

ILARIA MALAGUTI*

EX VERITATE.
NEL DESTINO DELL'ESSERE

Sommario

Quid est veritas? Nell'indagine teoretica di Teodorico Moretti Costanzi questa irrinunciabile domanda non si configura come interrogazione sulla verità o intorno alla verità, bensì come un pensare *ex Veritate*. La prospettiva morettiana ci guida lungo un percorso che, inteso in prospettiva rigorosamente apofatica, conduce verso l'*adhaesio* ad un assoluto qualitativo. Radicati nella verità, nella nostra inattualità ontologica, noi possiamo trascendere le strutture di razionalità e le determinazioni proprie della conoscenza e volgerci, in libertà, verso l'attualità di un'idea principale che, nella sua fondamentale manifestatività, sostiene e regge ogni uomo nel suo compito fondamentale.

Parole chiave: verità, inattualità ontologica, qualità, Principio

Abstract

Quid est veritas? In Teodorico Moretti Costanzi's theoretical investigation, this essential question is not framed as an inquiry into truth or about truth, but rather as thinking *ex Veritate*. Moretti's perspective guides us along a path which, understood in a strictly apophatic sense, leads towards adherence to a qualitative absolute. Rooted in truth, in our ontological inactuality, we can transcend the structures of rationality and the determinations proper to knowledge and turn, in freedom, towards the actuality of a principal idea which, in its fundamental manifestness, sustains and supports every human being in their fundamental task.

Keywords: truth, ontological inactuality, quality, Principle

* Università degli Studi di Padova

1. Come cassa risonante

In un breve e celebre scritto, *Il flauto e il tappeto*, la poetessa Cristina Campo scrive che le forme abituali del nostro vivere e le occupazioni, a cui ci dedichiamo quotidianamente, sono segnate da una perdita che coinvolge e si estende a tutti gli ambiti e a tutti i domini della nostra esistenza: «Dal silenzio all'ossigeno, dal tempo all'equilibrio, dall'acqua al pudore, dalla cultura al regno dei cieli [...]. L'intero quadro appare quello di una civiltà della perdita».¹ Questa mancanza ha radice in una indigenza, raramente nominata, che costituisce «la perdita delle perdite, seme e circonferenza di tutte le altre»:² è la perdita del proprio destino, del proprio nome, della propria vocazione. È l'oblio del senso fondamentale, dell'orientamento e della destinazione del nostro pensare.

Nella condizione descritta dalla Campo, noi possiamo riconoscere alcuni dei tratti che caratterizzano l'uomo di Babele, del disperato tentativo di costruire una torre che giunga fino al cielo e della sua rovinosa distruzione. Secondo un'antica tradizione midrashica, l'uomo babelico è colui che intende forgiare da sé il proprio nome, costruire il senso della propria vita indipendentemente da Dio ed ereditare lo scettro di un mondo nuovo.³ Ma l'intera opera fallisce, la torre è distrutta e le lingue vengono confuse. Il midrash descrive una perdita ancor più tragica che investe il senso della condizione umana. Tale perdita è narrativamente descritta come stravolgimento del senso dei due eventi fondativi della nostra vita: la nascita e la morte. La partoriente interrompe il lavoro di costruzione per il tempo strettamente necessario a far nascere il proprio bambino, ma nessuno più ne celebra la nascita e la morte di un uomo lascia nell'indifferenza. L'uomo di Babele è l'uomo dell'oblio e della dimenticanza: egli ha perduto il nome che Dio ha scelto per lui, ha pretesto costruirlo e forgiarlo da sé, ma così facendo ne ha perduto la radice più alta e la verità più profonda. E poiché il nome non è solo denominazione ma manifestazione del volto di colui che lo porta, con il nome l'uomo ha perduto anche il senso dell'*humanitas*.

Dove cercare la verità del nostro nome? Come raggiungere il «nome» che a ciascuno è riservato?

Una pagina di *Il flauto e il tappeto* offre una suggestiva immagine musicale: «La scena del destino – si legge – è concava, tacita e *risonante* come la cassa

¹ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, in Id., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 113.

² Ibidem.

³ Cfr. G. LIMENTANI, *Gli uomini del Libro: leggende ebraiche*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 83.

di un prezioso strumento».⁴ Lo strumento è prezioso, cioè di raro valore e unico. La sua cassa è concava, cioè ospitale, e tacita, in attesa di una nota o di una melodia. E quando, dopo un'attesa paziente, si leva un tema o un motivo musicale, il prezioso strumento non semplicemente lo esegue e lo riproduce, ma *risuona*: risuonare è l'atto di ascoltare, ricevere, ospitare e poi riproporre quanto si è accolto, modulandolo in ricchezza e varietà, secondo la creatività e la libertà di colui che suona lo strumento. Il risuonare non rinvia ad un suono solitario, ma un a *clamor consonans*, una melodia che entra in consonanza con un motivo principale e che può armoniosamente accordarsi con tre note, altri suoni, altre melodie.

Così è, suggerisce Cristina Campo, per il destino dell'uomo. Può suscitare perplessità l'uso del termine "destino". Io ritengo che l'autrice – finissima conoscitrice e traduttrice della lingua francese – impieghi il termine "destino" nell'accezione del francese *destinée*. È noto infatti che la lingua francese ha due termini, *destin* e *destinée*, entrambi usualmente tradotti in italiano con "destino". Ma, mentre il *destin* è destino inteso come il caso, il fato ineluttabile e anonimo, la *destinée* si riferisce piuttosto alla scelta di una direzione, di una sensatezza fondamentale, fino ad indicare l'elezione spirituale di principio che qualifica l'intera esistenza.

Come intendere dunque il "risuonare" della nostra *destinée*? Con chi – o con cosa – possiamo sperare di entrare in risonanza?

È ancora una pagina di Cristina Campo che guida e orienta la riflessione.

«Nel nostro mondo – si legge in *Sotto falso nome* – l'uomo lentamente muore per mancanza non già di riverenza, come i filantropi vorrebbero indicarci, ma perché non si sa più chi, non si sa più cosa riverire».⁵ Non si tratta della perdita della capacità di desiderare e di adorare: è il non saper più chi – o cosa – desiderare e adorare. Siamo allora chiamati a riaddestrare «il nostro orecchio al sussurro affilato del flauto»,⁶ a distoglieroci dall'irridente protervia che si fa beffe dei simboli, dei misteri e dei segni, ad attendere nel deserto, a sostare con cuore ardente: a scorgere, nella nostra storia e nel nostro agire, il luogo eletto del nostro aprirci *in veritatem*, in conformità all'atto di adorazione. È la paziente attenzione di verità, che si rivela nel protendersi, si dispiega nel gesto dell'inchinarsi e dell'offrire sé.

Siamo ancora capaci di attenzione di verità?

Nella cultura contemporanea, avvertiamo la forza e la portata ineludibile della grande domanda di Pilato: *Quid est veritas?* (Gv, 18,39). Ad una prima, rapida lettura, questa domanda esprime il desiderio di

⁴ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit. p. 118. Corsivo mio.

⁵ C. CAMPO, *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano 1998, p. 124.

⁶ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit. p. 118.

comprendere e di capire, è la richiesta di una spiegazione; se è così, il silenzio di Cristo stupisce. Ma forse possiamo darne una lettura di segno molto differente e scorgere nelle parole di Pilato non già un'autentica e appassionata ricerca di verità, un impegno nella verità e per la verità, bensì, al contrario, un atteggiamento di sdegnosa rinuncia e di altezzoso disinteresse. È ragionevole pensare che le parole di Pilato siano state pronunciate con indifferenza e, forse, con sprezzo. Ben se ne avvide Kierkegaard, per il quale Pilato non è veramente preoccupato di ottenere una risposta, al contrario: l'«aristocratica condiscendenza»⁷ con cui interpella Cristo mostra che Pilato «non aveva assolutamente l'occhio fatto per la verità»;⁸ solo all'apparenza egli è «avido di sapere e bramoso di imparare».⁹ La sua domanda, probabilmente posta «per spasso»,¹⁰ è ad un tempo stupida e confusa: è stupida perché presuppone già di per sé il rifiuto della verità; ed è confusa perché presuppone che la verità sia un sapere che si possa acquisire. Ben differente è il punto di vista cristiano: esso «non consiste nel conoscere la verità, ma nell'essere la verità», ovvero – precisa il filosofo danese – «nessun uomo sa della verità più di quanto non ne partecipi».¹¹

Si configura così una prospettiva sapienziale tale per cui noi ci rapportiamo alla verità, ci interroghiamo intorno ad essa, riconosciamo di essere ad essa *ad-vocati* e in essa impegnati non come una tra le tante determinazioni che accadono nella nostra vita. Piuttosto si può dire che siamo radicati nella verità, siamo *ex Veritate*. Possiamo allora spingerci ad affermare che noi stessi siamo eventi di verità, accolti a far parte del destino dell'essere che viene alla verità.

Su questi temi, Teodorico Moretti-Costanzi ha delle parole decisive. Attento a non ridurre la questione veritativa alla ragione gnoseologica, ai «veri non sostanziali»¹² che, rivelandosi nella loro provvisorietà e non definitività sono destinati a sfiorire, Moretti-Costanzi ci coinvolge e ci sollecita ad una ricerca è, ad un tempo, esercizio teoretico e spirituale di attenzione di Verità. «La Verità – egli scrive – che può porsi a mèta e a tema di un pensiero filosofico reale – è quella e solo quella che non si ha ma che si è fin dall'inizio, quali coscienti e intelligenti, nella virtualità o nel possesso di un valore intimo quidditativo; e che in tanto, proprio, può

⁷ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in Id., *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 345.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Idem, p. 346.

¹¹ Idem, p. 347.

¹² T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Armando editore, Roma 1999, p. 71.

ricercarsi in quanto, ricercandola, siamo noi stessi a ricercarci, nella nostra capacità d'esserla in atto, giusta la norma e la garanzia della "memoria".¹³

2. *Inattualità e misère ontologica. Alla sequela di Giobbe*

Ogni «*men*» avverte il dolore della propria insufficienza. Non si tratta di una debolezza circoscritta alla instabilità della nostra esistenza, alla incertezza del tempo che ci è dato, bensì di un *vulnus* della nostra esistenza stessa, ovvero di *vulnus* dell'esistenza a se stessa. L'io scopre di non avere in sé la *ratio* per cui tutto ciò che è merita di essere. Il filosofo francese Claude Bruaire ha parlato di una «inscience de l'origine»,¹⁴ una inattualità ontologica, una vulnerabilità ontologico-esistenziale che si manifesta e sembra spossessarci della *maîtrise* del nostro proprio essere e del nostro stesso pensare. Che ne diremo? Dobbiamo forse rassegnarci alla parola di Sileno, una parola ben più che dolente, una parola tragica e terribile: il «μη φῦναι»? Non essere mai nati è la cosa migliore e la seconda, una volta venuti al mondo, tornare lì donde si è giunti. Il «μη φῦναι» è la sola parola che resta? È possibile una differente postura?

Sono noti i passi delle *Pensées*, in cui Pascal parla della *misère* radicata nel cuore dell'uomo. Pascal intende la *misère* come fondamentale rapporto con la giustizia e la verità che, egli scrive, «sono due punte così sottili che i nostri strumenti sono troppo ottusi per raggiungerle [*toucher*] con esattezza». ¹⁵ Nelle *Pensées*, due sono i personaggi biblici che incarnano e rappresentano la *misère*: Salomone e Giobbe. Ad una prima lettura, può sorprendere l'accostamento di due figure che paiono agli antipodi: l'uomo più felice e l'uomo più infelice, «l'uno conoscendo per esperienza la vanità dei piaceri, l'altro la realtà dei mali». ¹⁶ Questo singolare accostamento, tuttavia, ci aiuta ad entrare con maggiore sapienza nel mistero della *misère* umana. Facilmente, infatti, siamo portati ad intendere la miseria come la perdita di tutto ciò che rallegra la nostra esistenza, i nostri giorni. In questo senso, Giobbe rappresenterebbe la figura archetipica perché tutto gli viene sottratto: i figli e le figlie, i beni e ogni ricchezza, la salute del corpo, così che solo la vita gli viene risparmiata. Ma se nella perdita degli averi e degli affetti sta la misura e il criterio della miseria: perché Salomone? Egli è re, Dio gli concede ricchezza, gloria e una lunga vita, ovvero il contrario di

¹³ Idem, p. 72.

¹⁴ C. BRUAIRE, *L'Être et l'esprit*, Paris, PUF 1983, p. 121.

¹⁵ B. PASCAL, *Pensieri*, testo francese a fronte, Rusconi, Milano 1993, n. 104 [numerazione Chevalier], p. 87.

¹⁶ Ibidem.

ciò che è, apparentemente, miseria. Eppure Salomone – scrive Pascal – è misero; il senso della sua *misère* si rivela nelle parole di invocazione che rivolge a Dio: Salomone supplica Dio di essere istruito su ciò che è bene e su ciò che è male. Divenuto re, egli riconosce di non possedere e di non essere la fonte della giustizia, di non esserne il *metron*: in questo consiste la *misère* di Salomone, così come di ogni uomo. E per essersi riconosciuto misero davanti a Dio, nella radice stessa del proprio cuore, Dio gli concede saggezza e intelligenza come mai nessun uomo ebbe di prima lui, né mai sorgerà dopo di lui (cfr. 1 Re, 3,12). La miseria di Salomone ci aiuta a intendere con maggiore profondità la figura di Giobbe. Egli è afflitto da dolori tremendi; a ragione se ne lamenta, al punto da desiderare di non essere mai nato. I tre amici che vengono per consolarlo, nella loro presunzione, ritengono di poter venire a capo del male, di poter dar conto della verità e della giustizia delle azioni che sono state compiute. Non Giobbe. La sua miseria gli si rivela quando – in mezzo al turbine – Dio gli rivolge questa parola: «Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? [...] Sei mai giunto alle sorgenti del mare/e nel fondo dell'abisso hai tu passeggiato? Ti sono state indicate le porte della morte?» (Gb, 38, 4 e 16-17). Giobbe non si erge a giudice, egli riconosce che il segreto della creazione e dell'essere è custodito in Dio e l'uomo non vi ha accesso: questa è *misère*. E la *misère* è via di un retto intendere: non è un conoscere gnoseologicamente inteso, bensì un sapere che è stato purificato e qualitativamente innalzato, sapido di esperienza rivelatrice, dell'incontro con un Tu: «Io Ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi Ti vedono» (Gb, 42,5).

Mettersi alla sequela di Giobbe significa non certo ripercorrerne – sul piano umano – le vicende che sono narrate, per quanto esse non lasciano indifferente il lettore, bensì riconoscerne il significato anche metafisico: nel raccoglimento spirituale, nel cuore dell'interiorità, noi siamo chiamati all'alternativa, all'opzione per eccellenza: una pretesa e idolatrica autosufficienza – che è la presunzione dell'antico assunto protagoreo dell'*anthropos metron* – o l'apertura in atto di adorazione, in spirito e verità.¹⁷

¹⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile*, B. 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, p. 549; trad. it. *Gloria. Un'estetica teologica*, III, *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, p. 172: si tratta di un «superiore criterio di verità della irradiazione della grazia nell'anima». Agostino nel *De civitate Dei* parla della miseria dell'uomo come di una strutturale inadeguatezza rispetto a se stesso, che si manifesta come sproporzione tra ciò che vuole e ciò che può: è la disobbedienza contro se stesso, egli vuole «ciò che non può, perché non volle ciò che poteva» AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIV, 15.2; trad. it. *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 2010⁴, p. 716. Cfr. idem, pp. 716-717: «Nel paradiso terrestre, infatti, sebbene prima del peccato non gli fosse tutto possibile, non voleva ciò

Mettersi alla sequela di Giobbe significa abbandonare la pretesa di scegliere l'essere e disporsi invece a essere scelti, trasformati e trasfigurati in lui.

La *misère* pascaliana conduce al grande tema dell'ascesi.

3. Intensificazione qualitativa e ascesi

La questione dell'ascesi è un tema cardine dell'indagine morettiana. Ad essa Moretti-Costanzi conferisce una specifica connotazione: egli parla infatti di una «qualificazione ascetica»¹⁸ ovvero – si legge in una pagina di *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna* – di un «sollevamento intimo qualitativo da effettuarsi in tutta l'estensione della Coscienza».¹⁹ Per entrare in questa prospettiva, dobbiamo seguire l'Autore in un percorso di riabilitazione dell'ascesi «contro le sue mistificazioni quali sono quelle che la presentano come un distacco».²⁰

Facilmente siamo portati a ritenere che l'ascesi sia un cammino di privazione che ci distoglie dai *vana et futilia* e, distaccandocene, ci conduce verso un altrove indefinito, dove cercare rifugio e riparo alla incertezza e provvisorietà dei nostri giorni. Di questo segno sono le vie suggerite e praticate presso alcune antiche tradizioni sapienziali: esse insegnano un cammino di distacco da tutte le determinazioni, le circostanze, i casi, le ordinarie situazioni della vita e mirano a rendere l'uomo imperturbabile di fronte alle preoccupazioni e ai dolori, alle gioie e ai piaceri dell'esistenza. Per il saggio, l'ideale della felicità consiste nel vivere in armonia con il *logos* universale e impersonale, con la razionalità del tutto, di cui ogni singolo è parte e a cui ogni singolo – nella morte – è riconsegnato, così come una goccia di acqua è riconsegnata al mare. Nel divino impersonale e onniabbracciante, nulla può essere modificato in ragione delle scelte di ciascun singolo. Ma, proprio per questo, il saggio può riconoscersi e sentirsi eterno, in quanto momento di un infinito universo i cui moti si svolgono con indefettibile necessità o, il che è lo stesso, con perfetta ed immancabile «provvidenza». Ma è davvero possibile raggiungere la felicità così come queste forme di distacco insegnano e promettono? Possiamo giungere alla felicità sciogliendo tutti i legami che ci tengono uniti agli

che gli era impossibile e quindi gli era possibile tutto ciò che voleva. Attualmente, invece [...] *l'uomo è divenuto simile a un'ombra* (Sal 143,4)».

¹⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Arte e Storia, Roma 1951, p. 63.

¹⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Alfa, Bologna 1972, p. 83.

²⁰ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 8.

affetti, ai progetti, alle scelte della nostra esistenza, attraverso cui cerchiamo di realizzarci? O non dobbiamo forse ammettere che il distacco, insegnato e praticato presso queste tradizioni sapienziali, non innalza, non mette al riparo, non offre conforto alla nostra provvisorietà? Tornano alla mente alcuni versi del *De rerum natura*. Lucrezio rinnova l'invito a superare il timore della morte; con la morte infatti ogni parte della realtà umana viene dissolta e riconsegnata all'universale razionalità del tutto. E proprio mentre il poeta cerca di mostrare l'insensatezza del timore della morte, così come di ogni nostra forma di attaccamento e di legame, si leggono versi che sorprendono perché esprimono non indifferenza ma rimpianto, non distacco ma nostalgico e dolente attaccamento a ciò che, con la morte, si è perduto: «Ormai non ti accoglierà più la lieta casa, né l'ottima / sposa, né i dolci figli accorreranno a rubarti baci, / né potranno commuovere il tuo animo con una muta dolcezza». ²¹

In fondo, dobbiamo pur ammetterlo, anche nel distacco, nell'esercizio della indifferenza ²² e nella sottomissione al *logos* impersonale, non siamo liberati dalle incertezze della nostra vita; «d'uomo – scrive Moretti-Costanzi – resta a vivere e a morire la propria morte nel campo delle cose corporee tra cui rientra». ²³

Il distacco non si presenta solo nella forma di un'evasione e di un esercizio di rinuncia ad ogni dipendenza dai beni materiali e da tutto ciò che può essere fonte di piacere o di timore. Nella storia del pensiero, il distacco è anche svuotamento radicale, sistematica negazione di ogni nostro contenuto conoscitivo. In questa prospettiva, il distacco è stato considerato difesa e baluardo contro il rischio – o la pretesa – di riferirsi a Dio come ad un Ente supremo, contro il pericolo di strappare l'assoluto dalla sua trascendenza o, come ha recentemente suggerito Jean-Louis Chrétien – dalla sua «in-condizione». ²⁴ Si è perciò ritenuto il metodo apofatico come un irrinunciabile rimedio alla *ybris* di “dire l'assoluto”, di rappresentare l'irrappresentabile perché «dire il trascendente significa metterlo in rapporto con ciò che esso trascende e dunque negare la

²¹ LUCRETIUS, *De rerum natura*; trad.it. *La natura delle cose*, trad. di L. CANALI, note e commento a cura di I. DIONIGI, testo latino a fronte, BUR, Milano 2017, vv. 894-896.

²² Pierre Hadot spiega che indifferenza non significa «un'assenza di interesse, ma al contrario un uguale amore (non fare la “differenza”) per ogni istante della vita» P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002², p. 32, n. 4; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 38, n. 1.

²³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 9.

²⁴ J.-L. CHRETIEN, *L'arche de la parole*, PUF, Paris 1998, p. 95; trad. it. *L'arca della parola*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, p. 117.

trascendenza che si pretende di affermare». ²⁵ Potremmo chiederci: queste forme di distacco davvero ci sottraggono dal rischio di una rappresentazione? «Questo niente radicale che eccede tutto ciò che è umano – domanda Jean-Louis Chrétien – non è forse ancora una rappresentazione troppo umana, il vuoto della nostra mente trasfigurato in idolo?». ²⁶ Un autocompiacimento, una «idolatria del nulla che surrettiziamente è solo adorazione della negazione»? ²⁷

Moretti-Costanzi nota che nelle forme di spoliazione e svuotamento radicale, «viene soppressa la persona singolare [...], essa svapora nel freddo orgoglio della sua mente fattasi Dio. Un'ascesi simile è disumana perché non è dell'uomo, ma sull'uomo». ²⁸ L'ascesi finisce col divenire «una mistica dell'espressione inadeguata» ²⁹ che, avendo perduto contatto con il proprio Oggetto, si volge «verso l'insensatezza e la vuotezza». ³⁰ Se la rinuncia è frutto dell'orgoglio intellettuale o spirituale, l'ascesi diviene «arida e depressiva». ³¹

Al termine di un simile *itinerarium* di puro svuotamento, che resta? Un silenzio assoluto, privo di qualità e determinazione o, come forse con più esattezza dovremmo dire, privo della possibilità di rivelarsi in qualsivoglia qualità e determinazione. Se è così, dobbiamo allora concludere che una tale ascesi ci conduce a ciò che non può essere altrimenti indicato se non come: *id quo minus cogitari nequit*. Ma se l'origine è silenzio, perché la parola? Perché il nostro interrogare? Se il principio è abisso vuoto e silenzioso, agonia della parola, ³² come sorge la *singularitas*? Come una voce?

Eppure l'ascesi non vive di sole perdite; la grande tradizione mistica della cristianità insegna che il momento apofatico e il momento catafatico sono inscindibili. Tale inscindibilità sottrae l'ascesi da ogni lettura o interpretazione di segno nichilistico, per intenderla invece nella prospettiva di un potenziamento ovvero di una intensificazione qualitativa.

V'è una incommensurabile differenza – nota Moretti-Costanzi – tra l'affermare, sempre in qualche modo giudicandolo, che Dio è ineffabile e il non volerne e non poterne dire, paghi di ciò, che il solo nome, significante [...]. Nel primo caso l'ineffabilità è la conseguenza, non la premessa [...] delle molte cose che si sono dette su di Lui [...] ed è connessa al riconoscimento,

²⁵ Ibidem.

²⁶ Idem, p. 96; trad. it. p. 118.

²⁷ Ibidem.

²⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 9.

²⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 105.

³⁰ Ibidem.

³¹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 8.

³² J.-L. CHRETIEN, *L'arche de la parole*, cit. p. 95; trad. it. 117.

fatto dal piano rappresentativo, della irrepresentabilità di un Ente massimo infinito e perfettissimo, immaginato e posto come rappresentabile su quel piano dove risultano solo cose finite e relative; a voler procedere oltre le quali si incontra il vuoto. Nel secondo caso, l'ineffabilità, non incontrata come un limite riconosciuto dinanzi a ciò che è troppo grande per lasciarsi circoscrivere da noi, ma come una liberazione affrancatrice, va relativa all'esperienza di Ciò che, stando a fondamento e del sentire e del volere e dell'intendere, fonda nel loro senso veritiero e sensato ogni concetto rimanendone ovviamente incircoscritto.³³

Intendere il tema della ascesi nella prospettiva di una intensificazione qualitativa, come Moretti-Costanzi suggerisce, è difficile. Si ritiene per lo più che la qualità si riferisca all'etica e non interessi la teoretica.³⁴ Ebbene, i testi morettiani non solo mostrano il valore teoretico della qualità, ne svelano la portata metafisica. La qualità è criterio, pietra di paragone, parola-matrice che conduce e orienta. Non è derivata, non è comparabile. È semplice e principiale.³⁵ La principialità della qualità si intende in ragione di un «sì» e un «no» con cui il pensiero inizia, una elezione che ha senso solo nell'orizzonte della coscienza libera.³⁶ È l'opzione fondamentale: in essa e grazie ad essa il pensiero trova la propria *rectitudo*.³⁷ È «qualificazione ascetica del soggetto pervenuto al proprio senso e progrediente in esso. Solo a tale ritrovamento va relativo il rivelarsi dell'Essere in sé come Criterio oggettivante, non esauribile (perciò "*Maximum*") della qualità degli esistenti. Noi non sapremmo della qualità se, possedendola come uomini, fossimo qualcosa al di qua da essa».³⁸

Nel «francescanesimo agustinista»³⁹ di Moretti-Costanzi, l'ascesi di coscienza è eletta in vista di un'alta fecondità spirituale: essa si compie non

³³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. pp. 92-93.

³⁴ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit., p. 24.

³⁵ Su questo tema si veda in particolare F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften*, M. Nijhoff, Dordrecht 1976, II, p. 142; trad. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 131.

³⁶ «In principio è il "sì". E siccome al "sì" non è concesso di muovere verso il nulla, esso deve di necessità essere diretto verso il non-nulla», in idem pp. 28-29; trad. it. p. 26.

³⁷ ANSELMUS, *De Veritate, Opera omnia*, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart 1968, cap. XIII, l 28, p. 196: «Redeamus ad rectitudinem seu veritatem».

³⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 63.

³⁹ Cfr. E. MIRRI, *La filosofia come ascesi*, in *Il concetto della filosofia in Platone*, Ed. Alpha, Bologna 1966, p. 162: «Nella rinnovata meditazione del francescanesimo agustinista Teodorico Moretti-Costanzi penetrò a fondo il senso della filosofia come ascesi, come ricerca di quell'elevazione dell'esperienza fino al suo grado edenico che bonaventurianamente può dirsi "status patriae", coronamento dell'ascesi "status viae"».

nell'oblio della vita, bensì nella sua elevazione e trasfigurazione,⁴⁰ termine e radice della «esperienza *“saporitiva”*»⁴¹ dei filosofi mistici cristiani. Essa non ci distoglie né ci distrae dalla nostra esistenza, al contrario: per vie certamente inedite e non usuali, l'ascesi ci permette di riconoscere e accogliere quei criteri di senso che ci consentono di entrare, con maggiore e intensa consapevolezza e libertà, nel nostro tempo. Così facendo, l'ascesi non sfigura l'io, non lo porta fuori di sé, ma lo riconduce alla sua autenticità che è, congiuntamente, la sua propria verità:⁴² «L'ascesi può essere tale soltanto allora, quando in essa fine e mèta rispetto a noi siamo noi stessi». ⁴³ L'ascesi è «rivelatrice della Coscienza a sé medesima [...]». Solo nell'ascesi [...] concretamente e globalmente la Coscienza coglie se stessa in connessione con suo Principio [...]. Lungi restando dal mondanismo, si tratta di non lasciare il mondo, la terra ma di farla essere nella luce del proprio cielo. Da questo punto di vista si può dire che nell'ascesi, in cui tutto ciò che sembra più umile si riabilita, v'è già l'arte di dar senso alle cose piccole e di goderne». ⁴⁴

Sul crinale tra l'orgogliosa chiusura e l'apertura, *per gratiam*, alla sovrabbondanza generosa ed effusiva del principio, l'ascesi svela il nostro volto e ci consegna, per così dire, a ciò che abbiamo voluto e vogliamo essere. Essa è il luogo per eccellenza della libertà, perché ci pone di fronte ad un'opzione fondamentale ed esclusiva: il sì o il no che ci orienta alla elezione di una qualità ancora inattuale, ma che unifica ed “informa” del proprio senso tutte le forme prossime del nostro vivere quotidiano, trasfigurandole. Essa può allora divenire il centro vitale, di cui tutta la nostra esistenza vive così che non solo il nostro pensiero e la nostra ricerca, ma anche le nostre parole, le scelte, gli affetti possano trovare, nella sua luce, il loro orientamento fondamentale e la loro pienezza.

L'apertura al principio non è il tentativo di evadere dalla nostra finitezza o di obliarla. È altra cosa. Del resto, lo stesso Moretti-Costanzi lo scrive: «Singolarità e finitezza sono tutt'altro che sinonimi». ⁴⁵ L'ascesi di coscienza non è un tentativo di affrancarsi dalla finitezza – ma possiamo mai affrancarcene? – o di sottrarsi al rischio della *ybris* di rappresentare

⁴⁰ L'ascesi «anche se presentata con una lettera espressiva non relativa a un ripensamento statico che la esternizzi ma che sgorgi quasi immediatamente e in modo dinamico dal suo seno, comporta ed implica l'accorgimento della sua base di partenza costituente, anche ed insieme, il terreno e il piano che vi si supera» in T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 83.

⁴¹ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, cit. p. 201.

⁴² Cfr. idem, p. 74.

⁴³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 11.

⁴⁴ Idem, pp. 11-12.

⁴⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, Arte e storia, Roma 1952², p. 158.

l'irrappresentabile: è invece l'incontro con un Tu, assoluta singolarità qualitativa, «optimum et maximum» qualitativo.⁴⁶

L'apertura al Principio è apertura alla «Unicità qualificante»,⁴⁷ ovvero all'«Uno qualificante». ⁴⁸ L'«occhio solarizzato»⁴⁹ si volge al Principio, si apre ad un Tu e in questa apertura vi è la fonte che costituisce la singolarità di ciascuno uomo, quanto al pensare, al volere, all'agire. Questi temi raggiungono il vertice nel concetto di cristità che è «la consapevolezza coscienziale e mentale che ci innalza sino al riconoscimento più alto possibile della Verità Cristo». ⁵⁰ La *rectitudo* del pensante è ben più che riconosciuta: è eletta in Cristo «non semplicemente quale oggetto creduto ma in quanto Egli è la verità che illumina, rende coscienti e parla». ⁵¹

4. La via dell'umiltà critica

Accogliere l'invito ad una vita più vera e autentica è cosa ardua. Essa, si è detto, non è abbandono del mondo, bensì *conversio* dal mondo «piatto, sordo, desertico»⁵² dell'empiria, verso il principio che – nella nostra *rectitudo* di pensanti – riconosciamo ed eleggiamo quale criterio del nostro pensare e del nostro agire.

La via di questa *conversio* è l'umiltà. Moretti-Costanzi riprende e loda un'espressione di Michele Federico Sciacca⁵³ e parla di «umiltà critica». ⁵⁴

Spesso si ritiene che l'umiltà sia l'atteggiamento pusillanime e rinunciatario di colui che – adducendo come alibi la propria debolezza – rinuncia ai grandi progetti, alle grandi sfide, per rinchiudersi in una medietà che rassicura. Nietzsche vi scorse un atteggiamento servile, rancoroso, animato dal risentimento di matrice ebraico-cristiana.

Di tutt'altro segno è invece l'umiltà critica di cui parla Moretti-Costanzi: fedele alla grande tradizione agostiniana, egli scorge nell'umiltà il primo

⁴⁶ ANSELMUS, *Monologion*, *Opera omnia*, vol. I, cap. LXVII, p. 78, ll. 7-10.

⁴⁷ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 95.

⁴⁸ Idem, p. 111.

⁴⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, cit. p. 65.

⁵⁰ M. MOSCHINI, *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini studies», n. 2, 2015, p. 95.

⁵¹ Idem. p. 94.

⁵² T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, cit. p. 34.

⁵³ Cfr. M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949, p. 240: «Prima il filosofo riconosce i limiti della sua ragione [...] e sulla base di questa ragione "critica" per umiltà [...] riconosce la realtà trascendente della verità: cioè in Dio».

⁵⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 40.

gradino dell'ascesi.⁵⁵ Nel grande mistero dell'occhio rivolto al *semper maior*, si rivela il mirabile paradosso in cui la discesa coincide con l'ascesa, l'altezza con la profondità. Questo esclude ogni possibile accostamento tra l'umiltà e la "medietà umana" aristotelica (come opportunamente evidenziato da Erich Przywara⁵⁶) e orienta la nostra riflessione in una prospettiva cristica.

Per entrare in questa prospettiva, conviene soffermarsi su alcuni aspetti che mi paiono decisivi.

In primo luogo, possiamo considerare l'etimo: dal punto di vista etimologico, il termine umiltà rimanda all'*humus*, cioè alla terra, al suolo, a ciò che sta sotto i piedi e dunque richiama l'immagine dell'abbassamento o forse anche dello svilimento. Tuttavia, l'*humus* è ciò che rende il terreno fertile e produttivo: *humus* è ricchezza, fecondità, promessa di una nuova generazione. Perciò non sorprende che l'umiltà sia associata alla simbolica della maternità, generativa e pronta ad accogliere.⁵⁷

Vi è poi un secondo aspetto. Spesso confondiamo l'umiltà con la modestia, sì da ritenerle analoghe, se non addirittura coincidenti. Moretti-Costanzi suggerisce invece, con finezza, di coglierne la radicale differenza. «La modestia – ha scritto Vladimir Jankélévitch – è la virtù del saggio che si colloca e si riconosce al suo giusto posto, nell'ordine delle esistenze».⁵⁸ È la virtù di chi riconosce un *logos* moderatore che regola e disciplina, vi si adagia e obbedisce. «La modestia è [...] accordata per le calme passeggiate, la sobria finitudine e la prosa quotidiana [...]». Il modesto sta «al proprio

⁵⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *Sermones*, sermo 289,5; trad. it. Città Nuova, Roma 1986, p. 179.

⁵⁶ Cfr. E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe. Die Drei christlichen Tugenden*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1960, p. 16; trad. it. *Umiltà, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 2018, p. 39: «Se la "medietà umana" aristotelica era una volta un'obiezione contro l'abbassamento dell'umiltà, ora invece l'umiltà divina prende questa "medietà" a suo paradigma e schema di comportamento: la "medietà umana" può rivestire l'inaudito miracolo della grazia divina». Su questo tema si veda anche V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus II, Les vertus et l'amour*, t. I, Flammarion, Paris 1986, p. 369; trad. it. *Il trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987, p. 168: «Socrate ironizza: non si umilia; e questa ironia rende la positività, la pienezza e la magnitudine della coscienza direttamente leggibili attraverso la simulazione di ignoranza».

⁵⁷ Cfr. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, Gallimard, Paris 1951, p. 397; trad. it. *Cittadella*, AGA Editrice, Milano 2017, p. 407: «Essere umile di cuore non esige che ti umili, ma che ti apra [...]». Essere umile non significa sottomettersi agli uomini, ma a Dio. Così è per la pietra sottomessa non alle altre pietre, ma al tempio. Quando ti rendi utile tu servi la creazione. *La madre è umile di fronte al bambino e il giardiniere è umile davanti alla rosa*».

⁵⁸ V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, cit. p. 331; trad. it. p. 151.

posto»»,⁵⁹ Non altrimenti l'umiltà che, a dispetto di quanto appaia, è coraggiosa e intrepida. Infatti, se il modesto ricerca una giusta e ponderata medietà e, così facendo, si ripiega su di sé, l'umile «pronuncia la parola dell'istante, il *fiat* della decisione».⁶⁰ Ciò che il modesto elude, riparandosi nella medietà, è invece con risolutezza eletto dall'umile, «che rinuncia a tutto, e subito, e per sempre, e cioè senza barare, senza nessuna riserva».⁶¹ La ragione di questa differenza – sottolinea Jankélévitch – sta nel fatto che, contrariamente alla modestia, l'umiltà ha vissuto la notte del Getsemani, e nel profondo delle tenebre e della disperazione ha incontrato la grazia.⁶²

Proprio quest'ultimo aspetto – il carattere intrepido dell'umile che nell'abisso della disperazione ha pronunciato la parola di elezione – conferisce all'umiltà uno statuto che è per lo più inedito ai nostri occhi (e tuttavia ravvisabile nella cultura ebraica e nell'ermeneutica biblica): l'umiltà è ben più che una virtù, è un evento.⁶³ L'umiltà è accogliere l'annuncio, renderne grazie e custodirlo. Essa è evento aurorale, è disposizione ad accogliere la promessa di pienezza di senso del dono d'origine. Non dunque una rinuncia a ciò che riteniamo essere un grande bene, bensì il rifiuto della tentazione di ritenerci commensurabili al dono che viene offerto. L'umiltà sola – ha scritto Jean-Louis Chrétien – è capace di «offrire a ciò che noi amiamo la nostra impotenza stessa ad amare, donare la nostra impotenza stessa a donare, portare alle parole dell'esaltazione la nostra sofferenza di non esaltare proprio».⁶⁴

La fecondità e la risolutezza dell'umiltà ne fanno una via di verità ed anzi, scrive Romano Guardini, «umiltà nel senso autentico del termine è verità, null'altro».⁶⁵ La verità non umilia, non abbassa, non mortifica, non offende, non costringe, non svislisce, non oltraggia ma nell'offrirsi a noi in quanto condizione stessa della nostra vita di pensanti, ci potenzia. È Dio

⁵⁹ Idem, p. 367; trad. it. p. 167.

⁶⁰ Cfr. idem p. 345; trad. it. p. 157.

⁶¹ Cfr. ibidem.

⁶² Cfr. idem, p. 331; trad. it. p. 150.

⁶³ E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe*, p. 15; trad. it. *Umiltà, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 1968, p. 37: «Si scende dal cielo sulla terra, fino a penetrare nell'*humus* del campo, come il 'chicco di grano', come dice il latino *humilis*. Si scende così dalla signoria della maestà divina fino al 'servizio' proprio della creatura come dice il tedesco *Dien-Mut* [coraggio di servire] inteso come *Demut* [umiltà]».

⁶⁴ J.-L. CHRETIEN, *L'Effroi du beau*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997, p. 80; trad. it. *La ferita della bellezza*, Marietti, Genova-Milano 2010, p. 142.

⁶⁵ R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Matthias-Grünwald Verlag-Verlag Schöningh, Mainz-Paderborn 1993, B. 2, p. 1173; trad. it. *Etica. Lezioni all'università di Monaco (1950-1962)*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 1095.

che, nel darsi, secondo le parole di Moretti-Costanzi, «come base, necessaria ed unica, di un pensiero che nel suo concernere i *vera*, i *bona*, i *pulchra*, vi si ritrova come in ciò per cui essi sono tali e come tali predicabili»⁶⁶ e così facendo ci trasfigura e ci rigenera nella nostra stessa operosità. Bonaventurianamente possiamo perciò intendere l'umiltà critica di Moretti-Costanzi come *humilitas veritatis*.

L'umiltà svelandoci a noi stessi nella nostra propria *nibilitas*, ci apre alla insondabile profondità della misericordia di Dio. Assunta in piena libertà «è esaltazione di un Tu. Il modesto si cancella nel plurale impersonale, anonimo e collettivo del *Noi*; ma l'umile è in rapporto personale di invocazione e di supplica con il *Tu*». ⁶⁷ Pensare *ex Veritate* non è sottomissione alla impersonale razionalità della *physis*, bensì *adhaesio* ad un *logos* personale e misericordioso.⁶⁸

Conclusione

Il *vulnus* alla radice della nostra esistenza è insuperabile, ma non è l'ultima parola. Aperti all'esperienza del mondo, ci viene data la possibilità di trascendere tutte le strutture di razionalità, tutte le determinazioni proprie della conoscenza e aprirci al Principio in cui sorge la *mens*, criterio, senso, orientamento di ogni esistenza. A partire dal *vulnus* della nostra interiorità, che è la nostra inattualità ontologica, noi possiamo volgerci in libertà verso l'attualità di un'idea principale che, nella sua fondamentale manifestatività, sostiene e regge ogni uomo nel suo compito fondamentale, destinandolo al bene. Nella *rectitudo* del pensare, l'io si può aprire al *maius* che è ricchezza di intima sensatezza, di pienezza di senso, di qualità assoluta. L'idea-principiale diviene allora “sigillo”, ciò che pone sotto il proprio segno colui che ad essa si volge e accetta di esserne trasformato. Volgersi all'idea-principiale significa eleggerla e custodirla, per farne principio qualitativo di azione, scelta, impegno, così che il nostro agire sia trasparente e coerente in rapporto a tutto ciò che abbiamo voluto, desiderato, eletto, amato: tutte le nostre azioni ne verranno riscaldate, amplificate, vivificate.

L'*Esse Ipsum* si svela offrendosi ad un pensiero assetato quale sorgente viva di sensatezza, come condizione del nostro pensare stesso, intimo alla sua stessa intimità e, ad un tempo, trascendente come l'*id quo maius cogitari*

⁶⁶ T. MORETTI COSTANZI, *La filosofia pura*, cit. p. 195.

⁶⁷ V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, cit. p. 368; trad. it. p. 167.

⁶⁸ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 93:

«Bonaventurianamente ripetiamo: “Non *cum-prehensio*, bensì *apprehensio*; non *speculatio* bensì *adhaesio*”».

nequit. Esso si svela a colui che accetta di levare lo sguardo per essere attraversato da quella luce che, dall'abisso della nostra miseria, ci eleva a sé, *per gratiam et amorem.*

BIBLIOGRAFIA

- S. ANSELMUS, *Opera omnia*, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart 1968.
- S. AUGUSTINUS, *Sermones*, trad. it. *Discorsi*, V, Città Nuova, Roma 1986.
- S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, trad.it. *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 2010⁴.
- H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile*, B. 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, p. 549; trad. it. *Gloria. Un'estetica teologica, III, Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976.
- C. BRUAIRE, *L'Être et l'esprit*, Paris, PUF 1983.
- C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.
- C. CAMPO, *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano 1998.
- J.-L. CHRETIEN, *L'Effroi du beau*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997; trad. it. *La ferita della bellezza*, Marietti, Genova-Milano 2010.
- J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, PUF, Paris 1998; trad. it. *L'arca della parola*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.
- R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Matthias-Grünewald Verlag-Verlag Schöningh, Mainz-Paderborn 1993; trad. it. *Etica. Lezioni all'università di Monaco (1950-1962)*, Morcelliana, Brescia 2001.
- P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002²; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, Flammarion, Paris 1986; trad. it. *Il trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987.
- S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- G. LIMENTANI, *Gli uomini del Libro: leggende ebraiche*, Feltrinelli, Milano 1995.
- LUCRETIVS, *De rerum natura*, trad. it. *La natura delle cose*, trad. di L. CANALI, note e commento a cura di I. DIONIGI, testo latino a fronte, BUR, Milano 2017.
- E. MIRRI, *La filosofia come ascesi*, in *Il concetto della filosofia in Platone*, Ed. Alpha, Bologna 1966.
- T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Armando editore, Roma 1999.
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, Arte e storia, Roma 1952².
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Arte e Storia, Roma 1951.
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Alfa, Bologna 1972.
- M. MOSCHINI, *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini studies», n. 2, 2015.
- B. PASCAL, *Pensieri*, testo francese a fronte, Rusconi, Milano 1993.

- E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe. Die Drei christlichen Tugenden*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1960; trad. it. *Umiltà, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 2018.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften*, M. Nijhoff, Dordrecht 1976; trad. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, Gallimard, Paris 1951; trad. it. *Cittadella*, AGA Editrice, Milano 2017.
- M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949.