



MARCO MOSCHINI

## LA FEDE SAPIENTE E LA COSCIENZA NEL PARADIGMA FILOSOFICO NEO-BONAVENTURIANO

WISE FAITH AND CONSCIOUSNESS  
IN THE NEO-BONAVENTURIAN PHILOSOPHICAL PARADIGM

*The apprehension of Being is connaturated to us, but memory, from which the “ut ipsius proles” intelligence arises, is distracted in us. It thus loses its essential transparency. So writes Bonaventure: “He who wants to contemplate the invisible realities of God with respect to the unity of the essence, he has to fix his gaze, first of all, on being itself, and see that being itself is in itself very certain, to the point that it is not possible to think of it as non-existent” (Itin. V, 3 - V. 308). As the Saint observes (in perfect harmony with the ancient Parmenidean and Platonic traditio), nothingness can only be thought of as an internal negation of the original apprehension of being. We are talking here about inner thinking and conscious participation, or the noein, that is distinguished from all knowledge processes referring to external objects. In fact, “knowing”, writes Blondel, “n’est qu’un aspect du penser”.*

«La notizia dell’essere è in noi originaria, ma la memoria, dalla quale sorge l’intelligenza *ut ipsius proles*, è in noi distratta. Essa perde così la sua essenziale trasparenza. Scrive ancora Bonaventura: “Colui che vuole contemplare le realtà invisibili di Dio rispetto all’unità dell’essenza, fissi lo sguardo, prima di tutto, sull’essere stesso, e veda che l’essere stesso è in sé certissimo a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente” (Itin. V, 3 - V. 308). Il nulla, osserva il Santo, in perfetta armonia con l’antica *traditio* parmenidea e platonica, può essere pensato solo come negazione interna alla notizia originaria dell’essere. Si parla qui del pensare in interiore e consapevole partecipazione, ovvero del *noein* che si distingue dal conoscere riferito all’oggetto esterno. In effetti, il “conoscere”, scrive Blondel “n’est qu’un aspect du

penser”».<sup>1</sup>

Nella tradizione platonica, travasata e innervata nella teologia dell’Occidente, e segnata-mente cristiana, ha determinato a lungo il pensiero; in questa emerge la questione sulla sapienzialità della fede che qui si vuole affrontare. La citazione in *incipit* di Malaguti aiuta a centrare speculativamente il problema e a proporre tale visione in uno dei punti apicali di questa stessa tradizione: nel bonaventurismo. Non solo quello legato strettamente al pensiero del Serafico, ma anche a quello che più intensamente si è ispirato ad esso proponendosi come un ‘neo-bonaventurismo’. Un percorso aperto da Moretti-Costanzi nel quale si è riletta tutta la *traditio platonica* che ha innervato la speculazione cristiana e l’ontologismo critico italiano del XX secolo alla luce del bonaventurismo. Una scuola che ha riproposto l’ontologia e la teologia (di stampo rosminiano), in una chiave di identificazione di fede e sapienza teologica cristiana, seguendo l’insegnamento e la via aperta dal Dottore di Bagnoregio.<sup>2</sup>

Lo sviluppo del tema della sapienzialità della fede si può presentare all’interno della complessa analisi delle possibilità che la fede dischiude e di come questa possa costituire e riconoscersi nella specifica apertura esperienziale al lume del pensiero, animatore del *logos*, squarcio di visione sul mondo, che è appunto quell’Uno, Principio, Dio, in cui la riflessione speculativa – secondo la *traditio* qui evocata – trova il suo fondamento costitutivo. Così, è giusto domandarsi se la fede, lungi dall’essere un atto fideistico e di creduloneria (*pistis*, direbbe Platone) si configuri come un *noesi*. Sembrerebbe assolutamente di sì, proprio a partire da quella *traditio platonica*, presentatasi nella forma bonaventuriana e neo-bonaventuriana.

Ma lungi dal proporre un mero *excursus* storico e storiografico sul tema (che sarebbe impossibile), qui richiamo tale materia perché il dibattito sulla questione della sapienzialità della fede credo che ancora possa essere riproposto per valutare, nell’oggi del pensiero contemporaneo, la sua consistenza speculativa anche alla luce del rinnovato interesse per il pensiero ontologico. Io credo che questa consistenza sia non solo possibile da ritrovare, ma abbia una solidità attuale, e mi appare con un significato immutato. Si aggiunga che tale confronto può suggerire riflessioni utili a fornire una possibile prospettiva complementare e alternativa alle forme assunte dal pensiero teologico contemporaneo. Tale questione appare ancora oggi come un momento di grande ridefinizione del pensiero teologico e del vissuto collettivo sul tema della fede; ciò a partire da alcune pensosissime riflessioni, non solo sul versante teologico, ma anche di sociologia della religione. In molti ambiti sembra che sia in atto uno sforzo di ripensare la fede nel nostro contesto culturale segnato non solo da secolarizzazione, ma anche da una diffusa

---

<sup>1</sup> M. MALAGUTI, *La solarità originaria. La trasparenza del ‘contuitus’ in san Bonaventura*, in A. BEGASSE DE DHAEM, E. GALLI, M. MALAGUTI, R. PASUAL, C. SALTOS SOLÁ, *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, Peters, Leuven-Paris-Bristol CT 2018, pp.63-64.

<sup>2</sup> M. MOSCHINI, *Neobonaventurianism and Christian Philosophy of Twentieth Century*, in T.J. JOHNSON, K. WRISLEY-SHELBY, M. K. ZAMORA, *Saint Bonaventure: Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eight Centenary of His Birth*, vol. 1, Franciscan Institute Publications – St. Bonaventure University, New York 2021, pp. 695-704.

incapacità dell'uomo nelle nostre società di sentire il bisogno di Dio.<sup>3</sup>

Forse le forme della carità possono reindirizzarci a questo senso nuovo della fede. Forse il ripensamento accurato dei fondamenti stessi del valore speculativo del vivere nella fede aiuta questa riscoperta. Fatto sì è che il tema della fede e della sua sapienzialità lo sento vivissimo e urgente.<sup>4</sup>

Un tema quindi vivo nella pubblicistica e nella letteratura filosofica e teologica. Se poi guardiamo al contemporaneo sviluppo storico della questione potremmo rintracciare una lunga tradizione di confronto su questo argomento. E al netto di pozioni molto intelligenti e questionanti – come, ad esempio, quella di Jaspers, per citarne una – restano innumerevoli i contributi al riguardo. Ma devo segnalare come la maggior parte di questi apporti siano però distinti decisamente da una ingombrante 'e' tra le parole filosofia 'e' fede, filosofia 'e' teologia; una congiunzione che segna la differenziazione dei campi, la problematicità dei temi e delle posizioni, a volte l'inconciliabilità o la autoesclusione. Una 'e' che suona sempre di troppo quando si vorrebbe comporre la questione in senso alla filosoficità che è una ed è per tutti.<sup>5</sup>

Nel domandarsi sulla sapienzialità della fede bisogna quindi farsi consapevoli; in buona sostanza, è necessario chiedersi se sia possibile e come si presenti una 'filosofia' che meriti l'aggettivazione da una dimensione di fede. Tale questione, infatti, impone subito una considerazione speculativa che potrebbe essere espressa in questi termini: può avere un valore speculativo porsi il problema stesso della fede e della sua sapienzialità? Una fede può o meno determinare una

---

<sup>3</sup> Rimando ad alcuni testi che danno testimonianza del dibattito intenso che sul tema fede e fedeli e rapporto con il pensiero e la società contemporanea. Cfr PH. CAPELLE-DUMONT, D. COHEN-LEVINAS, V. DELECROIX, P. MANENT, *Crise de l'universel. La politique à l'épreuve de la religion*, PUF, Paris 2021; J. MARION, *breve apologia per un momento cattolico*, a cura di S. ABBRUZZESE, Scholè, Brescia 2019. Invio, inoltre, a volumi di studio come di E. GRIMI (ed.), *Europa Cura te ipsam! Essays in Honor of Rémi Brague*, Stamen, Roma 2021; S. ABBRUZZESE – G. DI LIGIO (EDS.), *Cattolicesimo: l'impossibile rinuncia. Riflessioni intorno alle riflessioni di Pierre Manent*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

<sup>4</sup> Rimando a due recenti studi tra tanti che mi hanno colpito proprio per il chiaro e lucido tentativo di ridefinizione del tema della fede nel nostro tempo. J. KNOP (ed.), *La questione di Dio fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità*, Queriniana, Brescia 2021 e C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021.

<sup>5</sup> Ho mostrato l'eccezione di Jaspers tra le molte intelligenti che avrei potuto indicare per evidenziare però le posizioni che ancora si ripresentano e che spesso cristallizzano quel tema (resta quindi utile di K. JASPERS, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, a cura di R. GARAVENTA, Orthotes, Napoli-Salerno 2014). Il resoconto delle voci in letteratura che si danno sulla questione sarebbe ampio, ma basta ricordare che stabilmente la questione si ripresenta anche nelle più recenti pubblicazioni che tendono a separare gli ambiti della fede da quelli della filosofia o a mettere in colloquio questa con l'altra, sempre nella distinzione, se non nella separazione. Dà qualcosa a pensare in senso diverso da tale tensione l'interessante J. D. CAPUTO, *Filosofia e teologia*, a cura di A. AGUTI, Queriniana, Brescia 2016.

visione filosofica? Una fede può esprimere una dimensione sapiente? Oppure proprio perché 'fede' le è precluso il dire pensoso e pensante? Ovvero rispondere in modo chiaro, o possibilmente chiaro, alla fondamentale domanda: la fede, quella per cui si crede, *fides qua creditur*, che cosa è e che cosa vuol dire al pensiero?

Riguardo a questi problemi non si può che rispondervi se non ponendo preliminarmente una diversificazione fondamentale: quella che corre tra un parlare della fede 'da fedele' e l'altra che ne parla standone 'da fuori', non aderendovi. E questa duplice maniera di affrontare il tema ha diviso, ha posto in *querelle*, ha polarizzato, disgiunto e, in casi molto estremi, autoescluso le rispettive posizioni. Ha generato polarità inavvicinabili e originato, senza meno, un atteggiamento distaccato rispetto alla fede (e alla filosofia) che ha evitato l'affrontamento profondo della questione. Nel dibattito filosofico questa tematizzazione sulla 'fede filosofica' (o sulla 'filosofia fedele', se si vuole) è senz'altro presente in ambienti sensibili alla questione; c'è e deve ancor più diffondersi nel contesto del confronto filosofico. Vi è necessità di ritornare ad esso ed è necessario ciò nel momento in cui si affacciano nel pensiero contemporaneo valutazioni molto positive su visioni del pensiero largamente improntate allo spirito cristiano; è utile, nel momento in cui siamo ad operare in un contesto di riflessione filosofica che richiede fortemente la chiarificazione di alcuni elementi tipici della tradizione cristiana, che ha dissodato, consegnato e rafforzato l'identità del nostro pensiero occidentale. E nel quadro della meditazione filosofica contemporanea è notevole il rintracciare una larghissima parte di contributi che, ispirati dalla fede (e segnata dal cristianesimo), stanno all'interno del pensiero occidentale con dignità e rilevanza notevolissima.<sup>6</sup>

Per quanto mi riguarda intendo da subito dire che, dovendo scegliere tra le due opzioni sopra esposte, parlare 'da dentro' o 'da fuori' della fede, io intendo parlarne 'da dentro'. E preciso che parlarne cristianamente vuol dire parlare della fede dall'interno, parlarne dalla consapevolezza che essa comporta e richiede. Vuol dire ripetere e ripercorrere in essa le tappe fondamentali e significative di un'interpretazione cristiana del mondo.<sup>7</sup>

L'intento di dire della fede, e della sua pensosità, a partire dall'interno di essa – in particolare – lo raccolgo dall'invito tipico proprio della tradizione agostiniana e bonaventuriana che ha dato, del concetto di 'fede sapiente' – come sopra si è accennato –, ampia espressione; pervenendo, al contempo, a una serie di passaggi che hanno identificato filosofia e dire della verità, filosofia e teologia, fino alla identificazione di cristianesimo e filosofia. Tutto ciò comporta il dire filosoficamente dall'interno della fede; tutto ciò sottende l'espressione 'fede sapiente', mutuata dall'*intellectus fidelis* di san Bonaventura. In tale espressione si dice che della fede si dovrà parlare sempre e solo nell'intelligenza della fede stessa. Cioè da quello sgorgare sapiente che la fede genera e concepisce nella consapevolezza dell'emergere in essa dei suoi contenuti come dati

---

<sup>6</sup> Per un rintracciamento della cristità della filosofia merita rimandare a un testo che ha aperto e definito ormai l'abitazione filosofica della cristologia: S. ZUCAL (ed.), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paoline, Roma 1993.

<sup>7</sup> In questo segna la lettura di R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di M. BARONCHELLI, Morcelliana, Brescia 1995

immediatamente all'intendimento, così come alla volontà ed al sentire. Secondo uno schema tipicamente agostiniano di intendere le facoltà intra-spirituali e umane.

Questa intelligenza deve davvero essere intesa letteralmente come una capacità di leggere in interiorità, un *intus-legere*, e tale capacità agostinianamente non può essere intesa se non come un atteggiamento, una disposizione non estraniata dal sé e dagli oggetti che nel sé vengono esperiti e sentiti.

Subito potrebbe essere posta la domanda: e dell'altro modo di parlare della fede? Del modo che ne dice come se fosse un terzo a parlarne? Del dirne in modo neutrale ed estraneo? Ecco che chiarire il tema da uno dei due punti di vista non porta ad esclusione dell'altro, ma attiva un confronto tra i modi di dire della fede che, posti su livelli e piani differenti dell'intendere stesso della fede, caratterizzano, fin dal suo porsi e distanziarsi, la base per ritrovare il tema stesso della fede e magari riconoscersi in questo confronto. Il che è forma dello stesso confronto che sussiste nella filosofia, se questa vuole intendersi come riflessione sulla verità e sul me, che chiede il senso stesso del mio esserci e del mio mondo, essenza della filosofia stessa.

Uno degli obiettivi profondi della prospettiva neo-bonaventuriana è proprio quello di ricondurre al tema della 'fede sapiente' come tema filosofico; ed infatti questo tentativo è dichiarato in un'espressione tipica del pensiero di Moretti-Costanzi che, interpretando il Serafico, si sentiva di proporre l'esplicazione della fede cristiana con le sue stesse *rationes necessariae*; ponendo in chiaro, riassumendoli, quelli che sono i punti chiave, gli snodi, della persuasività segreta ed immensa della fede che esplica i moventi interni e segreti della filosofia stessa. Tali punti-chiave da cogliere e da comprendere sono rintracciabili nell'intento speculativo che muove al pensare e sono rintracciabili nella disposizione della 'fede sapiente' (continuando ad utilizzare il paradigma bonaventuriano).

«Nella Fede sapienziale, dove con la mondità intelligente del mondano, concreta nel tessuto delle tre *vires* (*esse-nosse-velle*), si trova già in atto il vero mondo, sono presenti le sue condizioni imprescindibili, incentrate nel *maximum* del *Principium essendi-intelligendi*. Questo nel rivelarsi al rivelato, in una figura, in una parola, in un'azione, vi si fa riconoscere con immediatezza e sicurezza. Non più e non meno che nei documenti che lo attestano e che nulla attestano senza la Fede, conducendo anzi su di un terreno dove l'assenza dei suoi *creduti* lascia sostituirla con altro».<sup>8</sup>

Sono questi i punti-chiave che esplicano, che rinviano, a quegli unici argomenti che dalla fede stessa emergono e che si manifestano come quel 'medesimo' di cui la filosofia sempre parla ed inevitabilmente non può che ridire nel suo dispiegarsi.

«Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma si accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di

---

<sup>8</sup> T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, in *Opere* a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009, p. 1573.

discussioni sull'argomento ed una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima».<sup>9</sup>

Già nella saggezza platonica si fa evidente la peculiarità della filosofia come scienza del tutto altra da quella conoscitiva, la quale applica neutrali strumenti di indagine e verifica. Appare un modo diverso, intimo, colloquiale, dialogante, di comunicarsi. E questo modo dipende dalla stessa natura intima della filosofia che non è frutto di un'indagine, ma di un improvviso moto interiore dell'anima che ha per oggetto se stessa. La filosofia ha per oggetto la sua stessa essenza. Perché in essa risiedono le fonti del sorgere pensoso del logos. Una definizione già di per sé bellissima che ci indirizza a quell'intimità, quella *intus-legentia* di cui si diceva prima.

Il brano platonico ci dice l'essenza della filosofia, ma ci dice anche altro, se lo paragoniamo e lo mettiamo vicino alla considerazione di Edoardo Mirri in margine ad un contributo sulla filosofia asceticamente intesa.

«La filosofia è amore perché è attesa; attesa non ingannevole né innegabile, perché consapevole che la sofferenza che essa stessa comporta non trova lenimento sul piano dell'umano che la genera, ma sull'attingimento di un diverso livello di coscienza, quello appunto cui la filosofia filosoficamente tende: attesa di se stessi, della propria personale autenticazione».<sup>10</sup>

Così Mirri, alla determinazione platonica di filosofia, aggiungeva la disposizione personalistica e di senso che mancava per rendere quella stessa affermazione platonica pienamente esplicitante il senso della fede sapiente che il pensiero bonaventuriano voleva esprimere e ridire. Compie quel passaggio dall'interiore all'esteriore dell'uomo che volge ad un'unità da comprendere alla luce di quei punti di luce che, della vita stessa, danno il significato e l'orientamento, che sono elementi critici di un pensiero puramente iscritto nel tema della verità e nel cuore dell'uomo.

L'esplicazione dell'uomo, infatti, è il fine dell'esplicazione della filosofia che voglia esprimersi cristianamente. La fede cristiana, infatti, non è un dire su Dio, ma un dire nella *capacitas* e *amabilitas* dell'uomo davanti a Dio. È espressione pensosa dell'esperienza del divino e dell'umano.

Allora resta la domanda: come è possibile esplicitare le *rationes necessariae* delle fede? Come queste *rationes* sono pensabili e comunicabili? Non certo estraniandosi da esse né affidandosi ad elucubrazioni esteriori e neutrali che buona parte della filosofia (anche se teologicamente ispirata) ha proposto, e imposto, al dire della fede sotto diverse forme e che hanno dovuto passare il vaglio di critiche acerbe, le quali spesso, non solo hanno colto nel segno, ma hanno anche determinato il ritrarsi di tali 'teologie razionali' in argomenti autoreferenziali e marginali rispetto alla filosofia stessa.

Alla base di questo fraintendimento, tutto interno alla teologia intesa come scienza, c'è sempre una distinzione incolmabile tra un filosofare che è 'naturale' ed un teologare nel quale la

---

<sup>9</sup> PLATONE, *Lettera VII*, 341 c-e, in *Opere complete*, vol. 8, tr. it. A. MADDALENA, Laterza, Bari-Roma, 1979

<sup>10</sup> E. MIRRI, *La filosofia come ascesi*, in appendice a *Il concetto di filosofia in Platone*, Ed. Alfa, Bologna, 1966, p. 159.

fede stessa è ridotta a supporto dell'attività conoscitiva. Un connubio tra la fede (e il cristianesimo), sempre frainteso, e quella filosofia conoscitiva, che si vuole accreditare, in vero è causa di tale fallace distinzione.<sup>11</sup> Si è preteso che la filosofia fosse ancella della fede e del suo sapere, senza accorgersi che le premesse teoriche fornite alla teologia poi rendevano tale ancella in effetti padrona. E magari si finisce così per prendere atto del progressivo cammino di autonomia che ha esercitato la filosofia sulla teologia e la religione, relegando entrambe al cantuccio del sentimento e del sentire privato.<sup>12</sup>

Troppo sovente si è vista la fede sottoposta al giudizio e alla giustificazione della ragione, la quale si è sempre presentata come l'autorità giudicante della fede senza che l'essere, che le è proprio, sia stato profondamente considerato; anzi, misconoscendo quell'autentica ontologia che si rivela appunto nella coscienza. In questo fu magistrale la lezione carabelliana del suo Essere di Coscienza, ove, posto Dio come criterio stesso della verità e del suo esercizio nella filosofia, quest'ultima resta teologicamente determinata nel suo contenuto e nel suo esprimersi.<sup>13</sup>

Una filosofia conoscitiva appare impura rispetto alla fede (che è 'sapiente' sempre, direbbe Moretti-Costanzi) a causa di un sostanziale dimidiamento della realtà e della sua concretezza. Una divisione che pone nella scelta di una delle due parti restanti: quella che ci appare più cogente e concreta, perché analizzabile, scomponibile, spiegabile. Perdendo però quella che dà altra solidità, dà coerenza e realtà intima all'intendere, al volere, al sentire. Ancora peggio quando, su questa base aliena, si pretende l'instaurarsi o il giustificarsi della teologia.

Tralasciare il 'tutto' che annuncia la verità, obliare la precedenza del Principio ha comportato il disperdersi dell'unità dei differenti. Antico argomento tipico della tradizione platonica ripensata nel cristianesimo. Penso in particolare a Cusano e alla sua dinamica speculativa espressa nella *coincidentia oppositorum*, sempre irrisolvibile senza il Principio consociante e sostenente ogni opposto nella sua verità.

L'abbracciare il livello ridotto del cosiddetto reale ha fatto perdere il concreto dinamico e poliedrico della realtà stessa. Si tratta davvero di uno smarrimento della realtà. È l'impero della filosofia 'impura', che appare plurima e multiforme come le opinioni, come le molte opinioni che possono coesistere e contraddirsi. È un abbracciare il pensiero doxastico e non quello ove la

---

<sup>11</sup> I. GUANZINI – K. APPEL, *Il neognosticismo*, San Paolo, Alba 2019. Nel testo si rileggono le antiche tendenze gnostiche e pelagiane come davvero il movente verso cui attendere con un correttivo di fede e spirituale secondo le indicazioni del magistero dell'attuale papa Francesco.

<sup>12</sup> Il senso tutto della questione che aveva posto Hegel nei confronti del rapporto filosofia della religione e teologia con Schleiermacher. Rimando a G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, edito in Italia da S. ACHELLA, per Orthotes, Napoli-Salerno, 2014. Nel saggio introduttivo di Achella si trovano numerosi spunti per chiarire la questione della filosoficità della religione.

<sup>13</sup> Carabellese aveva tutto questo riproposto nella sua adesione ad un rosminianesimo costitutivo e teologico a cui non rinunciò mai e rintracciabile come essenziale nella sua fase di maturazione del pensiero avviata ad apice già ne *Il problema teologico come filosofia*.

verità manifesta, acclara e consocia i tutti consapevoli e coscienti.

Questa forma impura del pensare – in piena linea con la tradizione teologico-platonica – si contrappone decisamente alla filosofia del riconoscimento e della visione unitaria del principio di tutte le differenze che sottende ogni sentire interno proprio della fede che proprio in questo speciale e più vero sentire si scopre sapiente. La filosofia ‘pura’ (bella ne è la lettura morettiana) è sempre posta ad un livello della coscienza in cui non si deve pretendere lo sguardo neutro, la veduta originale il discorso convincente, ma la proposta e l’indicazione, l’attesa e l’esperienza, di una visione del Vero che si fa manifesto e trasparente al pensiero stesso; un Vero che si comunica e che fa comunione.<sup>14</sup> Uno sguardo sapiente che fonda lo sguardo che emenda nel bello il brutto del mondo e rende attiva l’azione, chiara l’intenzione. Una restituzione del mondo nella sua purezza e dell’azione nella sua bontà. Una restituzione che si incarna nel sentire intimamente Dio come criterio di verità, dicibilità, esperibilità del vero. Esattamente come nell’ispirazione dell’agostinismo e del bonaventurismo era richiesto e acclarato nella dinamica di spiegazione del pensare e della filosofia che si presentava come *sermo sapientiae* nascente da quella spontanea *adhesio Dei* che rende la mente *capax* di restituire l’esperienza stessa di Dio.<sup>15</sup>

Ma a questa posizione – di certo netta – si ripropone la solita domanda che non è affatto peregrino ripetere: come rintracciare quelle *rationes necessariae* della fede se non si è in essa? Se queste sono così essenziali e decisive perché, e come, relazionarsi ad esse ed approfittare della loro originarietà e necessità? Da qui il dissidio che volgarmente dice: «E chi fede non ha?» O – per meglio dire – chi non è nella fede, cioè in questa esperienza disposta all’apertura dei principi chiarificatori del nostro stesso pensare ed essere?

Qui sovviene l’acuta penetrazione dell’essenza sofica stessa della fede, così come espressa nel pensiero bonaventuriano attinto nella sua ispirazione ontologica e teologica, propria di un platonismo cristiano ricorrente, e di un inevitabile orientamento teologico che da esso discende. Occorre penetrare e far proprio quanto l’esperienza di fede manifesta e che in questo tendere manifestativo si presenta sapiente: che cioè il Cristianesimo è pensiero in quanto si costituisce come pensiero della verità.

L’adesione ad un pieno e solido concetto di verità è il punto di vertice e di forza della proposta di ‘fede sapiente’ (frutto pieno di quella ispirazione teologico-platonica che qui è richiamata); la consapevolezza che solo della verità si deve occupare il pensiero; ed è la verità ciò che costituisce la filosofia a pari titolo della fede, la quale ‘sa’ come la filosofia stessa, la quale, a sua volta, ‘crede’ come la fede. In questa esperienza la fede è ‘sapiente’, come la filosofia appare ‘pia’. Sono questi due i caratteri che costituiscono *in toto* ed esplicano la ‘fede sapiente’, ormai, si sa, sinonimo di ‘filosofia pura’; a questa ora si aggiunge che in essa ‘si sa’.

Davvero un’eredità e una prospettiva che si raccoglie nel cuore dell’agostinismo e che

---

<sup>14</sup> T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, in *Opere*, a cura di E. MIRRI E M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009 (p. 19 vecchia edizione Alfa).

<sup>15</sup> Qui il cuore e l’attualità del pensiero bonaventuriano che proprio nel vertice del *triplex ascensus* espresso nell’*Itinerarium* vuole condurre in Dio verso Dio come atto pieno di comprensione del sommo Bene e del sommo Essere.

continua a riemergere nei tempi, e al contempo malgrado la ricorrente unilaterale lettura della filosofia come neutrale esercizio di una razionalità; alla quale ha corrisposto quella lettura della teologia sopra evocata. Un sapere teologico desiderato universale e neutrale, e quindi scarnificato, che l'ha privato dell'esperienza sapiente della fede e della comunionalità. Ma alla teologia *in solido* con la filosofia è dato rintracciare la profondità dell'espressione bonaventuriana che suona: «senza santità nessun uomo è sapiente».

Occorre riattingere da tale definizione di sapienza implicita nel vivere della fede perché possiamo essere aiutati a comprendere che la fede in qualche modo deve riemergere dalle coperture gnoseologiche, dalle sue definizioni abituali e deve riproporsi tutta nel suo *intellectus*, fuori da razionalismi o fideismi acritici. La fede non è una adesione acritica, ma si genera pensosamente, sensitivamente e vitalmente, in un'esperienza del principio a cui ci si affida per attestare la concretezza del mondo esperito, del me che pensa e di Dio come fondamento.

«Faccia di Dio, Luce del mondo. Davvero nel mondo 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 con noi esperienti, non risultasse nella naturalezza della reale Natura che è da Dio?».<sup>16</sup>

Perché la fede emerga e sorga, e appaia, come centro della verità in cui ciascuno autenticamente è chiamato a comprendere nel vero, a sentire nel bello e permanere nell'azione positiva e prossima, si deve fare un cammino di risalita alla realtà. Si deve riacquistare il senso del mondo, e del me nel mondo, perché in questa relazione si senta la presenza del fondamento che dà a questa stessa relazione il tono ambientale giusto.

La collocazione reale in un fondamento che si pone sempre a sostegno di ogni elemento intra-mondano è la situazione tipica della relazione; è una necessaria condizione per dire il nostro essere presente e l'esser presente di tutto nel mondo. È la necessaria premessa a che ogni singolo sia colto e conservato nella unità con il suo principio. Risalire alla realtà è possibile farlo e per farlo ci si deve riferire in primo luogo a quella prima fondamentale *ratio* esercitando la quale la stessa fede si esplica e che nella tradizione dell'onto-coscienzialismo è stata indicata nella 'coscienza'.

La fede infatti appartiene alla coscienza, e al pari appartiene alla forza del sentire come alla chiarezza della volontà. Ed insieme, queste tre forze dell'anima, costituiscono l'esercizio di uno speciale e più autentico *intellectus* che non è confondibile con la mera razionalità, ma che non le è nemico; diverso dall'altro modo di intendere, ma non autoescludentesi. Questa coscienza, che non è né luogo di una moralità neutrale, né di un funzionalismo psichico, appare invece come sinonimo di intelligenza. Laddove la stessa intelligenza, attraente e consociante i molti, restituisce l'io costituendolo con altri come persona singolare e comunitariamente aperta.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit. p. 1582.

<sup>17</sup> Sulla comunione e il richiamo alla comunionalità larga parte del pensiero cristiano del Novecento si è impegnato a delucidare percorsi e sguardi. Non ultimi anche alcuni elementi etici

Dove c'è l'io, dove c'è la singolarità, c'è la coscienza. Dove c'è la coscienza c'è, pure nelle distinzioni del singolo, un 'noi' che ci dice, che ci fa presenti e ci fa riconoscere gli altri; una coscienza che ci pone nel quadro di un ambiente storico e concreto, distinto e proprio, in cui l'io stesso viene recuperato in concreti contenuti di vita; tutti colti esperienzialmente nella loro globalità e unitarietà. Il grado conoscitivo non è escluso da questa visione globale del nostro abitare nel mondo, ma esso costituisce il grado diverso e forse minimo dell'intelligenza. Un grado distinto, limitato e forse illusoriamente autosufficiente.

Non basta dire che la fede è intelligente e di coscienza per trovare la soluzione al tema che ci siamo posti. E non basta a superare i fraintendimenti che da tale tema discendono. Infatti, questi stessi nascono, si producono, si sviluppano nel momento stesso che sorgono e convivono con vari modi di intendere e l'intelligenza e la coscienza stessa. Per dirla in altre parole: tale risultato si può ricentrare sempre superando i fraintendimenti sulla sapienzialità della fede i quali sono possibili solo se superiamo decisamente le forme dell'esclusione nella distinzione; nell'esclusivizzare un solo modello di intendere e di sentire. Quando eliminiamo l'alternativa tra un modo e l'altro dell'intelligenza stessa.

Per fare questo, in primo luogo, vanno recuperati, in sostanziale convergenza, alcuni elementi sentiti vivi nella tradizione teologica su cui abbiamo posto attenzione. In particolare, quell'idea di *logos* e potenzialità della mente che ha consentito di recuperare l'intelligenza della fede al di là di logicismi e di scientismi. Un recupero pensoso del fondamento che non appare come un sapere astratto, ma invece tende da una parte alla concretezza integrale del filosofare come espressione di qualità della coscienza e della riflessione; e dall'altra salvaguarda la tensione assoluta del cosciente (che è appunto la persona) al vero, alla comprensione, al senso.

Per collocare bene però in questa dinamica il pensare cristiano basta ricordare quanto possiamo imparare dai Padri e in particolare Agostino: smettere di considerare il cristianesimo come mera prassi, o come mera pratica di vita, come esercizio spirituale singolo, oppure come setta o come *Weltanschauung* accanto alle altre e lo si ponga, invece, come uno dei luoghi ove emerge pienezza di essere e modo dell'eccellenza qualitativa della mente che è chiamata ad investire tutta la vita e tutto il pensiero della persona. La fede non ha bisogno che della sua qualità; non necessita di alcuna apologetica dall'esterno che la giustifichi e così non abbisogna di nessun altro linguaggio che del proprio. Ovvero di quel linguaggio che matura nell'esperienza stessa della verità. In primo luogo, evitando che si stabiliscano distinzioni e barriere tra la fede e i suoi contenuti, tra l'esperienza stessa della fede e le strutture razionale-conoscitive. Esattamente il contrario di ciò che si è compiuto al di fuori di questa speciale *traditio*.

Per comprendere il concetto di fede sapiente in tutta la sua natura, si deve per forza respingere la confusione che si fa troppo spesso tra Essere di coscienza nella fede e coscienza intesa come struttura logico-conoscitiva. Se si va al fondo di quel modo di intendere la coscienza ci si accorgerà che in quel termine, nell'intendimento funzionalista e gnoseologico, si indicherà

---

che hanno suggerito sguardi politici e soluzioni sociali ed economiche. Queste ultime non più affidate al tecnicismo e all'utilitarismo, ma improntate alla persona, al suo valore, che è sociale in quanto comunione. Si pensi alla ricchezza che è derivata dall'impegno di E. Mounier e la sua Rivoluzione personalista e comunitaria.

sempre e solo l'opposto e il contrario di quello che intendo nella coscienza esercitata nella sapienzialità della fede stessa. Per chi resta alla definizione gnoseologicamente determinata, la coscienza resterà sempre umanamente posta su di un terreno conoscitivamente limitante. Essa è immaginata sempre e costantemente attiva nel dualismo di soggetto e oggetto. La coscienza resterà sostanzialmente un mero rispecchiamento del mondo, una facoltà. Per questo l'individuo sente la coscienza come facoltà 'sua'; come possesso strumentale. Relativa sempre all'esserci del soggetto che ne diviene inesorabilmente il fondamento stesso di quella. E nella misura in cui questa coscienza specchia il mondo, questa non può che appartenere al mondo stesso; questa è qualcosa di esterno ad esso e da quell'esteriorità lo guarda e lo vede. La coscienza resta inevitabilmente fuori del mondo. Per questo è stata intesa come *tabula rasa* e da quel presentarla in tale modo si è giunti a una progressiva definizione di un mondo come un che di alieno. Il soggetto, dominante il mondo, risultava così mancante del mondo stesso e del suo essere.

La coscienza intesa quindi come 'mia coscienza', come espressione della mia autarchia soggettivistica, non solo viene a definirsi da un lato come tabularmente impressionabile da un mondo esterno sempre sfuggente e misterioso, ma sarà relegata al mistero della 'cosa in sé', così come lo fu per colui che questo soggettivismo lo ha portato agli estremi. Questa coscienza *tabula rasa* finisce così inesorabilmente ad accentuarsi in un modo e in un punto di vista che non ha più nulla di empirico. Ma assume un carattere decisamente solipsistico. Essa viene così spesso intesa come autocoscienza e lo è in senso conoscitivo.<sup>18</sup>

La coscienza, al contrario, la si dovrà vedere come aderente, costituita e strutturata nei contenuti di verità a cui la stessa fede tende ed è attratta. La fede è esperienza sofica perché richiede una cooperazione simultanea delle forme stesse della coscienza in *esse-nosse-velle* che costituiscono le forze con cui, in associatività massima al principio che le sostanzia, esse si caricano dei contenuti che la verità rivela, indica e offre, alla coscienza medesima per il tramite di quelle medesime forze.

Si tratta così di cogliere in pieno intendimento, con sentire recuperato e volontà determinata, la globalità della realtà, l'ambiente che noi stessi rendiamo carico di significato e per questo abitato; le forme reali con cui sappiamo di Dio, anima e mondo; questi veri contenuti della coscienza richiedono e testimoniano dell'unità di tutte le forme e il senso in cui ogni distinto è colto.

La coscienza nella fede e della fede è quindi un aprirsi incondizionato, un totale e pieno 'comprendere': termine da cogliere nel suo senso letterale di *cum-prehendere*, cioè come un afferrire insieme di tutte le forze dell'anima. La coscienza, nella e della fede, si apre e coglie, nel loro annunciarsi, i termini nascosti del reale che sono in quella coscienza, che è pensiero, e che si manifestano nella loro verità come chiari e limpidi.

Dio, anima e mondo non saranno sentiti più come elementi estranei; oggetti di una

---

<sup>18</sup> Così la nozione hegeliana di autocoscienza viene colta come in un che di gnoseologicamente determinata. Ciò pare un paradosso se applicato proprio al medesimo filosofo tedesco che intese con tale termine distaccarsi dall'impossibilità kantiana di pervenire al contenuto del reale. Per cui le parole hegeliane suonano chiare come sconfessione di una riduzione dell'autocoscienza stessa a coscienza gnoseologica.

riflessione vuota spesso astrattamente condotta. Questi appariranno come contenuti veri, inter-relati, presenti nella concordia assoluta della coscienza che è esercizio sapido di un compresente modo di intendere-sentire-volere.

Vero che, compresente a questa consapevolezza coscienziale elevata nella fede sapiente, vi è la diversa forma di utilizzo di una razionalità che conosce, queste due stesse dimensioni non si elidono, ma compresenti su altro piano, affermano l'una la necessità di spiegare logicamente il reale, ma alla coscienza (come noi l'abbiamo espressa) è dato il compito di comprendere tale reale nella sua pienezza e nel suo fondamento. E sul livello alto che si intende anche quello basso; entrambi si inverano reciprocamente senza escludersi. Per cui la fede sapiente salvaguarda non solo l'ambito del dirsi della verità ma anche il senso e il significato dell'approccio conoscitivo al mondo.

Ecco allora farsi avanti per noi la necessità di abbracciare il concetto di coscienza proprio della fede che invece sperimenta, sente, vuole, intende, ben altra realtà. La coscienza, con la piena attività compresente delle sue forme di *esse-nosse-velle*, diviene suprema apertura sul reale e, dopo una doverosa emendazione dalle brutture e limitazioni intellettuali dello gnoseologico, che accomuna razionalismi ed empirismi, idealismi e realismi, delle diverse specie, e nature, ecco che si mostra nella sua pienezza di contenuto e di esercizio insieme al distinto modo logico-conoscitivo che, non annullato, è ricollocato.

La coscienza appare innanzitutto fondata non già sul soggetto-uomo bensì sulla verità. Qui si attua il recupero sapienziale della certezza di Dio come fondamento, dell'io e dell'altro come persone e del mondo come sublime.

La coscienza così appare come la capacità di intendere, sentire e volere il vero, il bello e il buono che si mostrano operanti e presenti nel mondo che noi stessi in comunione abitiamo. La coscienza appare, nell'esercizio della fede sapiente, il luogo dove si esercita la suprema associatività delle forme dell'intelligenza. Essa è comprensione del reale mondano nella sua dimensione più vera. La coscienza è *cum-scientia*, abbraccio globale, sfondo nel quale leggere e delineare la realtà.

E se è compresente a questa consapevolezza coscienziale la diversa forma di utilizzo di una razionalità che conosce e una sapienza 'fedele', queste due forme non si elidono ma, comprese su altro piano, affermano l'uno la necessità di spiegare il reale, l'altra chiederà di poter, nella libertà, assumere su di sé il compito di comprendere tale reale nella sua pienezza e nel suo fondamento. Per cui la 'fede sapiente' salvaguarda non solo l'ambito del dirsi della verità ma anche il senso e il significato dell'approccio conoscitivo al mondo. In tal modo si esercita la 'fedeltà' a se stessi, al mondo a Dio nella realtà che questi tre termini richiedono in una sapienza che consocia e che non divide.

[marco.moschini@unipg.it](mailto:marco.moschini@unipg.it)

(Università degli Studi di Perugia)