

IL PENSIERO DI TEODORICO MORETTI-COSTANZI COME UN NUOVO BONAVENTURISMO

EDOARDO MIRRI

Università degli Studi - Perugia

In un articolo pubblicato in *Études franciscaines* nel 1966, significativamente intitolato *Science et sagesse* (un tema che trascorre tutto un filone del filosofare cristiano, a partire da sant'Agostino) il padre Edgar Doens de Lambert, riferendosi agli studi bonaventuriani del Moretti-Costanzi, scriveva con entusiasmo che essi costituiscono "le guide, le plus entraînant pour qui veut s'initier à la pensée vivant de Saint Bonaventure" (1). Né tale iniziazione al pensiero bonaventuriano il Doens de Lambert limitava alle pagine che il Moretti-Costanzi ha dedicato specificamente al Dottore Serafico, bensì la estendeva a tutta la sua scrittura, nella quale, in effetti, più che un'"interpretazione" è da vedersi un "ritorno". Ricordo peraltro che un altro francescano di altissimo livello, il padre Eliodoro Mariani che ho spesso incontrato qui a Bagnoregio, proprio qui ebbe a definire il Moretti-Costanzi «magnifico bonaventuriano», avendo riguardo anche lui, non tanto all'interpretazione e all'esattezza filologica, quanto al "sapore" del pensare morettiano: nel quale si annuncia la presenza e il ritorno del Serafico (2).

Ebbene: anche in questa occasione è a tale "sapore" bonaventuriano che intendo rivolgere l'attenzione, per il quale mi pare davvero non esagerato parlare di un "nuovo bonaventurismo"; alla stessa linea mi ero del resto attenuto in una conferenza tenuta presso lo "Studio teologico antoniano" in Bologna nell'ormai lontano 1975 (3).

Già allora ebbi a notare - ed oggi me ne confermo - che un tale "sapore" è primamente derivato al Moretti-Costanzi dallo

(1) E. DOENS DE LAMBERT, *Science et sagesse*, in "Études franciscaines" 39 (1966) 292.

(2) E. MARIANI, *Scienza e sapienza in S. Bonaventura*, in "Doctor Seraphicus" 20 (1973) 45.

(3) E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Bologna 1976.

stesso ambiente in cui il suo pensiero è maturato, dalla dolce Umbria dove ogni luogo risuona del nome e del ricordo di S. Francesco, forse addirittura da quel medesimo fonte battesimale da cui S. Margherita da Cortona, che orgogliosamente il Moretti-Costanzi rivendicava all'Umbria, aveva ricevuto, quasi sette secoli prima, lo spirito cristiano dell'amore. Alla Santa cortonese, del resto, la "terza luce del francescanesimo", egli ha fatto costante riferimento fin dalla sua prima opera(4); e forse non è fuor di luogo pensare che proprio la meditazione sull'esperienza genuinamente francescana di Margherita abbia condotto il filosofo alla prima formulazione del concetto di asceti, fondamentale al suo pensare: di Margherita che, salendo sul colle di Cortona per il suo cammino purificazione e di rinascita, non aveva voluto abbandonare i luoghi della sua vita "mondana" - Laviano, Montepulciano, I palazzi - bensì vederli "dall'alto", come sovente amava ripetere il Moretti-Costanzi a quanti accompagnava al santuario cortonese, condurli con sé, recuperati nella loro originaria bellezza, nella sua esperienza di avvicinamento a Dio(5).

Ma procediamo ormai con ordine.

Il concetto da cui bisogna partire, per una lettura corretta del pensiero del Moretti-Costanzi e per un apprezzamento del suo "sapore" bonaventuriano, è quello di "coscienza concreta". Esso sorgeva - fin dagli anni dei suoi studi universitari - come accettazione da un lato e come rifiuto a un tempo delle due concezioni filosofiche allora dominanti: quella dell'idealismo gentiliano e quella del realismo post-positivistico rappresentato soprattutto - per quanto riguarda il nostro autore - da Giuseppe Tarozzi, con il quale si laureò nel 1934 (il realismo della neoscolastica, del tutto influente nella sua formazione, poteva essere ricondotto a quello antidealistico dei tardi positivisti). Tra quegli estremi si poneva il pensiero di Pantaleo Carabellese per il quale il Moretti-Costanzi, appena laureato, provò una decisa propensione.

Il Carabellese aveva avuto il grande merito di aver tolto la filosofia dalle secche della vana disputa tra idealismo e realismo, riproponendo il concetto rosminiano della "coscienza". Dall'idea-

(4) T. MORETTI-COSTANZI, *Margherita da Cortona*, Roma 1936.

(5) La meditazione sull'esperienza ascetica di Margherita, iniziata nel 1936, proseguì con la conferenza *La peccatrice santa*, Castiglion del Lago 1940 e giunse a conclusione con il manoscritto restato incompiuto e inedito, ultima opera del filosofo, *La quercia del pianto*.

lismo egli derivava l'insuperabilità della coscienza e l'imponibilità di un "essere" che, per la sua preconcepita estraneità, non poteva che dimostrarsi indicibile, praticamente identico al nulla; e d'altro canto dal realismo egli derivava il rifiuto di ridurre l'essere a mera rappresentazione. Di qui il fondamentale concetto carabellesiano di "essere di coscienza": tutto ciò che è, è in quanto è nella coscienza, ma questa non può ridursi a mera coscienza di sé, ad autocoscienza, poiché in tanto è coscienza in quanto lo è di ciò che "è". Si perdoni l'apparente gioco di parole: resti comunque acquisito che l'"essere" non può che essere "di coscienza", e che quest'ultima non può essere che "dell'essere". In una tale posizione erano superati d'un balzo così l'idealismo negatore dell'essere, così il realismo negatore della coscienza (sebbene sull'una e sull'altra estrema semplificazione delle dottrine ci sarebbero da fare mille distinzioni e precisazioni).

Ma la dottrina carabellesiana della coscienza, approfondendosi nella considerazione e nel recupero del Rosmini, andava assai più in là di questo superamento dell'antitesi tra idealismo e realismo: sia riaffermando la fundamentalità della presenza di Dio alla coscienza (l'idea dell'essere rosminiano, ossia l'"oggetto puro" carabellesiano) sia rinnovando il concetto - rosminiano bensì ma anche di più antica tradizione cristiana - della concretezza della coscienza, come implicazione reciproca dei momenti dell'"esse", "nosse", "velle", sensibilità, intelletto, volontà.

Questi due aspetti della riproposizione carabellesiana del Rosmini vorrebbero essere trattati singolarmente e singolarmente approfonditi; ma non è questo il luogo. Basti qui semplicemente notare che, con il recupero della fundamentalità della presenza di Dio alla coscienza, veniva restituita a quest'ultima quella "capacità teologica" che troppi anni di antimetafisica avevano oscurato (dall'irrisione di certo insipiente illuminismo volterriano, alla rinuncia di Kant giustamente vituperata da Hegel, alla boriosa presunzione scienziata del positivismo). E con la riaffermazione della concretezza della coscienza era superata la riduzione idealistica di essa a pensiero conoscitivo e rappresentativo, per la quale l'esperienza veniva degradata a irrilevante "empiria"; l'esperienza veniva ora restituita alla coscienza, e risollecata dal suo degrado a momento iniziale e albeggiante, insicuro e da superare, del conoscere. Non posso qui non ricordare che uno dei capitoli centrali ed essenziali de *Il problema teologico come filosofia*, il capolavoro del Carabellense, era dedicato appunto al tema dell'esperienza e alla critica della sua "soppressione idealistica".

Ebbene: già nelle prime mosse del suo pensare, il Moretti-Costanzi riprese "in toto" il "coscienzialismo" carabellesiano negli aspetti di fondo appena ricordati, apportandovi però due - o forse tre - elementi nuovi, veri e propri emendamenti che dovevano risultare decisivi per il suo distinguersi dalla posizione del maestro: quello dei diversi "livelli" o gradi della coscienza, che nella pratica sempre più assidua con i padri e dottori della Chiesa, e segnatamente di S. Bonaventura, si chiarirà via via come "ascesi" della coscienza (se ne parlerà più avanti), e quello della singolarità personale della coscienza, che al Moretti-Costanzi derivava - io credo - dall'istanza positiva del Michelstaedter e dell'esistenzialismo in generale, quest'ultimo troppo frettolosamente liquidato dal Carabellese come "bancarotta della filosofia".

La coscienza, per il Moretti-Costanzi, non è una generalità anonima propria di molti "io" praticamente indiscernibili pur nella loro molteplicità e "alterità" - ma dal Carabellese espressamente dichiarati "identici" nell'unità del loro principio fondante - bensì "ha un nome e un volto", come egli amava ripetere: è la "persona" cosciente che sa, che sente e che vuole, e che appunto in questo suo personale sapere, sentire e volere "in prospettiva di trascendenza" entra in comunione con le altre persone. Il Moretti-Costanzi spinse tanto avanti la meditazione sull'argomento da dedicarvi - dopo la grande trilogia de *La filosofia pura*, *L'etica* e *L'estetica pia* - un'opera scientifica: *La singolarità personale societaria*(6). "I cultori di storia della filosofia - ho avuto occasione io stesso di notare - potranno qui ben valutare, all'occorrenza, la distanza che separa ormai, pur su una linea di continuità, il discorso morettiano, cristianamente fondato, della singolarità personale societaria dalla dottrina carabellesiana dei molti 'io' come 'termini' della coscienza, praticamente indistinti tra di loro"(7). Per quanto poi riguarda la dottrina carabellesiana dell'immanenza del divino principio all'essere degli essenti e al pensare dei pensanti (una dottrina tutt'altro che empia, come insipientemente fu giudicata da critici attenti solo alle parole invece che al concetto, inorriditi dal solo vocabolo "im-

(6) Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Bologna 1959 riedita a cura di E. Mirri, Roma 1999; IDEM, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, Bologna 1965; IDEM, *L'estetica pia*, Bologna 1966; IDEM, *La singolarità personale societaria. Compimento di un itinerario senza vie*, Bologna 1975.

(7) E. MIRRI, *Introduzione a La filosofia pura*, cit., pag. 18.

manenza"), essa non poteva non richiedere, da parte del credente Moretti-Costanzi, una chiarificazione emendativa, poiché, così com'era formulata, comportava il misconoscimento della "personalità" di Dio, e soprattutto negava – come era avvenuto in Spinoza – la possibilità della divina incarnazione. A noi giovani il Moretti-Costanzi era solito ricordare che al Carabellese ripugnava il pensiero che un uomo, uno come tanti, nato in un certo luogo e in un certo tempo, potesse essere Dio.

Di questi emendamenti di fondo si dovrebbe ampiamente argomentare: ma l'economia del tema e la ristrettezza del tempo richiedono che si ponga specifica attenzione solo al tema dell'ascesi nel quale, più da vicino, risuona la voce di S. Bonaventura.

Il concetto, che distingue nettamente il filosofare morettiano da quello, pur condiviso, del Carabellese(8), era certamente definito – se pur non in tutti i suoi aspetti – già nei primi anni quaranta, ai quali risale la prima edizione de *L'asceta moderno*. E non vi è dubbio che da quegli anni in poi esso caratterizzò peculiarmente il pensiero morettiano, almeno finché non divenne predominante – nella linea di una perfetta continuità di sviluppo – la tematica del cristianesimo-filosofia. Ed è sintomatico che, nel fervore massimo della sua elaborazione, in un gesto di affetto e di riconoscenza per il maestro da poco scomparso, il Moretti-Costanzi fosse indotto a definire "asceta moderno" anche Carabellese(9).

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 triformità del pensare-sentire-volere e nella reciproca implicazione dei pensanti-senzienti-volenti e del loro divino 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. Diversi "modi di essere" o anche – come efficacemente li chiama una volta il Moretti-Costanzi – diversi "modi intimistici di mondità"(10): da quello originario e perduto della coscienza

(8) Sull'argomento si veda M. MOSCHINI, *L'ascesi di coscienza e il Cristianesimo-filosofia*, Assisi 1990, pag. 33 segg.

(9) Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana" 1949, pag. 38 segg.

(10) T. MORETTI-COSTANZI, *Il tono estetico del pensiero da San Bonaventura*, in "Atti del IV convegno di studi umbri", Perugia 1967, pag. 221.

innocente, sempre comunque richiamante e presente in questo richiamo, a quello deietto della "quotidianità" o, se si vuole, del peccato. E l'ascesi è 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".

Non vi è dubbio che la dottrina dei diversi "status" o "modi di essere" della coscienza gli derivasse dalla riflessione sulle posizioni esistenzialistiche in genere, e soprattutto da quella condotta sullo Heidegger, nel cui delineamento della "autenticità" e "inautenticità" dell'"esserci", con un conforme pensare ed esperire, è chiaramente indicata una vera e propria "duplicità della coscienza" (11). Più ancora una tale dottrina gli derivava dall'assidua frequentazione del pensiero di Schopenhauer cui, nel periodo immediatamente precedente all'edizione de *L'asceta moderno*, aveva dedicato due volumi che meritano di essere recuperati (12), anche se gli era sfuggita la decisiva problematica del giovane Schopenhauer riguardante la "migliore coscienza" e la coscienza "empirica", due veri e propri "modi di essere" cui vanno pari conformi livelli del pensare, del sentire e del volere (13).

Ma certamente la fonte più diretta della dottrina dei gradi o "livelli" di coscienza – e pertanto della dottrina dell'"ascesi di coscienza" – fu per il Moretti-Costanzi la meditazione su San Bonaventura e il suo "itinerarium".

Dall'*Itinerarium* infatti sembrano derivare tutti i caratteri dell'"ascesi" delineata dal Moretti-Costanzi. In primo luogo, essa è "mentis", cioè "della coscienza", e investe pertanto tutte le "facoltà": con l'intelletto ascendono anche la volontà e il senso, nel progressivo recupero del loro fondamento, il vero, il bello, il

(11) Per la riflessione sull'esistenzialismo in genere, si veda T. MORETTI-COSTANZI, *Superamento dell'esistenzialismo ateo* in appendice a *L'asceta moderno*, Roma 1952. Per la riflessione su Heidegger si rinvia a T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascetica di Heidegger*, Roma 1949.

(12) T. MORETTI-COSTANZI, *Noluntas*, Roma 1941 e *Schopenhauer*, Roma 1942.

(13) Su questo argomento mi permetto rinviare ai miei articoli *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la miglior coscienza*, in *Schopenhauer e il sacro*, Trento 1984 e *Volontà a idea nel giovane Schopenhauer*, in *La notte e all'antologia La dottrina dell'idea*, Roma 1999.

buono, offuscata nella quotidianità del vivere. Sarebbe del tutto errata una lettura dell'*Itinerarium* che scorgesse, nell'ascendere della "mens", un progressivo abbandono delle sue "vires", la sensibilità anzitutto, quindi l'intelletto e da ultima la volontà, così da configurare la meta dell'ascendere come un'esanguità che equivarrebbe senz'altro all'incoscienza; al contrario, ognuna delle tre, e la loro implicazione reciproca, si esalta via via, fino a quell'"excessus mentis" che non è un uscire della coscienza da se medesima, bensì un attingere il suo "vertice" (questa è infatti l'esatta traduzione di "excessus"). Anche nelle sue puntate estreme di antidialettismo e di antirazionalismo, osserva il Moretti-Costanzi, la filosofia "mistica" intende sempre propugnare, contro una ragione e un pensiero convenzionali, una "pensosità più profonda e più intelligente", insomma un ulteriore livello del pensare, accorto del suo divino principio, non già, come spesso si crede, un'assurda vuotezza di pensiero e di ragione. E l'agostiniano "trascende et te ipsum" accolto senza riserve da S. Bonaventura "non è un trascendimento della ragione... bensì un trascendimento intimo, nella coscienza, un 'sursum erigere' se stessi rispetto a quanto di troppo umano, di fiscalistico, di materiale sta a limitarla" (14).

In secondo luogo - ed è questo un punto decisivo su cui, se fosse possibile, ci si dovrebbe soffermare a lungo - con la "mens" ascende al suo vertice di significanza anche il mondo in cui essa, in quanto "esser-nel-mondo", si ambienta. L'ascesi, vale a dire, non è "sul mondo", come comunemente e volgarmente si opina, non è abbandono degli aspetti naturali in favore, per esempio, della vuotezza del deserto (benché ci sia un'ascesi del deserto che vorrebbe essere studiata più a fondo), bensì, in quanto "di coscienza", è ascesi "del mondo", innalzamento di esso alla sua originaria perduta verità. Le cose del mondo non sono via via neglette e negate, anzi, come dichiara S. Bonaventura, sono "scala per ascendere a Dio", specchio attraverso cui perveniamo a Dio" (15). E del resto, notava a me una bambina dotata, come tutte, della "sancta simplicitas" più penetrante dell'umana intelligenza, nel paradiso dovranno pur esserci il cielo sere-

(14) Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità di San Bonaventura nel Cristianesimo-filosofia: l'intellectus fidelis*, in *San Bonaventura 1274-1974*, Roma 1974, III^a, pagg. 59, 63.

(15) SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 1, 2.

no, gli alberi fioriti e gli uccellini che cantano; altrimenti che paradiso sarebbe?

In una con il recupero da parte della coscienza della sua propria autenticità sta anche il recupero dell'autentica dimensione "edenica" del mondo (16). La letteratura francescana, anche quella aneddotica dei *Fioretti*, dà ampia testimonianza di ciò. "Omnia munda mundis": a chi ha purificato il proprio occhio dal velo della caduta, tutti gli aspetti mondani comunemente ritenuti negativi – il lupo di Gubbio, il "bastone nocchieruto" del portinaio del convento e addirittura la "sora nostra morte corporale" – appaiono come occasioni di "perfetta letizia"; perché nel cammino dell'ascesi tutto si ricostituisce nel "valde bona" dell'Eden originario, parola di Dio.

Naturalmente connessa con la dottrina dell'unità della coscienza (ossia della "mens") nelle sue tre forme dell'"esse-nosse-velle", e connessa altresì con la dottrina dell'ascesi che è "itinerarium mentis", è una decisa rivalutazione, in Moretti-Costanzi come in S. Bonaventura, della sensibilità, che la tradizione gnosceologica, a partire da Aristotele, aveva degradato a momento iniziale e fallace, e perciò da superare, del processo della conoscenza. Anche quando alcuni "ideologi" hanno ritenuto di rivalutarla attribuendole una certezza conoscitiva maggiore dell'intelletto e della ragione – si pensi all'empirismo in tutte le sue forme, fino all'eccesso sensistico – in realtà essa restava confinata nell'ambito del conoscere e si continuava a negarle l'oggetto e il fondamento suo proprio, il bello: che non è materia di conoscenza. Nel "sistema" del Moretti-Costanzi invece (ormai lo si può chiamare così, dopo la "trilogia" cui si è accennato, completata da *Il senso della storia* del 1963 e dalla bellissima, accorata *L'ora della filosofia* del 1968) la sensibilità non è più gerarchizzata all'intelletto, anzi partecipa alla medesima ascesi in cui questo è coinvolto, avendo anch'essa dei "gradi" o "livelli", dall'estraneità fiscalistica 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.

D'altronde l'ascesi non sarebbe tale, non sarebbe cioè un potenziamento della "mens", "se con l'intendere e il volere non

(16) Si veda, sull'argomento, T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del Cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Bologna 1955.

ascendesse anche il senso" (17). "Al di là delle mistiche di specie neoplatonica - ho avuto occasione di dire altrove - strutturate in una gradazione di livelli tale che su ognuno di essi è perduto il precedente... a partire dal sentire per concludere nell'abbandono anche dell'ultimo esangue residuo di pensiero... l'ascesi teorizzata dal Moretti-Costanzi è della «mens» nella sua totalità, della «tota anima»: estetica dunque, come etica e pensante" (18).

Ed anche qui è decisiva, per il nostro autore, la lezione bonaventuriana, che coinvolge nel movimento ascetico dell' "itinerarium" anche il senso: da quello ottuso del cieco "che non resta illuminato dagli splendori delle cose create", del sordo "che non si scuote per tanti suoni clamorosi", del muto "che per tutti questi effetti non canta le lodi di Dio", insomma dello "stolto" (chi non penserebbe qui all' "insipiens" anselmiano?) "che per tanti indizi non scorge il primo Principio" (19), fino al "senso spirituale" udito, vista, olfatto, gusto e tatto. "Recuperati così i sensi - scrive quasi in estasi il Serafico - mentre l'anima vede il suo sposo, lo ascolta, ne sente il profumo, lo gusta e l'abbraccia, può cantare come la sposa del cantico dei cantici" (20).

Il "senso spirituale": una vera e propria bestemmia per la filosofia intellettualistica, un cardine della filosofia mistica bonaventuriana; il cui autore, "francescanamente esteta, respira, parla e pensa di continuo nella Bellezza; e questa vive come presenza" (21). Viene qui spontaneo, per considerarlo, il ricordo di una felice espressione del von Balthasar, che nell'inizio del capitolo del suo capolavoro dedicato al Serafico scrive: "Bonaventura è tra i grandi scolastici quello che nella sua teologia ha dato maggiore spazio al bello, non soltanto perché ne parla nella maniera più aperta, ma perché qui esprime apertamente la sua più intima esperienza di vita" (22); è il riconoscimento di quello che, con felice espressione, il Moretti-Costanzi ha chiamato "il tono estetico del pensiero di S. Bonaventura".

(17) T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Roma 1951, pag. 9.

(18) E. MIBBI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, cit., pag. 14.

(19) SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 15.

(20) *Ivi*, IV, 2.

(21) T. MORETTI-COSTANZI, *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura*, cit., pag. 217.

(22) H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1962, pag. 267.

Resta solo da chiarire, per quanto riguarda il distendersi della "mens" su diversi livelli e la conseguente dottrina dell'ascesi, che l'"itinerarium", in quanto è un trascendere noi stessi, non può essere opera nostra: S. Bonaventura lo chiarisce sin dall'inizio del suo scritto più significativo: "Non essendo altro la beatitudine che il godimento del sommo bene, ed essendo il sommo bene sopra di noi, nessuno può diventare beato se non trascende se stesso... Ma noi non possiamo trascendere noi stessi se non per mezzo di una forza superiore che ci elevi. In qualunque modo siano disposti i gradi inferiori, a nulla servono se non li accompagna l'aiuto divino" (23). Ed è appunto per ciò - argomenta ancora - che Dionigi l'Areopagita "volendoci ammaestrare intorno alle estasi del pensiero, vi premette la preghiera" (24). Esattamente come, dopo Dionigi e prima di Bonaventura, aveva fatto Anselmo nel suo *Proslogion*: "Orsù dunque, o Signore mio, insegna al mio cuore dove e come possa cercarti, e dovè e come possa trovarti... Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco, perché non posso cercarti se tu non me lo insegni, e non posso trovarti se tu non ti mostri" (25). Noterò tra l'altro, di sfuggita, che è merito precipuo del Moretti-Costanzi aver indicato la similitudine, e quasi la medesimezza, dell'andamento argomentativo dei due dottori, così come immodestamente credo sia merito mio aver indicato, a fondamento di questo accorgimento del "primato della verità" alla sua ricerca, il diverso risuonare dell'argomentazione del *Menone* platonico introdotto alla dottrina della reminiscenza.

Così il vero soggetto dell'"itinerarium" ascetico non siamo noi in quanto uomini, non è l'"homuncio" anselmiano prigioniero delle sue "tumultuosae cogitationes", bensì quella "forza superiore" di cui - si è visto - parla S. Bonaventura: si dica pure, se si vuole, la verità, la presenza di Dio alla "mens", la rosminiana "idea dell'essere". E il cammino ascetico, per adoperare un argomento che lo Heidegger svolge a proposito di un altro "itinerarium" della "coscienza", quello descritto nella *Fenomenologia dello spirito* "scienza dell'esperienza della coscienza", non è "spinto da di dietro" bensì "tratto dal davanti". È la divina verità che chiama a sé la "mens", purificandola progressivamente dalle sco-

(23) SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 1.

(24) *Ibid.*

(25) SANT'ANSELMO, *Proslogion*, I, 2 e I, 6.

rie del "troppo umano" e rendendola via via "capax Dei", non è già la "mens" che, per sua propria capacità, si eleva ad essa. In altra occasione ho avuto modo di dire distesamente che in realtà l'"itinerarium" non è tanto "mentis in Deum" quanto piuttosto "Dei in mentem" (26).

Basti ascoltare in proposito poche affermazioni del Serafico che si commentano da sole: "L'anima nostra non avrebbe potuto risollevarsi dalle cose sensibili alla contemplazione di se stessa e dell'eterna verità in se stessa, se la verità, con l'assumere forma umana in Cristo, non le si fosse fatta scala, ristabilendo quella primitiva che era stata infranta da Adamo". E poco oltre: "Nella suprema Gerusalemme nessuno entra, se prima essa non discende per mezzo della grazia nel cuore di lui". E nelle parole finali dell'*Itinerarium*: "In questo passaggio nulla può la natura, poco l'attività umana, poco ottiene la ricerca e molto la devozione, poco la lingua, moltissimo l'interna letizia; poco la parola e lo scritto, tutto il dono di Dio, cioè lo Spirito Santo" (27).

Mi preme solo notare, a questo punto, che una tale lettura e un tale recupero del pensare bonaventuriano, che va assai al di là delle precisazioni e delle ricostruzioni storiche e filologiche, ha nel Moretti-Costanzi un vero e proprio protagonista. Anche perché è suo accorgimento che del cammino dell'ascesi della coscienza, dell'"itinerarium mentis", è essenziale fondamento il rivelarsi della verità; senza del quale non vi è né asceti né "itinerarium"; anzi, i gradi stessi di questi ultimi sono i momenti medesimi di quel rivelarsi, le tappe dell'ascesa della "mens" sono in realtà quelle della discesa della verità alla coscienza. Nel presentare la seconda edizione dell'opera principale del Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, ho avuto già occasione di ricordarlo, notando che una gran parte di essa è caratterizzata appunto da questo tema della presenza della verità al pensare.

Anche a questo proposito è assai significativo il parallelismo che il Moretti-Costanzi evidenzia tra l'impianto del pensare bonaventuriano e l'"argumentum" di Sant'Anselmo, che ritorna anche lessicalmente in proposizioni pregnanti e luminose come questa: "Deum esse est verum non solum indubitabile, sed etiam quod nihil indubitabilius cogitari potest, ergo est tale verum quod non

(26) Cfr. E. MIRRI, *L'itinerarium mentis come itinerarium Dei*, in "Doctor Seraphicus" 26 (1979) 15-32.

(27) SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 2; IV, 4; VII, 5.

potest cogitari non esse" (28). Le parole di Bonaventura sembrano tratte di peso dal *Proslogion*. Perché, annota il filosofo umbro in continuità col Serafico e con Anselmo, "se anche un solo istante io giungessi a dubitare che Dio, cioè il Vero per cui penso, non è, in quell'istante preciso cesserei di essere un 'io' ed una 'mens', così da sprofondare nel buio assoluto del non essere"; che è il significato più profondo della denuncia anselmiana dell'"insipiens" ripresa, come si è visto, da San Bonaventura. "È manifesto insomma - conclude il Moretti-Costanzi - che il nostro pensiero dimostra Dio in quanto è Dio a dimostrarci reali in qualità di pensanti" (29); così in Anselmo come in Bonaventura.

A questo punto, ormai prossimo al concludersi della presente informe chiacchierata, mi sia consentita un'autocitazione piuttosto estesa. "Dalla prima bonaventuriana ricostituzione in unità di ciò che ad una 'ratio' non asceticamente ascisa risulta scisso e separato - ho scritto nel 1975 - il sentire appunto, il sapere e il volere, siamo gradatamente condotti ad una seconda e non meno bonaventuriana ricostituzione in unità di ciò che, nella storia della filosofia come in quella della teologia, si è sempre dimostrato come scisso, per quanti tentativi si siano operati in contrario: la filosofia, vale a dire, e la religione, o meglio la ragion filosofica e la fede religiosa" (30). La scissione, e addirittura il conflitto, è sempre sorta sulla base della riduzione del sapere filosofico a conoscenza, e della fede religiosa a un ritenere per vero che attende sempre di essere confermato o smentito, in ogni caso superato. Ci si è sempre domandati, in altre parole, se a conoscere più e meglio sia la ragione con i suoi procedimenti dimostrativi o la fede con il suo entrare in ambiti trascendenti la ricerca razionale; con l'ovvio risultato di radicalizzare lo scontro e di non comprendere né l'essenza della filosofia né quella della fede; tanto meno il tema del loro rapporto.

Ebbene (e riprendo l'immodesta autocitazione): "A togliere il problema dalle molteplici secche di cui la storia della filosofia dà ampia testimonianza è solo una concezione ascetica del filosofia-

(28) Cit. in T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, Assisi 1956, pag. 29.

(29) *Ivi*.

(30) E. MIRRA, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, cit., pag. 20.

re di tipo bonaventuriano, che del problema rivela fondamentale-
mente l'inconsistenza... Ché in verità, ove la calcolante e 'trop-
po umana' 'ratio' si superi nelle concretezze della 'mens', e la
fede a sua volta cessi dal dover chiedere conferma o temere
smentita da una 'ratio' che le è fondamentalmente estranea... ove
si sia riconosciuta l'identità del principio di ogni sensato credere
e di ogni sensato discorrere, là il problema del conflitto fede-ra-
gione svela tutta la sua inconsistenza" (31).

Nel riconoscimento dell'unico principio di verità, che fonda
così il credere religioso come anche l'intendere filosofico, non
solo viene meno il conflitto di fede e ragione - che non am-
biturino a "conoscere" ma in quel principio "sanno" - ma addi-
rittura si svelano, l'una e l'altra, come voce persuasiva dell'unica
divina verità che le fonda, principio del pensare dei pensanti e
del credere dei credenti; principio, anzi, dell'essere degli essenti,
sicché il pensare e il credere, nella misura in cui sono fedeli al-
la loro essenza, non sono di mere fantasie, di ciò che "non è"
ma di ciò che "è". La fede così si fa "sapiente" e la filosofia
"rivelazione". Alludo alle prime due opere della seconda grande
trilogia del Moretti-Costanzi, che videro la luce rispettivamente
nel 1981 e nel 1982: *La fede sapiente*, appunto, e *La rivelazio-
ne filosofica*; la terza opera conclusiva della trilogia, *Il Cristia-
nesimo filosofia* del 1986, può considerarsi come conclusiva an-
che dell'itinerario filosofico e di fede del Maestro.

Al fondo di esse vi è ancora S. Bonaventura, se pure or-
mai citato più raramente, e la considerazione che "stando al
Serafico [ma in verità anche a S. Anselmo], Dio che rappresenta
la 'conditio sine qua non' dell'intelligere e dell'essere, costituisce
anche quella della filosofia degna davvero di tal nome" (32). La
fede è pertanto acquisizione della vera ragione (un vero e pro-
prio rovesciamento della tradizione e dell'insipienza intellettualisti-
ca!), o, meglio segna l'acquisizione di quel livello supremo della
coscienza in cui la ragione è vera perché parla del Vero, così
come il sentire è l'accorgimento del Bello e l'agire la realizza-
zione del Bene. La fede ha insomma la sua intelligenza, la filo-
sofia che è "ratio fidei", intendendo ovviamente questo genitivo
come genitivo soggettivo: ragione che è propria della fede, ra-
gione in cui la fede si esplica.

(31) *Ivi*.

(32) T. MORETTI-COSTANZI, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragio-
ne-fede: l'intellectus fidelis di San Bonaventura*, in "Sophia" 1-2 (1972) 22.

Da tale premessa il Moretti-Costanzi procede al ritrovamento e al rinnovamento di un fondamentale concetto bonaventuriano rimasto troppo a lungo obliato: quello "dell'*intellectus fidelis*", che è realizzazione piena della "ratio fidei" di Anselmo: esso è il grado ascetico dell'intelligere, che trascende le "tumultuosae cogitationes" dell' "homuncio" e si fa voce autentica della fede. È assai significativa, a tale proposito, l'espressione del quarto libro del *Commento alle sentenze* recuperata dal Moretti-Costanzi e posta in epigrafe ad uno dei suoi più penetranti studi bonaventuriani: "Dicendum est quod est loqui de intellectu nostro ut est *humanus* vel ut est *fidelis*. Si est *humanus* sic intellegit conversus ad imaginationem et sensum et iudicat secundum causas intrinsecas et inferiores... Si autem loquamur de intellectu secundum quod est *fidelis*, sic dicendum quod assentit secundum dictamen fidei et secundum regulam veritatis aeternae"; e poco oltre, quasi riassuntivamente: "Est in nobis duplex intellectus, scilicet *fidelis* et *humanus*", il primo dei quali soltanto è capace di elevarci "extra animalitatem" (33). A differenza dell' "*intellectus humanus*" che è attento solo all'animalità delle cose di quaggiù, l' "*intellectus fidelis*" si muove sorretto dalla fede e dal rivelarsi della verità; in esso - scrive ancora il Moretti-Costanzi - "c'è il riconoscimento vigoroso di una ragione che, nel suo essere veramente tale, è insieme fede, e viceversa" (34).

Da qui, per il nostro autore, era ormai breve il passo per giungere al concetto culminante del suo itinerario speculativo e bonaventuriano, l'identificazione di Cristianesimo e filosofia, che ha suscitato lo scandalo di molti e che pure era implicito in tutto il suo cammino: oggetto bensì dell'ultima opera della seconda grande trilogia, *Il Cristianesimo filosofia* già ricordata, ma largamente preannunciato, preparato e anticipato in molte altre opere precedenti: nelle pagine finali del suo capolavoro *La filosofia pura*, nel capitolo quinto de *L'ora della filosofia* (1968) intitolato appunto "Il cristianesimo filosofia" e in due opere più propriamente dedicate alla didattica, ma non per questo meno rilevanti sul tema, *L'equivoco della filosofia cristiana e il Cristianesimo-filosofia* del 1977 e *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane*

(33) Cit. in T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità di San Bonaventura nel Cristianesimo-filosofia*, cit., pag. 57.

(34) T. MORETTI-COSTANZI, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede*, cit., pag. 25.

della fede del 1979, oltrech  ovviamente, negli studi bonaventuriani che qui si sono via via ricordati.

All'illustrazione di questo arduo complesso tematico bisognerebbe dedicare un intervento a parte. Qui basti avvertire che non si trattava in nessun modo di trascinare la filosofia nell'ambito dell'opinione, perch  opinione non   - si   visto - la fede religiosa, anzi   sapienza; n  si trattava di fare del Cristianesimo un esercizio di intellettualit , perch  tale non   la vera filosofia; si trattava piuttosto di riconoscere l'una e l'altra, la fede cristiana e la filosofia, sul medesimo piano sublime della coscienza che   loro proprio, quello della sapienza.

La fede, di cui si costituisce il Cristianesimo, cos  come la filosofia procedono dalla sapienza che   accoglimento del rivelarsi della verit . Per quanto concerne la filosofia, l'accoglimento era gi  nettissimo ne *La filosofia pura*, dove era ampiamente argomentato che essa   sapere (o meglio "sapere") di Dio: solo nel riconoscersi fondata sulla verit , "solo in ci  la filosofia ha la capacit  teologica, il poter sapere di Dio" e il parlarne sensatamente; e solo in ci    "pura", al contrario della conoscenza che, volta unicamente ad apparecchiarsi $\mu\eta\chi\alpha\nu\eta$ dell'umana volont  di dominio sull'essente,   "incompetente di Dio". Per quanto poi concerne la fede, nel livello superiore della coscienza essa non   pi  la $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ platonica, conoscenza iniziale e provvisoria; non ha niente che fare con il conoscere, o almeno non pi  di quanto ne abbia con il sentire e il volere; ch  in realt  c'  un sentire proprio della fede, avvertito acutamente dal Rosmini e da S. Bonaventura chiamato "sensus spiritualis", come si   visto, e c'  un volere proprio della fede, la "carit " che trascende assai, in significanza, la moralit  kantiana, cos  come c'  un sapere proprio della fede, la "filosofia pura", appunto, "capax Dei" e capace di discorrere sensatamente del suo proprio principio.

  per quanto riguarda infine l'identit  della filosofia e della fede in questo livello sublime della coscienza, di essa si sar  detto tutto quando si sar  osservato ch'essa   "coscienza cristiana". Cristianesimo in atto, "filosofia pura".

