscitivi. A norma d'essa dovrebbe immaginarsi nel momento in cui viene alla luce, nascendo da *homo animal* Tizio o Caio, una bella Idea (pulita e "*rasa*" non meno della "*tabula*" famoso di più modeste pretese ma omogenea) che gli risplende sulla testa non *ancora* ideante, conoscente. Quando *poi* – e qui, palesemente si è sullo scorrere d'un tempo ammesso e non saputo – vorrà spiegarsi lor conoscenza sviluppatasi fino ad un *postea* suo, allora la



situazione del filosofo che volge all'Idea innata per dar ragione dello *scire* apparirà a sufficienza per quel che è. In sostanza e all'incirca in questo modo: al compiersi cronologico di un'indagine, di per sé improbabile, nel conoscere dal punto d'un suo opportuno *poi* o *dopo*, stabilire in assoluto al di qua, il Prima essenziale condizionante. Si tratta manifestamente, d'un vano migrare intimo tra due punti d'assenza-nullità interna a quella dell'io che la subisce nel non possesso, dal tempo, coevo a lui. Vivo, col suo presente e col futuro-passato che vi concorrono nella durata, solo nella consapevolezza d'un *sum* sano. Tale sanezza, appunto, connata *primalità* e *prius*, dispensando

## **Pagina 27**

a suo riguardo da ogni misurazione cronologica eterogenea, non effettuata, comunque, con la temporalità sua. Sua, in qualche modo, propria, perché non intendibile senza di esso che tanto ne rende insoddisfatti, è quella medesima del *posterius* secolaresco che infatti in certa misura almeno, le si applica quando, dalla situazione intermedia, astrattamente riflessiva, d'un riandare lungo il percorso d'una vita, vi si stabiliscono dei punti. Può darsi che tra essi, obbligando a retrocedere fino al vagire in una culla, sospesa sul caos buio di abissi immensi, può darsi – dicevamo – che a un negativo di tale genere debba assegnarsi la precedenza rispetto al *primal* ed al suo *prius*. Da tanto, ad esso, non deriva il minimo pregiudizio e a giudicare di una *precedenza* di tale genere – convenzionale della convenzionalità dell'io sommersavi – la sua *prevalenza* sarà bastevole. Quando si stabilirà intorno alla culla, non senza assumerla mondità ambientata, quella onirica positiva d'un Eden animato da visi angelici ed armonie, allora

il negativo si sarà bene manifestato per quel che è, non essendo né più che sfumato visivamente ai margini ultimi d'un consaperne risanante. Il senso che resterà di questa risalita intima di ripristino sarà, peraltro, quello dell'una felicità *nuovissima* non figurabile prima che si scuopre nell'approdo ad un sicuro e stabile *ab aeterno*. Nella sua capacità di trovare echi e suscitare, la parola *rinascita* non riducibile trae da qui, significando oltre ogni schema protocollare linguistico, il darsi impreduto-novità, sulla base del *nasci* eterno della sua *Natura naturante*.

### **Pagina 28-29**

Solo questa base, presente nel *nasci* a chi vi si istituisce singolarmente, con *ego* e *sum* annesso, gli dà il diritto di pronunciarvisi, senza le condizioni restrittive e dispersive insieme, dell'esser *soggetto per un oggetto*. Se ancora, tuttavia, con tale regola di fatto sopravvivate nella memoria di chi ne parla, sia pure giudicandola deficiente, si cerca di stabilire come e in che maniera si dovrà fare uso, una volta acquisitone il diritto, del termine singolaristico di *io* nella cui prima persona impernare un discorso responsabilmente intelligente, s'incontreranno dei motivi d'imbarazzo non dissimulabili con facilità. Sì, in luogo dell'anonimia, scientificamente assenteista intesa a fare a meno del medesimo scienziato, privo d'un'egoità che vi si specifichi comunque, si hanno asserti impersonali, secondo *dicitur* e *cogitatur*. Poi, a togliere il ghiaccio di codesti, quel che s'è detto plurale *humilitatis*: dove in realtà, finzioni auliche a parte, l'uso singolare che s'è intravisto, pur avvertendosi privo dei titoli necessari per la responsabilità cui è tenuto d'una ragione ragionevole, prudenzialmente sta in disparte. Alfine però la situazione di stasi e inconcludenza che ne segue, con la prospettiva d'una

definitività inaccettabile per chi ritiene d'aver raggiunto ragioni di timbro estetico da far valer *pro bono sui*, cederà all'entusiasmo che proviene da esse. Da un riscoperto *sensus sui* cui s'accompagna la convinzione capacità d'attestare direttamente, con l'autorevolezza autogarante del Testimonio autorizzato.

### **Pagina 30**

Ma l'autorizzazione del singolo emessa a favore del questi e quegli che sente d'esservi quasi pervenuto, arde, per così dire, su di un'ara, al cui fuoco sacro non giovano affatto gli elementi individuativi umani che anzi dovranno esserne tolti. Così al riguardo, una certa buona dose oculata d'acqua sparsa a zone, su certi ardori giovanili, dovrà risultare il quanto meglio e più richiesto. A eliminare egotismi, esibizionismi, velleitarismi di vario genere volti spontaneamente di per sé alla tessitura nel romanzato ed autobiografico. Ogni autobiografia, per la suggestione che le inerisce d'una continuità personalistica contessuta in fatti ed accaduti in sé slegati e nondimeno collegati ed ordinati, su per giù come le tessere di vario colore in un mosaico, non manca di concludere, presiedendo all'opera che lo effettua, nella figura prevista e progettata. Appunto però perché codesta – certo positiva pel narratore ma punto attraente per i più non consegue da tali fatti chiamati e accettati a motivarla, con ciò mostrando di non aver base e fondamento che in un'idea gratuita e infondata – in definitiva sarà costretta a esautorarvisi. Dinanzi al medesimo narratore, sulle cui pagine, tuttaltro che "eterne", farà sentirsi quanto mai stanca la mano mossa da tanto onerosa vanità. Né, forse, al medesimo narratore, autodeluso, finirà col mancare l'accorgimento che se la narrativa dovesse consistere nel ciò, esclusivamente, che risulta degno e memorabile e tale pel

suo divario di livello rispetto a quello

### **Pagina 31**

del tempo-vortice che nel volgere di giorni ed anni trascina e perde, niente si troverebbe di che narrare. E niente, ancora, si troverebbe per agganciare, circostanziando, quelle gesta a chi ne fu l'effettuatore. Nato a....da.... Nato dove e da chi, con un *eum nomine* che lo distingue d'altri individui contemporanei e coevi umanamente, non importa.... E non importerebbe neppure il nome proprio – Paolo o Maria da giudicare di spettanza strettamente privata, di questi o quegli, tra migliaia di omonimi sparsi dovunque – se il nome stesso non si prestasse, nella vocabilità che comporta, a particolarissime chiamate ed audizioni corrispettive. È così che tra le mille e mille Marie facenti massa, sorge inconfondibile, impersonata e unicizzata nell'eternità, Maria di Magdala, che Gesù nell'alba sull'orto, chiama col nome, semplice e breve. In un modo tale, però, da non farsi riconoscere come da interessata esclusiva che da lei, con ciò resa capace di rispondere purificante. Ora Maria di Magdala sparirà nel deserto e non si avranno più notizie che la riguardino, almeno con esaurienza e precisione, né per opera d'altri, né, tantomeno, per la sua. Non manca però nei ben disposti la sensazione precisa che Maria, lungi, con il ricordo di quel *nuovo* mattino felicissimo, d'essersi ritratta ed isolata a custodirlo staticamente, sia andata a tesaurizzarlo ove doveva e dove il Cristo la invitava: ossia al livello di Realtà d'una dimensione tutta nuova del tatto stesso, portato con gli altri sensi intelligenti all'attitudine di aeree e pure interferenze personali. Per altro, a un βίος, σοφός più che φιλόσοφος, narrato conformemente a norma sua, l'ambientazione favorevole che si prospetta, non è che il deserto, coi suoi silenzi.

## Pagina 32

Avvia all'intendimento del loro segreto sacro; la regola stessa vigente nel monachesimo più ispirato; ove s'intese, facendo fare ammenda, della vanità innumeri che si diffondono parlando. Tra queste – inutile dirlo – rientrano l'addottrinamento e la medesima cultura. Per le vie storiche di essa si ha non di rado l'impressione di trovare dei colossi facenti guida, laddove invece, per mancanza di meta, non c'è a guidare una guida e i giganti che sembravano prestarsi a ciò non tardano a risultare, avvicinati, che addensamenti tumultiformi: dissipabili. I permanenti consistenti, gli *illustres* tali nella luce per cui capaci di illustrare ed iniziare lungo la Storia qualificata *Ecclesialmente* in cui Eusebio vide in emergenza, sono soltanto gli evangelisti, più e meglio che relatori-narratori tramite libri, la cui *vox* inevitabilmente *non omnes aequae informat*: evocatori. Evocatori, disponenti di nulla più che di cenni raccolti in *λόγια*; per l'immediatezza della cui via la Realtà realizzante si trasmette con eloquenza silenziosa della Realtà secondo l'ottica dove la storia è tale in quanto sacra, s'invisibilizza e insensifica l'altra, detta umana come il genere di cultura in cui rientra. In effetti tale Storia, nel terreno scabro di cui dispone per trascorrervi di individui impersonali e scialbi, compreso tra essi, magari, un evaporante Gesù "storico", non ha sentieri che lo sostengano, percorribili dall'intendere d'una narrativa efficace. Per la qualificazione riformatrice che ne è richiesta, davvero, ai buoni fini di questo genere di narrativa,

## Pagina 33

si è sospinti verso un "*meglio in gloria del ciel si canterebbe*"... Appunto nell'intimità d'una purezza mentale inaudibile umanamente – apertasi a possibilizzare gloria e glorificazione insieme... Relative all'apprezzamento intelligente di una "*mirabil vita*" che dove ne mancano il modo e il metro, come su terreno secolaresco, non risulta. Come, inconfacenti e inenarrabili, non vi risultano gli eventi evangelici essenziali non accettati, di solito, come storici. In realtà, per poterlo essere comunque su di terreno dove *mirabile* e memorabili non si danno troppo reali e troppo veri. Del resto, e a dispetto d'ogni marea storiografica straripante, che manchi negli stessi narrati e narrabili per eccellenza un effettivo *ubi consistam*, ciò sembra lasciarsi non infrequentemente percepire. Anche da angoli d'osservazione impreveduti. D'un Cesare che troneggia, con la ben visibile segnalazione d'alloro e porpora, lo stesso mendico in cenci, steso sul lastrico, di là dai limiti ultimissimi d'ogni consorzio societario, può chiedere a buon motivo chi davvero esso sia e creda di essere. Inoltre, a chi intende riscuoterlo, distogliendolo dalla balordigia estrema d'una domanda intenzionata, a quanto sembra a porre sotto processo, da parte d'un mimo quasi inessente, i titoli d'emergenza d'un *quo majus*, ribattere e ancora chiedere: nonostante la sua cesareità e in questa medesima per cui grandeggia: Chi è quel Cesare? Sottinteso evidente, anche se inconscio del quesito, è che nell'incantesimo d'un mondo cimmerico dalle sagomature deformanti, non meno negativa della prostrazione del cencioso

#### **Pagina 34**

l'imponenza dell'"*uomo cosmico*". Diogene lo giudica bastevolmente, una volta per tutte, in Alessandro, anche se con anticipo rispetto alla maturità critica richiesta.

Un'ombra! Un'ombra tanto vana quanto molesta, pel beneficio del sole che ne è impedito. Questo, perpetuamente fermo, al posto suo: Realtà, Essenzialità; quella che gli svolazza innanzi secondo le angolazioni e i movimenti del *quid* mal definibile che vi si duplica: Irrealtà, Inanità: annunzio immediato del nulla-essere. Per cui: Alessandro? Niente. E chi ha subito, esterrefatto, pavido, schiacciato la sua superlativa immanità? Va da sé: niente *a-fortiori* e non affatto in base all'esito confronto implicito – quanto per l'insania di un così distruttivo della collaborazione di quel minimo ad un immane tanto inane. Ammesso, creduto, valorizzato; ed anche, sempre, sia pure dalla posizione umanamente più sfavorevole, ardentemente sospirato.... Per cui, in definitiva, il miserabile più miserabile è da vedere in giusta luce e come "cesareo" mancato od abortivo. Anche per ciò ed innanzitutto, la parola "niente" con dignità di verdetto equo e consapevole si propone e riesce a persuadere. Con un'agevolezza pari a quella dell'altro caso; solo che qui, si lungi dal soccombere umanamente sul terreno dove giganteggia Cesare che non consterebbe né sarebbe senza i succubi, la nebbia che lo avvolge assieme a loro, nebulizzandolo, conclude alla globalità d'un niente tutto *sui generis*.

### **Pagina 35**

Poterne dire qualcosa di saliente, sembra assai arduo poter sperare e potere, comunque, ritenerla fruttuosa, dato che a celebrarne la capacità sofico-soteriologica, restano reperibili, le tracce di percorsi iniziatici bene orientati, nell'ambito di tradizione del cristianesimo. Per cui; sia qui bastevole – ancora una volta tra le moltissime – additare in questo *nichts* consapevole pronunciato in proprio tanto diversamente da come lo pronuncia il non riuscito, e comunque, più che con umiltà con onestà, serena da

armonizzare con l'immensità pura del deserto. Immerso, se si vuole, e come sembra di norma, nella notte; ma in una notte dove le stelle, che pure mancano, non tarderanno a spuntare. Promette ciò e ne offre garanzia, la chiarezza medesima di quel cielo, vuoto di esse, che le richiama, introducendo un'infinità d'ampiezza e d'estensione nell'ambito desertico dell'Attesa. In realtà in quel deserto dove tutte le cose, le mete, le prospettive e i fini vari assunti pel proprio pronunciamento dall'egoità umana soggettiva si annullano insieme, di essa resta non più che un elemento etereo, impercettibile, quasi un alito – che l'ammissione: *io sono niente*. E questa è un'ammissione che chiarisce col chiarimento del sottinteso: niente di ciò che Dio voleva fossi. In altri termini: una negazione che mi appartiene e che cesserà d'appartenermi all'atto di *restitutio* del mio *io* a *Dio*: giusta natura.

\*

\*

\*

Affermando consistere la sua aspirazione suprema qui soltanto Agostino assicurava: niente altro:

### **Pagina 36**

io e Dio: nel modo più assoluto: niente altro. Tratta di tale binomio, da riferire all'assoluta necessità di un'elezione in cui, tenuto ad essa, per natura l'eligente non può farne altra, a preferenza sua. Ed è da considerare nel "*come*" dissueto che esclude a pari livello la compresenza di due termini comunque relazionabili e confrontabili. Certi epigoni idealisti figurandosi io e Dio come due soggetti conoscitivi condizionati a buon



diritto di "creatori", la realtà, li vedevano impegnati a contrastarsene il dominio, in un'antitesi la cui soluzione pareva d'obbligo, anche con la possibilità dell'opzione che in apparenza comportava. Da un lato infatti: il vecchio Dio Sommo Soggetto, pensante unico, effettivo, nei confronti del limitato, finito e incerto soggetto umano. Da un altro lato: la ribellione di codesto che, stanco, alla fine, del ruolo degradante cui era costretto, espelle l'oppressore e fa da solo. A sanamento, o per lo meno a riduzione, di tale asprezza antitetistica, non mancherà peraltro presso gli epigoni degli epigoni, un conciliatorismo di terza via che sarà quella del dialogo. Al riguardo però non si considera né si vede come lo stesso Agostino che, richiamandolo oltre la maniera accademistica, ad elevatezze filosofico-teologico, usa il dialogo nelle Confessioni dove fa appello al *tu* di Dio, non per questo lo dialogizza riducendolo a suo interlocutore. Né lo potrebbe avendo rinvenuto l'interferire dialogico mentale, rivelatore delle persone sul fondamento unicitario dell'*incommutabile verità*.

### **Pagina 37**

D'altronde, chiamare Dio, agostinianamente, in una maniera così diversa da quella propiziatoria sollecitante dei si e dei no aperti a repliche colloquiali, certo significa pregarlo; in una pienezza però in cui la preghiera vuole esser vista quale vero e proprio "*ascensus mentis in Deum*". Da qui, dove distolti dalla figurazione ingannevole dei due termini-coppia, posti alla pari, si è indotti a considerare con simpatia le figurazioni dell'ascetica neo-platonica, dominati dall'irraggiare dell'Uno immobile verso cui sale a inverarsi, l'ούσία singola, muove l'intelligenza d'un privilegio altissimo concessole. Contro ogni diritto ed anche contro ogni normale buon costume per cui l'*inferior*-qual è

del resto in ogni caso quegli che parla al confronto dell'altro di cui parla, gli viene posposto a stretta regola. Sicuro: lui ed io, tu ed io, essi ed *io*. Sempre col sottinteso: io inferiore a tutti. Viceversa S. Agostino, a questo piccolo io con la minuscola, dà la precedenza, nella menzione motivare pertanto questo precedere è ciò che ora giova. Prima di tutto – *venia* alla considerazione spazialistica non a sproposito per un io condizionato finitamente - egli che è più prossimo a se stesso che non alla fonte che, vedendo fuori e distanziata, non manca di porsi a meta: *propter vitam*. S'aggiunga – insistendo a farsi intendere mediante esempio – s'aggiunga che l'indizio e l'individuazione della fonte, dispensatrice di acqua, non precorre il desiderio di chi ne abbisogna per sopravvivere. Questi, piuttosto, alimentandolo e informandolo, vi dà atto, più che notizia, di sé medesimo. Così appunto quando Dio, la cui presenza sostanziale – di realtà – , incontrata dall'io volto a se stesso, non ne è percorsa nell'idea, conforme, che esso ne abbia. Certo nel destarvisi, quale *cum sciens "mentalmente"* (né, con tale avverbio il linguaggio spinoziano che vi arieggia viene a caso) l'io segna il punto consapevole d'un incontestabile imprecuduto: nel segnarlo, peraltro, su di un ambito base necessario (come l'aria pel volatile) l'imprecudutezza sua propria non può non trasferirsi. Così l'inizio può consacrarsi nel Principio.

### **Pagina 38**

In tal modo, ossia in quello che diremmo agustinismo, sembra appunto che per Spinoza venga a consistere per il filosofo, che prima d'allora in sostanza, indiato non essendo, non è un io, il suo famoso *in visit a Deo*, sovrastante al mondo cartesiano quanto a quello volgare che assume il mero uomo. Superfluo ripetere che a tale livello,

non si sa nulla di Dio perché propriamente non si è *io*. Insomma l'io che *incipit a Deo* così fa perché iniziando da se stesso inizia, essendovi-sapendone, quello prima che se ne sappia così e che con assoluta capacità di garanzia sul proprio *Esse* sia scaturita, nella foga d'una impegnante autorichiesta, questa brevissima *vox*, Dio, su Dio medesimo non si congettura né si ipotizza, appunto perché – a rigore – in stato di assenza e vuotezza non se ne sa. Né lo riguarda l'omonimistica dei discorsi che ne esprimono una qualche eco non più attinente, per la deformazione inevitabile, relativa in essi medesimi al linguaggio tratto, nel tradurre, da un piano ateologico d'esperienza. Dio, d'altra parte, non si coglie nel vuoto, bensì all'apice del Reale *valde bona* di cui Dio è Dio. E qua nonostante tutto lascia ammirarsi l'autore biblico che, con la maestria spontanea, efficacissima, della sua maniera d'esprimersi infantile seppe figurare ciò così tale davvero e così prossimo, da farlo *deambulare post meridiem* su piante e boschi nelle zone più belle del suo creato. C'è da ritenere comunque che siano stati memori di tanto i "sapianti" che parlarono, teologicamente, di *cognitio Dei experimentalis* e di *contuitus*. Si chiosi pure: circa la gravidanza e l'intenzione di tale ultimo termine: una solarità in atto, *con*-prensiva del sole raggiante a centro, e delle creature visibili e intelligibili come e quali sono soltanto in Esso. Fuori da Esso non mancheranno poi d'effettuarsi dei tentativi che – uno per uno – non mancheranno di deludere. Che infatti quali prove teologiche come si dicono esse manchino al tutto di teologicità, lo dice il fatto del ciò cui mirano; l'esistenza, richiesta solo nel caso in cui non ci sia più, a dispensarne, la presenza. Risiede qui la vera, unica prova, teologicamente dimostrativa della deiformità del dimostrante.

Davvero; e su di un punto dove non si giunge mai al troppo l'insistenza, nè deve temersi il paradosso. Teologicamente: la unica sola e vera prova, tale anche per gli altri che ne riescano attratti, risiede nel probante sostanziato in conformità a prescindere dalla deiformità: del tutto dal sostegno delle tardive e attardanti dimostrazioni formalistiche. In esse, tessute sul livello minimo di Coscienza, la breve augusta *vox*, rimbalzatevi, spaesata, da un'eternità remota, è venuta a trasformarsi con una "*ulla....*" del tutto "*extranea significazione*". Si sa, s'è detto altrove, con ripetuta persuasione, che l'aver inteso distogliere da *esse* costituisce la gloria durevole di Anselmo la fundamentalità del cui primario primale del tutto fraintesa nell'*a-priori*, non è nemmeno sfiorato dalle critiche antiparalogistiche intese a screditarle col solito, unico metro conoscitivo. A tale metro, proprio della persona mentalmente ridotta ancora meno che ad *homuncio* Anselmo sostituisce il metro della persona sana, garantita nel concreto della sua *anima rationalis* contessuta di *esse-nosse-velle*, interferenti nella mondità per cui con la Redenzione si sale al *Massèmo*. Così, ben riproposte, sono, da ritrovare, col mondo, e nel mondo, le sue cose, piuttostochè, finitizzate e distanziate prese a modello d'un falso *sàpere-scire* conoscitivo: caratteristico del peccato. Si può ben supporre come su esso abbia riflettuto sant'Anselmo, interessato com'egli era, per la sua prova a un dimostrante provato sostanzialmente e ad ogni effetto legittimato. Così comunque fa ricordare Adamo che dopo aver goduto nell'Eden della presenza di Dio, da cui per assenza a sé stesso, sé scostò ad evitarne la vista, ormai divenuta insostenibile, si rifugia dietro l'albero senza più udirlo, né più volerlo alcun richiamo.

Al riguardo si presta, ora, non difficile, un perché, ulteriormente esplicativo. Adamo non risponde e non lo vuole, perché il suo intimo *inter*, decaduto, s'è svuotato dell'*esse* disponibile a un interesse vero. In questo caso: al massimo interesse dell'io sollecitato a ritrovarsi giusta il *come deve* del suo impersonante *ubi consistam* fondativo. Adamo disinteressato a tanto non risponde perché nella sua mancanza d'interesse, manca così e tanto da risultare irresponsabile. Dio creatore lo chiama col nome, riferendosi alla segretezza più intima e profonda per cui egli è quel che è singolarmente e, tra tutti i singoli possibili, quello, che, sempre ognuno non sarà chi è più d'una volta in quel suo proprio modo personale e non vi si ripeterà oltre. Insomma, Dio lo chiama come Egli soltanto può chiamare: giusta l'*haecceitas* che informata da quella voce, vi informerà la propria, indispensabile al coro universale. Ma appunto da quando Adamo, *fatto per la terra*, disimparò a mondanizzarvisi nel modo previsto idoneo a Dio, allora Adamo, irresponsabile, appunto per l'incapacità di rispondergli e di rispondere di sé medesimo, in tale irresponsabilità, spegnendosi alla Coscienza, divenne ateo. Nel rispondere alla chiamata divina, egli, dichiarandosi disponibile, avrebbe dovuto dire "eccomi" o "vengo", valendosi dell'io di cui aveva perduto, viceversa, ogni diritto. S'aggiunga, ancora, che s'accompagna sempre, a tale perdita di diritto, ogni desiderio di avanzarlo. Umanamente, come tra un insieme di individui raggruppati ai fini di un appello, basterà seguirne l'ordine normativo consueto.

## **Pagina 41**

Le chiamate, secondo urgenza e competenza, non mancheranno della considerazione

consapevole di questo o quell'impegno, più o meno personale o collettivo. In genere quando e fin quando da meri uomini smarriti nel secolo ci si rivolge chiamando, a un certo prossimo (tutt'altro che eccezionandone i più vicini) quel che s'attende nella risposta ha essenzialmente la rispondenza ad uno scopo. Così (a dirla breve) per la moglie. Quella esattamente che si vuol "prendere" (a parte il suo essere Annetta e Teresina) come conscia, collaboratrice adatta e valida nella strutturazione di una impresa di carattere familiare con eredi continuatori predesignati: i figli. Cari più di altri cari anche se non per ciò meglio proposti nel valore d'una funzione che, comprendendoli, li assorbe in sé, più che distinguerli. Al padre imprenditore compiaciuto della sua opera, la sicurezza del cui avvenire gli è garantita dai ben preparati molti figli, capita spesso di menzionare tra loro l'uno per l'altro senza che, con ciò, tutti restando sostanzialmente disimpegnati, ne tragga pregiudizio qualcheduno. Di là da tanto – e l'espressione di là già preferita a un eccezionalmente, eccezionale che potrebbe lasciarsi intendere come infrequente secondo il modo di frequenza d'una empirica somatistica comune – si danno fulgurazioni che, pur senza sospenderne, ne distaccano. Vien detto quanto ad esse pel senso intimo d'un riproporsi positivo, del tutto situazionalmente riservato: *destarsi, ridestarsi* con un termine che, se pur riesce, stando al convenzionalismo lessicale, di comprensione..... "incomprensibile", prende e persuade con i suoi echi, estesi per vaste zone di intelligenza vera e vi si ulteriorizza nella parola "rinascita". Così ancora – sempre nel senso stesso beninteso – *di là* dalla nascita di cui, continuandone la gravezza, si sa in quanti uomini mortali,

**Pagina 42**

questo "rinascere" protensivo allude all'istanza che vi si fonde a un uniformarsi intimo totale secondo forma di natura per noi non effettuatosi fino a qui: il nuovissimo che sarebbe insieme l'imprevisto qualora il positivo della gioia che lo prospetta nell'attesa già non permanesse a criteriaria e confermarla quanto all'approdo. Comunque spinge a tanto l'eloquenza di quell'iniziale, *ri* iterativa così breve. Bisogna convenire onestamente che per un analista del linguaggio – di quelli, almeno, degli iniziali anni “ruggenti”, senza l'ovattatura delle attenzioni successive – qui ci sarebbe il desiderabile massimo e il quanto meglio per la denuncia motivata dei «non significa niente» e delle voci nulle. Ma oltre alle *voces* lessicali di vasto impiego che, previste applicabili in ogni caso, in effetti non soddisfano in nessuno, ad attestare la possibilità d'altro linguaggio, dai termini inequivoci ed esaurienti, si danno i toni, le espressioni e i sempre ricordati soli sguardi, soli con la realtà senza aiuto di altro, ed un silenzio nella risalita della “rinascita”. Non per nulla, chi giunge a respirarvi, si dichiara desideroso ed incapace al tempo stesso, di esprimersi su ciò che sente e di cui dice per accenni: con ciò solo attestando possibilità comunicative più alte e profonde di quelle orali. In ciò fa intendersi come non mai, con il diritto così scoperto di intendere – farsi intendere personale, il diritto-dovere di fondarvisi in proprio. In tale completezza ove rientra per ciascuno la consapevolezza di essere in quanto unico, solo con Dio, il suo *fiat* creatore che penetra il silenzio sacro con quel minimo nome generatore d'una fiammella dà realtà, non si distingue da essa stessa. Dunque chi si ricerca, chi si vuole, chi intende davvero ritrovarsi, non dovrà sollecitare quella voce, ma solo, rinvenendovisi, di rinvenirla in sé. Si torna allora spontaneamente all'*argumentum*

**Pagina 43**

circa il cui autore e il suo colloquio monolatero è da mantenere presente ciò che si disse delle confessioni agostiniane: letterariamente esemplari, in certo senso per Anselmo. Anche da parte sua: nessun dialogo interscambiabile col relatore da cui – fatto rifatto (testualmente) – s'augura di non staccarsi, o meglio: di risalire a lui, sé distaccatone come al suo *nasci*: naturale naturante. È qui, dove esso costa, che appare l'io altrove e diversamente irreperibile (nel timbro del suo agire, intendere, sentire); e proprio qui, nella natura del suo *nasci*, da parte di altri che lo pareggiano viene riconosciuto nel suo nome e nel genere eccitativo della singolarità prima persona che lo presenta *pleno jure*. Essere quali si è consiste appunto il *plenum jus* di chi aderisce al proprio *esse* come deve – *naturaliter* – e risultando naturale. Con ciò fa recepire un'attenzione terminologica tra il naturale e il normale, da distinguere. Normale – ossia secondo la regola norma, cioè – che si presume presiedere ad un insieme di individui considerabili sotto più aspetti traverso l'ottica della specie calcata sulla profilatura d'un'idea astratta, comprensiva anche di comportamenti e modi, normale – dicevamo – è quegli che, almeno all'incirca e così osservato, come individuo, corrisponde. Resta però – s'aggiunga subito – del tutto in ombra, oppure, come suol dirsi, lettera morta quale persona qualificabile. Vista e apprezzata, e vagheggiata, come tale, oltre la sua individualità: in una Natura diversa qual è quella, ad esempio, cui si commisurano delle sue azioni a seconda che esse realizzino o meno il loro agente. Contemplabile dona beniteso, il viceversa dell'amico che giudica con amarezza l'operato di Caio o Tizio non *da lui*. Innaturale, dunque, tale operato benché – *normale* – nulla osta a ciò – dall'angolo visivo d'una affermazione d'altro genere.



## Pagina 44

Manca, in questo caso, ai “tutti quanti” presupposti consenzienti al giudizio generico pronunciato da te o da me in campo antropologico, neurologico, ecc. ecc. su un qualcheduno, la qualità per cui con questo essi costituiscono, in luogo di un molteplice nessunistico, un'effettiva *societas* di coscienza. Lo stesso Kant, per inconsapevole che ne fosse, vi aspirava; intravedendolo – si direbbe – oltre l'insignificanza del piacere soggettivo, nel Bello che già nel solo nome anche isolatamente pronunciato reca dignità di Universale. Ossia l'annuncio dell'innalzamento possibile dei molti al Principio unico che li consocia mentalmente. Senza qui contemplare – a scampo soprattutto di inevitabili infeconde questioni terminologiche – alcuna parificazione trascendente, era normalizzatrice, dei *cum scientes*, oltre il normale antropologico. Non spiaccia, d'altronde, capacitarsi di cosa vagheggi e cosa spera, salda restando in lui la fede nella fermezza del valevole, quegli che volge al Principio Universale fondativo per la reale *ratio essendi*, d'un *quis* insostituibile, rivelatoglisi così tramite un trascurabile particolare: diportamento d'un accento, quand'anche non d'imperfezione sub-normale. Davvero un effettivo luogo dell'Essere sa ritrovarvi anche il minimo, di là da quel che parve ne scadesse. Oltre a un'espressione e un sorriso – privatamente apprezzabile in quell'Antonio; per l'animarvisi specialissimo delle sue labbra: in quelle note medesime che in lui, seconda un'altra maniera di vederlo, sono innegabili difetti. È facile intendersi al riguardo

## Pagina 45

poiché tali difetti, tali pel detrattore che ce li addita con spietatezza in quegli che, da noi ammirato, continua ad esserlo, sono difetti anche per noi che purtuttavia di fatto li sentiamo innocui e relegabili. Si dirà del convivere intimo – col che interiore il meno facile e semplice – di due diversi modi di giudicare in cui si distinguono (a gruppi o meno) dei caratterizzati diversamente. Non però nel modo dei caratteriologi si figurano, differenziandoli, la base sottostante di un supposto mondo oggettivo, uno per tutti. Riesce ostico generalmente, per non dire addirittura inammissibile, ritenere comunque che l'idealista sia accompagnato, nel viverlo, dalla realtà del suo mondo, quanto, per l'inverso, da quella del suo il materialista. Eppure, se nell'inconsapevolezza del linguaggio comune non manca di penetrare l'intelligenza ed i suoi sprazzi è da riconoscere uno di questi ove si dice che lì, col tal de' tali, morì il suo mondo. Pur nell'implicito e oscuramente, in realtà s'avverte che se con quella persona morì il suo mondo, esso, in precedenza, fu reale in lui, meglio, forse: per la sua sensibilità, per il suo gusto: d'un *fu* che, inoltre, vuol farsi capire di là dal limite cui il trascorrere umano lo costringe. Nel caso d'un positivo capace di proporre, traverso il passato remoto di quel *fu* i diritti d'un *esse* stabile, giova educarci, d'altronde, nella significanza dei suoi richiami. In quell'appassionato, per esempio, che ci spinge, avvertendoli ineffabilmente abbandonati e non esistenti, a luoghi di alte ambientazioni. Poniamo: ai colli Euganei, con la speranza che, refrigerante nella medesima ampiezza di respiro, possa reintrodursi nella casa, riattualizzata presso il seggiolone dinanzi al tavolo, l'atmosfera eterna dei *Trionfi*. In definitiva; ove il mondo qualificato nella dimensione di un certo *status animi* farà risultare, in luogo di anonimi individui, delle persone vere ed inveranti, allora a stabilirne l'aderenza nel Reale vero, alla norma suprema di una *natura* fondativa – dovrà essere in atto in luogo dell'anonima e fredda vista gnoseologica, una veggenza artistica,

di tipo mistico.

## **Pagina 46**

Se a questo punto ci si provasse a intendere poeti, ritrattisti, che, travalicando l'impalcatura del fenomeno raggiungono nel noumenico in virtù d'un raptus trasumanante in sé ideale, eccezionale, di questo o quegli, e, riproducendolo con fedeltà, si compiacesse della raggiunta conformità a ciò che davvero esso è in natura, rispetta a un sub-naturale che lo deforma e svisa terrenamente (come natura matrigna) certo si parlerebbe un linguaggio dissueto; comunque da tempo estraneo così nelle espressioni che nei generi da quello attuale culturalmente. Ciò che osta, tuttavia, all'intendimento di una verità mai senescente, non lede essa cui, d'altra parte nulla vieta, in questo caso come in altri, di riproporsi con le sue vesti originarie, da non giudicare secondo moda. Qui – a dirla breve – la verità che torna è ancora quella evidenziata da Agostino che oltre la limitatezza dell'individuale soggettivo tanto frequentemente restio alla verità universale, seppe scoprire il *privato* che ne costituisce l'organo e, in certo senso, il più viabile canale. Quando – anche risalendo per via diretta al Platone iniziale – lo si filtra, più o meno consapevoli, riducendo la sua *μαρία* entusiastica a quel conoscere abbreviato che è l'intuire del genio (appunto del genere dei romantici), sopraelevato, sul livello degli altri *uomini* incomprensivi di lui, allora il suo *sàpere*, incontrollato, può assumere l'aspetto del soggettivamente arbitrario, inattendibile come tale. Senza dire poi d'un entusiasmo che, non ammesso proveniente da alcuna sorgiva superiore cui si partecipi, fa giudicarsi alla stregua d'un perturbamento patologico. Ora niente di limitante nel senso dell'isolamento individualistico, v'è da temere nel *privato*

## Pagina 47

il cui solo termine sta a rappresentare rispetto al *publicum*, sulla linea d'un *traditur* storico filosofico quanto mai eletto, invece che un segno di contrasto, un chiarimento. Non certo è a caso che Agostino faccia menzione, quasi con riconoscenza che potrebbe dirsi "*affettuosa*" dei *suoi* platonici; e che il maggiore tra questi – Plotino – permanga costantemente presso di lui alimentandone l'ispirazione già solo con la purezza delle sue immagini. Tra queste; la più naturale, solenne: la figurazione del cielo placido, imperturbato nella notte estiva, sul cui sfondo risaltano le stelle: le *óvσιαι* personali; intese non già nei limiti individuo-umani che le separano facendone termini di negazione reciproca e contrasto (inganno, questo, stando a Plotino, destinato a sparire con le ombre proiettate dalle nostre salme semoventi), ma colte in correlazione, mentale, sul principio comune dell'intendere. Se con S. Agostino si vuol tornare pel suo più che famoso "*si ambo videmus*"...ecc.ecc., la prima prospettiva che ci pare è questa, proprio, di cielo e stelle: non particolari, non finite, ma semplicemente stelle, positivamente singolari, secondo i titoli d'un *esse* qualificato nel Valore. Per il resto: S. Agostino che può di tanti illustri del cristianesimo ammirare congenialmente ed alla pari gli alti lumi, comprensibilmente volge l'attenzione a quello massimo che li accende in qualità di *lumen publicum*. Così, nel giorno gloriosamente solare sostituito della notte plotinica d'attesa, le tanto luci siderali riferite una per una alla sorgiva unica di tutte esse, sono chiamate a dimostrarvisi quali punti indispensabili a dimostrarla . Dimostrarla nella capacità di far intendere ed apprezzare ad ognuna e a tutte ciò che ha poste di significante in una sola.

## Pagina 48

In una sola – poeta, pittore, musico, dove un paesaggio che in concretezza d'ambientazioni impersonante, costituisce quel *suo mondo* così attraente per gli altri, congeniali che vi concorrono, esso costituisce insieme, nell'atto armonico d'un'estensione ampia, la privatezza rivelativa del *lumen publicum*. Non intendibile – riesca qui tollerato ogni ripetersi – come *publicum*, in vivezza di luce costitutiva nei tutti e ognuno singolarmente ed eccitativamente presi, qualora dinanzi a loro non svanisse la densa ombra extracoscienza d'un obiettivo *nunc stans*. In effetti, lume pubblico in senso proprio è quello e quello solo in virtù della cui luce ciascun diamante che la riceve splende della sua propria in piena armonia con tutte le altre che ne divariano concordando. Come sulla corolla d'una rosa, i toni di colori dei vari petali. (Questo genere di divariare – detto che sia in parentesi e di sfuggita – costituisce la smentita più valida e perentoria della differenziazione – opposizione. *Negatio* questa, cui non mancò, nella scolastica francescana di sostituirsi la *positio* della privatezza singola oltre il molteplice delle consimili). D'altronde, quanto al *viatico*, rispetto al *publicum* universale, del *privato*, giovi considerare quel *mio Dio* pronunciato nella privatezza della preghiera: proprio nel possessivo teologicamente riferito da parte di Pietro perciò beato, e da Tommaso risorto a vista, in un senso che sta all'opposto di quello restringente e limitante. Dio è davvero tale, quale incircoscritta base dell'Essere, nel chiamare me, consapevole, a trarvi, come elemento, nella prevista economia.

## Pagina 49

Ci sarebbe davvero da meravigliarsi se, non ripensando né intendendo l'*incapacitas Dei* determinarsi in Adamo in ordine all'esse in cui viene a trovarsi immiserito, lamentassimo l'insufficienza dello *scire* dispiegato a provare Dio concettualmente, tramite prove che, nel riferirglisi, lo presuppongono. E, naturalmente, lo presuppongono (o così almeno debbono), in quelle note superlativamente positive in essenzialità e realtà, stanti a motivare a suo riguardo la voce: Dio. Ma la *vox* soltanto; non già Dio stesso. Al cui riguardo si noti. Un Dio del tutto a sé, su cui non incidono l'intelligenza e la *capacitas* di chi se ne interessa *ab exteriori* pressoché neutralmente e ad ogni modo consapevole di non aver nulla a che temere dall'esito del suo teologico provare che, giunga pure a concludersi col *si* o col *no*, lascia l'indagante tale qual'era. Arricchito, nemmeno al minimo, a ogni modo, anche dal massimo accertamento affermativo. Sicuro, poiché appunto una volta estraniato da ogni esperienza che se ne abbia certe le teologiche perfezioni, non più tali per chi ritiene poterle intendere senza esservi e consistervi partecipandone, e una volta oggettivate nell'attribuzione fattane a un Ente sommo (...comparativamente tra gli altri) resta da provare che Esso ci sia davvero. Col che: riescano più o meno bene le cinque o venti prove accreditate a certi fini, l'unica irrefutabilmente probatoria appare quella riguardante la miseria di chi le impiega. Provare, esistendo, con la misura del mio esistere, che quanto me, esiste il *Quid* senza cui non potrei né esserci, né pensare, né provare. Ma si eviti l'instradarsi per certe

## **Pagina 50**

vie e si consideri invece, compiutamente il più possibile, facendovi sosta quanto

occorre, sul punto-centro del *Primale*. Al suo riguardo s'è detto *appercezione* richiamando in qualche modo, fra le innumeri difficoltà d'un linguaggio intendibile da adottare, quella kantiana *trascendentale*. Anche se definita così a compiere nel molteplice conoscitivo la funzione unitaria ordinatrice che lo rende attribuibile, in attinenza d'un *trascendentale* che non c'è, l'appercezione stessa giova infatti, in qualche modo, ad orientarvi, volgendo e avviando alla vuotezza al cui riempimento stesso è tenuto. Difficile poter dire quanto quel vuoto restasse privo di riempitivi per il filosofo della *Critica* che, inteso com'era – dichiaratamente – a “difendere” la *superior ratio fidei* nei confronti della *ratio* umana conoscitiva, evidentemente, al riguardo, doveva disporre di buone ragioni motivanti. (Forse, benché inesprese, per inattitudine umana e inadeguatezza del linguaggio, non molto meno *necessariae*, codeste *rationes* della fede, di quanto non lo fossero per Anselmo che appunto, *necessariae* le dichiarò). Ma qui basti soltanto rilevare come la ragione, segreta, con cui Kant, giudicando il disvalore di quella conoscitiva fenomenica, intese, pur vagamente, di noumenicità pure e soprattutto di *io noumenico*, si mostrò del tutto eterogeneo da essa ultima, non condividendone l'impiego dei giudizi sintetici a priori. In definitiva, c'è da additare riguardo a questo che, sostituendo l'arido *a-priori* conoscitivo s'è fatto considerare *prius* mentale vero e proprio, l'attualità intima effettiva dell'io singolo,

## **Pagina 51**

senza eccezionamenti possibili da contemplare nei casi innumeri, relativi alle impersonazioni del suo molteplice. Come dire: che questo stato -base, attestante nel contesto di un'esperienza cointuitiva l'*ubi consistam* dell'egoità, c'è per ognuno anche se,

di fatto resta inavvertito per i più. Non perciò, tuttavia, irrecuperabili nella realtà più di quanto non vi risultino gli immemori non irridestabili, di Platone. In effetti, e dato che, già solo nella prospettiva del ridestarsi, all'impiego d'un esprimersi non ostile a metafore e paragoni, viene a prestarsi il sogno, nel suo aspetto più ricorrente e più comune di copertura del reale diurno, chiaro e palese, si dirà *sic et simpliciter* che se codesto, relegato in attimi difficilmente comunicabili, viene screditato con le patenti, di fantastico, sporadico, strettamente individuo e non affatto comunicabile, ciò avviene per il fatto che.....*si dorme*. Troppo e di continuo e ad ogni modo – con *venia* che s'accordi a un soffio d'*humour* – con tutto il comodo. Quanto ne occorre perché si tessa secondo coerenza e ordine suoi una trama compatta di copertura che, rendendo inosservata, la realtà effonde, ingannevolmente, le proprie ombre al posto suo. A questo vasto, esteso, inganno intimo corrisponde, tra i tanti accorgimenti che se ne ebbero, il più che famoso vel di Maja. Accade che nel fitto della sua trama si determini l'apertura d qualche strappo da cui la vista della Realtà circostante è consentita, col sussidio di un realizzarsi contemporaneo della vista. Ebbene...ciò che si vede, oltre quell'apertura sul vel di Maja, immune com'è, in quanto del tutto extra fenomeno, dal tempo successione proprio ad esso, si presta male a lasciarsene applicare la misura.

## **Pagina 52**

Così, il fatto che nel corso della vita se ne sappia a sprazzi – quasi come in una notte fonda si sa della campagna che le soggiace tramite la luce intervallata dei baleni – non autorizzerebbe a considerare e definire gli sprazzi stessi come “*attimi*”, sia pure aggettivabili nel modo più favorevole e positivo. Di inarrestabili attimi “*belli*”, la cui



fuggevolezza sia lamentabile secondo il suo riflettersi e risultare negli osservatori del “mondo-immondo” dove si intende, si pensa e giudica “immondamente”, si può restare più che certi che non se ne sono dati mai. Si sente, del resto che ciò che passa è giudicato con certezza quanto a inconsistenza e disvalore, proprio e soprattutto dalla sua instabilità diveniristica. Ancora e meglio: che il criterio di un tale giudizio negativo, trae da nient'altro che dalla base dell'intima positività che n'è impedita. Si sottolinei questa parola aggettivante di impedita nei confronti dell'altra, “*tolta*”, che parrebbe poterlesi sostituire, magari col rafforzativo di “*tolta via*” e con la rappresentazione d'un *oltre* e *innanzi*, sempre più *oltre*, che volgendo coercitivamente in senso opposto dal *bello* attimizzato che si allontana, lo vede volgere all'interrezza del buio, come una scintilla smarrita e flebile. Sempre più discontinuamente, e tenuemente; quasi che la medesima memoria, impegnata invano e troppo a lungo a trattenerla, stanca e rassegnata ripiegasse. In effetti, se nella memoria si manifesta una stanchezza – solo relativa a faticose opere di recupero, riannodamento di legami, riammagliamenti e altro di simile – tanto non varca la piattaforma della vita dove essa tutta va decidendo in base a legge d'inerzia. E quanto resta, di là dal suo ambito, a richiamare, segnalandosi

### **Pagina 53**

per così dire, nella localizzazione di punti-luce larghissimamente distanziati l'uno dall'altro nella notte, ciò, a esser sinceri, se pur sospinge ad indulgenza, quanto all'espressione che s'è adottata a definirli – *attimi rari* – non di sicuro la giustifica. La positività essenziale, la sua attraenza; il suo valore, costituente quella che dicesi *rarietà*, in un termine che d'altronde qui in specie, rifugge dal sinonimizzarsi anche con quello

di *infrequenza*, accettabile pressoché *a latere* e con funzione sussidiaria, non riguarda l'attimo cronologico. Ove innalzati a qualità, esso difatti fuoriuscirebbe dal fenomenico, cessando d'essere quel che è – un tra gli altri, tutti omogenei – e in esso, quindi interromperebbe la successione che invece non ne subisce mai. Del resto: mantenuto che venga, nel compito arduo che s'è assunto d'esprimersi già attendibilmente il paragone degli squarci e dei punti, apertura sul sereno, può osservarsi qui come il divenire, labile, che osti ad esso come la pioggia al baleno, pur che la adombri, non lo nasconde. Pertanto si potrà dire, con una qualche speranza di stimolare all'intendimento, d'attimizzazione della realtà; alludendo all'apparire di essa, che permane e consta, sul piano del trascorrere attimale cui nulla, in sostanza, concede e cede: nemmeno nella nota d'istantaneità e rapidità che sembrerebbe la meno adattabile tra tutte. In effetti, né l'attimo fenomenico-cronologico viene a qualificarsi, sino a meritare un aggettivo nobilitante, nel far da lente al *raro*, né questi, a propria volta, a limitarsi in un abnorme compromesso. Una fermezza colta dal terreno del fugace, non per questo perde i suoi

#### **Pagina 54**

attributi, si può anzi affermare che quanto mai ve li confermi. Quanto mai perché molto meglio e molto più che in una figurazione rappresentativa e realizzante d'un monte a lato della cascata, il dislivello tra essere e divenire fa sentirsi, coesistendo, nell'intimo di chi può venirne disperso e sollevato. Al limite: Disperso, fino talvolta a far tutt'uno con la disperazione della propria nullità, che, a risanare se stessa nel suo annientarsi, si assolutizzi. Sollevato, d'altronde perché, una volta attuatosi e dimostratosi reale il possibile positivo d'un'ambientalità mondana realizzante, l'osta di un *poco quasi niente*

(trascurabile), impostogli secondo la misura dal tempo umano-secolaresco, si ritorce su di esso ed il suo mondo fenomenico. Sarà infatti inevitabile la diagnosi che, comportando quanto a tollerabilità-gravosità il giudizio d'un accentuato *troppo e molto*, non manca di socchiudere, sulla via d'un *poi* che va a concludere, in stretta precedenza d'un ancora, all'*angustam portam* della salvezza. Sì; certo. Lunga o brevissima che sia la vita, a misurarla non già vivendo, ma a *cose fatte*, ci sarà in essa, giusta il *tanto* e il *troppo* del suo gravare, da sopportare e da soffrire. *Ancora...* Fino a che, *poi...* Ma per la scomparsa della linea in cui soltanto si rincorrono, susseguendosi, i *prima* e i *dopo*, non c'è più un *poi*. E non c'è nemmeno arresto né la fermata in uno stabile puntualistico *qui ed ora*. Ne subì l'inganno anche il Petrarca, che, sebbene inteso a figurarsi l'eternità beatificante della vita, di fatto prospettò in esso la fallimentare stasi eterna. Ove eterna, qualitativamente ed in valore sia la vita, essa sa dimostrarsi tale anche nel tempo che

## **Pagina 55**

la estende, con piena e armonica conformità, e in quello medesimo che le è alieno, riverberarsi secondo il modo del suo durare. Da cui, non mancherà di derivare nel tempo secolare del succedersi, qualche disordine scompaginante. Al caso, può prestarsi l'immaginazione di un procedere coordinativo a-posteriori, nello sfogliamento d'un libro aperto le cui pagine numerate, a un certo punto, perdano l'ordine. Ma diversamente e forse meglio: nel tracciato quanto scialbo d'una parabola biografabile che si richiami in proprio, in corrispondenza a un punto che non manca d'apparire come sommerso e, ad ogni modo, decolorato, viene ad emergere per luce e vivezza in inquadratura ambientalistica conforme, un volto "mirabile"; richiamante. Almeno in apparenza e per

il suo apparire impreveduto: assoluta fortuità di mero caso. Comunque in virtù d'esso: una qualche diffusione di chiarezza nell'ambito e sul terreno stesso del fenomeno, quasi guidata da un'intenzione selettiva per cui il recuperabile, in certa misura e in certo modo, s'accentua con specialissima timbratura nella temporalità rara del durare. Il tessuto di rapporti, di frequenze, accadimenti che, sempre a norma e regola d'un attrazione perdurante, sembra prestarsi al mantenimento come d'un'oasi, nella vita, rifugge dal suo genere di narrativa e qualora impostale, quanto a compattezza, coesione ed esattezza, vi disorganizza anche la memoria. Che, per esempio, la rarità rivelante dal cui luogo d'apparizione ne sono chiamati altri consimili a costituire insieme la piattaforma che la sostiene nella vicenda sua, sia seguita o preceduta nel tempo secolare da quella

## **Pagina 56**

data operazione a rischio, riuscita o meno, o del caso sgradito e impreveduto dell'incidente autostradale, coi vari guasti che ne seguirono ad impegnare l'ortopedia, ciò che non ha importanza per la conservazione del “memorabile”. È un compito, codesto, che non s'affida alla memoria. La memoria che su pista disagiata e accidentata appare intenta a ordinare convenzionalmente dei frantumi (angoli di mondo, casi, parole, situazioni), nel succedersi infido di meri attimi inestesi, non pone tra questi i malmenzionabili “*attimi*” *rari*, tenendo piuttosto a rigettarli quali molesti distrattivi. D'altronde, se, al riguardo, dice nulla l'ordine di successione imposto dal tempo-*saeculum* ai suoi elementi a stretta regola di calendario, ciò si deve al fatto che la memoria non è la stessa per lo spolto fattualistico e per *raro* (inteso sempre, con tale termine, l'eletto-letto in qualità). Quanto

al *raro*, da mantenere, o forse meglio, cui mantenersi aderenti, il termine generico *ricordare* giungerà non solo ad accettarlo ma addirittura, nello scadimento inevitabile del secolo, a relazionarlo senza ripulse al termine base di *memoria*. Memoria del reale in cui, realizzati, ci si rinvenne in proprio con la certezza di non potersene staccare più, non si dà certo e sicuramente non s'è mai data. Non può aver peso, su quel durevole stato d'essere, alcun ricordare distanziante. Per ciò, a distogliere da confusioni fuorvianti, benché impropria anch'essa nell'adattamento inevitabile, la parola consueta e platealmente meno usitata: "*reminiscenza*".

### **Pagina 57**

Si ha l'impressione che, usando questa (a parte ogni tendenza sospingente) invece d'alludere a un qualcuno che, retrocedendo sul già percorso, torni mediante il ricordare, dal suo attuale e lucido *qui ed ora*, ad un lontano *laggiù* sbiadito, risalga piuttosto a un sostanziale *lassù* per rinsaldarvisi e, agli effetti della sensificazione d'una vita, in caso diverso come non stata, estenderlo fino all'attimo del presente. Davvero sbiadito e languido, codesto, e addirittura irrecuperabile senza il rifrangervisi d'un tale *reminiscor*. D'altronde come e quanto ne diversifichi - nonostante un *nescio* permanente - il semplice ricordo fattualista, misero tanto da poter raccattare (nemmeno collezionare secondo un criterio qualificabile oltre le rilevanze vitalistiche: terrori, pericoli, aggressioni, ecc..ecc.), ciò la medesima coscienza comune sa benissimo. D'altronde se e fin quando il suo esser comune non degrada in un negativo esser volgare, essa sa anche come le impressioni incancellabili del così detto *primo amore*, rifiutino la spiegazione che le rapporti a una felicissima memoria. Davvero ad essa va attribuita la

più assoluta irrilevanza (come dire, in esplicito, che *non c'entra*) relativamente al mistico “*ricordati di me*” con cui si ribadisce un vincolamento indissolubile. Nella misura (scarsa che sia), in cui la vita di ciascuno, quasi vista dall'alto, ne è sorvolata, si ha d'altronde l'accorgimento dell'organizzarsi possibile, in seno ad essa, di più ottiche, ciascuna disposta secondo un modo suo, per cui si manifesta capace di una certa narrativa, con una specifica storicità.

### **Pagina 58**

Quanto a quella della filosofia vera mantenuta debitamente nel campo suo oltre le equivocità sinonimistiche delle cosiddette “scienze umane”, Heidegger riafferma che il suo tempo è altro, del tutto, da quello dispersivo della vita. Che invece di parteciparne, esso anzi, tende ad estrarne, ciò d'altra parte, risulta in più d'un caso, non escluso quello di chi scrive. Già progredito senilmente nel corso biologico naturale per cui la vita perde, fra l'altro, gran parte del suo corredo mnemonico, egli che di ciò non sa dolersi, si compiace, difatti, d'un'altra perdita, che si aggiunge; e gradualità continuativa. Riesca al riguardo ispiratrice, nella sua assenza composta e dignitosa da ogni genere di spasmi passionali, la volontà serena e placida dell'oblio. Insieme, resti la buona disposizione che la seconda come nella siesta del dormiveglia estivo. Esclusivamente sorrette dai nostri passionamenti vitalistici, certe figure tenute in piedi da rammarico, rimorso, desiderio di rivalsa e altro di simile, col decolorarsi di quelli e la perdita correlativa di ogni interesse, dimissionano, lasciando luogo, quasi in coesione con una più alta legge di natura, all'interesse fondamentale. Appunto a quello che tale è, per suo estendersi, avvertito più o meno ma effettivo, su tutta l'area d'azione d'una vita, volto a un

qualcuno, intraveduto, che possa appropriarsene e pronunciarvisi sia pure soltanto su quel livello di

## **Pagina 59**

visibilità chiara imperturbata che un felice disposizione sofica primale solleva e salva da ogni istituibile continuità con le oscurzze secolari. Può darsi anche – lo si immagina senza repulse – che a un'idea bella ricca del patrimonio di rarità intime lontane e prodiga della prospettiva di un *ancora* simile in tutto per attraenza e sapidezza; può anche darsi – dicevamo – che a un'idea tale, viva come il mattino in cui spunta, nel giorno stesso che il calendario vorrà far credere coincidente, segua una sera tutta diversa. In essa: sconvolge tutto un'ondata bellica inattesa. Con scoppi, distruzioni, morti e dilaniamenti dappertutto. Il teste oculare di certi orrori, avvenuti a ora quasi notturna, certo non fa scindersi dal beneficiario dell'idea chiara mattinale. Nonostante ciò, non potrà dirsi che nel suo essere in grado di dare conto di uno ed altri, esso coincida nella dualità correlativa, per cui se qui, non viene a soccorrerci altro termine, si dirà, chiedendo venia, che i ricordabili secondo i casi, fanno ricordarsi diversamente. S'aggiunga pure: d'una diversità valutativa; se-misurante quanto a valore. Comunque: nel caso di fatti e accadimenti da me non voluti e nemmeno al minimo apprezzati, la testimonianza cui son tenuto, per oculare che possa dirsi (non più che rispetto all'occhio spettatore di sé lontano e distaccato), sostanzialmente non m'impegna. Quella per me impegnante, secondo un'ocularità vera – costitutiva, come nei testimoni del vangelo, della Realtà medesima che n'è attestata – è solo la testimonianza in cui mi trovo responsabile, vastamente. Appunto nel reale che non m'è esterno e distaccato ma che parla in proprio

con la mia voce. Insomma con

## **Pagina 60**

l'occasione che s'è data d'un menzionamento dei vangeli. Si ripeta che in tale viva Realtà *Veritas* si è presi quando, nel presentarvi con perfetta intelligenza narrativa i suoi miracoli, si riesce a presentare miracolati noi medesimi. Anche se non così direttamente ed in profondo, la σοφία essere di cui l'aspirazione risulta in ogni caso autorizzata pel fatto solo che s'organizzi una φιλία, qualificante, nella vita desiderosa d'oggettivarvisi, non manca di interessare la vita stessa ed ordinarla, depurandola. Naturalmente, in tale opera di sanamento, intesa a procurare un permanere, pur in certa misura fuori zona, a ciò che consta ed è *de jure*, torna discapito del *de facto*, inessenziale. Perciò codesto, nella spontanea ripresentazione, anche privata ed anzi, in genere, soltanto tale, dinanzi al chiaro e armonico distribuirsi delle idee nella coerenza di estensione sistematiche conformi, ritrae quasi *sua sponte* le sue zone scure intramezzanti: da cui l'autopresentarsi d'una vita che, giunta al suo termine con la propria narrabilità filosofica, mostra al vivente d'averlo in qualche modo, nonostante tutto, riguardato. Ancora: d'averlo annunciato, con ciò, per un più oltre. È da credere, è da sperare che le parole sapienziali della Scrittura, lusinghiere pei dotti destinati a brillare di luce speciale fra le stelle, possano farsi ricordare, qui, con attinenza. D'altronde sembra evidente che la chiarezza di cielo voluta e richiesta dagli astri eletti a splendervi per l'eternità, sia il compimento di quella annunziatasi in direzione del vero, a sommersione definitiva di quello. Comunque, è da interpretare in questo senso soteriologico, a pari passo col graduale affievolirsi della vita, lo scadervi di memoria e di ricordi.



## Pagina 61

La reminiscenza che, allo sparire di essi, subentra coi diritti della primalità a riaffermare sul transitorio (nonostante le apparenze inattuale sempre), il proprio raro che, pur velato, non è scaduto mai dall'alto, vi dimostra nel farvi riemergere, proprio al declino della vita, quanto valse al garentirne durata e sensatezza. Accade che ad un risveglio notturno disagiato, il vecchio invochi, come allora, la presenza provvida della sua “tata”, tale insostituibile anche nel periodo dell'infanzia... E accade, per l'inverso, che la bisnonna, con la bisnipote, già maggiorenne, sua custode, si giustifichi per un'assenza doverosa, essendo già suonata l'ora in cui la “mamma” l'aspetta per la cena, per poi mettere a letto i “fratellini”: due femminucce e un maschietto minori a lei. Di casi simili, con le varianti che nulla alterano sostanzialmente, si sa abbastanza; e altrettanto di ciò che se ne dice con vasto assenso. Agli effetti che interessano, nel copioso corredo, d'una diagnostica autorevole per gli etimi greci dei suoi Termini, può scegliersi una sola parola – *cachesi* senile – ed appagarsene: fatti comprensiva con essa è del noto e ricorrente: “tornar bambini: tornar cioè alla supposta *imbecillità* bambinesca. Esonerato dal discutere a riguardo è chi ha parlato, in precedenza, dell'*idiozia* cui la *scientia* boriosa posta a raffronto non può togliere tuttavia aggettivazioni dottorali prestigiose. Qui non c'è comunque che da ricordare e ricordarsi della valutazione dell'infanzia

## Pagina 62

nel Vangelo...di quei venturatissimi "*parvuli*" graditi ed invitati cui occorrerà tornare ai

fini salvifici del ritrovamento di noi stessi... In quello *status* di positività "ideale" originaria di cui è lo stesso dire "autentico" o (veramente) "naturale"... Ove il "veramente" suonerebbe pleonastico, quindi inutile, se non perdurasse la tentazione della somatica, umana "*natura lapsa*". Che questa venga riconosciuta *subito* da chi inizia a vivere con l'impronta, fresca, della realtà, pare non potersi dubitare, anche se a distogliere da certi lumi, i fraintendimenti successivi e le confusioni sono molte. La più notevole relativa allo scorrere degli anni, si è di essi che si assumono, uno per uno, malrassegnati e che si subiscono, alla scadenza, come condanne. Già venti anni? (non molto diverso, quanto al tono, il pronunciamento dei nove, otto e ancora meno): dirà con terrore il giovanotto dal punto paradigmatico di per sé convenzionalistico e mai esperito, d'ogni perfezione e d'ogni gioia...eppure mi sembra ieri che ...con quel che segue nell'invariabile monotonia d'uno ieri sostanzialmente stato mai, nell'instensione del presente riempito da niente altro che dall'apprensione pavida che vi scorre: timore insensato di venir meno e morire, col fermarvisi, in quel morire organizzato e continuativo ch'è l'abnorme vivere umano. Non naturale, anche se così di continuo e dappertutto "*vulgo dictum*"; ma illusorio, dispersivo, innaturale. Ora; la paura che, immessi come si è in questo e nel suo organizzazione, si ha di morire è ben diversa dall'orrore che si prova al prospettarsi della sua vitale mortorietà da dover vivere.

### **Pagina 63**

Se anche nell'infanzia si paventava il rapido sopraggiungere degli anni, ciò che vi si temeva non era l'abbreviarvisi continuo e inevitabile della vita richiesto a condizione necessaria del suo goderne, bensì soprattutto e anzi soltanto essa medesima, per

l'autorevolezza del suo assumersi senza consensi e senza appelli, obbligandoci a viverla giusta la logica della sua ragione irrazionale e dei suoi valori falsi. Criteriato nella positività del suo presente – siano quali che siano le apparenze – il bambino ride di esse con naturale spontaneità: "criticamente" li vede buffi, per pretenziosità e disformità; e alla vista "vistosa" delle divise e delle insegne che ne derivano, si diverte e ride come a un corteo di Carnevale. (Detto in parentesi: non è svanita, in chi scrive, la memoria, di quegli arciduchi truculenti in giacca bianca la cui unica funzione, bene assegnata consisteva nel farsi disarcionare all'agitarsi minimo minimo di un'ombra e sul terreno petroso e accidentato batter le terga con pesantezza. Ancora e al polo opposto: nemmeno dell'accademico che in feluca e spadino assiste alla cerimonia tra altri "*pares*" dinanzi al portico del Municipio e vede con imbarazzo il nipotino di quattr'anni sporgersi in preda al riso dal davanzale dirimpetto. Sicuro: in tanta serietà, la presenza d'un bambino viziato che ride forte, è dissonante e dà fastidio... Però ci si guarda dall'approfondire tale fastidio, perché si presentisce e sente l'inevitabilità conclusiva di doverlo riconoscere con vergogna umiliante soggezione). Si sa come da questa ci si disimpegni molto alla meglio e non convinti e che all'esterno a salvare la faccia dal rossore che si sente salirvi dall'interno, si ricorre convenzionalisticamente all'indulgenza che d'accordare all'*imbecillitas* dell'infanzia capace solo di giuocare e sempre ridere: di tutto.

## **Pagina 64**

Di tutto...Ma forse il termine, di per sé tanto estendibile, non è da estendere oltre l'*extensio* comprensiva della secolarità dal cui terreno le estasi estetiche sollevano. Si dice infatti che in virtù d'esse, si lasciano – anche se per tornarvi poco dopo – gli

abituale sensi somatici consueti, per assumerne altri nuovi, conformi alla *novità* della purezza innocenziale per cui il fanciullo, veracemente, (sia chiaro qui, benché solo per tramite d'un inciso, che tale *veracità* spetta al senso puro, intelligente, emendatore di quello spurio, non a una ragione gnoseologica che rimedierebbe sulla sua fine al cosiddetto *sensus defectui*) vede splendida, con meraviglia e gioia senza riso l'immagine della madonnina al crocevia. Comunque su tale immagine detto che ciò sia nel paragone e oltre i suoi limiti tramite essa – la trasparenza fresca, come per limpidezza d'alba estiva durerà ancora; favorevole. Ma non mancheranno di succedervi, a non lontana scadenza stagionale, i rigidi pomeriggi scuri, le nebbie, i ghiacci e, quanto mai avverse, le piogge a scroscio, con la contaminazione di impurezze umide e polverose pervenute a immettervisi col vento. Ma si può esser certi che questa carica d'immondizia così bene rassomigliabile nel suo turbine a quello della vita che la reca, non deturperà la gentile, umile immagine. La levigatezza della ceramica robbiana farà infatti sì che la malacqua, scorrendo lunga essa anche innocua sulla superficie delle tenui figurine bianco su azzurro, al margine la lasci intatta. Tale quale si rinverrà al buon momento del *consummatum* dove, a consumarsi, è solo ciò che la intercetta. Quando il termine di *credere* preso non già nel senso d'un ipotizzare pregnoseologico, bensì d'un sapere non richiedente alcuna approvazione conoscitiva, permetta di intendere il credente non come il bene informato sull'esserci d'un Bene massimo, ai cui lidi dover approdare ancora ignaro, ma in cui, felicemente, reimpatriare.

## **Pagina 65**

Lungo il corso durevole della tradizione pia, e come tale competente, ricorre

l'espressione di questo accorgimento del reimpatrio; pregna del senso fresco e vitale d'un affacciarsi a essere-intendere nella Natura naturale. È significativo che venga considerata solo questa, senza raffronti spareggiati con la natura "*lapsa*" subnaturale, là dove negli *Acta* rammemoranti, dei tanti martiri, la morte somatica, bene accetta, si fa coinciderne la data con quella della loro *dies natalis*. Si precisi il termine *natalis* in rapporto alla perfezione d'un *esse* naturale ogniestensivo che puro del tutto dalle limitazioni esistenziali incompatibile con ogni ipotetico preesistere della persona singolare, la prospetta nel Reale in cui è e sarà sempre quale idea divina incancellabile. Lì veramente, il nato da misera femmina umana, trova in virtù della redenzione, *rinascendovi*, il suo autentico *nasci* : attualità perfetta e piena d'una eccitativa idea divina. Spontaneamente e senza aiuto di studi ne sa ognuno, e a voler dare adito, in tanta gravità impegnativa, al refrigerio di un sorriso, si provi a motivarlo con ciò che segue. Un reduce veterano che vi fu un tempo fresco di leva, d'una qualche *guerra dei cent'anni*, ne narra quanto a vicende circostanziate al nipotino che, interessato, domanda, incalza e arriva anche ad avanzare progetti tattici suoi propri. Al che il vegliardo, bonariamente fa osservare come dei fatti di certi tempi, non può dir nulla, né immaginare il non partecipe..."Tu allora, eri soltanto *in mente Dei* "(Né si tratta di certo, per sconvolgente che ne risulti l'intellezione, di un prima da allineare, ai dopo che seguiranno nella scorrevolezza del tempo umano). Comunque fra la scorrevolezza di codesto e la consistenza del tempo eterno, nessuna continuità di linea e di percorso che possa condurre a compiere la vita, bensì uno sbalzo che raccogliendo dal suo fluire gli elementi naturali di rarità, ve la riformi sapendola così restituire.

**Pagina 66**

In questo senso, anche se, al solito, non riesce possibile figurarsi, mediante l'uso inevitabile di mezzi disponibili inadeguati un *prima* non cronologico che non significa per chi vi torna *Ripetizione* – in questo senso, dicevamo, può parlarsi, quanto alla morte del credente, di un *tornare* dov'era. Come di Francesco d'Assisi la cui "*anima preclara*" – lo si sa – giunta che fu per lei buona ora, *muorer si volle*

.....*Tornando al suo regno*

*ed al suo corpo non volse altra bara.*

Effettivamente, in questo caso specifico, il "*tornare*" riesce instradante; relazionato com'è a quel *Regno suo* da riferire con sicurezza a quella creazione *valde bona* da Dio messa in atto per Adamo: *sua* in tale senso. Di quel *valde bona* di cui Francesco d'Assisi sa quanto basta – capace come s'è fatto nel contemplarvi ammirato le acque *caste* e le stelle *pretiose* – di riconoscervi l'Eden originario, l'unica permanenza negativa da eliminare sembrerebbe, in realtà, il peccaminosamente nato e contagiante. Ma non v'è dubbio che a eliminarlo provvidamente valga la benedizione di quell'ineliminabilità assoluta, naturale quanto la Natura che la richiede, in cui, in veste nuova di redenzione, viene a configurarsi la morte: la morte amica, collaborante, la morte *sorella* ed alleata. Con l'apparire di essa in luce autentica di bellezza, col dileguare contemporaneo della trista ombra vagolante dell'oscuro *homo factus ex humo*. Con questa scomparsa e a compimento dell'*iter* della sua vita, le condizioni del rimpatrio sono pronte. Già se n'è detto e poco più se ne può dire. Ma tanto basti. E a dirlo ancora, con parole equivalenti, nel loro divariarne formale, alle già dette: il rimpatrio consiste nel riaffermarsi, in noi, della Natura.

## Pagina 67

C'è un divario profondo fra il riaffermare in noi l'assoluta primalità della Natura in cui e per cui si sia davvero quel che si è e deve – a norma di nient'altro che dell'Essere – e il nostro rendere omaggio a una Natura che, madre-padrone, insieme ci sia sovrana coi titoli della *majestas*. Non può codesta, tuttavia, non risentire della pochezza di chi la riconosce dal proprio stato di sudditanza. Al solito: il dire tutto inattendibile e immeritevole d'ogni credito: uomo animale *factus ex humo* – maledetto – che rifrangendo la brutta luce della sua maledizione sulla terra, la snatura. Lo snaturamento più palese fu la conoscenza che si ebbe della natura per il suggerimento del serpente stando alla cui frode - lo si sa – si sarebbe divenuti *sicut dii* (siamo – lo si noti – alla follia in base a cui l'inosservanza dell'incondizionato condizionato Principio *Unico* porta a degradarlo nella condizionatezza umana dei molti uni umani soggettivi. Da cui il teismo comparativistico-soggettivistico). Comunque: gli Stoici non erravano, nel porre a fine e ideale supremo la virtù, né erravano nell'identificare, conformemente, sapere e virtù stessa (giusta quella che riteniamo limpidezza di socratismo genuino); però si posero fuori strada, rispetto alla preziosissima idea-guida, facendo precedere al buon agire un sapere che, similmente, nell'assumere autorevolezza dal *quid* che, cognito ora, c'era già prima, accettava per naturali nel mondo immondo ciò che vi risultano materialiter – all'origine del prima inesprimibile – come al solito – di un conoscere che sempre, in quanto tale, comporta,

## Pagina 68

precedendolo, l'extra-coscienza. Appunto nel radicamento d'un *ante* dove, retrocedendo nel Tempo in virtù d'immaginativa, fittiziamente, ciascuna possa raggiungerci la propria nascita ed oltre che assistervi, anche precederla. In effetti, l'assoluta carenza e di ragioni e di diritti, che nei confronti del ciò che, primalmente, è *pleno jure* per davvero, rimedia talvolta a sé medesima, riesce a riprendere, *sponte sua*, la direzione del riscatto. Così nella statua del Condillac che, reincontrata dal Rousseau nella sua via di ritorno alla Natura, piace figurarsi nell'atmosfera in cui egli la inserì, secondo spirito di bellezza. Nella forma, forse, d'un agile fanciullo disposto al giuoco, in un giardino percorso da aliti rinvigoriscenti di freschezze con voci gaie di muliebrità. Tanto ne ebbe intelligenza, giusta la prova ampia che seppe darne, l'illuminista pre romantico innamorato della Natura, da rinvenirne, fra quei roseti, la rosa coincidente – poniamo – alla Tea pallida nel cui profumo si animò l'antico efebo marmoreo. Ignaro di tutto, a quel che sembra; specie dell'antitesi con un mondo non-io che faccia esserlo non mondo; e tra le cose conosciute irrilevanti non assente solo ad una conoscitivamente ma saputa nella realtà partecipata del suo profumo. Se ne ricordò sicuramente Rousseau che altrove, dinanzi al caso di certi olezzi nulla significanti per qualche addottorato indagatore, lo sospettò assai più misero che saggio.

## **Pagina 69**

Senza dubbio questo seducente odor di rosa che, recando in sé la rosa stessa con tutti i suoi significati e le sue vaghezze figurative, sorge in chi ne parla secondo lo spirito d'una cultura, vuol farvisi intendere conformemente. Rimarrà da stabilire da quale



genere d'intendimento e lungo che sorta di percorso e con che arrivo di ritorno. L'intento di questo sforzo chiarificatore è motivato inquantochè, nel cosciente ridotto a mero uomo, s'è così affondata e radicata la conoscitività speculativa *ab exteriori*, da dar per vero ciò che lascia considerarsi secondo tale misurazione e da respingere l'altro che per i suoi titoli qualitativi ne esigerebbe una adatta su zona sua, al margine sul terreno dello *scitum*, ammesso come unico: d'abitudine. Dal che non può conseguire quanto infatti consegue solitamente. Ossia il discredito d'un meramente soggettivo designabile come emotivo, emozionabile etc. etc. Insomma: relativo a un evaporante sentimento che, non essendo sapere conoscitivo, non comporta il vero e non ne sa. Ma il saggio che, pago di non sapere di ciò su cui e di cui ritiene che non vi sia nulla da sapere, in realtà si minimizza nel Reale, in cui il sensibile rientra e, limitandosi così alla dimensione conoscitiva, si derealizza. Inevitabilmente, in tale danno che subisce, esso non manca d'imminirsi nella coscienza nella cui pienezza ed equilibrio constano solo sanità, bene letizia. Così l'epiteto di infelice suona appropriato nel caso di saggezze che fanno pagarsi a prezzo tanto elevato.

## **Pagina 70**

È ovvio che, a retrocedere sulla linea gnoseologica verso l'iniziale originante, quel che si finisce con l'incontrare secondo la coazione d'un'imaginativa non timoroso di travalicare l'estremo ante, se quel che vi si trova non è affatto un fantoccione inanimato (intendibile a capofila da tutta una serie di precedenti indispensabili) ma qualche cosa che, da materiale del tutto greggio, è inferiore di parecchio alla recettività mentale vergine e pura dello stato mentale precognitivo, secondo il pensiero di Aristotele. Certo,

non *rasa*, quella cosa lignea che richiedeva, per la sua invitante levigatezza, l'opera già compiuta dell'artigiano e tanto meno *tabula* nel senso preciso e specifico del termine. Comunque. Accettata e presa che sia per buona la vicenda conoscitiva incontro-scontro e chiamato ad essa, naturalmente, come primissimo e interessato il capostipite (più o meno uomo) della specie, sembra concepibile abbastanza ciò che da tanto segue e consegue. A beneficio dei posterì che a norma del processo conoscitivo venuto ad instaurarsi e organizzarsi già da allora, avranno molto da registrare ed annotare, circa ritrovati, scoperte e innovazioni, nel Libro della scienza; apertosi nel contempo, per mantenervi il suo. Sul genere di codesto si sorvoli, notando solo come rimanga estraneo ai suoi settori quel che si dice di solito l'*estetico*, (come spirito di gusto e di finezza) comprensivo di forme e di figure relative ad un sensibile avente un posto e un suo proprio *ubi consistam* nella realtà. Inutile aggiungere che qui dove, rientrando il medesimo sensibile è reale, non lo sono di meno, le sue manifestazioni esplicative. Pertanto *veri*.

## **Pagina 71**

Veri come veri si può essere, quali *ὄντῃαι* d'un Reale di Coscienza, nella consapevolezza, paga di rientrarvi con sanità intellettuale estesa e piena, secondo essa e in *adesio* al suo *Principio*. E quella parola "*adesio*" così occasionata dissuade dall'insistere sul vero e proprio abisso che la separa dall'*adeguatio* conoscitiva. Non esclude né attenua l'impartecipabilità inesorabile dell'extra coscienza ed *oltre me* codesta adeguazione scientificistica, ma anzi la comporta e richiede per la medesima strada estrapolante delle sue ultimissime astrazioni. E se anche nel lessico della Scienza

si trovano parole di tono augusto, dipendente da altra provenienza, bisognerà rettificare, e distinguendo e precisando. Ma a dir quando occorre, giovi qui una eco, ancora prossima. Così Varisco, in tempi dove pure la barbarie filosofica perdurava, con mirabile lucidità seppe affermare: alla scienza non più che il *ciò che consta*, all'intelligenza soficamente qualificata, che non constata; la Verità. (Di essa, nel cui nome e in proprio – come il pensatore ricorda – parlava per via diretta Gesù Cristo, cui mentalmente si accede solo mediante *sbalzo*, Varisco sentiva bene la teologalità-sacralità). Un tentativo di familiarizzazione con la medesima verità sulla linea suggerita dal suo non constare conoscitivo. Così: d'essere nato l'anno e giorno *tot*, nel mondo immondo - “animalmente” - questo mi consta per informazione fattuale ed anagrafica: più che attendibile. Che invece a ben altro livello di veggenza, segnandomi in ordine a un certo tempo *primalmente* considerato per me ed altri nella sua rete di interessamenti coessenziali, Dio m'abbia creato, unico tra altri simili infiniti, per quel che sono debbo, tanto, che non constato, mi risulta a norma di Verità in assoluto.

## **Pagina 72**

So, insomma, prendendo il termine *inter-esse*, *interessarsi* (incontemplabile il riferirlo a interessanti fatuità) nel suo senso vero, secondo l'etimo, nella misura in cui sono e traggo in riferimento a questo o quello dall'intimo (*iter*) dell'*Esse*, autorizzante. Tale è l'*interesse* in chi vi si trova preso e impegnato, costituisce prova irrefragabile del vero che, là dove assente, induce ad opportune dichiarazioni d'inattinenza. Come quando si dice d'un qualcosa, distogliendo se stessi dal prenderlo in considerazione ulteriormente, ed invitando altri sulla via stessa: questo non presenta effettivo interesse e non ne ha.

Che un *quid* reale rappresenti per noi vero interesse, tanto significa ch'esso ci riguarda in via diretta e che in quel suo nostro *inter*, noi sostanzialmente possiamo dire d'esser reali e d'intendimento. (In questo senso da N. venne affermato che quando non si parla di noi medesimi, del cui *esse* il nostro parlare non riesca sapido, si parla vuoto). E ancora sembra sia da intendere nel modo stesso la concisa risposta che al chiedere- ciarlare di gente ammirata dei prodigi della scienza pervenuta a imprimere orme di piedi umani su territorio selenita, dette un pittore contemporaneo (Picasso) ben comprensibilmente attento altrove. *Codesta luna non mi interessa*. Può darsi che il *codesta* (dato che qui si riferisce col sussidio della sola e semplice memoria senza la base di alcun testo) sia dovuta a un'esigenza distinzionistica di chi scrive e che, di fatto, dal pittore, sia stato usato, per la luna, il puro e semplice sostantivo. Dunque: la luna; però non senza il sottinteso dell'eloquenza, che in questo caso fa esplicitarsi. Ossia: quel sottogenere di luna, fatta per uso di massa e ad ogni modo: popolare.

### **Pagina 73**

In questo genere piatto e convenzionalistico di luna dove anche quelli che se ne informano non mancano di risultare conformi ad esso e definibili in modo eguale, non c'è qualità, non c'è valore, non verità. Nel vero, per chi, all'inverso, sa, estesa alle sue reminiscenze, nella placidità notturna è la pia luna che la domina; solo essa. E insomma, e a compiere il discorso con parole più personali, non la luna astronomica fastidiosa ed arida restando essa al margine ultimo della coscienza, essa, ai suoi deserti e piano cosparsi da desolati crateri spenti, bensì la *solinga, eterna, peregrina "giovinetta immortale"* del *Canto del pastore errante dell'Asia*. Facile osservare da parte dei

“solidi” dai piedi saldi sulla terra che qui si preferiscono, con flebilità sentimentale alla Verità severa che è qual è, senza riguardo ai nostri umori, le evanescenze poetiche distoglienti. Più facile ed agevole, però (e a parte ancora la distrazione inconcepibile di non ammettere nel Reale di cui sapere, con noi reali che ne constiamo, senso di Bellezza, arte, poesia) più facile e agevole - dicevamo - render conto del tessuto di ragnatela di cui consta la solidità vantata del terreno facente da piattaforma a certi solidi, vantata, appunto, da chi lo percorre per *libido sciendo* funzionalistica o meno ch'essa sia. Egli vuole conoscere in quei solidi - con ciò dando luogo a scienze apposite - cosa sia secondo esse la natura; e veramente, nessuno vorrà negare che in ciò non si riesca e che, anzi, non vi si riesca sempre più e meglio. Ciononostante la natura di cui sappiamo non è la Natura inaggettivabile in sé e per sé, ma solo, appunto, la *natura conoscibile*, ossia quella che rispondendo in conformità ai *desiderata* di chi conoscitamente la interpella secondo un certo modo, in questo, rientra con essa stessa, nulla deponendo, ovviamente, in suo favore, la conoscività per cui primeggia, in quanto scienza.

#### **Pagina 74**

Qui si può parlare d'un relativismo tutto *sui generis* che non relativizza il Reale, l'Essere affidato alle nostre misurazioni incerte e instabili, ma che purtuttavia, fermo e saldo riconoscendola nella *massimità* giusta il Principio nell'intero ambito del *Cum scire* del suo Principio, vede concordarvi tutti i *cum-scientes*, pervenuti mondanamente a realizzarsi in qualità. Si sa che la notte, indicata col numero stesso in data odierna, nel calendario, non è la stessa (abolito ogni divario di luogo e zone), per i notturni diversi

che la respirano. Non corrispondente comunque, per toni e note, quella dove “*sen già con l'armi ascose...il sospettoso adultero*”, all'altra dove due colline distinte e unite in tenuità d'avvallamento si dispongono al sereno dell'alba nuova. Se un artista pittore riuscisse a riprodurre fedelmente quest'unico ambito per due ambientati (meglio detto: questo differenziarsi di stati d'animo vari in un ambiente unico e solo e insieme ad esso), forse, a buon motivo, potrebbe prospettarglisi un'espressione alludente, nel primo caso, all'infernalità di un buio e, nel secondo, d'un'apertura di speranza. D'altronde – e a voler procedere con l'intento di spiegarsi nel modo più intendibile - un qualche cosa che per minimità che appaia a molti, sollecita ed attrae altri – come ad esempio il fior di campo del vangelo – il nome stesso della fonte d'istruzione, pone in sospetto né da fiducia. Botanica sì, con competenza inglobante della flora in cui rientra, con tutti gli altri fiori delle altre famiglie floreali, questo quanto mai piccolo ed umilissimo del mio campo. Ma nell'essere e darsi botanicamente specificata, la botanicità del fiorellino non sorpasserà se medesima nella considerazione fatta di esso, bensì alla sua verità dovrà ritrarsi

## **Pagina 75**

col suo medesimo significato. Fattane menzione in riferimento a un quello o a un questo, il suo esser bello che immancabilmente si ridurrebbe, restando constatato e non inteso un ché di meramente soggettivo, senza la piattaforma necessaria alla ragione consensuale verrebbe a significare un nulla affatto. A riempirlo, la Verità riesce specificandosi, pur sempre identica, nel sentire, nel concepire, nell'agire, e con ciò dando luogo all'intendibile, lo offre presente e garantito nell'incentrarsi. Questa parola

“incentramento”, usata spesso dall'autore in tema estetico e callologico a significazione del ruolo rivelativo e impegnativo da dover riconoscere alla bellezza cui non compete alcun primato dislivellante rispetto ai valori delle altre *vires* di Coscienza (Vero e Buono), vuole ora motivarsi con l'occasione, in modo definitivo e inequivoco. Per sapere – poniamo d'un mio simile da dover trattare, nel rapportarmici, per quel che è e che merita – di necessità debbo saperne. Al che – voglia concedersi – con la sua capacità di ordinare tutto il sensibile in cui rientra, nulla soccorre meglio che il presente, infatti la vista che n'è l'organo, evidenzia il manifestabile d'una realtà, che rientrando alla pari e nell'insieme positivo di tutte le altre, nel modo di luce più favorevole vien fuori nel correlato dei suoi valori costituenti che fanno esserla vera-bella-buona così e non altrimenti. Ove appunto tale realtà è quella

### **Pagina 76**

che una persona eccitativa che non sarebbe ove non qualificabile così, non fosse vista, né a vista dimostrasse la disponibilità alla voce amica capace di chiamarla col nome suo, ci sarebbe un vuoto, male riempito posticciamente, o un'ombra peggio che ombra al posto suo... Riferimento impossibile, ad ogni modo per allusioni caritative e per l'amore che, per eleggere qualcuno, richiede, ovviamente, che se ne sappia, come solo può saperne nel presente del sensibile che lo comporta nell'Essere. Andrà congiunta al plauso mentale che fa accoglienza, dal nostro intimo, a una creatura ugualmente propensa e incline a noi, la luce favorevole che ce la offre in una perfetta messa a fuoco. In tutto e per tutto, quanto al che e chi si trova nell'estensione del suo effondersi armonico. E qui un commento – il più breve possibile – quanto a quest'espressione

“messa a fuoco”, non inadatta a favorire l'intellezione dei favorevoli. Di fatto, sebbene dalla espressione non è gradevole, nelle sue implicazioni tecnologico oculistiche si farebbe a meno volentieri anche se in certa misura l'autorizza l'esempio di S. Paolo, uso a ricorrere, per significare cose supreme, ai nomi di oggetti modestissimi, d'impiego sportivo o artigianale. Si è qui nella stretta necessità d'intendere l'importanza del *sentire* al fine che le altre forme siano intese, senza disquilibri perturbatori. Nel mondo mentale neoplatonico, il senso nobilitatosi intellettualmente tanto quasi da ottenere parità con il medesimo intelletto, conserva tuttavia nell'emergenza della sua forma più elevata (il vedere) rispetto alle altre subordinate, tanto quanto basta a comprometterne la spiritualità.

### **Pagina 77**

Si sa che il seme delle platoniche anime alate ottenne messe ottima nel fertile terreno del cristianesimo ove appunto alatamente s'accedette a Dio con tutto l'*esse* in concretezza (comprendendo, volendo ecc. e anche toccando e assaporando) proprio in espansività d'*anima extensa* (al solito: nelle tre *vires* pari e interferenti di *esse nosse, velle*). Né vorrà negarsi che qui il termine *extensio* di chiarezza nel merito d'un singolo punto di egoità che, per aprirsi in armonia, a regole di valore sostanziale nell'ambito della Realtà da cui è segnato, armonicamente ve lo espande. Ma tale *extensio* varrebbe, più che a comprometersi, a rinnegarsi qualora l'intendere, sebbene ormai aperto e in un certo senso fuso con il vedere veggente *more sensuum*, con capacità di centrare a perfezione nella presenza, venisse a servire, l'usuale modo d'un prevalere mediante norma di gerarchia. Dal basso all'alto, al su di questo dal giù dove i piedi (sempre



inonorabili fuorché negli evangeli riabilitanti) calpestano fango e vile polvere. Si chiede, là dove il senso mantiene localizzata e ferma ai piedi la propria adeguata collocazione, come possa essersi potenziato dall'aver assunto con le ali il viatico a elevatezza e leggerezza. In effetti, nel merito di piedi giunti a capacità aereovolatili inconsuete, viene pensato a quelli d'una specie di acrobata musicista, che l'immagine non ne riesce esteticamente avvantaggiata. Nell'angelicità del serafino crocefisso apparso a S. Bonaventura sulla Verna, con coppie d'ali bianche su capo, torace e piedi, d'altronde anch'essi dovettero venire tratti a ingentilire nella costituzione dell'armonia unitaria dell'insieme.

## **Pagina 78**

Più, d'altra parte, che la lettura della visione simbolistica, riesce al riguardo persuasivo ciò che direttamente dice il santo del sentire non più tramite opaco né *facultas*, bensì, e a parte mere spettanze *vis* umane, tra le altre *vires animae*, da riabilitare nella Realtà della Coscienza (*Reductio artium ad theologiam*) Bonaventura s'avvede che la persona creaturale, intesa che sia non in funzione e non a norma ed alla stregua di un bisogno che sospinge al necessario per sopravvivere animalmente, s'affranca *eo ipso* dal vile apprezzamento del ciò che meglio conviene e giova a certi effetti, Oltre codesti, v'è del ben altro da rilevare di per sé: un suono come suono nell'armonia che lo pervade; un profumo, uno spirare d'aria balsamica ed altro ancora. Comunque; niente che annunzi l'approssimarsi d'un pericolo e tanto meno, detto in parentesi, d'una vittima innocente da immolare alla nostra fame sanguinaria. Le prospettive del santo, pervenuto in proprio ad avvedersi come *sine sanctitate* non si dia *sapiens*. Tale sapienza ha la virtù di condurre

alla più alte prospettive dal quasi infantile e dal più semplice. Come ad esempio nel racconto [L.M.] del dono fatto a S. Francesco, nell'Isola Maggiore, di un *cuniculus* capace dell'amore di cui merita il ricambio da un *praesul* che non gli sottostia quale tiranno. Certe prospettive, in genere sono tali da ricondurci, così nel capire che nel parlare, al senso vivo e naturale della Realtà. Ora, per non perderlo o, ancora peggio, tornare a perderlo, dopo averne intravisto la purezza in ogni forma della coscienza, occorre che questa, equilibratrice del sensibile, specificato ch'esso sia o globalmente connesso nel suo insieme (con il volere e con l'intendere) lo mantenga inadattabile a ogni momento di meno e più, nonché da sbalzi.

## **Pagina 79**

E dato, appunto che, nel risaltarci la Realtà di Coscienza non ci lascia estranei e ci mantiene presenti in sé, nell'atto del presente suo, di necessità debbono parteciparne alla pari nella triade costitutiva tutte le *vires* – da “mente” a senso – con ordinamento valido per ognuno, senza che si dia luogo a prevalenza. Insomma: là dove significano qualcosa testa e piedi nella persona mirabile che vi si presenta intera (da “capo a piedi” appunto, tra primo ed ultimo non può manifestarsi sbalzo). Così; e senza che il riferimento prenda aspetto, in alcun modo, di confronto, potrebbe pensarsi ad Ermete con ali al casco ed ai calzari. Di questo olimpico personaggio, certo più simpatico che venerabile per le sue molte monellerie (da alcune delle quali, precocissime valse ad assolverla sua maestria congenita musicale) ricorderemo solo, per orientarci, due sole funzioni, alquanto affini. Quella di *psicopompo* che non lascia la libertà a chi è chiamato a tale ruolo di partecipazioni parziali e di ritardi; e l'altra, la più importante: quella di araldo,

nunzio di dei. Gli dei traspaiono in questo specialissimo delegato nel loro inderogabilmente deciso-inteso: qui o là. E proprio pel qui e pel là interessato alla considerazione degli dei che rappresentano con il loro decidere, il ciò che deve e merita venga inteso, ad Ermes loro nunzio si può provare a conferire una spiegazione-presentazione. Qua dove c'è da intendere e di che intendere, tempestivamente, visibilmente, in presenza perfetta ci sono io. Araldo; nunzio e appunto tale allo scoccare, dell'ora giusta, affermatrice. L'occhio animato in essa con sincronistica vivacità d'intelligenza, in sé raccoglie quella del pronto accorrere a "*pie veloce*".

## **Pagina 80**

Se un pittore, attento al solo volto di un Cirano impegnato col moscardino nello spadeggiare, la cui fine prossima dovrà coincidere a danno d'esso con quella altrettanto sicura della "licenza", volesse cogliere questo momento potrebbe riuscirci, anche assai bene. Mostrare lungo la lama, non riprodotto, lo sguardo dello spadaccino che la progetta fulmineo a punta, il torace dell'avversario. Insieme; un vero e proprio "a fondo"; sospingente a un'arretratura tempestiva, l'altrettanto fulmineo avanzare del piede destro, battuto con energia sulla pedana. Del resto – e a parte l'umorismo inconsapevole di dialogisti più che a oltranza, disposti ad indicare in certo genere di rapporti non di rado o, un tempo, sospesivi – un modo d'interferire cointelligente; del resto – dicevamo – basta appena un inizio e tali *ludi* per apprendere come, meglio che prevedibili siano leggibili sul volto animato dello spadista le sue mosse tattiche di mani e piedi. Appunto dalla collaborazione ben coordinata, di codesti, in rispondenza ad arti adatti, deriva, a mo' d'annunzio, il senso d'una presenza effettuale. Per altro, accorti

come la difficile e sempre ansante necessità dello spiegarsi, quasi a dispetto ci abbia imposto di lumeggiare fuor del suo campo e in luce ostile questo bel termine di annunzio, qui prendiamo cura di correre ai ripari reinstradandolo. Orientandolo anche, ciò facendo, verso la meta preassegnata. Positiva, ed anzi luminosa per la sua capacità di presentarci oltre le limitazioni somatiche occludenti, il Reale che ne distoglie con le sue presenze rivelative.

### **Pagina 80 bis**

Alla rarità di questi corrisponde “L'altra di ravvedimenti rari, ove “ravvedere” non significa tornare a vedere con l'occhio stesso, appositamente acuito ed “aguzzato”, un *quid* nel cui merito perfezionarsi”, bensì venire di colpo trasportati, senza alcun nostro proposito o iniziativa, a coglierlo in cura tutta diversa in qualità, così da respingere, contrariati e insieme mortificati, la vista che ne abbiamo avuta per l'innanzi. S'apprende, almeno dove un poco si sia disposti a ciò, da casi simili, che, persino i prossimi tra cui passiamo la vita, noi, solitamente, non li vediamo. Non li vediamo, insomma, quali sono ma come, quasi nell'indecorosità di specchi deformanti. E ben s'intenda che a deformazione va pari-passo, a norma d'un giudizio del tutto avverso, il trattamento riservato da ciascheduno, nella “*ungesellige Geselligkeit*”, ai componenti umani della stessa. In parte ostili (così privilegiati con risalto da incompatibilità e competizione); generalmente e in prevalenza; inconsiderabili, nulli; irrilevanti, fastidiosi fino al malessere ed al tedio. Peraltro accade, soprattutto nel novero degli abituali indifferenti che si è soliti vedere nella *routine* quotidiana da mane a sera, “in mezze maniche”, che una fulgurazione da un paio d'occhi sgorgante verso questo o quel volto più che solito,

lo mostri ad essi in modo così insolito, da renderli stupiti, umiliati ed al contempo gioiosamente meravigliati di sé medesimi. Ma che mai vedevo poco fa – così il portatore di quegli al neo-veduto – e brutto – al posto tuo? Soltanto adesso ti vedo e adesso t'amo. Di questa coincidenza vedere-amare, indipendentemente ed al di fuori di ogni sapere specialistico,

### **Pagina 83**

pare d'altronde – testimoni in ciò prosa e poesia – che ognuno sappia a sufficienza, così da intendere come scambiabili e ad ogni effetto equivalenti le due espressioni: ti vedo e t'amo. Pleonastico al riguardo, per non dire addirittura, oltreché superfluo, inopportuno, ogni introdursi d'*ergo*: mediatorio. Seguirebbe da ciò l'equilibratura di per sé giusta e perfetta, quanto a tempo di presenza, tra vista e intellesione. Dunque, non già: ti vedo perché l'amore che ti porto illumina nei tuoi confronti la mia vista; e nemmeno: ti amo perché, guardandoti, ti vedo bella; ma solo *et simpliciter*: t'intendo. Col sottinteso, nella forma e senza esso nella sostanza, di riferirsi a una creatura non intendibile nella sua *quidditas* eccitativa che in ordine al principio creatore che la pose pensandola, *ab aeterno*; secondo la *trinitas* sua propria: Vero, Bello, Buono. Se un certo tipo di filosofia, concepita effettiva nella pedanteria del *mos geometricum*, non sa di certe cose, che disdegna, quella platonica maniacalmente ispirata, in cui rientrano non solo gli artisti ma anche gli amanti, non applicati ulteriormente, ne sa parecchio e molto bene. Si ha d'altra parte l'impressione, che il lume d'essa lo si ricerchi spontaneamente. Quando, ad esempio, si sente dire di uno che è amato “*a prima vista*”, non si tarda molto ad avvedersi che un tale *prima*, non alludente al tempo in cui un'immagine s'è riflessa nel

nostro occhio *materialiter* si riferisce solo alla *primalità* di quello che, con esso, eternamente s'impone sul *mondo immundo*, screditato, respinto, rigettato. Ancora: al famoso “*colpo di fulmine*” dell'amore improvviso, s'adatta una

## **Pagina 84**

interpretazione più semplice, e al tempo stesso più approfondita e persuasiva di quanto non sia quella comune che oltre la rapidità del culminare olimpico tradizionale, considera gli effetti eroticamente traumatologici. Infatti il fulmine, del cui infrangere va qui mantenuto quel tanto che riguarda la frattura d'una occludente cappa oppressiva, non è senza l'accompagnamento del baleno. E il baleno, che pure dimostra, rischiarando, non ha la funzione di illuminare, nella transitorietà inconsiderevole d'un comune attimo inesteso, subito spento con tutti gli altri e al pari d'essi, scorrenti in fila, sulla superficie somatica del mondo, ma solo di smentire in favore d'un altro “*più giocondo*”. Se dal terreno del mondo “umano”, in base ad abitudine contratta, e tolto, certo che sia, da esso ogni presupposto teoretistico – s'intende raccogliere il termine “*attimo*”, anche a prescindere dalla riabilitazione (reminiscenza) effettuatane, tanto, di certo, oltre che tentarsi, potrà farsi. Occorrerà, tuttavia, restare accorti, e di continuo, che l'appartenenza d'un attimo tale è dell'eternità e che in questa, pertanto dove s'è dato il colpo-fulmine sulla calotta di copertura, esso viene a porsi in un punto di permanenza inamovibile: in base a diritto di Realtà. Perciò, nonostante gli ammonimenti, previsioni, *rumoresque senium severiorum*, davvero di fatto stimati meno *unius axis*, gli interessati al “*colpo di fulmine*” non restano osservanti che di esso: critici consapevoli, sebbene giovani, dell'esperienza tanto vantata ed ostentata dei *severiorum*: peraltro a norma d'una critica

di cui possibile, in tempi ancora non opportuni,

## **Pagina 85**

non avrebbe potuto accedere Catullo. Per lui – si sa – a una comune vita umana protraibile ancora per chi sa quanto, sono da preferire i “*basia mille*” di una notte; ma il nulla eterno competitivo di cotesti, non si differenzia da quello che sottostà infinita, a sostenerlo, sul terreno medesimo dove scorrono le altre innumerabili notti temporali. In seguito in quel nulla ove la stella esigua che vi appare per scomparire subito, esorta a seguirla piuttosto che abbandonarla nel vivere umano secolare, l'implicito enigmatico che le è congiunto verrà a chiarirsi, *sponte sua*. Così, ai *severiores* sicuri e compiaciuti del loro *sàpere* sopravvalutato a dismisura (infatti già fino all'incirca dai due o tre anni, ognuno sa d'esser destinato, vivendo, a mutare in interessi ed in passioni, a cambiar d'aspetto, ad invecchiare ed...a finire) gli interessati al *colpo di fulmine* sapranno rispondere validamente. Anche se e quando non più che *in pectore* ed in silenzio. Si tratta al riguardo di uno specialissimo silenzio che lascia distinguersi da ogni altro pel suo saper recare, anche nell'acme del turbamento, sicure prospettive di serenità e pace. Ebbene, certi interessati sono ben consci che in un non lontano giorno a venire, presi come saranno, rispetto al loro presente erotico, da impegni eterogenei cui osterà ad essi coi suoi diritti, la compagna trasfigurata e appesantita, essa finirà nell'assolutamente insopportabile...però sapranno anche di altro: che cioè quando dissero: ti amerò-sempre, non ti lascerò mai alla loro eletta Bice o Magda, essi non consideravano la fine cronologica del domani sfociante nell'*oggi* che le ha distrutte; bensì solo in quella dove i *mai* ed i *sempre* che li trovarono indistruttibili li mantengono quali sono: autentiche

espressioni di fedeltà.

## **Pagina 86**

Che su ciò di solito, si dissenta, è assai ampiamente risaputo. Tuttavia resta a stabilire come, assai più che da ragione, tanto dipende da pura e semplice distrazione. Se distaccatamente, da lontano, come il turista che, col binocolo, segue il rapido in corsa sul binario, si riuscisse a seguire da spettatori il tempo che, deturpandola, toglie Giulietta al suo Romeo, certo s'ammetterebbe – di dovere – che tale tempo è quello stesso in cui trascorre ogni bellezza secolare. Tra queste e l'altra, fatalmente elettiva, dell'amata, intercorre tuttavia questo divario. Che, tra le molte secolari, anche la prima, costituente per l'anno x titolo di assoluto primato, con questo, per lei trionfale, precorre in rispondenza di linearità e livellatura quello del *domani*, più o meno prossimo, che la troverà disfatta. Invece l'altra che sul terreno della secolarità, su cui, passando inosservata a tutti, non esistette praticamente per nessuno, nel luogo dove fu vista, ne restò immune. A essere vista difatti non la prima una cui seguono seconda, terza e via dicendo a non finire, ma come l'unica, secondo un rapporto tutto conforme, che fa risaltarla su un terreno dove pei singoli, vige soltanto l'estimazione intelligente (esclusa la numerazione eterogenea). Là l'eletta si pone alla pari con il suo oggi al suo ieri e al suo domani nel tempo dell'eternità che le conviene. A ciò il δεινός, irremovibile, ammetterà ammiccando che tutto ciò vale, di certo ma per *lui solo*: solitario soggettivamente limitato. Resterà però sempre lontano codesto saggio, fino a che si conserva tale in certo modo, dall'intendere che la privatezza selettiva costituisce il solo modo per desiderare l'universale e per attingerlo.



## Pagina 87

Con queste parole, dal senso, vago, che si ha l'impressione vogliono tendere ad una specie di *quo majus*, a che si può alludere, sostanzialmente, se non a una *possibilità* quanto mai rara? A dirla in inciso si ha l'impressione che una simile rarità non varchi quella di chi ne parla, fantasticando con un suo modo e stile del quanto insoliti. Si vedrà come, se pure in breve e anzi in accenno. Per adesso, alla domanda che ci si è posta, per misurarla, si risponde che sì, effettivamente non si sta parlando che d'un possibile: tale, tuttavia, sul fondamento base d'una realtà che lo autorizzi. Né qui si tratta - è da distinguere - del possibile relativo alla Realtà constatabile di cui le scienze "naturali" sanno dare atto; bensì del possibile circoscrivente e anzi inglobante essa medesima non senza me che vi rientro come uomo che, in una determinata specie animale, vive ed esiste. Esiste, peraltro, in un'esistenza che, desertica e sconsolata quanto si voglia, lascia nel chiuso della sua *Geworfenheit* uno spiraglio in virtù del cui lume capacitarsene e darne apprezzamento negativo secondo norma di natura (la sua natura: quella che fa esserlo *naturato*). Certo, da tutto ciò, non un qualunque modo praticabile agevolmente o meno) al fine di una fuoriuscita mondatrice dall'*immunditia* esistenziale; ma di senso e valore ben più alti l'assicurazione consolatrice della guarigione per il cui tramite, sollecitandola con acquistata capacità, mondarsi come da lebbra e da scorbuto. Non riducibili al malato, benché in attinenza strettissima con lui. Così della sua situazione umana basilare, sostegno e base di tutte le altre, particolari, egli dirà il giusto nel dichiarare: "non io nell'esistenza, ma l'esistenza in me".

## Pagina 88

Appunto: come una lebbra; come un'affezione turpe. Lungo la linea d'un *traditur* gnostico non privo di qualche accento pio, si incontra la parola di “*straniero*” un iterante dello *status* d'estrema disagiatezza di un denso e torpido mondo ostile con cui esso non riesce a stabilire alcun contatto. Tale termine *straniero*, tuttavia, sembra dover restare nell'inesaurienza dove nasce, non solo perché in esso, aggettivato, sembra sottinteso quello di “uomo”, ma anche e soprattutto perché sembrano insieme sottintese la compiutezza e sufficienza che senza esigere nessuna sorta di cambiamento in lui, lo renderebbero bene ospitabile ed a suo agio in un mondo meno grossolano e “fatto meglio”. Però con quale *meglio* criteriante e correttivo da poter estrarre da quel tutto inglobante male - peggio in cui rientra l'insoddisfatto, con le sue stesse progettazioni migliorative? Davvero non c'è nessuna “*bessere Welt*” che, umanamente concepibile e progettabile, possa prospettarsi con l'intenzione di ospitalità e amica dell'uomo sperso. E qui, ancor una volta, fanno ricordarsi parole sapide. E cioè che per dare la beatitudine all'uomo somaticamente piagato e prono, non basterebbe, anche là dove migliore, meglio possa pensarsi, trasferirlo, ma rifarlo. Rifarlo così che, da adesso, egli non sia più quello che era ma un tutt'altro... un tutt'altro, nondimeno, così poco estraneo a quello anteriore infortunato, da costituire sulla linea di una continuità, ininterrotta, la propria autenticazione compitrice “*Qui perdiderat animam suam inveniet eam*”. È evidente come e quanto sia ribadita qui la persistente, inamovibile identità di quest'*animula* che sembrerebbe poter dissiparsi

## Pagina 89

o svaporare. E il mondo? Il mondo da cui il pensato è fatto per la terra; Aadamà – ed anche ciò pare evidente – è al tutto inseparabile quale mondità viva; il mondo che a sua volta sarebbe a sé medesimo straniero qualora lo fosse il suo mondano, col disnebbiarsi di lui, si disnebbierà alla pari. E qui “disnebbiare” sembra appropriato e adatto all'uso perché al sollevarsi della nebbia il bel paesaggio che ora ne emerge solarmente, se ne dimostra illeso; ripristinato e insomma tornato ad essere come doveva, e come sempre era; quello di prima. (Sempre da intendere tale *prima* – beninteso – in ordine e in armonia con il primale). C'è da capacitarsi, per il momento, che in un simile mondo, congiunto a noi nel grado e modo d'essere per cui l'aggettivo umano s'attaglia a entrambi, non si è né al giusto posto, ben collocati, né stranieri. Non stranieri perché, se così fossimo, più dell'ultraterrestre, rientrando nell'orbita della medesima legalità cosmica per noi vigente, costituiremmo i portatori in proprio d'un *imperium in imperio*, tanto impossibile che inconcepibile. Non, d'altra parte, ben ambientati patrialmente, in una patria di cui, sulla scorta degli indizi – annunci – attimi rari sappiamo quanto basta per intendere il *maximum*. Da tanto: la consapevolezza della provvisorietà d'uno stato che in dipendenza ed ordine d'un altro, assolutamente positivo e conclusivo, autorizza alla speranza certa, all'attesa e alla rassegnazione serena del lungo estendersi dei suoi tempi. Questa, però, è la situazione-*status* del *viator* che con cristiana, umile *pietas* si sostituisce allo straniero

## **Pagina 90**

Storicamente, questo può riconoscersi, dallo stesso oggi dello scrivente, in tempi seguiti

con molta acqua sotto i ponti di *gnosi* e *gnosticismo*. L'angoscia, il malessere, le ansie dell'esistenzialmente attonito e sofferente per una nausea densa; tale nella chiusura a una sapienza terapeutica orientativa, di molto di per sé. Più ancora poi; nella significanza d'inquadrature, dove l'antico e attuale sempre: *maledicta terra in opere tuo* fa sentirsi dappertutto ampio e diffuso. La profondità insodabile di certi cieli immensi e tersi nel loro assoluto mancar di stelle, il propendere d'un compatto e serrato grigiore pomeridiano (...*immerwährende Mittag ohne kühlende Abend*) verso un settore pressoché impercettibile di lividezze crepuscolari, in direzione di spegnimenti estremi, ciò sta ad attestare, se pur dallo *status* d'un inconsapevolezza accettata ed assentita, se e quando, non autocompiaciuta addirittura, a un modo tutto *sui generis* di aspirazione. Superfluo, del tutto abbandonati, come qui ci si trova, da ogni lessico, cercare comunque parlar di essa. Basterà questo solo: che nel suo ambito – se così si può dirsi – si bene, impresse, della natura vera – terrenamente vera – degna di venire, a norma di vivo desiderio e al fine d'un recupero conclusivo, costantemente ricercato. Appunto da qui il *viator*, filosoficamente consapevole, nel *bios filosofos* per cui ricerca ed in virtù del *sàpere* cui partecipa, di quanto cerca.

## **Pagina 91**

Allo straniero, che si riscuote, si desta e accingendosi a compiere il primo passo nella ricerca di se stesso, sta trasformandosi in *viator*, convengono le parole che, della risposta conveniente chiedono solo l'esplicazione: “*Natura umana, or come, se frale in tutto o vile, se polve ed ombra sei, tant'alto senti?*”. Ai miei piedi, sotto il terreno pavimentato della *cappella sub tecto* o fuori, i resti, davvero peggio e più che mai

*miserandi*, d'una persona speciale, a me già nota umanamente; sopra, prossima ed al contempo remota in spazi liberi dove pare diffondersi dovunque con leggerezza aerea, l'immagine mirabile chiamata e invocata col nome stesso restato inciso sulla pietra sepolcrale. Una brutta, cupa tentazione che sembra, intimamente, provenire da un molto simile là sotto, pare voglia indurre a persuadersi che, ...Maria Pia, coi suoi splendori, sia venuta a concludersi del tutto nell'orrore laido di quella *pulsis* di base – origine dove anch'io giaccio. Ma nell'aria, armonizzata col fruscio d'una brezza, non scorrevole orientatore, resta a librarvisi quel *tant'alto senti* relazionato al suo perché. Solo perché è ben altra da quella umano-cadaverica (tanto illusoria che provvisoria) la *Natura naturans* per cui tu sei e in conformità senti *tant'alto*. All'altezza di chi, *ab aeterno*, pensandolo creativamente, t'ha incluso in essa con ambientazione propizia. Con quelli che, per l'attraente segretezza nel loro riuscirli cari, per te sarebbero stati annunci sacri lungo la *consumazione* dell'ardua strada. Privi di mete, comunque indicabili e proponibili essa è la guida certa e sincera alla renaturalizzazione ed al reimpatrio.

## **Pagina 92**

Nell'ambito del Cristianesimo – nonostante gli exoterismi e le fabulistiche paganeggianti di plaghe splendide in cui migrare ad oltre vita – non pare dubbio che sia rimasta prevalente quest'idea – accorgimento della salvezza come ripristino, in una *restitutio ad pristinum* vera e propria, del mondano alienatosi dalla sua costitutiva mondità. Da cui appunto, non di rado l'anelito, espresso in modo chiaro, non in direzione di una fantascientistica *besse re Welt* in cui, magari, potrebbe anche imbattersi l'astronauta, ma verso la stessa nostra Terra ed il suo cielo dove Dio *deambulabat* nel

giorno edenico, presente e visibile alle creature. Ma ricordarsi la *pietas* spontanea con cui egli si rivolge direttamente, in aperta campagna, nella purezza della notte, l'eroe Foscoliano Jacopo Ortis – “Mio Dio – dice ammirando ed elevandosi sulle foschie del proprio dolore umano – Tu m'hai versato, per consolarmi, una fonte inesausta di bellezza ed io, spesso, l'ho guardata con indifferenza...”. Vale a dire, esplicitando su di una linea che sembra disposta e posta *ad hoc* ... l'indifferenza del torpore sopore in cui si vive e in conformità e, ad effettivo compimento della vita, si muore anche. Nell'abbandonarsi a quel sonno (se e quanto popolato da brutti sogni non si dice) in cui generalmente viene configurata la Morte. Nel miglior caso: stato di stasi di quel disordinato dibattersi tra degli incubi qual è in sostanza la vita. L'eternità sepolcrale del suo sonno (sonno eterno) sta in linea perfetta col sogno fuggevole ch'essa è. Certe cose, al riguardo, sono così fondate e radicate, da risultare dette, non di rado egregiamente, anche da chi, credendo di parlare, per così dire, in superficie, s'è fatto

### **Pagina 93**

relatore, a sua insaputa, del profondo. E quant'è narrato nella favola che ora si propone quale esempio, tra gli innumeri possibili, non manca di destare echi, diffusamente, e di richiamare risposdenze. Che la “bella” di Perrault si addormenti nel bosco – dall'estensione vastamente aperta ad un possibile esistenziale imprecisato – proprio all'età di sedici anni in cui di solito, almeno per una donna, inizia la vita della sua età più bella: giovinezza? Significa che, cessando con la fanciullezza ogni relazione d'attinenza col *Primale*, in luogo del cui *Principio* sensificante, si pone il cominciamento che insensifica, il vivere che ne segue, piuttosto che definirlo col nome

stesso, ne costituisce piuttosto la negazione: uno spegnersi, uno sprofondarsi nel sonno e in definitiva: solo un sonno. Comprensivi – beninteso – vani miraggi e cupi affanni. Detto d'inciso: questi cent'anni di *vita umana* avrebbero potuto prolungarsi ancora, effettuato che si fosse il proposito della malvagica Cavarabosse. Ma cos'è che viene a romperlo al buon momento, che fa pensarsi in rispondenza al nome floreale della benefica fata amica – Lilla – facente da guida al principe, già innamorato e in via, più che di scoprire, di ritrovare? A parte il tessuto medievalistico esigente nella fiaba che v'è tessuta, il risalto policromo di piume e cappe qui indubbiamente vale il senso della nunziatura proveniente dall'Unico, effettiva autorità. Ed ecco il significato-effetto dell'annuncio dato a lei dormiente, a nome Aurora che, ricambiando, ridesta, il bacio, investe e consacra auroralmente chi glielo dà; nel suo medesimo stato sacrale di *restitutio*.

#### **Pagina 94**

In effetti questa parola *restitutio*, nell'impiego escatologico riesce ampiamente comprensiva per saper implicarne delle altre che spunteranno, in questa stessa esposizione, concerne non solo noi in un “nostro mondo” del tutto “altro” da questo in qualità, riguardo a punti indici criteriatori (perciò attimi rari, annunci, ecc..)costituenti garanzie d'un ottimale inesperto e non in atto ma non perciò insaputo, bensì concerne un tutto organico dove primeggiano “cari”. Da ritrovare o reincontrare (ecco già, per un minimo, l'affioramento preveduto) non di sicuro in una qualche isola dei beati accessibile anche umanamente, bensì nella dimensione del *caro e bello* cui l'umano faceva da copertura più che da velo: perciò, opportunamente, una volta disvelatosi nella

Realtà destinato a scomparsa definitiva. In effetti nessuno, anche nell'amarezza superlativa (filiale, paterna e coniugale) della separazione luttuosa vorrebbe rincontrarlo nel guscio artificiale dei “*suoi panni*” - vera, male adatta “*pelle*”, alla *Nisseno* - il “*caro*” che riuscì tale spogliandosene e che proprio da chi l'amò, fu esortato di continuo a gettar via (compresi nel gettito, naturalmente, anche carattere, temperamento, ecc...). Perché? Perché – detto alla buona – anche dinanzi ad altri egli facesse la conveniente “*bella figura*”: risultasse come risulta nella giustizia conferitagli dal visto adatto, nella perfetta rispondenza della *imago* visibile e ammirabile all'idea eterna impersonante. È in conformità di questa per cui lo amammo e amiamo sempre, lungo tutta l'estensione, di un'esistenza, ove pure ve lo vedemmo solo di rado e attimamente, che desideriamo e speriamo rincontrare

## **Pagina 95**

“*un giorno*” e rivederelo. Desiderio e speranza da cui l'appagamento, non bisognoso di niente altro, è garantito dalla Realtà divenuta, una volta rivelatasi, desiderabile e sperabile. Naturalmente, “*un giorno*” qui reca inserito nel senso medesimo della futurità “lungi-recante”, il giorno d'iterazione d'un vero nuovo e permanente stato di essere. Comunque è chiaro – nonostante le abituali esibitissime e tenacissime incomprensioni su certi temi – che nessuno desidererebbe rivedere e rincontrare il padre, amato e venerato nell'inquadramento situazionistico del suo “solito” che tanto spesso, lui vivente, impedì lo si vedesse davvero e bene, offrendone anzi, addirittura, un'immagine alquanto fastidiosa. Sia quale sia l'inquadramento, in sale dense di fumo e odor di sigaro fra tavoli e tappeto verde, oppure in tenuta venatoria, dietro i suoi preferiti cani da



punta, a cercar quaglie, in un campo a piano da biliardo. Immancabilmente: miscredenti d'appartenenza anche piuttosto decorosi, del tipo, ad esempio, d'un Von Hartmann, non riescono a immaginare nel credente un'elementarità un po' meno tale di quella manifestata, in commistione con la rozzezza, da certe rappresentazioni illustrative da corriere. Perciò essi ritengono d'aver dimostrato come si deve. E senza eccesso di fatica, che là dove mancano le condizioni della vita, non c'è possibilità di rinnovarla. Col che dovrebbe non senza suoi gravi vergogna e scorno, venir messo a tacere l'uomo di fede. Esso però, in questo caso, sembra tutt'altro che prostrato, tanto da parlare di sfondamenti di porte aperte e da concedere: ci mancherebbe altro fosse altrimenti! Con una conclusione che all'incirca, *mutatis mutandis*, secondo i casi, suona così:

## **Pagina 96**

(senza che, in fondo, il modello medievale palermitano della ispirazione-imitazione subisca varianti sostanziali dal suo completo rovesciamento). Se “Madonna”, una volta mancata a questa vita, dovesse così, come di solito vi appare, in specie di quelli che la conoscono da vicino e la frequentano trasferirsi pari pari nell'eternità, io, in Paradiso “*non ci vorrei gire*” davvero. Ciò sembrerebbe far pensare che l'effettivo ritrovamento richiede l'alleanza dell'abbandono con cui correttamente cooperare sul terreno delle capacità e delle attitudini. Agiograficamente parlando, le stesse sostanziali e sante “*virtù eroiche*”, sembra presuppongano tali attitudini-capacità in una fondazione naturante ben oltre la *vulgo dicta natura rerum*, appunto assegnabile, anche radicalmente, all'abbandono. Che il senso dell'abbandono, d'altra parte, risulti tanto concorde e armonicamente proporzionale pure se opposta in apparenza e con la capacità di

scoprire-vedere in luce di *istitutio-restitutio* (quasi due opposti d'un medesimo), ciò riteniamo riesca ben dimostrabile e dimostrato. Anche a prescindere da esempi storici. Basta che s'ami una persona, o, a meglio dire, esserne presi, coesenzialmente, perché si sappia, in proprio, come la morte fisica di essa rappresenti ben poco nei confronti d'un infamia deturpatrice e che anzi, a scongiurarne il “sacrilegio”, possa venire invocata come portatrice di abbandono del mondo immondo. Rita da Cascia, per ritrovare inalterata l'originaria bellezza degli amatissimi suoi figli sul cui volto d'adolescenti stava stendendosi l'oscurità fosca d'una vendetta cruenta deliberata, pregò Dio vivamente perché morissero – cosa che avvenne.

### **Pagina 97**

Quanto codesto, che non s'esagera considerare amputazione, riuscisse doloroso in un organismo umano materno, difficile stabilirlo e anche soltanto immaginarlo. Quanto fa ritenersi sicuro e certo, si è che Rita, sapendo in virtù d'amore e disposizione alla veggenza, del ritrovabile in base a titolo d'eternità, insieme seppe anche delle condizioni indispensabili a tanto. Tutte riunite, concorrendovi, proprio nel punto-apice dell'abbandono. E qui, s'intenda con questo termine l'assenso (forse anche si può azzardarsi “consentimento”) dato e concesso da parte nostra alla devastazione del divenire: costi ciò quel che costi in moneta di umana sofferenza. Il divenire secolare che nel suo correre a turbine non risparmia nemmeno le mura esterne delle piazzeforti realizzate a trattenerlo e che, ad esempio, delle frescure ristoratrici inabissate da più secoli e già previste da Adriano nell'ideazione del suo *pecile*, non lascia riaffiorarne nemmeno una che rechi anche per poco su quei ruderi il riverbero dello sguardo d'un

Alcinoò, non usa altrove più temperanza, né esclude su *questa terra* alcuna zona. Dai rifugi cui s'erano affidati come a uno scrigno le memorie più preziose, sa distogliere disperdendo dei nostri estinti, se nelle stanze della comune abitazione lascia qualcosa che attenne loro - oggetti di vizio (sgradevole ai circostanti, come il fumo) oppure di sonnolenza pomeridiana su di un divano allontanante, questo, che ci allontanò, lui vivo ancora, sia pure tolto. Pertanto si ceda al tempo di esperire quanto esso chiede, senza resistergli, con la consapevolezza fondata e chiara del come, rispetto

### **Pagina 98**

ciò che veramente conta, pel nostro relazionamento alla natura, le sue sgraziate ali non prensili riescono solo a sgomberare. Togliere dallo sbocco della caverna e, prima ancora del suo definitivo riaprirsi all'aria, gli ammassi di ragnatele che ostruiscono. Però sia per non forzare ad artificiosi il caso dei prigionieri della Repubblica platonica, sia perché l'antro tale in vacuità per quanto dura e fin nello sbocco dove qualche incavo laterale può restare pressoché inaccessibile a ogni turbine, qui sembra opportuno immaginare diversamente. Secondo un tutt'altro vero e proprio. Magari e soltanto ad una casa dove, prima che l'ospite ne esce, l'atrio a pian terreno che dà sul parco e sul viale, viene ordinato e preparato. Tale abbellimento dell'atrio stesso che fa raccogliersi – verrebbe detto – dall'ampiezza gioconda dell'esterno, quasi tentativo di immettervisi partecipe, prolungarvisi, giova allo smussamento necessario all'acuta asprezza aliena. Quella esattamente dell'*al di là*, davvero insidia massima, nelle acque filosofiche di per sé infide, per le fragili *navicelle* che vi navigano, recando a bordo degli ingegni che sembrano esserlo in nulla meno causa depressione scienfista. A norma d'essa e una

volta identificato l'intendere con la sua minimità conoscitiva cui risulta qual è il mondo somatico – spazialistico naturale, come riesce impossibile l'intelligenza d'un tempo altro per qualità da quello meramente cronologico, così riesce non meno quella d'un al di là che non sia duplicato dell'*al di qua*. Si sa: quando a certuni giunge menzione del giorno sacro – il nuovo grande giorno della fede – si pensa che quello medesimo del giudizio

## **Pagina 99**

verrà a farsi segnare sul calendario dove, con precisione di data annessa, figura la battaglia di Waterloo. E in conformità: che nell'aspirazione all'*oltre* vi sia sostanzialmente la stessa – fantasiosamente dilatata – del Monsù Travet che relegato, nella strettezza d'una stanza d'ufficio a pian terreno periferico, sulla base dei suoi minuscoli risparmi, a fine inverno, anticipandole, le ferie liberatrici: montagna o mare. Eppure: tanto si può asserire e ribadire senza alcuna tema di smentita, Nessun credente – e come tale lo si è, riguardo a un *meglio e molto più*, sfuggente a ogni misura comparativa con l'esperito *more solito* – ha mai supposto e accreditato certi generi caricaturali di oltretomba avallati insidiosamente dalla somacità. Disposta sempre a progettare, secondo i suoi modi e forme al tutto aliene, delle ovvietà abnormi e Nessuno, non spiaccia un prolungarsi d'insistenza, s'è mai sospinto, sostanzialmente, verso certi cieli di vuotezza: né con la fantasia, né col pensiero, né, alla stregua stessa, col desiderio. Inevitabilmente questo, nella vacuità mentale dove si istituisce e pone l'impossibile, inclusivo dell'inammissibile non credibile, non manca di rientrare in un tutt'uno. Caratteristico – almeno secondo un *dicitur* tanto diffuso che ricorrente – dal famigerato “uomo moderno”, tale nel suo esser giunto, tramite accertamenti sempre più

probatori, al perfezionamento definitivo dell'ateismo, l'indesiderabile, in realtà, non lo esprime nel grado che in generale si figura, lasciando, anzi, alcuni margini, a qualche “forse” positivamente indicativo. A meno che – beninteso – per ateismo non

## **Pagina 100**

s'intenda quello relativo a un Dio, speciale ente – di cui si dice, contro la quasi unanime affermazione che se ne fa (teismo): codesto ente eccezionale, immaginato e supposto e posto, a prolungarlo oltre la piattaforma esperienziale che sorregge e sostiene gli altri enti, non c'è affatto. Torniamo a dare un sospirato voto di pace, preposta all'annuncio, che in linea di continuità, appare più che millenario anche senza retrodatarlo su .... (a parte i suoi riferimenti di sepolture di Giove al monte Ida) al medesimo annuncio inteso a colpire ed echeggiare come novità sensazionale: Dio è morto! Non si tema di elargire, per il possibile, un mortuario: ben ritrovato. D'altronde – causa l'indissimulabile coincidenza della morte con una lontananza immensurabile e incolmabile – morto era anche il Dio “*lontano*” della samaritana al pozzo: non affatto presente, né amato-amabile, né vissuto. E qui: su questo termine vissuto occorre insistere indugiando; perché, ovviamente, un Dio incapace d'impegnare *in toto* chi lo menziona ed è vivo davvero solo in lui, se mai sapesse inconsapevolmente e non si sa bene in base a che rimbalzo *ab extra*, venire udito e nominato, verbalmente, non per ciò potrebbe mai diventar morto, perché lo sarebbe stato già, da prima. Da tanto, alla vita che segue per i singoli non sarebbero derivate né derelizione né perdizione, ma esclusivamente e solo: freddezza ed aridezza. A parte le sue euforie non esprimenti un qualche intendere ulteriormente esteso, la scienza, incapace di apprezzare, lo è anche, a uguale di titolo e

appunto, di accertare. Dice tutto che quanto all'accertare proprio ad essa si parli di un giudicare e “*giudizio a mente fredda*”, è inattendibile, come tale. Ora, è manifesto che nella *extensio* complessa di codesta, percorsa in ogni forma, come il *serafico* avrebbe detto, dall'*affectus*, il desiderio che vi rientra fuoriesce da tale limitazione.

## **Pagina 101**

Ne fuoriesce con l'anelito a una pienezza sostanziale di cui cerca, per organizzarvisi espressivamente in quel linguaggio di specifica timbratura emozionale con modi, forme, figure, ignoto per elevatezza di qualità allo spolto *nosse* scientificistico. Non ci si rende più conto, stando ad esso, nemmeno di come, in questo mondo, si sia riusciti ad apprezzare un qualche cosa e di come, circa qualcuno dei nostri simili, anche più intimi, emergenti senza titoli d'eccezione in quel vero e proprio campionario di patologia generale in cui si risolve l'umanità, che abbia potuto farci pensare, desiderandola, a una vicinanza eterna con lui. Come se quella esperita umanamente non fosse riuscita più che bastevole – anche a prescindere dall'opera dell'attenuante “*pietà congiunta*” - a far gravare fino all'intollerabilità certi difetti. Ancora il *non ci vorria gire* sta rafforzato, senza bisogno della profusione d'altre parole. Ancora: è solo sulla base d'una positività esperienziale da ulteriorizzare ed eternizzare giusta il suo modo, che s'istituisce il desiderio dell'*oltre* vita. Quando tale base manca, allora, nella coscienza scientificamente affetta come per l'espansione di un pernicioso male sistemico, s'inferma anche il desiderio. Inristito, isterilito, esso finisce così con l'afflosciarsi sul terreno che si dirà, a differenziarlo da quello del *vanitas vanitatum*, del nulla conta e vale, e importa. Più che l'aggiunta sembra richiesta qui la chiosa chiaritrice di un *nulla*

*piace* (né certo in un piacere di carattere soggettivo, vellicatorio). S'ammette d'altronde che lo *spiror* estetico riesce essenziale nell'aspirazione escatologica e che alla sua spiritualità pare non nuoccia l'aver aleggiato molto *ab antiquo* nell'"*aura de' beati Elisi*",

## **Pagina 102**

Prima di ammettere, al riguardo, attinenza e liceità per la parola "eudemonismo" che a questo punto, si propone per esibire, atto d'accusa, non riuscirà opportuno un qualche indugio, atto a perseverare da false e devianti suggestioni. Capacitarsi, prima di tutto, come con questo termine moralisticamente tanto usato in senso riprovatorio riprensivo (a parte le motivazioni assai di rado ineccepibili) non si condanna il bene cui naturalmente volge ciascuno (che in *quantum est, in suum esse perseverari conatur*) aderendo in proprio, con sano amore, ad una creatura-idea di dio, si condanna invece, denunciandolo, l'insana idea che ci si forma, per sopravvenuto scadimento, del bene stesso, desacralizzato e dislocato. Umanamente, somaticamente dislocato a livello di contraffazione tanto grossolana che epidermica. Se si aggiunge, proponendola a osservazione, la coppia terminologica non di sicuro sinonimica *Beatitudine* (*contemplatio*) e *Felicità* (con prevalenza di godimento sensuale) si può ritenere d'aver detto il bastevole nell'argomento, senza che occorra deviare affatto verso altri, d'attinenza etica specifica. In definitiva: possa qui costituire il punto e basta richiedibile il rilievo secondo cui la medesima parola desiderio (con l'annesso aggettivo anche a rovescio) adatta ed impiegabile riguardo a fini e beni umani, di là da essi, là dove, con la inerente aspirazione, l'amor di sé conduce oltre, cessa del tutto dal soccorrere. Tanto

basta a perder di vista, per orientarvisi, i punti determinati rilevanti per la nostra così detta di solito: realizzazione. In effetti qui basta intendere solo quel premio “*che i desideri avanza*”. In trascendenza non certo per il motivo che un bene massimo tra tutti gli altri immaginabili, richieda un conforme desiderio eccezionale per ampiezza.

### **Pagina 103**

Il bene sommo che, secondo tracce costituenti non più che indizi e orientamenti, attrae il *cum sciens* alla pienezza d'uno *status* competitivo che, dove occorra, lo riplasma, non gli propone nella determinatezza del desiderio e si rischierebbe, in effetti di fraintenderlo con l'adattarlo a tale nome. D'altronde, anche senza mirare a estremi vertici per rinvenire nel merito l'accertamento desiderato, basta un autoesame sincero e chiaro che poi disciplini il nostro sguardo, rendendolo selettivo nel giro d'ambientazione circostante. Si considerino due persone prese “*per incantamento*” reciproco viso a viso e ci si provi ad appurare cosa essi chiedano, con le parole inappropriate, raccolte come sono da un convenzionalistico tutto-uso, che si rivolgono: e cosa desiderino davvero. Dove a ciò venga data una risposta non approssimativa né disattenta, essa suonerà breve e perentoria: niente. Eppure – dirà qualcuno non iniziato ed abbastanza contrariato da questa che ha tutta l'aria del paradosso – eppure dal momento che se ne stanno lì, imbambolati in tanto ridotta vicinanza, almeno questa pare del tutto indubbio che desiderino. Replica inesorabile: no, nemmeno questa. Si sa, si legge, si riecheggia, condividendo, come a norma del loro amore Tristano e Isotta trovino persino la vicinanza talamica intercettante così che, ad evitarla, interpongono fra essi il mare nordico. Se lo avessero potuto anche l'Atlantico e più oltre ancora. Al quale punto



occorre ammettere nell'instradamento verso un concludere, che sa proporsi e farsi accogliere, la semplice parola ardua: trascendenza. Karl Jaspers ha saputo usarla così suggestivamente e così bene nell'indicarvi

#### **Pagina 104**

il certo, pur se inavvertito trasferirsi d'ogni positività anche minima vissuta, con chi fu da tanto da attuarvisi, sopra l'estensione del naufragio. È in ordine a questa parola recuperata e sempre, a ogni modo recuperabile, - trascendenza – di là dall'indisponibile lessicale distogliente da inutili sostituzioni, che va intesa l'istanza-oltre del credente, volto a rincontrarsi coi propri cari: da rivedere solo là dove davvero li vedemmo visibili permangono, a regola d'un autentico vedere: in Paradiso. E qui si noti, tornando ai miscredenti inclini a credere l'uomo di fede che lo ammette ignaro di morte e sepolture, che riuscirebbe loro molto più facile, e insieme assai più ragionevole, supporre in lui la capacità, carente in altri d'una *esperienza* qualificata. (ricca e rara). E qui si sottolinei tale parola di “esperienza”, per non sviare verso la perplessità di chi riscontra, nella stessa storia della filosofia, tante opinioni divarianti su un piano esperienziale uno per tutti.

#### **Pagina 105**

Ora, siccome il risultare d'un *quid* in astrattezza spazialistica convenzionale – qual è quella supponiamo, del monumento equestre sulla piazza – trova concordi nel riscontro i numerosi individui che vi passano, è indubitabile che il *quid* medesimo, per ognuno di

essi, separatamente o presi insieme, permane quello. Non più così, purtroppo, quando codesto uno, astratto numerico-spazialistico, dinanzi all'attenzione interessata di chi si ferma ad osservarlo, si presenta – poniamo- come il Gattamelata di Donatello. Poniamo ancora che tale attenzione, facente esempio, riesca attrattiva degli altri, molti o pochi. Allora – a norma della piattaforma base che lo sorregge – mondo di tutti che non vieta a nessuno di dire *mio* per *privato*, con cui viene vissuto ambientalmente, allora si avranno, di quell'uno, le interpretazioni che ne riveleranno la varietà d'aspetti e gradi, senza esclusione, per più veggenti, del grado al vertice dove l'artista, raggiunto e colto al suo livello, agevola la compartecipazione di chi l'ammira. Ma basta con l'esempio che è venuto com'è venuto – forse per l'attrazione dei soliti molti all'*agorà* – e che, di certo, avrebbe potuto riuscire più illustrativo diversamente. Prescindendo anche dalle persone, s'insista qui solo su quanto di esse o “intorno” ad esse può vedersi, senza staccarsi dalla vista o da altro senso che le segnali, in Realtà, Bellezza, Verità. Senza chiamare in causa la *cavallinità* per cui occorre un occhio tutto diverso dal sensibile e che, in effetti non era vista che a misura e norma d'analogia, qui si parlerà per andar brevi ed affidarci all'accessibilità dell'immediato d'una florealità del fiore, non manifesta ma vugile in esso per l'occhio e chiara

## **Pagina 106**

che insieme se ne trova qualificato. Come nello status di una edenicità riaffiorante dove il tutto bene di un mondo ideato per il benessere di Adamo, lo comportava nella sua capacità d'apprezzamento ammirazione e plauso. D'altronde, all'ancor meglio dell'espressione si presta il termine d'intendere comprensivo alla maniera di

immensitudini e minimezze quanto di dettagli miniaturali. Superfluo ricordare con quanto senso di verità avvincente venga presentato da alcuni mistici codesto intendere che, dipartendosi da quel che è qui e là, per la comune spazialistica, un inconsiderevole puntolino, sa comprendere l'universo e rivelarlo. Dov'è possibile – ben s'intende – rivelare: e cioè dove risiedono significanza e sensatezza, nella Coscienza ambito dell'Essere. A ciò risponde il segreto accorgimento che prospettò il mondo vero in quello puramente intelligibile, exotericamente distaccato, tuttavia da quello che intelligibile non essendo, affonda, senza recuperi possibili, nel suo basso. Il guaio è che vi affondano insieme i contenuti che dovrebbero recuperarvisi e tutto il sensibile – presenza di vita e concretezza di cui l'intelligibile resta vuoto; senza eccezioni. Ma a parte gli elogi tributati da parte cristiana a Cicerone, non v'è dubbio che tra l'*animula* desensibilizzata, da lui posta a fare calcolo infinitesimale tra le stelle e il cittadino sollecitato all'ingresso nella sua *civitas* da Gesù Cristo, con cui risorgerà in tutto il complesso del sensibile, compreso il tatto, intercorre notevole divario. Ad evitare qui fraintendimenti si preferisce pertanto sostituire all'espressione fin troppo usata *mondo intelligibile*, l'altra di *intelligibilità del mondo*, manifestamente riferibile a un modo naturale raro, fine, veritiero ed eletto, *d'essere nel Welt*.

### **Pagina 107**

Rientra in essa la florealità non puntualizzabile del fiore, qualificante e richiamante in vasto giro, per cui, ad esempio, fu detto della matrona Atalanta degli Arcipreti, vista nella salienza del suo fasto domestico mantenuto come nella recinzione d'una serra “*la viola aulenta*”; e, parimente, per sensazioni diverse quanto omogenee, fu detto di

Zenobia, la giovinetta sposa “*di casa Ursina*”: “*soave rosa*”. Felicamente, forse, fa oltre le sue intenzioni il poeta che la figura insieme verso l'ultimo tratto della salita ardua, dove compaiono come recate dalla leggerezza di un vento di sanità su un mondo insano. Non per nulla, nella stessa ampiezza d'area pubblica dove la platealità lo espone, quel soffio benefico rende “*sospeso*” *il medesimo furor della battaglia*. Sospenderlo il più possibile perché il terreno del suo mondo, innaturalmente insanguinato, dia luogo all'attuarsi dell'altro; degno. Evidentemente è a questo e non mediante un semplice scambio espressivo exterioristico che Bernardino Baldi aspirava per concludere: “*tutto il mondo darci per una rosa*”. S'aggiunga, se ancora occorre: vissuta e intesa ch'essa sia non secondo un “*esprit*”, troppo ristretto ed isolato, di bellezza, bensì secondo quello, esteso e concreto, di finezza. *L'esprit de finesse*, s'estende, come s'è detto traendolo a esplicarsi dal suo “*ante litteram*” con il suo *affectus* qualificante, per tutta *l'anima extensa* e trina tra le cui *vires* non v'è emergenza: naturalmente nemmeno estetica. Pertanto qui si dichiara, precorrendo la richiesta di chi cercasse, eventualmente nel campo della cultura, il filo d'una tradizione per cui seguirci, noi non rinvieremmo alla cosiddetta “*bella gente*”, ma soprattutto e anzi soltanto alla *bona societas* di coloro inverati

## **Pagina 108**

e veri, che hanno saputo avviare, attraverso la trasparenza in atto della Bellezza, al concreto che la comporta con Vero e Buono. La trascendenza, rispetto ad essi, per la sua purezza soffusa, insieme, di crepuscolo ed alba, costituisce nella supremità del suo orizzonte, lo schermo adatto al primo delinearci, anche musicalmente percepibile, di

forme e di figure rinnovate; l'approssimazione estrema, anche se “momentanea”, all'*unde* da cui ci giunge il riverberarsi; e, in definitiva, a quell'altezza d'altro mondo non configurabile, nei confronti di questo, come un *meta* vuoto, un *oltre* sereno ed accogliente. La speranza, significando “ritorno” “ripristino” “reincontro”, di chi intende nell'attesa di “ritrovare” i propri cari, non si trasferisce che a tale *oltre* (irriducibile a congettura) assumendone a garanzia la certa base esperienziale. Sul che ci si conceda, nel merito del *maximum* di un problema che felicemente vi si spegne, una digressione che, obbligando ad uscire tracciato espositivo per un poco, ve lo raccoglie tutto, in armonia conclusiva, per un sempre desiderabile di chiarezza. La coscienza comune, non scissa quanto quella scientificistica da un certo sentore di naturalità e naturalezza, conserva d'altronde la capacità di ravvisare chi ha saputo innalzarsi a tale base, così da riconoscerla ed attestarla, richiamando ad essa i molti innumerevoli. Avviene cos' che accanto alla monumentazionalità ufficiale spettacolaristica, su larghi e piazze, riservata agli uomini cosmici e a quelli utili, con filantropi benefattori di vario genere, ne abbia luogo un'altra più dimessa, estranea ai moniti, immancabilmente *propter vitam* di stretta pertinenza dei *monimenta*. D'altronde costoro (filosofi, poeti e, come nel caso di Abelardo ed Eloisa gi stessi semplici amanti di Platone) in quanto memorabili nel valore privo del prezzo che spetta all'utile, non conducono, ammonendo, a un qualcosa d'apprezzabile, e sono inutili. Anche se inutili eccelsamente (felice ravvedimento di Carlyle) che

## **Pagina 109**

riguardo a Dante finì col ravvedersi mediante l'espressione: stella fissa. Oltre ogni

misurazione e funzionalismo umaneggianti, il bene che per noi viene da essa, esclusivamente sta nell'esser vista. Nella sua altezza. Nel suo cielo. Nella purezza conforme, che si determini in noi per rispecchiarla, trasumanando. Trasumanando così da assurgere, per ispirazione da parte loro, alla scoperta di nostre, nuove, rare, e pur attuabili capacità. Alla connotazione della *restitutio*-ritrovamento, correlata ad esse, dell'originario adamico, è usata d'altronde di proposito codesta parola trasumanare. Nella trascendenza che 'è indicata, evidentemente, esaurato e ammutolito, l'*homo factus ex humo*, ragionevole a livello di strisciamento di terra e fango secondo la logica del serpente, non c'entra più. Al riguardo, va anche a proposito porre l'allerta (a parte i *vivi illustres* assunti e chiariti nella tradizione sacrale) contro il troppo generico grandi uomini raggruppante nella massa anche coloro il cui alto senso sta nel distoglierne da essa. Cercando l'aiuto, ancora, di un esempio: grand'uomo sicuramente, è lo scienziato da cui studi fisici deriva al mondo una conoscenza così esauriente e approfondita, da farne contemplare realizzabile la quanto mai rapida e apocalittica distruzione. Ora accade che a tratti da una simile grandezza, che dire di solito mondiale è ancora poco, si provveda a informarsi, per prima cosa, di quanto ne scrissero i prossimiori. Da cui si apprende che, l'ultra-atomico, dimostrando pari alla sua statura la sua umiltà, ogni mattina a buon'ora, recatosi a prepararsi il caffè nella cucina, vi si allacciava anche le scarpe, non trascurando però anche di pulirle. Oltre però a certe notizie assai limitatamente considerevoli,

## **Pagina 110**

di qualcosa che lo riguardi personalmente al modo, al senso vivo d'un ambiente che

riesca inconfondibile nella sua singolarità oltreché visiva, magari anche vocale, non si reperisce traccia. Comunque, si giungerà a riscontrare, contrariati, sulla base spolta d'un'assoluta assenza, il trasferimento totale del nome dello scienziato scopritore sulla sua scientifica scoperta. In realtà questa, nella misura in cui estende la fama d'esso, ve lo distende sotto stecchito e muto così che, insomma, fuori e al di là del suo vaccino di Pasteur potrà ritrovarsi o nulla o poco. Né tale poco saprà destare l'attenzione intelligente di qualcuno. Ben diversamente è per gli artisti, poeti, musicisti, nelle cui case intenzionalmente lasciate intatte, disposte al ravvivarsi dell'incantesimo benefico che vitalità con loro , ci si reca “peregrinando” a bella posta. Penso a Lucerna; alla villa collinare dove abitò Wagner; e in essa, allo studio fiancheggiato dai mezzi busti delle sue ispiratrici: marmorei e candidi. La prima impersonatrice di Isolda, terrenamente scialba anche se in veste di regina; poi dopo l'effetto del filtro, che innalzando sull'umano giunge perfino a indifferenziare sui suoi valori, amoralmente fatale e tragica. Insieme angelica: pel senso, da lei svelato, della notturnità purificante della terra e delle sue lontananze arcane, volte all'*hochtze Lust* del risveglio rimpatriante. La seconda, Cosima, che avendo scoperto traverso lui, Riccardo – senza bisogno di *cum nomine* – e la sua veggenza partecipata, seppe approfondirvisi fino a trovarvi, fuso con l'amore d'altri e di sé, congiuntamente il segreto della fedeltà elettiva naturale.

## **Pagina 111**

Qua giunti, se è consentita una parola - conclusiva nella sua introduttività non riducibile – nel merito della pittura che, tra le arti, è quella che più s'approssima, con la ritrattistica dominante, al vertice dei suoi momenti privilegiati, si può stabilire la custodia d'essi che

significati e che c'insegni veramente. A parte – va da sé - quel che può insegnarcene, teorizzando come filosofia “teoretica” dell'arte, un pensiero non partecipa della filosofia-arte, sola a dare atto e garantire della finezza rivelatrice della sua αἰσθήσις, còlta e fermata, a norma del tempo durevole che sa sostare, oltre quello somatico che fugge. Se qualcuno “fuggito” via con esso e non disperso del tutto, ripercorsane a ritroso la corrente, tornasse ai suoi luoghi e ai conterranei, e li vedesse con la lente lasciata dall'arte perché di essi, con occhio depurato, se ne prendesse migliore vista in focatura più azzeccata, può credersi che esso non tarderebbe a riconoscerli. Però in un riconoscimento tanto *sui generis* da capovolgere apprezzativamente, in certo senso, il conoscenza preposto a base. Così: della dimessa Assunta o Berta veduta giornalmente, con distrazione assenteistica, recarsi alla fonte sulla piazzuola...Berta codesta? Ma è tutta un'altra! Così bella...Eppure, eppure...Sentivo già allora che avrei dovuto vederla in altro modo. Similmente: dei luoghi inquadratura naturale di chi li abita e che, ove giunga ad amarli sente parte integrante di sé stesso...Quel colle sassoso e alquanto sepolto che limita la pianura, eccolo lì, sempre lo stesso, fino al tedio, ad ogni spalancarsi mattinale di finestra. E ancora eccolo, nell'interpretazione che ne ha dato il pittore maestro, regionale, nel porlo a sfondo d'una soave natività.

## **Pagina 112**

Consapevoli o meno che se ne sia, è il filtrare e trasmettersi attraverso un simile prisma artistico, da cui prolungatamente ed espansione, come in virtù della platonica pietra eraclea, a rendere amabili incomparabilmente, a ciascuno, i propri luoghi, anche in quelle note che per altri, di tradizione e origine diverse, potrebbero risultare limitative.



L'estesa uniformità del color d'ocra sui colli senesi cimeggiati da densi cipressi solitari, sarà, per esempio, sospirato dal nativo; sempre in trasparenza, tuttavia delle orature Pievi e del celeste puro che insieme arieggiano su una madonnina dell'angelico avviata sul mulo verso l'esilio dell'Egitto. L'angelico reca un nome cui possono aggiungersene degli altri; uniti nel merito d'aver provato dinanzi agli ignari ed ai disattenti, almeno da lontano richiamati, le alte e vere, capacità della Coscienza. In esse, al centro – si torna ancora al mai ripetuto a sufficienza – il recuperato occhio evangelico, sempre apostolicamente acceso nella sua capacità di vedere il Cristo e di intenderlo riconoscendolo risorto. In una specifica sacralità comune all'arte e all'atmosfera qualificante gli accaduti e le corrispettive narrazioni storiche nella storicità dell'Evangelo. Va dichiarato peraltro a questo punto, che la Trascendenza, nel cui ambito mentale, acceduto già da tempo e ci si muove, richiede considerazioni convenienti che la tutelino e mantengano: per il motivo che la parola, d'evidente origine somatistica, potrebbe facilmente venir deviata già *ab initio*, stante il suo etimo e, nei confronti delle positive intenzioni con cui nasce, farsi controproducente addirittura che la mantengano. Perché la parola stessa da inserire (per mancanza di meglio, almeno) nel lessico dello *pneumatico*,

### **Pagina 113**

acquisti la forza adesiva di restarvi, frustando ogni intenzione d'impiego. Riuscirà evidente a tutta prima l'intenzione di chi è diretto a recuperare agostinianamente la parola, sebbene consapevole delle non lievi difficoltà ostacolanti lasciate su tale via dal santo stesso. Certo; il primo suggerimento di evitare su questo tema delle ingannevoli

suggerzioni relative ad analogismi somatistici, viene da lui che, pur costretto a impiegare in ambito teologico termini d'altra origine, pertanto, inadatti di per sé, non manca di porre in guardia contro essi. Indimenticabile il luogo delle *Confessioni* dove Egli, quasi scherzando, avverte del come il *supra* attinente a Dio creatore e reggitore, non abbia il benché minimo a che vedere con quello dell'olio che galleggia sfiorando l'imbocco della giara. Eppure, e per inconsapevole ch'egli ne resti, a quanto pare, S. Agostino, tanto aderente ai “suoi” platonici, quanto diffidente e timoroso di contrarre un contagiamento emanentistico, accredita, a scongiurarlo, rimedi somatici indotti. Prima di tutto: riconoscendone la piatta forma-base originaria, ossia il mondo umanamente fisicale che nella sua *realitas* obiettiva risulta così come ce lo dimostra la conoscenza. Insieme anche la conoscenza che presuppone già dato e fatto la piattaforma mondo dov'essa ha luogo e dove stanno tutti gli oggetti (gerarchizzabili) risultanti reali, tramite essa, che sarà anche tenuta ad assegnare a sé medesima l'origine. E quest'origine, nuova, sul già posto, comportando sul medesimo i propri elementi indispensabili – dal cui incontro s'accenderà la luce conoscitiva – non può, alla base, non comportare, spazializzati fisicamente, uomo e cosa.

#### **Pagina 114**

Così, ecco accreditata, nell'assunzione di tanto – nella intimità personale della Coscienza – che sarebbe tenuto a screditarla - la coppia – antitesi soggetto-oggetto incompatibile col vero *sàpere*. Quivi difatti *cumscientes* ricevono sulla base del coessere mondano entificante, uno per uno ed in privato, il beneficio universale, del *Lumen publicum* divino. Spiace dover ammettere che quando questo verrà tolto, non

verrà tolto senza un minimo di reperito, se pure implicito, consentimento agostiniano. Certo Agostino – la cui concezione dell'anima trina ed estesa nelle sue *vires* (*esse, nosse, velle*) esclude nell'anima stessa la costitutività d'una *ratio* gnoseologico cognitiva a lui solo alla stregua di minimezza dell'*intendere* - ; certo Agostino, dicevamo, non compromette il *foras*, da cui distoglie, con quello d'un mero e semplice *Aussenwelt* spazialistico, nel rapportarvelo comunque. Pare ovvio infatti che quando distoglie dall'uscir fuori (davvero sarà opportuno precisare da quale ambito e da: dove) fra le cose d'ambiente, egli non intende che dire questo: bada a non guardarle in superficie, esteriormente; potreste distrartene fino al punto da perderle in una considerazione di tipo oggettivante scientificistico che le staccasse dal concreto per cui ed in cui ambientalmente e intelligibilmente sono con te... Tanto starebbe a completare la prima parte dell'invito agostiniano con la seconda che ne resterebbe chiarita a propria volta (...“*in Teipsum redi; in anteriore homine habitat veritas*”) con benefica disposizione dell'immagine, spazialisticamente dicotomistica d'un contenuto passivo conpronto dinanzi il recipiente, configurabile, in questo caso, come un vivo chiuso viscerale.

## **Pagina 115**

Un vivo chiuso, codesto, che una vota accettato così, come risulta nell'inconsapevolezza dell'immediato somatistico (quel che appunto sarà detto, nel merito del conoscere: *ab inferiori et exteriori*) tede *naturaliter* ad allargarsi e, per rendersi conto del circostante,

ad attrarlo fino ad includerlo, de-reificato, mediante la... *Verstellung* della *Vorstellung*, nel proprio ambito di capienza. Con la *Vorstellung* insofferente d'eccezioni, entra così nell'ambito soggettivo dell'io umano (destinato a restare tale in ogni mitologizzazione che se ne faccia a norma e regola del grande Io solo) l'intero mondo con tutti gli enti. Dio compreso? Verrebbe spontaneo domandare. Parrebbe di dover rispondere di sì in base ad autorizzazione storica più che ampia quanto all'uomo (specie umana) che, via via consapevolizzato, “strada facendo”, finisce con l'accorgersi, così d'autoglorificarsi in conseguenza d'essere Dio. Sta tuttavia a vedere quale, e se questo termine immenso e breve designi un ente, di cui, come di altri, possa aversi comunque una *Vorstellung*, con inclusione corrispettiva. Ora, per escludere, nel merito, ogni possibile incertezza, basta solo guardare, senza superflue penetrazioni, il comune, teologico, quid sit, notandovi superlativizzate nell'eccezionalità assoluta dell'individuo unico che in sé le reca, anche in contrasto, le positive (o almeno così ritenute) doti umane d'intelligenza, di potenza ecc. ecc. Senza dire di quelle “fisiche” condotte anch'esse a spiritualità perfetta. Di questo individuo inaccertabile – anche perché assodatamente extra terrestre – si può esser certi che, non avendolo mai incontrato, nessuno ha fatto mai delle esclusioni o delle inclusioni conoscitive.

## **Pagina 116**

Esse non riguardano che un quid attestato da parte d'altri e, per fiducia in essi, accreditato nonché assunto come un esperibile inesperto, sul campo comune d'un esperienza dall'uditore umano che se lo figura quivi naturalmente come può. (*Ad modum recipientis*, preciseremo: detto che sia ciò a non perder d'occhio la capienza

della brocca olearia o della olla). Può ricondursi alla eterogeneità specialistica estranea a noi – detto d'inciso – anche la zona, nostra propria spentasi e inattuata al sopravvalere d'un modo d'essere scientifico su d'un altro puro ed adeguato. In conseguenza: oltre che spenta, spinta in un buio angolo mnemonico e lì, peggio ancora che obliata. Accade così, comunque, per quanto riguarda la *vox Deus* non riducibile a concetto di genere gnoseologico nozionistico, e istituita *sponte sua* su un livello sacralissimo d'esperienza, ad indicarla, che la *vox* stessa, udita profanamente, scada nell'*ulla aut...alia extranea significatione* di cui Sant'Anselmo parla. Una volta caduta la *vox Deus* sul terreno estraneo dello *scire* e qui adattata al cumulativo deturpamento, accade ancora che di Dio stesso propenso a indulgere, a quanto pare, a chi ha raggiunto il modo di menzionarlo *invano*, vengano dette tante cose. Prima fra tutte – con la disponibilità già preparatagli d'un gran quantitativo d'attributi umanamente positivi – che Dio esiste davvero, benché incontestabile e invisibile, anzi, proprio per questo, giusta la sua massimità. Peraltro dio, escludente con esso i mezzi adatti solo alla constatazione dei particolari enti finiti, permane quale esistente, sul piano medesimo d'esperienza, con gli aggravamenti più che ovvi, male dissimulabili a ogni effetto.

### **Pagina 117**

Prima di tutto: un piano esperienziale così esteso e protratto nel suo medesimo, ultimo *oltre*, d'avervi istituito alla maniera di quella spazio somatica, un nuovo tipo di trascendenza di cui può dirsi che, privata com'essa appare degli ineliminabili riferimenti, è propriamente trascendenza di puro niente. Tale nella misura dell'inimaginabile impensabile di cui consta, extraumanizzato, il Dio di stampo umano

che, avendo dato luogo all'esperienza, non può giovarsene per vivere (egli che, nel suo esistere, c'è senza alcun punto dove esserci e che non è in nessuno, essendo in tutti), che non ha paese in cui abitare né spazio circostante per respirare. Potrà dirne, forse, qualche cosa, a norma di vertigineo capogiro, chi s'è provato al fingimento più che astronautico d'un incompatibile itinerario traverso remotissime galassie, e i bui profondi intervallati, e il sempre più oltre che, quasi seguendo nell'infinito, l'arieggiare d'un sudario immane, spira dappertutto vento gelido. Ora, nella povera giara umana rimasta a fondo-valle, nel proprio isolamento soggettivo, senza più intorno e innanzi a sé dei trascendenti di rilievo, altro non resterà, per tutelarsi, che *includere* nel proprio cavo il *grande escluso* onniinglobante. Lasciamo stare naturalmente da ogni sguardo anche dato di sfuggita, a vol d'uccello sulle varie forme d'immanentismo; diverse nelle retoriche e nei toni, ma identiche nell'origine che tutte le riconduce a un ateismo basilare. Appunto a quello conoscitivo in cui chi, dinanzi all'oggetto che trascende, include e trascende a

### **Pagina 118**

propria volta, ma manca mai d'autoincentrarsi, prendendo misura e norma dal proprio io umanamente troppo piccolo. Infatti nella Coscienza, in cui dovrebbe slargarsi e aprirsi, esso rimane autocoscientemente ristretto e chiuso tanto da farsi giudicare per quel che vale e come principio filosofico inattendibile né più, ad ogni modo che...preteso. D'un pretendere il cui soggetto, invece che la filosofo che in quanto tale *incipit e Deo*, inclina al volgo filosofico che punta e parte dall'*io soggetto*. Così la nota, già ricordata affermazione, torna a farsi ricordare per virtù propria, spontaneamente e, quanto a

Spinoza che l'ha posta, non tanto per l'autorevolezza filosofico teologica di lui, quanto piuttosto per la sua ispirazione agostiniana. Sarà questa che poi, per dritta via, lo condurrà a riscoprire e apprezzare nel *Maestro* di S. Anselmo. Tale qui più che altrove e più che in altri (tutti da comprendere nel medesimo *De Magistro*), dato la voce-tramite rispetto a Dio, unico e solo ad ammaestrare, si fa nell'attingerlo, suo portavoce. In realtà S. Agostino, oltre la “zona d'ombra” d'un materialismo gnoseologico avallato – si dirà – sommessamente e molto al margine, in quella teologica grandeggia per significanza ineguagliata. Istituitosi, più che postosi su terreno del tutto inaccessibile allo scorrervi di pseudoteologiche acque corrotte convoglianti interessi spuri per dimostrazioni e prove di pretesa portata teologale. S. Agostino è il solo che, precorrendole, ne dispensa. Ne dispensa col dimostrarsi capace di provare Dio non sulla base del conoscere ma dell'Essere, menzionato a buon diritto nell'*intellectus* partecipe (che *intus legit*) ben oltre il sillabario dello *scire*. Tanto significa che secondo Agostino, riguardo a Dio, il vero da dimostrare, in titoli di realtà e di qualità trasumananti, è solo e proprio chi lo menziona.

### **Pagina 119**

Proprio quel genere di *io*, del tutto irriducibile a soggetto, cui il santo dottore riduce, una volta abbinatolo a Dio, tutte le proprie aspirazioni (io e Dio...assolutamente niente altro). Ad evitare il giuoco insipido, idealistico, di una supposta antitesi da risolvere con l'eliminazione del maggiore dei suoi termini e la deificazione umanistica dell'altro, un contemporaneo, noto cattolico e apprezzato, alla cui finezza peraltro, non vanno pari ampiezza e profondità di vedute, osserva che in pressante e immediatezza, Dio lo si pone per quest'*io* qui – mio o tuo – come per quello, uno per uno, di tutti gli altri.

Codesto è un rilievo da accogliere con favore ed accettare senza riserve, da parte di chi intende il pluralismo interpersonalistico di Agostino. Solo nel caso, nondimeno, che ai molti altri non veduti come dei meri facenti numero, l'io singolare, nell'accorgersene, si dimostri attagliato strutturalmente. Insomma che verso di loro, esso, sia davvero, e più che per disposizione potenziale, socievole-societario e ancora oltre: caritativo. A differenza degli scolastici, maestri dell'astrazione e dell'assenza, S. Agostino, maestro di vita in atto, nel suo parlare di Dio, non s'allontana dall'atmosfera teologica, ormai sua propria, e, paulinamente ispirato, trae in via diretta dall'*Esse Dei*. Da qui e da qui solo il filosofo, testimonia, attinge l'autorità del suo teologico ragionare. Ecco pertanto l'*indiato*, con altri termini equivalenti da attribuirgli a piacimento in cui, con la capacità compitrice del *Logos Cristos* e la follia corrispettiva, sarà in pieno da ravvisare lo pneumatico. Ad esso, del resto, togliti di dosso l'inessenziale e provvisorio travestimento conoscitivo spazialistico, dovrà tornare per ridurvisi, lo stesso *homo interior* esortato a guardarsi dalle *fuoruscite* ed a *redire*.

## **Pagina 120**

Si accetti pure, quanto al dove, l'*in te ipsum*; non senza però precisar bene che qui “tornare in sé” significa ritrovare la propria naturale *capacitas Dei*, recuperarvi in una intima *munditia* estesa a un mondo tale da palesarsi nel suo Creatore, proclamandolo e ancora; ancora. Nella reminiscenza selezionante, nei volti cari li conservati, nei puri affetti correlati. Comunque, il magistero agostiniano, qui dove sfocia, traverso San Paolo, quello platonico della mania divina, si raccoglie e condensa così tanto, da lasciarsi esprimere in pochi termini, incisivi (meritamente celeberrimi). “*Deus igitur*



*inctum est quod intelligit Deum*". E appunto, per Agostino, alla base di questo congiungimento, sacralizzante la persona che ne fruisce: la disponibilità positiva d'essa medesima (troppo poco, nel merito, parlare e voler trattare di dialogo), la caritatività, l'amore: in un solo termine: il coessere. Alla correlativa *bona societas* – lo si sa – ciascun socio non lascia menzionarsi da sé solo, né senza rapporto al consociante. Con una ispirazione che non cessa di seguire la falsariga di S. Paolo; ma se, al confronto, dovesse rinvenirsi *pro Augustino* un tocco di merito tutto suo, questo non mancherebbe di risultare nell'evidenziamento insistente fatto da lui dell'apertura strutturante e coesenziale dell'io singolo. Apprendendo, esso, di Dio Principio-base di Verità universale, che tale nell'esserlo per tutti, è (*lumen publicum*) esso medesimo, apprendendone nel suo privato non si sgancia dagli altri, coessenti-coesenziali, ma addirittura procede insieme a loro, convogliandoli. Dunque – e a prescindere dalla forma espressiva-letteraria – nè la riservatezza d'un colloquio dove si dia, per me colloquante, un *Tu* divino, da una parte; né dall'altra parte: un faccia a faccia

## **Pagina 121**

di me con un Dio che si riduca, da Principio condizionante del dialogo, a elemento di esso. Infine: né un modesto *qui* che in tale *tete à tete* abnorme competa a me creatura umana, né affatto, nell'ampiezza celestiale un là per lui. Da ciò consegue che le misure spazio-somatistiche impiegate a livello conoscitivo per le determinazioni della esperienza comune, non s'adattano sensatamente che in codesta e che, nel campo filosofico-teologico, non possono suonare che insignificanti e nulli. Naturalmente, partecipa di tale nullità quanto viene a inserirsi, per un'ottica storico-critica, nel campo

stesso. Così Varisco, a conclusione della sua polemica prolungata contro il solipsismo teologico trascendentale, giungendo a chiarirsi in un accorgimento da cui, ov'esso fosse giunto più sollecito, sarebbe stato considerevolmente alleggerito, concludeva nel merito di trascendenza e d'immanenza, ed in specie sulla prima, nell'attribuzione fattane a Dio, in tali termini all'incirca... Una nozione che, tolto l'apparente significato che le deriva da un'analogia somatico-spaziale, non ne conserva alcuno. E Dio? Nel caso in cui, preso che sia esso come soggetto in una proposizione che gli attribuisce l'*oltre*, assoluto di là da noi; che ne è di Dio? Dio, per cui traendo come da fonte di realtà e di qualità si predica quel che può predicarsi sensatamente e di cui nulla è predicabile; Dio che nel senso di tale irriducibilità ad ente, la *pietas* dello pseudo-Dionigi chiamava con intenzione: non esistente, Dio che distoglie a suo riguardo da un nominarlo a vuoto pernicioso per l'*incapacitas* che l'accompagna nel nostro effettivo morire a lui (morte di dio non sta che in ciò) non manca al contempo d'istruire nel modo adatto del pronunciamento della sua *vox*.

## **Pagina 122**

Tale modo si dà nella preghiera, nell'adorazione, nell'invocazione pia; dove la divina presenza non può non trasparire in quella stessa del devoto, presente a sé medesimo sulla base del *Principio* che lo istituisce ed impersona. Va inteso in questo senso il rapporto con Dio di cui Agostino dà atto, in *Confessioni* che, ampie in quanto udite con ampiezza, escludono da parte dell'ascoltatore le risposte, impiegabili al tessimento d'un rapporto dialogico alla pari. Evidentemente codesto, non contemplato dall'intimismo del *redde rationem* di Agostino, inteso a misurare la propria umana imparità rispetto al *quis*

in lui voluto dal creatore, che lo riattrae, come respinge uditori dal basso – umanamente interessati all'autobiografia – così non ne richiede dalla massimità dell'altezza dove tutto è ben chiaro, risaputo-valutato e anche previsto. Così può darsi – per quanti almeno sappiano indulgere al paradosso come ad agevolazione espressiva, facilitante – che S. Agostino nelle sue *Confessioni* è del tutto solo con sé stesso. Tuttavia solo come si può esserlo in una solitudine che ci tolga. Sa quanto turbi in vista e udito la necessaria purezza: ai fini della salienza della parola da pronunciare e da ascoltare, ci educi alla socievole, interferente e coesistente, intelligenza dell' "inaudito". E con ciò si è al punto buono in cui ci si sente autorizzati – indipendentemente da derivazioni, contatti, deviazioni, affluenza e confluenza da stabilire in campo storico (bisognerebbe poi vedere quale) – a parlare d'un Agostino sempre in atto che a norma del magistero divino, unico e solo, c'insegna a farsi dimentichi del suo; sebbene in colleganza stretta con lui, per vincoli di necessaria fedeltà.

### **Pagina 123**

Per essa, sulla rete aurea della tradizione-cristianesimo, in punti, enunciativi, in presenzialità viva, dalla *véia ðηαμίς* che fa vibrarla tutta insieme, capita dover trovare note d'accordo, per certe inattese riemersioni, tra la più *autentica pietas* e il suo medesimo opposto, anche reiteratamente conclamato. (Ma come essere empì ed acristiani ove impersonati e istituiti nell'ambito rivelatorio del sacro *traditur* cristiano?). Così della proclamazione "scandalistica" *Dio è morto*, nelle stesse ripercussioni transoceaniche recenti e in quelle meno recenti, ma salienti, più udite e sentite da me che scrivo. Anche Agostino sapeva e capiva, come un diagnosta in sé sicuro, immune

dal morbo quanto mai pernicioso e conclusivo letalmente per parecchi della cosiddetta morte di Dio, pluralizzato nel modo pagano politeistico giusta la determinatezza dell'ente "massimo" che tale, come Giove, potrà essere solo fra altri enti... Nel qual caso ci sembra che qui, davvero, debba ripensarsi in profondità, come presagio e ammonimento, il biblico "*eritis sicut Dei*" (Da scrivere – si chioserà – questa parola, con l'indicativo d'una minuscola) ... E del sapere che al riguardo aveva il Santo, può rendersi conto basta solamente chi sa intenderlo anche sofferenza nelle sue pie riprovazioni. Il loro senso consiste e culmina nella denuncia di una *humanitas* incompatibile col divino che, se la tollera, se vi si adatta non è un avente senso teologico di vita, ma solo un morto male orpellato. Nel cui merito – continuando – e in linea con quello che proponendosi come Dio vorrà il predicato precisativo chiaritore "*del teismo*", non potrà non pensarsi, alla paventata e scongiurata "*ira di Dio*" grave e piena, al di Lui sdegno, alla sua guida di spietati eserciti vendicatori, ecc. ecc.

#### **Pagina 124**

Quest'empietà, relativa al modo in cui pensando e immaginando e prospettando giusta se stesso, l'uomo bisognoso di protezione perviene all'idolo, non divaria, sostanzialmente, dall'impersonazione entificata del divino per cui, appunto massimo, comparativamente, quale *ens* divino tra degli altri, lo stesso Giove è caratterizzato *umano more* quanto essi. E in essi tutti, nell'attaccare il politeismo pagano con veemenza, S. Agostino lo riprova; sottolineando l'incompatibilità assoluta col divino delle passioni umane d'ogni genere: non escluse quelle stesse in apparenza virtuose (non si è persuasi, d'altronde, proprio dal magistero agostiniano, essere le virtù *splendida vitia*?). Comunque: tornando per un

poco, senza allontanarcene all'area agostiniana, in virtù della luce che v'è diffusa, viene pensato, che se a un bel momento, lungo il corso della storia secolare, si prende atto e s'apprende che Dio è morto, ciò accade per il motivo ch'egli non era nato bene e, che, in sostanza, là non era vissuto mai. Del tutto a Lui inadatto quel terreno dove, a raffronto, col soggetto umano che ne è trasceso, Dio rischia anche d'esserne incluso fino a sparire. D'altronde costituisce un'eventualità, codesta ultima, da non escludere un desiderio in certo senso (a parte la forma dell'eliminazione). Una volta, infatti, posta l'antitesi comparazione signore-suddito, è posto anche in esso ultimo, il lievito della ribellione affrancatrice. Di questo rovesciamento della *capacitas Dei*, e, conformemente, della totale deformazione del teismo stesso dove nonostante tutto e la copertura antropomorfica e la insufficienza correlativa del linguaggio, si resta – come Jaspers dice – disperatamente attaccati a Dio – è forma tipica il titanismo, capace anche del ridicolo cui dette voce lo stesso Nietzsche. Se Dio ci fosse, non saprei consolarmi, da quello che sono, di non esserlo.

### **Pagina 124”**

Con ciò, dunque, su base comparativa, un'emulazione invidiosa e una gara che lasciano chiedere a buon diritto di che sorta di Dio si stia parlando e se non, appunto, proprio di quello indicato a sufficienza dalla “*ulla significatio*” che ci è nota. Per fortuna Nietzsche sa farsi apprezzare di là dal paradosso compiaciuto così che proprio su questo tema del Dio che, nato male, non può sfuggire allo stato negativo dell'esser morto, pare che la sua parola possa redimersi riuscendo anche chiaritrice. Prima di tutto per l'implicito, di cui certo egli stesso ebbe sentore, che la morte di Dio – fonte e pienezza, nonché principio,

della vita – non costituirebbe che un'affermazione dissennata qualora non indicasse, nel riferimento che gli vien fatto, un qualcuno che erroneamente si riteneva essere Dio e che ora alfine si scuopre falso in base a una criteriizzazione – consapevoli meno che se ne sia – d'effettiva attinenza a quello vero. Presente sempre, con necessità fatale attraente amore. E qui conviene considerare che al vecchio Dio deceduto, succede e si sostituisce, col segreto d'una perenne e sempre rinnovabile vita nuova, quell'*über Mensch, non ober* la cui linea di discendenza, indipendentemente dall'indicazione dello Jaspers, figura a sufficienza lungo la produzione del suo ideatore. Nelle memorabili *inattuali*, egli difatti lo ha preceduto con il santo, raccolto direttamente da Schopenhauer che non parla di Dio – ateo dichiaratamente nei confronti di quello del teismo – per non limitarlo umanamente e deformarlo, lascia tale compito ai competenti veri, i santi, e affida responsabilità ai soli santi per la *capacitas Dei* che li distingue.

## **Pagina 125**

Dunque: parlar di Dio (e parlarne, poi, come, con che motivo, quale senso?) solo quando si è raggiunta, con la corrispettiva intelligenza, la capacità effettiva di nominarlo, in parità ed al livello dei capaci che sono propriamente le “*alte vette*” visibili e intelligibili l'un' l'altra nell'armonia corale che si prospetta come riverbero del “*Regnum Dei*”... Davvero: non si può non plaudire, con senso di vera soddisfazione, a questo moderno riaffluire del magistero agostiniano che, ritrovando la sua drittura traverso i tanti ostacoli e le derivazioni secolaresche, sembra ora sboccare, concludendo, nel chiarimento definitivo. Certo, non potendo venire contemplata in questo caso, che s'allinea con gli altri “*filosofici*”, una riforma ad uso suo proprio del linguaggio, dove il

lessico dispone non più dei termini di cui dispone, anche il termine “*alto*” può far temere, col segno di una misurazione spazialistica, l'insidia d'una con-relata analogia. Così: quanto all'altezza, per cui il santo che emerge, in certo modo, tra le alte vette, resta affidata a un termine espressivo spazialistico, non v'è pericolo che essa, dopo aver distolto dalla pianificazione conoscitiva della trascendenza del Dio-altro soggetto *di fronte* a noi, lo riproponga, invariata, sopra *noi*? In linea di massima; il rischio c'è e sulla via stessa, neo-platonica, della derivazione agostiniana, i vari itinerari (quello dello stesso San Bonaventura non escluso) continueranno a darne prova. Del resto ci sembrano denunciatrici e indicative a sufficienza, a dare atto, quanto al mistico e al bel concludersi della sua itinerazione nella mèta (Dio) certe cognitive, ricorrenti frasi da capogiro recanti bagliori supersplendenti, caligini accecanti per chiarezza ecc. ecc. ecc. Esse attestano l'imbarazzo di un trovarsi ad esprimere un'esperienza rara per qualità col gramo linguaggio gnoseologico. Per

## **Pagina 126**

cui il *supra* divino, inoggettivabile ma figurato, ciononostante, a punto-mèta d'incontro-scontro, tutt'altro che scongiurata verticalità assunta dal soggetto: ne respinge l'inadeguatezza distruggendolo. A meno che – ancora peggio – come nel caso di Spinoza, anche lui, nonostante tutto, agostiniano, non accade che all'apice della *mens*, nell'*amor intellectualis*, in luogo di Dio che ama se stesso, non si trovi, solitario e intellettualisticamente spento in un astratto gigantismo che l'io individuo particolare, inteso vanamente a potenziarsi. E qui è il caso di dire: non di là dei limiti ma, senza meno, di se stesso. Spinoza, ai buoni fini di un *ascensus* dove realmente, e in modo

anselmiano Dio risulti, nella effettiva e provata *capacitas Dei*, del singolo io che lo menziona, provvede, è vero, a renderlo adatto a tale compito, spogliandolo, innanzitutto, delle strettezze di tipo umano; ma per l'indiamento non negativo che si richiede, fuor d'ogni astrattismo intellettualistico che osti, occorre altro. Occorre infatti – detto che sia ciò con opportuna brevità – l'intimo prospettarsi, necessariamente interno all'ambito del cristianesimo rivelazione – di quel singolo-unico io in Dio che, davvero eccitativo, trino e deiforme nelle *vires* pari (*esse, nosse, velle*) che lo costituiscono quale *cum sciens* nella Coscienza, possa rivelarsi con pieno appagamento del suo naturale amor di sé, nell'immediato trasparire al suo principio. S'intende, a questo punto, come il parlare, quanto a codesto, in senso spaziale-separatistico, di trascendenza, non significhi nulla affatto che a rimediare, d'altronde, ad una tale insensatezza, occorre solo, nel merito, un trasformarsi, risanativo, con trasferimento dal contemplato oggettivo al contemplante, che vi si intimizza e, assume nuove doti in rispondenza. Tra queste, e senza violenza di scissioni escluse dall'io perdurante in continuità, nel suo trascendersi, la dote sul suo potenziarsi graduale corrispondente al venir meno dei difetti

### **Pagina 127**

limitanti. Dal che, in rapporto all'altezza stante ad esprimere la nostra crescita personale, in un *supremum* teologicamente giustificato; la trasformazione profonda in cui la parola *trascendenza*, sull'originale base residua, si trasforma del tutto, intimizzandosi. Né può negarsi, quanto ai *doctores* cristiani che l riguardo son venuti a farsi ricordare, mostrandosi fedeli agli itinerari di tipo neoplatonico, e plotiniano segnatamente, che nell'ambientazione d'un *alto* al massimo verso cui ascende l'itinerante, essa riesca del



tutto intimizzata. Certo; sua mèta, nell'*ultra* degli *ultra*, resta Dio, ma in lui e con lui vi resta la mia capacità di menzionarlo a segno della statura stabilita, sempre mia, anche là dove la occulta l'inattuarsi; e che ritrovo, pareggiandomi, recuperarmi dalla *curvitas*. D'altronde; a esprimere questa, che riteniamo una conquista, sembra giovi non poco, considerato bene ch'esso venga, l'*itinerario* medesimo; e proprio in quanto esso non bene si adatta all'uopo. All'uopo è sfavorevole, difatti; la lungelineità spazialistica d'un andare dove l'itinerante che lo effettua, si trova via localizzato e con ciò distanziato, in Trascendenza ribadita, da un Dio non lui e, come altro da lui, inesorabilmente reificabile nonché, al tempo stesso, allontanato. Ora; di questo distanziamento non più voluto quanto a uno splendore solativo palese nello specchio delle acque proprie, resta lo stretto obbligo, malgrado tutto, nell'accettazione grafico-figurativa d'una scala dove si perde a ogni gradino il beneficio del precedente. Come se a contrassegnare tal beneficio non avesse dovuto essere, con la sua presenza, Dio medesimo, che invece, ora, a quello stesso che lo avvicina, impone il metro della distanza. Ciò non toglie però ch'Egli non si esaurisca nella perfezione inaccessa d'un *oltre* me, ma che, quale

## **Pagina 128**

Principio fondante dell'io singolo, che gli attiene, si sveli nel perfezionarsi e compiersi di esso: appunto nella supremità sua personale, configurata al punto ultimo d'una crescita. In tale senso *ascensus* e *itinerarium* d'una *mens* (così chiamata a bella posta con un sostantivo designante qualificazione e grado) che itinera verso il perfezionamento di se stessa non in direzione d'un Dio-altro, come in un *ad Deum* esternizzante e distanziante, ma proprio *in Deum*, là dove il movimento, sottinteso, è da

intendere nel modo di S. Paolo (*In Deo sumus, vivimus et movemur*). È da sperare pertanto, qua pervenuti, e ancora traendo, per concludere, dal magistero del Serafico, che non manchino le condizioni atte a convincere quanto poco lontano ci sia il Dio nostro, creatore per noi del *valde bona*. Basta, a saperne, che, nella stessa forma del senso, una sintonia armonica con le altre, capace di offrirci in piena presenza tali *bona*, l' "*anima rationalis*" giunga ad indiarci, bene vedendo, bene fiutando ecc. ecc., bene assaporando...(Da cui proprio quel *sàpere* saporitivo, detto in parentesi non superflua in cui, secondo lo stesso Bonaventura si *sa di qualcosa secundum sapientiam* e a parte la scienza in cui può perdurare l'insipidezza...quella precisamente per cui l'*insipiens* disse *in corde suo: non est Deus*). Allora; se dopo un raccoglimento depuratore e chiaritore risaliamo alla sorgiva agostiniana, non possiamo non ritrovarla, oltre il desiderabile, ravvivata "*Trascende et te ipsum...*" dice Agostino esortando, nel suo indimenticabile teologare. E lo dice con paradosso voluto, tale da farsi intendere così, una volta dato e sottinteso che, per ciascuno, il saltare su se stesso non è per nulla più possibile di quanto non lo sia il balzare di là dall'ombra propria. Trascenditi in tutto ciò che ti mantiene impari e limitato a te medesimo e scava tra te e Dio l'abisso della trascendenza...spazialistica.

## **Pagina 129**

Dove, intendendo, perverrai a te stesso, istituito e criteriato per apprezzarle, a luce ed armonia già. Qui traverso esse, a trasparenza, nell'infinitamente piccolo e nell'immenso, troverai Dio...e lo vedrai dappertutto nel suo creato (*ea quae facta sunt*) tanto da sentirtene sospinto, lietamente, all'ulteriorità dell'indimento: *invisibilia eius*. Nel cui

merito, a quanto pare, non si può far menzione da parte dell'indiato competente, né di trascendenza né d'immanenza, né di altro. Semplicemente dire: Dio, cifra trionfale di potenziamento e compimento nonché plauso e adorazione. E se, qua pervenuti, si vuole evitare il rinnovarsi ormai monotono, delle espressioni di scontento per il solito lessico disponibile, non tale da consentire sostituzioni quanto ai termini di Trascendenza e di immanenza (specie al primo per altro sempre in colleganza col secondo), allora ad altro non può pensarsi che ad un opportuno, più o meno marcato, aggettivare. Per esso e con esso sia chiarito che nella trascendenza teologica chi ci trascende non è Dio ma noi indiati giunti a parlarne con sensatezza, sapendo, a dovere, ciò che si dice. E, che per l'inverso, l'immanenza teologica non più costituente con l'altro termine, per cui optare o meno, un *aut-aut*, rientra con esso nella effettiva immanenza-permanenza della somaticità umana, preclusiva ed ottundente. Insomma: una dimensione-modo d'essere facente, per la sua negatività, da contrappeso all'altra della trascendenza intima, qualitativa. Così, con l'occasione, si è azzardato in esplicito l'uso aggettivale al cui semplice indicamento è forse più opportuno e più prudente limitarsi. Ma il tentativo giovi a questo. Ciò a convincere che nessuna escogitazione sarà capace di affrancare il termine trascendenza dall'analogia spazialistica che v'è implicita; che però essa, intimizzata e impersonata in proprio, si recupera, consentendo innovamenti sostanziali.

### **Pagina 130**

Tra essi: l'innovazione principe, e di sempre, in cui confluiscono tutti gli altri, è quello del saper recare e riconoscere in se stessi la memoria che gli conferisce continuità, l'io insipienziale; solarizzato anch'esso nella solarità cara che, detergendolo risolve alla

*munditia* il mondo immondo. Dal chiuso della stanza dove brancola e dove penetra, diffondendosi, la tetraggine grigia dello sfondo, crestato nella profilatura, gelide ed ostica, degli *iceberg*, un personaggio vano e cupo (negli *Spettri* di Ibsen), destinato a concludere, nel suo delirio, chiede il sole. Lo chiede alla madre; ma in nessun caso la madre, estranea a una solarità che la dimostri, in quegli, stesso che sa riconoscerla filialmente in capacità scambievole d'amore, potrebbe in tal senso, farsi messaggera e portatrice; e il sole stesso, nell'estraneità infeconda, in cui, rispetto alla creazione, sarebbe un lembo di Caos residuale, intristirebbe fino a spegnersi. Infatti, finché in modo somatico, da meri uomini, si è terreni, non c'è né da sperare sinceramente (giusta una desiderabilità attendibile) né da supporre che possa offrirsi notizia valida e autorevole nel merito d'un reale oltre il reale. Non meno del *meta* della metafisica, d'altronde, il sopra del soprannaturale, sostanzialmente, risulta vuoto. Il riempitivo che vi si trova non consta infatti che di evaporazioni del naturale cui non giovano e che anzi le richiede, quale inutile fumosità distraenti; eliminate. Con l'istanza conforme a quel genere di ragione, che l'uomo consti, somaticamente, nel proprio *Esse naturale*.

### **Pagina 131**

Che vi consti, vi si assesti e vi si adegui, operandovi secondo scienza, tecnicamente, così proprio da ritenerlo il tutto quanto consentitogli; nell'effettivo *ordo rerum*...naturale (...realtà=natura). Fin quando almeno non sopravvenga, nel caso venturato che sopravvenga l'innovazione cui va relativo lo *status Gratiae* radicale. Si potrebbe tornare, riguardo ad essa e con maggiore probabilità d'essere uditi, al radicale rivolgimento del Vangelo d'un perdersi totale condizionante il ritrovarsi. Dove appunto l'io medesimo che

viene coinvolto nella perdita di sé e del suo reale, non s'estingue in essa ma vi assiste; fino a vederla giudicata e scontata dall'ottica di veggenza del suo risorgere. Con intenzione di chiarificazione ulteriore aggiungeremo che in virtù d'esso, il *supra* ed il *meta* del naturale e metafisico acquistano di contenuto nella misura in cui lo perdono i φυσικά a base di...natura. Il paradosso che s'annunzia assai vicino (compresa una sua veste terminologica) a questo punto, certo non mancherà, *nei confronti dell'uomo vecchio* sopravvissuto in noi, di riuscir nuovo (con notevole carica di scandalo). Però, in effetti – e a parte la sua novità soteriologica perenne – esso è preceduto in eloquentissimi contesti. Così, con l'inequivoco sottinteso d'una misura giudicativa autorevole in quanto naturale, ricorre per la natura – natura vissuta *humano more* tra i punti limite nascita e morte, l'aggettivo *lapsa*, tuttodicente; e nei confronti del *mondo immondo*, frequentemente lamentato anche con tonalità di geremiade, s'elogerà la *munditia* dello pneumatico paulino; e natura per restituirsi a quello *mundus (omnia munda mundis)*.

## **Pagina 132**

Sola, vera, terra naturale fatta da Dio con la capacità di manifestarlo a titolo pieno di presenza, con esclusione totale del mondo fenomenico, parvente, su cui fan leva le cosiddette prove *a posteriori*. Esse riuscirebbero autorevoli – stando un convenzionale convincimento – in ordine alla ragione che, comportandole in e per natura, (*ratio naturalis*) permetterebbe nel *meta* e nel *supra* l'oltrepassamento preannunciante. Quel che qui v'è davvero di naturale, con l'insopprimibilità a dimostrazione, spasimo, serinnovante di continuo, nel suo immancabile non approdare a nulla e non concludere,

che a Kant fece parlare di *methaphisica naturalis*. Proprio in direzione di quel *meta* e di quel *supra* in attesa perpetua del *naturale* riempitivo. Inutile cercar d'esprimerlo, non consistendovi, e frequentemente anche rischioso, ove si consideri che il linguaggio, autorevole ad attestarlo solo nel caso in cui riformato secondo esso, diversamente, ne distoglie mediante immagini e figurazioni inadeguate. Proprio come accadeva nella caverna platonica a chi, evasore prima, felicemente, nell'aperto e nel chiaro, adesso che, cerca di esprimerli, reduce in essa, coi prigionieri stabili, non senza riassumere il loro modo di parlare, si contraddice, s'ingarbuglia e finisce col non saper più che cosa dice. Nessuno stupore, peraltro, di tutto ciò, ove il dicente è tornato a venir meno. Proprio nel vuoto del *meta*, sempre in attesa – ancora Kant nel riempitivo tanto inattuabile che indispensabile – *Dio, anima, mondo*. Espresso in trinomio questo, chiaramente, è il binomio di Agostino: *io e Dio*. Il cosciente-cointelligente, che, nel suo mondo intelligibile aderisce a Dio, *principium essendi et*

### **Pagina 133**

*intelligendi*. E qui sta la Natura di cui, ove assente non si ha più che un sostitutivo innaturale. Noi ne partecipiamo vivendo, vi siamo compresi e vi rientriamo. Da parte nostra si richiede quest'affermazione chiara. Né umile né coraggiosa, ma chiara della chiarezza dell'onestà. Noi ci troviamo, umanamente, in uno stato innaturale da cui non fuoriesce ma va conforme, con la sua logica e la sua scienza, la cosiddetta ragione umana, da giudicare in tale aggettivo debitamente, sempre in virtù di reali riverberi teologici che tramite la reminiscenza riescano ad attrarre alla purezza. Quasi come dal buio della galleria grigio-cemento intervallata dalla lividezza delle lampade, attrae verso

lo sbocco non visto ancora, il riverberarsi lontano della luce effettiva che lo preannunzia, insieme preannunciando ampiezza, limpidezza, serenità. Dicendo “ragione umana”, accompagnando con l'invito vario quanto monotono del *quia* di cui è consigliabile accontentarsi di tali parole, pare s'alluda, più che ad altro, a una ragione univoca, sempre la stessa che, nell'attribuzione “umana” fattone a un *animal*, viene a limitarsi della *limitatezza* specifica di esso. Come una lente – supponiamo – di canocchiale o di binocolo alla cui trasparente limpidezza s'imponesse il *veto*, appiccicandovelo, se non proprio e addirittura, d'un cerotto, d'un fitto frammento di velo nero. Contro e nonostante ogni inclinazione recante a ciò, non v'è da supporre che, tolto esso, la ragione affrancata dalle strettoie correlative, giunga a bene intendere là dove prima non giungeva. Non v'è da supporre, insomma che l'uomo non più tale, a rigore, dopo morto, giunga ad intendere con la stessa ragione che aveva nel vivere, il sacro inattingibile da essa.

#### **Pagina 134**

Davvero non giova né servirebbe a nulla, ai fini dell'intelligenza del sacro, inconciliabile con l'umano, (ζόμα σήμα) un acuiamento *sua ratio* fino agli estremi del possibile. In passato ebbi occasione di osservare, a proposito del *quia* famoso e delle *umane genti* sospinte da esso, che l'inintelligenza delle verità supreme, data per “lutto” “*eternalmente*” ad uomini della statura di Aristotile e Platone (non condiviso, ma solo udito che resti il raffronto in chi lo cita) va intesa più a fondo di quanto si soglia comunemente. Ossia non nel senso che *Aristotele e Plato* fossero rimasti privi, nati com'erano *ante Christum*, del dono concesso ad altri più moderni (in virtù di luce

rivelatoria) d'una teologia regina compitrice del filosofare umano, bensì nel senso che, in quanto, non cristianamente rifatti e rinnovati, essi non erano filosoficamente maturi a sufficienza. Almeno; fino al punto di quel *vere* che la consapevolezza cristiana pone d'obbligo alla sua propria filosofia (*nos qui vere sumus philosophantes*) perché sebbene non definitiva né conclusiva e di necessità volta ad una *vesperam*, essa, nella luce pacatamente chiara, ove quella *matutina* confluisce, sappia mantenere vie d'apertura al *remiscor* e, con tale tramite alla sapienza. Qua solo, dove non giunge a dare atto della propria insipidezza lo *scio* umano, criteriata nella sapienza che ora fa riconoscersi, ben depurata, nella *sanctitas* senza di cui non v'è *sapiente* (stando al serafico), s'organizzerà il *bios philosophos* nella sua intima ambientazione, possibile anche sulla sfondo di grattacieli e tecnopoli. Deserti e silenzi, in solitudini di Tebaide restano d'obbligo e permarranno quanto all'umano residuale che ancora adombra la santità.

### **Pagina 135**

Per il resto, le regole penitenziali, le rinunce, le mortificazioni sistematiche “esemplari”, dicono a sufficienza come sia da ridurre e innocuizzare la molestia d'un perdurare di esso, nella vita, mediante una pratica della morte: sanatrice. Comunque: si completi e chiarisca il quanto detto a tempo suo circa due filosofi sommi, col precisare che, il *disio* “dato lor per lutto” *eternalmente* (sempre mantenuto nelle riserve per il maestro della Μελητη θανάτου ) dovrebbe consistere solo in ciò: che nella loro φιλία - non per nulla intesa, come *libido* diretta a un *sàpere* facente tutt'uno con lo scire – è rimasto per mancanza di *reformatio* redentivo il quanto basta a conservarla, di là dai limiti stessi della vita, in sua funzione. Al di qua, insomma, della σοφία che, dopo averla, prima,



disciplinata ed ordinata, l'assuma poi, recuperandola "eternalmente". Nessun recupero per chi, posto da *animal* in un mondo già bell'e fatto e più o meno congegnato molto alla meglio con la *facultas* d'una ragione per regolarvisi, la usa, su quel livello, prolungandola, anche e soltanto per puro gusto d'informazione. Da che – per es. - provenga il mondo, se a caso, o no, di cosa consti, come s'origini e se da un chi cui possa attribuirsi, mutandolo comunque; tutto ciò non esorbita dal terreno della *curiositas* contro cui si scagliavano con tanto buon motivo gli antidialettici. Lo stesso Dio prima causa, alfine bene accertato e prima accantonato come possibile non esistente (c'è o non c'è), nella ricerca medesima ove perdura immutato il ricercante, confluisce per lui solo la *notula* che s'aggiunge non più che a titolo informativo alla compilazione d'una schedatura estesa o meno.

### **Pagina 136**

Al riguardo si può pensare al rinvenimento storico-mitico di un lontanissimo progenitore ignoto fino al discendente che informatone con il corredo d'una documentazione potrà anche trarne compiacimento, ma di certo rinnovamento. D'altronde potrebbe anche sembrare che, umanamente, con la scoperta di Dio, progenitore creatore e prima causa, non si sia trovato altro di nuovo che la massima stupidità della bestemmia...spedita a indirizzo non incerto. Senonché appunto sono immenzionabili del tutto deficienzialità e lacune mentali ostacolanti rispetto al *sàpere* di Dio, dove chi ne sa, non per via d'astrazione e lontananze, ma per via di presenza e a norma d'essere, sa di qualcosa. Proprio del *sàpere* da cui trae sapidezza e autorevolezza insieme l'*intellectus* che di sé dice abbastanza solo con l'etimo: *intus legero*. Cogliere,

trarre, con il medesimo linguaggio che si usa nel parlare, della Realtà di cui si parla. Appunto, e con piena *dignitas* di testimoni: di Dio indiatamente. E qui la *Trascendenza*, a farsi cogliere nel suo più profondo significato, oltre ogni approssimazione analogistica, ritorna con l'invito di Agostino. Lo si sa bene. Ritratti dalle parvenze d'un'esteriorità distrattivi e, a ritrovarti nel Vero che ti fonda, raccogliti, raccogliendoti in esso, in te medesimo. Nel caso però che l'*umano ex humo* ineliminabile da ogni vivo, ostasse ancora, con il suo *scire* conoscitivo, all'*intelligere*, procedi ancora

### **Pagina 137**

fino a raggiungerlo alla radice (...*unde ipsum lumen rationis accenditur*) e lì, dove l'eccesso mentale raggiunge nell'*intelligentia* l'apice estremo (come al riguardo non ricordarsi delle veementi parole di agostino?) ristai se puoi, fin dove puoi...trasumanato. Tanto valeva e vale a persuadersi che, umanamente, a regola di una *ratio* che fa presumere di rendere ...*sicut dii*, non va a proposito parlare di Dio. E non vale nemmeno, naturalmente, prevedere, o badare a chi, in contrasto col negatore, ammette Dio. Quale si sa... Saputo che vengono le note con il cui insieme, trovandoli d'accordo e buona intesa, Dio stesso si propone ai contendenti; tenuti a pronunciarsi a suo riguardo secondo un *an sit* esistenziale. Dal dibattito uscirà fuori, con il *si esiste* degli uni e il *non esiste* degli altri, l'antitesi *teismo* e *antiteismo* però questa divergenza d'opinioni sull'esserci d'un vivente fin qui non visto ed incontrato e denominato, come si sa è teologicamente irrilevante. Rilevante al riguardo, viceversa, è solo il credere non credere; dove le due parti, non più in contrasto su di un medesimo terreno né relative a partiti opinativi che vi si prendano nella considerazione d'un *quid* stesso, appaiono

nettamente dislivellate. E che, in effetti, esse lo siano, nei confronti delle persone cui corrispondono, lo dice il fatto che là tace del tutto l'attività del credere, attiva in altri. Perché anche qui potesse configurarsi qualche contrasto, occorrerebbe, togliendo al credere la sua teologica privativa, ridurlo alla *facultas* imaginifico-gnoseologica che, da un lato in pieno atto, nella sua capacità di ipotizzare, da un altro lato, come in quiete, s'assopisse.

### **Pagina 138**

In effetti, nel non credere – ateo – del miscredente (posto e non concesso il suo effettivo essere), si lamenta un ben altro e ben diverso dallo stato d'assopimento o sonnolenza che una volta passato, lascerebbe contemplare al suo soggetto lo stesso ciò su cui altri ipotizza con propensione. Tutt'altro è il caso d'un ateismo – inconfondibile con un qualsiasi antiteismo in cui, col contrapposto, si stia discutendo di qualcosa – dove il qualcosa manchi del tutto, secondo il senso letterale dell'escludente *alfa* privativa. L'ateo non nega Dio, con il privarlo della prerogativa dell'esistenza, dopo averlo considerato, con il *quid sit*, in un'essenza; bensì lo esclude. Nega un qualunque significato al termine con cui s'intende designarlo, respinge, insieme, la contemplabilità, al riguardo, d'un qualche punto valido a motivare delle ipotesi. Dinanzi a ciò, il *religiosus vir* che pur ammette recuperabile l'ateo anche senza sperare né augurarsi che valga al suo recupero in tale senso un qualche valido sillogismo, si rassegna all'attesa del tempo fausto ed opportuno che anche lui reciterà il credo. Non certo sulla linea della consueta ragione umana e in un'ulteriorità che non la valichi in raffinatezze correttistiche, ma indipendentemente; come pel generarsi d'un nuovo organo – alla

veggenza in una talpa – con un'imprevista funzione sua. Ad esser brevi come qui si è tenuti ad esserlo nell'inappellabilità di un'affermazione lapidaria, si dirà che un tale organo al massimo intelligente e teologicamente competente si chiama fede e che la sua funzione specifica è il credere (Al cui proposito e ad eliminazione degli equivoci “umanistici” giovano, ancora qui, le analisi penetrantissime ed accurate di Agostino).

### **Pagina 139**

In qualità di *doctor Gratiae* – e proprio di quella Grazia che umanamente né si rinviene né si ricerca ma, quale dono re-istituente in natura nuova o rinnovata – ci dà notizia nuova di noi, trasumanandoci. Agostino, qui, ritorna a insegnare e ad ammonire come la fede-dono-virtù teologale attenga e, anzi, rientri nella medesima Grazia, il cui solo desiderio, in certa misura, è già un fruirne. Né manca a tale desiderio *initium Gratiae* che, dall'altra parte, e con la base medesima da cui nasce, appartiene rientrandovi, alla Coscienza da cui trae ed attinge intelligenza, il modo di esplicarvisi, omogeneamente, quanto alla fede. Di cui pertanto non può dire nulla di ragionevole e intelligente – si stabilisca bene questo punto – che il fedele. Chi è attratto, insomma almeno, avvertendone l'annuncio risanatore, all'atmosfera dell'indiamiento. S'incappa, in caso diverso, nella figura di una fede che, presentata giusta la norma della ragione conoscitiva, irreparabilmente vi si perde. Di fatto, la fede è già accantonata nel momento in cui, udita da lei medesima, rispetto a quanto, e giusta l'anelito che la muove, ci sarebbe da sapere del divino, un dimesso ed umile: non so, si ritiene poterlo interpretare in modo altro. Ossia proprio in quello che configura consustanziale al conosciuto della ragione umana gnoseologica lo scarso *sapio* della fede. Una negatività,

questa viceversa, da non potersi stabilire se non in base al positivo d'essa stessa. Per cui, davvero, ci si capacita – tornando a dirlo nel modo platonico ancora adesso – del “quanto manca a ciò che già possediamo”. Né può non rilevarsi qui, con l'occasione, come il “quanto”, tolto del tutto a misure contenutistico-comparative, sia esclusivamente da rapportare al modo, col suo *più e meno* in intensità ed in qualità.

### **Pagina 140**

Occorre bene rendersi conto, ad ogni modo, che alla fede ch'è del *sapio* e ne difetta sul piano stesso d'intelligenza (come dire ch'essa è una sapidezza non compiuta), nulla manca di ciò che altrove – nel campo conoscitivo è reperibile – e che comunque questo altrove è tanto “altro” nella Coscienza quanto alla fede medesima diversificatavisi giusta il suo modo, da assicurarle il proprio *nescio*, ad ogni effetto: sia di aggressioni, sia di aiuti, sia di collaborazioni o d'alleanze. Improprio anche se ricorrente con insistenza, ai fini di collaborazione pacifica e concorde su un mondo stesso su cui assestarsi per quanto meglio, umanamente, il binomio d'accoppiamento fede-ragione (sempre – beninteso – che la qualifica di *umana* venga mantenuta a questa ultima). In effetti il cielo su cui si tuffa l'astronauta, con equivalenza del

### **Pagina 141**

*su* al giù, non è lo stesso, non è quello in cui ascende gloriosamente Gesù Cristo o in cui la Vergine viene assunta. E quanto alle stelle, vaghe compagne, nella notte, fino allo schiarimento mattinale e fra esse quella cui viene assomigliata con spontaneità naturale la prescelta – *stella del mattino* anche nell'espressione di lontani popoli primitivi – la

parola *analogia* dirà assai poco ai fini del ridimensionamento intenzionale che fa adottarla. Non si dà, nell'analogia, stoffa di base, pretevole al trapunger visi di significanza eterogenea. In definitiva: nessuno, persuasa, direbbe mai *stella del mattino* della figura annuncio e apparizione, se egli

## **Pagina 142**

come dualità modale nella medesima persona, essa può esserne consapevole in proprio anche nella critica pneumatica che il secondo termine – la fede appunto – reca con sé. Basta ricordarsi di Pascal, che, ben consapevole del come la vera *ratio*, con la sua intelligenza sostanziale sollecitata dal Cristo di continuo, non abbia lasciata la vecchia sede, restandovi disponibile per disponibili, s'appellava a una *ratio* da dove il cuore, fonte della vita e della sua possibile pienezza, avanzava le sue *raisons*, del tutto simili alle anselmiane “*rationes necessariae*” della fede. Ragioni, queste, non sussistenti per la ragione “moderna” dislocata, che dall'osservatorio preassegnatole di un'umana alquanto angusta scatola cranica, “specula” il Reale fino a darne atto secondo *scienza*. Nessun accorgimento, in tale opera speculativa, là dove unico e solo nell'impegnare lo speculante, la realtà d'essa lo mantenga, gnoseologicamente “passionato”. Appunto secondo uno dei modi, segnanti gerarchia di grado e realtà nella Coscienza, a seconda del nostro darvisi quali io *cum-scientes*. Evidentemente rientrano in tale modalità l'*esprit de finesse* e quello di *geometrie* secondo cui ha luogo la scienza conoscitiva. Da essa – ed anche ciò evidentemente – Pascal era già fuori, quindi non mero scienziato ma immesso nel *sapor* qualificante della  $\sigma\omega\phi\acute{\alpha}$ , quando vedendo e giudicando con la sua ottica, ne distingueva la scienza-modo. Inattuale e scontato, codesto ultimo, quando

entra in atto l'altro modo, nella consapevolezza intima del più e del meglio comportato dalla qualità della *finesse*, altrove ignota. Per cui, può dirsi, concludendo circa un convivere contemporaneo fra sapienzialità filosofica e scienza umana,

### **Pagina 143**

davvero, in mirabilità rivelatrice, non ne avesse avuto veggenza aurorale e siderale. D'altronde essa, ritenuta illusoria e menzognera dal punto di vista del mondo conoscitivamente reale, lo comporta devitalizzato ed intristito, simile – si consenta – al guscio di chiusura, da tempo apertosi alla emergenza notissima del frutto. Pertanto sulla coppia ragione-fede, effettiva e in certa misura coesistente

### **Pagina 144**

differenziata su uguale terreno dalla fede ignorante che al proprio *nescio* rimedia del suo meglio col surrogato dell'ipotizzare in cui appunto consisterebbe il credere... Che una volta posto, così, esso è anzi tutto già esaurato. Che, non di meno questo genere di sapere trasverso cui la fede è presentata a *parte scientia*. Va a sproposito nel giudicarsi e valutarsi mediante l'uso di criteri comparativi improponibili. Certo, non mancano buone giustifiche all'equivoco, scienista circa la fede, perché umanamente (e a norma di un'*humanitas* s'è denaturalizzata la ragione esclusivizzata nello *scire*) l'unico sapere è proprio questo. A parte le voci, difficilmente udibili, che denuncino in esso un'insipienza dove, né si sa qualcosa di effettivo, né il soggetto sciente sa di nulla... Come dire che lo *scire*, rispondente, rispetto al credere, a un lume tutto diverso non ha nulla affatto a che

vedere col sapienziale. Non per nulla da esso è escluso l'uomo, da cui, stando a Paolo, provengono solo negatività e male. Qui, e dato che, nel suo ricorrere, la parola paulina fa ricordarsi, quanto alla dimensione e modo dello pneumatico donde si giudica di tutto senz'esser giudicati da nessuno, può ritenersi d'aver trovato il punto giusto pel retto concepimento della fede. Ossia il punto giusto ove la Fede stessa, esonerando da teoretismi eterogenei, si presenta da sola nella sua altezza incomparabile; coi titoli, che connota per chi ne è esperto, in consistenza e sapidezza.

### **Pagina 145**

D'altronde, l'esigenza che qui s'impone di una fede che si presenti e parli di sé da se medesima offre l'occasione di specificare, insistendo nel merito di certi teoretismi, riducibili tutti al pregiudizio di una *ratio* gnoseologica, che, in base al condizionamento d'un x cosale presupposto autorizzante il conosciuto, in sé escludivizza con tale razionalità specialistica l'intelligenza tutta. Non posseduta, essa, nel miglior caso, che auroralmente, da fede, arte, ecc. ecc., considerabili perciò ciascuna a parte oppure insieme solo, in maniera conoscitiva. Da ciò e per ciò, a tacere d'altro, e certo non a prestigio degli atenei che li richiedono, le istituzioni di insegnamenti di filosofia dell'arte, della religione e da cui s'apprende, in definitiva ciò che tali forme di per sé, non risultando più quelle che sono, sono soltanto dal punto di vista di un profano. Insomma di chi esibisce la propria spassionatezza neutralistico obiettiva a certificato probatorio della propria incompetenza giudicativa. Davvero questa di tale giudice imparziale, autorevole in base all'ignoranza del *quid* da lui trattato e critico in base all'acrisia per cui egli è ammesso, costituisce una presenza da eliminare. E proprio qui,



dove si è giunti a sollecitare una diretta presentazione del credere fedele, dovrà riconoscersi che tale eliminazione salutare devesi ad esso che la comporta. Al che potrà giovare la precisazione dei punti-cardini nell'atto d'autopresentazione della Fede.

## **Pagina 146**

Prendendo a guida il “*verace stilo*” di chi di proposito ne scrisse, muovendo da una base cui è necessario risalire, va inteso come la fede fosse assente nell'attualità d'una perfetta natura-mondo implicante di diritto la possibilità del solo *sapere*. Appunto poi destinato a ritornare col ripristino *se ubi* della felice *vespera fidei*. Peraltro codesta ultima, fino a che c'è e nonostante il deterioramento che le deriva da quello medesimo della sua zona dove viene a imporsi, col peccato, la conoscenza non può non restare quella che era. Quindi nello *status* medesimo di debilitazione intervenuto, tuttora *sàpere*, sostanzialmente immutato sotto le adombrature sovrapposte e, traverso anche esse, di sé memore. Memore, sempre codesto sapere, scaduto a fede, della sapidezza intelligentemente perfetta e piena di cui fruiva, riguardo e in aderenza all'unico, possibile mondo vero, costituito da Dio in aderenza al mondo suo qualitativo. Nella Coscienza in cui si dà, in quanto intelligibile, il Reale. Nessun reale indipendentemente dalla Coscienza e nessuna ragione che lo registri. Se la materia, come affermerà Plotino, costituisce solo pensiero spurio, ciò è dovuto al fatto ch'essa è carente di ragione. Ed è palese che su ciò che la esclude – s'impone il coincidere d'irrazionale e inconcepibile – non può darsi né intellesione né intendimento, né altro trovarsi, in luogo del cosciente nella possibilità di esplicarvisi, che l'uomo materiale limitante. Ma a questo punto pare venga richiesto ai fini del procedere chiaro a sufficienza, del discorso, fino al suo

concludersi, non lontano una specie d'inciso

### **Pagina 147**

coordinante. Allora: non spiaccia retrocedere pur se soltanto in via d'accenno e senza riferimenti dottrinali che riuscirebbero fuori luogo, all'origine non precisabile per vetustà e diversità etniche e solo connotabile in paesi vari per la costante della sua ispirazione mistico-sacrale, all'origine immateriale della materia... Un'immaterialità che in questo caso, posta a sorgiva della materia cui non può terminologicamente contrapporsi come positivo a negativo, riesce soprattutto ad indicare il vero *ubi consistam* della materialità stessa. Da non cercare nella durezza, resistenza, pesantezza, ecc. ecc. fin giù nel suo interno oscuro e denso dove non ha presa alcun concetto, quanto soltanto e non in altro che in una disposizione innaturale... Da cui l'insieme, poi organizzato, delle impressioni sfavorevoli e parvenze per quegli e in quegli che al contempo vi si è adattato come uomo del mondo – esilio – valle di lacrime. Plotino insegnerà a giudicare della parvenza inconsistente del negativo materiale con norma assai diversa da quella che stabilisce durezze e pesantezze da stadera. Difatti egli, quali uomini, pasciuti o meno, con piedi che ci segnalano per gravità in fondi calchi sulla terra sabbiosa dopo la pioggia, ci dimostrerà ancora meno che l'ombra vana di noi stessi. E con buona pace degli spiritualisti a oltranza dovrà accordarsi che qui non può trattarsi d'un ombra che instradando al suo reale, conduca ad un'ombra, ancora più vana la proietti...coi pieni titoli che spettano allo spirito. Comunque e muovendo appunto dall'inizio: si apprende nei sacri Veda di un'entità alata che sorvolando con altre simili un circoscritto, lacustre specchio d'acqua, giunse a incuriosirsene fino all'insania della

*brama*, così da scendere su esso e intingere il dito interamente.

### **Pagina 148**

Subito, in processo piuttosto rapido in cui resta interessato il “saggiatore” giù disceso, divenuto incapace di reinnalzarsi, le acque si reintorbidirono, s'addensarono e infine, con reificazioni abbozzate si prospettarono in un insieme, da dover conoscere, *a parte subiecti*, secondo il tipo dell'oggetto. Da cui appunto: l'uomo posto col suo *conoscere* funzionalistico dinanzi a una specie di zona impervia e incolta da ridurre, il meglio possibile, per ambientarvisi e, secondo i punti di vista confacenti a rispettivi temperamenti, due noti aspetti umanamente possibili e contemplabili. Da un lato quello del condannato a vita (senza speranza d'amnistia) a lavori per lui del tutto infruttuosi e letalmente debilitanti: da un altro lato quello del *faber* intelligente ed operoso che, lavorando con lo stimolo e la speranza d'un successo non smontata, avanza via via più lesto verso “*le magnifiche sorti e progressive*” della sua specie. Sottostà ai due tipi d'uomo, che appunto, però, è quello medesimo visto e vissuto in proprio in due stati d'animo diversi, la stessa piattaforma “obiettiva” e solida di realtà; fermata ed impietrita, si direbbe come in un raffreddamento cosmico avvolgente e nel suo lume conoscitivo a corto raggio, ignara ormai del tutto della propria origine psichica. Da ciò, peraltro, la spiegazione irripetibile altrove, è data nella *Scrittura* da cui risulta che all'istituirsi del mondo immondo (sempre, sostanzialmente), ritrovandosi responsabile del misfatto la stessa brama (non importa se assestata d'acqua dolce o se famelico di pomi) s'accompagna quello della ragione conoscenza convogliante, di necessità lo spegnimento d'ogni luce mentale pura e vera, sapienzialmente giudicatrice dell'altra

## **Pagina 149**

sopravvenuta...per accidente. Del senso di Adamo che fugge, dopo il peccato, dalla presenza del suo Creatore, sottraendoglisi, s'è detto già per quanto basta ad assolverci adesso, dal ripetere. Se qualcosa, al riguardo, ancora occorre, ciò viene a constare in una minimalità di chiosa precisativa. Ossia che Adamo, in quella fuga, volga ad adattare, di necessità, la *ratio* falsa. Sopraggiuntagli con Debito Distanziamento regolatore dall'autentica ragione naturale e insieme del mondo, paradisiaco, aperto ad essa nella sua intelligibilità costitutiva. Che Dio, subito poi, ponesse a guardia del paradiso di delizie, chiuso all'accesso di chi, oramai, non era in grado con nessun adamico, di abitarvi, un serafino armato, tanto peraltro non sta a dire né che scadesse la positiva ragione, originaria, né, che scadesse, insieme, il mondo suo. *Loss* che codesto fosse diventato, come *Paradyse*, quanto si voglia, l'inattualità, d'altronde, toglieva così poco al medesimo Eden la disponibilità informatrice attribuitagli *ab initio* da recare la migliore, desiderabile garanzia, a far tutt'una cosa, impersonandovisi, col medesimo angelo sentinella. Suo compito specifico, difatti, è quello di guardare la via che meno all'albero della vita da cui, nonostante tutto, e dato che tale albero permane, il *sensus vitae* che ne fu tratto continuerà ad esserlo. Proprio in quello insieme sensibile di colori, toni e figure, nell'armonia d'un concreto dov'è in atto la spiritualità, pneumatica effettiva cui per impotenza somatistica resta al di fuori quella "gnostica". Infatti in essa, veniva confusa il concreto col materiale, gli contrappone, a sanativo, *l'inancet vacuum*,

## **Pagina 150**

giova esprimerci al riguardo – occasione e tema consentendolo – senza timore di eventuali proteste provenienti da zone culturali che dire pregiudicate è dire poco. Esprimersi con chiarezza “coraggiosa”, secondo l'esigenza dell'assolutamente inamovibile, questa centralissima vita, enunciata pressoché mai a sua insaputa da ciascuno, vissuta *in corde*. Ossia la spiritualità del cristianesimo, qualitativa pneumaticamente, è irreperibile e inintendibile, ove non vi instradi col suo lume nuovo la purezza; attuale e in più d'un caso del suo possibile, su di un macigno immane e non su un'aria lieve di provenienza da un malvento. Sia detto lo stesso anche del fuoco benché, avviabile secondo il suggerimento del suo etimo, verso un muoversi quanto mai agile e inafferrabile che sa di...spirito. Vi sono infatti delle fiamme - “*putride fiamme*” - che contraddicono ad esso per la loro dequalificazione manifesta e che, comunque, pel semplice fatto d'essere fiamme, non si prestano a imaginative positivamente eterizzanti. D'altronde, con intendimenti didattici evidenti, Gesù risorto, a rilevare la propria natura pneumatica, reintegrata, la mostra incompatibile non con una roccia o con, magari un grande albero che venga a interporgli sul cammino, bensì con un umbratile fantasma. Fantasma, incontemplabile, per la sua irrealtà, nell'*esse* stabile del commensale. Partecipe proprio qual è, e ancora, con gli altri, si dimostra Gesù risorto. Eppure il fantasma, corpo non più corpo, in quanto all'estremo illanguidito, dopo decesso e rogo, costituisce quale ψυχή, il precedente più prossimo dell'anima-spirito compiutamente immateriale – ancora. E stando, almeno, alla “coerenza” di quella Gnosi retta dal principio del NON – ESSENTE, avviata a compiersi per la via dell'assoluta nullità. Qualora tale insania fosse

ancora capace, pur pel minimo, di suscitare una qualsiasi protensione, potrebbe interpretarsi nel senso d'un oliveto distogliente il medesimo evangelico, *noli me tangere*. Da esso la Maddalena avrebbe dovuto venir indotta a contemplare, per lo meno, nei confronti diretti del “Signore”, l'opportunità d'un relazionarglisi più conveniente ed adeguato. Comunque; privo della pesantezza di quel *toccare*, ottusamente curioso e “*da villani*”, a regola d'ogni buona educazione. A prescindere dal notare che'; com'è d'altronde nella funzione d'ogni senso non v'è soltanto il negativo, e che, segnatamente anzi, quella del tatto, con dolcezze carezzevoli e tenuità, concorre nella costituzione dello pneumatico, spiritualmente così diversa da quella, non più che aerea, dello “*spiror*”, qua si richiede non più che l'immediato d'un leggere-sàpere evangelico. S'intende da esso, in base alla narrazione giovannea, che l'esortazione di Gesù alla Maddalena non tanto vuol distoglierla da un contatto fisico con lui, quanto piuttosto da un modo inconfacente di toccarlo. Come sbagliato e fuori luogo rispetto a una presenza personale che il sensibile per poter risultare bene a chi a chiede, l'esorta a pareggiamento di livello. Per uno gnostico – lo si sa – del tipo classico, sulla cui competenza dice qualcosa lo stesso nome non originato della *σώφια*, ma dalla *γνώσις* del *γγώσκειν*, l'insania intima precedente il generarsi, da cui poi, successivamente, il deplorable condensato e le tattilità correlative, sarebbe già attuale in Maddalena nel suo trasporto “psichico” in certo senso.

## **Pagina 152**

Nessuna meraviglia in ciò, dal momento che, nonostante l'opera dematerializzatrice del

Δεμιουργός, resta psichica ogni persona visibile e tangibile; così operato, finché non giunto alla pneumatizzazione restitutrice: niente più da dire contro questa spiritualità falsata. Ancora, invece, continuando sul tracciato del “*verace stilo*”: il tentativo propostoci e fin qui preparato del nostro meglio, quanto della fede che si presenta da se stessa, appunto di raccoglierne e apprezzarne questo tesoro dello pneumatico. Certo, al riguardo, non sorregge a sufficienza, nella variabilità e l'incertezza del suo linguaggio, lo stesso *traditur* del cristianesimo “puro”, troppo pressato culturalmente – con dose gnoseologica, di stampo ellenico, quanto mai alta – dal paganesimo cui s'impose. Lo stesso Agostino – basti ricordarsi di ciò solo tornandovi a vol d'uccello – lo stesso Agostino che intese cautelarsi contro la minaccia emanantista, bloccandone i diritti con quelli, ammessi, del conoscitivismo materialistico, rispetto al massimo gerarchico, d'una “*ratio superior*” che si fa alquanto sospettabile, per vuotezza, avvilsce e mortifica – relegandola alla *sensibilitas*. Con la suggestione – arduo il negarlo o anche soltanto il porlo in dubbio – d'un terreno somatico in cui pur sempre avrebbe luogo ad opera del senso mero-tramite, l'incontro-scontro tra la cosa e me che, intontolito, emergo confusionalmente dal mio nulla, per poi procedere, da meglio in meglio, lungo i tracciati dell'astrattezza.

### **Pagina 153**

Va da sé che con ciò resta, trasmesso, per le medesime vie del sensibile-soprasensibile neoplatoniche, il buffo mito d'un frettoloso e sbadato senso che sbaglia, Anselmo stesso lamenterà lo scherzo-inganno del remo immerso; apparentemente spezzato in due a livello d'acqua) e che pertanto richiederà l'opera emendatrice della ragione. Ma qui, non

tanto ai fini d'un'interpretazione improponibile di Agostino, quanto piuttosto a vantaggio di chi, nel trarne, si trova condotto, con lui, per la via stessa, lo scrivente si chiede del modo giusto con cui raccogliere la parola agostiniana, tra le diverse e, varie, e incompatibili, significazioni che la contendono. Per es.: è evidente che Agostino quando attribuisce al Cristo un corpo, lungi restando dalla riduzione docetistica capovolgente, glielo attribuisce nel comune significato per cui si dice “corpo sensibile”, fisicamente. Però risulta non meno certo – sebbene rimanga a stare la doverosa non effettuata restituzione d'ogni sensibile all'essenzialità della Coscienza e alla sua φύσις quel solito termine spurio dal suono corpo (corpo materiale in senso fisico)– come nel definirlo, quanto a Cristo, *spirituale*, S. Agostino non lo ritenga refrattario a qualificazioni debilitanti. Ben poco, in effetti, può esservi di vile “sensibilmente” corporeo materiale in una viva concretezza che, passibile di dolore umano, nel Cristo, non già *ex necessitate*, ma “*voluntate*”, avrebbe potuto, anzi dovuto, per sua virtù fisica di natura, non soffrire. Certo, a giusta il dettato di Calcedonia cui Agostino fa eco, in tutto simile all'uomo, nella sua fisicità sensibile, il Cristo, tranne che in una sola, unica cosa. Poco propensa, tuttavia, consistendo essa nel *Peccato* a farsi considerare di dettaglio.

#### **Pagina 154**

Vi rientrano infatti le motivazioni degli aggettivi attribuiti solitamente e giustamente, nel senso di chi li avverte relativi a un deturpamento della persona, all'individuo animale di specie umana: mortale, caduco, fragile, soggetto a decadenza ed a vecchiaia. Soprattutto questa che anche nel momento in cui lascia avvertirsi a norma del positivo d'una misura, ne distanzia, non cessa dal corrodere anche nell'intimo e dall'alienare



senza soste. Forse Agostino era a contatto, mentre scriveva e con le dita stesse con cui scriveva, con le rughe del volto che constatava via via più lunghe e più profonde; così da dolersene dicendo a Dio: Tu m'hai creato nella vecchiaia. S'intende benissimo e sottintende: con questo corpo fatto di fango. Purtuttavia, benché sensibile, non è di certo genere, nell'intendimento di Agostino, un corpo così in alto attribuito; ad indicare un concreto tutt'altro che incompatibile col positivo nella sua constatabilità mediante la vista, l'udito, l'odorato, con l'aderenza tattile non esclusa. Sotto l'aggettivo “*spirituale*” del santo filosofo, latino, si fa leggere in immediata trasparenza – a quanto pare – il termine paulino di pneumatico e la pneumaticità correlativa (essenzialità di Coscienza cui si riducono tutte le cose intelligibili) nella *munditia* che, in trasparenza diretta col creatore, le dimostra all'esperiente che le considera. A condizione ch'egli medesimo rientri in tale ambito d'*attualità pura*, concretamente autentica, di coscienza. Chè tale è veramente, sedimostrante, ed esperibile e vivibile la *munditia* che ancora caratterizza il mondo *mundus*, all'attraenza delle cui cose, tornate a sé stesse, i fedeli vengono benevolmente incoraggiati. “*Gaudete; iterum dico: gaudete*”. Al confronto, molte *ardue questioni* – occorre dirlo anche badando a una sobrietà debita di linguaggio – non sembrano poi

## **Pagina 155**

molto importanti. Ad esempio, se e come Dio, creando le anime, riservò alle forme loro un'adeguata materia *extra*; e agli angeli medesimi, così distaccati dal sensibile, un corpo sensibile confacente...Tanto più che lo stesso Agostino, considerando la dualità ragione-corpo sensibile indispensabile in sé ed in ciascuno all'unità, più che conseguentemente

trarla da essi, sembra possa dirsi che ve li trovi. Ciò detto e di proposito, si resterà estranei sia a peripatetismi di vario genere se-proponenti nel circuito del meramente culturalistico, sia a esplorazioni teoreticamente speculari che, obiettivando l'inobiettivabile lume-guida, ne prescindano. Nel tema della fede facente presentazione di se stessa in base solo a tale lume, qui si è tenuti a darne atto con la parola fedele che ne sgorga, attingendo da nient'altro che dalla sorgiva ravvivante e di continuo viva in noi – dello pneumatico. Meglio: dalla pneumaticità che ci prende e ci coinvolge nello *status* d'un graziato e puro “*esser nel mondo*”. Dove la purezza edenica – valga l'insistervi – è quella medesima che si respira (nel caso in cui se ne parli con significanza intima esperienziale) e dove appunto il mondo stesso, in totale pienezza d'armonia rispetto a me che perfezionato da esso in favorevole mondità, di me lo impronto con misura di parità qualitativa, esclude dicotomismi conoscitivi e amputazioni soggetto-oggetto...Si sta dicendo amputazioni; e con ciò non considera, in effetti, una coppia od un molteplice di elementi, quanto il fittizio seguir di essi dell'inosservanza d'un concreto unico basilare: tale sia una terra che non è senza il suo Adamo che la attua e in Adamo stesso la cui anima, visibile, tangibile nel limo-polvere terreno, è questo stesso seguito al tocco e all'alito del Creatore. Dunque soggetto e oggetto, vivibili da ciascuno nell'esser soggetto (umanamente) per un oggetto: né più né meno che un frammentario *esser nel mondo*. Davvero codesto *sein* divaria da quello della fede, per cui non è così che si è nel mondo e per cui non vi è bisogno

## **Pagina 156**

di lasciarlo in evasioni immaginarie effettuate “crudelmente”. Infatti il mondo stesso nel

suo effettivo mondificarsi secondo il mondamento dello pneumatico, comporta tale fede ad ogni buon effetto – a livello di trascendenza – si presta, suscitandola ad essa stessa. Meglio detto, appunto, alla fede medesima ch'egli sia è. Nel suo saper vedere, presenti e trasparenti sensibilmente nell'idealità di cui constano le cose e così apprezzarle ed ammirarle secondo il naturale sospingimento – si direbbe – a esprimerle e darne atto veritiero anche con parola forte poetica nella medesima artisticità che ce lo mostra. A tra poco la menzione che occorre, in linea con la giusta direttiva, degli accennati buoni effetti. Intanto resti chiaro e fermo ch'essi non implicano né richiedono un mondo che si sdoppi a consentirli, lasciando migrare dall'uno posto all'altro, per informarsene il medesimo soggetto interessato; bensì soltanto due suoi modi diversi – l'uno *secundum rectitudinem* – l'altro no, di prender contatto con la sua terra...il cui Essere effettivo – di Coscienza – richiede e comporta a sua manifestazione l'esperienza: quella esattamente che nella consapevolezza del nostro attestarvisi vario è mondità. Agli estremi, in tale ambito del possibile, si ritrovano senza contatti o sfioramenti mondo *giocondo* e mondo *opposto*, non consistenti, né coevi, né rappresentati da due partiti. A un censimento competente, definitivo, codesti, coi relativi fedeli e non, potranno anche risultare, ma per ciascuno è più interessante e più vicino ch'essi gli risultino direttamente, in alternanza, sfibrante salita, scesa.

### **Pagina 157**

Qui in una specie di intermedia zona arida dove con terribile evidenza la ragione somatica torna, tentando, a prospettare le sue ragioni precludenti, il fedele che giungerà onestamente a parlare in proprio di *fides mortua*, stretto da esse, non le accetterà, per

valide, tuttavia. Giusta un criterio consapevole relativo ad una specie d'acquisto abito della fede, attenderà bensì che questa torni e che, tornando, le sommerga. E al fine che si determini in questo senso una situazione propizia di permanenza, dice abbastanza il provvedere tradizionale del *pius vir*. Prima di tutto, in protensione a una solitudine che lungi dalla chiacchiera distraente disponga al cointendere d'un'omogenea *bona societas*, la scelta dei luoghi adatti, quasi predisposti (torna il ricordo, in emergenza sul bosco su pianura e lago, presso Klagenfurt, d'una solenne e placida abbazia benedettina), ed ivi la cura assidua ed oculata di attività sane, di attenzioni conformi, di scambi verbali misurati e vigili esclusivamente tra congeniali... Il tutto in vista d'un'atmosfera da mantenere stabile e conservare nella sua qualità ed al suo livello. Sappiamo ormai di che si tratti, nel merito specifico della fede il cui *sàpere* personale e impersonante è sapienziale come non lo è lo *scire* insipido convenzionale nel suo più che modesto livello umano. Al contempo, si sa pure con ciò, di quanto giovi precisare e ribadendo – Ossia che la fede – giusta il senso in cui si è cercato spiegare la trascendenza misurabile solo *in interiore*, attiene ad essa uno stato (alla lettera) di semi-estasi; dove il fedele, quando e finché è tale, calca la base positiva d'una Realtà protesa e intravista nell'ulteriore. Nel caso di scarsezza o di mancanza del positivo stesso, da cui dipende, sulla linea della profondità, l'ulteriore lascerà che si parli di superficiale e d'epidermico.

## **Pagina 158**

Comunque: resti esclusa del tutto e interdetta mentalmente quanto alla fede, l'immaginativa d'un Reale che – al cospetto dell'*homo animal* dotato, come si sa, del lume

della ragione conoscitiva, corrispondente senza meno alla ragione oltre di cui non ve n'è altra – si sdoppia, prolungandosi in un altro campo, assai meno abordabile e accessibile, da esplorare a fini conoscitivi...e guadagno notevole di estensione... E noto come un tale guadagno non si effettui e che la ragione in ciò impegnata, una volta di là dai suoi confini, assegnati allo scibile dal suo esperibile, si trova in condizione non di procedere e d'agire a norma propria, bensì soltanto di brancolare nella nebbia. Proprio la nebbia che, sostituendosi alle delineazioni dell'edificio o della statua nello sguardo direttivo da un troppo miope, lo persuadono d'una che, pur conoscibile nel suo qualcosa, di fatto è inconoscibile per lui, costretto a dimissionare, ripiegando dall'esercizio della ragione a quello surrogatorio della ipotesi. Parrebbe, pertanto, che la fede, stando a quest'ottica che la pretende conoscitivamente razionale, lungi dal poter costituire un due effettivo, ben distinguibile e computabile nei suoi elementi, con la ragione, non rappresenti di questa che uno *status*. E appunto lo *status*, negativo al massimo, dell'impotenza da cui si è costretta a ripiegare ipotizzando. Verrebbe da chiedersi perché non scuotersi dalla penosità di tale *status* così da riscattarsene, fino addirittura a negare l'esserci della fede distinguibile per specificità e settorialità di competenze.

### **Pagina 159**

Nessun'altra competenza – parrebbe ovvio – nel campo umano dello *scibile*, se non quella esclusiva dello *scire* medesimo che vi conduce ed accompagna... Con un lume, che oltre i confini d'un determinato campo esperienziale, non si estende... Nemmeno a dar sentore, anche minimo, del *quo majus*, macroscopico, che almeno con un riverbero, dovrebbe potersi segnalare tra la nebbia e consolarne, determinandovi lo spiraglio d'uno

*scio* d'autorevolezza indiscutibile. Almeno quanto a Dio di cui peraltro, già dall'inizio della sua preghiera più abituale e ricorrente, il fedele dice “credo”; senza neppur tentare di sospingere in via di tentativo ipotizzante verso il campo, recintato, dello scibile, uno *scio* teologico eterogeneo (Il Dio-ipotesi di Laplace, lo si sa, di cui la scienza non ha bisogno). Codesta frase che, forse, nelle intenzioni del pronunciante non si proponeva che di riuscire d'un effetto, già fuori d'ogni contesto e di per sé, giova qui, a facilitare, per concludere, l'enucleamento previsto, di punti-chiave. Il primo è questo: che un Dio consimile invocato da parte a-scientifica a dar ragione dell'esserci o non esserci del mondo fisico-somatico, non scientificamente, neppure discusso nel suo poterci-esserci o non esserci come supremità intelligente causatrice. D'altronde – questo è, rispetto al primo, ed in strettissimo legame, un altro punto né secondario né secondo – in tale atteggiamento di riserbo codesto Dio non discusso e non negato non viene neppure sottoposto al vaglio di un'analisi che lo privi di significato e sensatezza. Così, in definitiva, esso viene soltanto relegato. D'un *relegare*-porre in disparte che s'arricchisce, in questo caso, col rinvio intimo alla sua sede, alta e secreta, di competenza. Saremo brevi nell'affermare che da questa indicazione è convogliato, più che proposto, il nome di *sacrale*: *sacro*, *sacralità*.

## **Pagina 160**

Uno stato, questo, che, quasi al punto di passaggio della *filosofia* nella *sofia* (ove, davvero, costituisce pleonastico il dire Fede) pressoché al vertice della Coscienza, autenticata c'involge e ingloba, totalmente, nel concreto del nostro, esser-nel mondo. Non dunque, nel mondo stesso – ed ecco altri punti, da segnare e rimarcare con

chiarezza – due focature di intensità diversa, giusta interessi di prospettive aperte o di dettaglio, che un soggetto possa prendervi, mediante le lenti di un solo binocolo o cannocchiale, su un obiettivo d'osservazione. E nemmeno, nella “*extensio*” obiettivamente intesa di codesto, nessun effettivo divario tra zone e settori che richiedano ai fini d'una esplorazione che se ne faccia, corrispettive competenze. Come non è in effetti alcun estremo, per autorizzare, quanto alla fede e alla ragione, ad un confronto, così non v'è motivo d'affiancare comunque l'una all'altra né per chiamarle, pur mantenendole differenti sempre, ad accordarsi sul campo stesso. Proprio come nel caso del sole fermato tempestivamente da Giosuè per l'opportuno compimento delle sue operazioni militari. In realtà assolvere da ogni dissidenza contro la fede Galilei convinto che la terra girasse attorno al sole, non viceversa, il “forse” posto a soluzione dal mite e conciliante cardinale Roberto Bellarmino, significava molto poco. Significava difatti non risolvere né impegnarsi a risolvere *propter veritatem* la questione, ma solo di rinviarla, possibilmente *sine die* a eludere ( nel concludersi paventato d'un procedimento giudiziario da S. Uffizio) le sue sanzioni. Certo ridotte alquanto, dall'incertezza possibilistica, di quel “forse”.

### **Pagina 161**

Però, di per sé preso, esso, era tutt'altro che sufficiente nei confronti del medesimo Bellarmino alla cui fede, nel caso che quel galileiano “*eppur si muove*” fosse pervenuto a prove razionali definitive, avrebbe dovuto spontaneamente e in proprio dare torto. Si sarà costretti a vedere, tra non molto, con quale sorta di ripari, e quanto validi, per una salvezza *in extremis* piuttosto ardua. Intanto, continuando a procedere tramite l'esempio

storico occasionante, all'essenziale, vorrà rilevarsi che non c'era e non c'è tuttora tra il *si muove* e il *non si muove* della terra rispetto al sole l'opportunità cautelare, ritardante, di alcun *forse* e nemmeno di escogitazioni conciliaristiche ingegnose, solo che non si tema di rilevare il semplicissimo innegabile. Ossia che il sole cui Giosuè intimava “fermati”, riuscendo all'intento (storiografabile conformemente), nel proprio ambito, concreto e vissuto, di mondità, non era affatto il sole astronomico di galilei, da lui capito e visto “*immoto*” nell'irradiazione luminosa dei suoi “*più mondi*”. D'altronde, anche a ridurre, fino addirittura a impersonarlo, il duce biblico al moderno scienziato osservatore, l'immedesimazione nell'atto in sé raccolto, d'un qualificato unico io, immune dal suo dissipamento inevitabile, sulla linea cronologica dei *prima e poi*, non può trovarsi né si trova. Fino a che almeno si diano, da un lato, certi interessi scientificamente estraniatori e, da un altro lato, di viva e impegnata mondità. Si può comprendere pertanto che Giosuè, condotto all'oggi della cultura e poi, con essa ricondotto alle sue gesta nel suo mondo, in direzione del “*sole occiduo*” vi ripeterebbe il “fermati” di allora.

## **Pagina 162**

Di fedeli, di cristiani, convinti adesso, come nel sec. XVII ed assai prima, che ogni pagina e parola della Scrittura, ove la sacrale *vox una* che non *omnes*, purtroppo, *aeque informat* trovi per l'audizione il punto giusto, ce ne sono ancora come allora. Non molto importando, a quel che sembra, che sulla via del *si muove*, la scienza, in tutti i sensi, si sia avanzata in modo tale, da liberarla da ogni attardante, pavido “forse”. Al limite: l'astrazione scientifica propria di chi, per passione d'oggettività, si fa soggetto esanguemente speculativo, demonizzato ed estraniato rispetto alla mondità adamica



(*Adamà*, ancora) concreta quale esperienza, impersonante, è pervenuta a reificarsi nel suo stesso distacco extra esperienza. Così in cabine apposite effettuate a questo scopo, e per quanto meglio estranianti dall'ambito di natura, i provvisori e fittizi extra terrestri, vagano nella speranza di poterne trovare qui o un po' in lontananza, qualche altro, decisamente non angelico. Eppure, e a prescindere dalla certezza mantenuta dai teologi “specialisti” di poter avvistare ed incontrare negli spazi oltreché seguire con l'astronave angeli veri...eppure, anche in quella capienza di nullità sperduta nel buio della desolazione eterna ed assoluta dove scese Cristo risorto, può perdurare la fede in Lui, basta che, salva dal mondo cambiatosi per un freddo sguardo distanziatosene in una insignificante palla rotante, si distacchi una mondità superstite effettiva e trasferendosi nell'astronave ne elimini, e ne sostituisca l'immenso vuoto circostante con una zonalità. Magari circoscritto nel giro breve di monti favorevoli nella “*rosca traccia*” che li delinea nell'orizzonte azzurro puro, al “passeggiare” delle Madonne.

### **Pagina 163**

ed è evidente che qui, dove, da qualunque parte esso provenga, si raccoglie l'adatto ad esprimersi riguardo a uno pneumatico mondo “nostro”, disposto a manifestarsi mediante l'arte, traendola dal profondo della sua artisticità costitutiva secondo toni, espressioni, figure sacre, si debba tornare, per concludervi, a un punto già manifestatosi essenziale. Proprio a quello, segnalato dall'accorgimento del Rosmini, d'un'esperienza mondano-sensibile, apparentemente una per tutti; in realtà, invece, tale da divariare, essenzialmente, nel non cristiano e nel cristiano. Anzi – s'aggiunga pure, precisando – riguardo ad esso: con lo spiegarlo *ab imis* nella Fede per cui è cristiano, trovando,

insieme, con ciò, la centralità della Fede medesima che lo riguarda nella sua *ratio* (quella esattamente per cui su scia agostiniana e del medesimo S. Anselmo, quella del credente – e solo quella – fu detta *anima rationalis*). Dove ricercarla non sapremo se il Dove, già da solo, non dicesse, conducendovi, Essere, al Reale in cui la Fede rientra ed appartiene: alla Coscienza. Nella Coscienza, essere, ove la Fede, in cui si è coscienti nel miglior modo (risponde ad esso quello dell'*intellectus fidelis*) segna un grado, fa rilevarvisi così da non potersi né confondere né confrontare con il sapere “razionalista”, nessun *sapere-scire* comune, in base a codesto, in cui differenziarsi in colleganza; ove Fede e Ragione non siano più ammesse come *facultates poste con l'uomo ab exteriori* dinanzi all'Essere su cui comunque tentare azzardi. Ma l'essenzialità, di per sé sfuggente, dello *scitum*, si manifesta solo, dissolvendovisi, come descrittiva, superficiale, del modo d'essere dello *scire*, il sapervi d'assai poco e quasi nulla.

#### **Pagina 164**

Che vale, che giova, e a quali fini provarcisi, avvalorarlo a pro nostro, dato che esso, anche dissimulando sotto la parvenza della freddezza l'aridità dell'insipienza, non ha alcuna capacità di garentirsi? Per chi si contenta, come suol dirsi, del suo poco (in questo caso il suo più o meno accidentato tirare avanti condizionatamente da *animale* effimero quanto mai scorrevole, nel *saeculum*), per chi si contenta – dicevamo – della sopravvivenza terrena assicurategli dal protrarsi immensurabile da cui son tolte, relativamente ad un oltre che non c'è, le preoccupazioni di “pendenze” personali, forse potrà riuscire bastevole anche lo *scire*. In qualche misura, per lo meno, e col titolo che viene ad esso dall'avallo legalizzatore della scienza. Ma sarà prudente non spingersi

oltre ancora un po' per non imbattersi a scoprire, acquattata sotto di essa a sostenerla, niente più e niente altro che l'*insipienza*, comprensiva dell'auto...insufficienza. Che lo *scire* scientifico, anche se visto al minimo, nel suo ABC non possa reggersi ed autorizzarsi *motu proprio* anche nel più modesto *quid* che consti, tanto apparve chiaro alla stessa miopia di Don Giovanni (non più *burlador* e romantico non ancora) che accreditando *il due più due che fanno quattro* (solo codesto), dichiara non di sapere, ma di *credervi*. Nel tono e con l'intendimento medesimo – parrebbe – con cui si sente dire, da parte di miscredenti provatissimi: ho fede nella ragione; oppure anche solo: *nella scienza*. Ove non manchi al termine l'implicito di: esplicatrice della ragione. A questo punto così, curiosamente ( non si riesce a dire che in tale modo) si proporrebbe, rispetto a quello, ormai di regola, un genere tutto diverso di rapporto

### **Pagina 165**

tra la ragione e la fede. Sostenuta, questa, dalla prima anche nel caso in cui la chiama ad asservirlesi, una volta proclamata regina-assoluta e scienza – principe – la teologia che la comporta... E che – s'aggiunga – senza una tale sovranità che le conferisce diritto e modo d'assumere al suo servizio, con la responsabilità, compiti speciali, la stessa scienza filosofia, risulterebbe in ogni senso, come potere e come *dignitas*, assai di meno di un'*ancilla*. Pertanto: serva – regina la *teologia* – rispetto alla semplice *ratio* scientifica settorialmente pluralizzata – nell'amministrazione medesima del patrimonio della Fede. Ossia in definitiva: del medesimo, suo proprio patrimonio, stanteché la fede, in sé teologica, non fuoriesce dall'ambito teologico né desiste dal regolarvisi da ispiratrice e con funzioni di non negabile sovrintendenza. Sembrerebbe con tutto ciò, di

trovarci di fronte ad un groviglio indistricabile; e vi ci troveremmo di fatto se, nella specie si ragionasse della Fede costituita nel suo logo, nel suo intelletto, nella sua *ratio* (si dica o no) privilegiata – pur sempre – con l'altra *inferior*, scientificamente compromessa. Peraltro, conviene dimostrare come l'abbaglio-fraintendimento, qui denunciato, concluda al meglio, pervenendo a una effettiva conclusione. Così ed in questo senso. Che la fede, il cui patrimonio di natura conoscitivo nozionalistica la presenta distinta e distinguibile – lo si ripeta – sul terreno stesso accomunante della scienza, non ne divaria, a quanto sembra, in qualità esperibile e fruibile direttamente, ma solo in base all'importanza relativa a un giudizio valutativo d'un'autorità del tutto estranea. Estranea anch'essa, ove e seppure condivisa, dalle due parti – Ragione e Fede – con un *nescio* caratterizzato diversamente.

### **Pagina 166**

Che la teologia – dice il fedele – sia nel vero, assolutamente questo va concesso anche indipendentemente da ogni plausibile, dimostrazione razionale del vero stesso; perché le medesime dimostrazioni, ove e qualora non immesse in tale necessità vissuta come cogente e imprescindibile, vacillerebbero e svaporerebbero, alla fine, nella volubile e nota nulladienza della ragione “prostituta”. Sempre quella – si capisce – a tutto uso, per tutti i *pro* e *contro* equivalenti, da cui persistere a trarre motivazioni di dissenso mediante appropriate cinque o dieci vie, contro l'*insipiens* classico orientato a dire in *corde suo: non est Deus...* Da parte sua il miscredente per cui è bastevole – almeno sotto l'aspetto *destruens* della sua ottica – l'innegabile *non consta* del contenuto della Fede, compreso ivi l'*Esse Dei* nel suo legame con l'esistenza, non sembra bastevole a lo *scire*

che lo conduce e lo autorizza in certo senso...perché...perché... E a prescindere da ogni ipotetico genio burlone – troppo a priori – e, per il resto, considerando anche se solo di sfuggita la più che evidente omogeneità della vita umana con il sogno,...che senso ha questo constare, relativo a un *c'è* occasionale e accidentale, altro dall'è, e, insieme, privo della cogenza, sopraconoscitiva, d'un non poter essere altrimenti, e a una legalità informatrice, e ad un autentico valore che non rimandi ad altro? E infine ed alle stelle: lo *scire* con la sua scienza...cosa vale? Risponde Poincarè: Vale, la scienza, nel suo essere valida per tutti. Certo; ma occorrerebbe che i più *io* del tutto assenti nel convenire scientifico personale, si dessero davvero nella scienza che invece non sa che presupporli. Allora davvero a sostenere ragione-scienza inadatte a provvedere in tale senso da sé sole, occorrerà un valido intervento.

### **Pagina 167**

Da là e come, benché senza rendersene conto alcuno e neppur sospettandolo da lontano, s'orienta per naturale costringimento in quel suo già rivelato, innocuo e semplice “ho fede nella ragione”, il provatissimo miscredente. “Ho fede – certezza-base-non bisognevole d'esser provata – nella ragione conoscitiva per l'obbligo di riconoscimento imprescindibile che ne deriva quanto al suo *consta*, a tutti i possibili raziocinanti. Anche nell'assolutezza d'un deserto dove non se ne incontra neppure uno; in un incontro *ab exteriori* che, d'altra parte, non aggiungerebbe nulla. Infatti gli altri, conosciuti quali altri uomini, per analogia, *non ab initio*, nell'atto constatativo dove risultano, presuppongono, pur sempre a garentirlo, i veri molti, rientranti nella medesima autorizzazione istituyente, chiamata in causa e anche invocata, in qualche modo, quando

si dice d'avere fede nella ragione; non esclusa quella avvalorante il solito due più due che fanno quattro. Benché sia meritevole di rispetto l'affermazione del Serafico secondo cui riuscirebbe persino impensabile la costanza d'un geometra ben disposto anche al martirio pel suo teorema di geometria, parrebbe nondimeno che già l'ancora meno considerevole due più due di Don Giovanni potesse riuscire impegnativo e difendibile fino all'estremo. Difatti dove un commendatore di Calatrava tutto *ex novo*, estraneo a ogni rivalità come a ogni *veto*, si parasse dinanzi a Don Giovanni per convincerlo, a faccia seria, che quattro e quattro, effettivamente, fanno cinque, Don Giovanni stesso si sentirebbe offeso e provocato assai più in fondo che nel suo onore cavalleresco, e reagirebbe in conseguenza. Col proposito recondito non tanto di sopravvalere, cruentemente, quanto di castigare un'empietà. Sembrerebbe, diverso che fosse il caso, più che ovviamente persuasiva la voce introdotta dal pacifista tra le due

### **Pagina 168**

altre che vanno intensificandosi acuite. Ma perché litigare per così poco? E dal momento che tutti e due siete seduti, che ve ne importa se nella stanza fanno contarsi quattro o cinque sedie, visibili e tangibili com'esse sono per tutti e due? Già; ma il fatto è che a sfondo-base di quell'*ambo* – io e lui – che *videmus* al contempo e in colleganza, sta la *Veritas* istituyente di me e di lui quali *cum scientes* impossibilitati a non ammettere con razionalità pari il risultato della somma due più due. C'è, anche su essa, una luce d'autorizzante autorità sacrale. Non si pretenderà, sicuramente che, nell'assumere le difese, si sacralizzi, trasformandosi quasi in paladino, don Giovanni dissacratore dissacrato. Ma non si potrà nemmeno, tuttavia, non vederlo grazie al suo *credo*, avviato

e orientato, benché non senza avvolgimento fitto di caligine, alla supremità del Principio. Natura – Fede – Verità. Superfluo ricordare il dettame dottorale più alto e insigne secondo cui, inaccorti che divenissimo di ciò, anche le più umili, ovvie e abituali costatazioni, private al tutto d'ogni *ubi consistam* veritiero, decadrebbero. Ora, però, si fa sentire allo scrivente, impegnato più volte, pur senza il mantenimento di una linea di continuità facilitante su questa tematica della fede, l'opportunità d'una parola il più possibile, al riguardo, esplicativa e concludente. Compitiva, insomma, del detto altrove su quanto riesca, vastamente, consustanziale e garante per verità, nell'*EsseNatura* che ci comprende, il *sàpere*-credere della Fede, perciò ontologica.

\*

\*

\*

## **Pagina 169**

Ontologica, la Fede, è da intendere *triotto sensu*; non come λόγος comunicativo dei risultati conoscitivi raggiunti da essa quanto all'ὄν, bensì per un λόγος che lo esplichì nella misura in cui, rientradovi, lo sia con essa. Lo sia con essa nella salienza sapienziale del suo *io sapiens* in sé recante, con l'estensione dell'ambientalità che lo impersona, la terra, la sua terra, intelligibile sotto ogni aspetto ed autogarante insieme a lui in ogni piccola, umile cosa. Sia comunque sottolineato il termine “autogarante” perché alla Fede cui non è dato esser del suo ambito, alcun sostegno, non è neppure consentita quella specie di suo duplicato avallatore surrogante che il razionalista invoca quando dichiara di credere nella ragione...conoscitiva. (Detto in inciso tra e tra

parentesi: anche per quanto attiene alla metafisica che la protrae; qualcuno (Jaspers) è giunto ad aggettivarla tramite e a norma della Fede (*philophische Glaube*); facendone con ciò temere da una parte un diluimento concettualistico; e, d'altra parte, un ritorcersi legalizzante disagiato della Fede sulla medesima filosofia; tenuta a conferirle dei diritti..Ancora, e al solito: filosofia della religione). Peraltro in questo caso, e nonostante l'equivocità teoretistica del tema assunto, non sembra dibitabile che l'autore, giudice tanto severo che oculato dei neoilluministi impari e sottostanzi all'intedimento dei testi sacri, abbia mantenuto intatta la capacità di riattingerlo nell'*Esse* loro per cui, con il credente, consta sapidamente tanto da autorizzarlo a dichiararsi in conseguenza (ecco la grandezza della fede priva di dubbi, anche se destinata, per pochezza umana, ad una *vesperam*) per cui il fedele afferma col fermo senso del suo credo: anche se non a perfezione e sufficienza, so quel che so con assoluta sicurezza. Inutile ripetere in base a chi. In base al *sapio* di sapidezza in cui il mondo si dimostra con me ed in me.

**Pagina non numerata, segue immediatamente alla 169 e viene prima della 170**

Nessuna cosa può degradare per piccolezza ed umiltà (tutt'altro che sinonimi di viltà) all'insignificanza del *non essere* in un *Esse* creaturale – di Coscienza – garentito, in completezza, dal suo valore: dalla *bonitas* trinitariamente correlata, nell'*unicum* fondativo del Principio, alla *Verità* ed alla *Bellezza*. S. Anselmo, invocandola al vertice, nel Creatore chiamato *summa pulchritudo*, fruiva evidentemente, nel menzionarla, già di essa, nella presenza di luce che ne proviene. Quanto mai espandibile; e su tutto. Di cero; anche lungo le mura della memorabile abbazia nel cui fiume placido il remo spezzato della barca, fuori del campo irrilevante dell'immediatezza constatativa, non



insinua errori né avanza contemplabili *dubitanda*. E senza allontanarsi da tale ambito Greve e illimitato di mondità, può dirsi che in codesta, cui il Supremo fondativo fa da orizzonte e sfondo, qualsiasi profilatura di minimezza percepitavi e coltavi da occhi debitamente chiaro e capace, dimostri *dignitas* e insieme *ratio essendi*. Si tratti pure, oltre che del fugace riflesso acqueo, del più debole e tenue filo d'erba spuntato tra altri mille presso l'argine. È manifesto codesto, con ciò che vi rientra e la Realtà-Valore in cui vi rientra, attiene al novero del *factor* ove il creatore, trasparente, dimostra l'*intelluctus fidelis* competente. Dunque nella terra che, in quanto fatta e istituita nella *bonitas*, dispone di cose tutte apprezzabili e insieme ammirabili e credibili, anche la Fede che pone e stabilisce il proprio livello effettuale di realtà esperibile e concretezza. Se questa fosse esclusiva del somatico-umano di per sé ateo, allora la Fede, dal medesimo infimo terreno, avrebbe un bel tentare di oltrepassare il sapere ultimo in quello, facente scienza regina, della Scrittura. Infatti questa, trascendendo ogni scienza conoscitiva, rifugge dalla menzione, inattendibile sempre, di chi capisce e intende solo nella misura in cui conosce. Da parte di chi si prova, come in questo caso, di giungere a saper leggere la Scrittura, non si ricorre pertanto che al suo lume d'intelligenza e di realtà.

### **Pagina 170**

Tale *sapio* – giova notarlo – è tanto certo ed autorevole da togliere nell'io della fede, pur sempre ostacolato, ogni consenso e capacità testimoniante in senso opposto, somatistico, sia la loro evidenza quale che sia; e da imporre ad essa il *non cale* di quel buio per cui la Fede stessa si dirà cieca. Ma cieca al suo *maximum* di limpida e

consapevole veggenza. Insieme ecco anche quell'incrollabile *costanza* (tradizionalmente la si conosce più che come gemella, come figura, della *fedè*) per cui da quanto attesta secondo il *credo* sacro, colui che vi è eletto non recede; *nee per blandimenta nee per tormenta*. Ciò in senso contrario, e quanto allo stesso eletto per eccellenza Simon Pietro che, prima, innanzi l'alba, riceve dal gallo un canoro e ripetuto, assai mortificante *promemoria*; e che poi torna a riceverlo anche *de visu*, a più alto *sole*, stando al *traditur*, lungo il selciato della Via Appia, che da porta Capena sale oltre Roma. In senso contrario, tuttavia, non vale a deposizione considerevole questo. Molto, in effetti, esso dice e depone quanto al fedele, non per nulla *uomo* ed anzi *homuncio* per sua viltà costitutiva di *poca fedè*; come, al pari di altri, lo fu Simon Pietro a bordo della barca su acque inquiete. Pochissimo, però, esso depone contro la Fede che a parte gradi e quantità, resta in se stessa quella che è. Anche nel caso in cui il nostro intimo spegnerci da essa, intatta nella beltà delle sue immagini d'un tempo (gli esempi adducibili in questo senso sono molti), giunga e ridurla *Fide mortua*. D'altronde essa, che nel suo darsi e risultare in qualità di dono sostanziale, costituisce, mentalmente quel che in via teologica si dice "*excessus*", esclude con ciò solo la permanenza d'un lume stabile regolarmente continuativo. Senza alternanze d'alti e di bassi; senza brutte sorprese di brumosità umide mattinali che al primo schiudersi della finestra sembrano voler smentire, nel giardino, su airole e piante, la solarità del giorno innanzi. Si sta qui richiamando, a quel che sembra, il moto oscillatorio incomponibile di cui s'è dovuto,

### **Pagina 171**

al riguardo, già parlare. Si penserà pertanto, ricorrendovi nell'intento d'un modo

espressivo che s'approssimi il più possibile a questa instabilità oscillatoria peggio che tale per le sue accelerazioni, per i suoi sbalzi e le momentaneità imprevedibili, numerose, di trasferimenti improvvisi da un polo all'altro, al paragone d'un degenza per tossicosi. Può bastare anche il più cauto movimento; il solo volgersi su un fianco per l'interrogazione dell'orologio alla parete orché – non si saprebbe dire da quale parte – irrompa un turbine irresistibile che, coinvolgendosi globalmente con letto e mobili e, senza rimuoverli, con l'intera stanza che li contiene, comprensivi finestre e trasparenze relative, e le stesse persone che vi deambulano, porta via tutto. Come nel grigio d'un'orizzontalità di smarrimento peraltro l'inquadratura della stanza ospitale non si smarrisce, pur devitalizzata che resti nelle sue luci. Attende, con sguardo fisso ad occhi chiusi, che vi si riaccendano alla guarigione e alla speranza, il degente preso nella vertigine. E in quella proprio – *perché non si proceda oltre troppo chiuso* – che è l'infinito, precario e instabile vivere umano dove magari un senso desolato, nefastamente persuasivo, di mortalità e di perdita totali, c'inchioda ora, del tutto agghiacciati ed impietriti, dinanzi all'immagine del Cristo, nella medesima positura di adorazione con cui l'accostavamo poco fa. È come se un cumulo denso e nerastro di vapore devitalizzante scendesse insieme su di noi e su quell'immagine, la cui sagomatura direbbe nulla senza la *δυναμς* espressiva e significativa che nel percorrerla dal capo ai piedi la rischiarasse e nell'effonderlo a una sua terra da scoprire e vedere a norma sua, ve la rivelasse, come nell'arte, per ciò in sé sacra, oltre una tematica “contenutistica” che così la specifica in proprio aggettivandola.

**Pagina 172**

In effetti, in quanto alla Fede, instabile e discontinua nonostante la *vis* della sua *ratio* assoluta, è da rilevare, bene intendendola la concretezza che la mantiene salda nell'Essere, come una bella zona paesaggistica all'altra sponda, il cui apparire chiaramente e apparire nebbiosamente, in alternanza, dipende solo dalla debolezza del nostro occhio, esposto alle intemperanze metereologiche, in contrasto di freddo-caldo, umido-secco. Con ciò, è anche e insieme da rilevare che nel suo scadere dell'attuale, il quadro di quell'*esse* in bellezza e chiarezza non scompare, restando, pur sotto l'offuscamento, a dare atto d'un genere di mondo del tutto ignorato dalla scienza. Di codesta, il cui occhio che dal sé, ma umano, d'un organismo greve s'affaccia a stabilire in una antistanche *extensio* piatta misure, rapporti, proporzioni, così come fu detto (giusta il già ricordato) che, ancora meglio, non si intende e non si vede. E solo secondo il senso penetrante d'un vedere sentire con *dignità* di veggenza intelligenza, che a una prospettiva panoramica, a uno sguardo aereo su di essa ed al medesimo discorso teso a raccoglierne in conformità gradevolezza ed armonia, s'attribuisce la qualifica, d'artistico, poetico, pittorico, musicale ecc. Appunto perché ricco – a differenza incomponibile di quello opaco del botanico – della vivezza da cui scorgano, per diversità mirabile di vene, poesia ed arte. Ancora in atto – potrebbe dirsi con un'esemplificazione localizzata – o, con più esattezza: protese ancora ad attuarsi dopo un seppellimento di due millenni, come nelle affrescature tali della nuovissima Pompei antica. Canorizzata, come allora, da variopinti uccelli orfici, sopra al costellamento di minuscole margherite, e di campanule sul fondo, base d'un giovane boschetto in verde tenue. Certo non

vi si avverte la profondità su cui arieggia il possibile di emersioni prossime benefiche; ma fa sentirsi in tale senso l'inclinazione che, rinnovando nel ricordo altri simili quadri di situazionalità mondana favorevole, per alcune di esse propone e induce un più profondo interpretare. Come appunto per quella del tutto extraurbana e agrestemente sana desiderata da Socrate (nel Fedro), come spazialità giusto in leggerezza del suo *ερωτικός λόγος* palinodico. Alato, nell'estensione del suo concreto immateriale, anche il passaggio, dove si parla alatamente, trasumanati – oltre il *δεινός* – nella *σοφία*, per quanto possibile, di anime non esangui, da intendere a norma loro. A voler essere indulgenti con le teorie deformatrici persino dei chiari presentimenti che si ebbero della rivelazione, nel rivelabile precristiano, e a prescindere dalla mezza canna peripatetica presa a misura della dottrina sapienziale di S. Paolo...*per ea que facta sunt*, si potrebbe accordare la persistenza, nonostante tutto, d'una traccia di sapidezza sotto le “*sogenannten*” prove a posteriori sentite necessarie all'affermazione dell'*esse Dei*. In effetti Dio-nostro Dio; tale per noi nella sua solarità non può esser visto creaturalmente dalla creatura che, tale nel mondo in cui è mondana, lo è, immancabilmente, anche nel suo occhio *capax Dei*. E non per nulla Dio creatore riconobbe qual'era la sua opera: *valde bona*. Né risulta e si legge che, fuor di questa, ve ne fosse stata altra diversa. Come dire, insomma, che il mondo, dimostrativo teologicamente nella misura in cui in tal modo dimostrato, esso medesimo è solo ed esclusivamente il *mundus mundus*.

#### **Pagina 174**

Il mondo immondo, del peccato che vi mondizza i valori umani fuorvianti per cui fa

scongiurarsi, nei momenti di riemersione, col disperato impeto del vittorino – *quare sic dileximus te?* - è piuttosto quello che ne distoglie. Su per giù come – ci consenta – sostituito che fosse il quadro di celestiale coro angelico coi volti inebetiti d'un gruppo di avvinazzati, alla Velasquez, questi ne distoglierebbero e toglierebbero già solo proponendo mediante l'espressione inebetita il loro genere d'intendimento. Sembra che esso, venga accreditato anche da Dante – non meno dei suoi soci (direbbe il Nardi), platonici di confessione aristotelica – che a *pro* della cristiana fede in Dio, sicura e salda in sé, ammette sostegni discutibili...

*“...ed a tal creder non ho io pur prove  
fisiche e metafisiche che dalmi anco la verità  
che quinci piove...”*

In realtà – parte le suggestioni scolasticistico metafisiche – la sola ed unica valida *prova* assente e presa in questo caso, come basilare del *fedele*, è esclusivamente quella in cui egli appare tale da dimostrarvisi e provarvisi, di reinnalzarvisi fino nella trasparenza dell'indiamiento. Peraltro tornando a Dante che scarsamente consapevole di se medesimo e della sua vera motrice mentale che è la fede, sembra voler far ritenere razionalisticamente sostenuta, procedendo col più aggiuntivo di un *anche* inevitabilmente secondario, giova rilevarlo con esattezza “nella...verità che quinci piove”

“per Mosè, per profeti e per salmi,  
*per gli Evangelii e per voi che scrivate*

*poi che l'ardente spirito vi fece almi*"

## **Pagina 175**

Palesemente, ciò che qui conta, vale e s'impone nel suo totale sommergere – assieme alla “*sola credenza*” di poco sopra, mera insinuazione residuale gnoseologica, il *posterius* di quell' “*anco*” non a suo luogo, è l' “*ardente spirito*” che fa “*almi*”. Così manifestandosi unitamente con la fede ed estendendosi dagli scrittori deiformi ai congeniali giunti a riconoscerli, esso medesimo rende possibile la intellesione esatta del Vangelo. Narrazione, questa evangelica, storica della sua propria storicità, difatti da credere sapienzialmente col *credo* stesso con cui per null'affatto bisognosi di cognizioni legittimate *a parte scientiae*, si *crede* nel mondo interessato da essi; immateriale, bello: sempre disponibile ed aperto alla riemersione, in gloria, dei miracoli. Non sembra dubbio che un tale mondo, così educativo nell'estensionalità del suo stilnovistico “*incantamento*”, si mantenga vivificante pel poeta, preso nel respiro d'una serenità primaverile vesperina, tanto dal pensare visibile “Principio”-lume della Fede, che “... *come stella in cielo*  
*in me scintilla*”.

Da cui la “*cara gioia*”, quanto mai *cara* nel suo esser rara, nel pregio che comporta quello primario della fermezza sicurezza. A quanto nel merito s'è detto d'una discontinuità intervallante da lamentare in proprio, addebitabile com'essa è solo alla nostra inerzia e debolezza, vale aggiungere, che a rimediare, in qualche misura per lo meno vale una specie di consapevolezza esperienziale. Per essa; in base ad essa. Chi guarda in alto in “*luce vespertina*”, verso la stella che scintilla *in cielo*, in lui medesimo

insieme, non manca spesso di soffrirvi la copertura d'una scura densità residuale. Ritardante, perciò, nel tracciato d'un

## **Pagina 176**

percorso arduo nei suoi rimandi d'allora al poi e dal domani al posdomani, che la certa speranza, teologale, però, consola e tempera. È detto al riguardo tutto, quando affiancando il *traditur* di cui proposero la figurazione, in certo modo, i sofferenti-perseveranti pellegrini in Terra santa, spesso reincamminati, dopo febbre e delirio, da una qualche *mansio* ospedaliera lungo la strada, si addita in un tale proposito, disteso oltre il modello primo, Sella Tebaide, su pause e intervalli disagiati, il βίος φίλοσοφος del cristiano. Certo non δεινός ma, benché tendendovi ancora al di qua della σοφία, *rara* pur sempre negli *attimi* che la riaccendono in lui, fedele in *atto*. Ciò che qui conviene aggiungere si è che il “*Principio*”, la “*favilla*” chiusa e occultata ma pur disposta, sempre, a “dilatarsi” nella fiamma vivace del *credo-so*; insomma la vera provvida manna ristoratrice ch'empie la *Pilgrinflache* del *viator* è l'Evangelo. Nelle sue soste grigie, talvolta desolate per deperimento estremo della speranza, il *viator* stesso non sospende nemmeno allora l'aspettativa dell'acustica giusta per l'audizione della *vox* beneinformante. Contro ogni inclinazione a senno una ed anzi addirittura a dispetto d'ogni ragionevolezza di quel tipo: risorto Lazzaro? Così; come raccontano i testimoni dell'accaduto? Ma non ci sono testimonianze da ascoltare; e porre al vaglio meno che mai, per l'impossibile d'un defunto che, chiamato a nome con l'esortazione-ordine “*vene foras*”, esce disinvoltamente dalla tomba che continua a segnalarne con sgradevolezza massima olfattiva, il già avanzato disfacimento. Il razionalista, ovviamente incredulo



nel merito, irride a “*chi ci crede*”, ritenendolo, come s'è detto, dinanzi all'innegabile reale, preso e compreso – a dire poco – in uno stato superlativo di distrazione patologica.

### **Pagina 177**

Certo- sembra comunque poter dir loro – il mondo in cui abitiamo sarà immondo e, in conformità, noi medesimi mondani, miseri, lerci, immondi. Ma come negare che nella fossa lo saremo ancora più? In questo genere di *scitum* il razionalista – lo riconosca o meno – è condiviso dal credente che se ne distacca, peraltro, in un *più* di natura non cognitiva, del tutto refrattario, per assensi o dissensi ad omogenei chiarimenti. Sta implicito infatti, in questo *più* di penetrazione e di potenza, anche quello mentale relativo ai livelli, qualitativamente eletti e rari di mondità i cui veri, anche già prima di un'esperienza che se ne abbia, senza di essa, vi si fanno intendere e accreditare. Per cui, ci sembrano rivolte a ognuno che si mostra bendisposto alla salvezza, le parole del cristo a Tommaso Didimo riceduto: beati quelli che anche senza vedere – assenti umanamente, in spazio e tempo, dall'accaduto del miracolo – sapranno intendere e crederanno. E qui, dato che il riferimento evangelico a sensazioni olfattive sepolcrali offre occasione di procedere agli antipodi in tale linea, si può accennare, all'espressione “*odore di santità*” che nell'uso-abuso fattone dal linguaggio comune che l'ha assunta non perciò ha perduto il significato-impronta dell'origine. L'agiografia ci dà atto di casi – vi rientra quello di S. Filippo Neri – ove dalle membra di una persona di vita santa, in luogo del fiuto d'infermità che la vecchiaia lascia temere, delizia i circostanti coi profumi floreali più delicati. Si ha l'impressione che attorno al

punto designativo d'un'autentica presenza personale vera, il mondo si riapra, per la via di un *velle* operativo santo, alla pneumaticità della coscienza di cui consta, e oltre la copertura peccaminosa che s'infrange, torni estesamente a riaffermarsi, in effusione infinita di bellezza nei suoi diritti di Natura.

### **Pagina 178**

Onde appunto, nell'ammirabilità gloriosa del reimporsi autonomo della medesima natura, il *miror* del miracolo che non la contraria mai. Nemmeno ed anzi meno che mai nel caso in cui a risultarne smentiti e tolti saranno gli effettivi *contra naturam* di malattia cecità, morte. Certo; per negative fastamente che siano queste, e refrattarie che restino a ogni sforzo dispiegato a scongiurarle, e insieme alle preghiere rivolte al cielo, in tale senso, si vela, si sospende la medesima *virtus* persuasiva del bel racconto giovanneo. Esso riuscirò, tuttavia a farsi rileggere, non foss'altro al fine d'una comprensione che vi si effettui quanto alle lacrime, “troppo umane” - riferite con così ingenuo e sincero rispetto all'accaduto – d'un Gesù Cristo tornato uomo, stretto e costretto dalla necessità somatica come noi. E alla rilettura quel pianto di partecipazione amica, affettuosa e fraterna, si mostrerà armonizzabile con la sicurezza di chi afferma, consapevole del decesso di Lazzaro suo amico, “*non è morto*”; per poi, in esplicito, serenamente e senza fretta, strada facendo verso il sepolcro, presentare se stesso risurrezione e vita. È questa una manifestazione rivelatoria che, provando già in anticipo e da sempre, in virtù dell'Essere che lo comprende nel suo ambito, nel suo tempo e nei suoi protagonisti testimoni, quell'indelebile risorgere aurorale, ne dà perentorio accertamento, dispensando da prove e controprove scientificiste, inattinenti

sempre, ed ammissibili non più che in una inchiesta giudiziaria. Se S. Agostino, per obbligo, riteniamo, di magistero episcopale, s'adattò, sminuendosi, a certe discussioni "peregrine", tanto da far notare – fra l'altro – ai negatori, il non senso di guardie testimoni d'un trasfiguramento effettuato durante il loro sonno, Nietzsche, al riguardo, assai felicemente, si isolò bene intendendo che una tale Rivelazione, sepronunciante, consapevole nella pienezza del suo atto, è la luce viva in cui soltanto le prove fattuali di per sé vacue, possono farsi, una volta assunte che vi siano, significative e probatorie.

### **Pagina 179**

La grafia evangelica, in conseguenza, tornerà chiara e tale permarrà nella supposta rilettura immaginata; con i raffronti, i richiami, i medesimi divari; e qua potrà emergere, in consonanza col suo pianto, la commozione del Cristo per lutto della vedova di Naim, là il "non è morta" detto della figliuola di Giairo e infine, presso di lei, risolledata, l'ambientazione di riserbo adatta a un raro universale trasferibile perciò nella sfera pubblica dove conducono Marta e Maria. Il tutto nell'atmosfera visivamente estetica di codesta. D'intorno, in armonia più che d'una felice ideazione paesaggistica e dell'efficacia attuante di un richiamo, si ha il senso di una natura coinvolgente al cui riemergere vasto i partecipi. Così e tanto che sorgendo dall'intimo inattese insieme a significanze illustrative di volti ed espressioni prima non recepite, ora parenti, voci esplicative, già sentite prima, adesso udite come da nostro proprio e spontaneo pronunciamento e innalzano di colpo al cielo incontaminabile del *credo* degli *homines* che resurgono. Primeggia quanto mai valida, tre esse quella per cui s'intende che le persone occultate provvisoriamente nell'*humo* umano secondo natura: sono eterne. Chi

scrive si rende conto adesso più che mai, compiutamente, che nel suo *iter* filosofico ormai lungo, egli non ha voluto dimostrare altro che questo, non mantenendo interesse che per questo. Comunque, l'*assensus fidei* costituisce la risposta quasi ovvia, tanto nel lume del suo darsi esplicativo, esclude la contemplazione del contrario, all'esortazione continua di Gesù: intendete, intendetemi. Va da sé, per il resto, che un tale intendere, per la sua conformità piena alla Natura, esiga il proprio *credo* sempre incentrato in Chi la rivela, disvelandola. Ancora: che un'esigenza tale sia vissuta nell'ammirazione pia d'ogni opera d'arte effettuata nell'intendimento di ritrarlo, quanto mai fedelmente per efficacia redentrice e presenza mirabile di Verità, più che nel tessuto funebre d'una Sindone.

### **Pagina 180**

Infine: gli stessi fiori che dall'inizio, dipinti attorno ai simboli del Cristo, intendono per Esso e in Esso nella tristezza dell'ombra catacombale circostante, significarne la smentita, da parte sua, finiscono col compiere sugli altari candidi e festevoli il trionfo da celebrare in Lui. Centro d'attenzione d'un mondo di Coscienza che all'interno della personalità ambientale di cui consta richiede il Principio Norma eccitativo, Egli lo rappresenta, contattabile, nel mondo mondo, rifiorito come tale su quello umano, sostituendo ad esso e al suo conoscere indifferente e concettualmente scisso, l'intendere per partecipazione e per presenza. Può ritenersi sia da interpretare in serto senso quel ricorrente scritturale-sacrale *essere in spirito* del tutto immune per mondezze da ogni impurità umano-animale di carne e sangue. Comunque: non si richiede nulla di più per rafforzarne l'efficacia di quanto vien detto dei due di Emmaus che, rimasti a lungo col

risorto, lo riconobbero soltanto allora che *aperuerunt oculi eorum*. In realtà, in questa espressione insostituibile di tre parole, scevra da ogni astrattezza metaforica, si lascia sentire direttamente l'intimo ascendere, potenziatore del vedere consueto nella veggenza sapienziale; autogarante dei propri termini nell'Essere. Occhi istituitivi nella chiarezza d'intelligenza che traggono figure informate in essa al farvisi intendere e riconoscervi in significazione di bellezza, una per una e, in incommensurabilità del loro ambito,, plauso incontrastato di natura. Qui e non in altro risiede il segreto di persuasione di quell'atipico “*sillogismo*” estraneo agli *ergo* ed alle regole proceduristiche, felicemente menzionato in paradiso. “La larga ploia de lo spirito santo ch'è diffusa è sillogismo che la dà conclusa acutamente sì ch'a suo confronto ch'ogni dimostrazion mi pare ottusa”

E lo stesso confronto è già di troppo per l'evidente ingrado al minimo d'una miopia mentale non più sofferta nell'atto, da cui viene giudicata un'acutezza oculare e fine che, attraversando fossi e barricate, trova e scuopre.

### **Pagina 180''**

Scoprire...Scoprirsi...Sembra davvero chiedere di diritto il riflessivo di scoprimento che, riguardandoci non come destinatari d'una consegna di verità ma come inverati, sostanzialmente, ci trova in un salutare stato nuovo. Al fine di darne atto, o almeno a provarsi in certo senso, come qui si sta facendo già da tempo, potranno considerarsi molte parole tra cui, peraltro faranno scegliersi solo le poche capaci di adattarsi alla traduzione ultraverbale nella letizia tacita del compimento. Tale ha la “*cara gioia*” dal cui lessico inconsultabile s'elevano i termini, altrove ignoti, di amore, entusiasmo,

ammirazione in bellezza, sanità. Raccolti insieme dall'umile bisillabo di *credo*, a costituire con esso e in esso, sulla base della Realtà riedenizzata, la risposta, fedele come una eco, all'intendere-intendermi (riconoscermi) del Cristo. L'incapacità umana di riconoscerlo, così da porlo (fuor da ogni senso di cristità partecipata) come un qualsiasi, con originali pretese da vagliare tra g'innumeri individui facenti massa, mantiene alla base e manifesta fino nell'ultimo sviluppo, l'inattitudine ad avvertire la significanza unicitaria della *haecceitas* con la bellezza che la inerisce e si diffonde, elevando il privato del suo ambiente, in un singolare, mirabile mondo *suo*: ammesso universalmente e coralmemente. Di Cristo cui il possessivo *sua* può riferirsi in ogni immaginabile mondità vera e di cui l'arte-principe continua a cercare la presenza sensificante i suoi miracoli, deve affermarsi, infine, che come base di tutti essi, Egli sia davvero, di per sé al Miracolo centrale, in quanto estetico. E qui si tratta proprio di un'estetica che sia capace di recuperare traverso il senso estatico, “*di là dai sensi*” l'integrità della Coscienza, e in tale recupero di essa, *pia*. Al livello di questa è Cristo stesso a garentirsi, per quanti vi si trovino nel loro *credo*. Per gli altri, negli altri fuori di esso, il Cristo sconosciuto, mai menzionato, mai combattuto e offeso e leso quanto meno in esegetiche equivocar. Così nel prima assunto che nelle ultime conclusioni accomunabili nel nome giudicativo *inattinenza*. Egli permane come inattuata solarità immenzionabile.

1 Nov. 1993

11 Febb. 1994

## BIBLIOGRAFIA

Un consistente numero delle opere di Moretti-Costanzi è stato raccolto in una recente pubblicazione:

Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, Bompiani, Milano 2009.

Questo è il testo che è stato prevalentemente utilizzato per l'analisi del pensiero morettiano nel presente lavoro. Di seguito vengono elencate, cronologicamente, tutte le opere pubblicate di Teodorico Moretti-Costanzi.

### I. OPERE DI MORETTI-COSTANZI.

[I titoli preceduti da \* sono pubblicati nell'ultima grande raccolta delle opere, la sopracitata *Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, edita da Bompiani nel 2009]

1936

*Ragione e fede*, Tipografia Donnini, Perugia 1936.

\* *Margherita da Cortona*, Maglione, Roma 1936.

*Il pensiero di Alberto Fouillée*, Rondinella Napoli, 1936.

1937

*La svalutazione idealistica della scienza*, Tipografia agostiniana, Roma 1937.

*Saggio sulla natura umana*, Signorelli, Roma 1937.

1938

*La concezione aristotelica della libertà*, in «Archivio di Storia della Filosofia Italiana»,  
IV (1938), pp. 401 - 404.

*Saggio sul libero arbitrio*, Signorelli, Roma 1938.

1939

*Il problema della realtà e le forme categoriche*, Arti grafiche, Roma 1939.

*Un cenno sulla gnosologia pura*, in «Criterion», 1-2 (1939), pp. 1 - 7.

*L'uomo, la storia e la morale*, Tipografia Oderisi, Gubbio 1939.

*Sull'origine dell'idea dell'essere (Rosmini e San Tommaso)*, Arti Grafiche, Roma 1939.

*Pensiero ed essere*, Perrella, Roma 1939.

1940

*A proposito della rivoluzione copernicana di Carmelo Ottaviano*, Tipografia Oderisi,  
Gubbio 1940.

\* *La peccatrice santa (Commemorazione dei grandi umbri, Sante Margherita da  
Cortona)*, Tipografia del Trasimeno, Castiglione del Lago 1940.

\* *Il problema dell'uno e dei molti nel pensiero di Bernardino Varisco*, Perrella, Roma  
1940.

1941

\* *L'importanza di Bernardino Varisco nel pensiero contemporaneo*, in «Segni dei  
Tempi», 2 (1941), pp 1 - 15.



\* *Noluntas*, Perrella, Roma 1941.

*Il pensiero cristiano in Italia oggi*, relazione presentata a S.S. Pio XII il 31 maggio 1941, in «Logos», anno XXV (1942), pp. 1 - 19.

1942

*Metafisica, mistica e pratica dell'Amore*, Edizioni di «Logos», Roma 1942.

*La metafisica dell'Amore*, in appendice a *Metafisica, mistica e pratica dell'Amore*, 1942.

\* *Schopenhauer*, Ed. Italiana dell'Università di Roma, Roma 1942.

1943

\* *Un esistenzialista ante litteram, Carlo Michelstaedter*, in AA.VV., *L'esistenzialismo*, a cura di Luigi Pelloux, Studium, Roma 1943, pp.159 - 172.

*A proposito di «che cos'è filosofia?»*, in «Archivio di Filosofia», 1 - 2 (1943), pp. 1 - 6.

1945

\* *L'asceta moderno*, Arte e Storia, Roma 1945; (1952) aggiornata e riveduta.

1946

*Il non problema dell'immortalità*, in «Archivio di Filosofia», 3 - 4 (1946), pp. 96 - 108.

\* *Spinoza*, Ed. Universitas, Roma, 1946.

1947

*L'etica diabolica del successo come prodotto di quella angelica dell'intenzione*, in  
estratto da Atti del Congresso Nazionale di Filosofia 15-16 novembre 1946, vol. I,  
Castellani, Milano 1947, pp. 3 - 11.

*Scienza e filosofia*, conferenza Tenuta a Palazzo del Drago, Roma, 1947, in appendice a  
*L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*.

1948

\* *Il bello nella vita dello spirito*, conferenza tenuta all'Università di Roma il 4 febbraio  
1948, in appendice a *L'estetica di Platone: sua attualità*.

\* *L'estetica di Platone: sua attualità*, Arte e Storia, Roma 1948.

\* *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in AA.VV., *Il problema di  
Dio*, a cura di Tullio Gregory, Ed. Universale di Roma, Roma 1948, pp. 173-193.

1949

\* *L'ascetica di Heidegger*, Arte e Storia, Roma 1949; (già pubblicata parzialmente in  
AA.VV., *Esistenzialismo cristiano*, a cura di Enrico Castelli, in «Archivio di  
Filosofia», vol. VI (1949), pp. 69 - 90).

\* *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, conferenza tenuta a Roma il 16 dicembre  
1948, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», Gennaio-marzo (1949), pp.  
38 - 48.

1950

Traduzione e prefazione di Eduard von Hartmann, *Kant padre del pessimismo*, Arte e

Storia, Roma 1949.

*Circa un giudizio dello Heidegger sulla mia «ascetica di Heidegger»*, in  
«Teoresi» (1950), pp. 1 - 9.

1951

\* *L'ascesi di coscienza e l'argomento di sant'Anselmo*, Arte e Storia, Roma 1951.

1952

\* *Superamento dell'esistenzialismo ateo*, conferenza tenuta ad Assisi, Pro Civitate  
Christiana, il 29 dicembre 1952, in appendice alla seconda edizione de *L'asceta  
moderno*.

\* *Il personalismo di C. Michelstaedter*, in AA.VV., *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in  
«La Fiera Letteraria», 28 (1952), con il titolo *Significato di una metafisica*.

1953

\* *Il cristianesimo in Nietzsche*, in AA.VV., *Kierkegaard e Nietzsche*, in «Archivio di  
Filosofia», 1953, pp. 201 – 207.

1954

\* *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita*, Arte e Storia, Roma 1953.  
*Sant'Agostino filosofo*, conferenza tenuta a Bologna, Convento di san Giacomo  
Maggiore per il XVI centenario della nascita del Santo, 23 novembre 1954, in  
appendice alla prima edizione de *La terrenità edenica del cristianesimo e la  
contaminazione spiritualistica*.

*Problematicismo e ontologismo critico*, replica ad Ugo Spirito, in «Archivio di Filosofia», 2 (1954), pp. 173 - 179.

1955

\* *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Patron, Bologna 1955.

\* *La donna angelicata e il senso della femminilità nel cristianesimo*, conferenza tenuta a Perugia «Fonte Maggiore», 21 maggio 1955, Ed. Patron, Bologna, 1955; poi in appendice anche a *L'estetica pia. La validità perenne dell'oggettivismo in Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 2 (1956), pp. 1 - 11.

1956

*Il fondamento dell'estetica di Plotino*, Arte e Storia, Roma 1956.

\* *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, Sala Francescana di Cultura, San Damiano - Assisi 1956.

1959

\* *La filosofia pura*, Alfa, Bologna 1959.

1960

*I valori supremi noi e i nostri tempi*, conferenza tenuta presso la Sala Francescana di Cultura, Assisi, 1960, in appendice alla prima edizione de *Il senso della storia*.

1963

\* *Il senso della storia*, Alfa, Bologna 1963.

1964

\* *Il testamento filosofico di Pantaleo Carabellese*, in AA.VV, *Giornate di Studi carabellesiani, Atti del Convegno di Bologna*, Istituto di Filosofia, 7 - 9 ottobre 1960, Silva, Genova 1964, pp. 17 - 29.

\* *Sul prologo di Zarathustra (Nietzsche e Schopenhauer)*, con la traduzione del medesimo prologo, in «Ethica», 2 (1964), pp. 81 - 112.

\* *Pantaleo Carabellese*, in AA.VV, *Les grand courants de la pensée mondiale contemporaine*, a cura di Michele federico Sciacca, p. III, *Portraits*, Marzorati, Milano 1964, pp. 227 - 244.

1965

*Il Concilio di Trento e l'interpretazione della scrittura*, lezione tenuta in Trento durante le Settimane Culturali Storico-umanistiche in Trento della Università di Bologna, in «Ethica», I (1965), pp. 47 - 67.

\* *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, Edizioni di «Ethica», Bologna 1965.

\* *Attualità di San Bonaventura*, in «Sophia» (1965), pp. 314 - 340.

*Risposta sulla metafisica a «La filosofia nel mondo di oggi»*, in «Giornale di Metafisica», 4-6 (1965), pp. 603 - 605.

1966

\* *L'estetica pia*, Patron, Bologna 1966.

1967

*Ancora sul senso della storia*, risposta a Carlo Del Grande, in «Vichiana», 4 (1967), pp. 66 - 73.

\* *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura*, in Atti del IV Convegno di Studi Umbri, *Filosofia e Cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Gubbio 22 - 26 maggio 1966, Perugia 1967, pp. 217 - 229.

*La perennità della filosofia come livello mentale*, in Atti del IV Convegno di Studi Umbri, *Filosofia e Cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Gubbio 22 - 26 maggio 1966, Perugia 1967, pp. 658 - 669.

1968

\* *L'ora della filosofia*, Patron, Bologna 1968.

1971

\* *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'"intellectus fidelis" di San Bonaventura*, Ed. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Bologna 1971; anche in «Sophia» (1972), pp. 21 - 31.

1972

\* *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Alfa, Bologna 1972.

\* *La critica disvelatrice*, Ed. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna,

Bologna 1972.

1974

*Amore, morte, eternità*, Ed. Luigi Parma, Bologna 1974.

\* *Ascesis y Filosofia en San Agustin*, in «Augustinus», 19 (1974), pp. 21 - 34.

*El intellectus fidelis en el agostinismo de san Buenaventura*, in «Augustinus», 75 - 76 (1974), pp. 145 - 161.

\* *L'attualità di San Bonaventura nel «cristianesimo-filosofia»: l'«intellectus fidelis»*, in AA.VV, *San Bonaventura 1274-1974*, vol. III, Collegio san Bonaventura Grottaferrata, Roma 1974, pp. 57 - 82.

1975

\* *La singolarità personale societaria - Compimento di un itinerario senza vie*, Cooperativa Libreria Universitaria Bolognese, Bologna 1975.

1977

\* *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, Cooperativa Libreria Universitaria Bolognese, Bologna 1977.

1979

\* *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, Cooperativa Libreria Universitaria Bolognese, Bologna 1979.

1981

\* *La fede sapiente e il Cristo storico*, Sala Francescana di Cultura, San Damiano-Assisi  
1981.

1982

*Il senso della critica*, in «La Nottola», 2 (1982), pp. 7 – 22.

\* *La rivelazione filosofica*, Sala Francescana di Cultura, San Damiano-Assisi 1982.

1986

\* *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*, Sala Francescana di Cultura, San  
Damiano - Assisi 1986.

*I luoghi della battaglia del Trasimeno e il Palazzo (di Nardo e poi del Capra)*, Ass.  
tursitica Pro-loco di Tuoro sul Trasimeno, Tuoro sul Trasimeno 1986.

1987

*Breviloquio della sera*, Sala Francescana di Cultura, San Damiano-Assisi 1987.

1988

\* *Ancora sul prologo di Zarathustra: Nietzsche e Schopenhauer*, in AA.VV., *Problemi  
dell'uomo*, in «Quaderni di Filosofia», Istituto di Filosofia, Facoltà di Magistero  
Università di Perugia, n. 7, 1988, pp. 11 - 49.

1990

*La verità dell'immagine sacra*, Sala Francescana di Cultura, San Damiano-Assisi 1990.



1992

*Quando la bellezza vale più della metafisica*, intervista a Simonetta Pagnotti, in *Jesus*,  
luglio 1992.

1994

\* *L'identità del Lumen Publicum nelle privatezze di Anselmo e Tommaso e II*  
*Cristianesimo filosofia*, Lettere, Roma 1994.

## II. OPERE PUBBLICATE DOPO LA MORTE DI MORETTI-COSTANZI.

*Messaggio, Il Palazzo, 18.02.1995*, in Leopoldo Boscherini – Giandomenico Briganti-  
Edoardo Mirri – Marco Montori - Marco Moschini, *Teodorico Moretti-Costanzi: un*  
*mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci, Cortona 1995, pp. 17 - 18.

*Dall'essere all'esistenza - Dall'esistenza all'essere. Corso di Filosofia teoretica, anni*  
*1953-54/1954-55*, Introduzione e cura di Marco Moschini, Opera Omnia di  
Teodorico Moretti-Costanzi, vol. XXIX, Armando, Roma 1999.

*La filosofia pura*, Introduzione e cura di Edoardo Mirri, Opera Omnia di Teodorico  
Moretti-Costanzi, vol. XVI, Armando, Roma 1999.

*Spinoza*, Introduzione e cura di Carlo Vinti, Opera Omnia di Teodorico Moretti-  
Costanzi, vol. X, Armando, Roma 2000.

*La donna angelicata e il senso della femminilità nel Cristianesimo. La terrenità edenica*  
*del Cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Introduzione e cura di  
Emanuela Ghini, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol. XIV, Armando,

Roma, 2000.

*Il senso della storia*, Introduzione e cura di Maurizio Malaguti, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol. XVII, Armando, Roma 2002.

*Dio. Corso di Filosofia teoretica, anni 1955-56/1956-57*, Introduzione e cura di Edoardo Mirri, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol. XXX, Armando, Roma 2003.

*San Bonaventura*, Introduzione e cura di Michele Falaschi, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol. XV, Armando, Roma, 2003.

*Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, Bompiani, Milano 2009.

### III. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

AA.VV., *La ragione fra attesa e rinuncia al tramonto del millennio*, Atti della Giornata di Studio, Castiglione del Lago - Palazzo della Corgna, a cura della associazione Filosofica "Teodorico Moretti-Costanzi", Ed. Era Nuova, Perugia 1999.

AA.VV., *Il Linguaggio della Mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6-7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002.

AA.VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del convegno a Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003, Ed. Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve 2004.

AA.VV., *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno di Perugia, 17- 19 giugno 2005, Ed. Archidiocesi di Perugia, Città della Pieve 2007.

ANCESCHI LUCIANO, *Stile e filosofia*, in «Rivista Rosminiana», 2 (1955), pp. 3 - 11.

- ANTISERI DARIO E TAGLIAGAMBE SILVANO, *Storia della filosofia, I filosofi italiani del Novecento*, vol. 13. Bompiani, Milano 2009, pp. 800 - 805.
- BLASUCCI ANTONIO, *Problematica dei rapporti tra la conoscenza naturale e soprannaturale*, Miscellanea Francescana, Roma 1963.
- BACCHIN GIOVANNI ROMANO, *L'immediato e la sua negazione*, Ed. Grafica, Perugia 1967, pp. 152 - 154.
- BATTAGLIA FELICE, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 24 - 25.
- BERTI ENRICO, *Il cristianesimo nella filosofia*, in «Giornale di Metafisica», 25 (1970), pp. 433 - 435.
- BERTIN GIOVANNI MARIA, *L'essere e il nulla in Ernest Hello*, F.lli Bocca, Milano 1951, p. 8.
- BETTAZZI LUIGI, *Esseri ed essere*, Pazzini, Villa Verrucchio 2004, pp. 99 - 101.
- BIANCO FRANCO, *Note sulla filosofia contemporanea. La problematica e l'ascesi di coscienza*, in «Archivio di Filosofia», (1953), pp. 135 - 142.
- BONI REMIGIO, *Il segreto della bellezza come scoperta della carità secondo Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Sophia», 3 - 4 (1969), pp. 268 - 278.
- BOSCHERINI LEOPOLDO, *Introduzione a Teodorico Moretti Costanzi, L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e di Tommaso*, Pagine, Roma 1994, pp. 67 - 88.
- BOSCHERINI LEOPOLDO, *Per lo studio dell'opera di Teodorico Moretti-Costanzi: percorsi tematici*, in Teodorico Moretti Costanzi, *L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e di Tommaso*, Pagine, Roma, 1994, pp. 79 - 98.
- BOSCHERINI LEOPOLDO, *Dalla animalità sociale dell'uomo alla Societarietà*

- personale nel Moretti-Costanzi*, in Leopoldo Boscherini – Giandomenico Briganti-Edoardo Mirri – Marco Montori - Marco Moschini, *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci, Cortona 1995, pp. 55 - 63.
- BOSCHERINI LEOPOLDO, *Senso della storia e metafisicità del filosofare*, in Atti del convegno: «Temi filosofici di Teodorico Moretti-Costanzi», Ed. Era Nuova, Perugia 1996, pp. 13 - 28.
- BRIANESE GIORGIO, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Mimesis, Milano – Udine 2010, p. 68, nt. 5.
- BRIGANTI GIANDOMENICO, *Per il «Lumen publicum»*, in Leopoldo Boscherini – Giandomenico Briganti - Edoardo Mirri – Marco Montori - Marco Moschini, *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci, Cortona 1995, pp. 31 - 35.
- BRIGANTI GIANDOMENICO, *«Idiotes fideles»*, in Atti del convegno: «Temi filosofici di Teodorico Moretti-Costanzi», Ed. Era Nuova, Perugia, 1996, pp. 29 - 32.
- BUFO GIUSEPPE - AURIGEMMA LUIGI, *Scelta dei testi, traduzione ed introduzione a Pantaleo Carabellese., La coscienza concrete*, Ed. Montaigne, Paris Aubier 1955, p. 40.
- BUSCAROLI SILVANO, *Critica e cristianesimo*, in «La Scuola e l'Uomo», 2 (1973), pp. 26 - 27.
- BUSCAROLI SILVANO, *Dio come fortuna*, in «Studi Cattolici», 65 (1974), pp. 691 - 693.
- BUSCAROLI SILVANO, *A proposito de «L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna» di Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Giornale di Metafisica», 4 (1975), pp. 443 - 446.
- BUSCAROLI SILVANO, *Sul «bonaventurismo» di T Moretti-Costanzi: criticità*

- oggettiva e presenza ascetica e teologica*, in Edoardo Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Ed. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Bologna 1976, pp. 27 - 35.
- BUSCAROLI SILVANO, *La filosoficità al vertice della consapevolezza cristiana*, in «Teoresi», 3 - 4 (1977), pp. 195 - 232.
- BUSCAROLI SILVANO, *Sul cristianesimo-filosofia*, in «Rivista Rosminiana», 2 (1978), pp. 198 - 206.
- BUSCAROLI SILVANO, *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, Paideia, Brescia 1979.
- CAPACE MINUTOLO ALBERTO, Intervento, in Edoardo Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Ed. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Bologna 1976, pp. 37 - 40.
- CAPIZZI ANTONIO, *Studi su Platone dal 1940 ad oggi*, in «Rassegna di Filosofia», (1953), pp. 321 - 322.
- CASUCCI MARCO, *Teodorico Moretti-Costanzi: l'esistenza e il suo oltrepassamento*, in *Voci dal Novecento*, a cura di Ivan Pozzoni, Limina Mentis, Milano 2010, pp. 451 - 480.
- CERRUTI MARCO, *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano 1967, p. 128.
- CHAIX-RUY JULES, *Les principaux courants de la pensée italienne contemporaine*, in «Tableau de la Philosophie Contemporaine», (1957), Paris.
- CHAIX-RUY JULES, *La sagesse orientale d'Avicenne et les néoplatoniciens*, in «Revue de la Méditerranée», 3 - 4 (1958), pp. 266, 295.
- CIANCITTO MARIA, *Esistenzialismo e idealismo in Carlo Michelstaedter*, in «Teoresi», 2-4 (1960), pp. 250 - 251.

- CICCHETTI ARMANDO, *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*, Ed. Arte e Storia, Roma 1951, pp. 71 - 72.
- CIMMINO LUIGI, *Carabellese: il problema dell'esistenza di Dio*, Studium, Roma 1983, pp. 162 - 163.
- COLOMBO ARRIGO, *Martin Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. 607 - 609.
- COVIELLO ELIA, *La «filosofia pura» di Teodorico Moretti-Costanzi: essenza e significato del filosofare*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 4 (2007), pp. 681 - 718.
- COVIELLO ELIA, *San Bonaventura nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Attualità della filosofia francescana del Dottore serafico: asceti di coscienza e cristianesimo*, in «Studi francescani», fasc. 1 – 2 (2008), pp. 181 - 228.
- DAL POZZO FRANCESCO, *Paranormalità e conoscenza*, in «Per la Filosofia e l'Insegnamento», 7 (1986), pp. 51 - 54.
- DAL POZZO FRANCESCO, *L'identità personale: aspetti ontologici e diceologici*, in «Per la Filosofia e l'Insegnamento», 19 (1990), pp. 38 - 49.
- DANIELI MARIA LUISA, *Il concetto di contemplazione nell'Antico Testamento*, Cooperativa Libreria Universitaria, Bologna 1965, pp. 4, 5, 8, 15, 17, 20, 23.
- DE FEO NICOLA MASSIMO, *Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger: l'ontologia fondamentale*, Silva, Milano 1964, pp. 164 - 167.
- DEL GRANDE CARLO, *Il senso della storia*, in «Vichiana», 2 (1965), pp. 87 - 96.
- DI MARCO STELLA, *Il linguaggio mistico come ora vespertina della filosofia*, in AA.VV., *Il Linguaggio della Mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6 - 7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 145 - 152.

- DI NAPOLI GIOVANNI, *Teodorico Moretti-Costanzi o del filosofare cristiano*, in «Antonianum», 1 (1966), pp. 123 - 134.
- DI NAPOLI GIOVANNI, *Cristianesimo e filosofia in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Doctor communis», (1978), pp. 61 - 66.
- DIZIONARIO DEI FILOSOFI, voce *Teodorico Moretti-Costanzi*, Sansoni, Firenze 1976.
- DOENS DE LAMBERT EMILE, *Science et sagesse. «Avez-vous lu Baruch?»*, in «Etudes Franciscaines», (1966), pp. 292 - 310.
- DOENS DE LAMBERT EMILE, *De la metaphysique à la philosophie. Recuperation de l'esthetique*, in «Etudes Franciscaines», (1970), pp. 266 - 290.
- DONATI GUERRIERI MARIA GABRIELLA, *Santa Margherita da Cortona, fiore mistico della terra perugina*, Ed. Grafica, Perugia 1969.
- DRAGO PAOLO CRISTIANO, *La filosofia italiana come problematica dell'unità*, Ed. Unità, Perugia, vol. I, 1960, pp. 28, 59, 131, 140; vol. II, pp. 193, 224, 322; vol. III, pp. 275, 278.
- ENCICLOPEDIA FILOSOFICA (ultima edizione), voce *Teodorico Moretti-Costanzi*, vol. II, Bompiani, Milano 2006, pp. 7627 – 7628.
- FABRO CORNELIO, *Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3 (1952), pp. 344 - 361.
- FAGGIN GIUSEPPE, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze 1951.
- FALASCHI MICHELE, *L' «unum argumentum» di S. Anselmo tra «ratio naturalis» e «intellectus fidelis»*, in *Fede e ragione*, a cura di Edoardo Mirri e Furia Valori, ESI, Napoli 2002, pp. 91 - 126.

- FALASCHI MICHELE, Introduzione e cura a *San Bonaventura*, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol. XV, Armando, Roma 2003., pp. 7 – 56.
- FALASCHI MICHELE, *Gli scritti bonaventuriani di T Moretti-Costanzi*, in «Dottor Seraphicus», (2004), pp. 103 - 115.
- FILIASI CARCANO PAOLO, *Problematica della filosofia odierna*, F.lli Bocca, Roma-Milano 1953, pp. 77, 142, 146 - 147, 151 - 153, 306, 316, 323 - 324.
- FILIASI CARCANO PAOLO, *La metodologia nel rinnovarsi del pensiero contemporaneo*, Libreria Scientifica, Napoli 1958, pp. 84, 275 - 276.
- FIORAVANTI ANDREA e POLI ALESSANDRO, *Teodorico Moretti-Costanzi: l'asceta moderno*. Film documentario, Italia 2007.
- FORNI ENRICO MARIA, «*Fundamentalontologie*» e ontocoscienzialismo. *Cronaca ed analisi di un rapporto*, in «Giornale di Metafisica», 4 – 5 (1962), pp. 416 - 453.
- FORNI ENRICO MARIA, *Il problema dell'esistenza in Kant e nell'interpretazione di Pantaleo Carabellese*, in «Kant Studien», 2 (1961), p. 195; pubblicato anche in «Giornate di Studi Carabellesiani», Bologna 1962, pp. 305 - 328.
- FRANCHI GIOVANNI, *A proposito del rapporto Heidegger Moretti-Costanzi*, in «Ethica», 2 (1963), pp. 129 - 140.
- GARIN EUGENIO, *Cronache di filosofia italiana: 1900/1943*, Laterza, Bari, 1966, pp. 459 - 550.
- GHINI EMANUELA, *Dialogo e sesso nell'esistenzialismo ed oltre esso*, Ed. di «Teoresi», Catania, 1974.
- GHINI EMANUELA, *La fede unica via alla verità di Cristo*, in «Teresianum - Ephemerides Carmeliticae», 1 (1983), pp. 171 - 185.
- GHINI EMANUELA, *La persuasività segreta ed immensa della fede*, in «L'Osservatore



- Romano», 23 luglio 1995, p. 3.
- GHINI EMANUELA, *La filosofia come ascesi*, in «L'Osservatore Romano», 18 dicembre 1999, p. 3.
- GHINI EMANUELA, *La filosofia dopo l'Eden*, in «Avvenire», 5 gennaio 2000, p. 20.
- GHINI EMANUELA, Introduzione e cura a *La donna angelicata e il senso della femminilità nel Cristianesimo. La terrenità edenica del Cristianesimo e la contaminazione spiritua-listica*, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol. XIV, Armando, Roma 2000.
- GIACON CARLO, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, in «Teodorico Moretti-Costanzi e l'idealismo oggettivistico», Silva, Milano-Genova 1960, pp. 33 - 34.
- HEIDEGGER MARTIN, *Lettera a Martin von Bruch, relativa all'opera di Teodorico Moretti-Costanzi: «L'ascetica di Heidegger»*, (risposta di Teodorico Moretti-Costanzi, *Circa un giudizio di Heidegger sulla mia «ascetica di Heidegger»*) in «Teoresi», 1951, pp. 11 - 17.
- HÖLLHUBER IVO, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfagen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Reinhardt, München-Basel 1969, p. 160.
- LIBERATORE UMBERTO, *Il compagno solitario*, in «La Fiera Letteraria», 13 luglio 1952.
- LE SENNE RENÈ , *Lettera a Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Ethica», 1 (1966), pp. 67 - 72.
- LIVI ANTONIO, *Il cristianesimo nella filosofia: il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre, L'Aquila 1969, pp. 126 - 131, 150 - 158, 174 - 176.
- LIVI ANTONIO, *Il dogma non sopprime il problema. La sincerità filosofica del*

*cristiano*, in «Studi cattolici», 102 (1969), pp. 595 - 602.

LIVI ANTONIO, *Etienne Gilson, filosofia cristiana e idea del limite critico*, Ed.

Universidad de Navarra, Pamplona 1970, pp. 15, 123 - 124.

LIVI ANTONIO, *Filosofia del senso comune: logica della scienza e della fede*, Ares,

Milano, 1990, pp. 28 - 30, 46, 141.

LIVI ANTONIO, *La filosofia contemporanea — il Novecento*, in *La filosofia e la sua*

*storia*, vol. III, torno II, Società Dante Alighieri, Città di Castello 1996-1997, pp.

806 - 841.

LOMBARDI FRANCO, *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*, Arethusa, Asti

1958.

MALAGUTI MAURIZIO, *Liberi per la Verità*, Cappelli Editore, Bologna-Rocca San

Casciano 1980.

MALAGUTI MAURIZIO, Introduzione e cura a *Il senso della storia*, Opera Omnia di

Teodorico Moretti-Costanzi, vol XVII, Armando, Roma 2002.

MANCINI ITALO, *Filosofi esistenzialisti*, Argalia, Urbino 1964, p. 18.

MANFERDINI TINA, *Ontologismo critico e filosofie dell'esistenza concreta*,

Historica, Reggio Calabria 1954.

MANFERDINI TINA, *Coscienza e storia nel pensiero di Pantaleo Carabellese*, in

«Atti del Convegno Giornate di Studi Carabellesiani (1960)», Silva, Milano-Genova

1960, p. 257.

MANFERDINI TINA, *Essere e verità in Rosmini*, Alfa, Bologna 1965.

MANFERDINI TINA, *Teodorico Moretti-Costanzi*, in *Enciclopedia Filosofica* 2°

edizione riveduta ed aggiornata, Gallarate-Firenze 1982.

MANNO AMBROGIO, *Il teismo di Platone*, Ed. Istituto superiore di scienze e lettere

S.Chiera, Napoli, 1955, p. 122.

MANNO MARIO, *Heidegger e la filosofia; a proposito del Was ist das-die*

*Philosophie?*, Armando, Roma 1962, p.103, nt. 1.

MANNO AMBROGIO, *Il cristianesimo come filosofia nel pensatore umbro Teodorico*

*Moretti-Costanzi*, in Atti del Convegno nazionale su «L'uomo in tutte le sue dimensioni», Progresso del Mezzogiorno, Napoli 1994, pp. 349 - 379.

MANNO AMBROGIO, *Il cristianesimo-filosofia nella crisi del pensiero moderno di*

*Teodorico Moretti-Costanzi*, in l'«Idea» 21 luglio 1996.

MANNO AMBROGIO, *Teodorico Moretti-Costanzi: dalla ermeneusi ontologica di*

*Spinoza al cristianesimo-filosofia*, in *Fede e ragione*, a cura di Edoardo Mirri e Furia Valori, Esi, Napoli 2002, pp. 143 - 178.

MEROI FABRIZIO, *Persuasione ed esistenza. Filosofia e vita in Carlo Michelstaedter*,

Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011, p. 32, nt. 53.

MICELI RICCARDO, *Enciclopedia Scientifica Monografica Italiana*, Bompiani,

Verona 1937, pp. 272 e ss. (sotto il paragrafo «Letteratura mistica») e p. 349.

MICHELETTI MARIO, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna

1967.

MICHELETTI MARIO, *Il problema teologico nella filosofia analitica: lo status logico*

*della credenza religiosa*, La Garangola, Padova 1972.

MIRRI EDOARDO, *Il significato dell'ascesi nella filosofia contemporanea*, in «Rivista

Rosminiana», 4 (1956), pp. 246 - 256 e 1 (1957) pp. 1 - 12.

MIRRI EDOARDO, *Ontologismo critico e asceti di coscienza*, in «Giornale Critico

della Filosofia Italiana», 1 (1957), pp. 91 - 99.

MIRRI EDOARDO, *Solitudine e dialogo*, in «Rivista Rosminiana», 1 (1958), pp.

49 - 55.

MIRRI EDOARDO, *La metafisica nel Nietzsche*, Alfa, Bologna 1961.

MIRRI EDOARDO, *Impegno metafisico nell'esistenzialismo: saggio introduttivo*,

Tipografia commerciale, Cortona 1961, pp. 20, 35 - 36, 41, 45, 53 - 54.

MIRRI EDOARDO, *La filosofia come Ascesi*, in appendice a *Il concetto della filosofia in Platone*, Alfa, Bologna 1966.

MIRRI EDOARDO, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Ed. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Bologna 1976, pp 9-25; pubblicato anche in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006, pp. 157 - 170.

MIRRI EDOARDO, *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Bulzoni, Roma 1976.

MIRRI EDOARDO, *Parole di commiato da Teodorico Moretti-Costanzi*, in Leopoldo Boscherini – Giandomenico Briganti- Edoardo Mirri – Marco Montori - Marco Moschini, *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci, Cortona 1995, pp. 13-16; pubblicato anche in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006, pp. 585 - 588.

MIRRI EDOARDO, *Presentazione dell'opera Teodorico Moretti-Costanzi: L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e di Tommaso - Il Cristianesimo-filosofia*, in Leopoldo Boscherini – Giandomenico Briganti- Edoardo Mirri – Marco Montori - Marco Moschini, *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella*

- filosofia contemporanea*, Calosci, Cortona 1995, pp. 19-29; pubblicato anche in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, 2006 Napoli, pp. 589 - 600.
- MIRRI EDOARDO, Introduzione e cura a *La filosofia pura*, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol XVI, Armando, Roma 1999.
- MIRRI EDOARDO, Introduzione e cura a *Dio. Corso di Filosofia teoretica, anni 1955-56/1956-57*, Introduzione e cura di Edoardo Mirri, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol XXX, Armando, Roma 2003.
- MIRRI EDOARDO, *Il concetto di filosofia cristiana: considerazioni teoretiche*, in AA.VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del convegno Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003, Ed. Archidiocesi di Perugia, Città della Pieve 2004, pp. 17 - 32.
- MIRRI EDOARDO, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006.
- MIRRI EDOARDO, *Il significato dell'ascesi nella filosofia contemporanea*, in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006, pp. 41 - 70.
- MIRRI EDOARDO, *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006, pp. 71 - 82.

- MIRRI EDOARDO, *La spiritualità di Santa Margherita nella visuale francescana*, in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006, pp. 259 - 274.
- MIRRI EDOARDO, *Modernità o inattualità del filosofare?*, in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006, pp. 535 - 544.
- MIRRI EDOARDO, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, Raccolta di Saggi a cura di Furia Valori e Marco Moschini. Collana: Pubblicazione Università degli Studi di Perugia, Ed. Scientifiche Italiane - Casa Ed. Cerbone, Napoli 2006, pp. 671 - 684.
- MIRRI EDOARDO, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in AA.VV, *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno Perugia, 17- 19 giugno 2005, Ed. Arcichiodioesi di Perugia, Città della Pieve 2007, pp. 19 - 28.
- MIRRI EDOARDO, Saggio introduttivo e cura di Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, Bompiani, Milano 2009.
- MIRRI EDOARDO, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012.
- MONDIN BATTISTA, *Attualità ed urgenza della filosofia cristiana*, in «Osservatore Romano», 7 febbraio 1982.
- MONTORI MARCO, *Lo spazio del santo e del Super-uomo*, in Leopoldo Boscherini – Giandomenico Briganti- Edoardo Mirri – Marco Montori - Marco Moschini, *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia*

- contemporanea*, Calosci, Cortona 1995, pp. 37 - 41.
- MONTORI MARCO, *Smarrimento e ricerca. Il ruolo dell'ascesi all'inizio dell'esperienza filosofica di Teodorico Moretti-Costanzi*, in Atti del convegno: «Temi filosofici di Teodorico Moretti-Costanzi», Ed. Era Nuova, Perugia 1996, pp. 33 - 38.
- MORRA GIANFRANCO, *L'ascesi di coscienza*, in «Studio e insegnamento della Filosofia» (Filosofia contemporanea e problemi di dialettica) , vol. II, Roma 1966, pp. 222 - 224.
- MORRA GIANFRANCO (fascicolo accluso non datato), *La filosofia pura*, in «Ethica», pp. 145 - 149.
- MORRA GIANFRANCO, *Introduzione a: «Una lettera di Renè Le Senne a Teodorico Moretti-Costanzi»*, in «Ethica», 1 (1966), pp. 67 - 69.
- MORRA GIANFRANCO, *Cristo e/o Nietzsche*, in *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno Perugia, 17-19 giugno 2005, Ed. Archidiocesi di Perugia, Città della Pieve 2006, pp. 309 - 314.
- MOSCHINI MARCO, *L'Ascesi di Coscienza e il Cristianesimo-Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Ed. Sala Francescana di Cultura «P. Antonio Giorgi», Collana «Repara domum meam», Assisi - San Damiano 1991.
- MOSCHINI MARCO, *Francescanesimo ed asceti di coscienza*, in Teodorico Moretti-Costanzi, *L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e di Tommaso*, Pagine, Roma 1994, pp. 67 - 88.
- MOSCHINI MARCO, *La Critica nel Cristianesimo-filosofia*, in Leopoldo Boscherini – Giandomenico Briganti- Edoardo Mirri – Marco Montori - Marco Moschini, *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci, Cortona 1995, pp.43 - 54.

- MOSCHINI MARCO, *Filosofia e fede sapiente*, in *La ricerca di Dio* a cura di Edoardo Mirri e Furia Valori, ESI, Napoli 1999, pp. 121 - 144.
- MOSCHINI MARCO, Introduzione e cura *Dall'essere all'esistenza - Dall'esistenza all'essere. Corso di Filosofia teoretica, anni 1953-54/1954-55*, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol XXIX, Armando, Bologna 1999.
- MOSCHINI MARCO, *Il linguaggio della sapienza*, in AA.VV., *Il linguaggio della Mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6-7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 137 - 144.
- MOSCHINI MARCO, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in AA.VV., *Il Linguaggio della Mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6 - 7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 221 - 230.
- MOSCHINI MARCO, *Teologia e tempo*, in *Fede e ragione* a cura di Edoardo Mirri e Furia Valori, ESI, Napoli 2002, pp. 191 – 214.
- MOSCHINI MARCO, *Anselmo e Tommaso nella prospettiva del cristianesimo filosofia*, in AA.VV, *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del convegno Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003, Ed. Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve 2004, pp. 173 - 184.
- MOSCHINI MARCO, *Cristo nella spiritualità sofica del francescanesimo in San Bonaventura*, in AA.VV, *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno Perugia, 17- 19 giugno 2005, Ed. Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve 2007, pp. 315 - 336.
- MOSCHINI MARCO, *La coscienza. Note sul concetto di coscienza e sapienzialità*, in *Pensare il medesimo II* a cura di Antonio Pieretti, ESI, Napoli 2007, pp. 43 – 63.
- MOSCHINI MARCO, Saggio introduttivo e cura di Teodorico Moretti-Costanzi, *Opere*, Bompiani, Milano 2009.



- MOSCHINI MARCO, *La traccia filosofica: testimoniare la verità*, in «La nottola di Minerva», 4 – 6 (2012), pp. 46 – 52.
- MOSCHINI MARCO, *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, in «Il pensare», 2 (2013), pp. 77 – 96.
- MOSCHINI MARCO, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini studies», 1 (2014), pp. 93 – 107.
- MOTTA GIOVANNI, *Cenni sul significato della preghiera nella filosofia mistica*, in Edoardo Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Ed. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Bologna 1976.
- MOTTA GIOVANNI, *La soteriologia della morte nella filosofia contemporanea: Bloch - Jaspers - Moretti-Costanzi - Heidegger*, in AA.VV, «Il problema della salvezza», a cura del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Padova 1979, pp. 167 - 182.
- NOBILE-VENTURA ORNELLA MARIA, *Filosofia e religione in un metafisico laico: Pantaleo Carabellese*, Bocca, Milano 1951, pp. 128 e seg., nt. 22, 151.
- NOCERINO GIULIO, *La cifra di Dio nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Le lezioni di Filosofia teoretica degli anni 1955-56/1956-57*, in AA.VV, *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno Perugia, 17 - 19 giugno 2005, Ed. Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve 2007, pp. 469 - 484.
- OTTAVIANO CARMELO, *Note introduttive all'articolo di Teodorico Moretti-Costanzi: «Attualità di San Bonaventura»*, in «Sophia», 3 - 4 (1965).
- OTTONELLO PIER PAOLO, *La filosofia cristiana oggi in Italia*, in «Filosofia Oggi», gennaio-marzo (1990), pp. 9 - 21.
- PAGLIARANI ROMEO, *Prospettive sulla storia (Loewith e Moretti-Costanzi)*, in

- «Ethica», 2 (1965), pp. 123 - 129.
- PAGNOTTI SIMOETTA, *Margherita 1247 - 1297*, Ed. Paoline, Torino 1993.
- PASTORE ALCEO, *Esposizione delle lezioni sul tema: «Dio»: Corso tenuto nell'anno accademico 1956-57 dal Prof Moretti-Costanzi*, Alfa, Bologna 1959.
- PASTORE ALCEO, *Il cristianesimo come filosofia in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Ethica», 3 (1966), pp. 213 - 224 (prima in estratto è stato pubblicato in «Verri» nel 1961).
- PENZO GIORGIO, *Le interpretazioni italian del super-uomo di Nietzsche*, in «Studium», 3 (1989), pp. 341 - 358.
- PERICOLI RIDOLFINI FRANCESCO SAVERIO, *La fede sapiente*, in Atti del convegno: «Temi filosofici di Teodorico Moretti-Costanzi», Ed. Era Nuova, Perugia, 1996, pp. 39 - 45.
- PIERETTI ANTONIO, *Storia del Pensiero Occidentale*, Dalla Critica del positivismo ad oggi, vol. VI, Marzorati, Milano 1976, pp. 75, 85 - 86, 378.
- POMILIO ERNESTO, *Che cosa sono filosofia e metafisica?*, Il Tripode, Napoli 1974.
- PRINI PIETRO, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Bari- Roma 1996, pp.177 - 185.
- RANKE JOACHIM, *Das Denken C. Michelstaedter. Ein Beitrag zur italienischen Exstanz-philosophie*, in «Zeitschrift fiir philosophische Forschung», 1, trad. ital. in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 4 (1961), pp. 518 - 539.
- RASCHINI MARIA ADELAIDE, *Carlo Michelstaedter*, Marzorati, Milano 1965, p. 18, nt. 5, pp. 21, 148.
- RICONDA GIUSEPPE, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969.
- RIGOBELLO ARMANDO, *La filosofia come ascesi*, in «L'Osservatore Romano», 28

ottobre 2000.

RIMONDI DANIELE, *Trascendenza, critica ed esperienza*, in Edoardo Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Ed. Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Bologna 1976, pp. 53 - 58.

RIZZACASA AURELIO, *Ermeneutica della finitezza e coscienza cristiana*, in AA.VV., *Il Linguaggio della Mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6 - 7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 205 - 210.

ROMANINI MASSIMO, *Il prologo di «Così parlò Zarathustra»: un'introduzione alla mitopoiesi di Nietzsche*, La Nuova Foglio, Pollenza 1974.

ROSARIO ASSUNTO, *Il paradosso di Carabellese*, in «Rassegna di Filosofia», (1953), pp. 63 - 69.

SABARINI RANIERO, *Criticismo e metafisica*, Arte e Storia, Roma 1953, pp. 126 - 130.

SABARINI RANIERO, *Teodorico Moretti-Costanzi*, in Enciclopedia filosofica, Gallarate 1957.

SCHIAVO ANTONIO, *Dalla bellezza alla moralità: a proposito dell'Estetica pia di Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Sophia» (1967), pp. 357 - 371.

SCHIAVO ANTONIO, *Esperienza e pregiudizio*, Vallagarina, Calliano 1969.

SCIACCA MICHELE FEDERICO, *Il Secolo XX*, Ed. F.lli Bocca, Milano 1942, pp. 755 - 756.

SCIACCA MICHELE FEDERICO, *La filosofia oggi*, Marzorati, Milano 1963, vol. II, p. 40.

SEGRE UMBERTO, *Il personalismo di Michelstaedter*, in «Costume», Milano 1945, nn. 5 - 6 e 7 - 8 (nel n. 5 - 6 p. 18 e nel n. 7 - 8 p. 19).

- SEMERARI GIUSEPPE, *I problemi dello spinozismo*, Ed. Vecchi & C., Trani 1952, pp. 221 e seg..
- SEMERARI GIUSEPPE, *Attualità o inattualità di Carabellese*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3 (1956), p. 397 e seg.; pubblicato anche in *Storicismo e ontologismo critico*, 1960, pp. 217 - 245.
- SEMERARI GIUSEPPE, *Dopo l'ontologismo critico*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3 (1957); pubblicato anche in *Storicismo e ontologismo critico*, 1960, pp. 247 - 281.
- SEMERARI GIUSEPPE, *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaia, Manduria 1960.
- SEMERARI GIUSEPPE, *Baruch Spinoza*, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XIII, Marzorati, Milano 1967, p. 24.
- RASSEGNA SOVIETICA, n. 1, pp. 123 - 125 vi è una nota su Teodorico Moretti-Costanzi in una recensione della Storia Filosofia Italiana, a cura dell'Istituto di Filosofia della Accademia delle Scienze dell'U.R.S.S., Mosca 1965-1966.
- SPECIANI LUIGI ORESTE, *L'uomo senza futuro*, Mursia, Varese 1976, p. 258.
- SPIRITO, UGO, *Sviluppi dell'ontologismo critico*, in «Archivio di Filosofia», 1 (1954), pp. 269 - 274; risposta del Moretti-Costanzi in «Archivio di Filosofia», 2 (1955) pp. 173 - 179.
- TEBALDESCHI IVANHOE, *Filosofia e politica nell'attualismo e nell'ontologismo critico: in margine al recente dibattito fra Ugo Spirito e Teodorico Moretti-Costanzi*, s. n., s. l. , 1955.
- TEBALDESCHI IVANHOE, *Il problema della natura nel pensiero di Pantaleo Carabellese*, Arte e Storia, Roma 1955, pp. 47 - 50.
- TEBALDESCHI IVANHOE, *Tempo e coscienza*, Arte e Storia, Roma 1956, pp. 7 - 9,

nt. 1, pp. 111 - 116.

TEBALDESCHI IVANHOE, *Società e persona nell'esperienza giuridica*, Arte e Storia, Roma 1956, p. 9.

TEBALDESCHI IVANHOE, *Società e diritto nel pensiero di John Dewey*, Arte e Storia, Roma 1957, p. 12, nt. 1.

TEBALDESCHI IVANHOE, *L'esistenza come comunicatività*, Arte e Storia, Roma 1960, pp. 236 - 242.

TEBALDESCHI IVANHOE, *L'essere e il valore: saggio sull'esperienza morale*, Arte e Storia, Roma 1962, pp. 263 - 268.

TESTA ANTONIO, *Michelstaedter e i suoi critici*, in «Rassegna di Filosofia», (1953), p. 366, nt. 18 e p. 367.

THYSSEN JOHANNES, *Schopenhauer zwischen den Zeiten*, in «Kant-Studien», (1960 - 1961), p. 393.

UDERZO MARIO, *La filosofia di Teodorico Moretti-Costanzi*, Aurora, Verona 1977.

VALORI FURIA, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, ESI, Napoli 1996.

VALORI FURIA, *Il linguaggio della mistica cristiana fra verbo e «silenzio sapiente»*, in *Il linguaggio della mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6 - 7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 119 - 126.

VALORI FURIA, *La teologicità del pensare di Pantaleo Carabellese*, in *Il Linguaggio della Mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6 - 7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 211 - 220.

VALORI FURIA, Saggio introduttivo a Pantaleo Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima: la dialettica delle forme*, ESI, Napoli 2003, pp. 5 - 37.

VALORI FURIA, *Fede e filosofia in Pantaleo Carabellese*, in *La ricerca di Dio*, a cura

- di Edoardo Mirri e Furia Valori, ESI, Napoli 2004, pp. 185 - 205.
- VERTUCCI RAFFAELE, *Maria, la madre più bella. La "cifra" mariana del Pensare in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «La nottola di Minerva», 5 – 6 (2005).
- VERTUCCI RAFFAELE, *La «presenza» di Giustino nel pensare di Teodorico Moretti-Costanzi*, in AA.VV., *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno Perugia, 17 - 19 giugno 2005, Ed. Arcichiodioresi di Perugia - Città della Pieve 2007, pp. 485 - 507.
- VICARELLI GINO, *Il pensiero di Pantaleo Carabellese*, Arte e Storia, Roma 1952, pp. 115, 142, 185, nt. 25 e 86.
- VINTI CARLO, Introduzione e cura a *Spinoza*, Opera Omnia di Teodorico Moretti-Costanzi, vol. X, Armando, Roma 2000.
- VITALI RENZO, *Il fondamento epistemologico dell' «Ascesi di coscienza»*, in «Vichiana», 1 (1966), pp. 55 - 62.
- ZITKO PAVAO, *Teodorico Moretti-Costanzi e Karl Jaspers*, in «La nottola di Minerva», 1 -3 (2013), pp. 53 – 63.
- ZUCAL SILVANO, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 1982, p. 268, nt. 2.
- ZUCAL SILVANO, *Carlo Michelstaedter nell'interpretazione di Teodorico Moretti-Costanzi*, in *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, a cura di Fabrizio Meroi, ETS, Pisa 2010, pp. 155 – 182.

IV. OPERE DI ROMANO GUARDINI SU SAN BONAVENTURA.

ROMANO GUARDINI, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre* {*La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione*}, Leonard Schwann, Düsseldorf 1921.

ROMANO GUARDINI, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus* {*Principi fondamentali della teologia di san Bonaventura. L'illuminazione della mente, la gerarchia degli esseri, il flusso della vita*}, herausgegeben von Werner Dettloff, Evert Jan Brill, Leiden 1964.

ROMANO GUARDINI, *Das Argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis* {*L'argomento della pietà in san Bonaventura e quello della convenienza in sant'Anselmo*}, «Theologie und Glaube», (1922), pp. 156-165.

ROMANO GUARDINI, *Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura* {*Bonaventura filosofo del basso Medioevo*}, «Die Schildgenossen» (1930), pp. 1-12.

Tutte le quattro opere su San Bonaventura sono edite nella recente pubblicazione, utilizzata in questo lavoro:

ROMANO GUARDINI, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, tr. it. di Isabella Visentini, a cura di Ilario Tolomio, Morcelliana, Brescia 2013.

V. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA SULL'INTERPRETAZIONE DI SAN  
BONAVENTURA DI ROMANO GUARDINI.

AGUTI ANDREA, *Introduzione a Romano Guardini, Filosofia della religione.*

*Religione redenzioe Rivelazione*, a cura di Andrea Aguti, Morcelliana, Brescia 2010

(Romano Guardini, *Opera Omnia*, II/2).

GERL-FALKOVITZ HANNA-BARBARA, *Romano Guardini 1885 – 1968 – Leben und Werk*, Grünewald, Mainz 1985; tr. it. Di Benno Scharf, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988.

IANNASCOLI LORETTA, *Condizione umana e opposizione polare nella filosofia di Romano Guardini. Genesi, fonti e sviluppi di un pensiero*, Aracne, Roma 2005.

MANFERDINI TINA, *Katholische Weltanschauung. Religion e fede in Romano Guardini*, in AA. VV. *La weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di Silvano Zucal, Centro editriale Dehoniano, Bologna 1988, pp. 257 – 352.

MERCKER HANS, *Bibliographie Romano Guardini (1885 – 1968). guardinis Werke Veröffentlichungen über Guardini Rezensionem*, herausgegeben von der Katholischen Akademie in Bayern, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1978.

TOLOMIO ILARIO, *Introduzione e cura a Romano Guardini, Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, Morcelliana, Brescia 2013.

ZUCAL SILVANO, *Premessa a Romano Guardini, Vom Wesen katholischer*



*Weltanschauung*, in «Die Schildgenossen» 4 (1923), pp. 66-79; tr. it. di Giulio Colombi, ed. it. a cura di Silvano Zucal, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994.

ZUCAL SILVANO, *Bonaventura nella formazione del pensiero di Romano Guardini con riferimento all' "Itinerarium mentis in Deum"*, in «Studi francescani», 3-4 (2010), pp. 423 – 472.

#### VI. ALTRE OPERE UTILIZZATE.

CARABELLESE PANTALEO, *La coscienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di Michele Federico Sciacca, Marzorati, Como 1944.

CARABELLESE PANTALEO, *Noi e la morte*, in «Archivio di filosofia», 3-4 (1946).

CARABELLESE PANTALEO, *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, a cura di Raniero Sabarini, Roma 1953.

CARABELLESE PANTALEO, *Il problema teologico come filosofia*, ESI, Napoli 1998.

CARABELLESE PANTALEO, *L'Essere e la sua manifestazione. Arte prima*, ESI, Napoli 2003.

KANT IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1787, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, Tea, Milano 1999

- MEROI FABRIZIO, *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- MICHELSTAEDTER CARLO, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1999.
- MIRRI EDOARDO, *Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese*, in AA. VV., *Giornate di studi carabellesiani*, Atti del convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia di Bologna nell'ottobre del 1960, Silva, Genova 1964.
- MIRRI EDOARDO, *L'itinerarium mentis come itinerarium Dei*, in «Doctor Seraphicus», Viterbo, Centro Studi Bonaventuriani, 1979.
- MIRRI EDOARDO, *Sull'uso della parola "verità" nella Critica della ragion pura*, in *Pensare il medesimo* a cura di Furia Valori e Marco Moschini, ESI, Napoli 2006.
- OTTAVIANO CARMELO, *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*, Cedam, Padova 1964.
- SCIACCA MICHELE FEDERICO, *La filosofia oggi*, Marzorati, Milano 1963, vol. II.
- SCIACCA MICHELE FEDERICO, *L'ora di Cristo*, Marzorati, Milano 1973.