

## *L'ontologismo critico italiano nella sua ispirazione neobonaventuriana*

Marco Moschini

Sono felice di trattare da queste pagine di un tema centrale nella storia del pensiero filosofico cristiano del Novecento: il tema della coscienza nell'ontologismo critico. Corrente filosofica attiva per tutto il XX secolo in Italia e che ha trovato in alcuni pensatori del mio paese voci di un pensiero autenticamente ontologico che raccolto nell'ispirazione della tradizione platonico agostiniana, ha dato un tratto originale al pensare cristiano. Questo articolo intende quindi presentarvi alcune mie riflessioni che mi sono venute formando in questa scuola ontocoscienzialista e che offro a voi come spunto di un dialogo, spero fecondo per intuizioni, rilievi critici ed estensioni di comuni interessi. Ma prima di tutto mi sia consentito di fare un breve *excursus* sulla tipicità ed originalità del pensiero metafisico e cristiano italiano del Novecento della cui breve essenzialità chiedo subito venia.

La filosofia ispirata dal cristianesimo è una delle più vaste ricchezze speculative ed intellettuali della filosofia contemporanea. L'ampia produzione teoretica maturata nel Novecento, legata a molti ricchi filoni del pensiero contemporaneo, quando toccata dalla passione filosofica del cristianesimo, ha saputo dare voce a consistenti e feconde linee di pensiero generate dagli acuti ripensamenti della dottrina della persona, della fenomenologia, del tomismo, dell'agostinismo non meno che delle istanze critiche dell'idealismo e oggi anche del pensiero analitico. A ciò se si aggiunge la vastissima riscoperta del tema e del problema teologico nel Novecento a partire non solo dall'ambito più prettamente teologico ma anche da quello filosofico, noi abbiamo lo spessore di un risveglio sostanziale nella contemporaneità

dell'interesse metafisico e del ritorno (se mai fosse mai scomparso) del tema Dio (e della cristologia in particolare) dalla riflessione speculativa<sup>1</sup>.

Se nel risveglio teologico parte importante era stata la grande temperie tedesca che da Karl Barth ad oggi ha visto protagonista l'ambiente culturale di quell'area, dall'altra lo sviluppo del tema della filosofia cristiana, aperto dalla famosa *Querelle* degli anni Venti e Trenta, ha visto protagonisti le voci più importanti del panorama filosofico francese ed italiano<sup>2</sup>.

Una rete complessa ed articolata, spesso molto diversa, di riflessioni che hanno contagiato e poi impegnato anche i pensatori di ispirazione cristiana di tutto il nostro continente che anche nel turbine dei drammi storici d'Europa, non ha trovato motivi di arresto; una ricchezza che ha generato grandi momenti di ripensamento, correnti e linee di speculazione che oggi ci impone non più di parlare di una filosofia cristiana ma di 'filosofie cristiane'.

In particolare, l'Italia è stata protagonista di una vasta diversificazione delle correnti cristiane della filosofia che, non legate direttamente alla radice tomista (viva nelle istituzioni cattoliche e pontificie), ha visto in tutti gli atenei italiani laici la presenza di pensatori che hanno, con grande coraggio, condotto riflessioni teoretiche capaci di innestare nel vasto panorama filosofico italiano del Novecento importanti considerazioni e proposte metafisiche, teologiche e di ripensamento delle fonti del pensiero cristiano sovente lontane dalla proposta del tomismo e del neotomismo che pure ha visto una importantissima elettiva scelta prioritaria nelle istituzioni ecclesiastiche dalla *Aeterni Patris* ad oggi<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sarebbe davvero lungo dover indicare nomi, testi, voci e correnti relative al tema della filosofia cristiana, della metafisica, della teologia del Novecento. Ma a proposito del risveglio cristologico nel pensiero novecentesco e contemporaneo mi basti rimandare a S. Zucal, *Cristo nella filosofia contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano, 2003

<sup>2</sup> Sul tema resta immutato il valore di un saggio di una delle voci più importanti del pensiero cristiano M. F. Sciacca, *Il problema Dio e della religione nella filosofia attuale*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1953., che ricostruisce la questione dell'imporsi della questione sulla filosofia cristiana nella prima metà del Novecento tra Francia e Italia. Studi più recenti si segnalano quelli di G. Forni Rosa, *La filosofia cristiana. Alla Società francese di filosofia 1927-1933*, Marietti, Milano, 2011; M. Longo, *Cristianesimo e filosofie tra Otto e Novecento*, Gregoria Libreria Editrice, Roma, 1995.

<sup>3</sup> Per una completa ricognizione della questione della filosofia cristiana in Italia rimando ai celebrati studi di A. Masullo, *La filosofia cattolica nell'Italia democratica*, in *Critica marxista*, 5-6, 1976, pp. 175-249.; *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di E. Agazzi, Lecce 1980; G. Santinello, *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, Atti del convegno, Anacapri 1981, Napoli 1982, pp. 263-86; A. Bausola, *Neoscolastica e spiritualismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Bari 1985, pp. 273-352; C. Ronchetti, *Fede e filosofia. Il pensiero cattolico nell'Italia del dopoguerra*, Milano 1995; P.

Da qui in particolare non restarono escluse da questo vasto e ampio risveglio di riflessione, le vie dell'ermeneutica, della fenomenologia, della filosofia dell'esistenza che poi nel tema dell'ontologia e della teologia trovarono osmosi tra Europa ed Italia tanto da aprire copioso terreno di analisi, di critica e di riproponimento. In brevissima sintesi, visto che la letteratura sul tema è sterminata, mi preme richiamare alcuni esempi: così se in Francia la speculazione cristiana prendeva corpo nelle articolate riflessioni neotomiste di Étienne Gilson e di Jacques Maritain, dall'altro lato in Italia corrispondeva ad esse la presentazione del tomismo nel pensiero di Cornelio Fabro. Una discussione viva sulla modernità e su un'interpretazione della contemporaneità ebbe un vivace dibattito fino a toccare punti massimi di discussione in Augusto del Noce e ad oggi fino ad Enrico Berti. Contemporaneamente Se Gabriel Marcel, Emanuel Mounier e Jean Guitton portavano avanti un ripensamento del rapporto tra tempo ed eternità, sul tema dell'esistenza e della libertà in una sorta di proposta di un 'socratismo cristiano' (per dirla con Marcel), in Germania si facevano avanti, potentemente vivi, orizzonti impensati di ripensamento della cristologia in chiave filosofica con Ferdinand Ebner, Joseph Piper, Romano Guardini, Robert Spaeman, Viktor Frankl a cui corrispondono sulle tematiche gli spagnoli Xavier Zubiri e Antonio Millán-Puelles. In Italia questo rapporto tra filosofia, religione e tema dell'esistenza doveva trovare voce importante nella speculazione di Enrico Castelli di Gattinara e sul tema esistenza e libertà e male quella di Luigi Pareyson; non irrilevante - ad esempio - il ricco contributo del personalismo in Italia nel pensiero di Armando Rigobello. Si è aperta così una nuova antropologia metafisica del Novecento tutta cresciuta nell'alveo del pensiero cristiano<sup>4</sup>.

In maniera identica a quelle esperienze filosofiche che si sono intrecciate, e poi sviluppate con originalità in Italia, similmente è accaduto per lo spiritualismo. Anche nel mio paese, come era già avvenuto in Francia e

---

Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Bari 1996; F. Lami, *Filosofi cattolici del Novecento. La tradizione in Augusto del Noce*, FrancoAngeli, Milano 2009.

<sup>4</sup> Sarebbe difficoltoso molto riportare qui una bibliografia esauriente degli autori e sugli autori citati. Rimetto al lettore un riferimento sintetico nella bellissima ricognizione fatta dei temi nel testo di A. Livi, *La filosofia e la sua storia, La filosofia contemporanea del Novecento*, Società Dante Alighieri, Roma, 2001. Dello stesso rimando alle sue riflessioni che ripensano in maniera critica lo sviluppo del dialogo e del dibattito contemporaneo sulla filosofia nel rapporto alla teologia ed al cristianesimo: *Reasons for Believing. On the Rationality of Christian Faith*, Aurora (Colorado): The Davies Group Publishers, 2005 e a *Filosofia e teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2009.

Germania, si cominciò ad assistere ad uno sviluppo marcato nel quadro filosofico di uno 'spiritualismo cristiano' che trovò il suo avvio nell'ultima parte dell'Ottocento e che maturò pienamente nel Novecento in alcuni pensatori di grande rilievo e che furono spesso in una stretta relazione amichevole e in uno stretto sodalizio filosofico. Alla fine dell'Ottocento si faceva sentire fortissimo l'eco di pensatori di purissima ispirazione ontologica e di purissima adesione alla più genuina natura filosofica del cristianesimo. Gli echi di Vincenzo Gioberti e ancor più decisamente di Antonio Rosmini Serbati<sup>5</sup>. Di entrambi si faceva sentire forte la diversità nel modo di essere moderni e di poter dialogare da cristiani con il pensiero contemporaneo attraverso il recupero di quella presenza della virtualità realistica aperta alla trascendenza che veniva contrapposta al soggettivismo moderno viziato di uno gnoseologismo problematico. Sulla base di un recupero dell'agostinismo e del suo antecedente precristiano Platone; questi pensatori si proponevano, pur nelle loro diverse tendenze, di opporre un deciso rifiuto del materialismo scienziata che aveva dominato il XIX secolo e che era vivo anche in Italia; questi volevano riaffermare il primato della dimensione spirituale contro la degenerazione materialistica che la concezione positivista aveva imposto e alla quale si contrapponevano criticamente. Essi in passaggi anche decisi dal positivismo allo spiritualismo, come era accaduto a Bernardino Varisco alla fine del XIX secolo ed inizio del XX, comportò di certo la proposta di una dimensione schiettamente metafisica del pensare che culminò nella affermazione di una ontologia radicale come in Pantaleo Carabellese e in una forma di spiritualismo cristiano come accadrà in Armando Carlini, Augusto Guzzo, Michele Federico Sciacca e Luigi Stefanini e in un ripensamento cristiano delle esperienze dell'ontologismo e dello spiritualismo con Teodorico Moretti-Costanzi<sup>6</sup>. In buona sostanza si può dire che le diverse correnti dello spiritualismo cristiano in Italia hanno assunto il termine 'spirito' (tutto interno al neoidealismo molto forte in Italia grazie al Gentile e agli idealisti di fine XIX sec.) come critica dello stesso attualismo gentiliano e

---

<sup>5</sup> Lungamente discusso il pensiero del Rosmini che subì lunghi processi critici e anche fortissime censure, tutte fugate con la decisione della sua beatificazione da parte di papa Benedetto XVI.

<sup>6</sup> Da segnalare il grande sodalizio intellettuale che vi fu tra questi nomi tutti. Ma in particolare tra Sciacca e Moretti-Costanzi che costituì una testimonianza di una vivace ricca fecondità dell'ontologismo rosminiano e agostiniano nel cuore della filosofia italiana del Novecento. E. Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Lanciano, Carabba, 2012. M. Moschini, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in T. Moretti-Costanzi*, in *Rosmini Studies*, 1, 2014, pp. 93-107.

di ogni idealismo che abbia assunto la forma dell'immanentismo e dello storicismo<sup>7</sup>. Per queste correnti l'attività spirituale è carica di elementi speculativi che spingono, invece, alla trascendenza teistica in particolare. Una filosofia della interiorità e non dell'immanenza che viene respinta come propria di un falso spiritualismo. Decisamente un orientamento agostinista e platonico come si è detto sopra. Ma dove il neoagostinismo si caratterizza di più e si delinea poi come un neobonaventurismo è quello di Teodorico Moretti-Costanzi a cui voglio indirizzare in questo lavoro.

Nel quadro complesso della filosofia italiana del Novecento di certo Moretti-Costanzi si colloca in mezzo a due diverse parti di ispirazione: una gentiliana (quella che venne a prendere caratteri problematici atei e scienziati come in Ugo Spirito) e l'altra che approdò a posizioni teistiche e spiritualiste che si riconosceva in Guzzo, Carline e Sciacca. Tra la 'sinistra' e la 'destra' gentiliana - come le chiamava Del Noce - si pose appunto Moretti-Costanzi allievo del Carabellese e del suo ontologismo di chiaro eco rosminiano.

La peculiarità dell'esperienza teoretica di Teodorico Moretti-Costanzi per l'ampiezza della sua opera e del suo pensiero, così decisamente marcato dal cristianesimo (si direbbe meglio dal cattolicesimo) e dal continuo confronto con le voci più problematiche del pensiero contemporaneo, mi convincono che la presentazione del filosofo possa consentire nella sua ampiezza un modello di quell'incontro filosofico che è stato tanto fecondo nella filosofia del Novecento tra istanze teologiche, metafisiche, ontologiche e cristianesimo. Un incontro tanto fecondo ed ancora oggi di possibilità importanti. Il rifiuto deciso dell'idealismo di stampo gnoseologico in favore di una decisa affermazione dell'ontologia e dell'affermazione teistica all'interno dell'esercizio del pensare caratterizzano la filosofia del pensatore umbro ad una svolta cristiana della metafisica carabellesiana che aveva posto al centro del pensiero filosofico l'unico suo argomento: Dio. Una svolta cristiana dell'ontologismo critico che Moretti-Costanzi volle fortemente sui postulati dell'ontologismo carabellesiano che, pur ricco, risultava mancante

---

<sup>7</sup> Il pensiero italiano del primo Novecento e degli anni successivi è dominato dalla figura gigantesca di un filosofo tanto controverso quanto rilevantissimo per profondità speculativa quale Giovanni Gentile. Ad esso si devono le acquisizioni teoretiche che hanno condotto ad una revisione teoretica della dialettica hegeliana e in una redazione della teoria generale dello Spirito come atto puro che costituisce un elemento originale del Novecento filosofico contemporaneo. Ad esso faceva da contraltare nei medesimi tempi una riedizione dell'idealismo in chiave storicista da parte di Benedetto Croce. Merita sempre ritornare a ripensare gli argomenti della filosofia gentiliana che sia per accettarli che per respingerli costituisce una pratica filosofica di pura essenza teoretica.

di una realtà e di una concretezza che solo il cuore del cristianesimo agostinianamente e francescanamente poteva rintracciare nell'intimità esistenziale dell'uomo: immagine della realtà esistenziale di Dio - trinità. Un Cristo che mancava nell'opera massima di P. Carabellese *Il problema teologico come filosofia*; un monumento indiscusso della grande profondità speculativa del pensiero ontologico critico che in questi giorni trova la sua prima traduzione in lingua croata grazie allo studio e all'impegno di Pavao Zitko.

Il metodo filosofico di Moretti-Costanzi è infatti definibile come un' 'ontologia del concreto' come la definì il Forni del tutto originale rispetto alle forme consuete della filosofia italiana; essa appariva tutt'al più avvicinabile al linguaggio della filosofia di Heidegger che ancora al momento della prima espressione filosofica del Moretti-Costanzi risultava ignoto in Italia e ancora non al centro dell'attenzione in Europa<sup>8</sup>. L'ispirazione agostiniana e bonaventuriana implicò da subito un confronto deciso, ma ancora non compiuto adeguatamente, tra questa corrente di pensiero e il pensiero tomista dal quale a volte pare distaccarsi anche decisamente. Come resta appassionante una possibile ricerca intorno al concetto di ragione come l'Umbrò lo ha delineato in confronto con il razionalismo francese. Promettente le assonanze tra la cristologia del Moretti-Costanzi e la grande cristologia filosofica del Novecento tedesco<sup>9</sup>. Giusta poi la sottolineatura fatta da Antonio Livi allorché presentando l'articolato pensiero di Moretti-Costanzi così dice: «La meditazione delle opere del filosofo perugino consente un approfondimento notevolissimo del rapporto tra cristianesimo e filosofia, e di qui una visione più chiara del metodo e della possibilità della filosofia, anche in relazione a nuove ed inconcludenti proposte avanzate dalle scuole oggi purtroppo più in voga e più influenti»<sup>10</sup>

Merita dunque penetrare il cuore del pensiero morettiano soprattutto nel concetto cardine della sua speculazione: il tema della fede e della coscienza dove più originale sembra farsi la proposta del filosofo italiano nei confronti

---

<sup>8</sup> G. FORNI, *Fundamentalontologie e Ontocoscienzialismo*, in *Giornale di metafisica*, 1962, 5-6, pp. 14-28.

<sup>9</sup> Rilevante in questo un approccio di confronto con la filosofia di K. Rahner e R. Guardini che deve essere articolatamente compiuto.

<sup>10</sup> A. Livi, *La filosofia e la sua storia. La filosofia contemporanea – il Novecento*, op. cit, p. 820. Nel citare le correnti «più in voga e più influenti» Antonio Livi si riferisce a quelle analitiche che sembrano essersi appropriate decisamente anche della tematica ontologica e metafisica per continuare forse a ridurla entro i limiti da cui volevano esonerarla gli spiritualisti italiani del Novecento.

delle diverse tendenze del pensiero contemporaneo. Essa conduce alla riedizione tutta agostiniano-bonaventuriana del concetto di coscienza come *mens* che costituisce il più evidente elemento critico e correttivo del soggettivismo razionalista della modernità.

Moretti-Costanzi fedele alla sua ispirazione bonaventuriana sente proprio il concetto di *Intellectus fidelis* che il Dottore francescano ha così espresso brillantemente nella sua opera. *L'intellectus fidelis* è quella intelligenza della fede che la esonera dall'essere ricondotta in una razionalità asettica chiamata a giudicarla e dall'altro lato esprime la soficità della fede che ha in se tutti gli elementi critici adatti alla sua esplicazione filosofica.

La fede è sempre sapiente giusta la lezione bonaventuriana e la fede ha in sé e dona tutti gli elementi critici capaci di attuare una vera razionalità pura della fede<sup>11</sup>. Una filosofia pura non è altro che un *intellectus fidelis* operante<sup>12</sup>. Questo il primo argomento dell'approdo filosofico maturo di Moretti-Costanzi che dal carabellesimo perviene alla scoperta della radicalità ontologica e coscienziale del pensiero cristiano<sup>13</sup>. Non c'è Moretti-Costanzi senza Carabellese ma non si può comprendere la grande differenza dell'Umbro dal suo maestro se non si coglie la radicale presenza di san Bonaventura nel filosofo umbro<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup>Un'adesione al pensiero bonaventuriano come suo cuore che è anche quello di Benedetto XVI. Merita rimandare al discorso tenuto dall'allora pontefice a Bagnoregio in occasione della sua visita apostolica del 6 settembre 2009 allorquando disse: «Non è facile sintetizzare l'ampia dottrina filosofica, teologica e mistica lasciataci da san Bonaventura. In questo Anno Dottorale vorrei invitare specialmente i sacerdoti a mettersi alla scuola di questo grande Dottore della Chiesa per approfondirne l'insegnamento di sapienza radicata in Cristo. Alla sapienza, che fiorisce in santità, egli orienta ogni passo della sua speculazione e tensione mistica, passando per i gradi che vanno da quella che chiama *sapienza uniforme* concernente i principi fondamentali della conoscenza, alla *sapienza multiforme*, che consiste nel misterioso linguaggio della Bibbia, e poi alla *sapienza onniforme*, che riconosce in ogni realtà creata il riflesso del Creatore, sino alla *sapienza informale*, l'esperienza cioè dell'intimo contatto mistico con Dio, allorché l'intelletto dell'uomo sfiora in silenzio il Mistero infinito (cfr. J. Ratzinger, *San Bonaventura e la teologia della storia*, Ed. Porziuncola, 2006, pp. 92ss). Nel ricordo di questo profondo ricercatore ed amante della sapienza, vorrei inoltre esprimere incoraggiamento e stima per il servizio che, nella Comunità ecclesiale, i teologi sono chiamati a rendere a quella fede che cerca l'intelletto, quella fede che è 'amica dell'intelligenza' e che diventa vita nuova secondo il progetto di Dio».

<sup>12</sup> *La filosofia pura* è la massima opera filosofica di Teodorico Moretti-Costanzi, pubblicata nel 1959 oggi in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano, 2009.

<sup>13</sup> M. Moschini, *Fede sapiente ed Intellectus fidelis*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, op. cit.

<sup>14</sup> 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; 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. E.

L'intelletto assurge al massimo grado consapevolezza di verità in quanto esercita la *mens* che non è mero raziocinio intellettuale ma bensì livello superiore della ragione, memoria dei suoi riconoscimenti di verità. Purificata dalle oscurità di un raziocinio inconsistente la *mens* recupera un livello più alto della coscienza dove è dato cogliere la *notitia Dei*, l'annuncio della verità che rende sapienti e liberi.

Tale espressione centrale del pensiero bonaventuriano riconduceva l'accortezza dell'essenzialità del tema teologico carabellesiano, dell'idea platonica, in una concretezza dell'esperienza spirituale cristiana che alimenta una fede sapiente e concreta, non meno razionale ma super-razionale<sup>15</sup>.

Moretti-Costanzi recupera lo svolgimento del tema della fede e delle sue *rationes necessariae* esattamente da Bonaventura per innestarlo in un chiarito concetto di "coscienza" che egli aveva ereditato dal Carabellese. Ma se aderente al teismo carabellesiano il termine coscienza aveva un significato profondo Moretti-Costanzi ha sentito su elementi bonaventuriano ha cercato di esplicitarlo di più in senso cristiano rispetto al maestro e aveva anche necessità di chiarirlo rispetto alle interpretazioni idealistiche, fenomenologiche, gnoseologiche che tale termine aveva assunto nel pensiero moderno e contemporaneo.

Tante voci colte nella storia del pensiero si sono sentite che hanno rappresentato la 'coscienza' come un luogo di attuazione delle facoltà sia intellettuali che morali e tale significato è stato anche molto comune. Non è certo il caso di enuclearle; qui esse sono fin troppo note infatti. A mero titolo di esempio mi pare opportuno invece richiamare quelle nozioni di coscienza dalle quali appunto l'ontologismo critico morettiano ha prese le distanze. Primo fra tutti da Aristotele e dall'aristotelismo che secondo il filosofo italiano aveva ridotto la coscienza ad una sorta di consapevolezza delle percezioni sensibili ai sensi stessi oppure a senso comune che permette di cogliere insieme i sensibili propri<sup>16</sup>. Una tradizione quella aristotelica che veniva bollata dal Moretti-Costanzi come intellettualistica poiché relegava

---

Coviello, *San Bonaventura nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Attualità della filosofia francescana del Dottore serafico: ascesi di coscienza e cristianesimo*, in *Studi Francescani*, A. 105, fasc. 1-2, 2008, pp. 181-228.

<sup>15</sup> Si veda di E. Mirri la voce *mens* in *Dizionario bonaventuriano*, Editrici Francescane, Padova, 2008

<sup>16</sup> Aristotele, *De Anima*, III, 2, 225b. Dalla nozione dell'intelletto come senso comune Aristotele poi passerà a definire l'attività intellettuale come autoconoscenza e questo significato apparirà come quello che riempie tutto il concetto di coscienza. Si confronti a questo proposito sempre *De Anima*, III, 4, 429b.

tutto ad un livello di mera conoscenza intellettuale che rendeva ogni esperienza di verità interna all'esercizio di ragione e dove la verità finiva per diventare un qualcosa da definire. Ben lontani dalla coscienza come luogo di rivelazione della verità stessa. L'aristotelismo come origine di una identificazione coscienza-conoscenza che egli vedrà tipica della modernità e della contemporanea corrente logicista alla quale mai Moretti-Costanzi avrebbe voluto ridotta la filosofia<sup>17</sup>.

Per il filosofo italiano non era escluso da questa sovrapposizione errata coscienza-consocenza nemmeno Kant che evitando accuratamente l'ontologizzazione della coscienza aveva finito per proporre l'unità di questa come una 'unità sintetica dell'appercezione', un *io* condizione formale e sostanziale per l'uso oggettivo della categoria. Per Moretti-Costanzi lo stesso Husserl continua a mantenere alla coscienza un carattere gnoseologico-trascendentale nell'intenzionalità<sup>18</sup>.

Non meno vista negativamente (e forse in modo troppo ingeneroso o corretto) la nozione hegeliana di coscienza, letta dal Moretti-Costanzi non nella sua effettiva consistenza teoretica ma con la lente di lettura dell'attualismo gentiliano per cui la coscienza altro non è che lo spirito che si pone come io e come realtà, come soggettività intellettuale che ha l'oggettività come suo contenuto.

Assolutamente deprecate per il loro inconsistente spessore teoretico le dottrine materialistiche, positivistiche e relativistiche che hanno ridotto la coscienza a mero meccanismo fisiologico o psicologico. Un riferimento ad esse vale per Moretti-Costanzi solo come prova del decadimento assoluto e dello smarrimento della nozione speculativa di coscienza.

La coscienza, dunque, non può che essere irrimediabilmente diversa che dall'essere concepita come una struttura conoscitiva. La conoscenza, infatti, è marcata da quello che essa è: piano della mutabilità, della insicurezza, della

---

<sup>17</sup> Le argomentazioni sul confronto sul tema conoscenza, metafisica e coscienza sono espresse in una significativa opera morettiana del 1953 dal titolo *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita* oggi in *Opere*, op. cit. Divisa in sei partizioni dal titolo I *Coscienza e potenza*; II *La metafisica come impotenza e Dalla metafisica alla realtà*; III *Il soprannaturale come peccato*; IV *L'aspetto edificante della critica kantiana*; V *La fede circoscrivente*; *La testimonianza estetica della mistica (san Giovanni della Croce)*.

<sup>18</sup> Il confronto con Kant e con i nomi più rilevanti della filosofia contemporanea sul tema della coscienza Moretti-Costanzi tornerà in alcuni scritti molto densi di riflessione specie nel periodo maturo come in *La Critica disvelatrice* del 1972; *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna* del 1972 e nel voluminoso *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede* del 1979. Tutte in *Opere* op. cit.

provvisorietà; essa è sempre ragionevole perché si dà ragioni e ragione sempre nella assolutizzazione dei suoi meccanismi logici presupposti. La coscienza se la si vuole intendere bene deve ritrovarsi in quella ascesi che ci è data dalla lezione del *Die Welt* di Schopenhauer; l'autentica consapevolezza filosofica è sempre innalzamento dal giuoco problematico gnoseologico di soggetto-oggetto, dal giuoco della rappresentazione per dirla appunto con il filosofo di Danzica. La coscienza in sostanza è il ciò che si è, nell'attuazione di un estraniamento dalle dinamiche bloccanti del girotondo gnoseologico, che ci relega al rimpiattino tra soggetto e oggetto. Per cui si fa impellente per giungere al senso vero della nozione di coscienza emendarsi dalle *vanae cogitationes* così come voleva Anselmo e porci nella dinamica dell'essere stesso che è verità: Dinamica nella quale noi siamo messi in grado di riconoscerci, di riconoscere il mondo e il suo principio.

Posti ad un livello della razionalità che agostinianamente si fa definire *ratio superior*. Solo a quel livello sarà necessario liberarsi del soggetto per poter parlare di 'persona'. «Dico persona e non soggetto, perché il soggetto, così concepito e definito in considerazione di un oggetto stante in antitesi con esso, non è che la limitazione gnoseologico-dualistica dell'io, che vi si riconosce solo fin quando resta potenziale ed inattuato nelle sue più alte possibilità»<sup>19</sup>.

Siamo al punto fondamentale: siamo chiamati a parlare di coscienza nell'ambito di una rivelazione da essa comportata e ne parliamo in quanto è possibile per noi fare esperienza della verità in quanto posti di fronte ad essa nella unicità della nostra coscienza, della nostra persona che appunto niente altro che la *tota anima* agostiniana, l'*imago Dei* bonaventuriana. Ma tale esperienza è possibile liberandosi dall'accreditare unico quel fraintendimento che fa della coscienza un'attività logica, una conoscenza, una razionalità unica. Tale fraintendimento si basa sull'ammissione di una nozione di verità come mera adeguazione del mondo alle nozioni che se ne hanno. Una nozione di verità che deve presupporre non il vero come suo principio, ma deve presupporre solo che ci sia un io con davanti a sé le cose (o un'apparenza di esse se si vuole). Un presupposto che è vigente in tutti i razionalismi, gli intellettualismi, in tutto lo scientismo se si vuole. Solo se ci si pone fuori di questo presupposto e ci sia apre ad un concetto di verità che non è definibile dal sistema soggetto-oggetto ma che si impone per se medesima come rivelazione alla coscienza appunto, che ne compie il supremo

---

<sup>19</sup> T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, op. cit. p. 40.

riconoscimento, allora e solo allora la coscienza apparirà «non soggettivamente intesa come coscienza dell'uomo (che sarebbe solo irrimediabilmente conoscenza), ma intesa oggettivamente, sostanzialmente come coscienza a cui l'uomo assurge, giungendo ad esservi io consapevole». In essa non ci si trova di fronte «ad una realtà con cui comunque rapportarsi, sia pure per assorbirla, come nel caso dell'idealismo: essa si identifica con la realtà senza residui»<sup>20</sup>.

Nell'ambito della autentica verità, l'ambito che Vladimir Solov'ev chiamava 'sofico', l'io scompare e scompare la coscienza intesa come strumento e non come luogo della esperienza di verità. Nella visione frantesa della coscienza-conoscenza la persona minoritariamente appare ancorata al ruolo di soggetto, appare come uno specchio nella cui neutralità non ha più posto la persona, ma solo un mero soggetto per un oggetto; un oggetto che gli è dato dal presupposto mondo esterno che sta lì non per essere insieme a noi realtà ma solo come uno stato fantasmatico in cui sussistono cose estranee. Sempre altrove ma mai in un ambiente in cui siamo<sup>21</sup>. La coscienza è quindi in questa corrente riformata cristianamente dell'ontologismo critico esattamente riconoscibile nel nostro porci nello stato di positività in atto a cui si faceva riferimento: completa riappropriazione di se stessi in quanto aperti e afferrati dalla verità; uno stato di positività che attiene allo stato di rivelazione che la tradizione teologica cristiana ha sempre chiamato con una saggezza biblica e insieme anche speculativa *status ex Veritate*.

Si è trovata così nel cristianesimo un'espressione efficace, più che sinonimica, di quello che l'ontologismo di Carabellese aveva chiamato con parola filosofica 'Essere di Coscienza. Lo *status ex Veritate* indica non solo il luogo della convocazione e della parola; esso indica la situazione redenta di ciascuno nella quale, riconoscendosi in esso per quello che si è, la verità si manifesta ed ad essa si può assurgere dalle possibilità inferiori della sensazione e della conoscenza (che pure hanno il loro indiscutibile valore).

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>21</sup> Suona verissima l'affermazione di B. Spinoza in *Ethica*, Appendice parte prima (tr. it., UTET 1980): «Tutto ciò dimostra a sufficienza che ognuno ha giudicato le cose secondo la disposizione del proprio cervello, o piuttosto che ha preso per cose le affezioni dell'immaginazione... Vediamo dunque che tutte le nozioni con le quali il volgo suole spiegare la natura, sono soltanto modi dell'immaginazione e non rivelano la natura di alcuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione». Un passo estremamente significativo e quasi preannunciante la futura rivoluzione copernicana di Kant che verrà smentita, appunto, come massimo della ragione dal filosofo ebreo che porrà al terzo grado di conoscenza *l'amor intellectualis Dei* il supremo momento della consapevolezza coscienziale appunto.

Per il cristiano in particolare è lo stato in cui, elevatosi ad esso dai fantasmi dell'opinione comune, del peccato, appare il Cristo come verità e come tale riconosciuto; è lo stato a cui san Paolo ci dice appartenere sostanzialmente: «*Nescitis quia a templum Dei estis et spiritus Dei habitat in vobis?*»<sup>22</sup>. È lo stato in cui si può consapevolmente cogliere la totale affermazione rivelativa della sentenza evangelica del Cristo che ci annuncia: «*Ego sum via, veritas et vita, nemo veniet ad Patrem nisi per me*»<sup>23</sup>.

Questo lo *status ex veritate* che dalla sensibilità evangelica ci viene dato nella sua purezza senza infingimenti, senza possibilità di poterlo confondere con gnosticismi vari, poiché agente di questa rivelazione non è già la mente umana, per quanto brillante e potente, ma la verità stessa che si offre come dono e che ci offre anche l'illuminazione (direbbe Agostino) per poterla interrogare e per poter cogliere la realtà degli altri divenuti a me fratelli e del mondo che diviene ambiente ove compio ogni mia esperienza vera, buona e bella. È il luogo in cui si risiede asceticamente cioè secondo la norma di una elevazione che deriva dal nostro *ascensus* al vero; dove ammutolisce la vanità delle pretese dell'umanesimo e quindi è luogo mistico. È luogo ove la fraternità sgorga come regola di amore e di carità perché riconosce la prossimità di Dio. Tutto viene riconosciuto sotto la luce del vero perché lì la verità guarda se stessa in noi e dove noi diveniamo veri poiché acquistati al vero dal vero<sup>24</sup>.

Sul terreno conoscitivo dunque la coscienza non appare nel suo autentico stato d'essere ma rimane uno specchio, una facoltà, una abilità; ed in quanto coscienza 'dell'uomo', in quanto 'sua' coscienza, resta umana quanto colui che la pone; in quanto umana gli appartiene, come il lume appartiene a chi lo porta. È la condizione base di ogni realismo ed antropocentrismo centrati sull'uomo piuttosto che sul principio fondativo di ogni singolo e della realtà. Di una coscienza intesa in modo umano troppo umano si può ben dire che l'individuo se ne appropria e la fa essere 'mia'. Ma una tale affermazione non può che apparire volgare in quanto tale possesso non può affermare che una reciproca chiusura. Infatti se la coscienza è 'mia' perché del me individuo irrelazionato e autonomo, se pur vede anche altre 'coscienze' le vede solo e sempre in riferimento alla 'sua' coscienza. Siamo nell'espressione più radicale di un relativismo, di un egoismo teoretico, di un solipsismo teorico, che fece

---

<sup>22</sup> I Cor., 3,6.

<sup>23</sup> Io.,14,6.

<sup>24</sup> Cusano descrive bene questo stato quando vedeva operante una filiazione, un'adozione, che noi avevamo avuto ed esercitavamo fraternamente e sapienzialmente. Mi riferisco ovviamente alla argomentazione stupenda del *De filiatione Dei*.

dire a Schopenhauer: «L'egoismo teorico non si potrà mai confutare con argomenti; del resto, non è stato mai di sicuro impiegato in filosofia se non come sofisma scettico, cioè senza convinzione. Come convinzione seria si potrebbe incontrarsi che in un manicomio, e allora per confutarlo non occorrono più argomenti, ma è necessaria una cura»<sup>25</sup>. Una condanna così inappellabile è inevitabile perché la coscienza minimamente intesa, nella misurare il mondo in relazione al sé, non può aspirare ad appartenere all'essere del mondo; perciò non ha la sua base nel mondo, che la presuppone, bensì solo in se stessa, cioè nella sua potenzialità di *tabula rasa* da cui è escluso ogni principio, che sia suo permanente criterio.

La coscienza in tal modo intesa appare come una sorta di autocoscienza ed è effettivamente tale; ma tutto sta a vedere se, ripiegato su se stesso, l'io rispecchiante abbia qualcosa da rispecchiare nella misura in cui autocoscienza non sia coscienza di nulla. E si direbbe che la risposta venga da sola a porsi inevitabilmente: la autocoscienza solipsistica risulta un mero ripiegamento su di sé; di un tale io conosce ed è coscienza di sé in quanto coscienza e conoscenza di sé è veramente il baratro del nulla, è lo sprofondare nel niente. Per tale la denunciò Schopenhauer che nel concetto idealistico di 'autocoscienza' vedeva la prova più evidente del nulla umano da cui proviene ogni presupposto gnoseologico che reca con sé la più fantasmatica fenomenicità.

Al contrario possiamo dire in prospettiva di verità, e di principio della coscienza che fonda ogni singolo cosciente, che non di altro si tratta che di compiere in intelligenza un accoglimento dei più significativi termini e contenuti della coscienza stessa – Dio, anima e mondo – e ciò è tutt'altro da questa coscienza segnata dal nulla di un io ripiegato e depotenziato che anzi tali termini esclude e li tratta come di un tema decaduto. La coscienza è luogo della verità e della verità che mostra sé come suo contenuto. Luogo nel quale si emerge personalmente. Verità che ci fonda e che facciamo palesare nei gesti concreti dell'esperienza e del sentire.

Il rifiuto delle tradizionali definizioni della verità date dalla tradizione filosofica post aristotelica non sono certo misconosciute nel loro valore ma vengono ricondotte al livello della loro operatività. Tali definizioni e nozioni implicano continui rimandi a dimostrazioni di dimostrazioni, a una lunga richiesta di proposizioni giustificative nei quali il contenuto della verità si perde inevitabilmente a favore della validità del processo dimostrativo; e così

---

<sup>25</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt*, par. 19

l'ancella diviene padrona esattamente come accade nelle novelle musicali del XVIII secolo. Nel rifiutare la nozione di verità sovrapposta ai processi di adeguazione o di formulazione analitica o di che altro che provenga dalla natura della metodologia logica, l'ontologismo critico, ed in particolare quello cristiano da Rosmini a Moretti-Costanzi, ha inteso non condannare la possibilità e l'uso nei suoi campi di questi strumenti ma ha voluto indicare la loro nulladigenza nel campo metafisico ove invece si è chiamati a riconoscere ed ad esplicitare conseguentemente il primo principio fondamentale e chiarificatore che sottostà come contenuto e sostanza del rivelato coscienziale: la verità stessa. Insomma suona sempre efficace l'affermazione spinoziana che la verità si manifesta da se stessa e «ad probandam veritatem, et bonum ratiocinium, nullis nos egere instrumentis, nisi ipsa veritate, et bono ratiocinio»<sup>26</sup>.

*Veritas se ipsa patefacit.* La verità si mostra da sola ed è essa sola il principio unificatore della coscienza, illustratrice delle sue capacità critiche e riconoscitive, criterio critico e sapienziale. Se coscienza è sovrapponibile alla cosciente esperienza che comporta il vivere nell'ambito della verità essa può debitamente richiamare il senso della convocazione che la verità stessa fa del filosofo nel poema parmenideo. L'affermazione che l'«Essere è» resta affermazione di verità e non di *doxa*.

Tale esperienza ci dice che la verità non ha bisogno di strumenti mediativi e Parmenide – sicura la lezione di Heidegger – è stato il primo che ha capito a fondo questa importante nozione: abbandonare l'opinabile per farci afferrare dal vero e il vero si appropria di noi solo se noi ce ne lasciamo afferrare ponendoci così al livello stesso della verità. Se si vuole è quanto Platone ha derivato dalla stessa lezione parmenidea allorquando nella Repubblica ci invita ad un'elevazione nei gradi supremi della episteme. È ciò che in tempi più recenti lo stesso Heidegger ha richiamato quando ha mostrato la

---

<sup>26</sup> «E così si potrebbe chiedere se noi ragioniamo bene. Se ragioniamo bene, dobbiamo cominciare da un'idea data, ma poiché cominciare da un'idea data richiede una dimostrazione, dovremmo di nuovo giustificare il nostro ragionamento ed allora dovremmo ancora giustificare quest'altro ragionamento, e così all'infinito. Ma a ciò rispondo che se qualcuno per un caso fortuito avesse progredito tanto nell'indagine della natura, acquistando nel debito ordine altre idee secondo la norma dell'idea vera data, mai avrebbe dubitato di essere nella verità poiché la verità, come abbiamo dimostrato, si manifesta da sola ed inoltre tutte le cose gli sarebbero chiarite spontaneamente. Per giustificare la verità e il buon ragionamento, non c'è bisogno di nessun altro strumento se non della verità stessa ed di un buon ragionamento», B. SPINOZA, *De intellectus emendazione*, tr.it. M. Berté. Liviana, Padova, 1966, pp.80-89.

necessità di cogliere la verità nel suo significato di ‘non-nascondimento’ (*aletheia*); ma la *Unverborgenheit* può benissimo essere intesa come rivelazione dell’essere dell’essere dell’essente e come tale non-nascondimento essa sola ci libera illuminandoci. D’altronde non è privo di significato il fatto che al tema della *Unverborgenheit* si accompagni in Heidegger a quello della ‘radura illuminata’ *Lichtung*<sup>27</sup>

In questa acquisizione speculativa heideggeriana io sento il riverbero di tutta una lunga tradizione ontologica. Si pensi alla vicinanza di significato speculativo che vi è tra il platonico mito della caverna e quanto detto sulla *aletheia* dal tedesco. Si pensi al riverbero in questo della plotiniana espressione che ci dà il significato di quanto finora sostenuto a proposito della coscienza come luogo di rivelazione della verità. Inutile sottolineare la potenza compiuta e compitiva nel ciò che viene affermato pienamente, con criterio evangelico, nel concetto di *indiatatus* in sant’Agostino.

Heidegger in fondo ha rimandato, senza riconoscerlo, a questa acquisizione potente e viva del cristianesimo che proprio perché consapevole e capace di esperienza sofica ha riconosciuto sempre come autentica l’ammonizione evangelica «cognoscetis veritatem et veritas liberavit vos»<sup>28</sup>.

Questo è la forza della verità: quella di liberarci veramente da tutto quello che non conta. Stare nella verità non vuol dire ‘aver ragione’ ma vuol dire essenzialmente un elevarsi allo stato ontologico che ci compete per vocazione; è la vera esplicazione di quell’Essere di Coscienza che solo nella accortezza del cristianesimo può assumere un significato vivo e non solo intellettuale. Si può dire dunque che nel cuore del Novecento proprio Moretti-Costanzi, nel recupero del più puro agostinismo e bonaventurismo, ha potuto indicare nel cristianesimo stesso quella ‘filosofia pura’ che niente altro è che l’accorgimento di coscienza al quale sono chiamati tutti a cominciare prima di tutto dai *simpliciores*<sup>29</sup>.

La coscienza nell’ottica della fede (che sempre è sapiente) muove alla comprensione e parla della fede con la fede e, per la fede, assume un carattere plurisignificante. Essa è da intendersi dunque come esplicazione di

---

<sup>27</sup> Espressione e interpretazione che rimanda a letture ulteriori e opposte a quelle limitate su tale argomento che cercano di accreditare un nichilismo di fondo dello stesso filosofo tedesco.

<sup>28</sup> Io. 8,32.

<sup>29</sup> Da qui il continuo riferimento francescano che il Moretti-Costanzi ha dato della sua filosofia intesa come esplicazione della sapienzialità dei semplici. Ancora in questo debitore pieno dello spirito francescano umbro e del Dottore serafico.

esperienza sapida del vero ma anche come ‘associatività’ massima della forze spirituali della persona. Coscienza si deve leggere alla latina come *cum-scientia* ovvero con quel *cum* che indica appunto questa suprema associatività. Ma di che cosa e in che riguardo la Coscienza è associativa? In essa non appare la distinzione ma bensì l’unità delle tre forme essenziali dell’intendere, del sentire e del volere. Giusta l’indicazione agostiniana le tre *vires animae* esse non sono altro che quell’*esse*, *nosse* e *velle* che vengono a costituire in un unico sguardo la viva ed autentica coscienza.

Tre forme – *esse-nosse-velle* – che nella unità e coappartenenza d’essere nella e della coscienza sono riconosciute come tali cioè come vie comuni di esperienza intellettuale, volitiva e estetica. Non sono intendere e volere e sentire delle semplici capacità o facoltà che io possiedo e che l’altro potrebbe non possedere; al contrario queste nella coscienza sono, e non possono non essere altrimenti, che le tre forme nella quali si è coscienza in pari grado in unità indissolubile e non in gradi diversi di esercizio. La coscienza non richiama mai, con quel suo *cum* essenziale, la dissociazione. Le tre forme, le tre *vires animae*, sono per l’appunto le tre forme dell’anima, sono ciò che sostiene e regge l’anima nel suo principio essenziale. Per questo di esse e in riferimento alla realtà della persona si può dire di una ontologia della *tota anima* esattamente secondo l’insegnamento agostiniano<sup>30</sup>.

Si chiamano forze perché, per usare un termine caro alla tradizione cristiana di stampo medievale, danno sostegno alla contemplazione del vero ed in esso danno corpo alla coscienza al tempo stesso sapiente, volente e senziente. Un’unitarietà delle forze che non sono riconoscibili nella mera autocoscienza ancora troppo legata all’individualismo ed al neutralismo soggettivista. In questo accorgimento ci è dato riconoscere l’io-persona: veramente ci si riappropria di sé attraverso il concorso associato e riemersivo delle *vires animae*. Intimità sapiente, soliloquio dialogico, e luogo della ‘confessione’ così come voluto dal santo dottore di Ippona ma relazione aperta e societaria, comunitaria, con gli altri *cum-scientes*.

Il filosofo umbro si trova così al centro della rinascita spirituale del Novecento a riproporre riflessioni che sono nel cuore dell’agostinismo. Il tutto rintracciato nel cammino di riaffermazione della originalità del tema della coscienza. Tutta la produzione specie matura culminerà nella proposta di un cristianesimo che è autentica filosofia perché si dà nel riconoscimento

---

<sup>30</sup> Tutta l’antropologia e la dottrina della *tota anima* in Agostino è contenuta e sostenuta nella sua visione trinitaria. Il rimando al *De Trinitate* è in questo caso un rimando essenziale.

del Cristo la possibilità di un percorso di audizione autentica della parola di verità e quindi di rivelazione sul sé, gli altri e il mondo capace di farci sicuri dell'annuncio di una vita sempre nuova. Questa proposta teologica, culminante in una cristologia filosofica originale, si chiuderà con la pubblicazione tra il 1982 e il 1987 dei tre volumi della più matura trilogia speculativa e cristologica del filosofo: il primo volume *La fede sapiente e e il Cristo storico*, il secondo *La rivelazione filosofica* e il terzo *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*<sup>31</sup>.

Ma in particolare nella seconda opera della trilogia il filosofo italiano, rileggendo l'argomento anselmiano che aveva lungamente studiato in tempi più giovanili, conclusivamente dice qualcosa di importante che merita qui citare estesamente: «La necessità della fede non proviene manifestatamente che da essa, dove a Principio di valore delle tre *vires animae* trinitariamente e rispettivamente scriteriate (per *l'esse-nosse-velle*) Bello, Vero, Buono a farsi noto è Dio medesimo. Aderendo all'anima, cosciente nel mondo da lui creato, egli di fatti vi rifrange la chiarezza iridata della sua *Trinitas*»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Le tre opere sopra citate del Moretti-Costanzi, sebbene pubblicate separatamente, costituiscono però una trilogia significativa ed estremamente importante per capire il furto maturo della sua decennale speculazione che lo ha condotto dalla fedeltà all'ontologismo critico del Carabelesse sino alla sua proposta di un neobonaventurismo radicale. Tutte e tre sono uscite per la collana *Repara domum mea* della Sala francescana di Cultura in Assisi. La prima è del 1981, la seconda del 1982 e la terza del 1986. In parte antologica sono presenti nel volume delle Opere più volte citato.

<sup>32</sup> T. Moretti-Costanzi, *La rivelazione filosofica*, op. cit, p. 18. A proposito del ruolo del pensiero di Anselmo di Aosta nell'opera e nella riflessione di Moretti-Costanzi vale a testimonianza la significativi lavori da lui dedicati al santo. Rimarcare il tono e la dipendenza dall'agostinismo di queste considerazioni è ormai scontato. Ma se alla luce di tutto ci richieda una precisazione del concetto e del rapporto tra coscienza e il suo esplicitarsi nel principio allora suonerà più chiaro questo ampio brano morettiano: «Aderire al a realtà – che è di Coscienza e tale nel costituire tema di intesa – nel nostro attuarci in essa quali coscienti, vivi e reali della sua medesima naturalezza, così come può esserlo e si è davvero in un intendere che sia come è, vario ed immutabile, tanto nel sentio, come nel *nosco*, che nel *volo* ed appunto ancora più nella fusione di tutti quanti. Infatti nessuno di essi, a rigore, sta da solo né vi è un sentire di ciò che insieme non si intenda né un *velle* di ciò che insieme non si comprenda o non si voglia nell'animazione costante di un sentimento adesivo che lo accompagna. Questo mettersi o tornare o stare in pari con un mondo che estesamente, in certo senso, dica io con nostro io non alienato, né dicotomizzato né alienato, questo risultare consapevolmente in intesa con il prossimo e sulla base di cose desiderabili, sensibili, intendibili, nella pienezza unitaria poliforme che intanto è un *sapio* in quanto è un *esse* conforme a ciò che deve, ossia ad una natura in cui è istituito con un valore, in tale naturalità fruita ed avvertita, è già di per sé, evidentemente, una modalità viva ed una qualificazione sostanziale. Altrettanto dovrà esserlo – ed esserlo anzi, con i titoli perfetti di garanzia e di consistenza – quell'ulteriore che, raggiunto e poi riconosciuto con il criterio della sanità dell'equilibrio vasto della Coscienza, viene giudicato in considerazione del polo opposto di

Nel richiamo morettiano si afferma di più del quanto finora detto e in ultimo è il taciuto quanto di meglio si è cercato di dire: se la coscienza è non-dissociamento dell'io, se nel medesimo tempo è coscienza nei confronti degli altri, del prossimo, ed è riconoscimento degli altri nel Principio che donandoci ci rende aperti alla comprensione reciproca tale coscienza non può che riconoscersi come Coscienza di Dio. In lui noi siamo presenti a noi stessi nel coordinamento con gli altri, in quel principio consociante della coscienza medesima: è la verità di Dio nella quale sono possibili le riconduzioni a senso che evitano solipsismi, individualismi, egoismi e dominio relativistico.

È chiaro che se noi concepissimo questa unità-triformità della coscienza, se intendessimo questa fuori dalla coscienza stessa di Dio, come se fosse non un reale stato d'essere ma una sorta di ritrovato filosofico, come un escamotage speculativo pari ad altri, come una fantasia teoretica, una vacanza di pensiero, rimarremmo fatalmente al di sotto di ciò che ci viene richiesto; molto al di sotto del pareggiamento emendativo del pensiero nel principio del pensiero stesso; molto al di sotto della coappartenenza, della convivenza, del co-essere con il vero. Rimarremo molto al di sotto di quello che realmente siamo chiamati ad essere. Ma qui le pagine dell'articolo sono troppo limitate perché si inizi a dire della coscienza di Dio a cui per brevità devo sottacere e rimandare ad altra riflessione.

Questo che si propone è di certo un radicale pensiero ascetico e mistico! Ma attenti bene non della mistica dell'esclusione dal mondo, della antidialettica, della irrazionalità che è sempre pericolosa, della estraneazione dalla realtà, del mutismo illoquace; ma qui si tratta di una mistica sapiente, una filosofia parlante nell'esperienza, riconoscibile in concretezza. È l'invito sapiente ad elevarci a quella sapienza d'essere, a quello stato di coscienza di cui si è detto prima: la sapienza stessa di verità di cui non si può sapere nulla in termini conoscitivi (giusta un teologia negativa), non se ne può sapere in termini di limite, ma se ne può sapere solo in termini redentivi.

La coscienza nel suo principio ci chiama ad un continuo riconoscimento e riappropriazione del vero, anzi essa è un guardare al reale dal piano stesso della realtà cogli occhi del veritiero, con i quali ci si appropria di noi stessi e si riafferma un 'tu' ed un 'io' che sono realmente incontrati in coscienza. Ci è

---

deviazioni possibili e di cadute, il *maximum* d'essere di ognuno: il massimo della natura che, culminandovi, si naturalizza come deve dei naturati, nei *cum-scientes*», T. Moretti-Costanzi, *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, del 1976 oggi in *Opere*, op. cit.

così possibile parlare di completezza e concretezza della coscienza. Ma di più secondo questa nozione di coscienza ci è possibile parlare anche della consistenza reale della molteplicità, della mondità, della fraternità; proprio perché viene definita e favorita la condizione personale dell'io e del tu, ci si apre di fronte la possibilità del coordinamento con gli altri, un'apertura, in *cum-scientia* appunto, cogli altri. Nella coscienza rintracciamo e scopriamo l'autentica criteriatura, quell'unico ed autentico principio della *Caritas* che è, nella presenza a noi stessi, l'autentico principio di consociazione, il principio fondamentale dell'immancabile pronunciato della Coscienza, che è – ora lo possiamo affermare – coscienza di Dio<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Sullo sfondo ho ancora presente l'insegnamento teologico di Benedetto XVI che in *Caritas in veritate* e in *Deus Caritas est* ha illuminato ancora di più una tale affermazione tanto radicale, ma tanto vera se non vogliamo essere sopraffatti dal dominio dell'opinione sempre ondivaga e sempre relativa.