



VINCENZO CICERO
Sapienza muta
Dio e l'ontologia

Morcelliana, Brescia 2023
pp. 154, € 14,00

Il contenuto del libro di Cicero va contestualizzato all'interno del pensiero dell'autore, le cui basi sono poste nello studio *Essere e analogia* e sono chiarite in altre opere (per es. in *Parole come gemme*), la cui mancata conoscenza non pregiudica tuttavia la comprensione di *Sapienza muta*. Il titolo del libro pubblicato da Morcelliana si chiarisce grazie alla lettura del suo undicesimo capitolo, ruotante intorno all'interpretazione del famoso aforisma wittgensteiniano: «Ciò di cui non si può parlare si deve tacere»: la «sapienza» del divino ricercata da Cicero non è «muta» nel senso dell'eckhartiano «tacere sapiente» davanti alla Deità» (5), richiamato nella *Premessa* del libro. Essa è piuttosto una sapienza che «tace» nel senso che non è un *logos* che pensa e parla direttamente di Dio e dell'essere alla maniera tradizionale. Il sottotitolo del libro, *Dio e l'ontologia*, nomina i referenti di un discorso che non può accostarsi alla divinità e all'essere in quanto tali, ma deve dirli tacendoli, nel parlare di Gesù Cristo quale «*Logos fattosi carne*» (*ib.*).

Sapienza muta vuole pertanto introdurre un discorso cristologico di cui rappresenta per lo più la *pars destruens*, particolarmente evidente nella critica all'«argomento ontome-

galogico» (35) (alla prova ontologica dell'esistenza di Dio nelle forme principali che ha assunto da Anselmo a Gödel, passando per Hegel) sviluppata nel quinto capitolo. La cristologia filosofica propriamente detta sarà presentata da Cicero in un successivo volume. Gli undici capitoli di *Sapienza muta*, tuttavia, delimitano già i concetti fondamentali del pensiero cristologico dell'autore, che in ciascuno di essi si confronta con uno o più filosofi del passato o del presente che hanno anticipato – seppur con i loro limiti – i nuclei portanti della cristologia filosofica.

Tale cristologia è la premessa di un nuovo tipo di ontologia, che pensa il senso dell'essere secondo la situazione esistenziale introdotta da Cristo e dunque come relazione, essendo Gesù il «fuoco» in cui convergono le direttrici del Dio-Trinità. Cicero può capovolgere la gerarchia tradizionale tra *Seinsfrage* e *Christusfrage* (7) perché scorge nel Cristo l'incarnazione dell'«inquanto». Quest'ultimo è il principio alla base di tutto il pensiero dell'autore, che lo definisce trascendentalmente come la «struttura analogico-eidetica prima di ogni pensante e pensato», il «senso primo di essere» che «si dà» come dato» (59), l'«*analogon*» «in quanto *forma*

incondizionatamente possibilitante [...] di ogni sentire, esperire, pensare» (63). Alla ricerca di “anticipazioni” di alcuni aspetti dell’inquanto nella storia della filosofia Cicero dedica particolare attenzione al modo in cui l’analogia, la relazione, l’inizio, la condizione di possibilità sono state pensate da studiosi che hanno riflettuto anche su Dio e sul rapporto tra filosofia e teologia.

Nel primo capitolo del suo libro Cicero parte da Agostino e dalla sua concezione della Trinità per riflettere sullo statuto ontologico della relazione e abbozzare un’“ontologia del legame”. Il concetto di analogia è introdotto nel secondo capitolo sulla scia di Przywara ed esaminato nella sua variante di proporzionalità tra le creature e Dio, che si articola in una triplice relazione tra Dio e il mondo riguardante la differenza di “perfezione” tra i termini in gioco. Il terzo capitolo prende le mosse da Rosmini, a cui è riconosciuto il merito di aver operato una «svolta ontocedeutica» (21) nella definizione dell’idea dell’essere come criterio finalizzato a «determinare il legame razionale tra l’Essente infinito (Dio) e l’essente finito» (23).

Nel quarto capitolo Cicero mostra come Bartolone sviluppi la dualità insita nella semplicità dell’*idea essendi* rosminiana in relazione alla questione della libertà umana e divina. Se nel nono capitolo egli si sofferma sulla libertà dell’“immemorabile” (Schelling), dell’“Inizio” (Cacciari) che viene prima del pensare, nel quarto capitolo Cicero apprezza Bartolone per aver colto la libertà

come liberazione all’interno della stessa dimensione noetica, dato che la bartoloniana idea dell’essere è animata da una dinamica circolare tra struttura e significato: l’idea è continuo superamento dell’insignificanza che attiene al suo fondo strutturale in direzione del significato, il quale libera da quel fondo che però non distrugge o abbandona, ma conserva integro. L’analisi di questa dialettica non antitetica consente a Cicero di evidenziare che l’inquanto è «*sensuostruttura: struttura sensuificantesi, inquanto senso strutturantesi*» (34). Cicero ritiene che questo sia il motivo per cui l’inquanto da una parte è possibilità di significazione e di determinazione esistenziale capace di assolvere allo stesso ruolo attribuito da Kant all’ideale trascendentale, dall’altra non rimane vincolato alle maglie della soggettività ipostatizzata nell’ideale kantiano. Nel sesto capitolo Cicero contrappone pertanto all’«*Ich denke*» di Kant l’«*Es denkt*» come ciò che sta “prima” e “oltre” l’ideale dell’essere, dato che a esso «*persino l’essere deve la sua dicibilità, tematizzabilità e possibilità*» (46).

Nel settimo capitolo Cicero sottolinea la relazionalità dell’inquanto, che è legame e comunanza, polemizzando con la concezione dell’essere come autoidentità assoluta ed eterna di Severino. Nell’ottavo capitolo egli valorizza Platone per esser stato «pensatore del Terzo» (53): del demiurgo come legame tra sensibile e intelligibile, dell’*exaiphnes* come ponte tra l’eterno e il tempo transeunte. Interpretando Platone Cicero elabora la struttura temporale dell’inquanto,

«estante esafanico» (55) e «fenestrabile» (57) che lascia irrompere l'essere e il tempo. Riprendendo riflessioni presentate in precedenti saggi (come quello dedicato all'interpretazione heideggeriana della Sistina) Cicero caratterizza l'inquanto come "fenestra", "vacanza" (vano) che lascia comunicare gli opposti e rende «pensabile l'essenza dell'immaginalità in tutte le sue conformazioni» (57) – essenza precisata ulteriormente nel tredicesimo capitolo a partire dall'«immagine poetica» come «immagine-da-cui» (108) (tutto si irradia) di cui parla Bachelard.

A partire dal decimo capitolo Cicero si concentra maggiormente sulla teologia e sul suo rapporto con la filosofia. Egli non ritiene soddisfacente né la proposta di una teologia filosofica avanzata da Weischedel, né le "nuove" teologie naturali elaborate dalla filosofia analitica, ma crede che la proposta wittgensteiniana di ricercare l'essenza di Dio nell'uso della parola "Dio" possa essere resa feconda dal punto di vista di una «teologia rivelata (cristiana) riconosciuta [...] nel suo statuto di *Sprachspiel*» (87). La «grammatica teologica» (81) che dovrebbe sviluppare la filosofia attesterebbe un legame irriducibile tra la teologia e la filosofia quali modi del pensare a cui non corrisponderebbe neppure la loro relazione "ontologica", su cui ha riflettuto Heidegger. Questi avrebbe intravisto la struttura dell'inquanto nel suo concetto di

evento appropriante-espropriante, *Ereignis*, descrivendola però in modo "mitosofistico" ed "etimologico". Nell'ultimo capitolo del suo libro Cicero esplicita i legami tra i caratteri dell'inquanto presentati precedentemente e, rielaborando le concezioni dell'analogia di Hofstadter e della carne di Henry, descrive il Cristo come «carne sensiente» che «ha carattere spiccatamente immaginale» (112), è "analogo fenestrabile" di Dio e «unica immagine da cui l'umanità può apprendere in eteronomia (nella kenosis cristiana) il senso della propria libertà» (114).

L'«enunciato iniziale: *Cristo è l'anaLógos*», quale principio di una cristologia filosofica che Cicero presenterà nei suoi prossimi lavori, conclude *Sapienza muta*. Se nel corso del suo libro Cicero cade talvolta in oscurità terminologiche analoghe a quelle che spesso rimprovera ai filosofi con cui si confronta, e il suo stile poetico e piuttosto sintetico rischia di portare a fraintendere l'inquanto come *áition* e *ousia* metafisica, e dunque di mettere a rischio il tentativo di preparare la via a una cristologia filosofica diversa dalla teologia naturale e razionale, l'ampia bibliografia e gli indici dei nomi, dei concetti e dei passi biblici citati alla fine di *Sapienza muta* attestano lo spessore speculativo di quest'opera e invitano il lettore a seguire ancora il percorso speculativo del suo autore.

Rosa Maria Marafioti