

DALLA *RATIO* DI SCOTO ERIUGENA UNA VERTIGINOSA GHIRLANDA DI RIMANDI

Gianfranco Gaviano

La riflessione sull'opera speculativa e, per quel poco che ci è giunto, sulla vicenda umana di Giovanni Scoto Eriugena dischiude ai nostri occhi una delicata ragnatela di rimandi e di implicazioni sul piano metodologico-storiografico, teoretico e, non ultimo, biografico: la dimensione del vivente-vissuto, un aspetto su cui, mi sembra, ritornino ciclicamente le riflessioni svolte in Mechrì.

Aspetti metodologico-storiografici

L'apparizione imprevedibile, luminosa e improvvisa, di una figura e di un'opera grandiose come quelle di Scoto Eriugena sullo sfondo di un'età superficialmente definita dei "secoli bui", ha implicazioni sia gnoseologiche sia metodologiche. Denuncia da un lato l'inconsistenza teoretica del concetto di "sviluppo lineare" così della cultura come della storia: un concetto ereditato dal Positivismo evoluzionista ottocentesco e dallo spiritualismo romantico più nebuloso e ingenuamente ottimistico contro cui al suo stesso sorgere, come è noto, lucidamente argomentò Giacomo Leopardi e che ancora perdura nel senso comune. D'altro lato la riflessione scotiana, contaminando patristica, neoplatonismo e agostinismo, attua la sua vasta sintesi speculativa avvalendosi di una metodologia che strappa gli autori dal loro contesto storico e li colloca sul piano di un'astratta contemporaneità sincronica.

Il modo infatti con cui l'Eriugena si impadronì e sfruttò la grande tradizione teologico-filosofica taroantica e bizantina in un'Europa isolata e impoverita culturalmente, rivela le imprevedibili vie dello Spirito, inteso laicamente (*Geist*), che riflette e istituisce relazioni concettuali. In Eriugena si manifesta la concentrata energia di una mente libera che avrebbe fatto indignare e aggrottare le ciglia ai cultori del rigore storicistico spesso coincidenti coi sostenitori della rigida compartimentazione dei saperi.

Confesso che questo modello di ricerca speculativa mi affascina e credo rientri nel progetto transdisciplinare che anima Mechrì.

Le forme deteriori dello storicismo sono, a mio giudizio, un ostacolo metodologico per la ricerca e la riflessione che si vogliano spregiudicate e libere. Tale paradigma epistemico, ancorando la mente alle angustie di un pedante filologismo¹, censura e inibisce quel rapido cortocircuito intuitivo che scopre e istituisce relazioni tra uomini ed epoche lontane, aprendo al tempo stesso nuove possibilità alla teoresi e all'azione nel "qui" ed "ora" del presente così come alla creatività poetica e artistica, alle "arti dinamiche".

La *krisis* della cultura europea tra fine Ottocento e primo Novecento e le catastrofi storiche del XX secolo dissolvono, come è risaputo, i fondamenti del Positivismo e delle sue compartimentazioni disciplinari.

Contro lo storicismo polemizzò Walter Benjamin e ancor prima Friedrich Nietzsche. In antitesi col pur grande Wilamowitz-Möllendorff, Nietzsche, nella "Prefazione" a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, la seconda delle *Considerazioni inattuali* (1874), insofferente degli orizzonti asfittici dello studio filo-logico in cui eccelle e di cui, come è noto, era superbamente padrone, afferma: «Certamente noi abbiamo bisogno di storia, ma in modo diverso di come ne ha bisogno il raffinato indolente nel mondo del sapere, anche se costui potrebbe guardare dall'alto i nostri duri e grossi bisogni e necessità»². Evidentemente suscitava il rifiuto e il disprezzo nietzschiano, non tanto la filologia in sé, quanto il modello d'uomo e di intellettuale che da quel tipo di pratica culturale scaturiva. Non diversamente, sulle orme di Nietzsche, ma attingendo anche a concetti marxiani e al misticismo messianico ebraico, Walter Benjamin contrapponeva allo storicismo il materialismo storico, che, a suo giudizio, assume le radicali discontinuità, i momenti di stacco, di crisi, le "faglie" e i salti qualitativi che caratterizzano la "storia". Nelle febbrili e acuminata riflessioni che avrebbero dovuto confluire in *Sul concetto di storia*, il filosofo tedesco scrive: «Per il materialismo storico l'importante è trattenere un'immagine del passato nel modo in cui si pone impreveduta nell'attimo del peri-

¹ Sono convinto, peraltro, che siano indispensabili le rigorose glosse filologiche e ne riconosco l'utilità pratica; credo tuttavia che debba essere sempre ricordato il modello di ricerca del grande Vico che proponeva la pratica dell'accertamento del "fatto", che stabilisce "il certo", quale intimamente connessa con l'interpretazione, la riflessione critico-filosofica che approda al "vero".

² Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. I, a cura di F. Desideri, Newton Compton, Roma 1993, p. 337.

colo, che minaccia tanto l'esistenza della tradizione quanto i suoi destinatari [...]. In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla. [...] Il dono di riattizzare nel passato la scintilla della speranza (*den Funken der Hoffnung*) è presente solo in quello storico che è compenetrato dall'idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince»³. Rifiutando di abbandonarsi a una passiva accettazione dell'esistente confortata dalla fiducia scienziata nel "progresso", Benjamin denuncia l'illusorietà di un preteso sguardo oggettivo sul passato, postulato dal filologismo della storiografia positivista di un Theodor Mommsen, di un Johann Gustav Droysen, di un Fustel de Coulanges. D'altra parte questi studiosi di straordinaria grandezza, per fortuna loro e nostra, tradirono gli stessi presupposti epistemici da cui muovevano, inevitabilmente interessati – come osserva Croce⁴ e com'erano di fatto – ai problemi vitali del loro presente.

Benjamin sottolinea come lo storico che pretende di essere "oggettivo" ignori che il passato, in cui cultura e barbarie si coimplicano, sia ricostruibile a partire dai documenti che riflettono il punto di vista dei vincitori, non da quello delle vittime. La prospettiva benjaminiana ha dunque immediatamente implicazioni etiche e politiche: impone la necessità morale dell'*Erinnerung*, del ricordo che, nel *qui ed ora* del presente, non abbandoni all'oblio le sofferenze e le speranze calpestate dal carro di Juggernaut del corso storico. In modo complementare la concezione benjaminiana della storia fonda la critica della socialdemocrazia tedesca che, confortata da un inerte ottimismo storicistico, favorì di fatto l'ascesa del nazismo.

Nella seconda metà del Novecento gli strumenti, le categorie stesse della ricostruzione storica sono state apocalitticamente dissolte dal Foucault dell'*Archeologia del sapere* (1969), che decostruisce in modo iconoclastico, movendo da un atto di *epoché*, le varianti concettuali su cui si declina il motivo, schiettamente storicistico, della "continuità": quindi le nozioni di "tradizione", di "influenza", di "sviluppo" di "spirito", di "mentalità", la presunta unità del "libro", dell'"opera", del "documento" si dissolvono sotto i nostri occhi per lasciare spazio a una disseminazione, a un polverio di "eventi" in cui l'atto del pensare si possa liberamente muovere, stabilendo nessi e relazioni al di là di spazi e tempi rigidamente circoscritti da una pedanteria filologica che uccide.

Allo storicismo, che vede secoli e culture monotonamente succedersi come vagoni ferroviari, si sono di fatto sempre intuitivamente contrapposti anche i narratori e poeti più consapevoli e sensibili. Mi piace ricordare, in relazione al fare letterario, la bella immagine del romanziere inglese E. Morgan Foster che paragonò gli scrittori di ogni epoca a cavalieri medievali assisi attorno a una metaforica "tavola rotonda", pronti simpateticamente a scambiarsi temi, riflessioni, immagini, stilemi espressivi al di là di tempi e spazi.

Aspetti teoretici

Se Dante fosse stato angustiato dagli scrupoli di un filologo tedesco dell'Ottocento o della schiera infinita dei dantisti che lo hanno commentato, non avrebbe scritto la *Commedia*: non stupisce che un cultore inconsapevole di una "razionalità ristretta", Voltaire, abbia definito il capolavoro dantesco un *salmigondis*, un "pasticcio".

A ben vedere, infatti, la stessa riflessione filosofica non ha mai proceduto per accumulo pedante e malinconicamente rassegnato di informazioni, ma per recuperi imprevedibili, per scatti e salti qualitativi: penso alla ripresa di Aristotele da parte di Averroè o di San Tommaso nel Medioevo, di Platone nell'età umanistico-rinascimentale; ricordo il recupero che di Spinoza fu compiuto in età romantica, la rivisitazione di Kant attuata a fine Ottocento dalla scuola di Marburgo: Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer.

Non diversamente agì sul piano speculativo Scoto Eriugena che, bruciando tempi e spazi, a distanza di secoli, avvalendosi della sua conoscenza della lingua greca sopravvisuta fortunatamente nella lontana *Scotia Mayor*, costruisce il suo sistema teologico-filosofico sugli scritti dei grandi Padri della Chiesa orientale: Origene, Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno, scoperti per caso⁵ alla corte di Carlo il Calvo.

³ Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 27.

⁴ Mi riferisco alle lucide riflessioni sull'"attualità" del fare storia, scritte da Benedetto Croce nei capitoli iniziali, *Storia e cronaca*, di *Teoria e storia della storiografia* (1916), Adelphi, Milano 2001.

⁵ Sono a volte divertito e al tempo stesso turbato dall'*alea*, dall'estrema casualità con cui una grande tradizione di pensiero o di arte possa durare o andare definitivamente e irrimediabilmente perduta: spesso il merito va anche ad anonimi dossografi (Diogene Laerzio) che, come il Virgilio evocato da Stazio nel *Purgatorio* dantesco, portano dietro sé il lume della conoscenza senza esserne consapevoli. Questa possibilità di recupero è legata anche a eventi del tutto casuali: l'imperatore bizantino Michele Cerulario inviò in omaggio alla corte carolingia di Ludovico il Pio le opere di un Dionigi pseudo-Areopagita. A qualcosa di simile, ancora un altro esempio di discontinuità spazio-temporale, mi sembra alludere Marcel Proust, a proposito dell'aleatorio recupero del nostro io autentico affidato ai giochi casuali delle sensazioni legate alla memoria involontaria.

Ora rispetto agli eterni cultori scottisti del “finito”, l’opera di Eriugena ci offre preziosi strumenti di critica che sorprendentemente anticipano gli acuminati sarcasmi hegeliani contro l’intelletto tabellesco.

Il nucleo chiave della riflessione scotiana, come ha evidenziato lucidamente Sini nell’ultimo incontro del Seminario, è costituito dalla nozione di una *ratio* che, rapportandosi all’in-finità di Dio, non è riconducibile ad alcuna determinazione positiva. La teologia negativa che caratterizza e anima il movimento del pensiero scotiano si fonda sull’antitesi dialettica dell’“affermare” e del “negare”, che anticipa il celebre assioma spinoziano «*omnis determinatio est negatio*» e rivela un’aria di famiglia, un’intima connessione con le grandiose pagine del movimento d’apertura di quell’autentica sinfonia del pensiero speculativo che è la *Fenomenologia* hegeliana. Inoltre mi sembra racchiusa nelle riflessioni scotiane, quali si delineano nella perfetta circolarità che domina il *De divisione naturae*, l’istanza della “totalità”, ossia di una *ratio* che, non limitandosi al *quia*, ma trascendendolo, si volga verso il divenire del tutto, attinga al *quid*. Ora, l’antitesi tra il *quia* (il perché qualcosa è) e il *quid* (il fatto che qualcosa è) percorre e inquieta la filosofia e la teologia medievale, riverberandosi in quella moderna.

Tale contrapposizione non sfuggì al genio speculativo e creativo di Dante che nella *Commedia* (Purg. III, vv. 34-39), affrontando il tema trinitario, fa dire a Virgilio: «Matto è chi spera che nostra ragione / possa trascorrer la infinita via / che tiene una sustanza in tre persone. / State contenti umana gente al *quia*; / ché se potuto aveste veder tutto, / mestier non era partorir Maria» (sottolineatura mia). Alla fattualità si contrappone dunque l’aspirazione a vedere il “tutto”; ora, se Dante in quanto personaggio, io empirico, avverte il proprio limite, si autoumilia abdicando a conoscere la totalità, in quanto autore trascende di fatto la propria determinazione individuale e, rinunciando al proprio io, si identifica con «l’Amor che move il sole e l’altre stelle» (Par. XXXIII, v. 145). È possibile forse nel suo caso parlare di panteismo spiritualistico, di “misticismo materialistico”. Dante – occorre non dimenticarlo – si misurò tormentosamente in più luoghi del suo capolavoro col problema della predestinazione che lo stesso Scoto aveva affrontato nella sua polemica contro le tesi del monaco Godescalc nel *De divina praedestinatione*.

«Veder tutto» verseggia dunque Dante: una tensione titanica, un’aspirazione alla totalità che anima Scoto nel *De divisione naturae* e si ripresenta, attraversa tutta la filosofia moderna culminando nelle antinomie kantiane della dialettica trascendentale, in particolare in quella appunto di “totalità” e in quella, che tutte le sintetizza, tra “fenomeno” e “noumeno”.

A queste irrisolte opposizioni cercò di dare una risposta il grande idealismo tedesco. Il «Vero», disse Hegel, è l’intero, il Soggetto, non la singola determinazione isolata; di qui il senso autentico dell’altra celebre formula hegeliana, spesso fraintesa: «Il reale è razionale», dove la razionalità non va identificata nella immota datità empirica immediatamente esistente, ma nell’infinita circolarità del tutto in divenire, in quella «storia ideale eterna» teorizzata da Giambattista Vico, pervaso di neoplatonismo e la cui importanza fu riscoperta non a caso in età romantica. Una trama sottile e segreta, non documentabile da un improbabile “rigore” filologico coniuga, dunque, quell’Eone gettato nell’alto Medioevo che fu Scoto Eriugena ad altri pensatori da lui lontani nello spazio e nel tempo: spunti preziosi della speculazione neoplatonica accomunano Ficino, Cusano e Bruno e giungono alle soglie della contemporaneità.

Scoto rivela con la sua proposta speculativa del continuo trascendimento del finito una sconvolgente anticipazione delle tesi hegeliane. È evidente infatti il parallelismo tra il *Verstand* e l’affermazione, *ratio* determinante, così come tra la *Vernunft* e la negazione che innesca il moto del divenire, anticipazione dello *Streben* romantico.

A questa antitesi ne va accostata un’altra: quella tra *ratio* e *auctoritas*, in cui quest’ultima viene subordinata “illuministicamente” alla prima: questa fulminea e inconsapevole anticipazione di Scoto propone un altro esempio dei limiti, della “miseria” – non certo in senso popperiano – dello storicismo⁶. Qui si manifesta l’antitesi forse inconciliabile tra l’infinità dell’ermeneusi e la rigidità del dogma. L’istanza dogmatica, non a caso, diviene prerogativa del potere, di qualsiasi potere, che non tollera la polisemia, l’ambiguità dell’interpretazione, ma ha bisogno dell’imperiosa violenza intimidatoria del “certo”, del definito. Nel IX secolo papa Nicola I, esponente della Chiesa-Istituzione, adontatosi perché il grande Irlandese aveva tradotto in latino Dionigi l’Areopagita senza previa autorizzazione, lo sospettava di eresia. Nel XIII sec., quando le opere

⁶ A questo proposito non posso non evocare il fantasma di un docente di filosofia incontrato nei miei anni di Liceo, una sorta di mostruoso ircervo in cui si attuava, cosa non infrequente del resto, una sintesi tra dogmatismo religioso e culto neopositivistico del rigore scientifico. Ne derivava, nel personaggio, il disprezzo rancoroso e molto prevedibile per la dialettica vista come il delirio di un pazzo che associ a caso parole quali “matto”, “gatto”, “ratto”. La citazione è testuale. L’evocazione serve a indicare un tipo di intellettuale che rinasce periodicamente e che oggi appare diffusa.

scotiane misteriosamente riapparvero, più Concilii ne condannarono le tesi definendole «*pelagianae venena perfidiae*».

Ma ancora più ricche di implicazioni teoretico-pratiche sono le concettualmente densissime asserzioni aforismatiche, a cui Scoto, sulle orme di Dionigi e del neoplatonismo, giunge: «*in Deo unum sunt omnia*» e «*Deus fit in omnibus omnia*». Dal punto di vista teoretico si schiudono infatti i presupposti di un inesauribile gioco interpretativo sui testi sacri e dal punto di vista pratico si apre per tutti e per ciascuno un'assoluta libertà individuale. Tali posizioni liberavano potenzialmente da qualsiasi gerarchia e *auctoritas*, legittimavano ogni forma di eresia: la Chiesa-potere non poteva non esserne inquietata. Ovviamente il "Greco" Eriugena al suo tempo rimase incompreso e isolato, in seguito la sua opera scomparve e alla sua riapparizione nel XIII sec. fu prontamente condannata.

Tra filosofia, letteratura e bio-grafia

Il tasso minore di astrazione, la maggior vicinanza del "letterario" alla dimensione della concretezza empirica rispetto al "filosofico" autorizza forse ad accostare letteratura e bio-grafia, che del resto è un... genere letterario.

L'ostilità della grande letteratura verso l'individuo che consapevolmente si chiude nei limiti dell'intelletto tabellesco, calcolante e manipolatorio, trova una rappresentazione efficace in alcuni tipi umani delineati dalla grande narrativa sette-ottocentesca. Questi personaggi conoscono una parabola discendente: dall'insopportabilmente corretto e intriso di avvilente buon senso Albert dei *Dolori del giovane Werther* di Goethe, all'Odoardo, «buono esatto e paziente» dell' *Ortis* di Foscolo, fino alle figure insulse o meschine, ma "efficienti", che popolano i romanzi di Flaubert, caratterizzate spesso da un pedante compiacimento per l'abilità computistica di cui ostentano il possesso⁷.

Nella grande narrativa del Novecento la critica nei confronti della razionalità analitica si radicalizza assumendo un rilievo speculativo. Le implicazioni per la rappresentazione oggettiva sono ancora più profonde e radicali: se infatti in ogni evento-creatura è presente Dio, l'Infinito, anche le categorie spazio-temporali che ne articolano l'apparire fenomenico, l'ora e il qui si dilatano, conflaiono. Ne furono consapevoli in particolare Proust, Musil, Joyce.

Un riscontro di quanto affermo è individuabile nella dilatazione del cronotopo spazio-temporale che caratterizza l'esordio del capolavoro proustiano, le vertiginose riflessioni sullo spazio-tempo di Ulrich nell' *Uomo senza qualità*, così come le impervie e deliberatamente caotiche modalità di scrittura che permettono di rappresentare lo *stream of consciousness* nell' *Ulysses* joyciano. Proust rallenta, immobilizza il tempo e lo spazio dedicando una ventina di pagine alla descrizione dei movimenti psicologici che caratterizzano il risveglio del giovane Marcel. Joyce-Dedalus riserva una rappresentazione dilatata ad eventi minimi, le famose "epifanie", aspirando a liberarsi dal carcere spazio-temporale in cui è casualmente gettato, volendo destarsi dall'incubo della "storia": «*History... is a nightmare from which I'm trying to awake*». Attraverso il suo *stream of consciousness*, nell'attimo vissuto dall'io precipitano come in un gorgo eventi del passato, percezioni immediate, miti ancestrali, eventi storici remoti ed episodi della cronaca più effimera. La biografia di Joyce-Dedalus del resto presenta una sorprendente analogia con quella di Scoto: come il grande filosofo è irlandese e soggiornò a Parigi, ma soprattutto lo scrittore dublinese è affascinato dalla metafisica scotiana della luce: i protagonisti dell' *Ulysses*, Stephen e Bloom, sono «notte che splende nella luce»: «*darkness shining in the brightness*». Uno nesso simile con la visione scotiana emerge in un altro passo dell' *Ulysses*. Stephen-Dedalus nella Telemachia dialoga in un College di Dublino con Mr. Deasy, un preside ferocemente antisemita che, preannunciando la pienezza dei tempi, gli snocciola con enfasi religiosa un rosario di luoghi comuni ispirati a un provvidenzialismo "storicista". Infastidito da tanta ottusità, Stephen, accennando ai ragazzi che fuori su un prato giocano a *hockey*, dice a sé stesso più che al suo interlocutore: «Quello è Dio!» («*That is God*»), ossia il divino è nel particolare fenomenico. *Deus fit in omnibus omnia*, avrebbe commentato acconsentendo entusiasta Eriugena. Lo stesso concetto joyciano di "epifania", in cui l'infinito sembra potersi manifestare e specchiare nel dettaglio materico più insignificante, nell'evento più effimero, implica la metafisica della luce teorizzata da Scoto e sembra giungere all'autore, attraverso il concetto berkeleyiano di "visione" dalla tradizione neoplatonica.

⁷ A titolo puramente esemplificativo, mi limito qui a riportare, da l' *Éducation sentimentale*, la caricaturale descrizione di Monsieur Arnoux, prototipo del piccolo industriale dotato di animalesca intraprendenza, dai gusti volgari, vestito in modo pacchiano e amante del "calcolo": «Era un marcantonio sulla quarantina, riccio di capelli; la sua grossa corporatura riempiva una giacca di velluto nero, due smeraldi [...]. S'interruppe per osservare il tubo della ciminiera, borbottando rapidamente un lungo calcolo, allo scopo di sapere quanto ogni colpo di stantuffo, per tante volte al minuto dovesse [...]» (G. Flaubert, *L'educazione sentimentale*, trad. di Beniamino Del Fabbro, Mondadori, Milano 1972, pp. 14-15).

Robert Musil morì dimenticato; sia Proust che Joyce suscitarono l'irritato rifiuto di critici e scrittori eredi dello storicismo positivista, cultori – potremmo dire – del *Verstand*, delle “positività”, delle razionali e pacate determinazioni di una “teologia positiva” secolarizzata.

Una deduzione perigliosa e provvisoria

In ogni momento determinato del *qui* e dell'*ora* risiede ed è racchiuso allora il tutto, il divino nell'atto di ditteggiare al computer queste riflessioni come nel momento imprevedibile di chi le leggerà. Le assunzioni scottiane sono il presupposto concettuale delle descrizioni infinitamente dilatabili di ciò che miracolosamente ai nostri occhi si disvela come fenomeno particolare, ci donano un modo per allargare i “confini dell'anima”.

(24 marzo 2020)