



MARCO MOSCHINI

LA CRISTITÀ IN TEODORICO MORETTI-COSTANZI

This article explores various aspects of the concept of 'Christity' that Teodorico Moretti-Costanzi has developed throughout his philosophical production and that was particularly highlighted in his mature works. The 'Christity' indicates a quality of consciousness that, when raised to the sophic recognition of Christ, becomes the highest critical quality of consciousness itself. According to the Umbrian philosopher, this critical nature introduces the concept of wise faith and indicates the origin and development of spiritual activities as purely theoretical activities; in this context of a radical Christology, a return to the main arguments of the critical ontologism is made possible.

L'essenza e nucleo centrale del pensiero cristologico maturo di Teodorico Moretti-Costanzi, risiede nel termine, inusuale quanto pieno di contenuto speculativo, di 'cristità' ove la stessa cristologia morettiana trova un'espressione riassuntiva ed essenziale di tutta la sua riflessione filosofica. Per collocare il concetto di cristità di Teodorico Moretti-Costanzi all'interno dell'ampio e ricco percorso della cristologia filosofica del Novecento, la cui fecondità nel pensiero contemporaneo merita di essere considerata sempre più pienamente, va anzitutto precisato come questo filosofo italiano si ritagli uno spazio particolare nel recupero di una tradizione della filosofia cristiana che di fatto lo ha posto in forma originale e a volte divergente rispetto alle altre voci teologiche e filosofiche che hanno dato corpo a questo ritorno complesso e fecondo della riflessione su Cristo nel pensiero.¹ Moretti-Costanzi, di certo, si colloca nell'alveo della scuola dell'ontologismo critico; ha però maturato una peculiare riforma dello stesso in senso cristiano. Una riforma che è tutta all'interno di una meditazione cristologica alimentatasi a due sicuri riferimenti della riflessione filosofica: il medioevo anselmiano e bonaventuriano e l'ispirazione rosminiana. Infatti il medioevo come la grande specu-

¹ Per un quadro generale del profilo intellettuale e speculativo di Teodorico Moretti-Costanzi rimando a E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012.



lazione rosminiana sono sempre stati i punti di riferimento del Moretti-Costanzi per dibattere sui grandi temi dell'ontologismo italiano e per confrontarsi con le correnti ontologiche classiche e novecentesche. Il filosofo umbro è giunto poi ad una sostanziale formulazione della teoria dell'unità tra cristianesimo e filosofia come approdo di una sapiente maniera di intendere la questione Dio-uomo all'interno del contesto teoretico metafisico contemporaneo.² Due tradizioni, quella medievale e quella rosminiana, che si rintracciano unificate da un consapevole riconoscimento nel pensiero dell'assoluto rapporto essere-realtà. Ovvero: pensare è pensare l'essere e pensare la realtà nel fondamento, nel principio. Afferma san Bonaventura: «Chi, dunque, non viene illuminato dallo splendore di tante realtà create è un cieco; chi non viene risvegliato da tante voci è un sordo; chi non loda Dio a partire da tutti questi effetti è un muto; chi non riconosce il Primo Principio a partire da tanti indizi è uno stolto».³ Un'affermazione che ripropone quanto detto da sant'Anselmo: «Perché dunque disse lo stolto in cuor suo “Dio non esiste”. Quando è così evidente alla mente razionale che Tu sei più di ogni altra cosa? Perché, se non che è stolto ed insipiente?».⁴ Queste due celeberrime sentenze possono sinteticamente indicare e ricordare il luogo speculativo nel quale si radica la cristologia morettiana: in questa piena consapevolezza che il pensare, nella sua pienezza coscienziale, non può darsi che in Dio, fondamento di ogni recupero del mondo, della realtà; egli solo è sostanza del pensare. Il pensare inevitabilmente non può che essere il frutto di una mente *capax Dei*, che risiede solo in Dio e che senza di Lui non sarebbe pensiero. Dio insomma, l'Essere di Coscienza del carabellesiano “problema teologico”, costituisce il tema sul quale il pensiero si dà alla mente; pensare è il pensare di Dio che si esplica nella mente dell'uomo giunta a una consapevole apicalità: «Ricolma di tutte queste luci intellettuali, la nostra mente diviene la dimora della Sapienza divina e la casa di Dio; diviene la figlia, la sposa e l'amica di Dio».⁵ Ma quale Dio abita una mente finita se non un Dio che concilia in sé il modo finito e la natura infinita che gli appartiene? Quale Dio potrebbe essere se non un Dio che non conosce la separatezza tra tempo ed eterno? Quale Dio se non quello che si presenta non nella celatezza di un mondo astratto ma nella carne viva di un mondo vivo? Quale Dio se non quello che non ebbe orrore dell'utero di una vergine? Domande a cui il Dottore serafico risponde ripetutamente nella sua opera e che offrono a Moretti-Costanzi la possibilità di riproporre il medesimo argomento nel cuore della contemporaneità: «‘Discorso persuasivo della fede’ è dun-

² E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in *Pensare il Medesimo I*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 157-170; E. COVIELLO, *San Bonaventura nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Attualità della filosofia francescana del Dottore serafico: asceti di coscienza e cristianesimo*, in «Studi Francescani», A. 105, fasc. 1-2, 2008, pp. 181-228 e di M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 92-107.

³ SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della Mente a Dio*, I 15, a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1995, p. 80.

⁴ SANT'ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, in *Opere filosofiche*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 90.

⁵ SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente a Dio*, op. cit., IV 8.

que – per san Bonaventura e per Moretti-Costanzi con lui – la filosofia: dedicarsi alla quale perciò non è, da parte del credente, uno scendere a patti o a compromessi con un qualcosa di estraneo alla sua stessa fede, come possono aver inteso, ad esempio, certi storici della filosofia sostanzialmente estranei a tale argomentare... non compromesso, non trasformazione, non abbandono, non insomma uno scendere a patti con un che di estraneo al proprio credere, bensì il discorrere stesso di questo credere (ove il genitivo è da intendersi in senso soggettivo, senz'altro)». ⁶ Bonaventura ha offerto a Moretti-Costanzi la possibilità di recuperare nell'ontologismo critico del Carabellese quella essenza cristiana che il molfettese aveva perduto, dimenticato, negato, benché anch'egli debitore della ricchezza contenuta in quella eredità rosminiana presente nell'ontologismo stesso. È chiaro infatti che se filosofare vuol dire elevarsi all'apice del pensare, se vuol dire avere consapevolezza della fundamentalità dell'essere, è allora necessario non abbandonare il mondo, gli altri, il tempo, in nome dell'essere. Ma è necessario riconoscere che affrontare il problema teologico vuol dire anche affrontare parallelamente la realtà che questo Dio non soltanto è il 'ciò che maggiormente possiamo pensare' (secondo l'espressione citata dell'*argumentum* anselmiano) ma dobbiamo pensare questo Dio nel tempo per fare del tempo stesso una storia sacra di redenzione dalla sua stessa caducità; non possiamo non pensare alla mediazione di Dio in Dio nel tempo: cioè al Cristo. Il Dio a cui si guarda – ovviamente e necessariamente – non può quindi che essere, istradati in ciò dal pensiero del Dottore serafico, proprio quel Dio che è pienamente dato riconoscere quale il *Summe Mediator*, vero ed autentico, così come insegna la rivelazione cristiana. Perciò la riflessione si evolve nella linea bonaventuriana, certamente, ma anche e soprattutto in quella indicata da Rosmini, riconosciuto maestro dal Moretti-Costanzi proprio in quel monumento della sua speculazione che è la *Teosofia*. Si ritroveranno tratti evidenti del pensiero rosminiano nell'esposizione metafisica del pensiero di Moretti-Costanzi e nell'elaborazione del concetto di cristità. Infatti è ben prossima a questa visione l'idea tutta rosminiana della ontologia e del pensiero teologicamente segnato; né se ne allontana la sua antropologia, tutta derivante da questa visione dell'Essere e dell'Idea. In particolare il concetto di cristità morettiano – come si vedrà – richiama immediatamente l'esposizione rosminiana del pensiero assoluto. Il pensiero assoluto positivo che ha come termine l'essere reale, non può non avere atto né essere, dice il Roveretano, senza l'opera soprannaturale. Una soprannaturalità che per via di carattere pertiene all'intelletto e per via di grazia alla volontà. ⁷ Questo carattere soprannaturale, per Rosmini, comporta che intelletto e volontà siano sempre attuati e presenti nel cristiano. «Che adunque ad un soggetto finito come l'uomo sia dato a percepire il reale assoluto quest'è opera soprannaturale; poiché soprannaturale è il reale assoluto non avendo la natura che un modo di essere relativo. Questa comunicazione soprannaturale del reale assoluto che è Dio stesso giusta la dottrina rivelata del Cristianesimo». ⁸ Un carattere soprannaturale del pensiero e dell'uomo che Rosmini ribadirà sempre riconoscendo nell'avvento del Cristianesimo quel supremo momento che infuse saggezza al pensiero e positività alla morale antica, quasi a dire che senza cristianesimo non ci sarebbe stata né

⁶ E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, op. cit., pp. 166-167.

⁷ Mi riferisco soprattutto alla parte del libro V della *Teosofia*, par. 2013-2015

⁸ A. ROSMINI, *Teosofia*, libro V, par. 3, 2013, a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, p. 1986.

la capacità profonda di penetrare la verità né un'autentica positività della morale e della vita. Penetrare tale profondità vuol dire assolutamente allontanarsi dalle occlusioni del pensiero relativo (Moretti direbbe gnoseologico) che, se pur legittimo a livello dell'ente, rischia però di farci perdere l'orizzonte – dice il Rosmini – quando entrando nel campo ontologico finisce per smembrare l'ente stesso allontanandolo dalla sua origine ontologica.⁹ Un rischio sempre vivo nella dimensione razionale/relativa: il rischio cioè di rendere insignificante il pensare. Un rischio al quale Moretti-Costanzi fu reso accorto dalla lezione rosminiana che gli consentì di rispondere al recupero del mondo e della coscienza a partire dall'urgenza di un potenziamento della coscienza e una purificazione del pensare dal relativo.¹⁰ Un potenziamento della mente che sarebbe inattuizzabile fuori della consapevolezza cristiana. Ancora Rosmini sarà utile per comprendere l'identificazione tra cristianesimo e filosofia come pensiero puro; così il Roveretano: «Il pensiero assoluto proprio del cristiano che trasse dall'impressione della *verità reale* si manifesta come un senso o facoltà di sentire giudicare e ragionare rettamente di ciò che è soprannaturale e divino ed è quella luce a cui camminano non pure gl'individui, ma ancora i popoli battezzati giusta la profezia: *ambulant gentes in lumine tuo*; benché anche questa luce sia il più senza che n'abbia l'uomo coscienza».¹¹ Un lume, un criterio che guida la coscienza al suo apice che non sarebbe senza cristianesimo. Lezione rosminiana legata dal Moretti-Costanzi all'insegnamento bonaventuriano. Non un caso che a quella poco sopra citata pagina rosminiana il grande filosofo trentino abbia posto una nota molto significativa che così dice: «Al natural lume ed al soprannaturale si possono applicare le belle parole dell'aureo libretto intitolato *Itinerarium mentis in Deum*». Il cristianesimo, per Moretti-Costanzi non meno che per Rosmini o per il

⁹ «Or due maniere di pensare l'assoluto e relativo, le quali si distinguono pe' loro oggetti, cioè per aver l'una ad oggetto l'essere assoluto, l'altra l'essere relativo non si devono e non si possono giammai confondere insieme. Molto meno si dee confondere insieme l'essere assoluto e l'essere relativo; quasicchè questo si potesse ridurre a quello come parte al tutto. Anzi è da ben intendere che il relativo non può essere in alcun modo parte dell'assoluto, benché da lui provenga come da causa; perocché da quel punto stesso in cui il relativo si considerasse come parte organica dell'assoluto, cesserebbe incontante d'essere relativo. Onde l'assoluto e il relativo si oppongono ed escludono per siffatto modo che mai possono unire in uno, e restano sempre due; perocché l'essenza stessa del relativo importa che non sia assoluto. Si può bensì pensare che l'essere relativo non esista, ma non si può pensare che esistendo appartenga all'assoluto». A. ROSMINI, *Teosofia*, op. cit., n. 2049, p. 2011.

¹⁰ T. Moretti-Costanzi nei suoi ultimi appunti prima della morte, dedicati a Rosmini e dal titolo *Il mondo nella luce cristiana*, trattando di alcune note sul mondo a partire dal Nuovo saggio così scriveva: «Al giovanissimo studioso interessato contro il materialismo sensorialistico più che ad un origine mentale dell'idea conoscitiva e al suo inizio gnoseologico nel tempo pare additare assai poco... ciò che interessava Rosmini, evidentemente, era l'idealità in cui poter affermare la vera cosa per un io veramente degno di essa oltre le circoscrizioni somatistiche che ben fanno un corpo». In M. MOSCHINI, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in *Il linguaggio della mistica*, Edizioni Accademia Etrusca, Cortona 2002, p. 228.

¹¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, op.cit., 2014, p. 1987.

Dottore serafico, conduce e raggiunge l'apice del pensare con il suo contenuto più essenziale cioè l'esplicazione della natura umana e divina di Dio in Cristo; il Cristo, nei suoi gesti, nella sua vita, conferisce senso all'intendere della mente ed è riconosciuto da quella stessa mente che qualitativamente si sia elevata fino a lui in ascesi come al suo ultimo e più essenziale contenuto. Tale qualità mentale, capace di riconoscimento ed affermazione della verità essenziale, Moretti-Costanzi appunto chiamerà 'cristità'. Vero che questo concetto sarà l'approdo ultimo di una riflessione filosofica – quella del filosofo umbro – che lungamente aveva vagliato i limiti della metafisica sulla scorta di un'ispirazione profondamente teologica e metafisica allo stesso tempo. Ma questo approdo sarà inevitabilmente cristologico. Esso culmina nell'opera prima della sua ultima trilogia dal titolo *La fede sapiente e il Cristo storico* a cui farò riferimento primario in questo articolo.¹² Giungere al concetto di 'cristità' segna nel pensiero di Moretti-Costanzi l'esser pervenuto ad approdo dopo il periodo della lunga maturazione del concetto di ontologismo critico e dopo averlo riformato nel senso di un cristianesimo che finiva per identificarsi ed esaurire la filosofia in esso.¹³ 'Cristità' designa un concetto importante nella perfezionata speculazione morettiana: in esso infatti si cerca di presentare la dinamica di verità nella quale si articola la coscienza; in essa come qualità coscienziale vengono a ritrovarsi i singoli, non più come un accadimento inessenziale del darsi del vero, ma come i coscienti singoli che possono agostinianamente risultare illuminanti, parlanti e veggenti.¹⁴ Parlanti e veggenti e veritieri in quanto elevati alla verità del Cristo quale mediatore tra le contraddizioni dialettiche della realtà e dell'essere. Queste attitudini speculative e teologiche della coscienza sono le attitudini qualitative assicurate ed esplicate dalla cristità in quanto criterio che discende dalla suprema qualificazione della Fede. Parlare di cristianesimo, e di cristianesimo che è filosofia, vuol dire che quanto è colto in esso è l'essenza di tutto ciò che appartiene alla mente, sia come contenuto sia come criterio di riconoscimento sapiente. La cristità costituisce la qualità sapienziale massima del pensare e la massima capacità critica della mente.¹⁵ La qualità mentale con la quale la realtà tutta viene riconosciuta, espressa e ridetta alla luce della verità che la fonda e la rende intellegibile. La cristità è la capacità critica che costituisce l'*intellectus fidelis* di Bonaventura e che

¹² Di poco preceduto da un testo capitale di T. MORETTI-COSTANZI, *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, CLUEB, Bologna 1979, ora in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009.

¹³ Un pensoso periodo della maturità che è culminato con la pubblicazione della seconda trilogia: T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico* del 1981; *La rivelazione filosofica* del 1982 e *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* del 1986 tutti editi dalla Sala Francescana di Cultura in Assisi. Ora larghi stralci si trovano anche in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, Bompiani, Milano 2009.

¹⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Ed. Alfa, Bologna 1972.

¹⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *Il senso della critica*, in «La Nottola di Minerva», I, 1982, n. 2, pp. 7-22.

Moretti-Costanzi ha voluto riproporre.¹⁶ Un concetto – la cristità – che per le sue implicazioni, non meno che per la sua stessa espressione, non poteva non essere sottoposto a acerba disamina vista la sua radicalità. Tale affermazione infatti giunge ad un risultato che implica una perfetta sovrapposizione e identificazione tra fede e pensare, tra elementi religiosamente determinati e la qualità dell'attività filosofica e speculativa. Tale affermazione è sostenuta dal pensiero sostanziato e sostanziante quale quello che deriva dalla coscienza aperta alla verità di un tempo che chiede un fondamento eterno; di un'esistenza che chiede significato nell'essere; di un Dio che parla contro i molti dèi muti e sordi generati dalla indigenza e caducità dell'uomo. L'ascesi della coscienza impone un componimento dialettico che è anche criterio critico. Da esso si riconosce il Cristo non semplicemente quale oggetto creduto ma in quanto Egli è la verità che illumina, rende coscienti e parla.¹⁷ È richiesta di una fede non astratta, ma legata alla consapevolezza piena del reale e del suo fondamento ontologico; in questa ci vien data la possibilità di fondare una pura sapienzialità la quale è ricevuta e riconosciuta nel Cristo. Il cristianesimo risulta essere autentica filosofia, fede disvelatrice, dimora della verità, che rende idonei ascoltatori delle sue parole.¹⁸ Non una fede perduta nelle argo-

¹⁶ Molti sarebbero gli scritti di Moretti-Costanzi dedicati al pensiero di Bonaventura. Rimando solo, a questo proposito, a M. FALASCHI, *Introduzione* a T. Moretti-Costanzi, *San Bonaventura*, Armando, Roma 2003. Sempre di M. FALASCHI, *Gli scritti bonaventuriani di T. Moretti-Costanzi*, in «Doctor Seraphicus», LI, 2004, pp. 103-115.

¹⁷ «La filosofia è Cristo, Cristo è la mia filosofia, noi cristiani siamo i filosofi veri, ecc. Chi pronunciò frasi di questo genere, salendo rivelativamente oltre la filosofia comune, per compirla oppure per riprovarla con un giudizio negativo, intese dare atto, evidentemente, non d'una evasione dalla filosofia in favore della fede che 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: da *'nugiloqui ventilatores'*. [...] Giova precisare che tale realtà perfetta, relativa al Cristo-Verbo, redentore-rivelatore, comporta un *sápere* capace, nel farlo intendere rivelatamente, di farlo *credere* in seno al Dio medesimo che gli è Padre. Che inoltre, quella realtà, comporta insieme la *sofia* della filosofia sapida e sostanziale, reperibile nella fede cristianamente professata. Segno evidente, questo, che il *sápere* in cui è fede la fede e la *sofia* in cui la filosofia vera, nella sua teologica capacità, la *filo-sofia* cristianamente depurata, sono tutt'uno. Tutt'uno come nei due casi lo è la *filia*, relativa a una perfezione vissuta in modo imperfetto dalla *mens*, umanamente, anche se provvisoriamente, costretta e limitata nel somatico. L'identificazione manifesta di Filosofia (Teologia) e Fede attesta nel cristianesimo antico tale consapevolezza della Fede autentica, sapienziale e critica. Ne attestano invece l'oblio o la perdita gnoseologica le distinzioni successive: ragione-fede, filosofia-teologia, cristianesimo-religione, filosofia neutra anche se funzionalizzabile al cristianesimo ecc.». T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., pp. 36-37.

¹⁸ Il concetto ontologico della fede che fa appunto rivelare l'uomo come riconoscitore e come uditore dell'inudibile del vero. Un tratto e una visione antropologico-teologica che unisce il pensiero di Moretti-Costanzi ad un'altra grande teologia novecentesca, quella di K. Rahner. Cf. K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Roma 2012.

mentazioni di una razionalità ma una fede recuperatrice del mondo. Non una fede astratta.¹⁹ Fuori dalla sensibilità sapienziale propria della fede secondo Moretti-Costanzi, non solo non si è più parlanti ma si è addirittura muti. Per parlare adeguatamente di Cristo, in buona sostanza, occorre sollevarsi alla qualità critica e mentale richiesta a conoscerlo: appunto la cristità. Al contrario l'obiezione di cui si diceva è posta al di fuori ed al di sotto della fede, al livello *inferior*, livello né elevato né elevante, ma chiuso ed ottundente nel mero orizzonte gnoseologico dalla quale difficilmente si riesce ad uscire ed alzarsi per vedere in alto dall'alto.²⁰ La cristità è quella consapevolezza coscienziale e mentale che ci innalza sino al riconoscimento più alto possibile della Verità (Cristo). Di più: la cristità, partecipazione concreta al rivelarsi stesso del vero, è la chiave che serve ad aprire i cuori e le menti alla stessa verità. Un movente a quell'*itinerarium mentis* che non può che giungere a Dio perché parte da Dio stesso.²¹ La cristità è ciò che è necessario per riconoscere il vero; è il riconoscimento di Dio in Cristo ma soprattutto di noi stessi in lui, ed in lui come ciò che sostanzia e fonda il nostro stesso pensare. Il Moretti-Costanzi trova un'icona evangelica esplicativa di questa capacità nell'episodio di Tommaso Didimo e nell'opposta figura della Maddalena nell'orto. Entrambi incontrano Gesù nella sua suprema manifestazione, nella sua trasfigurazione permanente, quando essi rinunciano al 'toccare' con mano rinunciando ad un provare cosale ed investigativo. La fede, che è tale in quanto si apre al Cristo ed agli eventi della sua vita coinvolgenti, non viene a costituire un *minus* del pensare o della mente, un abbandono della razionalità a favore del sentimentalismo religioso; anzi il vero *minus* deficitario appare, per Moretti-Costanzi, nel momento in cui ci si ritrova nell'incapacità di parlare e di capire la fede ed il Cristo stesso. Il deficit non è altro che la mancanza di cristità. In questo deficit si colloca e si ritrova il presunto sapere gnoseologico il quale sa porre solo impropriamente il problema di Cristo e della sua storia, su basi che fanno perdere l'evento e la persona stessa e con essa anche il senso di intellesione che essa garantisce. E di questo deficit viene riconosciuta colpevole proprio quella teologia razionale che intende fare di Dio un oggetto di studio e un problema, volendo fare del mondo e della realtà un oggetto esterno e neutro rispetto a Dio che ne è il fondamento.²² «L'on della Fede parla col *logos* per cui la natura, naturale

¹⁹ E in Moretti-Costanzi l'aggettivo astratto si deve intendere come in Carabellese: astratto cioè il non-concreto o meglio un essere separato da altro essere; astratta infatti è la separazione, e il filosofo umbro qui più che altrove sembra diretto discepolo del Carabellese nella denuncia dell'impossibilità di un pensare irrimediabilmente decurtato e frazionato; distinto in un frazionamento presente ed imperante solo in un definitiva lontananza dal principio sostanziatore della coscienza. P. CARABELLESE, *La critica del concreto*, nella ultima edizione Sansoni, Firenze 1948.

²⁰ Stessa dinamica sensiva che lo Schopenhauer indicava al pensiero per poter cogliere la verità dell'idea.

²¹ E. Mirri, *L' "Itinerarium mentis" come "Itinerarium Dei"*, in *Pensare il Medesimo I*, op. cit., pp. 241-258.

²² Per una precisazione dei percorsi morettiani per giungere a questa acquisizione speculativa rimando al saggio monografico introduttivo di M. MOSCHINI, *Fede sapiente ed Intellectus fidelis*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, op. cit., pp. LXXI-CXXIII

nella mondità dove s'accendono le sue verità essenziali, costituisce l'ontologia. Parla insieme e così, la Fede stessa, nell'uso di un linguaggio 'silenzioso', avente potenza suscitatrice-evocativa, né parla d'altro che di sé. Non per convincere gli increduli, ma per ridestare i realizzabili nella Realtà che fa stimarla, meglio che 'cara', massima 'gioia', dono supremo. Appunto: *dono* per l'innalzamento non atteso né disposto, con iniziative umane eterogenee, dal fedele che assiste in esso al trasformarsi di sé medesimo: supremo perché il fedele in questa trasformazione positiva sente ripristinarsi nel naturale. Peraltro, è un dono, questo, che nella propria supremità lascia apprezzarsi soltanto quando essa si viva come può e deve esaurientemente ed in concreto. Così il Cristo, senza del quale l'ambito della fede resterebbe aurorale e nemmeno riconoscibile nell'apertura annunziatrice dei suoi orizzonti, si dice Via, Verità, Vita». ²³ Moretti-Costanzi denuncerà nel dire ormai comune della gnoseologia e della teologia l'errore di porre Cristo e Dio come un problema mentre egli propriamente è colui che viene a risolvere ogni nostra problematicità relativa al se, al mondo, a Dio medesimo. ²⁴ L'inizio del cammino della sapienza per il filosofo umbro non potrà essere dato che dallo scorgere l'incapacità ed incomprensione gnoseologica che mina la teologia razionale; tale incapacità sostanziale è, per il filosofo umbro, il principio di tutte le incapacità ed incomprensioni, ed è necessario rimuoverla in modo definitivo per incamminarsi nel pensare autentico. Tale rimozione è possibile affrontando la questione stessa del Cristo non già con gli strumenti di un pensiero, scaltro o maldestro che sia, ma attraverso un'elevazione, un'ascesi, al di sopra di essi sino al livello che tutto completa e comprende. Insomma un'elevazione ascetica che è elevazione mentale al livello della sapienza e fa riconoscere criticamente il vero, il bello e il buono operanti nel reale, nel mondo, negli altri. «Per chi s'innalza, o cresce, o culmina nella consapevolezza critica della fede, vissuta ed esperita, a venir distrutta, caso mai, e non da noi, sicuramente, ma da sé stessa che si consuma, dileguando, non è la scienza, ma la considerazione indebita che se ne fa». ²⁵ L'incapacità di cui si dice, in definitiva, è quella solita del voler giudicare e parlare della fede senza alcun elemento di sacro; un'incapacità di pensiero che è, e costituisce, l'autentica insufficienza della mente di elevarsi al suo grado massimo. È pretesa di vedere, scoprire, scandagliare e definire ciò che è sacro restando fuori dall'esperienza stessa del sacro; dire che cosa sia il divino avendo prima scelto quell'iniziale distacco che rende vano ogni tentativo di espressione dell'esperienza del sacro stesso. Così accade del dire su Cristo in maniera esterna ed estranea. Le parole del Moretti-Costanzi sono illuminanti: «Cristo, presenza di realtà sacra, non può intendersi e risultare che al livello d'essere di questa; a chi vi si trovi o venga ad emergervi qualificato. Divinità non intendibile senza indicazione, 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». ²⁶ L'elevazione del pensiero si attua, si realizza, solo dopo una radicale emendazione della mente dai

²³ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., p. 51.

²⁴ Tutta l'opera del Moretti-Costanzi è tesa nelle sue intenzioni ad allontanare da questo fraintendimento ed errore. Come esigenza è presente tale istanza sin dalla sua prima opera matura *L'asceta moderno*, Ed. Arte e Storia, Roma 1945 ed è stata presente sino alle sue ultimissime opere.

²⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., p. 41.

²⁶ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit., p 75.

miti umanistici e gnoseologici; senza di essa sarà impossibile la riappropriazione delle forze spirituali capaci di restituirci all'autentiche dimensioni sostanziatrici della coscienza.²⁷ Questa mancanza di fruizione e veggenza del vero, nella coscienza, comporta il più completo allontanamento dalla possibilità di comprendere la dimensione ontologica della realtà; l'incapacità di comprendere il dominio ontologico che assicura la fede sapientemente criteriata. Solo questa emendazione ci consente l'accortezza mentale necessaria per non errare nella totale ignoranza di sé e di un mondo ontologicamente criteriato, miracolato e visibile nella sua bellezza; visione di un mondo nuovo, e della vita rinnovata in esso, possibile solo se assicurata con gli occhi aperti dalla fede che restituisce sempre noi stessi all'Eden.²⁸ Un mondo restituito alla sua primigenia bellezza e al suo ordine: questa è la autentica naturalità ovvero quella essenza profonda della natura e del mondo che mai è tramontata e che solo la fede ha la possibilità di rendere presente e di nuovo osservabile. Questa osservabilità del bello del mondo è l'essenza totale del miracolo che evangelicamente restituisce ciò che è compromesso alla sua naturalezza: il lebbroso restituito alla sua purezza, il cieco alla sua vista; lo zoppo al suo incedere naturale. È significativo che nel Vangelo, prima di ogni miracolo e risanamento, venga dalla bocca del personaggio miracolato una precisa professione di fede o, se questa manca, Gesù ne faccia un'esplicita richiesta. Il miracolo del mondo si riconosce nella fede, perché nella fede si scorge il primo, l'unico, grande miracolo, cioè lo stesso Cristo. Accettare questo miracolo non vuol dire accettare un fatto magico, una credenza, un fenomeno meraviglioso, una prova di chissà quale straordinaria capacità o potere, ma significa bensì accettare di essere e restare aperti al completo ristabilimento di noi stessi in noi stessi per mezzo di Dio stesso. Chi non accetta questo miracolo, chi non ne rimane persuaso, avrà certo tutte le sue buone ragioni per rimanere dubitante ma nel suo dubitare l'unica cosa che risulta mancante è la più necessaria: quella capacità critica che consente il recupero intelligente del mondo, di quello spirituale dell'umano. «Faccia di Dio, Luce del Mondo. Davvero nel mondo il Cristo non sarebbe inteso in tali connotazioni essenzialissime da alcun mondano, se nella Fede di codesto il mondo medesimo che n'è coinvolto non risultasse illuminato ed aderente al *supra* del suo Principio costitutivo. Se insomma il mondo, in una vera esperienza sapida che se ne abbia ed anzi che si dia in atto a noi esperienti, non risultasse nella naturalezza della reale natura che è da Dio. Qualificato conformemente nella qualificazione teologica in cui rientra la cristità. È solo e proprio all'alto livello di tale *sápere* (il sapere dei beati ostacolato nei viventi, solo fedeli, dalla possibilità intima del suo inverso) 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».²⁹ La capacità, insomma, del sapere e dello sperimentare coscienzialmente tutti i possibili recuperi. Nella mancanza totale della sensibilità della fede, che è capace d'approntare occhi atti a leggere del mira-

²⁷ Al medesimo di quella emendazione dell'intelletto invocata dallo Spinoza che Moretti sentiva in questo vicino. Cfr T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, in *Opere*, op. cit., pp. 2319-2470.

²⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spirituale*, in *Opere*, op. cit.

²⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit., pp. 30-31.

colo, l'evento evangelico (Cristo), il miracoloso, continuerà ad essere incompreso e destinato a rimanere un fatto, forse accaduto o forse no, in ogni caso senz'altro da verificare con mezzi scientifici.³⁰ Ma al contrario il credente (che è sapiente in virtù dell'elevazione al grado della cristità) nel suo aprirsi alla storia la riconosce come storia sacra, come compartecipazione all'evento salvifico, in specie nella resurrezione; così viene ad acquisire un punto di vantaggio: si mostra capace di comprensione e nel miracolo non cerca dimostrazioni ma affermazioni del saputo e del vissuto. Riemerso nella fede, il credente è capace di indicare e rintracciare tutto un nuovo percorso vitale, attraverso l'attualizzazione presente di un passato comunque presente; e tanto forte è il suo sentire partecipante da riconoscere la storia sacra come la sua stessa storia. Non una serie di eventi, non una serie cronologica di gesti lontani se non lontanissimi, bensì realtà sempre contemporanea nella consapevolezza stessa della sua sacralità.³¹ A questa apertura sostanziale della coscienza al reale si scorge il miracoloso; e nel miracoloso il Cristo come sostanza di tutte le naturalizzazioni e rinaturalizzazioni; di tutte le riemersioni e le restituzioni. Il credente crede al miracolo perché crede al mondo; e questo perché crede a ciò che comprende e testimonia, nella sua avvedutezza, del superiore ristabilimento della sua natura nella fede. Altri pongano pure problemi di prove, dimostrazioni e argomenti; pongano pure domande ed obiezioni con una mentalità e una metodologica gnoseologica che comunque rimane inadeguata ed insignificante, incapace ad alzare lo sguardo verso i campi e gli orizzonti che si aprono nella fede. Il credente, nell'accortezza del suo proprio sapere fedele, ha la consapevolezza che niente sussiste al di fuori del campo della fede, campo in cui emergono gli eventi salvifici e rivelativi, dopo aver sperimentato la propria vita di coscienza nell'unitarietà di pensiero, di azione e sensibilità. «Chi chiede verifiche d'altro genere – ossia da effettuare secondo il criterio della natura 'snaturata' presa per autentica natura, su dei fatti che si prospettano, perciò sovvertitori delle sue leggi e senza meno 'contronatura' – né vi sono miracoli da intendere né qualcuno cui attribuirli che riesca qualificato, né una qualità sacrale con cui comunque qualificarle».³² Il pensiero di Moretti-Costanzi, dunque, voleva giungere al punto massimo del riconoscimento della cristità, per poter portare a compimento la riforma dell'ontologismo critico in senso cristiano, cioè condurre ad un rinnovato modo di vedere il livello massimo dell'ascesi di coscienza con la sapidità della fede. In questo il Moretti-Costanzi maturo vede anche l'apice della filosofia, l'apice della mente, nella rivelazione di una triforme ed unitaria coscienza. Si è scoperta la strada – secondo il filosofo umbro – che da sempre la filosofia ha sentito e sperimentato essere la più diritta al retto filosofare: la strada che conduce alla verità. Al contempo in questa dimensione sapiente della fede ci è data la possibilità di ripercorrere quanto manifestatamente è presente nell'invito pronunciato da

³⁰ A questo proposito, e relativamente alla visione del mondo secondo l'ottica di una cristologia contemporanea, sarebbe opportuno condurre un confronto tra due orizzonti di pensieri diversi ma ispirati alle medesime fonti bonaventuriane. Intendo la possibile pista di confronto tra la visione del mondo in Romano Guardini e la tematica della edenicità del mondo di Moretti-Costanzi.

³¹ Questo il contenuto centrale della opera di T. MORETTI-COSTANZI, *Il senso della storia*, contenuta oggi in *Opere*, op. cit.; rimando però, per una comprensione più adeguata del tema, a M. MALAGUTI, *Introduzione a T. Moretti-Costanzi, Il senso della storia*, Armando, Roma 2002.

³² T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit., p. 75.

tutta la tradizione. L'apice del pensiero, il suo massimo, è rintracciabile dunque per Moretti-Costanzi al livello della fede che è caratterizzata dalla emersione nella coscienza di quel criterio critico e di pensiero che è rappresentato dalla la cristità. Solo questa qualità mentale consente il riconoscimento più essenziale del principio trinitario che riesce a farci scoprire la rivelazione di una triforme ed unitaria coscienza. Si è scoperta quindi la strada che da sempre la filosofia ha sentito e sperimentato essere quella che conduce alla verità che, appunto in questa dimensione, assume riconoscimento, volto e nome nel Cristo. Si apre la strada e ci è data la possibilità di ripercorrere quanto manifestatamente è presente nell'invito pronunciato da tutta la tradizione cristiana ad essere dei dottori sì, ma dei dottori di una santa 'ignoranza'; l'ignoranza dei *simpliciores*. Accogliere, rispondere, a questo invito, e seguirlo di conseguenza, comporta l'incamminarsi per le strade del filosofare – o meglio – di un autentico filosofare, implica di certo un uscire dal 'somatico' per sconfinare e rimanere nell'ambiente edenico di un mondo rinnovato e ritrovato nella sua purezza. La sublimità di cui si parla, che è la sublimità della sapienza, è certamente impossibile da spiegarsi con il metro della ragione calcolante, impossibile ad illustrare ad orecchi ed occhi chiusi, e quindi è anche sostanzialmente refrattaria ad ogni argomentazione apologetica di stampo scientifico. Una *ratio superior* autentica ed effettivamente efficace di illustrare e esonerare dalle critiche e dalle obiezioni (la cristità infatti è elevazione è critica autentica) nella sua qualificazione speculativa esonera del tutto dalla apologia razionalistica di stampo probatorio e neutrale. Questa infatti non può nascere dalla carcassa dello gnoseologismo e soprattutto l'apologia, se deve esserci, assume l'inevitabile forma di una consapevolezza silenziosa, veggente, ed al contempo plurisignificante, di chi nella fede e nel vero è stato capace di rintracciare il Cristo come meta e come via in una cristologia critica radicale e profonda. Uno degli apporti significativi alla cristologia del Novecento, che si rintraccia nel Moretti-Costanzi – a mio parere – è rintracciabile soprattutto in questa radicalità della presenza del Cristo e della capacità critica che comporta tale riconoscimento; ma una notevole profondità di contributo si può indicare anche nella chiarificazione del tema che mi pare considerevole: riproponendo l'autentico spessore apologetico della completezza della fede e della vita nel cristianesimo egli ha anche assicurato un rinnovato smalto ad una antica ma pur sempre nuova forma apologetica di stampo agostiniano. In questa tradizione l'apologia viene ad assumere un connotato identitario e non un connotato difensivo. Una apologetica che si genera nella ricerca e si ridona nel dialogo. Non certo simile alla apologia manualisticamente e gnoseologicamente intesa, che è affatto dimentica di che cosa si sia apologia del cristianesimo, e che invece configura solo il carattere di discussione e di opposizione piuttosto che quello di proposta. Non è neppure l'apologia fondata sulla ragione naturale, che sembra essere solo una voce rauca, bruciata dal fuoco vivo della razionalità che essa stessa ha contribuito a generare. Nata da una teologia che tutto ha fondato sulla ancillarità del filosofare rispetto alla teologia, sulla 'naturalità' del pensiero rispetto alla 'soprannaturalità' della fede; l'apologia in essa è chiamata a difendere la fede dagli attacchi della ragione stessa; ma non essendo essa di niente altro fatta che della stessa norma della ragione attaccante non trova altre armi per rispondere che le stesse tenute in pugno dall'attaccante. In proposito, la confusione venuta a crearsi è tanta che l'apologia pare ridotta a mera 'archeologia' del pensiero, ad una continua escogitazione di presunte prove e controprove che tali non sono; esse sono dimostrazioni che nulla dimostrano, prove che non convincono e peggio che mai che persuadono. Il Moretti-Costanzi, nell'illustrazione del cristianesimo-filosofia, che nel tema della cristità trova il suo tema speculativo centrale, riproponendo l'autenticità sofica del cristianesimo consente, non solo di recuperare e di comprendere il vero senso dell'apologia, ma riesce a far intendere che nel momento in cui il cristiano è veramente ta-

le, ed è fedele, è già di per sé apologeta nella sua testimonianza di vita. Il credente smaschera la falsa apologia proprio in quanto credente; proprio in quanto credente egli è anche sapiente in virtù della cristità che lo istituisce nell'uno e nell'altro stato. Chi è riemerso nella fede sa che il Cristo è indimostrabile perché è la risoluzione di tutti i problemi. Lontani così tanto dal chiedere ragioni per la fede poiché è la fede a dare la ragione di ciò di cui si sta parlando e del suo Cristo. Nell'ottica rivelata e redenta dalla fede ciò significa far parlare la fede stessa, mentre la proposta di far parlare il Cristo è spesso inficiata da molteplici intellettualismi, primo fra tutti il senso limitato e limitante dato dalla parola 'dimostrazione'. Come si può allora dimostrare la veridicità del Cristo? O meglio come si può dare ragione del Cristo da parte della fede senza cadere in un evidente e vuoto esercizio gnoseologico? La 'dimostrazione' del Cristo, data e richiesta nell'esercizio della ragione della fede e di quello che prima si è definito come l'esplicativo *sàpere* della fede, vuol dire innanzitutto manifestare il Cristo come fondamento e come contenuto della fede che ne 'sa'. Parlare di Cristo nella fede che è appunto sempre sapiente viene ad essere un parlare di questa stessa in un puro esplicitarsi, perché la fede è chiamata ad esplicitarsi e presentarsi sempre più come sé dimostrantesi in un'autentica e sempre più marcata autochiarezza. «Nella Coscienza sana ed unitaria, la sua energia non astratta, né compressa o depressa, da un che d'inamovibile materiale, non lascia luogo ad emozioni, negativamente giudicabili, e tutte quante sa raccogliere ed inverare nell'entusiasmo. L'*io* personale che vi si qualifica, dandone atto, vi risulta relazionato in modo tutto diverso dal soggetto generico speculare, in sé e di per sé solipsista. Vi risulta infatti in relazione con gli altri consociati e con le cose, non riducibili ad oggetti ma intellegibili in un ambiente ospitale e amico di mondità cui sta a presiedere la Chiarezza. 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 alla *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 che 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'». ³³ I credenti, resisi totalmente trasparenti ed elevatesi in questa stessa chiarezza, sperimentano coscienzialmente una notizia che richiama un solo nome: Cristo. La fede richiamata nei suoi fondamenti critici e sapienziali, resa chiara e sapiente in Cristo, mostra palesemente come il reclamato invito a dare 'spiegazioni' razionali della verità che essa afferma, e di cui è portatrice e testimone, è solo una proposta improponibile, alla quale la fede non può rispondere altrimenti che con il parlare e rendersi parola della verità-Cristo. Si è coscienti che si resterebbe muti di fronte alla proposta di parlare di Cristo se essa dovesse parlare di un Gesù come finito e definito nella sua sola concretezza storica e scientifica. Il fedele, reso sapiente dalla fede stessa, si è infine trovato di fronte a Cristo e nel Cristo vede Dio. Per Moretti-Costanzi, nella fede sapiente non si conosce e non si testimonia un uomo Gesù che fu un tempo, e del quale sia poi da provare l'affermazione della presunta divinità: si sa di un Dio vero che prese carne in un Gesù storico che trasformò la storia in altro, in una dimensione sacra dove si rese possibile un incontro vivo tra la sua persona e tutti gli uomini. Una palinodia della storia, un

³³ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., pp. 25-26.

inveramento della storia, piuttosto che un mero dato cronologico. Per Moretti-Costanzi la cristità per questo è il punto focale più alto della fede dal quale non è più possibile scendere; un piano luminoso e chiaro. Non si può più scendere soprattutto ad un piano in cui Dio sia da confrontare con qualcosa d'altro da sé. La fede non può che essere critica e negatrice della riduzione alla logica della sapienza teologica razionalistica che appare un 'trastullo intellettuale', un inutile sforzo, una pratica che disperde le forze e basta. Il fedele compie la dimostrazione del Cristo nella sua propria fede; in quella *capacitas Dei* di bonaventuriana memoria, che attualizza sempre, nel confronto a Cristo, la sua coscienza redenta nell'essere e nel modo 'pneumatico' completamente libero, nelle visioni, dalle nebbie problematiche del somatico. L'uomo Gesù che interessa di più è quello della Maddalena nell'orto la mattina della resurrezione o quello di Tommaso Didimo quando professò di credere solo per la fede e non per la possibilità non sfruttata di poterlo toccare. Per spiegare Cristo direbbe Moretti-Costanzi non c'è altro modo che far esplicitare la fede; far sì che la fede parli da sé medesima in modo che dica ciò che deve in una vita rinnovata e in uno sguardo pulito. La fede quindi e la sua qualità più alta, la cristità, costituisce il punto di partenza, la forza che accompagna, e il punto di arrivo di questo iter, il quale altro non è che un presentare questa fede nella sua piena consapevolezza sofica. Una proposta, quella del Moretti-Costanzi maturo, decisamente costruita su una cristologia assoluta che ha posto le istanze dell'ontologismo nel cuore di una visione totale del cristianesimo come orizzonte di tutto il sapere filosofico, che in esso viene dal filosofo umbro quasi dissolto. Anzi il cristianesimo in virtù della sua soficità diviene una sorta di chiave ermeneutica del pensiero e soprattutto una chiave critica del pensiero occidentale. Non credo che ci sia stata una cristologia filosofica tanto radicale quanto quella dell'approdo morettiano maturo. Ma si badi bene: il Moretti-Costanzi non pretendeva essere originale, ma voleva condurre a riconoscere tutta l'interminabile e sempre costante perenne idea del vero che la filosofia autentica ha cercato di mantenere inalterata per tutte le menti.

marco.moschini@unipg.it

(Università di Perugia)