

## Seminario di filosofia

### I CONFINI DELL'ANIMA. MUSICA E COSMOLOGIA

#### Considerazioni dopo il quinto incontro (8 febbraio 2020)

Carlo Sini

Nella precedente sessione del Seminario ci proiettammo “ad arte” nella immaginaria soglia dell’origine, là dove l’anima è sorta seguendo il ritmo del tamburo del cuore (ricordate?), quando la terra divenne infatti il tamburo del cielo e le cavità dello strumento l’utero della vita e della morte. Vi ricordo un passaggio: «Uno strumento musicale (ma attenzione, anche ognuno di noi lo è) è un morto che si trasforma in un cadavere vivente quando comincia a dispiegare la sua voce. Il canto del cadavere vivente possiede la facoltà di rianimare, ogni primavera, la vita spenta della terra», l’anima del mondo. Ai Soci che non erano presenti ricordo il memorabile incontro di domenica 2 febbraio con il Maestro Franco Pavan (Linguaggi in transito: Musica), per esempio come egli ci ha mostrato e descritto la vita profonda e la storia del suo strumento, il liuto: se ne può ascoltare la registrazione nel nostro sito on line. Resta il nostro compito di arrivare a un chiarimento, in che senso e se possibile, di quell’intreccio di cose per noi diverse (la nascita fisiologica, la nascita del cosmo, tamburi cardiaci e strumentali, visioni e ascolti, suoni di luce e mondi in bilico tra esistenza e inesistenza e così via), di quelle cose che, nei nostri incontri, sollecitano in modi suggestivi la nostra comprensione, senza pervenire però a una conoscenza chiara e distinta, come diciamo noi moderni.

La parte finale del Seminario di gennaio delineò il grande passaggio dalla immaginaria soglia dell’origine al grande “intermezzo” di Plotino, il baricentro della nostra storia e del nostro destino, ovvero della intera storia dell’Europa. Così toccammo il culmine del nostro sguardo all’indietro (nella sua ripetizione inesauribile); sguardo che si inoltrò nella notte misteriosa di Prajapati e nel sogno della riconquista di quella “unità vitale” che, secondo la leggenda greca, i famelici Titani violarono e dispersero per sempre. Così si infranse lo specchio di Dionysos, come ancora diceva l’ultimo Nietzsche, al quale forse dovremo tornare in futuro.

Il cammino sin qui compiuto potremmo cominciare a riassumerlo nella espressione “materialismo mistico”, sottotondo costante del nostro destino di Europei, come vedremo. “Mistico” in senso letterale: niente di astratto, di vago, di misterioso, di “spiritualistico”, ma proprio l’esperienza del *mystés* (l’“iniziato”): di colui cioè che ammutolisce di fronte alla visione; di colui che perde la parola proprio *venendo dalla condizione della parola e del linguaggio*: questo non va dimenticato.

Ora, con un salto incredibile, dal mondo titanico delle origini ci trasferiamo alla corte di Carlo il Calvo, imperatore carolingio, in piena “Rinascenza carolingia”, appunto, e alla Scuola Palatina, istituita da Carlo Magno, il primo imperatore del Sacro Romano Impero, consacrato a Roma nella notte di Natale dell’anno 800. Quindi ottocento anni dopo la nascita di “Nostro Signore”, come si diceva allora e ancora oggi molti dicono. Così è iniziata la VII Stazione luminosa: *Giovanni Scoto Eriugena*, con i suoi non pochi misteriosi problemi.

Abbiamo delineato una breve biografia di Scoto Eriugena, personaggio di cui poco si sa e che scomparve presto dalla memoria pubblica. Già il nome fa questione, perché “Scoto” ed “Eriugena” (o “Erigena”, come si legge in altri manoscritti) sono in realtà pleonastici. Quando le popolazioni celtiche giunsero nella attuale Irlanda durante il IV secolo si definirono Scoti, sicché l’Irlanda fu chiamata Scozia fino a tutto il secolo XI. In quel tempo gli Scoti immigrarono nella regione che poi fu chiamata Scozia. Per qualche tempo la prima Scozia fu chiamata *Scotia major*, in attesa di assumere il nome definitivo di Irlanda, e la seconda, che diverrà l’attuale Scozia, *Scotia minor*. Quindi Scoto ed Eriugena, al tempo di Giovanni, dicono il medesimo.

Segnalo qui l’importante libro: Scoto Eriugena, *Carmi* (Jaca Book, Milano 2014), a cura di Filippo Colnago, che traduce, con testo a fronte, la suggestiva operetta poetica di Scoto, il quale aveva del resto sostenuto che tutta la rivelazione è un poema. Molto importante anche l’Introduzione di Filippo Colnago, che ripercorre la cosiddetta “Rinascenza carolingia”, a partire da Alcuino, e poi in particolare il regno di Carlo il Calvo e le vicende dell’Eriugena.

Nella esposizione riassuntiva dell’opera del nostro autore, articolata in quattro grandi tesi, seguimmo il prezioso libro di Mario Dal Pra, *Scoto Eriugena*, nella sua seconda edizione (Bocca, Milano 1951); esso ripercorre il dialogo intitolato, secondo alcuni manoscritti, *Peri Physeon*, e secondo altri *De divisione natu-*

rae, con fedeli descrizioni e ampie citazioni dirette del testo latino. I brani letti durante il Seminario sono qui puntualmente trascritti. Essi si inseriscono ovviamente passo passo, cioè parallelamente alla rilettura dei Cartigli nn. 23-27 riprodotti nel nostro sito on line.

Cominciamo dalle pp.71-73 (Cartiglio n. 23):

«Già nel dichiarare che l'autorità della Scrittura deve essere seguita "in omnibus", Scoto aggiunge tosto, a giustificazione, il fatto che nella Scrittura la verità si trova depositata "veluti quibusdam suis secretis sedibus"; si tratta dunque d'una sede "segreta" della verità, non superficiale; appunto per questo, essa non può essere individuata senza ricerca, senza discussione, senza penetrazione. [...] Nessun dubbio, dunque, che la Scrittura sia la principale delle vesti del Cristo, cioè della stessa verità (Habitus quoque ejus facta est Scriptura, quae ejus mysteria continet); la veste ci separa dunque dal corpo della verità ed occorre una ricerca per poter giungere fino alla verità. [...] Il testo della rivelazione si rivolge dunque a tutti, particolarmente ai semplici; per questo il suo linguaggio è semplice e mira a confortare la fede; ma bisogna appurare il significato del testo sacro, approfondirlo oltrepassando il semplice senso letterale; bisogna cercare *oltre* il senso letterale un più profondo significato. Scoto insiste con frequenza sulla necessità di non prendere alla lettera quanto il testo sacro afferma; e ripete spesso che esso si rivolge principalmente "ad simplicium animorum instructionem". In certo senso, torna a porsi una dualità tra Dio e la rivelazione; nella rivelazione bisogna cercar di cogliere la volontà e l'intendimento stesso di Dio, del quale la rivelazione offre un rivestimento e pertanto anche una sorta di occultamento. [...] Non si potrà esagerare l'importanza di questo testo eriuigeniano, il quale tende a mettere sul piede di parità le varie interpretazioni che vengono offerte del testo della rivelazione, in quanto esse risponderebbero alla infinita serie di interpretazioni che Dio stesso avrebbe immanentemente collocato nel testo sacro; è quasi la stessa infinità di Dio che comporta una serie infinita di interpretazioni del testo sacro; per questo nessuna delle interpretazioni addotte può considerarsi come esclusiva ed assoluta». (Sembra di vedere balenare l'interpretazione infinita o illimitata di C.S. Peirce!)

Pp. 75-76:

«Scoto paragona la Scrittura a un poema. In particolare nella dichiarazione che la Scrittura è per l'uomo e non già l'uomo per la Scrittura l'Eriugena intacca ancor più a fondo l'iniziale stabilità della rivelazione: se la rivelazione è mezzo e non fine, essa diviene qualche cosa di cui l'uomo deve servirsi per giungere alla conquista della verità; è la rivelazione dunque che diviene strumento, che deve essere mediata e sottoposta alla iniziativa dell'uomo; la rivelazione non può pertanto intendersi come una realtà assoluta fuori di ogni intervento dello sforzo umano, isolata in una oggettività pura e in una completezza non bisognosa di alcun apporto. Questo concetto viene ribadito da Scoto anche quando rileva che la ragione umana gode maggiormente nell'esercitarsi "in abditis divini oceani fretibus" che non nel riposare oziosa "in planis apertisque"» (nei nascosti gorghi del divino oceano che non in ciò che è piano e aperto).

P. 83:

«*Maestro*: Non ignori, penso, che ha maggiore dignità ciò che è primo per natura di ciò che è primo per il tempo. *Discepolo*: Ciò è noto quasi a tutti. *M.* E sappiano anche che la ragione è prima per natura, mentre l'autorità è prima per il tempo. Infatti, sebbene la natura sia stata creata insieme col tempo [cfr. Agostino], non tuttavia cominciò ad esistere dall'inizio del tempo e della natura l'autorità; per contro la ragione è nata colla natura e col tempo dal principio delle cose. *D.* Anche questo l'insegna la stessa ragione. Infatti l'autorità è preceduta dalla vera ragione, non la ragione dall'autorità. Infatti ogni autorità, che non venga approvata dalla vera ragione, sembra essere malferma. Ma la vera ragione, poiché sussiste immutabile e fondata sulle sue intrinseche virtù, non ha bisogno di essere consolidata dai puntelli di alcuna autorità. Non mi pare infatti che la vera autorità sia altro se non la verità trovata per virtù della ragione e consegnata dai santi Padri alle loro opere per utilità dei posteri».

Veniamo al Cartiglio n. 24, p. 107 (l'essere come dato della conoscenza non coincide col reale in genere):

«Ma chi può affermare l'esistenza d'una realtà che oltrepassa l'ambito della conoscenza? È la "ratio" che ovviamente non può considerarsi identica alla conoscenza. Altrimenti non si vede come potrebbe discorrere d'una realtà che la oltrepassa; c'è dunque, oltre la conoscenza normale, quella particolare forma di conoscenza che discorre dei limiti della conoscenza e che, in certo senso, li fonda. Esiste la "ratio" che indaga intorno a ciò che sfugge all'"intelletto" e alla "ratio", e la "ratio" che, essendo oggetto di tale considerazione, si riferisce a un modo di essere che essa non si lascia sfuggire; la prima considera il reale in genere, ma non può dirsi conoscenza; si tratterà di osservare, più innanzi, che cosa comporti, per la prima "ratio" il fatto che essa abbia, per suo oggetto, oltre alla determinazione dell'ambito dell'essere, anche il non-essere. Infatti la presenza del non-essere nel *suo* ambito sembra implicare un procedimento diverso dal conoscitivo».

Abbiamo sottolineato la vicinanza di queste posizioni alle note tesi di Kant e del primo Wittgenstein e a lungo abbiamo ragionato sulla fondamentale differenza tra *quia est* (giacché è, che è) e *quid est* (che cosa è). Quindi sulla natura del non-essere della relazione e sulla conseguente ambiguità della nozione di "realtà", nella sua differenza dal mero esistente (cfr. Prajapati).

Cartiglio n. 25, p. 130:

«Per questo Dio tende a identificarsi col nulla, cioè con la negazione delle forme e delle determinazioni, essenzialmente irriducibile all'ambito della conoscenza. In forza di tale trascendenza, nessun momento o aspetto del reale attuale può assurgere a validità universale, a significato assoluto; nessun momento o aspetto dell'essere può identificarsi con Dio. Dio è dunque la realtà limite, che si sposta al di là di ogni punto conseguito dall'umana conoscenza, ossia di ogni aspetto del reale acquisito all'attualità del dato. Da questa istanza di trascendenza viene investita, nell'opera di Scoto, tutta la tradizionale serie degli attributi di Dio, la quale ne esce purificata in senso radicale; la stessa caratteristica personalistica di Dio viene problematizzata per lasciare il posto a un Dio più rigorosamente trascendente, più essenzialmente libero, più strettamente irraggiungibile per via conoscitiva. Al vertice lo stesso "quia est" di Dio, in quanto si richiama al piano dell'essere, viene investito dalla problematizzazione; ed il "quia est" si trasforma in un "plus quam quia est". Qui la spinta di Scoto alla trascendenza consegue il suo massimo limite e si arresta di fronte a un residuo di "quia est" che sembra scaturire comunque dallo stesso "plus quam quia est", sovrastandolo».

In altri termini, il semplice, incircoscivibile, inconcepibile *che* della realtà di Dio, il suo essere un *che più che reale*, sfugge a ogni possibilità di concepimento quanto al *che cosa* Dio sia. Abbiamo ricordato la vicinanza profonda della teologia kantiana a queste posizioni, motivo a suo tempo per Kant di censure ecclesiastiche e regali.

Cartiglio n. 26, p. 165:

«Nell'unità sono tutti i numeri ma nessuno di essi si distingue dall'altro finché tutti sono nel seno dell'unità; l'uno infatti è semplice e nel semplice non vi è molteplicità. L'uno è bensì l'origine di una serie infinita, ma non risulta affatto dalla molteplicità della serie raccolta ad unità; l'uno insomma non viene dopo i molti. [...] Così avviene delle rette che partendo dal centro vanno alla circonferenza. Nel centro del cerchio tutti i raggi sono uno e il centro diviene la fonte dei raggi distribuiti nella loro molteplicità. Man mano che i raggi si allontanano dal centro diventano sempre più discernibili l'uno dall'altro, distanti a intervalli uguali sulla circonferenza».

Pp. 156-157:

«Se però Dio è l'infinito reale, non ci può essere sviluppo oltre di lui, non ci può essere, per lui, un piano ideale da perseguire; in Dio come realtà infinita, il dover essere e l'essere si adeguano perfettamente; non vi è luogo allora che per la "processio" mediante la quale Dio si distende in tutto, in quanto è già tutto; l'iniziale realtà infinita impedisce ogni svolgimento effettivo, ogni creazione che non sia l'apparente muoversi d'un mare sempre assiso nella sua infinità e nella sua staticità. Se la creazione si riporta al semplice essere dell'infinito, essa si identifica con la realtà dell'infinito, in cui trova posto solo astrattivamente il finito».

E infine p. 172:

«Dio, causa delle cose, si dice a un tempo che fa tutte le cose e che in tutte diviene; ma allora, perché non si potrà dire delle cose stesse che sono nello stesso tempo eterne e create? Industriandosi di chiarire meglio la questione che la ragione trova pur sempre oscura e intricata, Scoto finisce per riconoscere che si tratta di problemi che superano le umane opinioni e che c'è bisogno per comprenderli di un'intuizione dell'essere più profonda di quanto di solito non sia concesso a mente d'uomo. [...] Delle cose perciò possiamo dire che “*sempre erano e sempre non erano*”. Erano sempre causalmente nel Verbo e non erano in quanto non erano nella generazione dal Verbo. Di ogni cosa si può dire dunque che sempre era ed è e sarà e che sempre non era, non fu e non sarà. Le cose cominciano a essere nel tempo per mezzo della generazione nelle forme e nelle specie; la creazione comincia in qualche modo a essere, non in quanto sussiste nelle cause primordiali, ma in quanto comincia ad apparire nelle cause temporali. Scoto vorrebbe approfondire come l'apparizione delle cose avvenga nel Verbo, pur essendo eterna in lui».

Cartiglio n. 27, pp. 225-226:

«L'essenza immutabile delle cose non può né corrompersi, né subire aumento o diminuzione; essa è eterna e il ritorno [a Dio] di cui qui si parla non la riguarda propriamente, come non la riguarda propriamente la “processio” [cioè: l'uomo, l'animale, il vegetale ecc., come specie o forme eterne, sono immutabili e non appartengono a trasformazione o processo alcuno]; infatti per quanto il mondo delle essenze non si identifichi senz'altro con Dio, sappiamo quanto Scoto abbia faticato a delineare una distinzione da lui; ma il punto cruciale della “processio” (e pertanto anche del “reditus”) è quello in cui avviene il passaggio dall'incorporeo al corporeo, dallo spirituale al materiale. Ogni creatura, in quanto essenza, sussiste nelle sue ragioni; ma quella che esiste anche in quanto determinata nella materia e negli accidenti viene a trovarsi sottoposta alla precarietà dell'essere, quindi al nascere e allo scomparire. L'essenza delle cose sensibili non viene meno, in quanto è posta nel Verbo, fuori dallo spazio e dal tempo; ma le cose sensibili, soggette a corruzione, morranno. Qui si coglie la differenza radicale fra la *ousia* (essenza) e la *physis* (natura), in quanto la prima è la struttura stabile del mondo sensibile, mentre la seconda indica il mondo sensibile nella sua concretezza effimera. Il mondo sensibile viene riassorbito nel mondo incorporeo con lo stesso processo e in forza degli stessi passaggi per cui si è giunti dalla realtà incorporea al mondo dei corpi. Ogni corpo diviene e pertanto non-è; nel suo divenire è il suo morire; i corpi si trasformano l'uno nell'altro, cessando successivamente di essere; e anche l'insieme dei corpi è destinato a morire nella sua unità. I corpi non hanno in loro la propria ragion d'essere; di qui il loro dissolvimento; la loro attualità non ha giustificazione e perciò rinvia ad altra attualità. A rigore, si è visto, solo nel mondo dei corpi si ha una genuina nascita e una genuina vita, in quanto qui l'autonomia dal piano dell'essere presupposto viene più accentuata attraverso una sorta di libero vagare nel nulla; e qui appunto si ha anche una genuina morte. Nascita e morte sono appunto la conseguenza del nulla in cui il mondo corporeo si avvolge; esso non è attraversato da alcun elemento sostanziale immediato; perciò appunto è abbandonato alla storia e al partecolare. Ma il “reditus” non significa, per Scoto, l'aprirsi del mondo della storia a possibilità ultra-empiriche; proprio la sua empiricità, la sua autonomia, la sua libertà dall'essere lo condannano non soltanto alla morte che si identifica col suo continuare a muoversi nel nulla, ma anche alla morte come definitiva scomparsa della empiricità, della autonomia e della libertà».

Ai due capi dell'alfa e dell'omega, dell'origine del processo e del suo ritorno, abbiamo commentato, restano l'eterno e la morte, nella loro sostanziale e non risolta estraneità. Ma allora non è propriamente vero che Dio e la realtà naturale si identificano, nel divenire di un ciclo eterno e contemporaneamente immobile: tutta l'audacia delle visioni di Scoto qui sembra dissolversi. L'identità del ritorno di cui egli infine parla, riguarda solo l'unità intangibile che sussisterebbe tra Dio e l'*idea* del mondo naturale, *non* il mondo naturale contingente e corporeo. Il combattivo panteismo di Scoto si arrende e si dissolve di fronte all'ultima frontiera: la soglia della morte delle creature. L'intuizione originale e potente di un materialismo mistico si traduce allora in uno spiritualismo radicale: destino cui va del resto incontro l'intera teologia dell'Oriente cristiano, segnata, come accade anche qui, dalla sua origine dionisiaca (Pseudo Dionigi), come vedremo nell'incontro di marzo.

Si può peraltro aggiungere che, nella citata Introduzione di Filippo Colnago, si tenta una difesa del *Reditus* scotiano, difesa basata sull'idea del Cristo che sconfigge la morte e resuscita i corpi. La natura che non è creata e che non crea, si osserva, si realizza alla fine dei tempi: ci sarà allora solo la pace eterna del settimo giorno della creazione. Quindi avremo «il ricomporsi in unità divina di ogni disperso frammento di realtà». «Il *reditus* verso questo stadio finale – scrive Colnago – non conosce, grazie alla mediazione cristologica, l'impedimento della corporeità: nella sua resurrezione, infatti, Cristo ha superato e dissolto il nesso con la materialità e la catena dell'accidentalità, anticipando nella storia la condizione che sarà propria di tutti i corpi che risorgeranno in Lui alla fine dei tempi, quella cioè di un *corpus spiritualis* [il corpo di luce di San Paolo] nel quale la corporeità, lungi dall'annullarsi, tornerà all'originale perfezione della sua vera sostanzialità. Questo corpo perfetto, che è stato quello di Adamo prima del peccato, si unirà con l'anima, purificata dalle sozzure della molteplicità terrena, ricomponendo l'unità originaria dell'idea primordiale divina di “uomo”» (p. 41).

Al di là delle immagini suggestive, resta il fatto che, non gli esseri umani concreti, ma «l'idea primordiale di uomo» si unisce eternamente a Dio e in Dio. Purificato dalle «sozzure», ogni individuo “salvato” non avrà più un'età, una fisionomia, una vicenda personale, un carattere particolare, una storia. E se l'avesse, come staremo allora in Dio? Mia nonna sarà una radiosa fanciulla e io un coetaneo ventenne di belle speranze? Oppure come, sia pure fasciati dalla eterna luce? Come intendere «il ricomporsi in unità divina di ogni disperso frammento di realtà», se non come sua eterna e definitiva cancellazione?

In proposito rinvio a un aureo libretto di Giorgio Agamben, *Il regno e il giardino* (Neri Pozza, Vicenza 2019), nel quale si ragiona con grande finezza ed erudizione della natura del Paradiso terrestre, del Giardino, e della sua problematica relazione col Regno di Dio, grazie a riferimenti ai grandi autori della tradizione, a Dante Alighieri e a Giovanni Scoto Eriugena: una lettura da non perdere.