

Dino Buzzetti

**Sulla fenomenologia del *chiasmo*:  
*Ontico e noetico* in Karl Barth e Anselmo d'Aosta**

L'importanza della lettura proposta da Karl Barth della teologia anselmiana, nel suo celebre saggio *Fides quaerens intellectum*, non è esclusivamente di natura storica, proprio perché, com'egli stesso avverte nel sottotitolo del suo lavoro, «la dimostrazione dell'esistenza di Dio» di sant'Anselmo è considerata «in relazione con il suo programma teologico»,<sup>1</sup> con una concezione cioè dei compiti della teologia che Barth assume come riferimento fondamentale per la sua riflessione sulla natura stessa della teologia e del suo oggetto. Ora, nella caratterizzazione dell'oggetto proprio della teologia che Barth delinea in questo saggio, svolge un ruolo centrale il ricorso alla coppia correlativa di termini 'ontico' e 'noetico'.<sup>2</sup> Questa distinzione, infatti, è funzionale alla presa di posizione barthiana, che è stata descritta come una «transizione»,<sup>2</sup> o uno spostamento del punto di vista della riflessione teologica, dalla sfera riguardante «più strettamente» la natura divina, «alla sfera antropologica»<sup>3</sup> riguardante piuttosto l'«apprensione»<sup>4</sup> dell'azione che il divino esercita in noi. Secondo Barth, la formula anselmiana, *id quo nihil maius cogitari potest*,<sup>5</sup> «il concetto indicato da Anselmo come idea di Dio», è «di contenuto rigorosamente noetico»; per argomentarlo, egli si richiama all'interpretazione proposta da Alexandre Koyré, che considerava tale idea di Dio *une définition purement conceptuelle*, vale a dire una definizione che

<sup>1</sup> K. Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), 3 ed., Zürich, EVZ-Verlag, 1966.

<sup>2</sup> D.W. Congdon, Review of R. D. Dawson, *The Resurrection in Karl Barth*, Aldershot, Ashgate, 2007, in Center for Barth Studies, Reviews, URL = <<http://libweb.ptsem.edu/collections/barth/reviews/resurrectioninbarth.aspx?menu=296&subText=468&disclaimer=668>> [09.05.2009]

<sup>3</sup> Dawson, *The Resurrection in Karl Barth*, cit., p. 87.

<sup>4</sup> Congdon, Review of Dawson, cit.

<sup>5</sup> Cfr. *Prosligion*, 2, I 101-102 Schmitt [S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, 6 voll., Seccovii (Seckau) - Edinburgi, 1938-61, Unveränderter photomechanischer Neudruck, 2 Bde., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1968]: la formula così espressa non si trova letteralmente nel testo, ma tutte le espressioni che la compongono vi ricorrono.

«non contiene asserzione alcuna sull'esistenza e la natura dell'oggetto indicato»<sup>6</sup> ed è quindi del tutto priva di contenuto ontico. In questa rigorosa e netta interpretazione barthiana della formula introdotta da Anselmo, si esprime così chiaramente un giudizio radicale sull'oggetto e sulla natura stessa della teologia: il discorso teologico non dice direttamente nulla sulla natura e sugli attributi di Dio, ma riguarda piuttosto il modo in cui Dio si rivela e il modo in cui, attraverso il suo rivelarsi, ci è data la possibilità effettiva di riconoscerlo.

La distinzione tra l'«ontico» e il «noetico» non riguarda però esclusivamente la determinazione dell'oggetto proprio della teologia, ma anche l'analisi delle strutture trascendentali e antropologiche dell'esperienza religiosa e della forma specifica del discorso con cui se ne può parlare in modo adeguato. Una forma trascendentale del conoscere, infatti, non è assimilabile ad un «oggetto» nel senso ordinario del termine e farne «oggetto» di discorso in modo appropriato ci espone facilmente al rischio di gravi «errori categoriali», nel senso illustrato da Ryle,<sup>7</sup> poiché solleva problemi rilevanti di natura logica e semantica che vengono di solito scarsamente considerati, se non addirittura ignorati. L'attenzione dedicata da sant'Anselmo alla logica e al linguaggio non è dunque irrilevante per la sua teologia e ne costituisce anzi un presupposto essenziale. Mette quindi conto porre a confronto i risultati dell'esame teologico del discorso anselmiano, così come è condotto da Barth, con i risultati della discussione della logica anselmiana, quali ci vengono presentati da Desmond Henry, lo studioso che maggiormente ha insistito sull'importanza determinante che essa assume nello sviluppo del pensiero filosofico e teologico di sant'Anselmo.

Il modo in cui Barth considera la relazione tra l'«ontico» e il «noetico» produce direttamente una figura del «chiasmo» – nel senso discusso da Merleau-Ponty nell'ultima sua opera, incompiuta, *Il visibile e l'invisibile*<sup>8</sup> – e questa circostanza può consentire un'analisi più articolata della natura dell'oggetto della teologia e delle modalità del discorso teologico. Il chiasmo, così come viene presentato da Merleau-Ponty, ha che fare con l'inversione del punto di vista soggettivo e oggettivo:

Il chiasma non è solamente scambio me l'altro [...] è anche scambio fra me e il mondo, fra il corpo fenomenico e il corpo «oggettivo», fra il percipiente e il percepito: ciò che comincia come cosa finisce come coscienza di cosa, ciò che comincia come «stato di coscienza» finisce come cosa. (229)

chiasma il mio corpo – le cose, realizzato mediante lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno, – e lo sdoppiamento delle cose (il loro interno e il loro esterno).

<sup>6</sup> Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 69, citato qui nella traduzione italiana di Valdo Vinay, in K. Barth, *Filosofia e rivelazione*, Milano, Silva, 1965 (nel seguito V), p. 110; cfr. saint Anselme de Cantorbéry, *Fides quaerens intellectum, id est Proslogion*, texte et traduction par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1930, p. 203.

<sup>7</sup> Cfr. G. Ryle, *Categories*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», New Series, 38 (1937-1938), 189-206 e Id., *The Concept of Mind*, s.l., Hutchinson, 1949.

<sup>8</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964), trad. it. di Andrea Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, IV ed. riveduta a cura di Mauro Carbone, Milano, Bompiani, 2003.

Il modo in cui Merleau-Ponty cerca di risolvere questo «paradosso dell'Essere» (153) passa attraverso il superamento della distinzione tra la soggettività e l'oggettività assolute: «si ovvierà a questa difficoltà solo rinunciando alla biforcazione della 'coscienza di' e dell'oggetto» (157). Ora, tale convertibilità e forma di inversione, insieme con l'attenuarsi della distinzione tra il soggettivo e l'oggettivo, si ritrovano anche, e significativamente, nell'analisi proposta da Barth del rapporto tra l'«ontico» e il «noetico» nella teologia anselmiana, una forma di teologia che, come si è detto, assume nelle intenzioni di Barth un valore paradigmatico per la riflessione teologica in generale. Ma richiamiamo direttamente ed in breve le osservazioni del teologo riformato.

Secondo Barth, il compito fondamentale della teologia è dettato, per Anselmo, non tanto dalla necessità della prova, quanto dalla necessità dell'*intelligere*: «la designazione vera e propria di ciò che egli vuole e persegue non è *probare*, ma *intelligere*», in quanto è proprio «l'*intelligere* che si attua» che «diviene *probare*».<sup>9</sup> Anselmo, infatti, «vuole *intelligere* perché crede» (15, V 22): *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*.<sup>10</sup> Ma se per cercare l'*intellectus fidei*, Anselmo «tralascia di ripetere "sta scritto"» (42, V 63) e anziché appellarsi all'autorità decide di procedere *sola ratione*, diventa importante chiedersi «che cosa significa *ratio* in Anselmo» (42, V 64). Ed è proprio a questo proposito che l'analisi di Barth offre significativi elementi di riflessione.

Barth mette in luce la polisemia del termine *ratio* così com'è usato da Anselmo: c'è infatti una «*ratio* che è una facoltà conoscitiva, propria all'uomo» (43, V 65), ossia, potremmo dire, una «*ratio* noetica» (44, V 66), e accanto ad essa c'è una «*ratio* da scoprire» (43, V 64), «una *ratio*, si potrebbe dire, *ontica* propria dell'oggetto della fede» (44, V 66). Anselmo poi «in terzo luogo, e soprattutto, conosce una *ratio veritatis*» che «è identica alla *ratio summae naturae*, cioè alla Parola divina consustanziale col Padre» (44, V 66). Poiché «una proposizione lapidare dell'anselmiana dottrina di Dio» afferma *Deum veritatem esse credimus*<sup>11</sup> (17, V 25), se per Anselmo «verità in genere significa: *Rectitudo sola mente perceptibilis*»<sup>12</sup> (17, V 25), Dio «è anche *causa veritatis quae cogitationis est*»<sup>13</sup> (17-18, V 25). Allora, «se si è fatto un uso corretto della ragione», ossia della *ratio* noetica, «viene stabilito in primo luogo dall'oggetto», ossia dalla *ratio* ontica, «ma in ultima istanza è deciso dalla verità stessa, ossia da Dio» (45, V 67). Quindi, la «partecipazione alla verità» della *ratio* ontica «non è fundamentalmente diversa, ma più elevata di quella della *ratio* noetica» (45, V 68). Ma «né la *ratio* ontica né quella noetica sta al di sopra della verità», bensì è la *ratio veritatis*, la *vera ratio*, che sta «al di là del contrasto dell'ontico e del noetico» (46, V 68). Il fondamento dell'*intelligere* si struttura quindi gerarchicamente in tre diversi livelli, che Anselmo chiaramente distingue: quelli della razionalità discorsiva (*ratio* noe-

<sup>9</sup> Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 13, V 15.

<sup>10</sup> *Proslogion*, 1, I 100.18.

<sup>11</sup> *De veritate*, 1, I 176.4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 11, I 191.19s.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 10, I 190.10s.

tica), della pura intelligibilità (*ratio* ontica) e della norma divina (*ratio veritatis*). Si può allora osservare che tali livelli vengono a corrispondere, nella forma particolare della riflessione anselmiana, ai tre distinti gradi ipostatici (Anima, Intelletto, Uno) proprii della concezione neoplatonica della realtà trascendente e che una simile corrispondenza non può essere puramente accidentale. Tuttavia, se per Anselmo la *ratio fidei* è «identica alla *ratio veritatis*», Barth ribadisce chiaramente che «anche qui la questione non è di sapere se essa sia *ratio veritatis*, ma se come tale si dia a conoscere» (45, V 68) e riporta così in primo piano il problema dell'*intelligere*, ossia il problema dell'accertamento della *ratio* noetica e della sua necessità.

Barth non manca di notare, inoltre, lo stretto legame che si dà in Anselmo tra le due nozioni di *ratio* e *necessitas* che risultano quasi intercambiabili, sia quando egli si riferisce alla «*ratio* oggettiva», sia quando fa riferimento alla «*ratio* soggettiva». Infatti, talvolta si trova che «egli ha identificato *ratio* e *necessitas*», talaltra che «ha interpretato *ratio* mediante *necessitas* e *necessitas* mediante *ratio*» (47, V 70-71). In relazione all'«ontico» e al «noetico», ovvero all'oggetto della fede e alla sua conoscenza, Barth pone così quattro «definizioni» di *necessitas* e *ratio* (48, V 71), da cui trae alcune conclusioni quasi in forma di teorema:

1. La *necessitas* propria dell'oggetto della fede è la sua impossibilità di non-essere o di essere diversamente. Essa è il suo *fondamento* (*Grund*) in quanto non lo lascia cadere nel non-essere o nell'essere diversamente.
2. La *necessitas* propria della conoscenza dell'oggetto della fede è la pensata impossibilità di pensare l'oggetto della fede come non-esistente o esistente diversamente. Essa è la sua *fondazione* (*Begründung*) in quanto è la negazione, realizzata pensando, del non-essere o dell'essere diversamente esclusi dalla *necessitas* dell'oggetto della fede.
3. La *ratio* propria dell'oggetto della fede è la legittimità (*Gesetzmäßigkeit*) del suo essere e del suo essere-così (*So-sein*). Essa è la sua *razionalità* (*Vernünftigkeit*), in quanto lo rende percettibile a un essere capace di percepire la legittimità dell'essere e dell'essere-così.
4. La *ratio* propria della conoscenza dell'oggetto della fede è il pensiero della legittimità del suo essere e del suo essere-così, pensiero consociato al pensiero dell'oggetto della fede. Essa è la *ragione* (*Vernunft*) di questa conoscenza, in quanto la caratterizza come conoscenza dell'oggetto della fede da parte di un essere (*Wesen*) capace di percepire l'essere legittimo (*gesetzmäßig*) e il legittimo essere-così. (48, V 72)<sup>14</sup>

Dalle definizioni 1-2 e 3-4 ripettivamente, Barth ricava le seguenti conclusioni:

5. La *fondazione* della conoscenza dell'oggetto della fede sta nel riconoscimento del *fondamento* proprio dell'oggetto della fede stessa. La necessità ontica precede quella noetica.
6. La *ragione* della conoscenza dell'oggetto della fede sta nel riconoscimento della *razionalità* propria dell'oggetto stesso della fede. La razionalità ontica precede quella noetica.

<sup>14</sup> Ho modificato in alcuni punti la traduzione di Vinay che traduce *Gesetzmäßigkeit* con «determinazione razionale» e non distingue tra «fondamento» (*Grund*) e «fondazione» (*Begründung*).

Inoltre, dalla «reciprocità» ricorrente in Anselmo tra *necessitas* e *ratio* risulta:

7. Il *fondamento* proprio dell'oggetto della fede sussiste insieme alla *razionalità* ad esso propria, necessità ontica insieme a razionalità ontica.

8. La *fondazione* propria della conoscenza dell'oggetto della fede sussiste insieme alla *ragione* che gli è propria, necessità noetica insieme a noetica razionalità.

Infine, da 5 e 7 e da 6 e 8 rispettivamente, consegue:

9. La necessità ontica precede anche la razionalità noetica: la *ragione* della conoscenza dell'oggetto della fede consiste anche nel riconoscimento del *fondamento* ad esso proprio.

10. La razionalità ontica precede anche la necessità noetica: la *fondazione* della conoscenza dell'oggetto della fede consiste anche nel riconoscimento della *razionalità* propria dell'oggetto della fede. (48-49, V73-74)

Nelle ultime due proposizioni, 9 e 10, emerge la figura del chiasmo che si manifesta nell'inversione tra necessità e razionalità, ontica e noetica rispettivamente. L'emergere del chiasmo è palesemente determinato dalla convertibilità, presupposta da Anselmo, delle nozioni di *necessitas* e *ratio*, le quali rimandano rispettivamente, come Barth non manca di osservare, all'oggettività (ontica) da un lato e alla soggettività (noetica) dall'altro e dunque, contemporaneamente, al mantenimento della distinzione:

[...] il concetto della *necessitas*, sebbene esso abbia pure contenuto noetico (*fondazione – Begründung*), possiede una originaria affinità con l'*ontico* e [...] il concetto della *ratio*, sebbene esso abbia pure contenuto ontico (*razionalità – Vernünftigkeit*), possiede una originaria affinità con il *noetico*. (75, V49)

La convertibilità dei due aspetti, soggettivo e oggettivo, di cui per altro verso si assume la distinzione assoluta, produce la condizione paradossale del chiasmo e ne permette al tempo stesso il superamento attraverso l'abrogazione della distinzione.

Il neoplatonismo, a sua volta, mantiene distinte la soggettività e l'oggettività nell'articolazione dei diversi livelli dell'essere. Quindi, nel sistema neoplatonico, la relazione tra il soggettivo e l'oggettivo si configura come relazione di partecipazione tra diversi livelli ipostatici. In Proclo, l'inversione dei due punti di vista si manifesta, per esempio, attraverso la seguente figura del chiasmo, che esprime la relazione tra l'insieme delle cause, di ordine metafisico e trascendente, e l'insieme degli effetti, di ordine fisico e materiale:

71. Tutti quei caratteri che nelle cause originarie occupano una posizione più elevata e universale divengono negli esseri che ne sono l'effetto, attraverso le irradiazioni che ne procedono, una sorta di sostrato per le elargizioni delle cause più particolari; e mentre le irradiazioni delle cause più elevate fungono così da base, i caratteri che procedono dalle cause secondarie trovano in esse il loro fondamento.

72. Tutti i caratteri che negli esseri che ne partecipano assumono la posizione relativa del sostrato procedono da cause più perfette e universali.<sup>15</sup>

Se, con Proclo, consideriamo le cose da un punto di vista ontologico e oggettivo, gli effetti delle cause che nell'ordine trascendente hanno un rango più elevato assumono, nell'ordine delle realtà corporee che ne partecipano, una posizione inferiore agli effetti delle cause che, nell'ordine trascendente, hanno un rango meno elevato. Se invece consideriamo le cose da un punto di vista logico e soggettivo, i concetti astratti delle specie più universali sono contenuti nei concetti astratti delle specie più particolari, mentre l'insieme degli individui concreti appartenenti ad una specie più particolare è contenuto nell'insieme degli individui concreti appartenenti alle specie più universali: il concetto di ciò che è contenuto in estensione, ovvero oggettivamente, in una specie più generale, contiene in intensione, ovvero soggettivamente, il concetto di ciò che è più generale. Come ricorda Scotto, questo tipo di inversione si ritrova già in Aristotele:

Dico ergo primo, quod ordo essentialis videtur primaria divisione dividi, sicut aequivo-cum in aequivocata, in ordinem eminentiae et in ordinem dependentiae. Primo modo prius dicitur eminens, et posterius, quod est excessum. Ut breviter dicatur: quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam, est sic prius. Hoc modo prioritatis probat Aristoteles 9<sup>o</sup> Metaphysicae actum esse priorem potentia, ubi istud prius vocat secundum substantiam et speciem: quae, inquit, generatione sunt posteriora, specie et substantia sunt priora.<sup>16</sup>

Per quanto riguarda più direttamente Scotto, questa tipica inversione delle relazioni di inclusione compare in questa forma:

dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter.<sup>17</sup>

Riflettere sulla configurazione del chiasmo presentata da Scotto attraverso tale complicato «gioco di inclusioni»<sup>18</sup> ci permette di trarre alcune importanti indicazioni circa la natura concettuale e logico-categoriale<sup>19</sup> delle nozioni 'ontiche' e 'noetiche' rispettivamente.

<sup>15</sup> Proclus, *Institutio theologica*, prop. 71 e 72.

<sup>16</sup> *De primo principio*, I.4-5.

<sup>17</sup> *Ordinatio*, I d.3 p.1 q.3 n.137 (ed. Vat., III 85).

<sup>18</sup> P. Vignaux, *Métaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot*, in *Celui qui est*, édité par A. de Libera et É. Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 119.

<sup>19</sup> Cfr. *supra* nota 7.

Scoto distingue tra due forme di conoscenza astrattiva:

in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quo res habet esse cognoscibile, *sive* sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibile, *sive* ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo.<sup>20</sup>

Anche qui emerge la figura del chiasmo nell'inversione della natura categoriale dell'*esse cognoscibile* nella *cognitio abstractiva*. Il *motivum* della conoscibilità della *res*, presente *per se* nella *cognitio abstractiva*, può essere costituito o da una *causa* che contiene *virtualiter* la *res* in quanto nozione conoscibile, o 'noetica', oppure da un *effectus*, ossia dal risultato di una percezione che produce nell'anima una *species* o *similitudo*, cioè una nozione 'ontica', che contiene *repraesentative* la *res*, ovvero ciò di cui è una *similitudo* o un'immagine. Si produce così un'inversione del rapporto tra la *res* e il suo *esse cognoscibile*, che ne costituisce di volta in volta la *causa* o l'*effectus*.

Ritorniamo per un momento alle *passiones propriae* dell'*ens* – l'*unum*, il *verum* e il *bonum* – cioè a quelle proprietà dell'ente che, in quanto predicabili in senso logicamente 'proprio' del suo concetto, sono convertibili con esso ed equivalenti ad esso in estensione. Considerando l'*ens* come nozione 'noetica', ossia nell'ordine della *virtualitas*, il fatto che le *passiones propriae* siano contenute in esso *virtualiter* significa che «non gli appartengono in quanto sono presenti (come le 'differenze ultime') *nell'uno o nell'altro* dei suoi *inferiora*, ma che esse appartengono a *tutti* questi *inferiora* dell'ente *in quanto essi sono 'enti', 'prima'* cioè che siano questo o quell'ente» in particolare.<sup>21</sup> In altri termini, le caratteristiche proprie dell'*ens* sono contenute *virtualiter* nel suo concetto e «per la generalità massima che a questo compete sono contenute anche nei concetti ad esso inferiori in modo altrettanto virtuale, ossia come modalità noetiche del loro essere pensati».<sup>22</sup> Quindi, anche se «che cosa significa 'virtualità' e che cosa significa 'essere contenuto virtualmente' non è mai spiegato da Scoto compiutamente da nessuna parte»,<sup>23</sup> possiamo dire che la *virtualitas* sia una caratteristica 'propria' delle nozioni 'noetiche' e una modalità specifica del loro essere pensate, così come possiamo dire che l'*essentialitas* sia una caratteristica 'propria' delle nozioni 'ontiche' e una modalità specifica della loro capacità di rappresentare la natura sostanziale degli enti. E mentre le nozioni 'ontiche' che esprimono l'*essentialitas*, o la natura sostanziale degli enti, possono essere considerate rispettivamente in estensione o in intensione, con la tipica inversione delle loro reciproche relazioni di inclusione, nella *vir-*

<sup>20</sup> *Quodlibeta*, q.13 n.10 (ed. Vivès, XXV 522), corsivi aggiunti.

<sup>21</sup> L. Honnefelder, *Ens in quantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 16), Münster, Aschendorff, 1979, p. 332.

<sup>22</sup> D. Buzzetti, *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile*, in *Etica e persona: Duns Scotus e suggestioni nel moderno*, a cura di p. Silvestro Casamenti o.f.m., Bologna, Edizioni Francescane, 1994, p. 141.

<sup>23</sup> Honnefelder, *Ens in quantum ens*, cit., p. 329.

*tualitas* delle nozioni 'noetiche' si manifesta il carattere tetico e costitutivo dell'attività noetica in quanto tale, ovvero la «produttività»<sup>24</sup> dell'intelletto che «conosce non solo in quanto riceve in sé l'atto intellettivo, ma in quanto concorre con l'oggetto a produrlo».<sup>25</sup> Le nozioni 'noetiche' vengono così ad assumere una funzione specificamente trascendentale o costitutiva dell'oggetto dell'esperienza.

Possiamo ritornare a questo punto ad un'osservazione di Barth che abbiamo già richiamato:

[...] il concetto della *necessitas*, sebbene esso abbia pure contenuto noetico (*fondazione – Begründung*), possiede una originaria affinità con l'*ontico* e [...] il concetto della *ratio*, sebbene esso abbia pure contenuto ontico (*razionalità – Vernünftigkeit*), possiede una originaria affinità con il *noetico*. (75, V 49)

Come si può vedere a proposito della *necessitas* e della *ratio*, sia le nozioni che possiedono un'«originaria affinità» con l'ontico, o primariamente 'ontiche', sia le nozioni che possiedono un'«originaria affinità» con il noetico, o primariamente 'noetiche', conservano anche, al tempo stesso, l'aspetto correlativo, rispettivamente noetico oppure ontico. Si è visto che questo loro carattere sostanzialmente ambivalente, che ne permette la convertibilità, è all'origine del prodursi del chiasmo. Vi è in altri termini un'oggettività, in quanto oggetto di conoscenza, tanto di ciò che è primariamente ontico, od oggettivo, quanto di ciò che è primariamente noetico, o soggettivo, così come, a sua volta, c'è una soggettività, in quanto contenuto di conoscenza, tanto di ciò che è primariamente noetico, o soggettivo, quanto di ciò che è primariamente ontico, od oggettivo. Questa reduplicazione dell'ontico e del noetico, ciascuno rispettivamente in oggettivo e soggettivo, ha tuttavia natura diversa per le nozioni ontiche e per le nozioni noetiche. Mentre per le prime, le nozioni ontiche, l'oggettivo e il soggettivo, ovvero l'essere e il rappresentare, sono di fatto diversi, nonostante la coincidenza della natura essenziale dell'oggetto e della sua rappresentazione, per le seconde, le nozioni noetiche, l'oggettivo e il soggettivo, l'essere e il rappresentare coincidono, nonostante la diversa relazione che essi hanno di volta in volta con il punto di vista dell'oggettività o della soggettività assoluta. In altri termini

il punto di vista ontico implica il presupposto di una separazione assoluta tra l'essere e il pensare, mentre il punto di vista noetico, anche nel riconoscere le strutture noetiche come oggetti, esclude tale separazione. In una struttura noetica, l'essere è il rappresentare: la modalità d'essere delle strutture noetiche in quanto tali è il rappresentare stesso, il loro stesso costituirsi come forme espressive.<sup>26</sup>

Diverso è dunque il comportamento rispetto alla generazione del chiasmo. Nel primo caso, per le nozioni ontiche, si produce semplicemente l'inversione delle relazioni di in-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>25</sup> E. Bettoni, *Duns Scotto filosofo*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, p. 170.

<sup>26</sup> Buzzetti, *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scotto e Jung*, cit., p. 141.



clusione, in estensione e in intensione, delle idee considerate come oggetti astratti, nel secondo caso, per le nozioni noetiche, si produce l'inversione dello statuto stesso dell'idea, che può essere considerata di volta in volta come contenuto soggettivo oggettivato o come esperienza soggettiva oggettivante, ovvero come contenuto noematico rappresentato oggettivamente in terza persona o come *Erlebnis* assunto fenomenologicamente quale dato di esperienza espresso direttamente in prima persona.

Di conseguenza, la fenomenologia del chiasmo risulta molto variegata e complessa. Nel sistema neoplatonico il chiasmo si produce nella transizione delle forme intelligibili tra i diversi livelli ipostatici (dai livelli superiori a quelli inferiori o viceversa) e nel conseguente mutamento del loro status ontologico ed epistemologico, che viene analizzato a volte attraverso la relazione di partecipazione e altre volte attraverso la relazione di processione. La prima relazione viene considerata soprattutto nel contesto dell'intelligibilità del contenuto noematico delle nozioni, la seconda nel contesto della costituzione stessa delle nozioni o della loro genesi trascendentale. È quest'ultimo aspetto che emerge in primo piano con l'introduzione, da parte di Scoto, della nozione di *virtualitas*, una proprietà della forma intelligibile che porta in sé la traccia della «relatività» della coscienza all'esperienza psichica inconscia.<sup>27</sup> L'aspetto psicologico dinamico della fenomenologia del chiasmo nel neoplatonismo è invece considerato, per esempio da Plotino, postulando la corrispondenza tra le tre ipostasi originarie considerate «trascendenti» o «fuori dell'universo cielo» e i «tre gradi» dell'attività psichica inconscia considerati in noi «al di fuori» dell'ambito della sensibilità o della coscienza ordinaria.<sup>28</sup> In Proclo, analogamente, si postula la corrispondenza tra l'attività puramente intellettuale, mirante alla comprensione del contenuto noematico e intelligibile delle nozioni, e l'attività mistagogica o di iniziazione ai misteri, di natura eminentemente teurgica – il commento al *Parmenide* di Platone è considerato da Proclo al tempo stesso come l'atto massimamente teurgico.

Qual è, allora, la funzione della distinzione tra l'«ontico» e il «noetico» e quali conseguenze si possono trarre da quest'analisi tanto per la determinazione dello statuto logico-linguistico del discorso teologico, quanto per la comprensione della natura psicologica e della struttura antropologica dell'esperienza religiosa? Alla prima questione si può rispondere considerando l'analisi della paronimia che è propria dei diversi autori. Significativamente, infatti, il punto di vista di Scoto coincide a questo proposito con quello di sant'Anselmo.

Secondo Anselmo, come è stato ampiamente dimostrato ed illustrato da Desmond Henry fin dai primi lavori dedicati allo studio della sua logica,<sup>29</sup> il significato proprio, o

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 142; cfr. C. G. Jung, *Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse*, in *Gesammelte Werke* 16, par. 330: «la correlazione fra coscienza e inconscio è sempre presente».

<sup>28</sup> Plotino, *Le tre ipostasi originarie* (V.1 <10>), in *Enneadi*, trad. it. di V. Cilento, Bari, Laterza, 1949, vol. III, p. te I, p. 17 (V.1.10: 5-11).

<sup>29</sup> Cfr. D. P. Henry, *The De grammatico of St. Anselm: The theory of paronymy*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1964; Id., *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, Clarendon Press, 1967; v. anche

*per se*, dei paronimi – i termini connotativi di qualità (per esempio, *albus*) derivati da un termine astratto corrispondente (per esempio, *albedo*) – è equivalente a quello dei termini astratti da cui dipendono. Nonostante questo vada contro il corrente *usus loquendi*, attenendosi all'uso proprio dei termini, il filosofo deve quindi affermare che *grammaticus est grammatica*, *album est albedo* e così via. Il paronimo non significa *per se* la sostanza, ma solo la qualità, e il termine denota, o fa riferimento anche agli individui dotati della qualità che esso connota, o esprime, solamente nel suo uso improprio, o *per aliud*. L'uso *per se* dei termini paronimi richiede un'interpretazione puramente 'noetica' della nozione corrispondente, mentre il loro uso *per aliud* richiede un'interpretazione 'ontica' della nozione ad essi associata. Ora,

il discorso che esprime il significato *per se* dei termini di qualità è un *discorso quidditativo*, o del secondo ordine, mentre il discorso che esprime il significato *per aliud* degli stessi termini usati connotativamente o denominativamente (*denominative*) è un discorso del primo ordine.<sup>30</sup>

Nel loro uso *per se* i termini sono allora considerati, dal punto di vista logico o categoriale, come puri predicati o espressioni funtoriali (nel latino medievale come termini che esprimono solo la qualità, quali *album esse* o *albedo*), mentre nel loro uso *per aliud* essi sono considerati come funzioni proposizionali o come termini dotati sia di denotazione che di connotazione (nel latino medievale come termini che esprimono anche la sostanza oltre che la qualità, quali *album*, inteso come *aliquid habens albedinem*, o *grammaticus*, inteso come *aliquis habens grammaticam*). Sicché «i paronimi costituiscono un punto di passaggio naturale (*natural bridge*)» tra la copula del primo ordine, ad «argomenti nominali» e la copula del secondo ordine ad «argomenti funtoriali o quidditativi».<sup>31</sup>

La mancata osservanza della genuina natura logica e semantica delle asserzioni in cui ricorrono nozioni 'noetiche' produce inevitabili errori categoriali che pregiudicano la comprensione adeguata del discorso teologico e ne minano spesso la validità argomentativa e concettuale. Infatti, l'uso ordinario dei termini non corrisponde al loro uso filosofico e l'uso filosoficamente appropriato dei termini richiede che l'oggetto specifico della teologia venga considerato ed espresso attraverso forme di discorso che impiegano nozioni di contenuto esclusivamente noetico, anziché nozioni di contenuto sostanzialmente ontico. Il discorso teologico riguarda esclusivamente le condizioni noetiche di pensabilità del suo oggetto e non può riguardare le caratteristiche intrinseche della sua natura ontica. Esso non

Id., *Medieval Logic and Metaphysics: A modern introduction*, London, Hutchinson, 1972 e Id., *That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima): The metaphysical bearing of medieval and contemporary linguistic disciplines*, Manchester, Manchester University Press, 1984.

<sup>30</sup> D. Buzzetti, *Common Natures and Metaphysics in John Duns Scotus*, in *Metaphysica sapientia, scientia divina: Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del XIV Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Bari, 9-12 giugno 2004), a cura di Pasquale Porro, Turnhout, Brepols-Bari, Pagina, 2005 («Quaestio», 5), p. 550.

<sup>31</sup> Henry, *Quaestio Subtilissima*, cit., p. 154.

riguarda direttamente la conoscenza del suo oggetto, ma riflette preliminarmente sulle condizioni di possibilità del suo essere conosciuto. Il discorso teologico considera le modalità effettive in cui tale conoscenza si realizza *per noi* nell'esperienza religiosa, ma non può pretendere di riconoscere o descrivere la natura ontica del suo oggetto, se non al costo di una forma arbitraria di ipostatizzazione o di indebita proiezione mitica. Il discorso teologico deve dunque guardarsi dai rischi di quegli atteggiamenti che conducono all'«idolatria metafisica»<sup>32</sup> o alla «mitologizzazione» del suo oggetto<sup>33</sup> e può farlo solo considerando di natura esclusivamente noetica, e non ontica, l'*esse cognoscibile* delle proprie concettualizzazioni dell'esperienza religiosa.

Quanto a Scoto, il 'discorso quidditativo' è discorso sulle 'nature comuni'.<sup>34</sup> Le nature comuni sono dotate, per Scoto, di un'entità loro propria, ma non possiedono alcuna esistenza di fatto, come entità separate, né nella mente, né fuori della mente. Esse possono quindi essere assimilate alle nozioni 'noetiche,' o a mere condizioni di pensabilità:

Anche la nature comuni possono essere qualificate, secondo la caratterizzazione di Karl Barth della formula anselmiana, come nozioni puramente 'noetiche,' riguardanti le condizioni della pura pensabilità, piuttosto che come nozioni 'ontiche', riguardanti la natura specifica della realtà descritta.<sup>35</sup>

Il discorso quidditativo sulle nature comuni presuppone a sua volta una concezione del significato dei paronimi che è in tutto e per tutto simile alla concezione di Anselmo. Nel suo commento alle *Categorie*, Scoto esclude che ogni termine paronimo, o nome concreto derivato dal nome astratto corrispondente, possa essere equivoco, o riguardare *aliud a suo significato*. Così, in risposta alla questione *Utrum denominativum idem significet quod abstractum*, egli afferma *quod nomen concretum non significat subiectum, sed tantum formam*<sup>36</sup> ed anche altrove ribadisce *quod denominativa in nullo pertinente ad significatum debent differre a suis principalibus, sed tantum forte in modo significandi et in fine vocis*.<sup>37</sup>

La dottrina metafisica di Scoto sulle nature comuni si rivela quindi affatto «funzionale alla sua teologia»<sup>38</sup> e ci permette di rispondere alla seconda delle questioni poste, riguardante le caratteristiche strutturali di natura psicologica e antropologica dell'esperienza religiosa.

<sup>32</sup> H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 2e ed., Paris, Flammarion, 1976, p. 97. Per l'introduzione di questa nozione Corbin si richiama all'opera di Étienne Souriau: cfr., in particolare, *L'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 169-171.

<sup>33</sup> Cfr. R. Bultmann, *Zur Problem der Entmythologisierung*, in *Kerygma und Mythos*, II. Band, hrsg. v. Hans Werner Bartsch, Reich, Hamburg, 1952, pp. 179-208, trad. it. *Sul problema della demitizzazione*, in Id., *Nuovo testamento e mitologia: Il manifesto della demitizzazione*, trad. di Luciano Tosti e Franco Bianco, Brescia, Queriniana, 1970, pp. 175-233.

<sup>34</sup> Cfr. Buzzetti, *Common Natures*, cit.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>36</sup> *Quaestiones super praedicamenta Aristotelis*, q.8, n.14 (ed. Franciscan Institute, p. 317).

<sup>37</sup> *Ibid.*, qq.30-36, n.92 (ed. Franciscan Institute, p. 500).

<sup>38</sup> Buzzetti, *Common Natures*, cit., p. 555.

Come ricorda Joseph Owens la concezione della 'natura comune' permette a Scoto la ripresa dell'«argomento anselmiano per l'esistenza di Dio»: proprio perché la natura comune o «l'essenza in quanto tale possiede un'entità sua propria», priva di esistenza di fatto, ossia si determina come natura essenzialmente 'noetica', essa «può costituire il punto di partenza per la dimostrazione dell'essere infinito».<sup>39</sup> Scoto parte infatti dalla considerazione dell'ente (*ab ente*) e delle sue proprietà, che sceglie di trattare esclusivamente dal punto di vista 'noetico' (*de ordine essentiali*) e 'quidditativo' (*de natura et quidditate et possibilitate*).<sup>40</sup> La nozione stessa dell'*ens*, l'oggetto primo dell'intelletto, è nozione eminentemente noetica, in quanto principio di intelligibilità delle altre cose: *illud est primum obiectum intellectus nostri, cuius ratione alia intelliguntur*.<sup>41</sup> Da ciò deriva «l'intrinseca trascendentalità della nozione di *ens*»,<sup>42</sup> che si presenta perciò come elemento di passaggio dalla conoscenza ontica delle cose sensibili alla conoscenza noetica delle cose sovrasensibili:

È proprio in quanto costituisce un principio noetico e non una conoscenza ontica che la nozione di *ens in quantum ens* consente la conoscenza delle cose sovrasensibili e può essere considerata da Scoto, come tale, un 'oggetto' di conoscenza: da un lato, una condizione trascendentale di pensabilità contenuta in ogni conoscenza ontica delle cose sensibili;<sup>43</sup> dall'altro, un'oggettualità pura, noetica, che viene a coincidere nella sua assolutizzazione con l'oggettualità stessa delle cose sovrasensibili [...]. È in questa sua duplice funzione che la nozione di *ens in quantum ens* può consentire il passaggio cruciale della prova ontologica che Scoto ripropone<sup>44</sup> e diventare principio di intelligibilità dell'esperienza del divino che si dà nella rivelazione.<sup>45</sup>

La pensabilità del divino viene a consistere nel costituirsi delle strutture noetiche come oggetti di conoscenza. Ma mentre le nozioni 'ontiche' presuppongono la separazione assoluta tra l'essere e il pensare, una distinzione assoluta tra oggettivo e soggettivo, le nozioni 'noetiche' escludono tale separazione:

In una struttura noetica, l'essere è il rappresentare: la modalità d'essere delle strutture noetiche in quanto tali è il rappresentare stesso, il loro stesso costituirsi come forme espressive.<sup>46</sup>

Ora, assumere una struttura noetica come oggetto di conoscenza, significa porla in relazione con un atto intenzionale della coscienza che lo coglie come correlato oggettivo e

<sup>39</sup> J. Owens, *Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, «Mediaeval Studies», (1957), 1-14, p. 14.

<sup>40</sup> *De primo principio*, I.1 e 2, III.54.

<sup>41</sup> *De anima*, q.21 n.1 (ed. Vivès, III 612).

<sup>42</sup> Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 62.

<sup>43</sup> La «legge per cui l'intelletto umano coglie l'essere nelle cose materiali» (*Ibid.*, p. 50).

<sup>44</sup> Cfr. *De primo principio*, IV e *Ord.*, I d.2 p.1 qq.1-2 (ed. Vat., II 149-215).

<sup>45</sup> Buzzetti, *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scoto e Jung*, cit., pp. 125-26.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 141. Cfr. *supra* nota 26.

postula una separazione dall'atto soggettivo dell'intelletto che la costituisce come forma o principio trascendentale di intelligibilità.

Levinas riflette su questa separazione e sostiene che se l'uomo è «capace di Infinito», o *capax Dei*, come afferma Scoto, e se l'uomo «pensa Dio»,<sup>47</sup> lo può fare solo «al di fuori dell'intenzionalità della coscienza».<sup>48</sup> La critica di Levinas non tiene però conto dell'ambivalenza del chiasmo e se «concepire una struttura noetica come oggetto implica un'astrazione, una separazione dal suo darsi intuitivo in un contenuto psichico di origine spirituale», ovvero «dalla pienezza della 'virtualità,' in cui si dà l'identità assoluta del suo essere col suo porsi come rappresentazione», tale separazione astrattiva comporta, per la cognizione astratta delle strutture noetiche «una dipendenza, una relatività *essenziale* da cui è impossibile prescindere». In altri termini, «il darsi stesso dell'astrazione noetica postula la virtualità in atto del suo contenuto» ed è questa, applicata alla formula anselmiana, «l'essenza stessa della prova ontologica», ossia il suo «riconoscersi fondamentalmente relativa, nel suo stesso porsi, alla pienezza della sua virtualità in atto».<sup>49</sup> Non altrimenti, Axel Schmidt ribatte a Levinas che se la sua argomentazione può valere per la concezione della conoscenza intenzionale del primo Husserl, nel caso di Scoto non si può affermare che «nella rappresentazione intenzionale l'Altro non venga colto nella sua alterità, ma solo secondo la modalità dell'esperienza conscia». Infatti «non c'è nessun fondamento» nella concezione di Scoto per «svalutare il pensiero astratto rivolto alle essenze formali come un pensiero che riassorbe tutto in se stesso, solo che si tenga conto della sua intrinseca limitatezza, che implica già di per sé il rinvio a ciò che va oltre la possibilità di rappresentazione».<sup>50</sup>

Se dunque si assume che il compito della teologia sia quello di riflettere sulle possibilità e sulle modalità di conoscerne l'oggetto, la forma di discorso ad essa appropriata deve fondarsi sulla capacità di esprimere in modo adeguato le nozioni noetiche che riguardano le strutture trascendentali attraverso cui si realizza la concettualizzazione dell'esperienza religiosa. La convergenza dei risultati raggiunti da Desmond Henry e da Karl Barth, rispettivamente nell'analisi delle dottrine logiche e linguistiche di sant'Anselmo da un lato e, dall'altro, nella presentazione del programma teologico anselmiano e nella ricostruzione del suo argomento ontologico, ci hanno permesso di trarre alcune conclusioni di portata affatto generale a proposito della natura del discorso teologico, riconoscendone un fondamento oggettivo nelle strutture costitutive stesse dell'esperienza cosciente e del suo rapporto con l'attività psichica inconscia. Come questo fondamento oggettivo permetta di affrontare lo studio dell'esperienza religiosa e delle sue diverse manifestazioni, ivi compresa l'esperienza mistica, è però questione che esula dai limiti di questo lavoro ed è lasciata ad ulteriori e più argomentate considerazioni.

<sup>47</sup> E. Levinas, *Sur l'idée de l'infini en nous*, in *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 246.

<sup>48</sup> R. Lellouche, *Difficile Levinas: Peut-on ne pas être levinassien?*, Paris, Éditions de l'éclat, 2006, p. 51.

<sup>49</sup> Buzzetti, *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scoto e Jung*, cit., pp. 141-42.

<sup>50</sup> Axel Schmidt, *Staunen und Verstehen*, in «Theologie und Glaube», 89:4 (1999), 514-537, p. 536.