

Metafisica dell'*Esodo* e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile

Dino Buzzetti

Che tipo di suggestione, per stare al tema del convegno, può esercitare su noi moderni il pensiero teologico di Duns Scoto? In un tempo in cui la nozione stessa di modernità viene posta in discussione? Forse un accostamento fra il pensiero teologico di Scoto e la riflessione psicologica di Carl Gustav Jung può aiutarci a trovare una possibile risposta.

Indubbiamente, tra noi, tra la nostra coscienza moderna e il pensiero di Scoto una distanza c'è. Ma la distanza non è solo distanza nel tempo e dipende, spesso, dalla nostra incapacità di comprendere. La storia è piena di cose morte. Ma siamo noi che rendiamo morte le cose della storia abbandonandole all'oblio della coscienza, in quell'«incessante movimento di attese e di oblii» di cui è fatta l'intrinseca «storicità dell'esser-ci umano»¹. Ma nel consegnarle all'oblio della coscienza, a quella dimenticanza che la coscienza produce proprio col porre se stessa, non operiamo forse un'amputazione della nostra stessa natura?

Dino Buzzetti, docente di Storia della Filosofia Medioevale, Università di Bologna.

1. Questo, secondo Hans Georg GADAMER, il senso della fondamentale intuizione heideggeriana dell'esistenza come 'comprendere' (*Il problema della coscienza storica* (1963), trad. it. di G. Bartolomei, Napoli, Guida, 1969, p. 57).

Il problema pare essere un problema di consapevolezza. È stato osservato che «gli scritti di uomini come Plotino e Agostino ci sorprendono quando cogliamo in essi, come in un insolito preludio, la risonanza di tante cose che un europeo oggigiorno ritiene le più ‘moderne’ e valide della sua formazione»². Ma se siamo «ormai» diventati «straordinariamente sensibili alla ‘contemporaneità’»³ che in questi scritti si avverte è solo perché la nostra cultura, nata dalla modernità, ha sviluppato una moderna capacità di ‘comprenderli’. Non sarebbe infatti stato possibile apprezzare «la nuova arte astratta» fiorita in epoca tardo antica⁴ prima dello sviluppo recente dell’arte astratta di questo secolo. Sicché, per certi riguardi, la cultura moderna pare essere, o essere stata in difetto rispetto all’elaborazione culturale, molto più matura, delle civiltà del passato. Che dire allora della ‘contemporaneità’ di Scoto, della sua capacità di dialogo con la nostra cultura, prodotta dalla modernità e dalla secolarizzazione?

In un suo saggio magistrale, *Leggere oggi Duns Scoto*⁵, Paul Vignaux affronta direttamente il problema. È proprio in questi termini, Vignaux parte dalla considerazione dell’«umanesimo teologico», com’egli lo chiama, di Duns Scoto⁶. Nel confronto con i fi-

2. P. BROWN, *Il mondo tardo antico: Da Marco Aurelio a Maometto* (1971), trad. it. di M. V. Malvano, Torino, Einaudi, 1974, pp. 3-4.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Il saggio, uscito per la prima volta in *Regnum hominis et Regnum Dei: Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis* (Padova, 24-29 settembre 1976), ed. C. Bérubé, 2 voll., Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1978, vol. I, pp. 33-46, è ripresentato in P. VIGNAUX, *La filosofia nel Medioevo* (1987), trad. it. di M. Garin, Bari, Laterza, 1990, pp. 163-182.

6. P. VIGNAUX, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 166. Cfr., dello stesso Vignaux, *Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot*, «La France Franciscaine», XIX, 1936, pp. 209-25.

losofi, che «ripongono la dignità dell'uomo nel suo potere di *acquirere* tutta la perfezione di cui è capace: ...*dignitas naturae est quod possit acquirere suam perfectionem*»⁷ e che gli rimproverano di *wilificare* la natura umana, perché vede in essa una deficienza che solo la grazia può riscattare, il teologo non si sente affatto diminuito. *Dignifico naturam et non wilifico*⁸, ribatte Scoto, riconoscendo all'uomo, al di là delle capacità di perfezione che gli attribuisce il filosofo e che dipendono dal suo solo operare, la possibilità di un compimento ulteriore, che esso «può solo *ricevere*»⁹. Nella capacità di aprirsi al dono della grazia, che solo il teologo le riconosce, *magis dignificatur natura*¹⁰. È dunque «la teologia», allora, che «scopre nell'uomo una dimensione, capacità e dignità che la filosofia ignora»¹¹. Solo i teologi riconoscono l'uomo *capax Dei*. Aristotele, fermo com'era alla ragione naturale, una ragione che non ha conosciuto la rivelazione, non ne era capace. Il filosofo, quindi, «conosce male l'uomo»¹², sicché la filosofia parrebbe insufficiente anche a comprendere il pensiero di Scoto. Ma se consideriamo la «situazione filosofica d'oggi»¹³, si chiede Vignaux,

i pensatori che vogliono ignorare il Cristianesimo come Aristotele lo ignorava si collocano per principio in una filosofia *precrisiana*?

O, invece,

i pensieri di non credenti a cui i cristiani si trovano oggi di fronte non sono forse profondamente diversi come filosofie *postcrisiane*¹⁴?

7. Ibid.

8. *Lectura*, prol. p.1 q.un. n.37 (ed. Vat., XVI 16).

9. P. VIGNAUX, *Leggere oggi Duns Scoto*, cit., p. 166.

10. *Ordinatio*, prol. p.1 q.un. (ed. Vat., I 46).

11. P. VIGNAUX, *Leggere oggi Duns Scoto*, cit., p. 166.

12. Ibid., p. 167.

13. Ibid., p. 169.

14. Ibid., p. 170.

Soffre, in altri termini, il pensiero moderno di una necessaria amputazione? L'amputazione di quel campo irrinunciabile dell'esperienza umana che si apre alla rivelazione? Ora, a ben vedere, la psicologia, una certa psicologia moderna, non soffre questa limitazione. Vediamo come.

È sempre Vignaux che, a proposito della teologia di Scoto, parla di «psicologia divina»¹⁵. E forse riflettendo su questo concetto possiamo riconoscere la legittimità di un accostamento — quello tra Scoto e Jung — che può sembrare, a prima vista, del tutto arbitrario e anacronistico. È proprio la *theologia in se*, l'ideale «scienza a priori di Dio che non abbiamo in noi» e «si realizza eternamente in lui»¹⁶, la teoria della divinità alla cui inattuabile perfezione tendono le sue «costanti analisi del pensiero e del volere infiniti»¹⁷, che viene ad assumere in Scoto questo carattere. Di qui un primo aspetto della teologia di Scoto, rilevante alla nostra analisi: l'attestarsi primariamente nell'ordine della conoscenza, in un orizzonte noetico, prima ancora che noematico ed ontico. Un orizzonte determinato dal fine della vita che il credente pone nella visione beatifica di Dio¹⁸.

Fin dalla discussione sull'oggetto proprio dell'intelletto umano, che il teologo deve mostrare capace di un'intuizione intellettuale di Dio, questa dimensione noetica della riflessione di Scoto emerge con tutta evidenza: *illud est primum obiectum intellectus nostri, cuius ratione alia intelliguntur*¹⁹. L'oggetto primo dell'intelletto si presenta dunque come ciò che «determina l'orizzonte conoscitivo

15. ID., *La filosofia nel medioevo*, cit., p. 116.

16. Ibid., p. 111.

17. Ibid., p. 116.

18. *Ord.*, prol. p.1 q.un. n.16 (ed. Vat., I 11): *visio Dei nuda et fruitio est finis hominis*.

19. *De anima*, q.21 n.1 (ed. Vivès, III 612).

del nostro intelletto»²⁰, in quanto condiziona la conoscenza di qualsiasi altra cosa ed è tale da essere incluso nella nozione di ogni altro oggetto conosciuto. Esso non può quindi essere costituito da una natura ontica. Non può trattarsi né di Dio, né della *quidditas rei materialis*: solo la nozione dell'essere nella sua più assoluta generalità e indeterminazione può costituire l'oggetto proprio dell'intelletto. Si tratta allora, secondo Scoto, della nozione dell'*ens in quantum ens*, considerato *ex natura potentiae*, ovvero dal punto di vista delle condizioni di possibilità che costituiscono la pensabilità stessa, il punto di vista, in altri termini, delle modalità o regole noetiche del pensare²¹. Questa nozione svolge così una funzione duplice, determinando sia l'ampiezza delle capacità conoscitive dell'uomo, sia la modalità fondamentale secondo la quale le cose possono essere conosciute. Da ciò deriva «l'intrinseca trascendentalità della nozione di *ens*»²², che si presenta perciò quasi come un ponte, o il fulcro di una sizige, come un 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 sensibili²³; dall'altro, un'oggettualità pura, noetica, che viene a coincidere nella sua assolutizzazione con l'oggettualità stessa delle cose sovrasensibili, con le es-

20. E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, p. 45.

21. *Ord.*, prol. p.1 q.un. n.1 (ed. Vat., I 2): *primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens*.

22. E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 62.

23. La «legge per cui l'intelletto umano coglie l'essere nelle cose materiali» (E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 50).

senze prime pienamente accessibili solo agli atti o alle 'intenzioni' dell'intelletto divino. È in questa sua duplice funzione che la nozione di *ens in quantum ens* può consentire il passaggio cruciale della prova ontologica che Scoto ripropone²⁴ e diventare principio di intelligibilità dell'esperienza del divino che si dà nella rivelazione²⁵. Fatta salva, qui, l'assenza di ogni *epoché*, «ci si può richiamare alla teologia di Husserl» e sostenere che «la teologia scotista somiglia a un saggio di 'fenomenologia', non della coscienza umana, ma dell'Assoluto»²⁶.

Se la teologia di Scoto assume così l'aspetto di una 'psicologia divina', in che modo può essere considerata un'«ontoteologia»? Un termine, ricordiamolo, divenuto ormai «d'uso comune», ma la cui «diffusione attuale è legata, in ultima analisi, all'influenza di Martin Heidegger» e «al suo pensiero sulla 'costituzione onto-teologica della metafisica'»²⁷?

Ora, non è senza significato che nell'assumere l'*ens in quantum ens* come oggetto proprio del nostro intendimento Scoto faccia propria la nozione di Avicenna e si chieda se questa concezione

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

25. Mette conto richiamare la nota interpretazione del «nome di Dio» anselmiano proposta da Karl Barth, che ne sottolinea con forza il carattere noetico: «Si tratta di un concetto di contenuto strettamente *noetico*... Esso non dice *che* c'è, né *che cosa* è Dio, ma... *chi* egli è. Esso è *une définition purement conceptuelle*» (*Fides quaerens intellectum: Anselms beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programs*, 2^a ed., Zollikon, Evangelisches Verlag, 1958, pp. 70-71). La citazione di Barth è da A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, Vrin, 1923, p. 203. Per una precisa distinzione del punto di vista «ontico» e «noetico» nell'analisi del discorso teologico anselmiano, si vedano, in Barth, le pp. 42-51.

26. P. VIGNAUX, *La filosofia nel medioevo*, cit., pp. 115-116.

27. P. VIGNAUX, *Présentation*, in *Dieu et l'être: Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 9.

dell'essere in tutta la sua indeterminazione sia una nozione di pura filosofia. Vediamo come conclude:

negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam – quae fuit secta Machometi – philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona sectae suae: unde expresse ponit libro IX Metaphysicae cap.7 animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se, et ideo sub obiecto primo intellectus habuit ponere substantiam immaterialem contineri²⁸.

Se dunque non conosciamo *naturaliter* che l'ente in tutta la sua indeterminazione è l'oggetto primo del nostro intelletto, abbiamo l'impressione di trovarci «in pieno paradosso» e di essere di fronte ad «una teoria della conoscenza che si fonda su una rivelazione»²⁹. Questo, che agli occhi di noi moderni costituisce quasi uno scandalo, non lo è evidentemente agli occhi di Scoto. Non è per Scoto uno scandalo che «al filosofo che la pratica» il fondamento della metafisica nella natura umana venga «mostrato dal teologo»³⁰. Per Scoto la metafisica è un fatto: è la filosofia praticata dai filosofi pagani, un dato di fatto che si è prodotto «storicamente»³¹. Ma ciò non pregiudica la relazione che essa ha con la teologia. Come non la pregiudicava per Avicenna. Se Avicenna si è sbagliato, è perché, come gli era evidentemente consueto, «ha mescolato» e degradato la «sua» religione in filosofia. Viceversa, la «tendenza dei teologi a 'mescolare' sempre più filosofia, e metafisica specialmente, con la

28. *Ord.*, prol. p.1 q.un. n.33 (ed. Vat., I 19s).

29. P. VIGNAUX, *La filosofia nel medioevo*, cit., p. 107.

30. *Ibid.*, p. 108.

31. *ID.*, *Leggere oggi Duns Scoto*, cit., p. 167.

comprensione della Sacra Scrittura» è, per Scoto, senz'altro «da apprezzare», come un «processo» non solo «fruttuoso», ma di fatto «necessario»³²: nel considerare l'esito *ad quod ultimo devenerunt doctores immiscendo philosophiam Scripturae sacrae* Scoto dichiara che ciò *sine dubio multum valet*³³. Qui, «il termine 'immiscendo' non deve essere inteso come se la filosofia fosse in qualche modo 'aggiunta dall'esterno' alla verità rivelata», che ne è «già» di per sé «mescolata»³⁴. Sicché tale 'mescolanza' non significa necessariamente desacralizzare la teologia. Sempre con Vignaux, ritroviamo qui nell'intendimento di Scoto e nella sua attenzione «ai 'termini umani' di un linguaggio che significa 'cose' divine»³⁵ una concezione ancora moderna della teologia: il riferimento è a Karl Barth e alla sua teologia «decisa a non degradarsi in filosofia», per obbedire, contro i 'falsi profeti' e come già fecero gli scolastici, all'esigenza di esprimere nell'«insegnamento»³⁶ la «trascendenza della Parola» con «le parole umane che la testimoniano nella Fede»³⁷.

Per il fatto di servirsi del 'sapere del metafisico' come di un «mezzo necessario per l'*intellectus fidei*»³⁸ la teologia non si degrada in filosofia. Torniamo ad Avicenna. Avicenna non distingue bene tra teologia e filosofia, tra ciò che gli dice la sua religione e ciò che gli dice la filosofia. Confonde ciò che Scoto distingue. Ma

32. 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. 37.

33. *Ord.*, III d.24 q.un. n.16 (ed. Vivès, XV 46).

34. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit., p. 37.

35. P. VIGNAUX, *Introduzione alla nuova edizione* (1986), in *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. viii.

36. ID., *Premessa* (1958), in *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. lii.

37. ID., *Introduzione*, cit., p. viii.

38. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit., p. 37.

Avicenna pensa in Islam, dove non troviamo quella «distinzione nettamente tracciata tra 'filosofia' e 'teologia'» che «risale, in Occidente, alla Scolastica medioevale»³⁹. In Islam, per «l'idea stessa di quella *hikmat ilâhiya* che è etimologicamente *teosofia*, non esattamente filosofia né teologia, nel senso che noi diamo a queste parole», non si è prodotta «quella 'laicizzazione metafisica' che comporta la dualità del credere e del sapere»⁴⁰. La «separazione della teologia come tale dalla filosofia come tale»⁴¹ è precisamente «il primo indizio»⁴² di «una 'secolarizzazione' la cui idea non poteva venire in mente in Islam»⁴³. Ma come si è prodotta questa secolarizzazione e quali ne sono state le conseguenze? L'interrogativo non è privo di interesse per il problema che ci siamo posti.

La coscienza storiografica e la stessa riflessione filosofica sono oggi figlie di questa separazione. È difficile riuscire a cogliere questo presupposto così radicato nel nostro modo di pensare e «denunciare *questa* opinione come pregiudizio»⁴⁴. È per il «pregiudizio implicito»⁴⁵ di una separazione netta della filosofia dalla teologia che ci si è potuti porre la domanda sul «posto che va dato nella storia della filosofia a un'età tipicamente teologica» come il Medioevo⁴⁶ e per lo stesso pregiudizio si sono potuti scambiare gli effetti della 'laicizzazione metafisica' che risale alla Scolastica con gli effetti in sé dell'«ontoteologia». Da tale pregiudizio nasce la risposta di Gilson ne *L'esprit de la philosophie médiévale* e dal medesimo

39. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 7-8.

40. Ibid., p. 19.

41. Ibid., p. 344.

42. Ibid., p. 19.

43. Ibid., p. 8.

44. H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, cit., p. 91.

45. Ibid.

46. P. VIGNAUX, *Premessa*, cit., p. 1.

pregiudizio nasce la drammatica denuncia di Heidegger dell'errore della metafisica e dello smarrimento della modernità nell'«oblio dell'essere». Solo che la proposta di Gilson della «nozione di 'filosofia cristiana'»⁴⁷ ripropone proprio, col tomismo, le concezioni che hanno dato origine alla secolarizzazione e non riesce ad opporsi efficacemente, com'era nelle sue intenzioni, alla sfida radicale della critica heideggeriana. Le metafisiche medievali sono, per Gilson, filosofia cristiana e la luce della fede «in cui sono nate» garantisce loro una «stabilità» perenne⁴⁸. È ben vero, sempre secondo Gilson, che «non è possibile giungere ad una nozione filosofica di Dio che non sia sostanzialmente identica alla nozione metafisica dell'essere»⁴⁹, ma non per questo l'idea filosofica dell'essere viene influenzata dall'idea teologica di Dio: «fintantoché vuole usare i metodi della filosofia, la religione non avrà altro vertice possibile che quello della filosofia stessa»⁵⁰. E se è altrettanto vero che «in nessun momento il Dio della rivelazione e della fede è mai potuto diventare quello della filosofia e della ragione», lo si deve al fatto che «la distinzione specifica dei due ordini impedisce loro di confondersi in alcun punto. Essi possono solo accordarsi o contrapporsi, non mescolarsi»⁵¹. Non mescolarsi... non pare possibile trovare una riaffermazione più chiara del «pregiudizio», impermeabile a qualsiasi «indicazione ermeneutica»⁵². Ma è Scoto che dobbiamo comprendere e non è forse lui ad affermare

47. ID., *Introduzione*, cit., p. xx.

48. Cfr. É. GILSON, *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda* (Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae anno sancto MCML celebrati), Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1951, pp. 131-142 e P. VIGNAUX, *Introduzione*, cit., xxvii.

49. É. GILSON, *L'être et Dieu*, «Revue thomiste», LXII, 1962, p. 185.

50. Ibid., p. 187.

51. Ibid., p. 398.

52. H. G. GADAMER, p. 90.

che è proprio al 'mescolarsi' della filosofia con la Sacra Scrittura che dobbiamo dare molto valore? L'uso dello stesso termine non è forse più che un indizio, ma certamente fa riflettere. Un «tipo di interpretazione» che parta dalla nozione di filosofia cristiana «corre necessariamente un pericolo» di cui «la più recente ricerca storica» pare senz'altro avvertita⁵³.

Ma la separazione dei due ordini, da cui quella nozione discende, è anch'essa un risultato. Da dove sorge mai, allora, quella 'laicizzazione metafisica' che ne è il presupposto? Proprio, pare, da quell'assolutizzazione del punto di vista ontico che è la caratteristica fondamentale dell'«empirismo aristotelico»⁵⁴ di san Tommaso. Secondo Scotto, la nozione dell'oggetto primo del nostro intelletto non s'impone alla ragione per necessità *a priori*; essa si presenta «come una possibilità» e «lascia ugualmente aperta la possibilità opposta: di non applicare all'intelletto umano la nozione di oggetto adeguato»⁵⁵. È lo stesso Gilson a riconoscere che la «funzione del lume naturale» in Scotto e in Tommaso è «molto diversa». Nel tomismo, la ragione naturale trova «davanti a sé il suo oggetto motore nella quiddità sensibile»⁵⁶. Ma così essa finisce per ricavare la nozione del suo oggetto primo dalla realtà ontica di natura sensibile. Sicché ci troviamo di fronte «a due definizioni diverse dell'intelletto umano attraverso il loro oggetto»⁵⁷. La diversa concezione dell'oggetto implica una diversa concezione dell'intel-

53. L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, cit., p. 2.

54. É. GILSON, *L'être et Dieu*, cit., p. 200.

55. 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. 120.

56. É. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age», II, 1927, p. 117.

57. P. VIGNAUX, *Métaphysique de l'Exode*, cit. p. 115.

letto. Giacché è di questo che si tratta. Possiamo trovare qui la ragione *teorica* di una separazione, quella tra teologia e metafisica, che Scotto considera invece, ripetiamo, solo da un «punto di vista storico», come un dato di fatto⁵⁸.

Ritorniamo alla concezione dell'oggetto primo dell'intelletto. Sia chi, come Tommaso, lo vede nella quiddità sensibile, sia chi, come Enrico di Gand, lo vede in Dio, lo considera onticamente. Entrambi fanno dipendere l'ordine di priorità degli oggetti dell'intelletto dalla considerazione «della *natura* stessa degli oggetti concepiti»⁵⁹ e con ciò sostengono la tesi che se ne possa conoscere *naturaliter* l'oggetto primo. Ma, come si è visto, questa tesi *non potest sustineri a theologo*⁶⁰, benché «sia filosoficamente sostenibile: *Si etiam haec opinio poneretur a Philosopho...*»⁶¹; quindi chi la sostiene deve necessariamente separare i due punti di vista. Scotto stesso mostra, in questo modo, che la separazione della filosofia dalla teologia discende dalla concezione ontica dell'oggetto primo del nostro intelletto.

58. ID., *Leggere oggi Duns Scotto*, cit., p. 167. E ancora: «Le due discipline così contrapposte non sono considerate astrattamente, fuori del tempo... sono viste storicamente»; proprio Gilson ce lo «ha vigorosamente dimostrato nel suo *Jean Duns Scot*». Vi leggiamo infatti: «Duns Scot pense moins en terms de 'philosophie' et de 'theologie' qu'en termes de 'philosophes' et de 'theologiens'. Il y eut jadis le Philosophe... Il y a présentement les théologiens... Ce qu'il reproche à la philosophie... il ne le lui reproche pas en tant que philosophie... Duns Scot semble considerer la philosophie comme une expérience déjà tentée, terminée et dont le bilan peut être établi parce qu'on en connaît désormais les résultats» (*Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, pp. 18, 21, 33).

59. P. VIGNAUX, *Métaphysique de l'Exode*, cit., p. III.

60. *Ord.*, I d.3 q.3 n.113 (ed. Vat., III 70).

61. P. VIGNAUX, *Métaphysique de l'Exode*, cit., p. 115. Cfr. *Ord.*, I d.3 p.1 q.3 n. 115 (ed. Vat., III 71).

Le conseguenze del punto di vista ontico sono quindi inaccettabili e nell'opposizione decisa di Scoto troviamo le ragioni per un suo accostamento al moderno «punto di vista psicologico»⁶². Che cosa significa, in termini psicologici, negare che il concetto dell'oggetto primo e adeguato dell'intelletto possa essere ottenuto naturalmente? O sostenere, al contrario, che esso non deve escludere la possibilità della conoscenza intuitiva e diretta di Dio e deve quindi essere fondata sull'esperienza della rivelazione? Significa implicitamente riconoscere quella che è stata considerata come un'acquisizione fondamentale della moderna psicologia analitica. Ma riferiamoci direttamente a Jung:

Se fosse riconosciuta per quello che è, l'idea della *realtà psichica* potrebbe essere veramente considerata come la conquista più importante della psicologia moderna... Solo questa formula permette di apprezzare i diversi fenomeni della vita psichica nel loro carattere più proprio⁶³.

Ora, la caratteristica più propria della realtà psichica dev'essere riconosciuta nella sua «natura paradossale»⁶⁴:

se cerchiamo di approfondire questo concetto, constatiamo che alcuni contenuti o immagini sembrano provenire da un cosiddetto ambiente fisico, al quale appartiene anche il mio corpo, mentre altri contenuti, senza per questo essere meno reali, provengono da una cosiddetta fonte spirituale, che sembra essere diversa dalle cose materiali⁶⁵.

62. T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, in *Studien zu C.G.Jungs Psychologie*, hrsg. v. C.A.Meier, Zürich, Rhein-Verlag, 1959, p. 26.

63. C. G. JUNG, *Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie*, in *Gesammelte Werke* (nel seguito GW) 8, par. 683, corsivo aggiunto.

64. T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, cit. p. 29.

65. C.G. JUNG, *Das Grundproblem*, cit., GW 8, par. 681.

Ciò che è in gioco, è il riconoscimento di contenuti psichici di origine direttamente 'spirituale'. L'oggetto primo dell'intelletto deve poter tener conto di entrambi i tipi di intuizione o di «esperienza immediata»⁶⁶ e con ciò riconoscere «il carattere paradossale dell'essere psichico»⁶⁷. A ciò ammonta, in termini psicologici, la concezione scotista dell'univocità dell'essere. «L'esperienza immediata è solo psichica»⁶⁸ e quindi 'paradossale'. L'apparente «confitto fra natura e spirito» è soltanto «un'espressione» di questo suo carattere paradossale. Il punto di vista ontico, che vede l'oggetto primo dell'intelletto o nella quiddità materiale o nell'essere divino non riesce a superare il conflitto fra «l'aspetto fisico e l'aspetto spirituale» della realtà psichica e tiene conto, di volta in volta, solo dell'uno, escludendo l'altro. Questo succede perché,

sempre, quando vuole fare delle affermazioni su una cosa che non ha compreso né può comprendere fino in fondo, l'intelletto umano è costretto a scinderla nei suoi elementi contrari per riuscire in una certa misura a conoscerla.

Il conflitto, la «contraddizione» nasce «perché non comprendiamo fino in fondo la natura della realtà psichica».⁶⁹ Se, invece, assumendo un punto di vista noetico, «sposto il mio concetto di realtà sulla psiche»⁷⁰, riconosco che «la realtà immediata può essere solo psichica»⁷¹ e «cessa con ciò anche il conflitto fra natura e spirito» visti come opposti «principi di spiegazione», ovvero viene superata la contraddizione fra la quiddità materiale e l'essere divino visti di

66. Ibid., par. 682.

67. Ibid., par. 680.

68. Ibid., par. 682.

69. Ibid., par. 680.

70. Ibid., par. 681.

71. Ibid., par. 682.

volta in volta come l'oggetto primo del nostro intendimento. Natura e spirito «si risolvono in puri *indici di provenienza dei contenuti psichici* che si affollano nella mia coscienza»⁷². Con la concezione noetica della *communitas entis ad sensibile et insensibile*⁷³ Scotto riporta l'essere all'immediatezza dei contenuti psichici, all'idea cioè che «la realtà immediata può essere solo psichica»⁷⁴. Ma senza «quest'idea» della realtà psichica, «è inevitabile che di volta in volta un'intera metà dello psichico venga stravolta dalla spiegazione»⁷⁵. Col prescindere da un'«interpretazione concettuale dell'«essere» rivelato a Mosè»⁷⁶ e dal carattere noetico che assume in Scotto la «metafisica dell'Esodo»⁷⁷ si rende inevitabile quella «scissione della religione e della filosofia» per la quale «anche la nostra attualità» moderna si presenta come «un tempo della divisione» e della separazione⁷⁸.

Non si deve però in alcun modo trascurare il fatto che, col riconoscimento di una gnoseologia necessariamente fondata sulla ri-

72. Ibid., par. 681.

73. *Ord.*, I d.3 p.1 q.3 n.182 (ed. Vat., III 110).

74. Cfr. *supra*, n. 70.

75. C.G. JUNG, *Das Grundproblem*, cit., GW 8, par. 683.

76. P. VIGNAUX, *Mystique, scolastique, exegèse*, in *Dieu et l'être*, cit., p. 209. Cfr. *De primo principio*, I (ed. Müller, 1.8-12): *Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a te Doctore veracissimo sciscitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti: EGO SUM, QUI SUM.*

77. Com'è noto, la nozione fu introdotta dal Gilson, con preciso riferimento all'esordio del *De primo principio*, nelle lezioni del 1931 e 1932 all'università di Aberdeen poi pubblicate in *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932. Sugli esiti storiografici di questo concetto nell'opera dello studioso francese, v. É. ZUM BRUNN, *La 'philosophie chrétienne' et l'exégèse d'Exode 3,14 selon M. Étienne Gilson*, «*Révue de théologie et de philosophie*», 3^e série, XIX, 1969, pp. 94-105.

78. C.G. JUNG, *Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart*, GW 10, par. 290.

velazione, la concezione noetica dell'*ens in communi* non solo permette l'integrazione del campo dell'esperienza immediata di origine tanto sensibile quanto spirituale, ma ne determina anche, in modo adeguato, le forme di concettualizzazione. Al concetto dell'*ens in communi* Scoto assegna infatti un doppio primato, uno nell'ordine della 'generalità' e uno nell'ordine della 'virtualità'. Tecnicamente la questione può sembrare alquanto astrusa; nella sostanza, però, si tratta di riconoscere due forme fondamentalmente diverse di cognizione astrattiva, due forme diverse per concettualizzare, rispettivamente, i contenuti intuitivi di origine fisica e quelli di origine spirituale. Si tratta, in altri termini, di riconoscere due diverse modalità di conoscenza, una per le oggettualità astratte di natura sensibile, che sono sempre concepite onticamente, e una per le oggettualità astratte di natura spirituale, che sono concepibili soltanto noeticamente. Il che non è privo di conseguenze per un ulteriore confronto fra la teologia di Scoto, in ciò diversa dalle teologie di ispirazione ontica, e l'analisi psicologica dell'esperienza del 'sacro', ovvero di ciò che, secondo Jung, «Rudolf Otto ha adeguatamente chiamato *numinosum*»⁷⁹. Ma vediamo, concisamente, come Scoto assicura la «trascendenza della metafisica»⁸⁰, non solo nella dimensione dell'oggetto conosciuto, ma anche in una dimensione ulteriore, quella della modalità del conoscere.

A proposito della distinzione fra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva – una distinzione che egli stesso *breviter* così

79. C.G. JUNG, *Psychologie und Religion*, GW II, par. 6. Jung si riferisce qui alla nozione introdotta nel celebre saggio di Rudolf OTTO, *Il sacro: L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917, 1936²⁵), tr. it. di E. Bonaiuti, Milano, Feltrinelli, 1966.

80. P. VIGNAUX, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 108.

compendia: *cognitio intuitiva non est nisi existentis, ut existens est; cognitio autem abstractiva potest esse non existentis et existentis*⁸¹ – Scoto non manca di osservare:

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 similitudo⁸².

Due sono quindi le modalità della conoscenza astrattiva, una che compete alle cognizioni ontiche, l'altra che compete a quelle noetiche. Ma addentriamoci nel linguaggio tecnico scotista, per cercare di chiarire la nozione di 'virtualità', anche se «che cosa significa 'virtualità' e che cosa significa 'essere contenuto virtualmente' non è mai spiegato da Scoto compiutamente da nessuna parte»⁸³. Tuttavia sappiamo che *'continere virtualiter' competit causae activae*⁸⁴ e che *illud quod est causa alicuius effectus continet ipsum virtualiter*⁸⁵. Ora, essere causa che contiene i propri effetti è proprio dell'attività noetica, dell'aspetto produttivo dell'intelletto⁸⁶, che si trova qui all'opera nel riconosciuto «parallelismo noetico-noematico» della gnoseologia scotista⁸⁷. Risulta così evidente, nella concezione di Scoto, «l'intima connessione tra 'l'ente in quanto ente'

81. *Quodl.*, q.7 n.8 (ed. Vivès, XXV 289).

82. *Quodl.*, q.13 n.10 (ed. Vivès, XXV 522), corsivo aggiunto.

83. L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, cit., p. 329.

84. *Ord.*, I d.3 p.3 q.3 n.556 (ed. Vat., III 332).

85. *Lect.*, I d.3 p.3 q.2-3 n.376 (ed. Vat., XVI 371).

86. «L'intelletto conosce non solo in quanto riceve in sé l'atto intellettivo, ma in quanto concorre con l'oggetto a produrlo» (E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 170).

87. Cfr. W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto* (1962), tr. it. di A. Bizzotto e A. Poppi, Padova, Liviana, 1976, p. 8: «Scoto insegnò, molto prima di Husserl e con maggiore consequenzialità, un rigoroso 'parallelismo noetico-noematico'».

e l'attività dell'intelletto che produce questo concetto»⁸⁸. Di questa «produttività»⁸⁹ dell'intelletto tiene conto l'affermazione della sua *duplex primitas*. Ed è proprio questo doppio primato a far sì che la nozione di *ens in quantum ens* costituisca l'oggetto primo dell'intelletto. L'alternativa è chiara: *vel nullum obiectum primum intellectus, vel primum dupliciter*⁹⁰; e Scoto si risolve:

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 essentialiter generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter⁹¹.

La *subtilitas* scotista è all'opera in questo complesso «gioco di inclusioni»⁹², che possiamo però tentare di ricondurre al nostro problema. Ancora qualche distinzione: quella tra predicazione *per se primo modo* e predicazione *per se secundo modo*; e quella tra predicazione *in quid* e predicazione *in quale*. Le due distinzioni sono corrispondenti, e riguardano, rispettivamente, la predicazione *de subiecto*, o del secondo ordine, che è propria delle definizioni e del discorso sugli universali, e la predicazione *in subiecto*, o del primo ordine, che è propria del discorso sugli enti singolari individualmente sussistenti. *Per se primo modo* viene predicato qualcosa che è

88. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit., p. 394.

89. Ibid.

90. *Ord.*, I d.3 p.1 q.1-2 n.24, Adnotatio (ed. Vat., III 16).

91. *Ord.*, I d.3 p.1 q.3 n. 137 (ed. Vat., III 85).

92. P. VIGNAUX, *Métaphysique de l'Exode*, cit., p. 119.

contenuto o è identico alla definizione del soggetto; *per se secundo modo* viene predicato invece qualcosa che, pur essendo detto *per se* del soggetto, un *proprium* per esempio, non è contenuto nella definizione, o nella *ratio*, della sua essenza. Nel discorso riferito agli individui, *predicari in quid est praedicare essentiam subiecti, per modum essentiae, id est per modum subsistentis, et non denominantis... praedicari in quale est praedicari per modum denominantis*⁹³. Più precisamente, *in quid* viene predicata l'essenza di un soggetto individuale, o *in toto*, quando ne viene predicata la specie, o *in parte*, quando ne viene predicato il genere; *in quale* vengono predicate, *per modum denominantis*, ossia paronimicamente⁹⁴, le qualità dell'essenza, siano esse essenziali, come le differenze specifiche, siano esse accidentali, come le qualità proprie o gli accidenti. Sicché *in quid* può essere predicato soltanto qualcosa di sussistente in sé e per sé, che non può essere inerente in qualcos'altro, mentre *in quale* può essere predicato soltanto qualcosa che non può essere in sé e per sé portatore di proprietà, ma può soltanto essere inerente in qualche altra cosa in sé sussistente.

È ora possibile chiarire tecnicamente che cosa comporta la *duplex primitas* dell'ente. Il primato nell'ordine della generalità, o della *communitas*, si riferisce a tutti gli oggetti dell'intelletto di cui l'*ens* può essere predicato *per se primo modo* oppure *in quid*: sicché *patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati*⁹⁵. Il

93. *Super Univ. Porph.*, q. 12 nn. 5-6 (ed. Vivès, I 155s).

94. Nell'uso tecnico di Scoto, la predicazione *per modum denominantis* è «quella forma di predicazione che non risponde alla domanda 'Che cos'è questo?', ma alla domanda 'Com'è fatto questo?' e quindi designa un puro 'come'» (L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, cit., p. 319).

95. *Ord.*, I d. 3 p. 1 q. 3 n. 137 (ed. Vat., III 85-86).

primato nell'ordine della virtualità si riferisce invece a quegli intelligibili rispetto ai quali l'ente non gode del primato nell'ordine della generalità, *illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid'*⁹⁶. Si tratta dei concetti «qualitativi» delle 'differenze ultime', che possono essere predicate degli enti individuali solo *in quale*, e delle *passiones propriae entis*, cioè l'uno, il vero ed il bene, che possono essere predicate dell'ente solo *per se secundo modo*. Sono proprio questi ultimi, i concetti che per la forma paronimica di predicazione che è loro propria non possono contenere l'ente essenzialmente, che ci consentono di mostrare come Scoto ammetta due forme di cognizione astrattiva, una per gli oggetti colti onticamente, l'altra per gli oggetti colti noeticamente – una, cioè, per gli oggetti propri dell'intuizione sensibile, l'altra per gli oggetti propri *ex natura potentiae* dell'intuizione intelligibile.

Possiamo così ritornare alla citazione dalla quale siamo partiti. Un primo tipo di cognizione astrattiva è quella in cui l'oggetto conoscibile che muove l'intelletto vi è presente come *causa virtualiter continens rem*. Ora, il fatto che le *passiones propriae* dell'ente «siano virtualmente contenute» in esso «e nei suoi inferiori» non può significare, data l'assoluta semplicità della sua *ratio* essenziale, che esse ne possano essere ricavate deduttivamente, né che l'*ens* possa suscitare per virtù propria nell'intelletto il concetto di queste sue proprietà. Ciò può solo significare che «le *passiones propriae* dell'ente 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 particolare⁹⁷. Le caratteristiche proprie dell'*ens* sono contenute virtualmente nel

96. Ibid.

97. L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, cit., p. 332.

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. Si tratta quindi di proprietà attribuite *a priori* a qualsiasi altro ente, in virtù di quell'attività noetica dell'intelletto che produce e costituisce la nozione stessa dell'essere. La nozione dell'*ens*, infatti, «caratterizza l'oggetto al quale di volta in volta si riferisce in virtù di una *ratio* che viene 'prima' di ogni particolare forma della realtà ontica e 'prima' di ogni sua differenziazione»⁹⁸. È quindi grazie alla sua natura noetica che alla nozione dell'*ens* spetta il primato nell'ordine della virtualità ed è sempre grazie alla sua natura noetica che essa può essere presente all'intelletto, nella cognizione astrattiva, come causa che contiene virtualmente l'oggetto dell'intellezione.

Diverso è il caso delle nozioni ontiche. Esse sono presenti all'intelletto, nella cognizione astrattiva, come un *effectus* dell'oggetto dell'intellezione, un'immagine per esempio *representative continens ipsum*. Le nozioni ontiche si comportano infatti diversamente dalla nozione dell'*ens*. Anch'esse hanno delle proprietà predicabili solo *in quale*, come le 'differenze ultime', ma queste sono contenute 'essenzialmente', cioè nel modo proprio delle nozioni ontiche, nei concetti ai quali si riferiscono.

Ora, 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. Tuttavia, concepire una struttura noetica come oggetto

98. Ibid., pp. 341-42.

implica un'astrazione, una separazione dal suo darsi intuitivo in un contenuto psichico di origine spirituale. Tale astrazione non coglie la struttura noetica nella pienezza del suo darsi, ma ne costituisce la concettualizzazione, l'appropriazione da parte della coscienza che la trasforma in un oggetto e in un contenuto proprio. Per la struttura noetica, la separazione astrattiva dall'intuizione non comporta però, come per l'oggetto onticamente concepito, una separazione tra l'essere e il rappresentare. Essa implica soltanto la separazione dalla pienezza della 'virtualità', in cui si dà l'identità assoluta del suo essere col suo porsi come rappresentazione. Di qui la dottrina scotista dello *status viae*. La conoscenza astrattiva dell'oggetto della metafisica, una metafisica che sia *magis scientia transcendens quam physica*⁹⁹, è sempre considerata da Scoto in relazione alla conoscenza intuitiva, a quella metafisica *in se*, in cui quell'identità si pone, vuoi nell'essere divino, nella divinità stessa, vuoi ancora nella rivelazione, nell'esperienza cioè dell'essere divino che si manifesta. La separazione astrattiva dalla pienezza della virtualità pone quindi per la cognizione astratta delle strutture noetiche una dipendenza, una relatività *essenziale* da cui è impossibile prescindere; il darsi stesso dell'astrazione noetica postula la virtualità in atto del suo contenuto. Si tratta, applicata alla conoscenza di Dio, dell'essenza stessa della prova ontologica, del suo riconoscersi fundamentalmente relativa, nel suo stesso porsi, alla pienezza della sua virtualità in atto.

Né si tratta semplicemente di una mancanza *contingente* di perfezione, come assume invece il punto di vista ontico. Questo presuppone la separazione fra l'essere e il rappresentare e nel considerare un'astrazione ne postula un corrispettivo ontico la cui modalità d'essere è quella, appunto, dell'essere separato dalla propria

99. *Ord.*, I d.3 p.1 q.3 n.118 (ed. Vat., III 73).

rappresentazione. Anche se concepito come analogicamente diverso, il corrispettivo ontico di un'astrazione assume, in ciò, lo stesso statuto ontologico degli oggetti della percezione sensibile, l'essere appunto separabile dalla sua rappresentazione. L'ipostatizzazione del supposto corrispettivo ontico di un'astrazione, concepita come separabile dall'essere che rappresenta, è ciò che genera il realismo logico dei generi e delle specie. L'attribuzione a Scoto di un 'ultrarealismo' gnoseologico appare quindi frutto di un fondamentale fraintendimento¹⁰⁰. L'assolutizzazione estrema dell'astrazione così concepita produce quell'atteggiamento teologico, al quale, ancora, Henry Corbin ha rimproverato il «peccato d'idolatria metafisica»¹⁰¹.

Non importa insistere qui sulle ulteriori conseguenze teologiche di tale atteggiamento. Per esso, «Dio può essere concepito», onticamente, solo come *esse subsistens*¹⁰², l'essere appunto della modalità ontica dell'esistere; oppure, quasi «per superfetazione», come «l'essere superlativo»¹⁰³ o «l'essere primo in senso proprio», separato dagli «altri esseri», concepiti «come esseri in senso 'più debole'»¹⁰⁴. Ed è proprio in ciò che l'idolatria metafisica «contraddice lo statuto dell'*ente*» stesso, considerato onticamente, «perché è impossibile a un ente, un *ens*» onticamente concepito «di essere *su-*

100. Cfr. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit., p. 394 e, più diffusamente, pp. 193-218.

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

102. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit., p. 401.

103. Cfr. H. WAGNER, *Existenz, Analogie und Dialektik: Religio pura seu transcendentalis*, (Religionsphilosophie, 1), München, Reinhardt, 1953, pp. 210ss.

104. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit., p. 401.

premum»¹⁰⁵. Né, al contrario, importa sottolineare ancora che è solo la concezione noetica dell'*ens* che permette a Scoto di «superare il *chorismos* fra il mondo finito e Dio»¹⁰⁶. Conviene ritornare piuttosto ad un accostamento diretto con la concezione della realtà psichica che è propria della psicologia analitica.

Da questo punto di vista, non solo occorre ammettere, tra i contenuti di coscienza, contenuti di origine spirituale oltre che materiale, ma occorre considerare che «la nostra coscienza non esprime la totalità» della psiche, «ma è e rimane soltanto una parte»¹⁰⁷. Scrive infatti Jung:

Per coscienza intendo la relazione con l'Io dei contenuti psichici, in quanto essa è percepita come tale dall'Io. Le relazioni con l'Io che non sono percepite come tali sono *inconscie*. La coscienza è la funzione o attività che mantiene la relazione dei contenuti psichici con l'Io. La coscienza non è identica con la *psiche*, in quanto la psiche rappresenta la totalità di tutti i contenuti psichici, i quali non sono tutti di necessità connessi direttamente con l'Io, ossia connessi con l'Io in misura tale da raggiungere la qualità della consapevolezza¹⁰⁸.

Insistiamo sul concetto di totalità psichica. «La totalità psichica comprende entrambi i correlati, la coscienza e l'inconscio, che sono reciprocamente *complementari*»¹⁰⁹, sicché

una psicologia che voglia tener conto adeguatamente della totalità della psiche deve tenere nella stessa considerazione tanto la coscienza quanto l'in-

105. H. CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme: I. Le Dieu-un et les dieux multiples*, in *Oneness and Variety*, ed. A. Portsmann and R. Ritsema (Eranos Yearbook 45), Leiden, Brill, 1980, p. 74.

106. *Ibid.*, p. 404.

107. C.G. JUNG, *Geist und Leben*, GW 8, par. 637.

108. *Id.*, *Psychologische Typen*, GW 6, par. 700.

109. T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, cit. p. 77.

conscio e cercare di determinare in primo luogo i principi della loro correlazione¹¹⁰.

Non serve qui soffermarsi sulla natura di questa «correlazione complementare fra la coscienza e l'inconscio»¹¹¹ e sulla dinamica psichica della loro reciproca 'compensazione'¹¹²; qui serve soltanto sottolineare che «la correlazione fra coscienza e inconscio è *sempre* presente»¹¹³, e che costituisce un carattere strutturale e necessario della realtà psichica. I contenuti e i processi psichici «anche quando appaiono isolati nella coscienza, sono strutturalmente connessi»¹¹⁴ con i contenuti e i processi inconsci. Ora, in Scoto, nel suo stesso costituirsi, l'astrazione noetica postula *sempre* una correlazione necessaria con la pienezza della sua virtualità intuitiva. Da questa dipendenza da una pienezza intuitiva concepibile solo *ex natura potentiae* discende il «carattere» necessariamente «indecidibile»¹¹⁵ della questione fondamentale della *nostra* metafisica, della metafisica *pro statu ipso*¹¹⁶, «il paradosso di questo sapere *introvabile* nella pura perfezione di una scienza dimostrabile *a priori* ma *ritrovata* in una certa misura nella complessità forse indefinita dei

110. Ibid., p. 81.

111. Ibid., p. 20.

112. «Si può assumere la *teoria della compensazione* come una legge fondamentale del comportamento psichico... la relazione fra la coscienza e l'inconscio è compensatoria» (C.G. JUNG, *Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse*, GW 16, par. 330).

113. Ibid., p. 34, corsivo aggiunto.

114. T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, cit. p. 22.

115. P. VIGNAUX, *Métaphysique de l'Exode*, cit., p. 118.

116. Cfr. É. GILSON, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, Payot, 1944, p. 607: «Esiste una sola questione di metafisica la cui risposta possa essere trovata dalla sola ragione naturale in una dottrina in cui la sola ragione naturale non può comprendere qual è l'oggetto primo della ragione?»

ragionamenti dialettici»¹¹⁷. Proprio questo «carattere indecibile» di «un sapere metafisico che trascende il sapere fisico»¹¹⁸ è quello che più permette di accostarlo alla «psicologia complessa»¹¹⁹, la quale assume come un dato di fatto la realtà immediata di contenuti psichici di origine spirituale oltre che materiale. Pretendere di poterne fondare dimostrativamente la presenza significherebbe intellettualizzare un dato di esperienza, trasformando in un *a priori* formale una conoscenza irriducibilmente fondata intuitivamente *a posteriori*.

Dunque, la metafisica scotista salva la trascendenza dell'*oggetto* della metafisica. Ma non solo. Assumere la dimostrabilità *a priori* delle tesi metafisiche significherebbe inoltre invertire indebitamente il rapporto fra intuizione e astrazione e assegnare un carattere ontico a contenuti spirituali di natura noetica. Anch'essi possono essere oggetto soltanto di intellesione astrattiva, come gli oggetti della percezione sensibile, ma non per questo debbono necessariamente assumerne il medesimo statuto ontologico. *Ut est scientia in nobis* la metafisica non può che realizzarsi nelle condizioni dello *status iste*: essa può essere solo una *metaphysica abstractiva*¹²⁰, ma dev'essere fondata su una possibile esperienza intuitiva di origine spirituale. E l'astratta cognizione metafisica di un'intuizione di origine spirituale non può che essere di natura noetica,

117. Ibid., p. 126.

118. Ibid., p. 117-18.

119. «Jung utilizza per lo più il termine 'psicologia complessa' quando parla dell'insieme della sua psicologia da un punto di vista *teorico*... Il nome 'psicologia analitica' invece è appropriato quando si tratta del processo pratico dell'analisi psicologica». Così T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, cit. p. 19. A lei, come riconosce lo stesso Jung, va «il merito di aver introdotto l'espressione» (*Prefazione*, ibid., p. 7).

120. *De cognitione Dei*, ed. Harris, p. 379.

una nozione cioè che non separa l'essere del suo oggetto dalla sua rappresentazione, ma che nello stesso prodursi e porsi in essere come attività noetica dell'intelletto si costituisce come forma rappresentativa e modalità di espressione del suo contenuto. Ma le nostre cognizioni astrattive di natura noetica dipendono in modo essenziale dalla pienezza della loro virtualità intuitiva che si dà solo nella conoscenza divina, sicché la dipendenza della *nostra* metafisica dall'inattingibile metafisica *in se*, l'insuperabile limite cognitivo dello *status viae*, fonda la trascendenza non solo dell'oggetto, ma della modalità stessa del *conoscere* metafisico. Un conoscere che, in termini psicologici, si fonda sul riconoscimento dell'intima connessione della coscienza con la totalità della vita psichica. Possiamo così arrischiare una lettura più congeniale della 'metafisica dell'Esodo' scotista. Non è forse lo *status* dell'Esodo uno *status viae*? Sicché non è forse la metafisica del *viator*, nel senso più proprio, una 'metafisica dell'esodo'? Con un riferimento più profondo, meno letteralistico, non solo al *libro* dell'Esodo, ma alla *condizione* dell'esodo?

D'altronde ciò che Dio rivela di se stesso a Mosè nel pruno ardente è solo un *nome*. Ma «se l'attenzione si concentra sul nome dell'essere», sorge la domanda: «nominare il trascendente, ha un senso?» e «quale senso»¹²¹? Può «coesistere» una teologia dell'ineffabile con un'interpretazione ontologica del nome rivelato? In Scoto «questa coesistenza si ritrova» così come «in altri autori»¹²². Uno di essi è senz'altro Anselmo, dove l'essere, l'*essentia* «non è semplicemente un oggetto da considerare speculativamente», ma «è dotata di vigore interno» e, al grado infinito, di tutta l'efficacia della sua pienezza virtuale. Il «Dio-essere» del *Proslogion*, ripetu-

121. P. VIGNAUX, *Mystique, scolastique, exegèse*, cit., p. 205.

122. ID., *Présentation*, in *Dieu et l'être*, cit., p. II.

tamente citato nel *De primo principio*, vi appare «quasi al termine del progresso della dialettica» e si situa «solo al penultimo momento dell'ascesa» spirituale, mossa efficacemente dall'«infinità» dinamica «dell'oggetto di fede monoteistico» — il Bene cioè, in Scoto *passio propria* dell'Essere, che determina il desiderio e la volontà e «fonda» l'intero «dinamismo dello spirito»¹²³. L'infinità dinamica di tale oggetto, ne rende la nozione coincidente con la regola somma del pensare, con l'attività noetica stessa che lo costituisce pensata come oggetto, e ne assicura integra al nome la dimensione simbolica. Si tratta di un monoteismo che non «distrugge la trasparenza dei simboli» e che non «soccombe all'idolatria»¹²⁴. Ci si può così chiedere «se l'infinito della grandezza divina non modifichi, non divori — per così dire — l'essere dell'*essentia* che gli si attribuisce». E la domanda «non riguarda solo Anselmo, ma anche quelli che l'hanno seguito»¹²⁵. Quindi senz'altro Scoto, «un lontano discepolo di sant'Anselmo avvertito della specificità della ragione filosofica»¹²⁶, per cui medesimamente «l'essere' non si riduce a un oggetto del pensiero», ma possiede tutta «l'efficacia, ricevuta o agente»¹²⁷ della sua attività e delle sue strutture noetiche. L'astrazione noetica scotista è dunque essenzialmente relazionata alla pienezza della sua virtualità intuitiva e ne è

123. ID., *Mystique, scolastique, exegèse*, cit., p. 207.

124. H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, cit., p. 157.

125. P. VIGNAUX, *Mystique, scolastique, exegèse*, cit., p. 208. Anche secondo Gilson, così opposto alle teologie dell'essenza, è proprio «l'*infinitas*» che «svolge nello scotismo una funzione analoga a quella che» a suo giudizio «svolge l'*Esse* nel tomismo» (*Jean Duns Scot*, cit., p. 209), quella cioè di sottrarsi al discredito che coinvolge, oggi, il modo di pensare dell'ontoteologia «in nome della 'storia dell'essere' che Martin Heidegger ha proposto» (P. Vignaux, *Leggere oggi Duns Scot*, cit., p. 180).

126. P. VIGNAUX, *Métaphysique de l'Exode*, cit. p. 105.

127. P. VIGNAUX, *Mystique, scolastique, exegèse*, cit., p. 209.

costitutamente dipendente, sicché il nome scotista dell'essere resta una forma adeguata di concettualizzazione dell'intuizione simbolica, una forma di cognizione astrattiva che resiste alla «degradazione metafisica del sacro»¹²⁸, alla «laicizzazione metafisica»¹²⁹ e alla «secolarizzazione» ontica «dei concetti»¹³⁰. La *subtilitas* scotista «insegna» così «che l'esperienza 'eroica' dei mistici» può portare «ad una scienza di Dio»¹³¹.

È dunque possibile, allora, definire la riflessione teologica di Scoto un'ontoteologia? Solo, forse e propriamente, nel senso di un'ontologia dell'essere psichico; ovvero, com'è stato osservato, di un'«ontologia del concetto»¹³².

Questa conclusione può risultare ancor più evidente se il confronto fra il pensiero teologico di Scoto e la riflessione psicologica di Jung viene condotto non solo sul piano cognitivo, come fin qui si è fatto, ma viene esteso ulteriormente, fino ad investire le sfere dell'affettività e della volontà. «La sottigliezza scotista, esigenza di rigore, è al servizio del primato della carità», ci ricorda Vignaux, «e l'esigenza di affinare i concetti teologici può avere fondamentalmente una finalità pratica»¹³³. Allo stesso modo la psicologia complessa, ci ricorda «la prima e più importante» collaboratrice di Jung, «non è solo un problema gnoseologico, ma per la sua stessa natura è in ugual misura anche un problema eminentemente pratico»¹³⁴. Non è però solo su questo piano di assoluta generalità che

128. H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, cit., p. 21.

129. ID., *Histoire de la philosophie islamique*, cit. p. 19. Cfr. *supra*, nota 39.

130. H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, cit., p. 157.

131. P. VIGNAUX, *Mystique, scolastique, exegèse*, cit., p. 210.

132. O. BOULNOIS, *Introduction*, in Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 80.

133. P. VIGNAUX, *Leggere oggi Duns Scoto*, cit., p. 164.

134. T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, cit.

l'accostamento si mostra di nuovo possibile. Si è già accennato all'apertura al simbolico presente nell'atteggiamento di Scoto di fronte al nome rivelato dell'essere. E proprio quest'apertura consente di cogliere tutta la concretezza psicologica della dottrina scotista del perfezionamento della volontà nella beatitudine. Essa balza immediatamente agli occhi se appena la si confronta con le descrizioni psicologiche del manifestarsi di contenuti simbolici: l'«evento psicologico» stesso, si dice¹³⁵, in cui «un archetipo», un contenuto profondo di origine spirituale «emerge al livello della coscienza»¹³⁶ deve necessariamente comportare «una nuova qualità dell'esperienza»¹³⁷. Ritornando a Scoto, può stupire, ormai, ritrovare lo stesso richiamo all'esperienza? Anche a questo proposito si può richiamare l'opposizione tra la prospettiva noetica e la prospettiva ontica su cui si è lungamente insistito. Anche qui

il Dottore Sottile mette in rilievo con grande chiarezza un punto di vista della dottrina della beatitudine, e cioè quello dell'*esperienza cosciente*, che alcuni scolastici hanno forse troppo poco apprezzato sottolineando il compimento ontologico dell'essere¹³⁸.

Di nuovo l'attività, l'*operatio*, della facoltà dell'anima rivalutata rispetto all'*actus primus*, alla condizione sostanziale, ontica della perfezione spirituale. E ancora, privilegiando la dimensione operativa e l'attività noetica nel perfezionamento della volontà, la teo-

p. 35; il giudizio sull'autrice di questa che non è da considerare come un'«opera di critica», ma come un «testo» della psicologia junghiana è tratto dalla *Prefazione alla seconda edizione*, del curatore C.A. Maier (Zürich Daimon Verlag, 1981, p. 5).

135. M. GAY, *L'individuale come utopia*, «Immediati dintorni», III, 1991, p. 227.

136. *Ibid.*, p. 228.

137. *Ibid.*, p. 227.

138. W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, cit., p. 374, corsivo aggiunto.

logia scotista sfugge al rischio della laicizzazione metafisica dell'esperienza del sacro. Un'esperienza di «irruzione» del numinoso, ovvero, in termini scolastici, un *illapsus*, un'«irrompere» appunto «della natura divina nella natura umana», che produce un mutamento reale nell'intelletto e una nuova qualità dell'esperienza¹³⁹.

Ma procediamo con ordine. La volontà è mossa, secondo Scoto, dalla conoscenza intellettiva del suo fine. Col perfezionamento della conoscenza intellettiva del fine, l'atto volitivo raggiunge la sua perfezione. Il perfezionamento della volontà dipende quindi dall'esperienza diretta e intuitiva di ciò che ne costituisce il fine ultimo, ossia dalla *visio beatifica* di Dio. L'atto di volontà «guidato precedentemente dalla conoscenza astratta del fine» è determinato, nella «contemplazione», dalla sua visione intuitiva¹⁴⁰. Non si dà quindi beatitudine senza il rendersi «presente» del divino «all'intelletto»: solo il Dio che si rivela in noi può permetterci di cogliere il principio noetico della sua pensabilità. D'altra parte, non si dà beatitudine «senza un esperire cosciente» del divino come oggetto trascendente¹⁴¹. Il raggiungimento della beatitudine si fonda sul realizzarsi di entrambe le condizioni e nell'esperienza del sacro entrambi gli eventi, «evento esterno ed evento interno possono essere convissuti»¹⁴².

139. Ibid., pp. 372ss.

140. Ibid., p. 279.

141. Ibid., pp. 372ss.

142. M. GAY, *L'individuale come utopia*, cit., p. 228. Cfr. C. Jung, *Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchimie*, GW 12, par. 15: «In materia religiosa, è noto che non si può comprendere nulla di cui non si abbia avuto esperienza interiore. Solo nell'esperienza interiore si manifesta la relazione dell'anima con l'immagine e la credenza esteriore». Direttamente afferenti al tema paiono le osservazioni di Plotino in *Enneadi*, V.1.12, 62: «Non tutto ciò che è nell'anima viene da noi immediatamente percepito, ma entra in 'noi' solo se si dirige alla percezione; ma se una certa parte dell'anima non fa partecipe

L'esperienza del sacro produce un mutamento dell'essere cosciente, perché solo attraverso la trasformazione «resa possibile dall'*illapsus* dell'essenza divina nell'intelletto»¹⁴³ (*propter realem mutationem factam in intellectu*)¹⁴⁴ la coscienza acquista la capacità di entrare in rapporto con i contenuti che la trascendono, con il bene infinito che «solo» ne «può garantire la beatitudine»¹⁴⁵. Una coscienza creaturale, quindi «non è in grado di diventare 'beata' in se stessa»¹⁴⁶ ed è solo nell'*operatio* unitiva, nell'attività noetica che riferisce alla coscienza il contenuto trascendente manifestatosi intuitivamente nell'*illapsus*, che la volontà può raggiungere la perfezione, attraverso il perfezionamento della cognizione che ne orienta il desiderio all'amore del bene in sé. Si realizza così, in questo rapporto nuovo della coscienza con l'oggetto trascendente, fondato sul prodursi di una diversa qualità dell'esperienza, quella condizione «che Jung definisce vita simbolica»; una condizione che unisce «evento esterno ed evento interno», coscienza ontica e coscienza noetica; una condizione, propriamente, nella quale «il soggetto può ritrovare una valenza religiosa e metafisica»¹⁴⁷.

L'analogia è evidente. Ma non si vuole qui ridurre l'atteggiamento religioso ad un aspetto funzionale della vita psichica. La psicologia complessa, è affermato chiaramente, «può e intende oc-

della sua attività la facoltà di percepire, allora quest'attività non ha ancora permeato l'anima intera; dunque 'noi' non ne sappiamo ancora niente, perché la facoltà di percepire ci appartiene e non siamo una parte dell'anima, ma l'anima tutta intera». L'uso del termine 'noi' in Plotino può essere considerato equivalente all'uso del termine 'coscienza'.

143. W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, cit., p. 382.

144. *Coll.* 16 n.5 (ed. Wadding, III 382).

145. W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, cit., p. 374.

146. *Ibid.*, p. 375.

147. M. GAY, *L'individuale come utopia*, cit., p. 228.

cuparsi solo dell'*esse in anima* dell'esperienza religiosa... Motivazioni e valutazioni teologiche o metafisiche restano al di fuori della sua competenza...»¹⁴⁸. Lo stesso Jung è inequivoco: «pensare che un'esperienza religiosa sia un processo psichico sconfinato quasi nella blasfemia»¹⁴⁹, ma

quando come psicologo dico che Dio è un archetipo, con ciò intendo il 'tipo' nell'anima. La parola 'tipo' deriva com'è noto da τύπος, 'stampo' o 'impronta'; già la parola stessa, archetipo, presuppone qualcuno che imprime. La psicologia come scienza dell'anima deve limitarsi al suo oggetto e guardarsi dall'oltrepassare i suoi confini con affermazioni metafisiche o altre professioni di fede... La scienza può essere solo scienza... noi non conosciamo l'origine ultima dell'archetipo più di quanto non conosciamo l'origine della psiche. La competenza della psicologia come scienza empirica arriva solo a questo: stabilire, sulla base di ricerche comparative, se per esempio l'impronta trovata nell'anima può o non può essere ragionevolmente definita un'"immagine di Dio"¹⁵⁰.

Un'immagine di Dio... L'idea ci riporta inevitabilmente al Medioevo. Il Medioevo, infatti, «tratta dell'uomo in funzione di Dio, di cui lo crede immagine: alle teologie della Trinità fanno riscontro delle *psicologie trinitarie*»¹⁵¹. Ma questa corrispondenza fa nascere nuove domande:

in che misura una riflessione dello spirito umano su se stesso può illuminarlo sulla natura del suo principio trascendente? — oppure: ri-

148. T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, cit. p. 57.

149. C.G. JUNG, *Einleitung*, cit., GW 12, par. 9.

150. *Ibid.*, par. 15.

151. P. VIGNAUX, *Premessa*, cit., p. lii.

velandosi, un Dio che dice di aver creato gli uomini a sua immagine non scopre loro la struttura più profonda del *loro* essere, inaccessibile alla semplice riflessione^{152?}

Senza presumere di dare una risposta, e molto più sommessamente, abbiamo qui voluto chiamare in causa la psicologia solo come «indicazione ermeneutica»¹⁵³, per sfidare pregiudizi profondamente radicati nella coscienza moderna.

Infatti, forse è solo dialogando con la psicologia, questa psicologia, che la teologia di Scoto può rispondere all'interrogare della nostra coscienza. Abbiamo, per esempio, cercato di mostrare come, nel pensiero di Scoto, sia la concezione dell'essere, l'ontologia, sia la concezione dell'anima, l'antropologia, siano fatte dipendere da un presupposto teologico. La sua teologia quindi ha riflessi sia sul modo di concepire la natura delle cose, sia sul modo di concepire la struttura psicologica in cui se ne colloca l'esperienza. In termini psicologici, possiamo dire che questa teologia ha riflessi sul modo di concepire, rispettivamente, i contenuti e la struttura della coscienza. Ora, pensare teologicamente le cose, è pensarle in relazione ad un principio di intelligibilità trascendente. Più specificamente, nell'ordine della conoscenza, ciò significa mettere in relazione la coscienza, l'aspetto conscio dell'attività della psiche, nei suoi contenuti e nella sua struttura, con la totalità dei processi psichici che irriducibilmente la trascende. La riflessione teologica sulla relazione fra Dio e le cose può quindi essere rapportata, analogicamente, all'analisi psicologica del processo di costituzione della coscienza. La struttura metateorica della psicologia complessa può così servire a collocare le categorie del discorso teologico su

152. Ibid.

153. H.G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, cit., p. 90.

«quella che può esser detta», con Kant, «la grande carta del nostro animo», dove «non esistono che poche zone illuminate»¹⁵⁴. Attraverso la psicologia, quindi, una teologia come quella di Scoto può riuscire ad aprire un dialogo con questa «nostra epoca critica di laicità»¹⁵⁵.

Non può invece dialogare, la teologia scotista, con una coscienza secolarizzata, vigile nel disincanto, che ha distrutto il feticcio dell'ipostatizzazione metafisica e che respinge ogni riferimento alla trascendenza come idolatria. Né può dialogare con una coscienza che soffre il «distacco dall'arcaico»¹⁵⁶ e la nostalgia dell'origine, una coscienza che le rimprovera l'«oblio metafisico dell'essere»¹⁵⁷ consumato nell'ontoteologia. In entrambe queste forme, la coscienza moderna presuppone una scissione fondamentale, vuoi come volontaria contrapposizione al passato, vuoi come insistita nostalgia dell'origine. In ciascuna forma, il pensiero moderno si mostra incapace di vedere in quella frattura l'esito della 'laicizzazione metafisica' che ne ha condizionato lo sviluppo, privando la coscienza e i suoi contenuti del riferimento essenziale alla totalità della vita psichica. Quindi, in ciascuna forma, la coscienza moderna si pone come forma di coscienza scissa, parziale, incapace di riconoscere in quella frattura la sua condizione costitutiva fondamentale e di pensare se stessa come forma di compensazione della laicizzazione dei suoi contenuti. E dalla rea-

154. I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1970, p. 556.

155. P. VIGNAUX, *Premessa*, cit., p. liii.

156. C.A. VIANO, *La crisi del concetto di 'modernità'*, «Intersezioni», IV, 1984, p. 36.

157. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1991, p. 188, cui si rimanda per il tentativo «di una più precisa determinazione della postmodernità in filosofia» (p. 184).

zione a ciascuna di queste forme, ci ricorda la psicologia, «non può che nascere una teoria della *Weltanschauung* altrettanto unilaterale»¹⁵⁸.

Sicché, il segnalare le «ambiguità» della «categoria di modernità»¹⁵⁹, porta necessariamente a metterne in luce la fondamentale antinomia. Allorché presenta di volta in volta «contenuti diversi» come il «culmine» del precedente sviluppo temporale, la coscienza moderna ne assume implicitamente l'assolutizzazione e ne nega l'intima correlazione compensatoria. Essa consuma così il «dramma» della «fine di un sapere totale»¹⁶⁰ nel disperato tentativo di costruire sintesi sempre nuove, fondate sull'oblio inconsapevole della propria parzialità. Altrettanto parziali paiono d'altra parte le forme di reazione a quest'idoleggiamento «eroico»¹⁶¹ dell'unilateralità. Alla pretesa di presentare l'età moderna come l'età della ricomposizione unitaria e della «conciliazione dello spirito con sé stesso», la coscienza del presente come «età della frattura e del conflitto»¹⁶² contrappone posizioni che ne «hanno ereditato gli atteggiamenti banalmente valutativi»¹⁶³ ed assume, come bersaglio della propria unilaterale apologetica del rifiuto, proprio quella «riduzione della modernità a razionalità» in cui si rispecchia il «miraggio eulogistico dell'età moderna»¹⁶⁴.

Ora, il compito assegnato alla filosofia da quest'attenta lettura della modernità – quello di tener fermo il quadro unitario «tradi-

158. T. WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, cit. P. 53.

159. C.A. VIANO, *La crisi del concetto di 'modernità'*, cit., p. 28.

160. *Ibid.*, p. 29.

161. *Ibid.*, p. 33.

162. *Ibid.*, p. 32.

163. *Ibid.*, p. 38.

164. *Ibid.*, p. 37.

zionale» a cui sfugge, col proprio affermarsi, lo «sviluppo unilaterale» del pensiero moderno, forse può essere assolto proprio dall'integrazione con quel 'supplemento d'anima' invocato da Bergson, che più la accosterebbe al punto di vista psicologico e al riconoscimento dell'«anima», appunto, come aspetto fondamentale «chiaramente definito» della vita psichica¹⁶⁵. Sicché, verosimilmente, è proprio nel riconoscimento della sua intima «affinità»¹⁶⁶ col punto di vista che si offre nella riflessione psicologica junghiana che il pensiero teologico di Scoto può ritrovare la possibilità di un dialogo con la coscienza interrogante della modernità.

Eccoci a capo delle nostre considerazioni. Abbiamo cercato di sviluppare il tema proposto chiedendoci, in termini ermeneutici, quale interrogazione moderna giovi maggiormente alla comprensione della teologia di Scoto. Di qui il dilemma, ontoteologia o psicologia del sacro. Non vorremmo, nel cercare di suggerire una possibile risposta, restare ancora prigionieri dell'antinomia e assolutizzare, per fedeltà cieca al *tertium non datur* dell'intelletto, gli opposti concettuali ai quali esso deve, nell'analisi, necessariamente ricorrere. Certo, la qualifica di ontoteologia appare riduttiva, considerata alla luce di una critica che non ne colga la fondamentale dimensione noetica. D'altra parte, la riflessione di Scoto non si presenta come meditazione esclusiva e diretta sul

165. Cfr. C.G. JUNG, *Psychologische Typen*, GW 6, par. 797: «Con psiche intendo la totalità dei processi psichici, tanto consci quanto inconsci. Con anima, invece, intendo un complesso funzionale chiaramente definito che può essere meglio descritto come una 'personalità'».

166. Sulla nozione di 'affinità' cfr. P. YORCK VON WARTENBURG, in *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, Halle (Saale), Niemeyer, 1923, p. 191, citato da H.G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, cit., p. 57.

dinamismo dello spirito e sull'esperienza del sacro. Si tratta piuttosto di una riflessione che insiste sull'integrazione cosciente dei contenuti psichici immediati, di origine materiale e spirituale, per mezzo dell'attività noetica e delle strutture noematiche dell'intelletto; una riflessione che risponde al Dio che si rivela con lo sforzo di un'intelligenza che interroga: *sciens quid posset de te concipere intellectum mortalium nomen tuum benedictum reserans respondisti.*