

## Seminario di filosofia

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

#### Considerazioni dopo il sesto incontro (9 maggio 2020-recupero)

Carlo Sini

Come promesso, offro qui alcune notizie ulteriori su Dionigi Areopagita e Davide de Dinant.

Chi era davvero Dionigi? Così scrive Enzo Bellini, introducendo la traduzione di *Tutte le opere* di Dionigi Areopagita (Rusconi, Milano 1981, pp. 7-8, di qui tutte le successive citazioni):

«Le opere contenute in questo volume si presentano come scritte al tempo degli apostoli. L'autore si dichiara discepolo di un certo Ieroteo e insieme con lui discepolo di San Paolo, scrive una lettera all'apostolo Giovanni esule a Patmos, dice di aver assistito da Eliopoli all'eclisse di sole avvenuta alla morte di Gesù e di essere stato presente, insieme con l'apostolo Pietro e con Giacomo "fratello del Signore", alla morte della vergine Maria. Confermano questa ambientazione alcuni destinatari delle lettere [...]. Infine è assai probabile che il monaco Gaio, destinatario delle prime quattro lettere del nostro autore, debba identificarsi con il Gaio a cui è indirizzata la terza lettera di Giovanni. Con tali premesse non è da stupire che l'autore, il quale dichiara di chiamarsi Dionigi, sia stato identificato con il Dionigi, giudice dell'Areopago, che fu convertito da San Paolo come si legge negli Atti degli apostoli. A quel Dionigi questi scritti furono attribuiti la prima volta che, a quanto ci risulta, furono citati, all'epoca dell'imperatore Giustiniano (532-533)».

L'autore, insomma, costruisce con grande perizia e opportuni riferimenti un falso; non per malizia, ma secondo una prassi molto diffusa presso gli antichi: attribuire uno scritto a un personaggio autorevole e famoso per rendere autorevoli e credibili le tesi in esso contenute.

L'operazione, evidentemente, andò a buon fine. Gregorio Magno nel 593 ritiene che l'autore degli scritti citati sia proprio il primo vescovo di Atene e lo stesso crede Massimo il Confessore (morto nel 662). Accompagnati da questa fama, gli scritti dello pseudo Dionigi pervengono, come sappiamo, in Francia e Il-duino, abate del monastero di San Dionigi a Parigi, ne redige una prima traduzione, che non produce effetti rilevanti, come invece accade con la traduzione, assai migliore, di Giovanni Scoto Eriugena. Di qui la fama di Dionigi si espande alla scuola mistica dei Vittorini, a Giovanni della Croce ("la notte oscura di Dio"), ad Alberto Magno, a Bonaventura e a Tommaso, esercitando nel complesso una influenza molto considerevole sulla cultura e lo spirito cristiani del medioevo e non solo.

I primi dubbi sulla autenticità dell'opera e l'identità dell'autore emergono nell'Umanesimo (Lorenzo Valla). Nell'Ottocento una agguerrita filologia dimostra, senza possibilità di dubbio, in base al vocabolario utilizzato negli scritti, agli schemi logici e argomentativi ecc., che le opere di Dionigi sono di stampo neoplatonico, con l'evidente influenza prevalente di Proclo. Il nostro autore, ovvero l'autore che si nasconde dietro il procedimento pseudo-epigrafico, scrive quindi tra la fine del V e l'inizio del VI secolo; infatti prima del VI secolo nessuno lo cita. Lo pseudo Dionigi riconosce del resto di «aver usato le cose dei Greci»; il che è evidente, per esempio, nella utilizzazione dell'Uno plotiniano non solo come termine della estrema trascendenza, ma anche come principio della determinazione degli enti e dell'essere in generale. In modo analogo è da considerare il rapporto tra Dio e le creature intelligenti, destinate al movimento del ritorno (si ricordi Scoto Eriugena), cioè alla assimilazione finale con la divinità.

Di fronte all'ultima grande filosofia pagana (il neoplatonismo di Plotino, di Giuliano l'Apostata, Giamblico, Proclo ecc.) lo pseudo Dionigi si comporta esattamente agli antipodi di Agostino, che quella filosofia alla fine ripudia. Dionigi invece la assimila. Il suo grande problema è comprendere l'unione con Dio di tutte le creature a partire dall'uno-molteplice delle emanazioni plotiniane. D'altronde Dionigi non è unico o isolato: «si ha notizia di cristiani che frequentavano le scuole neoplatoniche e addirittura di conversioni dal cristianesimo al neoplatonismo» (E. Bellini, p. 23). Questa è appunto l'altra via dell'Occidente, legata a radici molto antiche e addirittura pre-greche, cammino che è anche fonte di eresie incentrate su pensieri panteistici e "materialistici": un cammino che arriva sino a Goethe, Schopenhauer e Nietzsche.

Dionigi è un sincero cristiano che costantemente si basa sulle Sacre Scritture: «racchiude il senso dei libri sacri entro le maglie della filosofia neoplatonica» (p. 25). Dio, per esempio, è il senza nome che ha nel contempo tutti i nomi: «Dio è al di là dell'essere e dell'intelligenza, per cui nessun nome lo può esprimere in se stesso. Ma d'altra parte, essendo Dio causa di tutte le cose, gli si possono attribuire i nomi di tutte le cose. Questo perché, secondo la concezione neoplatonica, la causa, pur rimanendo immutata nella sua trascendenza, diventa realmente presente e rimane nell'effetto» (p. 33).

Dionigi parla ai Greci e usa i filosofi greci (Platone, il *Parmenide* ecc.). Mentre Siriano e Proclo, commentando appunto il *Parmenide* di Platone, attribuivano le ipotesi negative all'Uno e quelle positive agli Dei, Dionigi «riferisce i due gruppi di ipotesi all'unico Dio, che è trascendente e immanente, chiuso nel suo segreto e creatore e provvidente nei confronti del mondo» (p. 34). Dionigi, insomma, è l'autore di quella teoria delle due teologie, una negativa e una positiva, che Scoto Eriugena riprenderà e svilupperà ampiamente.

Nella ricostruzione gerarchica dell'universo (uno degli aspetti fondamentali della sua opera) Dionigi descrive l'immagine dei nove cori degli angeli, che era stata fissata prima di lui, ma li dispone in un ordine rigoroso che ricorda la divisione tra Dei intelligibili, Dei intelligibili e intelligenti, e Dei intelligenti che troviamo in Proclo. E così Dionigi distingue tra eternità degli angeli ed eternità di Dio: «Dio solo è eterno in senso vero e proprio, cioè assolutamente stabile e perfetto nella sua unità; gli uomini sono soggetti al divenire legato alla materia; e gli angeli sono liberi dalla materia, ma non stabili nell'unità come Dio, per cui sono sì al di fuori del tempo, ma in un'eternità diversa da quella di Dio» (p. 43).

Nella descrizione dei riti e dei culti cristiani Dionigi usa di continuo l'immagine della molteplicità prodotta dall'Uno che ritorna all'Uno; per esempio nella Comunione: l'unico pane spezzato e distribuito dal sacerdote mostra il ritorno all'unità originaria attraverso il transito e la comunione dei corpi. Immagine letteralmente "*symbolica*" della incarnazione. Il rapporto tra liturgia e conoscenza in ordine alla unione con Dio è il punto centrale nella meditazione di Dionigi. «La mente umana si accosta a Dio elevandosi al di sopra della sfera dei sensi e dell'intelligenza per arrivare alla sospensione del pensiero e della parola, ma anche a questo punto Dio rimane incomprendibile nella sua trascendenza. L'uomo giunge alla unione, ma non alla comprensione di Dio» (p. 50).

Di David de Dinant, località della Bretagna o, più probabilmente, del Belgio (1160-1208 o 1217), possediamo scarsissime notizie, per lo più tratte dai frammenti delle opere citate dai suoi critici. Infatti i suoi scritti vennero condannati nel 1210 con un decreto della Università di Parigi e nel Concilio delle Province ecclesiastiche di Sens; infine nel Concilio del Laterano del 1215. I frammenti di questi scritti, raccolti sotto il nome di *Quaternuli*, sono stati studiati e tradotti nella edizione critica di Elena Casazzi (*I testi di David di Dinant. Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, Fondazione CISAM, 2008). Nella «*Revue de métaphysique et de morale*» (numero 40, PUF 2003-4) si può leggere uno studio recente di Tristan Dagrou sul Nostro (già G. Théry aveva cercato, nel 1925, di ricostruire l'opera perduta di Davide di Dinant, il *De thomis, id est de divisionibus* ecc.).

Davide visse forse alla corte di Innocenzo III come cappellano; poi fu, pare, *magister artium* a Parigi. Alberto lo critica nella veste di "logico", ma fu soprattutto un naturalista. Se è così, Davide è a Parigi proprio negli anni della grande crociata del vescovo Stefano Tempier contro gli averroisti e in generale gli aristotelici. Tra questi è certamente anche Davide (come Amalrico di Bene, della cui setta abbiamo fatto cenno), accusato di aver identificato la filosofia naturale e la filosofia prima aristotelica, o metafisica, in un'unica mostruosamente "materialistica" e panteistica dottrina. Quindi di leggere Aristotele sulla scorta di Alessandro di Afrodisia, commentatore pagano. Davide viene quindi accusato di essere una delle cause della condanna di Aristotele da parte delle gerarchie della Chiesa di Roma, avendone deturpato ereticamente la reale immagine.

Una sua tesi fondamentale testimonia l'eccezionalità della posizione di Davide; pare infatti che egli affermasse che tutti i corpi sono modi di un unico corpo (*hyle*) e che tutte le menti sono modi di un'unica mente (*nous*). D'altra parte materia e intelletto non sono realmente distinti, per essere costituiti dalla medesima sostanza di Dio, che dunque si identifica con la materia. Proprio questo, come abbiamo visto nel corso del Seminario, è il tratto fondamentale che Bruno, citando Davide, recupera e rivaluta.

Sull'intera vicenda abbiamo letto un brano di Cesare Vasoli (*La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milano 1967, p. 244):

«David di Dinant lo troviamo associato ad Amalrico di Bene nelle condanne conciliari. Anche di David non possediamo, escluso qualche frammento, lo scritto *De thomis, id est de divisionibus* [evidente il riferimento, per chi sapeva intendere, al *De divisione naturae*], che è forse la stessa opera

condannata sotto il titolo di *Quaternuli*; però le citazioni polemiche che troviamo negli scritti di Alberto Magno, di Tommaso d'Aquino e del Cusano, sono sufficienti a chiarire almeno il punto fondamentale del suo pensiero. Ora, è certo che David, riprendendo il principio erigeniano della divisione dell'Essere, distingueva tre gradi fondamentali, i corpi, le anime e le sostanze separate. Il principio indivisibile di cui sono costituiti i corpi era poi indicato nella *Hyle* (materia), quello costitutivo delle anime nel *Noys* o pensiero, mentre il principio delle sostanze separate era unicamente Dio; ma questi tre principi erano, pare, considerati identici tra loro, anzi erano la stessa medesima cosa. Così, Dio poteva identificarsi con *Hyle* e *Noys*, e risolvere in sé, alla maniera di Amalrico, qualsiasi aspetto o forma della realtà. Per di più, sia la materia prima che l'anima o mente indivisibile e Dio erano considerate da David come assolutamente prive di forma ed estranee a ogni determinazione; sicché, per afferrare questi principi, occorre risalire a ciò che è pura potenza, al fondo unico e comune della realtà, antecedente alle stesse divisioni. Questo fondo comune non poteva però identificarsi che con la materia prima, pura potenza passiva; perciò Dio e la materia erano, in sostanza, la stessa cosa, una pura potenzialità antecedente alla forma. Non c'è bisogno di insistere ulteriormente su questo argomento, per mostrare come quel tipo di dialettica metafisica, già presente in Dionigi e nello Scoto Eriugena, venisse così strettamente associato con nozioni e dottrine di carattere probabilmente aristotelico. E certo, se il discorso di David fu davvero quello che hanno tramandato le fonti, le sue tesi rivelano perfettamente quali potessero essere, ai primi del Duecento, le conseguenze più ardite e polemiche del nuovo spirito filosofico maturato al contatto con la tradizione greco-araba».

Il nostro cammino è "precipitato" poi nella figura e nel corpo di Giordano Bruno, vi ha incontrato il suo estremo punto di arrivo, il suo destino e la sua ripartenza; ma certamente Bruno nascondeva, magari già nel suo comodino da notte di giovane monaco domenicano, il *De divisione naturae*, il *De tomis* e le opere di Amalrico. Certo è che di David de Dinant si ricordò a Londra (1584-85), quando compose i sei *Dialoghi italiani*.

Nella Proemiale epistola del *De la causa, principio et uno* abbiamo letto:

«Nel terzo dialogo (dopo che nel primo è discorso circa la forma, la quale ha più raggion di causa che di principio) si procede alla considerazion de la materia, la quale è stimata aver più raggion di principio ed elemento che di causa: dove, lasciando da canto gli preludii che sono nel principio del dialogo, prima si mostra che non fu pazzo nel suo grado David de Dinanto in prendere la materia come cosa eccellentissima e divina» (Giordano Bruno, *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile e G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1957, p. 180).

E nel Dialogo quarto sempre del *De la causa*:

«[La materia] manda dal suo seno le forme, e per conseguenza le ha in sé. [...] Essa] non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso; perché ogni cosa ordinata appetisce quello dal che riceve perfezione. Che può dare una cosa corrottile ad una cosa eterna? una cosa imperfetta, come è la forma de cose sensibili, la quale sempre è in moto, ad una cosa eterna? una cosa imperfetta, come è la forma de cose sensibili, la quale sempre è in moto, ad un'altra tanto perfetta che, se bene si contempla, è uno esser divino nelle cose, come forse volea dire David de Dinanto, male inteso da alcuni che riportano la sua opinione?» (p. 315).

Veniamo ora alla citazione che abbiamo letto dal *De l'infinito universo e mondi*:

«Non bisogna dunque cercare, se estra il cielo sia loco, vacuo o tempo; perché uno è il loco generale, uno il spacio immenso che chiamar possiamo liberamente vacuo; in cui sono innumerabili ed infiniti globi, come vi è questo in cui vivemo e vegetamo noi. Cotal spacio lo diciamo infinito, perché non è raggione, convenienza, possibilità, senso o natura che debba finirlo: in esso sono infiniti mondi simili a questo, e non differenti in geno da questo. [...] Son, dunque, infiniti mobili e motori, li quali tutti se riducono a un principio passivo ed un principio attivo, come ogni numero se reduce all'unità; e l'infinito numero e l'unità coincidono, ed il summo agente e potente fare il tutto con il possibile esser fatto il tutto coincidono in uno, come è mostrato nel fine del libro *Della causa, principio ed uno*. In numero dunque e moltitudine e infinito mobile ed infinito movente; ma nell'unità e singolarità è infinito immobile motore, infinito immobile universo. [...] Come, logicamente parlando, tutte le specie

hanno equal ragione al medesimo geno, tutti gli individui alla medesima specie; cossì da un motore universale infinito, in un spacio infinito, è un moto universale infinito da cui dipendono infiniti mobili e infiniti motori, de quali ciascuno è finito in mole ed efficacia» (pp. 518-520 *passim*).

Abbiamo introdotto le letture bruniane con un riferimento a *La cena delle ceneri*: il celebre elogio di Copernico:

«Or ecco quello ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime ed altre, che vi s'avesse potuto aggiungere, sfere, per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari; cossì al cospetto d'ogni senso e ragione, co' la chiave di solertissima inquisizione aperti que' chiostri de la verità, che da noi aprir si posseano, nudata la ricoperta e velata natura, ha donato gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi che non posseano fissar gli occhi e mirar l'imagin sua in tanti specchi che da ogni lato gli s'opponeno, sciolta la lingua a' muti che non sapeano e non ardivano esplicar gl'intricati sentimenti, risaldati i zoppi che non valean far quel progresso col spirito che non può far l'ignobile e dissolubile composto, *le rende non men presenti che si fussero proprii abitatori del sole, de la luna ed altri nomadi astri*, dimostra quanto siino simili o dissimili, maggiori o peggiori quei corpi che vegliamo lontano a quello che n'è appresso ed a cui siamo uniti, e n'apre gli occhi a veder questo nume, questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta e ne nutrisce, dopo averne prodotti dal suo grembo, al qual di nuovo sempre ne riaccoglie, e non pensar oltre lei essere un corpo senza alma e vita, ed anche feccia tra le sustanze corporali. [...] A questo modo sappiamo che, si noi fussimo ne la luna o in altre stelle, non saremo in loco molto dissimile a questo, e forse in peggiore, come possono esser altri corpi cossì buoni, ed anco migliori per se stessi, e per la maggior felicità de' propri animali. Cossì conoscemo tante stelle, tanti astri, tanti numi, che son quelle centinaia de migliaia, *ch'assistono al ministerio e contemplazione del primo, universale, infinito ed eterno efficiente*. Non è più imprigionata la nostra ragione coi ceppi de' fantastici mobili e motori otto, nove e diece. Conoscemo che non è ch'un cielo, un'eterea reggione immensa, *dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per la comodità de la partecipazione de la perpetua vita*. Questi fiammeggianti corpi son que' ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà de Dio. Cossì siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore; ed abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi; non meno che gli coltori degli altri mondi non la denno cercare appresso di noi, l'avendo appresso e dentro di sé, atteso che non più la luna è cielo a noi che noi alla luna» (*La cena delle ceneri*, in *Dialoghi italiani*, cit., pp. 33-34).

Dobbiamo dire ora delle mani come strumento decisivo della ominizzazione: un tema antico che già Aristotele aveva fatto suo, parlando delle mani come “organo degli organi”, ovvero come “strumento regio”. Bruno conferisce al tema uno sviluppo straordinario. Profeta dell'infinito, Bruno è forse ancor di più anti-veggente nel campo della concezione della natura dei viventi di questo pianeta. Egli ne suggerisce una comprensione, diremmo oggi, “funzionale”: ogni corpo è modellato dalle funzioni che esercita e tali funzioni modellano a loro volta la sua intelligenza, per esempio educandola alla socialità. Si potrebbe dire che Bruno intuisce l'unità “simbiotica” della comune vita, intesa sotto il profilo della “animazione universale”, ovvero intuisce la nozione di “condividuo”, come direbbero Monti e Redi e come i Soci di Mechrí sanno bene.

«[L'anima dell'uomo] è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostriche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima; come non è corpo che non abbia più o meno vivace – e perfettamente comunicazione di spirito in se stesso. Or cotal spirito, secondo il fato o provvidenza, ordine o fortuna, viene a giungersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la ragione delle diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni. Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quegli artigli e membra in tal numero, quantità e forma, il medesimo, giunto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri strumenti, attitudini ed atti [...] Considera un poco al sottile, ed examina entro a te stesso quel che sarebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio di ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero. Dimmi dove potrebbe impune esser la conversazione de gli uomini? Come potrebbe-

ro instituirsi e durare fameglie ed unioni di costoro parimente, o più, che de cavalli, cervii, porci, senza esserne devorati da innumerabili specie di bestie, per esser in tal maniera soggetti a maggiore e più certa ruina? E per conseguenza dove sarebbero le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edifici ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umane, e fanno l'uomo trionfatore veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi» (*Cabala del cavallo Pegaseo*, in *Dialoghi italiani*, cit. pp. 887 ss.).

Resta la grande domanda: chi era Bruno, in verità? Da dove viene la sua rivoluzione concettuale, lo spirito innovatore del suo pensiero? È davvero un precursore dell'età moderna incompreso dal suo tempo? Quale la sua reale eredità? Rinviamo tutte queste e altre domande alla prossima Stazione luminosa, che intolleremo: *Le ceneri di Bruno*.