

Seminario di filosofia. Germogli

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA E NOI

Gabriele Pasqui

Come pensare la frase di Giovanni Scoto Eriugena che il professor Sini pone ad esergo della VII Stazione luminosa del Seminario di filosofia? La proposizione, lo ricordo, è la seguente: «Tutti gli esseri creati costituiscono altrettante determinazioni particolari e singolari dell'unica luce divina».

Da dove parla questa frase enigmatica, cosa fa risuonare in noi? Per provare a rispondere a questa domanda, che per me è decisiva al fine di comprendere non solo il percorso proposto dal Seminario, ma anche il senso di quanto accade a Mechrí, ho lavorato in tre direzioni.

La prima: una rilettura attenta dei materiali del Seminario di quest'anno (Cartigli, Considerazioni e Germogli) ed in particolare dei Cartigli del quinto incontro, dedicati alla VII Stazione luminosa, delle Considerazioni relative all'incontro e di quelle aggiuntive intitolate *In margine* del 10 marzo scorso, pubblicate sul sito di Mechrí.

La seconda: un approfondimento, per quanto nelle mie possibilità e capacità, sul pensiero di Giovanni Scoto Eriugena, ed in particolare la lettura di una antologia del *Periphyseon*, curata da Vittorio Chietti¹.

La terza: una ricostruzione di alcuni passaggi della riflessione del professor Sini intorno al tema della natura insieme arcaica (o comunque difficilmente attingibile per la nostra sensibilità e cultura) e contemporanea di alcuni testi classici della biblioteca filosofica occidentale. Moltissimi avrebbero potuto essere gli esempi, partendo dalle diverse letture del *Timeo* di Platone, che ha al suo cuore il rapporto della filosofia con sapienze più arcaiche e lontane. E ancora prima, si potrebbe partire dall'interpretazione che Sini ha proposto dei testi davvero enigmatici dei cosiddetti "presocratici": ne abbiamo avuta una esemplificazione quest'anno nel Seminario di filosofia con il riferimento ai pitagorici, D'altra parte, il tema della possibilità e delle condizioni di lettura dei testi filosofici del passato, in una prospettiva non storica ma teoretica, rappresenta un basso continuo del lavoro di Sini. Per gli scopi della mia riflessione, mi sono concentrato sulla lettura di Giordano Bruno proposta da Sini in *Passare il segno*² e su un esercizio intorno a quello che Sini stesso ha chiamato "archivio Spinoza"³.

La questione, dunque. Cosa significa per noi leggere quei testi? Come, e da dove, possono parlarci? A cosa rinviano? Chi parla in quei testi? Queste domande, indirettamente ed esplicitamente, agitano la seconda parte di *Passare il segno*, dedicata alla Cosmologia, ed in particolare la lettura di Bruno. Nel par. II.53, intitolato "Il destino veritativo dell'infinito copernicano", Sini scrive: «Bruno non è un pensatore moderno [in questa frase risuona la lettura della Yates, ripresa problematicamente da Sini]. Perché è un pensatore contemporaneo»⁴. Quello che Sini chiama l'atteggiamento teoretico, lo «sguardo teoretico come evento storico», permette di vedere nell'infinito copernicano ripensato e radicalizzato da Bruno un «destino veritativo», un «non detto» che noi rianimiamo nell'evento della nostra interpretazione. Non mi interessa qui osservare che il linguaggio che Sini utilizza in quel testo (per esempio: il riferimento alla «storia della metafisica» in chiave heideggeriana) sia poi stato abbandonato, per esempio, proprio nel corso su Spinoza e in forma radicale nel primo volume di *Transito verità* dedicato appunto alla Metafisica⁵. Quel che conta è che, sin dalla lettura dell'infinito bruniano, prende corpo la consapevolezza che il destino del testo filosofico è consegnato alle sue infinite interpretazioni. Per dirla con Sini: «Come accade quell'evento che già ci attende al varco nel "detto" di Bruno, il quale lo vela rivelandolo?»⁶. Accade in Hume, poi in Kant, infine nella cosmologia scientifica contemporanea, ultimo compimento di quella che Sini chiama «storia nichilistica della cosmologia»⁷.

¹ G. Scoto Eriugena, *Il cammino di ritorno a Dio. Il Periphyseon*, a cura di Vittorio Chietti, Mimesis, Milano 2011.

² C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, il Saggiatore, Milano 1981 (in corso di pubblicazione nel vol. II, tomo I delle *Opere*, curate da Florinda Cambria per Jaca Book).

³ Id., *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Edizioni Ghibli, Milano 2005 (ora in Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, vol. IV, tomo I delle *Opere*, a cura di Florinda Cambria, Jaca Book, Milano 2012).

⁴ Id., *Passare il segno*, cit., p. 139.

⁵ Si veda in particolare l'Appendice a *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, in C. Sini, *Transito verità*, vol. V delle *Opere*, a cura di Florinda Cambria, Jaca Book, Milano 2012.

⁶ C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 147.

⁷ *Ibidem*.

Non è un caso che Bruno e l'infinito copernicano tornino nel corso su Spinoza, e in più punti decisivi. Per esempio, nel capitolo dedicato alla contingenza, quando Sini scrive, con riferimento a Bruno, che proprio Spinoza è il Copernico della filosofia, colui che pensa la necessità dell'infinito mondo come *causa sui*. Spinoza è il filosofo della scienza moderna, assai più di quanto non lo sia Kant, almeno da questa prospettiva che trova le sue consonanze e risonanze (musicali, verrebbe da dire) in Bruno, e prima in Cusano. E forse in Giovanni Scoto Eriugena.

Poco più avanti Sini si fa carico esplicitamente del tema che mi sta a cuore: come accade la contingenza di Spinoza nel suo (di Sini) dire, nella sua specifica pratica, nel suo corso tenuto nell'anno accademico 1991-1992 davanti agli studenti abbagliati o smarriti, ma poi, ancora, nelle dispense pubblicate dalla CUEM (le prime che io ho letto), nel volume edito da Ghibli 14 anni dopo, nel marzo del 2005, e poi nel volume delle *Opere*? E come accade nelle letture di queste diverse versioni della restituzione del corso, e in mille altri documenti, luoghi e pratiche che, con Sini ma oltre Sini, alimentano l'archivio Spinoza?

E Sini, proprio lì, mentre sta discutendo del tema della contingenza, mette in relazione la contingenza di Spinoza, la sua e la nostra. E di nuovo si riferisce a Bruno. Voglio citare per intero la pagina di Sini.

Spinoza è una figura dell'inesauribile, in quanto il mondo è inesauribile in ogni contingenza; sicché ogni contingenza è la traduzione di qualcosa di infinito, di copernicanamente infinito, e perciò di infinitamente riattivabile.

In ogni punto c'è il centro e la periferia, diceva Bruno, ogni luogo è centro e periferia; in ogni momento siamo al confine dell'universo, ma anche nel suo centro. Al di là di quel che Spinoza poteva dire e pensare, quello che stiamo dicendo si aggiunge al suo corpo pubblico. Egli di certo non ne sapeva nulla, ma mai nessuno sa nulla delle onde infinite che partono da lui, delle possibilità viventi che promanano dai suoi inizi. Pierce diceva: la mia vita è solo idiosincrasia ed errore, la possibilità della verità, la verità della mia vita, è affidata all'infinita interpretazione pubblica degli altri. Gli altri diranno la mia verità, in quanto incontreranno la mia contingenza. Ma nella mia contingenza incontreranno la possibilità infinita che io sono stato, e quindi incontreranno la possibilità stessa della loro verità futura che sta al fondo del pensiero abissale: che c'è mondo, e che non può non esserci. È così che incontriamo la sostanza di Spinoza, il suo essere *causa sui*, la rivelazione del mondo pensato sotto l'espressione *Deus sive natura*. E naturalmente incontriamo questa figura di mondo in un momento copernicano della filosofia, qualcosa che non possiamo non guardare altrimenti che con la contingenza dei nostri occhi illuminati dal tempo della fine della filosofia, della fine della metafisica, del trionfo del sapere scientifico, del sapere copernicano stesso⁸.

D'altra parte, anche per Spinoza, come per Bruno, esperiamo sovente una doppia sensazione. Intanto, le parole di questi autori, che leggiamo oggi ma che sono state scritte molti secoli fa, ci parlano da una lontananza inattuabile. Le fondamentali radici ermetiche del pensiero bruniano, ma anche l'ostico lessico della tarda scolastica di Spinoza, ci sembrano terribilmente lontani. Come ha mirabilmente scritto Giorgio Colli nella brevissima e folgorante "Presentazione" all'edizione dell'*Etica* per i tipi di Bollati Boringhieri:

Se tale è la natura di Spinoza, a ben poco serve il collocarlo nel suo tempo, e studiarlo storicamente, indagando il nesso che lo lega ai filosofi precedenti, e ricercando le tracce del suo pensiero nella speculazione posteriore. Certo, egli si serve di molti concetti offerti dalla tradizione, ma li riempie dei suoi contenuti; e quando avremo stabilito i suoi presupposti culturali e i suoi influssi, continueremo a scivolare lungo la superficie di una sfera, in cui invece, come abbiamo detto, si tratta di penetrare fino al centro. D'altronde, non ha senso chiedere cosa sia vivo di lui oggi, perché l'unica risposta sincera è: nulla; tale risposta, anziché autorizzarci a trascurarlo, dovrebbe indurci a riprenderlo seriamente in considerazione⁹.

Strano passaggio, quello di Colli: sembra in contrasto con l'idea dell'archivio (*Archivio Spinoza*, appunto, fatto delle infinite pratiche tra loro solidali di scrittura e di parola, che dall'occasione di Spinoza sono scaturite e come onde sono arrivate fino alla nostra spiaggia), che è quel che permette a Carlo Sini, nel Seminario di filosofia di quest'anno, di riconoscere una continuità nelle differenze e che permette di svolgere il viaggio verso il passato e verso Oriente della prima parte del Seminario, dalla musica pitagorica del cosmo

⁸ Id., *Archivio Spinoza*, cit. p. 111.

⁹ G. Colli, "Presentazione", in B. Spinoza, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. VIII.

fino a far risuonare da un'estrema lontananza il "quarto mondo" di Prajāpati, ma invocando nel ritorno ad Occidente anche l'Uno di Plotino.

Eppure Colli, con il suo riferimento al «centro» quasi inaccessibile dell'*Etica* di Spinoza, richiama la necessità di una "visione", per dir così, che permetta di attingere quel che Sini definisce, proprio nel corso su Spinoza, il «pensiero abissale»¹⁰. Questo pensiero, che è di Sini, è però reso possibile dall'emergenza di Spinoza, dal suo evento di mondo che apre infinite possibilità. Più volte, nel corso su Spinoza, Sini si domanda, implicitamente, chi parla, per esempio nel pensiero abissale (espressione che certo Spinoza non avrebbe compreso in alcun modo). Ed alla fine offre questa risposta. Sini sta discutendo della verità dei modi, che non sono solo increspature dell'eterna sostanza, ma sono, nell'essere concepiti tramite la sostanza, la sua eterna verità.

Quindi i modi sono tutt'altro che trascurabili; non sono effimere luminescenze della sostanza (come qualcuno dice): sono la sua eterna verità. Ma avanziamo subito una osservazione: chi sta dicendo tutto questo è il modo! Ciò che stiamo dicendo è appunto un'*actualitas* del modo. Questa osservazione è però Spinoza a farla? O la facciamo noi? Conosciamo questo problema. Potremmo rispondere che essa appartiene a Spinoza come emergenza, come possibilità infinita di riattualizzazione, non come sua verità pubblica. Questa emergente possibilità che si fa verità pubblica per noi è la nostra stessa possibilità ed emergenza, sicché sollevare la questione: "è il modo che dice che i modi sono affezioni della sostanza?", non è molto appropriato. Anzitutto perché non sappiamo che significa essere un modo e che Spinoza stesso e il suo pensiero lo sono (lo stiamo appunto indagando). Sicché è irrilevante dire, a questo punto, che chi sta parlando è Spinoza, oppure siamo noi. Accade ora, e il modo dice questo; questo è appunto l'accadere del modo, fuori da ogni durata temporale, in quanto *concupitur* come eterna verità, cioè come sostanza¹¹.

Ecco dunque il nodo: non importa chi parla, a condizione di ricordare che parla qui, nell'esplosione di mondo che accade qui, ora. Per esempio, accade adesso mentre batto i tasti sul mio computer, in una domenica mattina grigia e triste.

Vorrei restare su questa risposta, perché mi sembra che intorno a questo nodo si giochino anche i destini di Mechrí. Cosa accade quando il professor Sini ci propone la visione di Eriugena? Quando fa risuonare nel Dio di Scotto Eriugena il "quarto mondo" di Prajāpati, ma anche l'Uno di Plotino e naturalmente la sostanza di Spinoza, esplicitamente ricordato nel Cartiglio 23, con riferimento ai profeti e alle infinite interpretazioni del testo sacro, e poi nel Cartiglio 24 e nel Cartiglio 25 in relazione alla distinzione tra *quia est* e *quid est*, e alla coincidenza di Dio e della natura?

Come spesso accade, Sini propone nel Cartiglio 22, dopo avere affermato che la frase già citata di Scotto Eriugena è il «centro esplosivo e riassuntivo del nostro cammino», dei rapidi cenni biografici sull'Eriugena. Come sempre, dobbiamo immaginarci la vita del filosofo, la sua esperienza quotidiana, la sua biblioteca e le sue letture (e il modo in cui leggeva, probabilmente ad alta voce), il suo approdo alla Scuola palatina e il suo rapporto con Carlo il Calvo, la sua conoscenza, piuttosto rara al tempo, della lingua greca e il suo legame con lo Pseudo Dionigi e con Massimo il Confessore, che scrivevano (e pensavano) in greco, influenzati dal neoplatonismo. La "vita del filosofo", per dirla con le parole dell'ultimo libro di Sini¹². Una vita di cui sappiamo davvero poco, tramandata per via indiretta. Come sappiamo poco della redazione del *Periphyseon*, se non che il testo si inabissò per alcuni secoli e quando riemerse subì la censura ecclesiastica.

Cosa scandalizzava nelle posizioni di Scotto Eriugena? E cosa risuona per noi, dentro il cammino del Seminario? Sini ne parla in modo molto chiaro nel testo *In margine* del 10 marzo scorso. Scrive dello «stupore» di fronte all'opera e alla figura di Giovanni Scotto Eriugena, e richiama il ruolo centrale assunto dalla traduzione dei testi dello Pseudo Dionigi (Dionigi Aeropagita) nella maturazione del pensiero di Eriugena, che trova la sua massima espressione nel *Periphyseon*, pieno zeppo di citazioni di Dionigi. Sini richiama poi sinteticamente le tesi più innovative di Scotto Eriugena: l'unità profonda di fede e ragione, che permette an-

¹⁰ Cosa sia poi il «pensiero abissale» non è da dire, in verità. È da fare. Per questo Spinoza ha scritto un'etica. La sostanza, il Dio di Spinoza così come il Dio di Scotto Eriugena, non si dicono. Il tema è svolto proprio alla fine del volume *Archivio Spinoza*, con riferimento ancora una volta a Bruno: «Il suo [di Spinoza] è stato il tentativo di una fondazione speculativa della scienza moderna, e in questo è vicinissimo a Bruno, l'altro grande pensatore che ha svolto questo tipo di riflessione. Il suo è stato il tentativo di interrogarsi su che ne è del mondo, dell'uomo e del senso della vita alla luce della rivoluzione scientifica. Tentativo che però è svolto da Spinoza come questione etica» (C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 310).

¹¹ Ivi, p. 284.

¹² Id., *La vita dei filosofi*, Jaca Book, Milano 2019.

che ai più semplici di attingere attraverso le Scritture alla rivelazione del vero; la teologia negativa, connessa al monismo assoluto per il quale «Tutto è in Dio e Dio è tutto in tutto, sicché le cose sono contemporaneamente eterne nel verbo di Dio e contingenti nel tempo del mondo».

Queste tesi di Scoto Eriugena, alle nostre orecchie, alimentano risonanze, richiami, sono cioè oggetto di quello che Sini chiama «un percorso memoriale».

Cosa è questo percorso memoriale, dunque? Come accade? Innanzitutto, si tratta di un percorso che riguarda la «memoria del sapere» e non la «memoria dell'essere». Quest'ultima, la abitiamo nel nostro corpo vivente, nelle sue condizioni e pratiche di vita. Lo vediamo bene ora, in questi giorni e in queste ore buie. La memoria dell'essere è ciò che definisce il nostro essere qui e ora, nella nostra contingenza, nella nostra emergenza, come l'esito dell'intera vita del cosmo, ma anche dell'intera vita vivente dell'umanità, delle sue tecniche e delle sue pratiche, incarnate nei nostri corpi e nelle loro protesi esosomatiche. Il virus che ci chiude in casa solo due secoli fa avrebbe mietuto probabilmente moltissimi milioni di morti (è accaduto, in passato, molte volte). È la memoria vivente del cosmo che ciascuno di noi, e noi tutti insieme, incarniamo, che definisce le condizioni di possibilità di ciò che può, e deve accadere. La memoria dell'essere, dice Sini, è sterminata e irresolubile.

La memoria del sapere, invece, accade per improvvise illuminazioni. Per questo il percorso del Seminario è scandito da «stazioni luminose», che si riattivano dentro il deposito dei saperi.

Perché dunque Giovanni Scoto Eriugena? Non vi è risposta a questa domanda: si tratta della memoria del sapere che Sini propone esemplarmente alla nostra attenzione. E dunque, lo dico per inciso, non ha un valore di verità maggiore di qualsiasi operazione di rimemorazione. Oppure sì?

In altre parole, le Stazioni luminose che disegnano i passaggi del Seminario, e che sembrano costituire una sorta di percorso parallelo dentro la tradizione (filosofica) dell'Occidente, definiscono forse un cammino univoco? O non sono una delle infinite possibilità di rimemorazione?

In questo secondo caso, per esempio, sarebbe illegittimo riconoscere nell'attivazione rimemorante delle Stazioni luminose una sorta di «contro-storia» della filosofia, o addirittura un canone «minore»¹³ ed eretico, con i suoi autori e le sue «tesi».

Scoto Eriugena sarebbe davvero un'occasione. Ma occasione di cosa? Cosa si illumina nella VII Stazione? Questo è per me davvero il punto di maggiore difficoltà. Da una parte, è forte la tentazione di radicalizzare le «tesi» del filosofo medioevale, di far risuonare nelle sue parole una tradizione metafisica che assume l'immanenza di Dio nella natura, e al tempo stesso l'impossibilità di Dio di essere in alcun modo scambiato per una creatura (i modi sono nella sostanza, ma la sostanza non è un modo). Allora, per esempio, dentro le parole così lontane di Scoto Eriugena riascoltiamo ed evochiamo, in avanti e all'indietro, al di fuori di ogni storiografismo, la croce teoretica di ogni monismo: il rapporto tra uno e molti, la difficoltà della nozione di «creazione», che infatti preclude l'immanenza della causalità sostanziale che invece sarà di Spinoza.

Ci facciamo carico del detto di Scoto Eriugena, delle parole lontane del monaco irlandese che sbarca nel continente e che interviene nel dibattito sulla predestinazione, che cita come fonti autorevoli le Scritture e i Padri della Chiesa, che palesemente non ha in grande simpatia le donne, se pensa che la necessità di unione carnale tra uomini e donne sia il peggior segno della decadenza e della bestialità dell'uomo dopo la caduta.

Facciamo risuonare l'eco di parole come queste: «Dio è anteriore alla creazione non nel tempo, bensì *sola ratione*», oppure «tutto ciò che [Dio] vuole e ritiene che sia da farsi è fatto istantaneamente e non fuori di lui, ma in lui»¹⁴. Potremmo meditare veramente a lungo su queste due frasi. Nella prima, l'anteriorità di Dio *sola ratione* implica che non possiamo affatto pensare a un Dio che, in un prima cronologico (quale?) assume la libera decisione di creare il mondo. Dobbiamo piuttosto pensare che la potenza di Dio consiste nella natura, e che Dio produce la natura non come altro da sé, ma in sé. *Deus sive Natura*. E non può non sovvenire, almeno per me è così, esempio della mia rimemorazione, delle mie stazioni luminose, la capitale proposizione 16 della Prima parte dell'*Etica*¹⁵: «Dalla necessità della divina natura devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè tutte quelle cose che possono cadere sotto un intelletto divino)» (*Eth*, I, P16), e con essa la proposizione 18: «Dio è la causa immanente e non già transitiva di tutte le cose» (*Eth*, I, P18).

Proprio questa è però la soglia che Scoto Eriugena non può superare, o forse non vuole per il consapevole timore delle conseguenze. Se radicalizzata e portata a compimento, l'immagine di Dio proposta da Eriugena deve lasciarsi alle spalle la creazione, intesa come atto intenzionale, e con essa l'idea secondo la

¹³ Il riferimento è al libro di Rocco Ronchi *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

¹⁴ Traggio queste due brevi citazioni dal capitolo dedicato a Scoto Eriugena in M. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medioevale*, Laterza, Bari 1989, p. 96.

¹⁵ Cito l'*Etica* nella edizione Bollati Boringhieri, di cui alla Nota 9.

quale vi siano gradi, o gradienti, di essere. La stessa divisione della natura perde senso se Dio e la natura sono uno, e se l'infinita potenza di Dio è intesa come causa immanente, mai altrove che nelle sue manifestazioni, nella *natura naturata*. In sostanza, Eriugena dovrebbe far propria un'idea di Dio che non ha più nulla a che vedere con la religione e la fede. E dovrebbe abbandonare l'ipotesi per la quale la teofania procede per gradi, attraverso la mediazione della seconda divisione (natura creata e creante) in cui risuona l'impianto neoplatonico.

Ma Eriugena, semplicemente, questo passaggio non lo può e non lo vuole compiere. La quarta divisione, come ricorda Sini (natura non creata e non creante, che è ancora Dio nel percorso di ricongiunzione ad esso delle creature), è quella nella quale si opera un ritorno a Dio nella chiave di una "spiritualizzazione" della natura. Dopo la resurrezione, i beati torneranno in Dio, privati della loro dimensione corporale, uniti alle proprie forme intelleggibili.

Quando pensiamo a Eriugena, quando mettiamo al lavoro la memoria del sapere nel suo nome, ci troviamo dunque ad oscillare.

Da una parte, possiamo far vibrare molto lontano le sue parole, accordarle ad altre anche lontanissime nel tempo e nello spazio. Possiamo per esempio sentire evocata da un monaco medioevale l'anima del mondo, una e unica. Per esempio in questo brano straordinario:

L'anima, infatti, è tutta in sé stessa ovunque e per il tutto. Essa è interamente vita, interamente intelletto, interamente senso, interamente memoria, interamente vivifica, nutre, contiene e accresce il suo corpo, interamente percepisce le specie delle realtà sensibili in tutti i sensi, interamente comprende, discerne, unisce e giudica la natura e l'origine delle stesse cose, oltre tutto il senso corporeo; interamente essa si muove intorno al suo creatore con moto intelleggibile ed eterno, allorché si purifica da tutti i vizi e le fantasie, oltre e al di fuori di ogni creatura e di sé stessa, poiché anche essa è annoverata entro il numero delle creature. [...] Eppure essa resta ovunque intera in tutte queste attività¹⁶.

Un commento compiuto di questo brano è al di là delle mie possibilità. In esso sentiamo oscillare il pensiero, il nostro, tra l'ammirazione per le intuizioni profonde e le idee radicali (una sola anima, vita vivente che soffia nel senso e nell'intelletto, intera e unica in tutte queste attività) e la consapevolezza che Eriugena sia collocato irrevocabilmente in un paradigma creazionista, e che non potrebbe essere altrimenti, in ragione della sua vita, della sua specifica «strozzatura», per usare una espressione del professor Sini.

Cosa facciamo dunque con Giovanni Scoto Eriugena? Come abitiamo, noi, a Mechrí, sulle piste del Seminario di filosofia, i suoi testi, le sue parole, così vicine, così lontane? Ancora Sini, nel testo *In margine* scrive:

Molte cose si tengono insieme e (perché) si manifestano differenziandosi; in particolare si manifesta un sottofondo che allude superficialmente alla storia del neoplatonismo cristiano, ma che nel contempo lascia intravedere, "traslucere", una ben differente storia: essa evoca connessioni sterminatamente passate e avventure future che attraversarono, per lo più in modi sotterranei ed "eretici", l'intera storia della cultura occidentale; esse stazionano silenziose e ignorate al fondo della nostra esistenza "spirituale", ovvero personale.

Vorrei capire bene, vorrei vedere bene. Cosa accade quando la memoria del sapere fa "traslucere" un'altra storia? Cosa sta facendo Sini? E noi? Che rapporto, necessario, intrattiene la memoria del sapere (di Sini) con la filosofia? E ciò che facciamo, nel Seminario di filosofia, è filosofia?

Si potrebbe dire: ma che ti importa? Fai il tuo esercizio rimemorante da te (io ci ho provato). Tuttavia, è importante per me comprendere il senso di tale esercizio, che è certamente auto-bio-grafico, ma che è anche pensato come un esercizio che ciascuno è chiamato a fare da sé.

Mi sembra che, guardando alle pratiche di Mechrí nel loro insieme, si mettano in gioco tre dimensioni fondamentali.

La prima è quella della rimemorazione esperita dal Seminario di filosofia, insieme al Seminario delle arti dinamiche (e sempre più appare imprescindibile che i due Seminari vengano ascoltati e intesi congiuntamente). Riconoscere, attraverso diverse "stazioni luminose" che alludono a relazioni e a dialoghi potenziali, una memoria possibile del sapere (filosofico) dell'Occidente, anche in rapporto al suo "altro" (le arti dinamiche come segreta scaturigine, l'Oriente come orizzonte di un possibile vai e vieni planetario, nel tempo

¹⁶ G. Scoto Eriugena, *Il cammino di ritorno a Dio. Il Periphyseon*, cit., p. 107.

e nello spazio). Questione della filosofia, dunque, ma anche questione della cultura dell'Occidente e del suo destino, nella sua congiuntura attuale (e chissà che sorprese il mondo e la natura ci riserveranno).

La seconda è quella dell'antropogenesi, che corre lungo tutto il percorso di Mechrí, e che costituisce il "basso profondo" di un tempo lungo, non millenario ma assai più arcaico, alle origini dell'umano. Questa seconda dimensione, ancora una volta, mette in campo filosofia e arti dinamiche, ma dalla prospettiva della loro comune scaturigine dentro la nascita dell'uomo, dentro la sua costituzione "simbolica", nella infinita e sterminata catena di pratiche senzienti e sapienti che ci lega, con esile filo, agli ominidi di un lontano passato e che non abbiamo alcuna possibilità di esperire (non ci sarà paleoantropologo che possa esibircela davanti agli occhi). In questa seconda dimensione, che è intrecciata alla prima in modi e forme che spesso mi sfuggono, Mechrí si propone di riattivare i segni che qui e ora, nella nostra "occasione", ci permettono di rianimare i canti e le danze. Far danzare i nostri saperi, nella rimemorazione dell'origine dell'umano.

La terza dimensione, che nel gergo di Mechrí chiamiamo "transdisciplinarietà", è quella che evoca la possibilità, assai ardua, di un corpo a corpo con i saperi costituiti. Di questa dimensione ora non parlo, anche se la lettura dei primi due contributi per il lemma 'Forma', appena pubblicati sul sito di Mechrí (sezione: Attività in coso – Lemmario bio-filosofico), mi sembrano altamente istruttivi delle possibilità e dei paradossi di questa pista di lavoro.

Osservo solo che la prima dimensione, quella della evocazione memoriale delle figure "numimose" e la seconda, quella dell'invocazione antropogenetica, dovrebbero essere pensate nelle loro reciproche relazioni, ma in fondo sono distinte. Che in esse sono in gioco la filosofia, il suo destino e forse il suo oblio, ma anche i saperi dell'Occidente e oggi del globo intero. Capire come le due dimensioni stiano in relazione costituisce ai miei occhi una sfida importante per ragionare sul senso dell'impresa di Mechrí, per costruire le condizioni di un lavoro comune che sia fertile e fruttuoso.

Per questo, Giovanni Scoto Eriugena e noi, con noi, rappresenta forse una esemplificazione del lavoro da fare sul senso di quel che accade a Mechrí.

(22 marzo 2020)