

LUCIANO TRIPEPI

SAPIENZA MUTA, DIO E L'ONTOLOGIA.

PROLEGOMENI A UNA CRISTOLOGIA FILOSOFICA

NEL PENSIERO DI VINCENZO CICERO

SAPIENZA MUTA, DIO E L'ONTOLOGIA.

PROLEGOMENA TO A PHILOSOPHICAL CHRISTOLOGY

IN VINCENZO CICERO'S THOUGHT

SINTESI. Sulla base di una lettura attenta del recente saggio di Vincenzo Cicero *Sapienza muta, Dio e l'Ontologia*, l'autore prova a inquadrare criticamente i termini della stessa possibilità trascendentale di una cristologia filosofica e la consistenza logico-ontologica del tentativo di Vincenzo Cicero, teso a superare l'interdizione heideggeriana nei riguardi della filosofia cristiana in quanto tale, giudicata contraddittoria. L'autore ritiene che l'indagine ermeneutica e il dispositivo teoretico messo in campo da Vincenzo Cicero siano in grado non solo di neutralizzare le succitate obiezioni filosofiche, ma anche di determinare, con precisione, le condizioni trascendentali della struttura analogica, presupposto indispensabile ai prolegomeni di una cristologia filosofica.

PAROLE CHIAVE: Analogia. Cristologia. Ontologia. Possibilità. Trascendentale.

ABSTRACT. Based on a careful reading of Vincenzo Cicero's recent essay *Sapienza muta, Dio e l'Ontologia*, the author attempts to critically frame the terms of the transcendental possibility of a philosophical Christology. The author also examines the logical-ontological consistency of Vincenzo Cicero's endeavor, aimed at overcoming Heidegger's prohibition on Christian philosophy as such, which Heidegger deemed contradictory. The author claims that Cicero's hermeneutic inquiry and theoretical framework not only neutralize the aforementioned philosophical objections but also precisely determine the transcendental conditions of the analogical structure. Such a structure is considered an indispensable presupposition to the prolegomena of a philosophical Christology.

KEYWORDS: Analogy. Christology. Ontology. Possibility. Transcendental.

Premessa

«Se Gesù non è il Logos incarnato, vanità non è soltanto la fede in lui, ma qualsiasi sapere riguardo a Dio»¹.

L'*incipit* della premessa al saggio di Vincenzo Cicero, *Sapienza Muta, Dio e l'ontologia*, fuoriesce dal magma incandescente che prorompe dal richiamo alle radicali espressioni paoline, le quali sfidano i limiti della fede di fronte alla possibilità paradossale della propria *vanitas*, alla negazione assoluta della propria *relatio* con il Logos incarnato, all'insussistenza del proprio *fondamento cristico*.

Se Paolo scuote l'interlocutore alla radice del *fidatum* è perché la sua modalità conseguente sarebbe la mancanza totale di significato della stessa *fides*.

L'urgenza estrema che spinge l'autore a misurarsi con i prolegomeni ontologici di una cristologia filosofica lo conduce anche, inevitabilmente, ad affrontare alla radice la negazione heideggeriana della stessa possibilità di una filosofia cristiana, contenuta già in *Filosofia e Teologia*², per poi essere ripresa e rielaborata nel *Nietzsche*³ come un vero e proprio interdetto.

¹ Cfr. V. Cicero, *Sapienza muta, Dio e l'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 5.

² Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia e Teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 22.

³ Id., *Nietzsche, II*, Adelphi, Milano 1996, p. 644.

Se l'argomentare di Heidegger fosse consistente, non vi sarebbe alcuno spazio per una *crisologia filosofica* poiché, per definizione, non vi sarebbe alcuna possibilità di fondare una filosofia cristiana, quel 'ferro ligneo' il cui presupposto sarebbe soltanto la positività della fede fondata sulla preservazione storica della *fattualità del revelatum* circoscritto in una dimensione del tutto *ontica*.

Se, invece, come sostiene l'autore, il discrimine irriducibile tra Filosofia e Teologia, sostenuto da Heidegger, fosse efficace soltanto nei confronti dei molteplici fallimenti storici di una parte della teologia filosofica, allora il *Logos fattosi carne* dell'enunciato evangelico non sarebbe minimamente scalfibile da una contrapposizione tra l'ontico (teologia) e l'ontologico (filosofia), né tantomeno sarebbe riducibile alla fedeltà a-problematica a un *fidatum* degradato alla fatticità della fede stessa e al suo indebolirsi sbiadito nella tradizione storica.

Inoltre, pur ammettendo che il filosofare contemporaneo non possa essere che tendenzialmente *ateologico*, più precisamente *acristiano*, non si comprende perché per questo debba *destinalmente* essere *acristico*, o irrimediabilmente e nichilisticamente *anticristico*.

Se questa è la posta in gioco, si comprende bene perché Cicero ritenga indispensabile interrogare le condizioni trascendentali di possibilità del *Logos*

incarnato, nella convinzione che ogni riflessione cristologica presupponga un'ontologia che «la preimpronta e innerva» (Cicero, p. 7).

1. *Lineamenti di un'ontologia del legame*

Il sistema ontologico di coordinate a cui l'autore si richiama è quello dell'*inquanto* o l'*analogon*, già studiato in una sua opera precedente, *Essere e Analogia*⁴. In questa sua nuova ricerca, lo statuto ontologico di relazione tra la *Christusfrage* e la *Seinsfrage* viene messo in questione attraverso un'ermeneusi trascendentale speculativa, che non si accontenta della mera esegesi ma, provando a interrogare i fondamenti di «un'ontologia dell'amore che dischiuda il senso dell'essere» (Coda, 2021)⁵, sia in grado di decostruire la massa dei contenuti già storicamente orientati e strutturati e riesca a costituirne le condizioni di possibilità trascendentale nei termini di un'autentica ontologia relazionale.

La valenza filosofica di tale decisione teoretica implica l'*eminenza* strutturale della relazione come centro reticolare dell'essere stesso, che ci

⁴ Cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, il prato, Saonara (PD) 2012.

⁵ Cfr. P. Coda, *Dall'incontro alla presenza. Note per una fenomenologia dell'inventio dell'ontologia trinitaria nelle Confessioni di Agostino (libri VII-IX)*, in V. Limone – M. Maspero, *Agostino e la sua eredità. Tra teologia, filosofia e letteratura*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 61-79.

introduce appunto alla lettura delle pagine dei *Lineamenti di una ontologia del legame* (in cui l'autore si propone di fondare le *condizioni trascendentali* della sua possibilità, «non prima, però, di aver chiarito la nozione stessa di relazione» (p. 9).

Se la relazione articola sempre un *legame*, la natura semantica del *ligamen* assume una fondamentale ricchezza connotativa: il legame loquiale (*referens*) si esplica nel riferimento all'ente, il legame mutuale (*reciprocum*) alle relazioni biunivoche esemplificate da Aristotele nelle *Categorie*, quello reale esprime la relazione (*relatio*) tra enti reali, soprattutto i viventi e i gruppi, infine il legame razionale (*ratio*) connota il rapporto tra il quantitativo e il qualitativo, il calcolo logico, matematico e concettuale.

Cicero sottolinea come un'ontologia del legame sia molto più radicale di una semplice ontologia della relazione: «A ogni modo, un legame esibisce sempre un logos congiungente, il quale poi nel tipo specifico del legame razionale assume espressamente la forma del logos di proporzione – e in ciò si rimarca la vocazione pansemica della parola “Logos”» (*ivi*, p.10).

Il legame appare un prerequisito per intendere il senso dell'essere *inquanto* essere, il legame dà il tempo ai legati, è il *cum* presupposto di una struttura come

analogon (ἀνάλογον) e della *comunanza* [κοινωνία] che ne apre il senso e il movimento secondo distinte modalità di tempo.

Quanto abbiamo cercato di riassumere costituisce l'intenzione e la direzione ermeneutica del testo, la sua struttura interna è una continua messa alla prova del proprio arrischio nel dialogo con una considerevole pluralità di posizioni teologico-filosofiche che, in modo ricco e articolato, costituiscono la costellazione di riferimento, la comunanza di riflessione, intorno alla relazione, all'analogia e alla proporzionalità tra la divinità e le creature sulla base della comunanza d'essere.

L'autore è ben consapevole del peso e dell'importanza dell'eredità del passato e dei suoi protagonisti riguardo all'inevitabilità dell'argomento analogico ma, in pari tempo, dell'urgenza a porre in questione, allo stesso modo e con la stessa forza, i protagonisti classico-medievali sino al dibattito contemporaneo italiano ed europeo.

Proprio la responsabilità del rapporto con il valore stratificato del *traditum* riguardo all'analogia e alla sua famiglia semantica, lo spinge a un approccio di sincronia dialogica nell'interrogazione e nella rigorosa valutazione critica teoretica ed ermeneutica.

2. *La forma ontoeidetica originaria*

Lo sguardo di Cicero si posa dapprima su un colto erede della tradizione dell'*analogia entis* come Erich Przywara⁶ e sul suo tentativo di elaborare una metafisica creaturale. Pur apprezzandone l'analisi fenomenologico-spaziale nella doppia valenza orientativa del prefisso di ἀναλογία (ἀνά/ἄνω), inteso come un movimento verso l'origine sovraordinata, in seguito, a parere dell'autore, il pensatore polacco sottolinea la *dissimilitudo* tra ciò che è creaturale e Dio in termini di eccessiva asimmetria tra l'essere (di Dio) e il nulla (della creatura). Cicero sostiene che tale posizione sia una torsione indebita della tradizione testuale di Agostino e Tommaso, secondo i quali l'*ens qua creatura* non viene affatto inchiodato nel nulla, poiché l'essere *im nicht* non equivale al dimorare nel nulla (*Nichts*). In tal modo, la nozione stessa di creaturalità sembrerebbe compromessa dalla sua accentuata inessenzialità-nullità, il che sarebbe un ponte troppo fragile per una costitutiva apertura reale alla *relatio* donativa che risuona nel chiaro enunciato teologico di Urs Von Balthasar «Cristo, la Parola del Padre divenuta carne, è l'*analogia entis* divenuta concreta» (p. 21).

⁶ Cfr. E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rythmus*, in «Schriften», Band III, Johannes, Einsiedeln 1962, trad. it.: *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, a cura di P. Volonté, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Ma è possibile rinvenire un *enunciato speculativo* che abbia la concreta potenza ontologica di pietra fondante per una cristologia filosofica? L'autore ne è convinto e dirige la propria tensione ermeneutica a una rinnovata interpretazione dell'*analogia essendi* di Rosmini il quale, oltre ogni recezione tradizionale dell'ontologismo, è colui che con *l'idea della datità dell'essere* su base trascendentale annuncia l'apertura originaria alla comprensione del *senso dell'essere* da parte dell'ente e, in tal modo, precorre le pagine introduttive di Heidegger in *Sein und Zeit*: «non potendosi pensar l'essere senza averne l'idea» (Rosmini, 1876)⁷. Senza l'intuizione sorgiva dell'idea dell'essere non potrebbe giudicarsi alcuna sussistenza, poiché è solo sulla sua base che gli essenti sono *possibili*. Questa *forma ontoeidetica originaria* è la condizione trascendentale di ogni essente: «l'idea dell'essere: una mera possibilità»⁸.

La novità esplosiva anticipatrice del filosofema rosminiano costituisce la condizione di ogni distinzione e di ogni legame mutuale tra contrari, *analogia essendi*, non *entis* ed è condizione di possibilità trascendentale di ogni distinto:

⁷ A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, Bertolotti [Verbania], Intra (Salviucci, Roma 1830), p. 19.

⁸ *Ibidem*, p. 23.

l'idea dell'essere è perfettamente nel suo essere *datum* da cui sgorga l'*espressione* di ogni *factum* e di ogni *actum* come senso dell'essere «pel quale l'ente è»⁹.

Cicero non sottovaluta il carattere aporetico di ogni dimostrazione teologico-naturale che voglia misurarsi con la sussistenza assoluta, perché proprio con il roveretano comincia a essere messa in questione tale possibilità: soltanto la forma trascendentale garantisce un criterio logico-semanticamente che sia struttura analogica effettivamente concreta della relazione tra essere ed essente.

La novità della posizione rosminiana risiede proprio nell'intuizione della ricorsività dell'*ontoeidos*, in cui la mente rinviene non solo la propria specularità riflessiva ma anche l'*inquanto* come fonte sorgiva di ogni generazione analogica del pensare: «l'idea-essere costituisce insieme sintagma e senso, struttura analogica e accomunamento (/differimento) di tutto ciò che è» (p. 30).

⁹ *Ibidem.*

3. *Epifania eidetica pura e precondizione trascendentale*

Nelle pagine, dense e affettuose, che l'autore dedica a Filippo Bartolone¹⁰, la posizione del pensatore siciliano riguardo alla tematica rosminiana viene colta secondo la sua più originale connotazione *eleuterica* che, pur muovendosi dal roveretano, ne articola l'*ontoeidos* nei termini di *epifania eidetica pura*, in cui la struttura analogica, fenomenicamente insignificante, si distingue dal *senso* inscritto come modo della libertà, come assoluto atto d'essere che si dona alla contingenza dell'agire possibile dell'essente.

Tuttavia, questa dialettica aperta tra struttura e significato, tra insignificanza e significanza non convince del tutto l'autore, che ritiene il sintagma dell'*ontoeidos* come un'*endiadi sensuostrutturale*, ovvero la precondizione trascendentale di ogni significanza e insignificanza.

Il quinto capitolo del saggio affronta in poche pagine, dense di riferimenti logico-filosofici e storico-ermeneutici, l'argomento *ontomegalogico* anselmiano e, proprio là dove le parole di Karl Barth («Dio spezza ogni sillogismo»), sembrano interdire ogni ambito di verità esistenziale alla validità logico-formale,

¹⁰ Cfr. F. Bartolone, *Struttura e significato nella storia della filosofia* (1964) e *Liberazione e responsabilità* (1978), in *Ontologia e liberazione. Opere edite in vita* (1948-1978), a cura di V. Cicero, F. Franco e M. Gensabella Furnari, Morcelliana Scholé, Brescia 2019.

in realtà offrono la possibilità a Cicerone di esemplificare i tentativi di ‘aggiramento’ dell’*inquantum transcendente*.

In primis, il *teologumeno* anselmiano (che ha struttura logica di concetto-limite), a cui non è affatto estraneo il corrispettivo realismo di Tommaso in termini di dispositivo filosofico logico-orante (Anselmo, *Proslogion*, I, 2), in secundis, la prova gödeliana¹¹ che, invece, ne è versione in termini di esclusiva consistenza logico-formale su base cosmico-razionale e, infine, il *teologema* hegeliano, per il quale la prova ontologica, «l’unica verace», è comunque destinata a essere rilevata [*aufgehobene*] come momento dialettico e funziona epistemicamente solo a patto di assorbire la dimensione trascendentale della *sensuostruttura* come momento transitorio di differenziazione, da inglobare nell’autounificazione senza residui dell’assoluto.

Mentre, però, il dispositivo anselmiano è parte di un complesso logico-teologico che, consapevolmente, offre la propria consistenza logico-formale (non risolutiva) circa l’esistenza di Dio, nel caso della potenza della logica hegeliana il dio cristiano risulta, a giudizio dell’autore, come il risultato di un’infinita ipostasi della necessità dialettica.

¹¹ Cfr. K. Gödel, *Opere, III, Saggi inediti e conferenze*, ed. italiana a cura di E. Ballo, G. Lolli, C. Mangione e P. Pagli, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Non è casuale nell'articolazione teoretica del saggio che, a questo punto, l'autore tematizzi l'ideale trascendentale kantiano per connotare radicalmente il suo approccio alla struttura ontoeidetica dell'*inquanto*. Dalla vetta vertiginosa, da cui la ragione speculativa fissa la propria stessa scalata, senza alcun sostegno, virtualmente sospesa, s'impone l'idea incondizionata dell'essere supremo, «il vero abisso della ragione umana» (Kant, *KrV* B 641).

Nell'economia della deduzione trascendentale, il fossato che divide l'io empirico dalla sua forma trascendentale trova la sua condizione di possibilità nell'*Ich denke*, nell'unità sintetica dell'appercezione, secondo una modalità espressiva debitrice della tradizione cartesiana. Eppure, argomenta Cicero, si tratta di quel *datum* intuitivo di cui parlava Rosmini non di un *actum* soggettivo-riflessivo.

Inevitabilmente, il ricondurre il *prototypon transcendentalis* (ens realissimum) all'unità sintetica originaria, fondamento dell'unità regolativa dell'esperienza, nasce dalla ipostasi dell'io penso e dalla sua proiezione (*realisiert, hypostasiert, personifiziert*) e, benché sia una semplice sintesi rappresentativa, dopo la sua realizzazione, si ingenera la dialettica della sua oggettivazione (*zuerst realisiert, d.i. zum Objekt gemacht*).

Pertanto, a giudizio dell'autore, è necessario compiere un'effrazione ermeneutica giustificata e rendere esplicito il carattere inespresso del trascendentale kantiano come *inquanto* ultrapersonale: «Quando è alle prese con se stessa, alla *Vernunft* può accadere di ritrovarsi – con stupore e, insieme, smarrimento estatico – davanti al *datum* dell'unità trascendentale, ben prima di giungere di fronte alla sospensione nel vuoto, prefigurata nell'*Es denket*, del *prius* assoluto del tutto» (p. 44).

Il preannuncio del ruolo dell'*analogon* nell'unità sintetica dell'appercezione è, dunque, innegabile, ma è il tardo Schelling a trarne, come da un negativo fotografico estratto dal laboratorio della *Kritik* kantiana, il rovesciamento in termini di 'filosofia positiva' della prova ontologica tradizionale nei riguardi di un essente ora inoggettivabile, irrapresentabile, immemorabile, imprepensabile.

4. *La 'Gloria degli Eterni' e l'attimalità rimossa*

Ma che cosa può rendere capace l'*inquanto*, l'*ens inquantum ens* di Tommaso e Duns Scoto, che traduce l' $\acute{\omicron}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ aristotelico, di allontanare la vertigine aporetica della dialettica trascendentale? Il sottrargli, a giudizio di Cicero, il carattere di predicazione originaria e intenderlo, invece, come la condizione trascendentale possibilitante di qualunque legame, «ossia la

manifestazione della comunanza (ontofania) tra i due essenti in legame: il legame è comunanza» (p. 47).

È proprio nel sostenere questa posizione ontoeidetica che l'autore rivolge la propria attenzione ermeneutica critica all'importante opera di Emanuele Severino: se teniamo conto del suo carattere primario *sensuostrutturale* generativo, il dispositivo analogico della comunanza non può ammettere una sola direzione di senso, come sostenuto sempre da Severino, nella forma univoca e incontrovertibile della verità dell'essere come identità eterna, bensì i tre percorsi interni al legame rapportuale di comunanza: uguaglianza, identità e somiglianza.

Secondo l'autore, la perdita dell'articolazione relazionale interna alla struttura dell'*inquanto* ne riduce l'apertura alla mera eguaglianza tautologica, ben lontana dall'identità autentica esemplificata dal legame di comunanza, dove la differenza è costitutiva.

La necessità in quanto *relazione possibilitante* tra essere ed essente è più in alto della necessità, della realtà e della possibilità, intese come filiera del categoriale privo di rapporto: l'*inquanto* giustifica la propria necessità perché è precondizione trascendentale, simultaneamente, di ogni rendere possibile e di ogni negare.

Sembra evidente per l'autore che il severiniano «tutto è eterno» sul sentiero della Gloria, nonostante il fascino della sua carica soteriologico-messianica, invece che «l'autentico senso del tempo»¹², nella sua incapacità a trattare la relazione interna alla struttura originaria, sia invece manifestazione di una perdurante rimozione nel fare i conti con il τὸ ἐξάφνης del *Parmenide* platonico (156DE).

L'interpretazione di questo luogo platonico è indubbiamente decisiva per la consistenza e l'originalità ermeneutica del saggio, la sua interazione con il mitosofema del *Timeo* (37c ss.) permette all'autore di rendere immagine visiva la scaturigine dell'attimo improvviso che rende possibile ogni unità e dualità e tutti i loro legami sensibili e intellegibili. L'attimalità improvvisa, da cui scaturiscono tutte le dimensioni temporali conosciute dalla gremità, liberano Platone – al tempo stesso – tanto dall'attribuzione tradizionale della dicotomia dualistica quanto dalla discendenza dall'Uno in senso neoplatonico.

Non solo, il suo legame originario con l'*inquanto* mette in discussione sia l'immobile gloria eterna dell'uguaglianza severiniana, ma anche la plausibilità dell'intera interpretazione ontoteologica della metafisica da parte di Heidegger.

¹² Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

Fa bene l'autore a sottolineare come soltanto τὸ ἐξαίφνης permette, in termini cristologici, di cogliere l'irruzione improvvisa del *novum* cristico, l'apertura parietale come *finestra esafanica* la cui impronta kenotica diventa luce immaginale dell'iconicità stessa. Il varco dal trascendentale si apre in tal modo alla donatività kenotica dell'*anaLógos*.

Ma è possibile intendere la primalità trascendentale come il principio o l'essere imprepensabile? Ed è concepibile la stessa libertà di quest'inizio sino addirittura alla compossibilità dei contrari anteriore alla potenza che anela all'atto?

5. *L'inquanto trascendentale e le aporie dell'omni-compossibilità*

Quest'interrogazione vertiginosa conduce l'autore a confrontarsi con l'ultimo Schelling e il Cacciari maturo. L'*inquanto* trascendentale è, però, "l'inoggettivabile, il mai-immediatamente esperibile, il di per sé ineffabile e inafferrabile, per cui qualunque *prius* assoluto diventa una finzione teoretica, fosse pure la più nobile, capace di genealogie alternative come la schellinghiana dialettica intradivina *En actu/En natura sua*. Eppure, oltre Schelling, il Cacciari di *Dell'inizio* pensa alla compossibilità come *Urmöglichkeit* della omni-

compossibilità: «Onni-compossibilità, potrebbe suonare, leibnizianamente, il nome dell'Inizio»¹³.

Ci sentiamo di condividere la perplessità dell'autore circa il carattere finzionale di questo *initium* onnicompossibilitante che coimplica tutti i contrari e gli opposti quasi affermandone l'intrascendibile integralità e il loro in-stare, che renderebbe inintelligibile il balenio improvviso del mutamento reso possibile dall'*inquanto*, come il frangersi e il rifrangersi nella modalità della luccicanza esafanica interminabile, ben oltre la sua impossibile compostezza in-differente.

Ma come transitare il guado della crisi storica radicale della *theologia philosophica*, che inizia il suo tramonto in Kant e lo completa in Hegel e Schelling? Per Cicero l'unica possibilità di pensare speculativamente Dio in termini non direttamente rivelativi è appunto una cristologia filosofica.

La debolezza di prospettive alternative è, a giudizio dell'autore, compendiata dalla poderosa ricerca storico-sistemica di Wilhelm Weischedel in *Der Gott der Philosophen* (1971)¹⁴, che è indubbiamente la testimonianza di una radicale interrogazione filosofica, la quale si apre alla libertà a qualunque risposta di fronte

¹³ Cfr. M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano² 2001 (1990¹), p. 142.

¹⁴ Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, a cura di L. Mauro, 3 voll., il nuovo melangolo, Genova 1994-1996².

alla domanda intorno al *donde* (*Vonwoher*) di Dio nell'epoca del nichilismo conclamato (Nietzsche e Heidegger). Il suo esito è, però, quello di una deità fluttuante tra l'opposta doppia possibilità del senso o della sua totale assenza, il che assomiglia, scrive l'autore, più a un necrologio che a una rifondazione della tradizione filosofico-teologica all'altezza del naufragio.

6. *Lo Schweigen del Tractatus e i limiti della teologia filosofica*

Anche la pretesa rinascita rigogliosa della teologia filosofica in ambito analitico sembra del tutto questionabile a giudizio di Cicero, soprattutto se vagliata con il filtro del *Tractatus* di Wittgenstein¹⁵ e, in particolare, delle sue celebri proposizioni conclusive.

Se il mondo è definibile come la realtà globale degli stati di fatto nello spazio logico, descrivibili in termini di proposizioni elementari vere o false, il senso del mondo è oltre i suoi limiti e perciò inesprimibile in proposizioni dotate di senso, come quelle estetiche, etiche e, tanto più, teologiche.

Ma, anche se gli enunciati finali del *Tractatus* sembrano autocontraddittori, è invece proprio l'isomorfismo tra la totalità dei casi empirici e delle loro

¹⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, testo tedesco a fronte, trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1992.

descrizioni logiche che ne definisce il perimetro coerente con la struttura finita della referenza significativa ma, al tempo stesso, dischiude, intuitivamente, il *mostrarsi* del senso nel mistico.

Giustamente Cicero sottolinea il carattere apofatico e, al tempo stesso, implicitamente catafatico dell'enunciato «Dio non si rivela *nel* mondo», certamente *unsinnig* (nonsense) logico-empirico, ma tutt'altro che *sinnlos* (senza senso), come sarebbe una semplice contraddizione.

Ciò che, però, per Wittgenstein, è il mostrarsi del senso del mondo al di là del mondo stesso, non implica affatto una teologia rivelata, né tantomeno una teologia filosofica: nel pensiero di Wittgenstein, nonostante le folgoranti intuizioni teologiche, “manca una grammatica dell'uso trascendentale di “analogia”, se non in termini di pratica terapeutica ludolinguistica delle analogie materiali, anche quelle sull'analisi pragmatica del nome di Dio (p. 90).

Eppure, oltre ogni interdetto heideggeriano, oltre il naufragio decostruttivo di una rinnovata teologia filosofica postnichilistica (Weischedel), il lascito più importante dello *Schweigen* wittgensteiniano è il suo successivo predisporre all'analisi linguistica pragmatica sia della credenza, sia della forma di vita religiosa sia, ancor di più, della teologia rivelata e dei suoi usi comunicativi.

D'altra parte, ad affrontare l'unicorno epistemico, che è la cristologia filosofica, «non può trattarsi che – scrive Cicero – di un pensare cristologico sulla base di un rinnovato significato dell'analogia» (*ivi*, p. 100).

Per tale motivo, l'ultimo capitolo del saggio, riannoda e tematizza i risultati dell'analisi sin qui svolta, incastonando i propri risultati speculativi nella ghirlanda infinita che tesse una relazione analogica onnipresente e vertiginosa: «Senza concetti non si può pensare; ma senza immagini non possono esserci concetti, né senza analogie possono darsi immagini» (*ivi*, p. 101).

7. *La ghirlanda della ricorsività logico-generativa e l'analogica finestra*

Il breve passaggio citato parafrasa, modificandolo intenzionalmente, l'*incipit* di un saggio di Douglas Hofstadter¹⁶, in cui l'autore del celebre *Gödel, Escher, Bach* è in grado di mostrare l'onnipresenza interminata e interminabile dei processi di analogizzazione materiale. Nonostante l'estensione e la creatività con la quale il filosofo statunitense padroneggia una molteplicità di domini logico-

¹⁶ Cfr. Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, trad. it. a cura di F. Bianchi Bandinelli, Adelphi, Milano 2005¹¹ (1984¹) e Hofstadter, Douglas R. – Sander, E., *Superfici ed essenze. L'analogia come cuore pulsante del pensiero*, trad.it. di F. Bianchini e M. Codogno, Codice, Torino 2013.

generativi, secondo Cicero, il suo approccio si presenta come *merely descriptive*, poiché gli sfugge come la logica abbia il suo fondamento strutturale nell'analogia dell'arcisintassi proporzionale *in quanto* tale, il cui schema $a:b::c:d$. è condizione di possibilità trascendentale di qualunque inferenza.

Il mancato riconoscimento della forma trascendentale della struttura analogica comporta la diffusa abitudine di fermarsi sulla soglia materiale della sua semantica, dal livello più quotidiano alla più astratta terminologia linguistica, il che spiega perché la semantica classica riguardo all'esprimibilità di Dio non abbia quasi mai varcato i confini antropomorfici dell'analogia materiale.

È indispensabile, ritiene l'autore, che la speculazione filosofica sia in grado di fissare lo sguardo verso l'*analogica fenestra* e operare, innanzitutto, nella regione trascendentale primaria per poi aprirsi alle molteplici sfere dell'analogia materiale.

Il nesso condizionale del rapporto originario indicato tra concetti e pensieri, immagini e concetti, analogie e immagini, rinvia a una fondamentale riconsiderazione dello statuto ontologico ed epistemologico dell'immagine nel suo decorso storico.

La proliferazione dell'immaginario repertoriale, nonostante la moltiplicazione dei suoi ambiti e delle sue discipline, continua a mantenere il

genitivo ordinario dell'*immagine -di*, quasi sempre nella sua recezione sensitiva unidimensionale.

Già il Platone del Sofista rende possibile la comparazione critica tra il discorso- di -e -a partire- da qualcosa [λόγος τινός καὶ ἀπὸ τινός] e l'*immagine -di e- a- partire- da- qualcosa* [εἰκὼν τινός καὶ ἀπὸ τινός], per cui, parafrasando con evidente intenzione ermeneutico-effrattiva il testo platonico, l'autore afferma che se «è necessario che l'*immagine*, quando c'è, sia *immagine* di qualcosa, è impossibile non sia di qualcosa» e «allora essa risulta per eccellenza immagine-oggetto tra soggetti – tra immaginanti e coimmaginati, tra le immaginazioni e le intersoggettive realtà cosali e personali (e finzionali) immaginate» (*ivi*, p. 105).

Il carattere referenziale-derivativo sembrerebbe comportare un'impossibilità incondizionata, in realtà il testo platonico, è impegnato, tra l'altro, a sostenere l'ontologia di frontiera delle immagini che hanno un valore ordinario o epistemico: è impossibile [ἀδύνατον] che il qualcosa non sia connessione nel discorso [λόγος/πλέγμα], poiché è impossibile «dire la cosa nuda e isolata [γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον] da tutte le cose che sono» [Plat., *Soph.*, 237D 5].

Ben oltre la linea *aporetico-definitoria* del dialogo platonico, l'*effrazione ermeneutica* compiuta dall'autore tende a ripensare radicalmente lo statuto ontologico ed epistemologico dell'*immagine inquanto* relazione, poiché il

carattere sopito dell'*immagine- da-cui* acquisisce una potenza poietica transoggettiva di tipo archetipale: «Così l'immagine poietica, evento del logos, ci è personalmente innovatrice», con le parole di Gaston Bachelard¹⁷.

Nel Platone del *Sofista* il campo semantico dell'immaginabile si articola, nell'oscillante ricchezza aporetico-relazionale delle sue possibili definizioni (innanzitutto, εἶδωλον e εἰκόν), e, in Tommaso, l'*imago Dei*, il Cristo, è *imago qua talis*, da cui pro-viene L'*imago ad imaginem* dell'essere umano, che introduce una nuova e impensata relazione immaginabile.

Ben diversamente, per l'autore, se la finestra analogica non è un'immagine ordinaria né una semplice metafora, bensì un teologema speculativo, allora l'*immagine -da-cui* [εἰκόν ἀφ' ἧς], l'immagine poietica di provenienza immemorabile è la sfolgorante donatività ontica, che illumina l'avvento transoggettivo, poiché il logos-da-cui [λόγος ἀφ' οὗ] si diffonde ha come condizione di possibilità la finestra trascendentale dell'*analogon*.

A questo proposito, del tutto pertinente è il richiamo dell'autore alla sua analisi critica della *fenestralità* in Heidegger e Florenskij, la concezione dei quali

¹⁷ Cfr. G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, trad. it. di E. Catalano, Dedalo, Bari 1975, p. 13.

ritiene viziata da una subalternità ontologica della *fenestralità* sorgiva all'immagine in quanto *Bild/Ikon*¹⁸.

Se l'*arcisintagma* fondamentale «va raffigurato come una rete di finestre via via richiuse, dai vetri deformati, senza gusto e suono, offuscati e rugosi e spenti, non vi è dubbio che l'*inquanto*, la prima volta che si incontra somiglia più a una finestra che si apra all'improvviso, proprio là dove credevi intatta la superficie parietale, cieca e muta nella sua insignificanza».

Indubbiamente, nel suo saggio sulla *Sistina*, Heidegger non considera affatto l'impianto trascendentale dell'*inquanto*, ne è prova il carattere tautologico del processo d'identificazione tra l'immagine e la finestra, poiché solo l'immagine costituisce e *immaginizza* la finestra pro-iettandola, quindi la finestra deve il suo aprirsi all'essenza dell'immagine.

Se questa rimozione dell'essenza della fenestralità *inquanto* trascendentale condizione di possibilità di ogni *immaginalità* è del tutto evidente nella lettura che Heidegger ci consegna della Madonna Sistina, ciò ci sembra discenda dal fatto che l'*eventualizzarsi* dell'immagine autentica si poggia sulla dubbia traducibilità tra *Bild* e εἰκών [Ikon]: il 'lasciar-vedere' del pensatore di Messkirch si nutre della

¹⁸ Cfr. V. Cicero, *L'immagine come finestra. A proposito di Über die Sixtina di Martin Heidegger*, in «Studi di Estetica», 33, 2006, pp. 279-289.

svalutazione di ogni possibile traccia *kenotica* nella *matericità* ridotta al calco e alla copia.

La carenza di fondamento ontologico della posizione heideggeriana sembra manifestazione della sua unilaterale concezione della relazionalità nell'apertura degli sguardi in cui si costituisce l'offrirsi donativo dell'opera.

A ragione, l'autore ritiene che sia necessario rovesciare l'impostazione heideggeriana e pensare l'immagine a partire dall'essenza della finestra, lascia invece perplessi l'accomunamento della concezione di Florenskij alla preminenza dell'immagine esaminata in Heidegger.

La finestra è una finestra e la tavola è una tavola, ma la tavola dell'icona non è una tavola. Scrive Florenskij: «(...) alla finestra si contempla la stessa madre di Dio; alla finestra appare la visione della Purissima. Il pittore d'icona me l'ha indicata, sì, però non l'ha creata: egli ha tirato la cortina, ma Colei che è una realtà oggettiva non soltanto per me, ma così per me come per colui che ha tirato la cortina e l'ha rivelata, e non è stata composta da lui, sia pure nell'empito della sua alta aspirazione»¹⁹.

¹⁹ Cfr. P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, trad. it. di E. Zolla, Adelphi, Milano 2012¹³, pp. 65-66.

La parete non è l'icona perché ne è la condizione di possibilità, la vacanza parietale che si apre all'immagine della Vergine ne è la preconditione possibilitante anche per Raffaello: la parete è parete, ma nello spazio delimitato dell'iconostasi onirica diventa apertura che preserva l'immagine e, precisa Florenskij: «Distuggere le icone significa murare le finestre»²⁰.

Se per Florenskij la finestra non è tale che nella sua relazione con la luce, tanto da essere in se stessa come non esistente, morta, non finestra, nient'altro che legno e vetro, allora che cosa ne potrebbe garantire l'identità ontologica se non la luce *esafanica* che traspare, oltre ogni conformità allo scopo?

Pertanto, mai la finestra sarà “semplicemente una finestra” e non potrebbe esserlo soltanto per un soverchiante potere rappresentativo dell'immagine figurativa. L'iconostasi materiale si sgretola da sola con l'abolizione di ogni immagine di questo mondo, noi siamo come sul fondo dell'oceano sommersi da una luce soverchiante invisibile²¹.

L'energia dell'icona, il suo campo di forze, non può ignorare il presupposto trascendentale della sua struttura comune, anche la copia più malfatta e corrotta è

²⁰ *Ibidem*, p. 58.

²¹ *Ibidem*, p. 59.

traccia della *kenosis* e del raggio fonte di tutte le immagini: «L'icona è un'immagine del mondo venturo; essa (...) consente di saltare sopra il tempo e di vedere, sia pure vacillanti, le immagini – “come in enigmi nello specchio” – del mondo futuro»²².

Pertanto, εἰκών e λόγος si eventvano nella *relazione esafanica*, imprevedibile e imprevedibile nella sua irruzione improvvisa, abbacinante o umbratile, nell'intreccio dei mondi condivisi dalla coesistenza umana, nella carne *senziente/sentita*, locuzione che racchiude ogni reciprocità della tradizione metafisica.

Se l'interpretazione immaginale di Gaston Bachelard è decisiva per comprendere la struttura dinamica della relazione analogica, la lettura di Michel Henry (2001)²³ permette all'autore di scrutare in profondità quella fenomenologia della carne che lo aiuta anche a mettere in questione i limiti epistemologici della cognizione incorporata (*embodied cognition*) impostasi negli ultimi anni.

²² *Ibidem*, p. 129.

²³ Cfr. M. Henry, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it. di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001.

8. *Incorporamento e incarnazione: anaLógos e cristologia filosofica*

La carne [σάρξ] non è il corpo [σῶμα], non è né corpo vivo [Leib] né corpo fisico [Körper], l'umano è carne analogica con il resto dei viventi come carne senziente e sentita, un modello mutuale che derubrica qualunque dualismo e intrascendibilità.

Non è l'incorporamento ma l'incarnazione che conduce alla domanda fondamentale per la ragione speculativa: è possibile qualcuno come il Cristo? Il divenire-umano di Dio in quanto divenire-carne del verbo è, quantomeno, possibile? (Henry, 2001).

Questo è lo snodo teoretico in cui comprendiamo non soltanto la consistenza critico-ermeneutica del saggio di Vincenzo Cicero, ma la stessa possibilità di una cristologia filosofica, nell'epoca del nichilismo dispiegato ma non trionfante.

Il logos giovanneo si è fatto carne, solo questo permette di comprendere la struttura speculare dell'immagine: la carne di Cristo è il *novum* dirompente della fonte di ogni immaginalità, così come precisa Paolo nella seconda lettera ai Corinzi: *χριστός ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (2Corinzi, 4, 4). Soltanto il fare kenotico del Cristo risemantizza la carne dell'umano nell'improvvisità della sua teofania.

Il saggio di Cicero dimostra, quindi, non soltanto la congruenza logica tra l'*analogon* trascendentale di ogni cosa sentita, pensata, immaginata, ma la sua

perfetta comunanza con il mediatore Logos, il Cristo. Ciò permette l'incrocio semantico rigenerativo tra un dogma cristiano fondante e la reinterpretazione filosofica dell'ermeneusi testamentaria, oltre che il ripensamento essenziale di nozioni filosofiche classiche come immagine e carne.

In conclusione, la direzione ispirata dall'*anaLógos*, rigenerata infinitamente dall'*analogon* trascendentale, sconvolge ogni dualismo inveterato e ogni malinteso tacere nichilistico sulla divinità metafisica, mentre, al contrario, la cristologia filosofica ne vuole essere il luogo disciplinare attento di ricerca propositiva.

BIBLIOGRAFIA CITATA

Bachelard Gaston (1975), *La poetica dello spazio*, trad. it. di E. Catalano, Bari, Dedalo.

Bartolone Filippo (2019), *Struttura e significato nella storia della filosofia* (1964) e *Liberazione e responsabilità* (1978), in *Ontologia e liberazione. Opere edite in vita* (1948-1978), a cura di V. Cicero, F. Franco e M. Gensabella Furnari, Brescia, Morcelliana Scholé, pp. 483-834 e 1251-1361.

Cacciari Massimo (2001²), *Dell'inizio*, Milano, Adelphi.

Cicero Vincenzo (2006), *L'immagine come finestra. A proposito di Über die Sixtina di Martin Heidegger*, in «Studi di Estetica», 33, pp. 279-289.

Cicero Vincenzo (2012), *Essere e analogia*, Saonara (PD), il prato.

Cicero Vincenzo (2023), *Sapienza muta, Dio e l'ontologia*, Brescia, Morcelliana.

Coda Piero (2021), *Dall'incontro alla presenza. Note per una fenomenologia dell'inventio dell'ontologia trinitaria nelle Confessioni di Agostino (libri VII-IX)*, in V. Limone – M. Maspero, *Agostino e la sua eredità. Tra teologia, filosofia e letteratura*, Brescia, Morcelliana, pp. 61-79.

Florenskij Pavel (2012¹³), *Le porte regali. Saggio sull'icona*, trad. it. di E. Zolla, Milano, Adelphi.

Gödel Kurt (2006), *Saggi inediti e conferenze*, in «Opere», III, ed. italiana a cura di E. Ballo, G. Lolli, C. Mangione e P. Pagli, Torino, Bollati Boringhieri.

Henry Michel (2001), *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it. di G. Sansonetti, Torino, SEI.

Hofstadter Douglas R. (2005¹¹), *Gödel, Escher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, trad. it. a cura di F. Bianchi Bandinelli, Milano, Adelphi.

Hofstadter, Douglas R., Sander Emmanuel (2013), *Superfici ed essenze. L'analogia come cuore pulsante del pensiero*, trad. it. di F. Bianchini e M. Codogno, Torino, Codice.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, Bari, Laterza.

Heidegger Martin (1987), *Fenomenologia e Teologia*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.

Id. (1996), *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.

Kant Immanuel (2000), *L'unico argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, nuova ed. ampliata a cura di A. Pupi, Roma-Bari, Laterza.

Id. (2004), *Critica della ragion pura*, testo tedesco a fronte, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani.

Platone, *Sofista* (2007), ed. it. con testo greco a fronte, a cura di F. Fronterotta, Milano, BUR Rizzoli.

Platone (2017), *Timeo*, ed. it. con testo greco a fronte (Burnet) a cura di G. Reale, Firenze, Giunti-Bompiani.

Przywara Erich (1995), *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, a cura di P. Volonté, Milano, Vita e Pensiero.

Rosmini Antonio (1830), *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, [Verbania] Bertolotti, Intra (Roma) Salviucci.

Severino Emanuele (2007), *Oltrepassare*, Milano, Adelphi.

Weischedel Wilhelm (1994-1996²), *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, a cura di L. Mauro, 3 voll., Genova, il nuovo melangolo.

«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 39, ottobre-dicembre 2023

Wittgenstein Ludwig (1992), *Tractatus logico-philosophicus*, testo tedesco a fronte, trad. it. a cura di A.G. Conte, Torino, Einaudi.