

# **IL FONDAMENTO ANAGOGICO DELL'ANALOGIA COME CRITERIO DI INTERPRETAZIONE DELLA CRISTOLOGIA**

FERNANDO BELLELLI\*

## **1. ANALOGIA E ANAGOGIA:**

### **DALLA STRUTTURA ALLA FRUIZIONE DEL DISEGNO**

La percezione e fruizione dell'ordine è, gnoseologicamente, il livello più alto di comprensione del senso della realtà, poiché li è percepita in modo esauriente nel suo equilibrio ontologico generale. È colta esaurientemente, senz'altro formalmente, nel rapporto circolare e nel reciproco compenetrarsi delle sue ragioni trascendentali: l'unità (che include l'alterità), la verità, la bontà, la bellezza, che sono il riflesso

---

\* Don Fernando Bellelli (Modena 1977), presbitero dell'Arcidiocesi di Modena-Nonantola, si è licenziato in Teologia Fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, presso cui è attualmente dottorando. Assistente diocesano del Settore Adulti di Azione Cattolica, insegna religione cattolica presso il Liceo Scientifico cittadino «A. Tassoni», svolge corsi presso la scuola di formazione teologica «S. Bernardino Realino» della Diocesi di Carpi, collegata con l'ISSR «B. C. Ferrini» della diocesi di Modena, assiste gli universitari della FUCI modenese e collabora con la pastorale scolastica della sua Diocesi per studenti e docenti.

ontologico e significativo (senso) dell'azione del Dio creatore e redentore<sup>1</sup> nel trascendentale assoluto dell'amore. Tramite la ricerca e la risoluzione organizzativa si prova proprio ad analizzare e comprendere la realtà che ha in quell'ordine il suo tessuto ultimo. L'ordine è, per così dire, la stessa sintesi tomista, se col termine sintesi vogliamo intendere la costruzione teorica che giunge al termine del percorso di ricerca del senso nella realtà e che di fatto risponde all'ordine ontologico. Ponendo che il punto più alto del sapere metafisico consta nella ricerca della verità sul piano trascendentale dell'essere, allora il filosofo non può prescindere dall'utilizzo della dottrina analogica. Col termine essere o ente si intende tutta la realtà, ovvero, tutte le cose, tutto ciò che è o esiste, nelle sue modalità ed eterogeneità, così che niente di ciò che è è esterno all'essere. Questa è la trascendentalità dell'essere. L'essere e la realtà che esso significa mostrano quindi da una parte una certa unità-identità, dall'altra e in contemporaneità un grado di pluralità-diversità. A un livello di analisi sul piano ontologico è l'analogia di proporzione o di attribuzione che si configura come indispensabile, ma è quella di proporzionalità che permette il dispiegarsi espansivo della conoscenza. Afferma Tommaso d'Aquino, tradotto da Giuseppe Barzaghi:

«Vi sono due tipi di unione. Una produce un'unità relativa, come l'unione di elementi aggregati, che si toccano solo superficialmente; e questa non è l'unione d'amore, giacché l'amante viene condotto nell'intimo dell'amato, come si è detto. L'altra è l'unione che produce un'unità assoluta, come l'unione dei continui, e della forma e della materia, e questa è l'unione d'amore, perché l'amore fa sì che l'amato sia forma dell'amante».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. BARZAGHI G., *L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione*, in «Divus Thomas» 1 (2004) 215-298. Per i riferimenti analitici, descrittivi, elaborativi, fondativi e argomentativi di quanto qui enunciato ed esposto in modo sintetico si veda in particolare lo sviluppo teoretico del pensiero di Giuseppe Barzaghi, e di Pierangelo Sequeri, negli articoli e testi indicati.

<sup>2</sup> *3 Sent.*, 27, 1, 1, ad 5, in BARZAGHI G., *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1994, qui p. 136; anche in ID., *Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo in S. Tommaso*, in «Divus Thomas», 3 (1993)

Per il realismo analogico, parametri di tipo metafisico diventano criterio ermeneutico di un accadimento di tipo psicologico, così come, in altro momento, può avvenire il caso di parametri di ordine psicologico utilizzati come criterio interpretativo o esplicativo della struttura metafisica. L'amore è anche, sensibilmente, una passione, ovvero un movimento del desiderio sensitivo. L'appetito sensitivo è una potenza passiva e, come tutte le entità passive, raggiunge il suo perfezionamento quando viene ad essere configurato dalla forma del principio attivo ad esso proporzionato. L'appetito, quando è stato toccato e ha assorbito la forma del bene (trascendentalmente vero, uno e bello) che è il suo oggetto, si fissa in esso amandolo.<sup>3</sup> Amore è quindi questa sorta di modificazione dell'affetto, conosciuto dall'intelletto come bene, nella cosa amata: l'appetito concupiscibile trae dal bene appreso dall'intelletto e desiderato dall'appetito una prima trasformazione di armonizzazione (*coaptatio*) o proporzione al bene stesso, come compiacimento e affascinamento, che è appunto l'amore.<sup>4</sup> Così il bene amato diventa forma dell'affetto,

---

9-61; cf. anche ID., *Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista*, in «Sapienza» 1 (1987) 65-97.

<sup>3</sup> Cf. I-II, 26.

<sup>4</sup> Cf. SEQUERI P., *Estetica della verità, etica del discorso: l'onestà intellettuale della teologia e la forma discorsiva dell'«affectus fidei»: attualità di Fénelon (1651-1715)*, in «Teologia», 22 (1997), fasc. 1, 48-80; ID., *L'assoluto affettivo: primato dell'amore di Dio e religione dei sentimenti*, in AA.VV., «Dilexit Ecclesiam»: studi in onore del prof. Donato Valentini, a cura di G. COTTELE, LAS, Roma 1999, 299-317; ID., *La normale drammatica dell'affectus fidei: un tema, un programma*, in D'ALESSIO D., «Ecce homo». Il dramma dell'umanesimo cristiano, Glossa, Milano 2000, XI-XIV; ID., *Rivelazione e cristocentrismo*, in «Anthropotes», 16 (2000), 325-338; ID., *Sensibili allo spirito: umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001. Il presentarsi ed evolversi della elaborazione della riflessione teologico-fondamentale di Sequeri sul rapporto tra metafisica, teologia e fenomenologia offre spunti di sicura teoreticità proprio nei termini di ripensamento dell'essere nella prospettiva della sua coestensività con l'amore, nell'ottica di un approccio antropologico che faccia del momento fenomenologico un passaggio fondativo integrato con la rigorosa riflessione sul fondamento dell'essere. La novità di quest'approccio attende ancora in larga misura di essere elaborata e sviluppata. Il presente contributo intende offrire alcune riflessioni in chiave anagogica proprio in questa direzione.

«e poiché tutto ciò che diviene forma di qualcosa diviene uno con esso, l'amante, attraverso l'amore diviene una cosa sola con l'amato che si è costituito come forma dell'amante».<sup>5</sup>

Considerare e valutare le potenzialità – filosofiche, non meno che teologiche – di un rigoroso pensiero della «coestensività di essere e amore nella logica dell'amore», è una delle prioritarie riflessioni che spettano alla teologia all'altezza della riesposizione della verità cristiana nel tempo attuale.

Vi è un accordo perfetto ed evidente tra l'essere della Trinità come ambiente in cui è fondata l'ontologia e l'analogia come principio di conoscenza: la struttura analogica del reale articolata in somiglianza e dissomiglianza, unità e differenza, si fonda ultimamente su questo: la carità-agape divina è l'originaria interdipendenza di unione e differenza. L'amore in senso analogico è tanto differenza quanto unità. La forma dell'amore è sperimentata nell'evento cristologico (e nella mediazione di sé che tale evento pone), e mostra spiegandola la correlazione analogica in origine tra differenza-distanza trinitaria e differenza-diversità della creazione. Da un lato «l'amore è solo nella distanza», addirittura «il vincolo pone per prima una assoluta distanza» («proprio per il fatto che non siamo Dio, assomigliamo a Lui»). Ma anche, essendo che l'amore genera l'uno e l'altro e l'uno per l'altro, la distanza è la forma eminente della partecipazione.<sup>6</sup>

Il soggetto, agendo, aspira al compimento di sé; teologicamente l'azione dell'uomo appare come una libera cooperazione al compimento dell'opera creatrice e redentrice di Dio in Cristo. Si tratta di un «cristocentrismo dell'agire», in cui i principi strutturali dell'azione (le facoltà della ragione e della volontà, le passioni, gli abiti e le virtù, la legge e la grazia) sono assunti e trasformati da un nuovo principio formale, l'analogia cristologica, corrispondente adeguatamente al punto di vista formale proprio dell'analogia ed in esso della morale. Nella

---

<sup>5</sup> 3 *Sent.*, 27, 1, 1 c, ancora nella traduzione di Barzaghi nella medesima sua opera.

<sup>6</sup> Cf. BELLELLI F., *Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*, in «Divus Thomas», 1 (2008), pp. 103-104; pp. 273-278.

realtà dinamica della libertà dell'uomo è visibile sia l'amore per il quale si orienta al fine, sia le sue azioni, come fruizione del disegno per parteciparvi compiutamente. Cristo è principio della nostra vita, in quanto è l'amore per lui che ci muove in ognuna delle azioni che compiamo, nell'affidamento originario che è la coscienza credente come virtù fondamentale in atto.

Si può dire che la carne di Gesù, come «testimonianza in esercizio» e coscienza credente assoluto-archetipica in atto, è l'accordo adeguato «in re» tra rivelazione cristologica e partecipazione ad essa della libertà finita tramite l'atto di fede della personale coscienza credente. Soltanto a partire dalla custodia teologica della differenza-testimoniale si può precisare in modo corretto il realismo assoluto della carne di Gesù come trasparenza immediata del differente attestato che è Cristo. Si ritiene che questo linguaggio sia giustificativo ed espressivo della comprensione dell'anagogia come fondamento della fruizione del disegno originario nella sua struttura anagogica: la realtà-ambiente divino è in sé analogica e la percezione della sua struttura si verifica compiutamente solo esplicitando la fondatività dell'anagogia come senso stesso della visione-percezione dell'ordine dell'intero nella visibilità del Dio invisibile (ecclesio-cristocentrismo cosmico).

## 2. ANALOGIA E CRISTOLOGIA:

DALL'EMPATIA ALLA COMPASSIONE IN FENOMENOLOGIA  
COME ATTO DEL SOGGETTO  
CHE PARTECIPA DELLA SOGGETTIVITÀ  
DELL'UNIVERSALE CONCRETO CHE È CRISTO

Individuata la struttura portante della testimonianza di/per Gesù come determinazione della sua singolarità che è l'assoluto originario dell'autocoscienza divina, è possibile mostrarne e spiegarne la relazione con la fenomenologia di Gesù *sub specie aeternitatis*. La libertà dell'affidarsi che appartiene alla testimonianza in esercizio che è la carne di Cristo esprime nel profilo pratico l'analogia cristologica come

cristocentrismo in atto. La compassione<sup>7</sup> è caratterizzata dall'essere orientata verso un dolore concreto che colpisce qualcuno; essa sempre è intrisa di dolore, perché chi prova compassione di un altro soffre insieme con lui; essa avviene in un rapporto alla pari, poiché manifestazione della solidarietà umana di fronte al dolore. Il cristiano è chiamato a seguire Cristo proprio fino al punto da avere gli stessi sentimenti suoi, da sentire insieme con Lui. Per esemplificazione anagogica si può dire che l'agire teodrammatico-compassione ha nella liturgia la sua forma eminente e sia espressivo in incremento dell'assioma della *Sacrosanctum Concilium* della liturgia come *culmen et fons*, offrendo pure una continuità nella discontinuità con la cultura e il dialogo con essa, manifestativa dello specifico della differenza cristiana.<sup>8</sup> La prospettiva individuata permette, anagogicamente, ancora in termini di esempio, articolando gli atti della persona dalla e alla Persona (che è il fondamento della creazione e della redenzione percepita fenomenologicamente dalla coscienza), di uscire dalle dicotomie «teoria e prassi-azione», «azione e contemplazione», «agire ed essere», «spiritualità e visibilità sociale», «evangelizzazione e promozione umana», «liturgia e carità».<sup>9</sup> Il cristologico-trinitario include

---

<sup>7</sup> Cf. SALVIOLI M., *La misericordia invisibile del Padre nella compassione visibile di Gesù, il Figlio. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*, in «Divus Thomas» 111, 50 (2008), pp. 68-71.

<sup>8</sup> AA. VV., *La Rivelazione attestata. La Bibbia tra testo e teologia*, a cura di Giuseppe Angelini, Glossa, Milano 1998; TRABUCCO G., *Devoti e creativi. Estetica e religiosità popolare*, Glossa, Milano 2007. Il primo testo si colloca efficacemente all'interno della riflessione del rapporto tra esegesi e teologia sulla base della terza ricerca che rende compatibile il pluridisciplinare rapporto tra approccio esegetico, analisi storico-critica ed elaborazione teologica sistematico-fondamentale. Il secondo testo sviluppa una valida articolazione della analogabilità del sacramentale, proprio della devozione, dal sacramento interpretato alla luce della coscienza post-moderna, a sua volta reinterpretabile come sviluppo della *devotio moderna*.

<sup>9</sup> SPIDLIK T. - RUPNIK M. I., *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Lipa, Roma 2005. Risulta che questo tipo di riflessione non sia incompatibile con le indicazioni teologico-pastorali che possono essere ricavate dalla elaborazione e dall'approccio teologico-speculativo fondato sull'anagogia. In particolare, è il metafisico avvalersi dei trascendentali ad istruire la pertinenza di un confronto rigoroso dell'elaborazione in campo.

l'antropologico affermandone l'identità nel riscontro della sua «originaria relatività a» – anagogia –, che è il criterio per la comprensione dell'antropologico stesso, integrato nell'intero della rivelazione. L'ordine degli affetti come prospettiva teologica include la necessità di pensare la formazione della persona considerata in quanto libertà finita analoga alla libertà infinita, partecipante alla compassione di Cristo per l'uomo, prevedendo in tal modo una specifica dimensione all'efficacia dell'agire della grazia nella coscienza.<sup>10</sup>

Nell'anima razionale sta l'intero universo: e allora sempre in quell'anima può trovare spazio l'intera gloria. Questo perché non soltanto i trascendentali vengono a differenziarsi solo per riferimento al principio della diversa concettualizzazione – che è l'anima razionale – ma anche perché la gloria, ponendosi sulla linea del bello, – sintesi di vero e di bene – è formalmente relativa all'esperienza estetica. Nel

---

<sup>10</sup> Cf. BELLET M., *Il pensiero che ascolta. Come uscire dalla crisi*, Edizioni Paoline, Milano 2006; ANGELINI G., *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2006. Particolarmente attuale risulta essere la necessità di continuare nel porre a confronto la psicologia in quanto scienza moderna con l'omonima disciplina, avente epistemologicamente tutt'altra impostazione, che è la psicologia come scienza metafisica dell'anima. L'interazione dei saperi non può essere confusa con una generica e confusa sovrapposizione e neppure può essere elusa in nome di una separazione che, dietro rivendicazioni di autonomia epistemologica, rifiuta di articolare una sana gerarchia dei saperi nel rispetto della loro legittima criteriologia e necessità. Cf. anche BARZAGHI G., *Risentimento logico-metafisico per una falsa conciliazione*, in «Divus Thomas» 2 (1998); ID., *Grazia e secolarizzazione. Una riflessione dal punto di vista metafisico realistico*, in «Divus Thomas» 3 (1997); ID., *Le condizioni metafisiche della divinizzazione. La presenza d'immensità e la presenza di grazia*, in «Divus Thomas» 3 (2005) 40-64; ID., *I fondamenti metafisici della mistica*, in «Rivista di ascetica e mistica» 3 (1999) pp. 337-362. Infine, ancora sul rapporto tra teologia e scienze umane, cf. SEQUERI P., *L'alterità come esperienza fondativa? Psicoanalisi, etica, teologia*, in AA.VV., *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, a cura di M. ALETTI e F. DE NARDI, Centro Scientifico Editore, Torino 2002, pp. 35-47; ID., *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, pp. 55-97; ID., *Estetica e teologia. Corporeo, psichico, spirituale*, in *Simbolo, metafora, invocazione. Tra religione e psicoanalisi*, Moretti&Vitali, Bergamo 1998, pp. 145-166; AA. VV. *L'idea di spiritualità*, a cura di Bertuletti A. - Bolis L. E. - Stercal C., Glossa, Milano 1999.

concetto di gloria è racchiusa l'esperienza estetica, con un ritorno completo del soggetto a se stesso e dunque del mondo a se stesso. Considerata nella sua radicalità, l'esperienza estetica è la sintesi del vero, del bene e del bello nell'amore, con una sorta di ritorno del soggetto, ormai appagato nel suo desiderio, a se stesso: il soggetto si autopossiede e così percepisce di possedere il mondo perché proporzionato a sé.<sup>11</sup> All'infinito, in ogni caso, permarrà la legge dell'identità-diversità tra Dio e il mondo.

Questa è una condizione di coscienza dialettica, modellata sul paradigma originario della dialettica della rivelazione. Del resto, il rimanere delle determinazioni differenziali unificate e coordinate nel *Logos*, è la condizione formale *ex parte obiecti* della bellezza e dunque della gloria *ex parte subiecti*.<sup>12</sup>

L'anagogia, come percorso nella struttura del reale nel suo dinamismo di *exitus – reditus*, è l'identità in Cristo dell'oggetto e del soggetto, della bellezza che rivela nel mistero della Pasqua l'amore proprio della Trinità. Il soggetto umano finito, che è la coscienza credente,<sup>13</sup> accede al dinamismo anagogico<sup>14</sup> della struttura analogica

---

<sup>11</sup> Cf. BARZAGHI G., *La nozione di creazione in san Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» 3 (1992) 62-81; ID., *L'alterità tra mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire* (dibattito con Emanuele Severino), in «Divus Thomas» 3 (1998) 57-81. Nella riflessione di Barzagli il rigore metafisico è criterio fondamentale per una corretta elaborazione teologica non in senso estrinseco e neppure razionalistico: tale approccio, in ultima analisi l'unico capace di garantire autenticità ed efficacia alla teologia, conferisce fondativamente all'anagogia la funzione e la capacità di fungere da criterio ermeneutico di valutazione della fondatezza e fondatività delle elaborazioni teologiche nei loro approcci, differenziati in ragione della loro (multi-)disciplinarietà, sempre da ricondursi, tuttavia, ad una sintesi teologica d'insieme, rispettosa dell'ordine della conoscenza e della realtà e per questo in grado di ispezionarlo anagogicamente *sub specie aeternitatis*.

<sup>12</sup> ID., *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, ESD, Bologna 1996, p. 123.

<sup>13</sup> In particolare nella parte terza del suo saggio di teologia fondamentale (si vedano i paragrafi dal titolo «Fenomenologia dell'affectus e metafisica della coscienza: ratio e fides» e «L'unità della coscienza credente e la mediazione dell'estetico: manifestazione, affezione, trascendenza», pp. 370-375) Sequeri fonda la validità di



della realtà attraverso l'esperienza, l'elaborazione e lo sviluppo di una percezione fenomenologicamente empatico-compassionevole dell'ecclesio-cristocentrismo cosmico,<sup>15</sup> che è l'ambiente divino in cui l'intelletto agente costituisce il fondamento dell'accesso dell'intero antropologico all'esperienza salvifica della grazia.<sup>16</sup> Determinare la condizione strutturale di ciò che esiste vuol dire non spingersi alle sue materiali e specifiche condizioni, ma fermarsi a quelle formali del disegno. Ciò significa che la metafisica indaga e determina, si potrebbe dire, l'eccedenza ontologica che ricopre ogni cosa, che viene tenuta salva per altro verso nella sua materiale specificità.<sup>17</sup> La teoria della dialettica come non isolamento non può essere negata dal punto di vista logico-metafisico. Questo quadro richiede l'incontraddittorietà dei contenuti, ovvero la loro possibilità. E questo vale anche per i contenuti rivelati. Come esempio di questo si consideri l'operazione teologica di san Tommaso quando nel *Contra Gentes* indaga il mistero della Trinità iniziando dalle Processioni lette nel quadro dell'immutabilità e immoltiplicabilità dell'Essere per essere Sussistente (*ipse esse subsistens*).<sup>18</sup> Non per forza deve essere un mutamento progressivo, ma *originario*, cioè un concepimento stabile della relazione reciproca

---

questo approccio antropologico non incompatibile con la fondazione metafisica dell'anagogia: cf. SEQUERI P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 317-556.

<sup>14</sup> Cf. BARZAGHI G., *Fondazione metafisica dell'anagogia*, in «Divus Thomas» 2 (2000), 62-92.

<sup>15</sup> Cf. ID., *Fondazione metafisica dell'ecclesio-cristocentrismo*, in «Divus Thomas» 1 (2001), 40-75.

<sup>16</sup> Cf. ID., *La teologia come scienza della grazia. Teoria ed episteme*, in «Divus Thomas» 2 (2005) 93-103; cf. anche ID., *L'intero antropologico. Con Gentile oltre Gentile verso una rifondazione metafisica dell'antropologia tomista ovvero le virtualità tomistiche del discorso filosofico sull'autocoscienza e la corporeità umana*, in «Divus Thomas» 1 (2007) 29-48.

<sup>17</sup> «La metafisica non può determinare o dedurre a-priori i contenuti dell'esperienza o esistente, ma può determinare a-priori le condizioni formali di ciò che è: la legge dell'essere o dell'ente in quanto l'ente: tale è il punto di vista *anagogico*», ID., *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 18-19.

<sup>18</sup> Cf. C. G., IV, 11.

nell'assolutezza della coscienza divina. La coscienza divina è l'essenza di Dio espressa come disegno, ovvero come insieme delle linee che determinano la struttura originaria. Il modello logico che può rappresentare l'idea di inerenza reciproca<sup>19</sup> è ciò che san Tommaso definisce come il quarto modo *dicendi per se*.<sup>20</sup>

### 3. ANAGOGIA E CRISTOLOGIA:

#### AUTOCOSCIENZA E CORPOREITÀ *SUB SPECIE REI CHRISTI*

Le caratteristiche dell'autocoscienza assoluta si descrivono per analogia con le caratteristiche dell'autocoscienza come tale: la coscienza di sé è insieme coscienza di sé in quanto coscienza dell'altro da sé. La coscienza è un atto, un'attività, che in quanto tale non è ontologicamente due coscienze (sebbene coscienza di sé e coscienza dell'altro da sé nozionalmente siano distinte). L'attività della coscienza come *autocostituirsi originario* ha ragione causale, espresso nel quarto modo *dicendi per se*. La relazione tra *il sé* e *l'altro* è trascendentale in quanto toglie la contraddizione della dipendenza-indipendenza. *L'anagogia* è il discorso metafisico che inquadra *sub specie aeternitatis* il dato rivelato, è il punto prospettico nel quale possono convergere il discorso fenomenologico e quello metafisico in ordine alla concezione reduplicativa del rapporto tra inseità redentiva della creazione e affidabilità delle creature all'autocoscienza assoluta.<sup>21</sup>

Dare teoreticamente vigore speculativo all'appartenenza della coscienza credente alla modalità della struttura originaria, è riabilitare la

---

<sup>19</sup> Cf. BARZAGHI G., *Fenomenologia, Metafisica, Anagogia* (Presentazione), in «Divus Thomas» 2 (2008), p. 18.

<sup>20</sup> Il quarto modo *dicendi per se* è quello nel quale, per *rimbalzo* reciproco, dall'analisi del soggetto si ricava il predicato e dall'analisi del predicato si ricava il soggetto. Cf. *ibid.* e anche BARZAGHI G., *La dottrina dei secondi analitici di Aristotele secondo l'interpretazione di Tommaso d'Aquino (libro primo)*, in «Divus Thomas» 2 (2004) p. 247.

<sup>21</sup> Cf. ID., *Fenomenologia, Metafisica, Anagogia* (Presentazione), in «Divus Thomas» 2 (2008) 11-21.

qualità ontologica del sapere della libertà (della pertinenza che l'affidamento ha nei riguardi dell'intero ordine degli affetti e delle relazioni). Questo risulta essere un buon *prolegomenon* alla metafisica futura di cui abbiamo bisogno.<sup>22</sup>

Per continuare il ripensamento della «fenomenologia di Gesù» tracciato da Salvioli<sup>23</sup> sembra utile dare risalto agli sviluppi del pensiero di Sequeri proprio nei termini dell'interazione in teologia di metafisica e fenomenologia.<sup>24</sup>

L'autocoscienza ispezionata come coscienza credente mette nel campo della verità dell'essere la struttura originaria del disegno come verità dell'essere degna dell'uomo, come la ragione più universale e più certa che ci è consentito di fare nostra in eterogeneità nei punti di vista e nelle tradizioni. Il radicamento della tesi dell'*anagogia come fondamento dell'analogia* è *crisialogico*. Il tentativo da sviluppare è quello di articolare la reciprocità della teologia e dell'antropologia in prospettiva fenomenologico-metafisica alla luce della crisialogia anagogicamente fondata. Una ragione conseguente la fenomenologia della storia di Gesù

---

<sup>22</sup> Cf. SEQUERI P., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, p. 188.

<sup>23</sup> SALVIOLI M., *La misericordia invisibile del Padre nella compassione visibile di Gesù, il Figlio. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*, in «Divus Thomas», 50 (2008), pp. 49-55; SEQUERI P., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, pp. 213-223. Ci sembra che, pertinentemente a Sequeri, volendo offrire un piccolo spunto nell'affrontare il problema della imprescindibilità o meno della metafisica per una teologia che voglia dirsi tale, il nostro propenda a favore di tale imprescindibilità. Ci sembra inoltre che tale posizione sia stata offerta in modo particolare nello scritto sopra citato, che contiene un'impostazione inedita del problema del rapporto tra metafisica, fenomenologia e teologia, che potrebbe trovare uno sviluppo pertinente anche nella riflessione anagogica. Tra gli obiettivi da perseguire c'è proprio quello di mettere in risalto la compatibilità del metafisico rigore dell'anagogia con l'elaborazione, ancora tutta da approfondire e sviluppare, ma efficacemente impostata con teoreticità dall'articolo di Salvioli, di un'adeguata descrizione fenomenologica della struttura dell'intero, dato dalla riflessione sulla nozione inclusiva di essere offerta dalla metafisica.

<sup>24</sup> Cf. ID., *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, a cura di LIA P., con un contributo di PRATO E., Glossa, Milano 1993; ID., *L'estro di Dio: saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000.

e la fenomenologia del comprendere umano è richiesta come elaborazione successiva all'evidenza del darsi anagogico del disegno della struttura originaria alla coscienza credente. Quale «tipo-analogato» di ragione è capace di istituire *criticamente* il nesso tra l'universalità della pretesa di fede e la singolarità del suo fondamento? È necessario, in primo luogo, articolare la verità non come *esterna* bensì come *interna* alla storicità. La testimonianza biblica, ispezionata criticamente con le dovute iterazioni esegetiche ermeneutiche e fenomenologiche, indica l'iniziativa di Dio (rivelazione) come storica, poiché inclusiva della libertà umana e della sua contingenza. La «verità», in questo senso, deve essere considerata come dischiudentesi *nella* libertà/storicità dell'esistenza dell'uomo-Dio Gesù. La reciprocità – relazione trascendentale fra la manifestazione della verità e l'attuazione della libertà – si inverte nell'uomo-Dio Gesù di Nazaret come struttura universale della *fede* in quanto forma veritativa della coscienza umana (forma piena dell'umano). La carne di Gesù è ad un tempo l'«universale concretum» e il «concretum universale» della differenza creata: essa è anagogicamente contemplabile come la ragione di tutto il reale. La Chiesa come incontro di *ordo creationis* e *ordo redemptionis* nell'*ordine degli affetti* ha come unica *ratio* specifica la *res* «Logos – Gesù di Nazaret» dell'evento originario dell'autocoscienza assoluta di Dio nella storia.