

Seminario di filosofia

I CONFINI DELL'ANIMA. MUSICA E COSMOLOGIA

Considerazioni dopo il settimo incontro (30 maggio 2020-recupero)

La domanda “chi è Bruno?” ha di fatto prodotto una implosione del nostro cammino. Risvegliare i luoghi della memoria alla ricerca dei confini della nostra anima (come dicemmo all’inizio) manifesta, nel suo esercizio, i paradossi e le aporie alle quali siamo consegnati nel nostro presente: Bruno è al tempo stesso occasione dello sprofondare in un passato che è divenuto per noi impensabile, infrequentabile, straniero, ma è anche la coinvolgente istanza di una radicale messa in questione del dualismo assurdo che da tempo minaccia il senso della nostra cultura, lacerata e divisa tra le istanze dei saperi “naturalistici” cartesiani e newtoniani e quelle dei saperi storicistici vichiani ed hegeliani. Una situazione che dovrebbe essere particolarmente intollerabile per chi frequenta e ama la filosofia.

Bruno dunque come Giano bifronte, figura del passato e figura del futuro. Bruno come interprete della scienza copernicana, una interpretazione che, in realtà, ancora ci attende nel futuro. Abbiamo ricordato il detto di Nietzsche: «Da Copernico in poi l’uomo sta scivolando dal centro dell’universo verso una X» e abbiamo promesso che ne riparleremo. Intanto abbiamo assunto tre aspetti o temi che smentiscono la visione, storiograficamente corretta, ma speculativamente cieca, della Yates: la materia, l’infinito e l’anima. La materia e l’anima del mondo, abbiamo ricordato, coincidono nella rispettiva articolazione dei corpi. Del tema straordinario dell’unità dell’anima che attraversa i corpi di tutti i viventi come loro “materia” (mosche, ostriche marine e piante...) e della relazione tra postura eretta dell’uomo e nascita della vita spirituale e sociale, abbiamo già fornito le relative letture nelle Considerazioni precedenti a queste. Resta da trascrivere ciò che abbiamo letto relativamente al tema in ogni senso impressionante dell’infinito.

«È dunque l’universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l’atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo. [...] Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perché non è altro essere che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto l’essere. Non si corrompe; perché non è altra cosa in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiungere, cossi è da cui non si può sottrarre, per ciò che lo infinito non ha parti proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno, da cui patisca o per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprendere tutte contrarietà in nell’essere suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere, o pur ad altro e altro modo di essere, non può essere soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso, che lo alteri, perché in lui è ogni cosa concorde.

[... L’universo] non è materia, perché non è figurato né figurabile, non è terminato né terminabile. Non è forma, perché non informa né figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile né misura. Non si comprende, perché non è maggior di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé. Non si agguaglia, perché non è altro e altro ma uno e medesimo. Essendo medesimo e uno, non ha essere ed essere; e perché non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine, è talmente forma che non è forma, è talmente materia che non è materia, è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l’universo è uno.

[...] Sotto la comprensione de l’infinito non è parte maggiore e parte minore, perché alla proporzione de l’infinito non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore che un’altra quantosivoglia minore; e però ne l’infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l’anno, l’anno dal secolo, il secolo dal momento; perché non son più gli momenti e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità. Similmente ne l’immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio da la parasanga; perché alla proporzione de la immensitudine non più si accosta per le parasanghe che per i palmi. Dunque infinite ore non son più che infiniti secoli, e infiniti palmi non son di maggior numero che infinite parasanghe. Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l’infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello es-

sere non più ti avvicini con esser sole, luna, che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti.

[...] Questo mondo, questo ente, vero, universo, infinito, immenso, in ogni sua parte è tutto, tanto che lui è lo stesso *ubique*. Laonde ciò che è ne l'universo, al riguardo de l'universo (sia che si vuole a rispetto de li altri particolari corpi), è per tutto secondo il modo della sua capacità; perché è sopra, è sotto, infra, destro, sinistro, e secondo tutte differenze locali, perché in tutto lo infinito son tutte queste differenze e nulla di queste.» (*De la causa, principio et uno*; le citt. sono tratte da C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, il Saggiatore, Milano 1981, pp. 21-23, 25; da p. 107 a p. 147 è svolta in questo libro l'interpretazione complessiva di Bruno di cui qui si riprendono talune parti).

Veniamo al *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto De Spinoza*, testo originale e trad. it. a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1994. Dalla Introduzione di Silvia Berti abbiamo letto tre brani.

«Il tema dell'impostura non era, del resto, privilegio esclusivo della tradizione libertina francese e italiana. Il giovane Spinoza lo aveva sentito aleggiare ad Amsterdam nelle discussioni eterodosse alimentate dalla compagnia di Juan de Prado. Il loro comune amico Daniel de Ribera sosteneva apertamente che la parola di Mosè era altrettanto menzognera di quella di Maometto e di Cristo: tutto era frutto di sotterfugi interessati. Più tardi, negli anni Novanta del secolo, Simon de Vries (1624-1708) nominerà il *De tribus magnis impostoribus mundi*, discutendone la sua origine italiana. E che dire di Adrian Beverland (1653-1712), il libertino olandese teorico di un panteismo erotico ed esaltatore del libero soddisfacimento del desiderio sessuale, che in ben due titoli civettava con gli impostori? Quanto a Balthasar Bekker (1634-1698), nel fitto gioco di identificazioni scatenato dalla popolarità acquisita dalla questione della impostura, gli fu addirittura riservato l'onore di essere affiancato a Spinoza» (p. LV).

«È molto probabile che l'autore del *Traité des Trois Imposteurs* abbia voluto dare corpo e conferire realtà al fantasma di un libro da tutti cercato e discusso, senza che nessuno potesse vantarsi di averlo visto. Questo scritto prese forma di pubblicazione nell'empio libretto dal titolo *La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa*, pubblicato all'Aja nel 1719 da Charles Levier in collaborazione con Thomas Johnson (ma il frontespizio manca sia del luogo di stampa che del nome dell'editore). È questa prima edizione, a lungo ricercata, che viene qui proposta ai lettori.

La *Vie* e *L'Esprit* erano due testi distinti, certamente non dovuti alla stessa penna, benché si trovino insieme in molte copie manoscritte. La *Vie*, a quanto sappiamo, è la prima biografia di Spinoza, scritta intorno al 1678 da un suo fervente discepolo, generalmente indicato come Jean-Maximilien Lucas, vivace giornalista ugonotto emigrato in Olanda di cui avremo occasione di riparlare. *L'Esprit* (meglio conosciuto e più volte ristampato, con numerose varianti, come *Traité des Trois Imposteurs* nel corso dell'ultimo quarantennio del Settecento) è uno dei testi più importanti della cultura del nascente Illuminismo, e fu certo uno dei manoscritti clandestini più diffusi di tutto il secolo. *L'Esprit* è anche uno dei documenti intellettuali di maggior rilievo nella storia del primo spinozismo: il secondo capitolo, infatti, è quasi interamente costituito dalla prima traduzione francese a stampa (e, fino a prova del contrario, la prima traduzione francese in assoluto) dell'*Appendice* alla prima parte dell'*Ethica* di Spinoza. La sezione spinoziana dell'*Esprit* (rinforzata anche da passi estratti dal *Tractatus Theologico-Politicus*), anche se quantitativamente inferiore alla parte di ispirazione libertina, costituisce l'asse teoretico portante del testo, oltre ad aver rappresentato uno dei maggiori veicoli di diffusione delle idee del filosofo di Amsterdam, seppure distorte in senso materialistico. Per una serie di ragioni che vedremo in seguito, il trattato fu probabilmente composto in Olanda intorno al 1700, in ambienti calvinistici avvicinati all'eterodossia e allo spinozismo. Il testo è di un radicalismo sfrontato; il suo stile è sommario e efficace, il linguaggio provocatorio e tagliente. Sorprende, malgrado la forma a volte acerba, la consapevolezza già pienamente illuministica, presente nella sua radicalità estrema, del rapporto che lega la critica religiosa alla coscienza politica. I pregiudizi – si legge nell'*Esprit* – servono a mantenere le false idee di Dio che gli uomini hanno imparato a credere senza esame. La paura e l'ignoranza hanno generato le superstizioni, creato gli Dei e reso i decreti divini, attraverso l'impostura dei legislatori, inviolabili leggi umane. Così le idee che gli umani si formano sulla natura delle cose sono un puro effetto dell'immaginazione e non dell'intelletto. Quan-

to alla nozione di Dio che si ricava dalla distruzione delle credenze popolari, si potrà dire che si tratta di un essere assolutamente infinito, uno dei cui attributi è di essere una sostanza eterna infinita» (pp. XVIII-XIX).

«L'intero capitolo IV è tratto dal *Leviathan* di Hobbes (e più precisamente dal capitolo XII, *Of Religion*); l'ultimo capitolo dell'*Esprit* risulta in gran parte da un collage di passi estratti dal capitolo XLV del capolavoro hobbesiano. La maggior parte dei brani che compongono i quattro capitoli su Gesù Cristo sono tratti dal *De Arcanis* di Vanini e da *De la Vertu des Payens* di La Mothe Le Vayer (con cospicua utilizzazione del *Contra Celsum* di Origene). I due capitoli sull'anima derivano in gran parte dai *Discours anatomiques* di Guillaume Lamy. Nel preparare la prima edizione Levier e il suo collaboratore ne aggiunsero un altro di loro composizione su un legislatore più trascurato, Numa Pompilio, e ben sei estratti dalle principali opere di Charron e di Naudé.

Si comprende forse meglio, adesso, quale fosse il senso politico e intellettuale, e la pericolosità, della straordinaria impresa editoriale del 1719: creare e mandare per il mondo il primo *Dictionnaire philosophique portatif* (e ben mezzo secolo prima del celebre volume volterriano) del libero pensiero, anticristiano e antiassolutistico che, mettendo insieme più antichi e più recenti maestri, indicasse un'eredità spirituale e ne assicurasse la continuità» (p. XX).

Veniamo alla polemica sul panteismo e su Spinoza (con particolare attenzione a Lessing): invito alla lettura di mie antiche Dispense aquilane reperibili in rete nel sito www.archiviocarlosini.it (Pubblicazioni – Dispense – 1969-70: *Il problema del senso della storia da Kant a Fichte*).

Su Spinoza suggerisco caldamente la lettura (entusiasmante) di due libri straordinari (sebbene assai diversi per stile): Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. Einaudi, Torino 2002; Matthew Stewart, *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz e Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2007.

Quanto al primo dei due “sfondamenti a Oriente” ricordo: Alfred Baeumler, Friedrich Creuzer, Johan J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, 2 voll., Spirali, Milano 1983. In particolare sulla figura di Creuzer: C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Capitolo IV: “La simbolica di Friedrich Creuzer”, Egea, Milano 1991, pp. 91-142.

Infine il “secondo sfondamento a Oriente”, di cui dico qui varie cose che non ho potuto riferire e approfondire durante il Seminario, per ragioni di tempo.

L'influenza della sapienza indiana si intreccia in Schopenhauer (1788-1860) con il suo “materialismo”. Nel 1813 Arthur Schopenhauer compone la sua tesi di laurea: *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*; lo scritto, di chiara ispirazione kantiana e illuministica, manifesta la notevole maturità di un giovane di soli 26 anni.

In sostanza Schopenhauer riconduce tutti gli oggetti dell'esperienza a 4 fondamenti o ragioni sufficienti:

1. cause propriamente dette per i corpi inorganici; stimoli per le piante; motivazioni per l'uomo.
2. Premesse e conclusioni nei giudizi.
3. I rapporti spazio-temporali tradotti matematicamente e geometricamente.
4. Le azioni che, innescate dalle motivazioni, fanno sì che l'uomo divenga causa lui stesso.

In altre parole, scrive Schopenhauer, «Il principio di ragion sufficiente, in ogni sua forma, è l'unico portatore di ogni necessità [...] cioè della inevitabilità dell'effetto». Vi sono pertanto quattro diverse necessità: 1) la necessità della logica; 2) della fisica; 3) della matematica; 4) della morale, che è il fondamento più complesso da spiegare (cfr.: *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, trad. it., Catabba, Lanciano 1915, pp. 178-179). Il percorso cause-stimoli-motivazioni sopra ricordato suggerisce una singolare vicinanza con il cammino che Husserl ha delineato in *Ideen II*: causalità per la regione materiale; condizionamento per la regione animale; motivazione per il mondo umano (cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, Libro II; per una introduzione alla complessa tematica, tuttora molto importante, cfr. C. Sini, *La fenomenologia*, Garzanti, Milano 1965, pp. 77 ss.).

Schopenhauer restò sempre legato alla sua opera giovanile, ristampata e accresciuta nel 1847. Nella presentazione de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (scritto a 31 anni e pubblicato nel 1819, senza suscitare, come si sa, interesse alcuno) Schopenhauer scrive che «senza la conoscenza di questa introduzione e propedeutica [cioè *la quadruplici radice*] è del tutto impossibile una vera comprensione del presente scrit-

to, che presuppone come sua parte essenziale il contenuto dell'altro». Finalmente il tanto sospirato successo arrivò a Schopenhauer con la pubblicazione dei *Parerga e paralipomina* nel 1851, che aprì la via al successo trionfale della terza edizione del *Mondo* nel 1859: la situazione era cambiata: Hegel, Feuerbach, Engels e Marx, destra e sinistra, dopo la sconfitta degli ideali rivoluzionari erano andati provvisoriamente in soffitta. Si era diffusa la stanchezza dell'anima romantica, il nichilismo borghese, l'irrazionalismo, il misticismo a-storico e antistorico e Schopenhauer ne divenne uno dei maestri più illustri e più seguiti, per esempio da Richard Wagner e dal suo mondo culturale complesso, passato appunto dagli ideali giovanili anarchici (Wagner fu seguace di Bakunin) alla critica radicale della modernità industriale e capitalista (dall'*Oro del Reno* al *Crepuscolo degli Dei*). Il giovane Nietzsche, come si sa, fu a sua volta influenzato dalla filosofia di Schopenhauer e soprattutto da Wagner e dal wagnerismo: una specie di religione "nazionalistica".

Merito indubbio di Schopenhauer fu l'introduzione della cultura dell'antica India nella cultura e filosofia europee. La premessa è il lavoro dell'orientalista Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron (1731-1805), dedicato ai testi sacri dell'Avesta, ovvero all'insieme dei libri sacri della tradizione zoroastriana (la figura di Zarathustra, che influenzerà Nietzsche, viene di qui), e poi dedicato allo studio del sanscrito. Nel 1775 Duperron traduce parte delle *Upanishad*; nel 1801-1802 la prima traduzione in Europa (apparsa a Strasburgo). Schopenhauer conosce questi testi nella primavera del 1814, in piena rinascita di studi sulle *Upanishad*. In particolare Schopenhauer nota due cose: la filosofia indiana può aiutare gli europei a sentirsi più vicini "alle origini e alla natura"; e poi che c'è nondimeno un abisso, anche linguistico, che ci separa dalla sapienza indiana, di cui peraltro non apprezza gli aspetti "estetici", caratterizzati da immagini di divinità mostruose ecc. In un precedente testo, inviato nel corso della pandemia ai Soci di Mechrí (nel sito: Seminario di Filosofia – *In margine cinque*), abbiamo citato una pagina di *Parerga e paralipomina* molto eloquente per la posizione, non certo priva di ambiguità, di Schopenhauer nei confronti della filosofia indù. Vi abbiamo segnalato, tra altre cose, una chiara ed evidente radice dell'antigiudaismo, destinato a riverberarsi su Wagner, sulla sorella di Nietzsche, che diventerà Direttrice dell'Archivio Nietzsche e protetta da Hitler, e affiorante qua e là in Nietzsche medesimo. Il riferimento agli ariani indoeuropei e al neoplatonismo pagano gioca un ruolo importante nella opposizione di Schopenhauer all'ebraismo e al cristianesimo.

Leggiamo infine alcuni brani relativi al cap. 24 dei Supplementi al secondo libro del *Mondo*.

«La materia è di fatto non l'oggetto della esperienza, bensì la sua condizione, al pari dell'intelletto puro, del quale essa, da questo punto di vista, è la funzione. Ecco perché della pura materia esiste soltanto il concetto e non l'intuizione: essa fa parte di ogni esperienza esterna, come suo necessario elemento costitutivo, ma non può essere data in alcuna esperienza, bensì soltanto pensata come assoluta inerzia, inattività, mancanza di forma e di qualità, caratteristiche che ne fanno tuttavia il sostegno di tutte le forme, di tutte le qualità e di tutte le azioni. La materia è, di conseguenza, il substrato costante di tutti i fenomeni transitori, quindi di tutte le manifestazioni delle forze naturali e di tutti gli esseri viventi. [...] Pertanto anche Plotino e Giordano Bruno avevano ragione, e non solo dal loro punto di vista, ma anche dal nostro, quando, come si è già ricordato nel capitolo quarto, sostenevano la tesi paradossale secondo cui la materia, in se stessa, non è estesa ed è quindi incorporea. [...] Essa è pertanto il materiale del mondo intuitivo, così come la volontà è l'essenza in sé di tutte le cose. Se le forme sono infinite, la materia è una, proprio come la volontà è una in tutte le sue oggettivazioni. [...] Questa è la sola ragione che, come si è detto, poté per via interamente oggettiva indurre Plotino e Giordano Bruno a sostenere la tesi, secondo la quale la materia è, in sé e per sé, priva di estensione, quindi di spazio e di corporeità» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it., Mondadori, Milano 1989, pp. 1135, 1138-1140 *passim*).

Infine, un brano dal cap. 39 "Sulla metafisica della musica":

«La musica rappresenta, a differenza di tutte le altre arti, non le idee, o i gradi di oggettivazione della volontà, bensì direttamente la volontà in sé: ciò spiega anche perché essa influisca direttamente sulla volontà, ossia sui sentimenti, sulle passioni e sugli affetti dell'ascoltatore, così da esaltarli o trasformarli repentinamente. Se è certo che la musica, ben lungi dall'essere un mero sostegno della poesia, è un'arte autonoma, anzi la più potente fra tutte, e perciò raggiunge i suoi scopi unicamente con i propri mezzi; è altrettanto certo che essa non ha bisogno delle parole del canto o della trama di un'opera» (*Op. cit.*, p. 1323).