

L'ONTOLOGIA PRIMALITARIA NELLA *METAPHYSICA* DI TOMMASO CAMPANELLA

1. PREMESSA

La produzione di Tommaso Campanella (1568-1639), con la sua poderosa mole di scritti, rappresenta una delle testimonianze più importanti di quel periodo storico-culturale che va sotto il nome di tardo Rinascimento. È sufficiente scorrere in rapida sequenza i titoli delle sue opere per rendersi conto di quanto vasti ne fossero gli interessi¹. Il suo spirito indomito e penetrante spazia dalle analisi politico-morali alle sperimentazioni magico-naturalistiche, dalle indagini scientifiche alle disputazioni di logica, di metafisica e di teologia.

Nonostante una simile fertilità, la ricezione dell'opera campanelliana è stata a lungo segnata da incomprensioni e da interpretazioni parziali. Si è preteso di scorporare, a seconda delle pregiudiziali idealistiche o naturalistiche, un singolo aspetto del suo pensiero isolandolo dal più ampio contesto umano e culturale dell'autore. A questo proposito è emblematica la diversa fortuna che i suoi scritti hanno subito nel corso dei secoli. La famigerata *Città del sole* (1602), un testo tutto sommato minoritario rispetto all'intera produzione del filosofo calabrese, ha conosciuto molteplici edizioni, traduzioni e saggi critici, mentre opere ben più consistenti quali la *Metaphysica* e la monumentale *Theologia*

¹ Cf. L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino 1944.

(1613-1624), attendono ancor oggi di essere tradotte ed edite integralmente.

Negli ultimi cinquant'anni, però, grazie al prezioso lavoro di autorevoli studiosi, gli orizzonti della critica campanelliana si sono notevolmente ampliati. All'esame delle sue dottrine politiche, morali, e magico-naturalistiche si è affiancato quello degli interessi religiosi, metafisici e teologici, spesso trascurati.

Il presente lavoro sul concetto di ente, nell'opera metafisica di Campanella, intende inserirsi in questa nuova ripresa di studi, percorrendo due direttrici fondamentali: da un lato la lettura critica e diretta dei testi e dall'altro la contestualizzazione storiografica e filosofica delle tematiche campanelliane, in un serrato confronto con le "provocazioni" culturali del passato e della sua epoca.

2. I PRIMI SCRITTI E IL CONCETTO DI ENTE

Nel 1591 viene stampata, presso il tipografo napoletano Orazio Salviano, una delle primissime opere campanelliane pervenute, la *Philosophia sensibus demonstrata*. Appena cinque anni prima era uscita, sempre presso la medesima stamperia, l'edizione definitiva del *De rerum natura, iuxta propria principia* (1586) del filosofo cosentino Bernardino Telesio. Questo testo costituisce una delle fonti più importanti del naturalismo di Campanella, il quale rilegge l'intera cosmologia telesiana delle due nature agenti, con le lenti della metafisica neoplatonica e del pansensismo rinascimentale, finendo inevitabilmente per minarne l'originario impianto fisico².

Nella prima disputa della *Philosophia sensibus demonstrata* (1591) intitolata *De rerum naturalium principio* si possono rintracciare le linee portanti dell'ontologia campanelliana in questa prima fase speculativa.

² Cf. L. De Franco, *Introduzione*, in T. Campanella, *La filosofia che i sensi ci additano*, Napoli 1974, pp. XXX-XXXI.

L'esordio del testo indica subito il piano metafisico sul quale l'autore intende muoversi, là dove il termine *metafisica* è impiegato nell'accezione classico-cristiana di *ricerca dei fondamenti ultimi della realtà*.

La *machina mundialis*, afferma Campanella, in virtù della propria struttura armonica e bellezza, è il capolavoro architettonico di un Ente Supremo, Principio Primo delle cose naturali³. È stato Dio *Ottimo* e *Massimo* a porre i due agenti contrari del *caldo* e del *freddo*, distinguendo tra *enti omogenei*, creati da gradi di calore puri, ed *enti eterogenei*, creati da gradi di calore misti⁴.

Tutti gli enti naturali hanno ricevuto dal *Sole* il desiderio della propria conservazione, e la loro struttura meravigliosa e composita nelle singole parti, attesta l'opera del Creatore. L'uomo è il solo tra le creature ad aver ricevuto direttamente da Dio la possibilità di rapportarsi a Lui e di gustarne, in qualche maniera, l'ineffabile presenza, attraverso l'anima immortale e il senso sapienziale⁵.

È interessante osservare come la nozione di ente in questo testo venga impiegata per designare non solo la realtà naturale creata, gli animali, le piante, e l'uomo, ma anche la fonte ultima, increata, del loro essere: è qui presente il nodo dei rapporti tra gli *enti secondi* e l'*Ente Primo*, una tematica che sarà oggetto di un'analisi pregnante nell'opera metafisica.

³ Cf. Tommaso Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata*, ap. H. Salvianum, Neapoli 1591; tr. it. di L. De Franco, *La filosofia che i sensi ci additano*, cit., p. 15; tr. it. p. 33. «Tutti, o quasi, coloro che filosofarono, a eccezione di Aristotele, assegnarono a questa macchina dell'Universo, che noi chiamiamo mondo, un certo principio primo produttivo, in quanto tutti costoro, ammirando la sua meravigliosa bellezza e struttura e avendola ben studiata, proclamarono che questo mondo è stato fatto da un qualche ente il più sapiente possibile. (...) Per questo è necessario che assieme a questi filosofi noi ammettiamo che il suo autore e rettore è Dio Ottimo Massimo e che Egli è il primo principio delle cose naturali, potente e sapiente al massimo e ottimo, il quale ebbe sempre e sempre avrà in mente questo mondo attraverso il modo della sostanza e che è stato sempre tutte le cose; e bisogna confessare che gli stessi enti hanno ricevuto la nascita nel tempo dalle sue idee divine, senza che in Lui sia avvenuto qualche mutamento...».

⁴ *Pb. sens.*, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

Sebbene nei primi scritti campanelliani gli interessi naturalistici appaiano maggiormente rilevanti, emerge, già in questa fase giovanile, il taglio metafisico con il quale l'autore affronta i problemi: l'indagine del mondo naturale non può prescindere dall'interrogazione radicale sui fondamenti primi del reale. Intanto, si possono definire sotto lo stesso concetto di ente le creature e il loro Creatore, in quanto sono espressioni della medesima realtà: l'esserci, l'*existere*, inteso non come dato contingente, chiuso in sé, ma concreta emergenza dall'essenzialità ideale. L'esistenza è inconcepibile al di fuori della sua essenza intrinseca, alla quale rimane intimamente legata. Il concetto di ente creaturale si radica in questo modo nella realtà stessa, divenendone il suo tratto costitutivo.

Questa riflessione che sembra essere, nella *Philosophia sensibus*, implicita, quasi sottintesa, diventerà nella *Metaphysica* il punto nodale di partenza e di arrivo della teoresi campanelliana, la cui originalità è strettamente legata alla celebre dottrina dei tre principi primalitari.

Le primissime tracce di una strutturazione del reale in senso primalitario si ritrovano nel testo del *Del senso delle cose e della magia*⁶.

Nella lunga fase di elaborazione del testo, iniziata poco dopo la stesura della *Philosophia sensibus demonstrata*, si verificano nel pensiero ontologico di Campanella significativi mutamenti, sotto la spinta di nuove esperienze culturali.

⁶ La storia del testo, come spesso accade per la produzione campanelliana, è alquanto tormentata e complessa. La prima stesura, intitolata *De sensitiva rerum facultate*, nasce nel 1590, durante il soggiorno napoletano nella residenza di Mario del Tufo, dove Campanella ha modo di frequentare il mago e scienziato G. B. Della Porta. L'opera gli viene sequestrata a Bologna nel 1592, insieme a numerosi altri manoscritti. Successivamente Campanella la riscrive in italiano con il titolo *Del senso delle cose e della magia* (1604) e nella versione latina *De sensu rerum* (1609). L'uso della lingua latina conferisce al testo un carattere di maggiore scientificità aprendo maggiori possibilità di stampa. Escono, infatti, due edizioni del *De sensu rerum*, la prima curata dall'amico Tobia Adami nel 1620 a Francoforte, e una seconda a Parigi nel 1637, dedicata al Card. Richelieu. Il testo italiano, per lungo tempo creduto scomparso, fu ritrovato in una biblioteca, senza nome e senza titolo, nei primi del '900 da Antonio Bruers. Cf. Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a c. di A. Bruers, Bari 1925.

Prima di tutto occorre sottolineare come le premesse alle tesi pansensistiche che caratterizzano il *Del senso delle cose e della magia* siano riposte nella *Philosophia sensibus*. L'ansia per una nuova metodologia di ricerca, fondata sul contatto diretto e sensuoso con la natura e la dottrina dei due *principi contrari* del caldo e del freddo, che animano gli enti, costituiscono le basi del primato del senso affermato nel *De sensu rerum*.

Da questo punto di vista, andrebbe ridimensionata l'influenza dei contatti avuti da Campanella con Giovan Battista Della Porta (1535-1615), relazioni che sicuramente hanno un loro peso, ma non diretto ed esclusivo⁷.

Accanto agli interessi per la tradizione magico-ermetica, per l'astrologia e il pansensismo, inizia a emergere in questi anni una speculazione metafisica organica e autonoma. Infatti, la prima stesura del *Metaphysicae novae exordium* (1590-91c.), risalente con probabilità agli stessi anni del *De sensitiva rerum facultate* (1590), e la successiva redazione italiana dell'opera metafisica del 1602⁸, non pervenutaci ma citata dall'autore nel *Del senso delle cose e della magia* (1604), ci testimoniano in modo evidente la comparsa delle nuove prospettive metafisiche.

La visione pansensistica, perciò, non rimane fine a se stessa, ma agisce sempre sullo sfondo metafisico-teologico della creazione divina. Il senso *cosa essenziale di ogni attivo valore*⁹ è stato posto mirabilmente da Dio in tutti gli enti perché essi possano *gustare* (lat. *sapere*) e *lodare* la sapienza del Creatore. Dio stesso ha posto in tutte le creature l'*appetitoso senso* che permette loro di conservarsi, aborrendo il vacuo e trovando godimento nel reciproco

⁷ Cf. A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Messina 1944, pp. 30-39.

⁸ Il titolo completo di questa prima redazione italiana, suddivisa in tre parti di cinque libri ciascuna, è: *De Metaphysica secondo i suoi principi nuovi tre parti: de possanza, sapienza e amore; e di lor oggetti, essenza, verità, e bontà; e di lor influenze magne, fato, armonia necessità*. L'opera, dopo numerose peripezie editoriali e sequestri, è andata perduta e l'autore fu costretto a riscriverla in latino. Ben cinque furono le redazioni del testo sino alla stampa definitiva uscita a Parigi nel 1638, grazie al finanziamento del consigliere regio Claudio de Bullion con il titolo di *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres, libri 18*.

⁹ *Del senso*, p. 3.

contatto. L'autoconservazione dell'ente è quindi possibile non solo in virtù del suo essere dotato di senso, ma soprattutto della sua struttura primalitaria.

Ogni ente è in grado di desiderare il suo sommo bene, cioè il conservarsi in vita e nell'essere in quanto si conosce come intima auto-potenza, auto-sapienza e auto-amore¹⁰.

Questa visione ontologica primalitaria ha importantissimi risvolti nella dottrina gnoseologica. Il criterio di verità del conoscere diventa l'assaporamento, il contatto diretto ed esperienziale con le cose, realizzando in tal modo la conversione del *sapere* in *sàpere*. In realtà questo sospirato passaggio dal *sensus inditus* al *sensus additus* costituisce, a giudizio della Isoldi Jacobelli, una delle principali aporie della gnoseologia di Campanella. La stessa dottrina dell'*immutatio realis*, elaborata in risposta alla dottrina aristotelica della *informatio animae*, rivela una "contrapposizione antagonistica" tra il "senso costitutivo" dell'ente e il suo "senso conoscitivo".

Nel tentativo di salvaguardare il *sensus sui* del soggetto conoscente e la sua autoconservazione nell'essere, si limita al tempo stesso l'accesso pieno alla cosa conosciuta¹¹.

Da queste prime battute si può cogliere tutta la complessità e la ricchezza dell'opera campanelliana, alla quale, ha acutamente osservato la Ernst, è possibile accedere solo portandone alla luce i diversi "nodi tematici"¹².

3. LA DUPLICE ORIGINE DELL'ENTE

L'impostazione metafisica di Campanella risulta feconda e originale non tanto negli argomenti presi in considerazione, che

¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 13-15.

¹¹ Cf. A. M. Isoldi Jacobelli, *Tommaso Campanella, "il diverso filosofar mio"*, Bari 1995, pp. 65-84.

¹² Cf. G. Ernst, *Religione, ragione e natura, Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991, pp. 9-14.

rimangono in larga parte quelli ereditati dalla tradizione classico-cristiana, quanto nel *modus considerandi*, nella sensibilità con la quale l'autore si accosta a quelle tematiche. Nel porre il problema dell'essere come *Grundproblem* della ricerca metafisica, Campanella è consapevole di non dire nulla di nuovo rispetto ai filosofi precedenti. L'innovazione e la modernità della sua indagine, invece, emergono a partire dall'angolo di visuale attraverso cui si coglie l'*idea entis*.

Partiamo innanzitutto dalla questione dell'origine: come si forma tale concetto? La nozione di ente è da considerarsi una *notitia innata* o *illata*? Le sue fondamenta sono ricavate dalla nostra capacità *abstractiva* o risiedono nelle strutture stesse del reale?

Queste problematiche, in parte già emerse nei primi scritti, diventano adesso, in sede metafisica, assolutamente centrali.

Campanella nel secondo Libro della *Philosophia universalis*, individua un primo versante fondamentale che connota l'*idea entis*, quello *logico-empirico*, sul quale si innesta successivamente quello *ontologico-metafisico*: «Vox ergo ens prima est, primae notionis confusae index, ac nominaliter sumpta dicit quid et essentiam rerum, seu quidditatem; verbaliter vero quia et actum essendi, hoc est esse seu existentiam»¹³. L'*ens verbaliter* rappresenta il primo livello dell'ontologia campanelliana e la definizione logica dell'ente permette di riunire sotto il comune dato dell'esistenza una molteplicità di reali:

Or dico che molti simili con un nome (il Creatore) esprime; però tutti gli uomini particolari, uomo appella, e tutti corpi duri, frangibili, pietra; li piegabili, metallo; e trovò nomi a tutti comunissimi e meno comuni e particolari. Perché ogni cosa del mondo è, disse tutto ente e cosa¹⁴.

Ogni cosa, dunque, esiste e sotto l'aspetto *fenomenico* si possono inquadrare tutti i rapporti di similitudine e dissimilitudine esistenti tra le creature sensibili. La ragione umana rileva che il

¹³ *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. I, art. 1, p. 89.

¹⁴ *Del senso*, p. 66.

punto esatto di convergenza tra le cose è dato dal loro esistere ed essere al mondo. Ecco che la definizione logica dell'ente si presenta non solo come il "comune denominatore concettuale" dei molteplici esistenti, ma anche come il *primum cognitum*, il *quod primo obicitur*, sebbene conosciuto ancora in *confusa notitia*.

Campanella assegna all'*ens verbaliter* anche il valore di *quidditas sensibile*, dal momento che il piano logico-concettuale dell'essere si radica nell'esperienza empirica e concreta. Il processo di "sintesi mentale" conduce alla progressiva formazione di "unità empiriche" (*species et genera*) in base alle quali è possibile operare le *distinctiones* e le *communitates* tra le cose sino ad approdare alla nozione logico-empirica di *ens generalissimum*¹⁵.

In questo modo, però, ci si limita a riconoscere l'esistente, fornendo di esso una definizione ancora parziale. Se è vero che si è in presenza di un'*idea entis* oggettiva, in quanto radicata nell'esperienza sensibile, tuttavia, essa non rende conto dei suoi fondamenti ultimi¹⁶.

In definitiva, la *confusa notitia* che avvolge l'*ens verbaliter* costringe il *metaphysicus* a una scelta radicale: da un lato egli può considerare il piano logico-empirico come il punto terminale di un processo deduttivo chiuso in se stesso, dall'altro, invece, è possibile scorgere in esso solo un primo livello percettivo dell'esistente *sicuti est*. La *confusa notitia* è, così, in grado di generare una *scientia* empiricamente fondata e aperta a un'interrogazione radicale che procede "oltre sé".

Il filosofo di Stilo riconosce, nel primo modo di intendere la *confusa notitia*, l'*universale aristotelico*, "languido" e "indistinto",

¹⁵ Cf. *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. I, art. 1, p. 89. «Quidditas ergo sensibilis est primo notum distincte, si tamen ad exactam definitionem pervenire, et ad totius notitiam totaliter quis possit».

¹⁶ La tematica dell'ente come *primum cognitum* trova nell'opera del Card. Caietano un notevole rilievo. Nel continuo confronto che il frate domenicano instaura con le posizioni degli Scolastici rinascimentali il Caietano costituisce uno dei referenti più importanti. Lo studioso F. Riva ha minuziosamente ricostruito nel suo articolo, *Il Gaetano e l'ente come "primum cognitum"*, «Riv. di filos. neo-scol.», 85 (1993), pp. 3-20, la polemica scoppiata nello Studio padovano sul finire del XV secolo tra il commentatore di san Tommaso e lo scotista francescano Antonio Trombetta.

incapace di fondare una ricerca autenticamente *metaphysica* del reale, mentre nella seconda accezione, vi legge tutta la "fecondità" dell'*universale platonico*, radicato nella concretezza delle cose e al tempo stesso aperto alla "trascendenza dell'ente". L'esistente, per Campanella, *est esse in alio extra causam*¹⁷, cioè rinvia strutturalmente al suo principio ontologico. Si instaura così un "circolo virtuoso" tra la *quidditas sensibilis* e la *quidditas intelligibile*, l'oggetto e l'idea, le creature e il loro Creatore.

La *communitas similium* mostra soltanto il procedimento logico-empirico attraverso il quale perveniamo all'*ens generalissimum*; essa però, se correttamente intesa, ci spinge a ricercare il fondamento e la natura ultima dell'unità ontologica.

Tale richiamo dell'*ens nominaliter* verso la sua intima finalità va compreso, a giudizio dello Stilese, nel suo significato *causativum* di "rimando oltre sé" e non in senso *causale* di sterile deduzione "chiusa in sé"¹⁸.

A questo punto, è opportuno domandarsi come sia possibile garantire una sintesi compiuta tra la dimensione empirica, *addita* dell'essere e quella ontologica, *abdita*¹⁹. Non siamo forse in presenza di una riproposizione, anche in questa sede, di quell'"antagonismo" irrisolto tra la dimensione "costitutiva" del senso e la sua dimensione "conoscitiva"?

L'attenzione campanelliana è tutta rivolta a sanare questa lacerante dicotomia. Lontano da ogni forma di misticismo astratto, il filosofo calabrese rivendica l'urgenza di una composizione unitaria tra l'accezione creaturale dell'ente e il suo fondamento metafisico.

L'unità logico-empirica dell'*ens rationis* risulta strutturalmente orientata e connessa a quella ontologica dell'*ens reale* e i due piani dell'*idea entis*, non si contraddicono, ma si includono reciprocamente.

¹⁷ *Ibid.*, P. I, lib. II, cap. I, art. 1, p. 89.

¹⁸ Cf. *ibid.*, «Nunc autem quoniam ab existentia rerum notitia incipit in nobis: existit autem quod extra principium est, quod sane in se est; si enim extra se, iam principiatum esset. Quod autem extra est oritur; quod oritur, similitudinem gerit, quam pro sua essentia accipit».

¹⁹ Cf. S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Milano 1968, pp. 173-177.

Il luogo originario in cui si compie, per Campanella, il passaggio dalla *notitia confusa* dell'esistenza delle cose alla loro *idea formaliter causans* è l'intima *autocoscienza* del soggetto. Qui la *notitia entis* non è acquisita attraverso un processo logico-empirico, ma si radica nell'interiorità stessa dell'individuo che la riconosce come *innata*. In tal modo, grazie a questa potenzialità intrinseca, l'ente sensitivo può passare dal *percepimento di passione* al *discernimento di passione*, trasformando la passività del contatto con la cosa sentita in *percezione* e in *giudizio*.

Se l'*ens nominaliter et verbaliter* ci rappresenta l'oggetto *in praedicando*, l'*ens unum et primum* ci apre a una visione *in essendo et causando*. L'*idea entis* rivela pertanto la sua duplice origine: quella logico-empirica che trova nella realtà esterna il suo radicamento, e quella ontologico-metafisica che si colloca nell'intimo della coscienza attraverso la *notitia praesentialitatis*²⁰.

L'aver individuato nell'interiorità umana il centro delle dinamiche relazionali tra la *quidditas sensibile* e la *quidditas ontologica* consente al nostro autore di evitare ogni posizione dogmatica dei principi primi indagando con spirito profondamente "moderno" la loro radice ultima. Nella duplicità di piani reciprocamente implicantesi viene, infine, salvaguardata l'irriducibilità e l'inesauribilità del reale.

4. L'ENTE PRIMALITARIO E LA DIALETTICA DEI PRINCIPI ENTITATIVI

Nella visione ontologica campanelliana, emersa già a partire dai primi scritti, il sesto Libro della *Philosophia universalis* con la sua trattazione organica e approfondita dell'ente primalitario può

²⁰ L'influenza che la fonte agostiniana esercita sulla concezione campanelliana della *notitia praesentialitatis* è stata l'oggetto di uno studio approfondito da parte dell'Amerio. In esso si colgono, a partire dall'indagine testuale, le profonde analogie e le differenze che intercorrono tra i due autori su questo tema. Cf. R. Amerio, *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e T. Campanella*, «Riv. di filos. neoscol.» (Suppl.) al vol. XXIII (1931), pp. 75-114.

essere considerato il frutto maturo del percorso speculativo dell'autore.

Quali sono, dunque, i "principi costitutivi" dell'ente? Che valore assumono le *primalitates* nell'ontologia campanelliana? In quale maniera vi si accede?

Il grande sforzo del frate nel rispondere a tali interrogativi, è quello di far interagire tra loro il patrimonio della metafisica classico-cristiana con l'"ispirazione trinitaria"²¹.

Dopo aver guadagnato per *tactu intrinsecu* e nell'intimo dell'*autocoscienza* l'idea metafisica dell'*ens unum et primum*, occorre adesso specificarne i contenuti e le strutture. In questa "tappa essenziale e fontale" si fanno vive non solo le suggestioni della tradizione patristico-agostiniana, ma anche le "provocazioni" moderne di una nuova *instauratio scientiarum*.

Le *primalitates* non si predicano come attributi formali ed estrinseci dell'ente-uno, ma si concretizzano a partire da una *notitia praesentialitatis* intimamente connaturata all'*idea entis*. La *primalitas* è, infatti, *unde ens primitus essentiatur*²², dove il termine *essentiatio* esprime la piena identità che unisce l'essenza dell'ente al suo *actus essendi*. La *constitutio entis* è strutturalmente autofinalizzata alla *potenza* di essere, alla *sapienza* di essere, all'*amore* di essere: tutto ciò che è si rivela tale in quanto *può*, *sa* e *ama* essere²³.

Per questo motivo Campanella definisce le primalità non semplicemente *primordia constitutiva*, ma *proprincipia entis*, dedicando in questo Libro a ciascuna di esse un apposito *tractatus*.

La *potestas essendi* è per lo Stilese il fondamento primo dell'ente e precede ogni altro tipo di *potentiae*, *agendi*, *operandi*,

²¹ Cf. A. Lamacchia, *Tommaso Campanella. L'ente e l'analogia nella Universalis Philosophia*, in AA.VV., *Razionalità critica nella filosofia moderna*, Bari 1989, pp. 65-124.

²² *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. II, art. 1, p. 93.

²³ Cf. *ibid.*, P. II, lib. VI, cap. XI, art. 1, p. 83. «Quoniam iam declaravi-mus ens nullum esse aut operari aut agere, nisi quia potest, et scit, et vult esse, operari et agere, manifestum esse debet potentiam, sapientiam, et amorem primordia esse altissima constitutiva non modo rerum compositarum, sed et simplicissimarum...».

patiendi. Essa, però, senza la sua *actio entitativa* che la concretizza risulta vana. L'errore commesso da Aristotele a tale riguardo, è stato proprio quello di aver ignorato la *potestas operativa* che consente la conservazione dell'ente-uno nel suo essere. Lo Stagirita, prosegue Campanella, riducendo tutte le forme di potenza ad *activae* o *passivae* e considerando l'atto superiore alla potenza ha finito con il perdere di vista la distinzione tra l'*actio* stessa, cioè il conservarsi *in alio* e l'*operatio* che invece comporta il conservare se stessi *nell'essere*²⁴.

Così come l'ente è in quanto *può* essere, al tempo stesso è perché *sa* di essere.

L'essenziamento sapienziale non rimane una formula vuota e astratta, ma si radica nella realtà sensibile. Le pietre, i metalli, le piante, gli animali, sono portatori di una *vitalità intrinseca* e di un *gusto sapienziale* che costituiscono le radici della loro armonia e perfezione. Nell'uomo, poi, il *vestigium* del Creatore divino si fa più fulgido, e così in lui tutto il mondo è *riepilogato*²⁵.

L'ontologia primalitaria di Campanella, che rappresenta il vertice della sua elaborazione metafisica, si sostanzia, con una sensibilità profondamente moderna, delle suggestioni pansensistiche mai sopite. Non è un caso forse che vengano citati dall'autore proprio in un'opera di metafisica gli studi naturalistici e le sperimentazioni di Ferrante Imperato (1550-1631)²⁶.

Tutti gli enti così come *possono* e *fanno* l'essere, anche lo *amano* e lo *desiderano*. Due sono principalmente le direzioni

²⁴ Cf. *Metaph.*, P. II, lib. VI, cap. V, art. 1, p. 20. «Ens nullum videtur esse, nisi quia potest esse. Quod enim esse nequit, non est, quatenus esse non potest. Entis quoque fundatio est potestas. Potestas quidem essendi praecedit omnem potestatem, videlicet agendi, patiendi, operandi: sed ab actione potestatis notitia inceptit. (...) Hanc ignoravit Aristoteles et ideo reduxit omnes potentias ad activam. Potentia enim passiva est qua ab agente quid potest pati faciliter, vel difficulter. Activa autem est principium agendi in aliud inquantum aliud. Sed rursus debebat dicere quia agere est seipsum in alio conservare: operari autem in se. Ergo potentia agendi ad potentiam operandi reducitur, et actio ad actum, id est ad operationem: quoniam propter se communicat se aliis, et non propter aliquid agens omne, ut dictum est...».

²⁵ Cf. *ibid.*, cap. VII, art. 1, pp. 39-43.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 42.

dell'*ens amans*: verso di sé e verso la realtà esterna. Nel primo caso si ama il proprio essere di *amore essenziale*, nel secondo si desidera tutto ciò che conserva e moltiplica il nostro essere con *amore accidentale*.

Nonostante ciò, osserva il pensatore calabrese, sulla base delle fonti patristiche, da Dionigi Pseudo-Areopagita a san Tommaso, l'amore delle creature verso Dio è più *essenziale* rispetto a quello che esse provano verso se stesse. Dio, infatti, è il *Primum Ens*, l'Essere assoluto, e dunque amarlo significa *partecipare* dell'Essere *Toticipante* che *supreme* conserva e arricchisce la nostra limitata struttura entitativa²⁷.

Una volta chiarita la fisionomia di ogni singolo *proprincipio*, rimane da esaminare il problema dei rapporti primalitari. Quali relazioni si instaurano tra la *potenza*, la *sapienza* e l'*amore*? Come è possibile garantire l'intrinseca unità dell'ente attraverso una triplicità primalitaria? Si possono accostare i due termini dell'*unità* e della *pluralità* nella struttura entitativa?

Il nodo delle relazioni tra i principi entitativi è uno dei passaggi più complessi della dottrina metafisica e lo stesso autore appare pienamente consapevole delle difficoltà²⁸.

La tensione che il *metaphysicus* è chiamato a sostenere risulta immane. Si tratta, infatti, di far fruttare sul piano razionale, per quanto è possibile all'intelligenza umana, l'intuizione trinitaria. Questa operazione non mira a *naturalizzare* i contenuti rivelati, che rimangono nella sostanza irriducibili e ineffabili, ma intende sondare la possibilità di una fondazione dei rapporti primalitari sul *modello esemplare* delle relazioni trinitarie. Le primalità, in virtù del loro essere intrinsecamente costitutive dell'essere, riescono a conservare contemporaneamente la loro unità e la loro distinzione nell'essenza unica dell'ente. Non esiste, per Campa-

²⁷ Cf. *ibid.*, cap. X, art. 4, p. 78. «Verum autem amor quo Deum amamus, non est accidentalis, sed essentialis. Nam ideo nosmetipsos amamus, quia esse amamus; ergo magis amamus esse simpliciter, quam secundum qui; ergo magis amamus Deum, et essentialius...».

²⁸ Cf. *ibid.*, lib. X, cap. II, art. 1, p. 250. «Essentiationem per emanationes ad intra difficile est intelligere, sed difficillius est eloqui difficillimum describere, imaginemque ipsius figuraliter exarare...».

nella, un rapporto di *partecipazione* o di *causalità gerarchica* tra i proprincipi, perché altrimenti si dovrebbe ammettere una gradualità e una disparità tra le primalità. In tal modo l'intrinseca unità dell'ente e l'essenziamento primalitaria risulterebbero fortemente compromesse. In realtà il rapporto che intercorre tra la potenza, la sapienza e l'amore è definito mediante le nozioni di *toticipazione* e di *circuminsezione*. Ciascuna primalità *procede* dall'altra pur rimanendo al tempo stesso intimamente presente in quella da cui procede²⁹.

L'amore, pertanto, procede dalla sapienza e dalla potenza *toticipando* di esse e rimanendo intrinsecamente uno in esse; la sapienza, a sua volta, *toticipa* e *procede* dalla potenza, in rapporto di unità nella distinzione; e infine la potenza *toticipa* della sapienza e dell'amore. La struttura primalitaria dell'ente sembra riflettere l'*unità di natura* e la *trinità di persone* della *Sancta Monotriade* in reciproca *pericorèsi* o *circuminsezione*.

Per quanto la ragione si sforzi di indagare, le relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo costituiscono un mistero insondabile. Al *metaphysicus*, così come al *theologus*, non rimane che una *licentia balbutiendi*³⁰.

A questo punto un nuovo e delicato problema investe le dinamiche primalitarie. Se, infatti, tra i *proprincipi* esiste un rapporto di assoluta parità e di reciproca processione, come mai Campanella definisce la potenza *fons* della sapienza e dell'amore? In che senso la potenza *praecedit* le altre due primalità?³¹.

²⁹ Cf. *ibid.*, P. I, lib. II, cap. II, art. 4, p. 99. «Sunt autem istae primalitates alia ab alia: amor enim est a sapientia et a potentia; ignoratum enim, et impossibile amatu, non amatur: et est in sapientia et in potentia: non enim posset esse amor e potentia et sapientia, nisi potentia et sapientia haberent amorem. Ex nihilo enim activo nihil, et ens nullum dat quod non habet. Est ergo amor in potentia et sapientia. Ergo a potentia et a sapientia non recedit cum procedit. Necessario ibidem et potentia et sapientia in amore manent: non enim manat, nisi quam similitum. Ergo quam unum: ergo procedens toticipat, non participat. Sapientia non est ab amore, sed a potentia: non enim sapimus quod non possumus: sapimus tamen quod non amamus, et tamen procedens non recedit: non enim potentia dat quam non habet sapientiam, neque sapientia manat dissimilis. Ergo manat ut unum...».

³⁰ Cf. *ibid.*

³¹ Cf. *ibid.* «Ergo potentia est in sapientia et in amore, toticipantibus, licet sit ipsarum fons...».

Per Campanella è possibile guardare alle relazioni primalitarie da due prospettive diverse. Se si considerano le primalità nella loro "simultanea processione", come sin qui abbiamo rilevato, esse sono *unalitates* inseparabili. Se, invece, si guarda alle primalità nel loro *essere essenziato*, prescindendo dalla reciproca *circuminsessione*, l'unica distinzione possibile è quella *formalis ex natura rei* che Campanella riprende dal *doctor subtilis* Duns Scoto (1266-1308). Da questo punto di vista i proprincipi rappresentano delle *formalitates* non realmente distinte tra loro, altrimenti si annullerebbe l'intrinseca unità dell'ente, né logicamente distinguibili, la quale cosa vanificherebbe l'essenziatura concreta dell'*idea entis*³². Il rapporto di mutua *toticipatio* rimane, dunque, confermato per lo Stilese.

La *precedenza* della potenza rispetto alle altre due primalità viene chiarita in base alla *distinctio formalis* presente al suo interno tra la *potestas essendi* e la *potestas operandi*. Considerata *in se ipsa* la potenza è assolutamente *coessenziale* alla sapienza e all'amore, mentre se la si considera nella sua *actio intrinseca* in un certo senso la *potestas* precede le successive *realitates*³³.

La dottrina scotista della *distinctio formalis ex natura rei* viene recuperata da Campanella solo sul versante fenomenico come utile *strumento logico* per operare alcune *distinctiones terminativae* all'interno dei rapporti primalitari³⁴.

Sul piano metafisico, invece, il riferimento è dato dalla dottrina agostiniana delle *formalitates* distinguibili solo *in mente Dei*. Nel *Primum Ens*, infatti, le primalità formano un'unità coessenzia-

³² Sui rapporti primalitari e sulle tre forme di *essentiatio*, "per aggregazione", "per mescolanza", "per essenzialità" si incentra l'articolo di R. Gherardi, *Principi entitativi e analogia dell'essere nella Metafisica di T. C.*, «Sapienza», 22 (1969), pp. 115-136.

³³ Cf. *Metaph.*, P. II, lib. VI, cap. XI, art. 1, p. 83. «Quinimo in eis et ex eis consistere omnium esse ac potius primalitates et primordia dici debere: distinctionem quoque originis inter haec ipsa inveniri. Non enim amatur ignotum, neque impossibile. Amor ergo oritur a sapientia et potestate; et quia non cognoscitur, quod non potest cognosci, licet cognoscatur, quod non amatur: idcirco sapientiam a potentia sola oriri affirmare licet...».

³⁴ Cf. S. Femiano, *La metafisica di T. C.*, cit., pp. 196-203.

le e indivisibile, mentre negli enti finiti esse, pur rimanendo delle *unalitates*, si distinguono *formaliter* in quanto *facultates entis*³⁵.

Sin qui, ci siamo soffermati sull'attività *ab intra* dei principi entitativi nella loro reciproca processione e coesistenzialità. Le *operationes* primalitarie rivelano l'intima auto-finalità e auto-referenzialità dell'ente-uno verso la sua stessa essenza.

Campanella, però, individua una seconda direzione nell'attività intrinseca dell'ente primalitario. I proprincipi non si rapportano solo tra di loro, ma anche con i rispettivi oggetti, l'*ens*, il *verum* e il *bonum*. Lo Stilese recupera nell'ambito dell'ontologia primalitaria i famosi *transcendentali* della filosofia scolastica. Le primalità, infatti, vengono specificate nella loro attività intrinseca dall'*ens*, dal *verum* e dal *bonum*.

Ciascun principio entitativo, pertanto, si pone come "soggetto-oggetto" degli altri due in un processo di intima dialetticità: «L'ente – rileva il Femiano – è assoluto soggetto-oggetto del suo essere uno, del suo essere vero, del suo essere bene»³⁶. L'esistenza, la verità, la bontà non si pongono al di fuori dell'ente-uno e della sua struttura primalitaria, ma ne configurano l'essere stesso e l'*operatio*.

L'intrinseca dinamicità dell'ente e la sua ineffabile processione *veluti lux a sole*³⁷ segnano il punto discriminante che separa la concezione campanelliana da quella aristotelica. Le primalità e gli oggetti dell'ente-uno non sono ricavati per via deduttiva, ma rispondono alla concretezza stessa del reale. La metafisica può adempiere in pieno ai suoi compiti, aprendo la via alla riflessione teologica sui dati rivelati.

³⁵ Cf. *Metaph.*, P. II, lib. VI, cap. XI, art. 10, p. 93. «Idcirco tres realitates esse dicimus distinctas ex natura rei formaliter. At in Primo Ente, in quo perfecte altera est altera: perfecte sapientia est potestas, et voluntas, et quaelibet propter eminentiam sui esse primi: esse enim primum est unitas maxima; idcirco ibi solum fundamentaliter distingui per rationes formales intelligibiles actu a nostro intellectu...».

³⁶ Cf. S. Femiano, *op. cit.*, pp. 205-211.

³⁷ *Metaph.* P. II, lib. VI, cap. XI, art. 5, p. 88.

5. LA DISTINZIONE TRA L'ESSENZA E L'ESISTENZA

La problematica del rapporto tra l'essenza e l'esistenza attraversa una larga parte della filosofia medievale da Severino Boezio (470-525) sino a Guglielmo di Ockham (1300c.-1349c.). Essa viene ripresa dai maestri della Scolastica tardo rinascimentale, con una vivace polemica tra coloro che si richiamavano alla soluzione tomista della *distinctio realis* o viceversa a quella scotista della *distinctio formalis a parte rei*³⁸.

Campanella riprende l'antica *quaestio*, mostrandosi pienamente aggiornato di tutti gli sviluppi passati e presenti, e la rielabora proponendo una sua originale e innovativa interpretazione. I due livelli, logico-empirico e ontologico-metafisico, dell'*idea entis* rappresentano la chiave di volta per la risoluzione campanelliana a questa problematica.

In che rapporto si pone, dunque, l'esistenza rispetto all'essenza o, traducendo in termini boeziani, l'*id quod est* rispetto all'*id quo est*? Il costituirsi di una cosa in un certo modo e non in un altro è da considerarsi un dato accidentale ed estrinseco rispetto alla sua essenza o invece un elemento strutturale?

Per comprendere la posizione campanelliana è opportuno chiarire il valore che l'essenza e l'esistenza assumono all'interno del suo pensiero metafisico. Campanella per esemplificare le relazioni che intercorrono tra i due termini adduce un'immagine assai pregnante: quella del *foglio di carta* e delle *lettere* scrittevi sopra³⁹.

³⁸ Sul dibattito instauratosi nei secoli XV e XVI intorno alla questione del rapporto tra l'*esse* e l'*essentia* con le posizioni dei maestri francescani, dei domenicani e dei gesuiti spagnoli, si è concentrato lo storico P. Di Vona. Nel suo volume viene approfondito anche il rapporto tra la posizione campanelliana a riguardo e quella degli Scolastici rinascimentali. Cf. P. Di Vona, *Studi sulla scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze 1968, pp. 284-294.

³⁹ Cf. *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. II, art. 1, p. 94. «Respondeo: nisi determinetur agens a fine, non agit: et cum fuerit determinatum, nisi dirigatur a notitia et idea mediorum non agit, neque potest causare. Non enim idea carens scribendi, scribet, sed maculabit chartam; neque ignorans A facit magis A quam B aut aliud fortuito...».

La carta su cui si scrivono le lettere costituisce per esse la *fons* della loro esistenza, ma non della loro essenza. Essa si realizza nel foglio di carta, senza tuttavia esaurirsi totalmente in esso. Le lettere dell'alfabeto, infatti, fa osservare il frate domenicano, continuano a rimanere tali anche se non vengono scritte sulla carta. L'*existere* rappresenta, pertanto, l'emergere di un'*idea essentialis* intimamente legata, ma che, tuttavia, non si risolve radicalmente nell'attualizzazione dell'esistenza. A questo punto entra in gioco, la distinzione fondamentale dei due piani dell'ente. L'esistenza in sé, infatti, ontologicamente intesa come *subsistentia* non va confusa con l'esistenza temporale, empirica, comunemente intesa.

Il rapporto tra l'essenza e l'esistenza si svolge tutto all'interno del piano metafisico e ontologico. Non siamo in presenza di una relazione tra l'essenza e la sua attualizzazione empirico-temporale, ma tra l'*essenza in sé* e la sua *subsistentia* o *esistenza-essente*. Il versante sul quale si muove l'indagine campanelliana è quello integralmente ontologico, proprio dell'*ens unum et primum*⁴⁰.

Da questa prospettiva, Campanella critica la tesi della *distinctio realis* sostenuta da Avicenna e ripresa da san Tommaso⁴¹, ponendosi ancora una volta in una posizione non conforme ai dettami dell'Ordine dei Padri Predicatori. L'essenza, infatti, per Campanella, non si distingue *realiter* dalla sua esistenza. Non può darsi sul piano metafisico un'essenza che sia al di fuori della sua esistenza e al tempo stesso un'*existentia subsistens* che non sia *essente*. Per chiarire questo discorso lo Stilese riporta una serie di esempi. Il termine *currens* indica sia l'atto di correre che il soggetto che compie l'azione. L'uomo, quindi, è distinto realmente dalla corsa in quanto individuo, ma non se ne distingue in quanto *cur-*

⁴⁰ Cf. S. Femiano, *op. cit.*, pp. 237-243.

⁴¹ La critica più recente ha messo in luce la complessità della posizione di san Tommaso in merito alla dottrina della *distinctio realis*. Nelle sue opere vi sono sia indicazioni che confermano l'affermazione da parte dell'Angelico della *distinctio realis* tra l'esistenza e l'essenza sulla base dell'influenza avicenniana, sia elementi che ne ridimensionano la portata. Cf. E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in AA.VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia 1984, pp. 13-33.

rens. L'esistenza-essente, pertanto, si sostanzia della sua essenza e non può essere distinta realmente da essa⁴². Così il semantema è nella proposizione: «L'uomo è un animale ragionevole», per quanto indichi *primariter* il predicato essenziale dell'essere umano, non esclude la sua esistenza ma la *preindica*. L'essenza viene conosciuta insieme all'esistenza senza tuttavia risolversi integralmente in essa⁴³.

Se ci si pone in questa prospettiva radicalmente ontologica, osserva Campanella, si deve ammettere insieme con Duns Scoto e con il Suarez l'identità dell'*id quod est* e dell'*id quo est*, perché diversamente si romperebbe l'intrinseca unità del reale⁴⁴. È esattamente questo il punto cruciale della critica campanelliana alla *distinctio realis*. Alla base della posizione assunta dai *distinzionisti*, per il filosofo di Stilo, non vi è soltanto un mancato approfondimento della duplice origine del concetto di ente, ma soprattutto una precisa visione del reale caratterizzata dalle categorie aristoteliche della *potenza* e dell'*atto*, della *materia* e della *forma*. La tradizione aristotelico-tomista concependo l'esistenza come *actus essendi* presume di poter separare l'ente-esistente dall'ente-essente.

In questa maniera, ammonisce Campanella, si finisce per ripercorrere la pericolosa *via avicenniana* che considera l'*esse* un *modus accidentalis* dell'*essentia* e quest'ultima una *pura possibilità* di esistere. La contraddizione in cui cadono gli aristotelici è, agli occhi di Campanella, palese. L'*essenza*, infatti, stando alle loro affermazioni, sarebbe in sé una pura possibilità, mentre in relazione all'esistenza un *atto limitante*. Viceversa l'*esistenza*, concepita in sé, sarebbe un possibile, mentre in rapporto alla sua essenza un *atto attualizzante*. Gli aristotelici finiscono, così, per concepire

⁴² Cf. *Metaph.*, P. II, lib. VI, cap. II, art. 4, pp. 6-7.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 7-8. «Cum enim dico: homo est animal rationale, id est coniungit hominem cum rationali in existentia sua, non in abstractione sua. Nam etsi id est dicat essentiam tunc et non existentiam, tamen profert simul existentiam. (...) Qua propter non videtur existentia esse extra intellectum quidditatis, sed semper includi...».

⁴⁴ Per un eventuale raffronto delle critiche di Scoto e di Suarez alla «*distinctio realis*», cf. Duns Scoto, *Oxon.*, III, dist. 5, q. 2, n. 4; F. Suarez, *Disput. metaph.*, dist. 34, s. 4, nn. 23-24.

entrambi i termini contemporaneamente *in potenza* e *in atto* e questo è un assurdo. Essi, in definitiva, si contraddicono e perdono di vista la *trascendenza* dell'ente fermandosi ancora una volta al piano logico-empirico⁴⁵.

A questo proposito è utile domandarsi quale valore rivesta la critica campanelliana alla *distinctio realis*. La possibilità di una qualsiasi distinzione tra l'essenza e l'esistenza è del tutto negata dal filosofo calabrese o rimangono margini per operare alcune precisazioni?

In realtà per Campanella bisogna sempre saper distinguere tra i due piani dell'essere: quello empirico e quello ontologico. Al primo livello, come abbiamo già appurato, non esiste alcuna distinzione reale tra l'*esse* e l'*essentia*. Per quanto riguarda, invece, il piano metafisico l'unica distinzione possibile è quella *in mente Dei* di tipo logico-formale. Solo nella mente divina, infatti, si può *formaliter* distinguere, secondo il procedimento scotista, tra l'esistenza-essente o *ideale* dell'uomo e la sua esistenza-*ideata*. Al di fuori di tale prospettiva nessuna essenza è realmente distinguibile dalla sua esistenza⁴⁶.

Campanella riesce, così, a ricomporre il piano esistenziale e quello ontologico inquadrando all'interno di una visione unitaria dell'ente il rapporto tra l'essenza e l'esistenza-essente. La sua posizione, pertanto, risulta autonoma e innovativa rispetto agli schemi tradizionali, dal momento che si prendono le distanze dalla *distinctio realis* dei tomisti, senza tuttavia conformarsi passivamente alla *distinctio formalis* di Scoto.

⁴⁵ Cf. *Metaph.*, P. II, lib. VI, cap. II, art. 4, p. 9. «Et quidem possunt Platonici affirmare esse accedens essentiae individuari, non autem Peripatetici, qui nullam essentiam agnoscunt, nisi individuum, et ab individuis expressam ratione, et non impressam divinitus. Item si essentia est tantum ex praedicatis quidditativis, falsum videntur asserere et contra propria dogmata dicentes esse non admittere secundum se accidentia, sed recipi in essentia accidentibus subiecta et existentiae; ipsa enim essentia habet ab existentia accidentalitates; nam quanto magis existentiae appropinquat, magis accidentibus subiicitur; quanto vero magis removetur, et ad universalitatem trahitur, magis accidentia vitat, iuxta dogmata illorum. Ergo non video unde asserant esse per se esse purum, et ab essentia accidentibus foedari, cum contrarium dicere debeant...».

⁴⁶ Cf. *ibid.*, art. 2, p. 5.

6. LA PREDICAZIONE DEGLI ENTI:
EQUIVOCAZIONE, UNIVOCITÀ, ANALOGIA

La distinzione campanelliana tra i due piani del concetto di ente risulta decisiva anche per la risoluzione della problematica tradizionale dei *modi predicativi* dell'essere. Una questione già presente nella filosofia antica e sviluppatasi, durante il Medioevo, inizialmente in ambito logico e in seguito nei campi della metafisica e della teologia.

Nel tardo Rinascimento il dibattito sui modi di predicabilità dell'essere è tenuto in vita dagli epigoni delle grandi correnti della Scolastica medievale, il tomismo, lo scotismo e l'occamismo. Accanto a queste posizioni tradizionali emergono i nuovi orientamenti speculativi sul tema in questione con lo scritto *De ente et uno* (1492) di Pico della Mirandola e la vasta produzione della Scuola gesuitica spagnola⁴⁷.

Campanella rielabora *ex novo* il problema, facendo tesoro di tutte le sollecitazioni culturali a lui distanti e vicine. La sua posizione risulta originale perché fa leva sull'interazione delle due categorie dell'*univocità* e dell'*analogia*. Il primo passo da compiere è quello di una chiarificazione dei termini in questione.

a) L'*equivocazione* pone in relazione due entità dissimili sotto una comune denominazione. L'esempio classico è quello del termine latino *populus* che può indicare sia il *popolo* che il *pioppo*. L'*aequivocatio*, pertanto, genera confusione e ignoranza⁴⁸.

b) L'*univocazione* riunisce sotto una *communitas* denominativa cose identiche *in essentia ideata*. Ciò può verificarsi per i generi e le specie, ma negli individui, cioè *partuit ignorantiam*. Altro

⁴⁷ L'origine storica della questione dei *modi di predicabilità* dell'ente, nel passaggio dal mondo classico al XVI secolo è uno dei temi trattati da A. Lamacchia nel saggio già citato. In esso si mette a fuoco il serrato confronto che l'autore instaura, a riguardo, con le posizioni di san Tommaso e di Duns Scoto. Cf. A. Lamacchia, *T. C. L'ente e l'analogia nella Universalis Philosophia*, cit., pp. 97-112.

⁴⁸ Cf. *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. III, art. 3, p. 104. «Aequivocatio partuit ignorantiam, eo quod non similia tamquam similia vocitat, ut brodium et iustum, iuris nomine; et populum arborem, et populum homines».

esempio classico è quello del raffronto tra le *voces* di Pietro Lombardo e di Pietro apostolo. Entrambi i termini formano un'unità *in quo sunt diversi numero*, cioè nel nome di Pietro, e allo stesso modo *unum sunt in quo conveniunt*, ossia nell'appartenenza alla specie umana. Anche l'*univocatio*, quindi, si rivela essenzialmente ambigua. Essa, da un lato, genera una conoscenza parziale, ricavata per astrazione; dall'altro, rischia di annullare gli individui della stessa specie nella *communitas univoca* sotto cui li astrae⁴⁹.

c) L'*analogia*, infine, accresce notevolmente il sapere. Essa stabilisce rapporti reali tra le cose, come per esempio: *inter ideas et ideata, et signas et causas, et respectus earum*⁵⁰. Sulle diverse forme di analogia ci soffermeremo più avanti, per ora, è sufficiente aver delineato il quadro generale delle modalità predicative dei termini.

In precedenza, abbiamo affermato che la novità della risoluzione campanelliana alla presente problematica è data dalla composizione dei due modi predicativi dell'univocità e dell'analogia. Che significato assume tale accostamento? Come si articola la riflessione campanelliana?

Il tentativo di saldare dialetticamente la categoria tomista dell'analogia con quella scotista dell'univocità non va considerato un "mero compromesso"⁵¹. Campanella, non accoglie mai passivamente gli schemi filosofici tradizionali, ma li rielabora alla luce di una suo percorso autonomo di ricerca e delle "provocazioni" scientifico-culturali emergenti nella sua epoca. L'operazione da compiere, a giudizio del filosofo di Stilo, è quella di vagliare "criticamente" gli aspetti più interessanti delle due soluzioni date da san Tommaso e Duns Scoto, reinterpretrandole all'interno della fondamentale distinzione tra i due piani dell'essere: logico-empirico e ontologico-metafisico.

La prima forma con la quale il concetto di ente si presenta alla ragione umana è quella dell'univocità. A questo livello l'*idea entis* è assunta nella sua valenza logico-empirica:

⁴⁹ Cf. *ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 105.

⁵¹ Cf. S. Femiano, *op. cit.*, pp. 261-266.

Mox ascendendo, alias communitates huic similes cernens, nomine communi eas insigniebat, ut dicendo animal, et corpus, et substantia, et tandem essentia, et ens, quatenus omnia conveniunt in hoc, quod sunt. Et haec communitas amplissima...⁵².

Si tratta di un processo graduale che compone *unitates* via via sempre più ampie sulla base delle *similitudines* tra tutte le cose. L'apice di tale percorso è costituito dalla nozione di *ens generalissimum* predicato *univoce* di ogni realtà sensibile.

L'univocità logica certifica la validità oggettiva del sapere radicandolo nella concretezza degli esistenti. Da questo punto di vista, Campanella considera le stesse forme di predicazione dell'equivocità e dell'analogia come successive alla *communitas amplissima similitum*⁵³. L'intuizione di Scoto mostra qui tutta la sua fecondità, ma anche i suoi limiti. L'univocità, infatti, pur rappresentando il punto di partenza irrinunciabile dell'*idea entis*, non esaurisce il contenuto totale dell'essere.

Il vero nodo da sciogliere rimane quello dei rapporti ontologici tra il *Primum Ens* e gli *enti secondi*. A questo livello metafisico, si domanda Campanella, in quale *modus* la *communitas amplissima* si predica delle creature e del loro Creatore? Forse in maniera analogica, come vuole san Tommaso, o univoca, secondo il giudizio di Scoto, o infine equivoca e negativa, come ritiene il filosofo ebraico Mosè Maimonide (1135-1204)?⁵⁴.

Le tre soluzioni proposte dagli *auctores* medioevali non si escludono a vicenda, secondo lo Stilese, ma ciascuna di esse risulta fondata se viene collocata nel proprio ambito. Così, sul piano fisico, l'equivocità costituisce la soluzione più appropriata, mentre su quello logico, trova conferma l'univocità scotista e infine, sul piano metafisico la soluzione migliore è l'analogia tomi-

⁵² *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. III, art. 3, p. 105.

⁵³ Cf. *ibid.*, P. II, lib. VII, cap. II, art. 2, p. 123. «At ipsa entia cum a Primo Ente sua causa omnia dependant, nequaquam possunt inter aequivoca collocari: sed manifeste inter analogia cum sapore univocationis...».

⁵⁴ Cf. *ibid.*, P. I, lib. II, cap. III, art. 3, p. 105.

sta⁵⁵. Infatti, la definizione univoca dell'ente, se da un lato garantisce il radicamento empirico di tale concetto, dall'altro pone il problema del suo fondamento ultimo, reclamando l'integrazione del piano ontologico. L'affermazione che ogni realtà sensibile per il fatto stesso di esistere può essere sussunta nella categoria dell'ente, non spiega i contenuti le finalità di quell'esistenza.

Se si guarda, poi, al problema delle relazioni ontologiche tra il *Primum Ens* e gli *enti finiti* la soluzione scotista rischia di annullare ogni distinzione tra Dio e le cose. La predicazione univoca degli enti creati in relazione all'*Ens increatum* conduce a una risoluzione monistica e panteistica del reale. La mancata distinzione dei diversi livelli in cui inquadrare la dottrina dell'univocità è la critica che Campanella muove, forse ingiustamente, al pensiero di Duns Scoto⁵⁶.

Sul piano ontologico, invece, la corretta predicazione dell'ente è quella dell'analogia tomista. Il rapporto di *similitudo analogica*, infatti, è il solo in grado di garantire l'unità e al tempo stesso la distinzione tra gli enti finiti e il *Primum Ens*. L'ammissione dell'univocità tra Dio e le creature, sostiene Campanella in perfetta continuità con il pensiero dell'Angelico, implica una confusione panteistica tra le due realtà. Al contrario l'equivocità sortisce l'effetto della totale incomunicabilità tra gli uomini e Dio. L'analogia, invece, si caratterizza come *vox media* tale da consentire agli *analogati* di rapportarsi al loro *Analogans*.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 106. «Sed utrum unitas rerum in esse, et bonitate, et veritate sit sicut hominis et equi in animalitate, disputatio est magna. Asserit Scotus univocationem, Moyses aequivocationem, D. Thomas analogiam: et metaphysice D. Thomas melius attingit, logice Scotus, physice Moyses Aegyptius. Manifestum est enim nihil posse aequivoce dici sub ente, neque analogice, neque univoce, nisi in ente comunissimo prius sit aequivocatio et analogatio...».

⁵⁶ In realtà, osserva il Femiano, nei testi di Duns Scoto le due *unitates*, quella logica e quella ontologica, sono nettamente distinte (cf. *Rep. paris.*, I, d. 3, q. 1, n. 9; *Op. oxon.*, I, d. 8, q. 3, n. 16). Da questo punto di vista la critica campanelliana risente probabilmente della formazione ricevuta dai maestri dell'Ordine domenicano. Essi, sostiene sempre il Femiano, in polemica con la corrente francescana, proponevano una simile interpretazione del pensiero scotista. Cf. S. Femiano, *op. cit.*, pp. 276-287.

Si può, pertanto, apprezzare nell'ambito di queste relazioni metafisiche tutta la fecondità e l'originalità della dialettica primalitaria elaborata da Campanella:

Quaecumque autem sunt in rerum universitate sunt entia vera, bona, una, ab esse, veritate, bontate, unitate, quae Deus est: et a se, quatenus a se, nihil sunt; a Deo autem sunt. Non quidem est proportio inter creaturam, ut finitam, et Deum ut infinitum; sed est proportio inter creaturam ut ens, et bona, et una, et Deum, ut ens, bonus, unus...⁵⁷.

Il movimento di *essenziamento potestativo, conoscitivo e volitivo* si articola in una duplice direzione:

a) Dal *Primum Ens* verso gli *enti secondi*. L'essenziamento si manifesta sotto forma di *toticipatione* e di pienezza assoluta.

b) Dagli *enti secondi* al *Primum Ens*. Qui il rapporto è definito dalle categorie di *participatio* e di *similitudo*. Ogni creatura porta dentro di sé l'impronta del suo Creatore e partecipa, pur nella finitudine del suo essere, dell'Unità, della Verità e della Bontà di Dio⁵⁸.

Dopo aver tracciato il passaggio speculativo che consente allo Stilese di saldare i due livelli dell'univocità logica e dell'analogia metafisica, è utile soffermarsi ulteriormente sul significato ontologico dell'*analogia entis*. Campanella distingue nella sua opera metafisica due forme di *praedicatio analogica*: l'*analogia di attribuzione* e l'*analogia di proporzionalità*.

Il primo tipo di analogia si regge sul principio dei *multorum ad unum*. Un unico nome riveste una pluralità di significati e tutti si richiamano a uno di essi, in un rapporto di dipendenza e di derivazione. L'esempio che l'autore adduce, riprendendolo da san Tommaso⁵⁹, è quello dell'attributo di *sano* in rapporto all'*anima*

⁵⁷ *Ibid.*, P. I, lib. II, cap. III, art. 3, p. 107.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 103. «Quoniam quaecumque sunt alicuius entis participatio, ab illo etiam habent ut similia sint, quatenus et illi simul similia sunt: similitudo etiam ducit nos in similitudinem cognitionem; quatenus enim similia sunt unum: et qui scit unum, scit etiam una. (...) Nunc autem supponamus Deum esse per se ens, per se unum, per se bonum, per se verum. Unde cunctis rebus unitas, entitas, bonitas, veritas influit...».

⁵⁹ Cf. Thom. Aq., *S. Theol.*, I, q. 13, a. 5.

le, alla *medicina* e all'*urina*. La sanità, infatti, si predica per sé dell'animale, mentre la medicina e l'urina si definiscono in relazione alla sanità dell'animale rispettivamente come causa e come sintomo⁶⁰. Lo schema dei rapporti: *a/a*, *b/a*, *c/a*, *d/a*, si può trasferire anche al piano ontologico del *Primum Ens* e degli *enti secondi*. Gli attributi di verità, di bontà, di unità, si predicano in maniera *coesenziale* di Dio e delle creature. L'enorme distanza che separa l'*Analogans* dagli *analogati* non impedisce, secondo Campanella, la possibilità di un legame ontologico tra i due livelli. Dio, Causa Prima ci ha creati *a sua immagine e somiglianza* e il vincolo di causalità che ci unisce a Lui, si connota di *positività* e di *negatività*. Noi, infatti, pur non essendo pienezza assoluta di essere, siamo quel grado relativo di essere che da Lui abbiamo ricevuto. La distanza tra noi e il Creatore rimane, ma non viene meno la possibilità da parte nostra di risalire sulla base dell'*analogia entis* a Lui come *fons* ultima del nostro essere.

Nell'analogia di proporzionalità ogni significato di un termine si rapporta in maniera costante a un secondo termine esattamente come avviene nelle proporzioni matematiche. Lo schema dei rapporti in questo caso è: $a/b = c/d$.

L'esempio riportato è quello del *remo della nave* in relazione all'*ala dell'uccello*⁶¹. Passando dal piano logico grammaticale a quello metafisico si può stabilire che gli enti secondi si rapportano al loro essere proporzionalmente a quanto il *Primum Ens* si relaziona al suo essere. Il rapporto non è tra la creatura finita e Dio infinito, ma tra la creatura in quanto ente, vera, buona, una e il Creatore come Ente, Vero, Buono, Uno⁶².

La tematica delle diverse forme di analogia era stata ampiamente dibattuta dalla tradizione aristotelico-tomista. Nel pensiero dello Stagirita, l'analogia riguarda principalmente i nomi gram-

⁶⁰ Cf. *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. III, art. 3, p. 107.

⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 107-108. «Remigium navis alas imitatur, et ab idea alarum participat esse; et habent similitudinem in volando et natando, ex consimili formatione et actu, et haec analogia vocatur proportionalitas, et instituit praedicationem mutuam...».

⁶² Cf. *ibid.*, p. 107.

matali ed essa si rivela come un particolare caso di *omonimia* o di *uguaglianza di rapporti* (ισοτης λογων)⁶³.

L'unica forma di analogia riconosciuta come tale da Aristotele è, dunque, quella di proporzionalità. Nel corso dello sviluppo della tradizione peripatetica, osserva lo studioso E. Berti⁶⁴, accanto all'accezione originaria di *proportio* l'analogia ha assunto anche quella di *attributio*.

Nel pensiero di san Tommaso, infatti, rileva sempre il Berti, si possono distinguere varie fasi in merito a questa problematica. Se nelle opere giovanili (*De ente et essentia*, *Commento alle sentenze*) si afferma il primato dell'analogia di attribuzione, in quelle mature, invece (*De veritate*), si passa a considerare come prioritaria, sulla base del principio aristotelico per cui non si può rapportare il finito con l'infinito, l'analogia di proporzionalità, e infine nelle opere più tarde (*Summae*, *Commento alla Metaphysica*) si ritorna a riaffermare il primato dell'analogia di attribuzione.

Campanella appare ancora una volta pienamente aggiornato dello *status quaestionis* e prende decisamente posizione. L'analogia di proporzionalità, a suo giudizio, pone un legame *indiretto* tra le creature e il Creatore limitandosi ad asserire che ciascuno dei due termini si rapporta in maniera analoga al proprio essere. In tal modo, però, non si pronuncia sulla possibilità, ontologicamente fondata, di un *contatto intrinseco* tra il *Primum Ens* e gli *enti secondi*. L'analogia di attribuzione, invece, esprime tutta la portata metafisica della *similitudo analogica* tra Dio e le creature e, per questa ragione, la stessa analogia di proporzionalità può in definitiva essere ricondotta all'interno della prima forma di predicabilità come una sua specifica configurazione⁶⁵.

Il riferimento polemico dello Stilese, a riguardo, è costituito dal trattato *In de ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria* del Card. Caietano. Il celebre commentatore, nel timore che il

⁶³ Cf. Arist., *Eth. Nic.*, V, 3, 1131a 31-32.

⁶⁴ Cf. E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in AA. VV., *op. cit.*, pp. 13-33.

⁶⁵ Cf. *Metaph.*, P. II, lib. VII, cap. II, art. 4, p. 125. «Quapropter manifestum est, si omnium perfectiones in prima causa existunt unitae, ipsam analogam esse analogia attributionis non extrinseca modo, sed intrinseca, formaliterque...».

primato dell'analogia di attribuzione potesse compromettere la trascendenza del *Primum Ens* in relazione agli *enti finiti*, considerava l'analogia di proporzionalità l'unica forma valida di predicabilità⁶⁶.

Il vero *metaphysicus*, però, non può accontentarsi di una definizione *ad extra* del rapporto tra l'*Analogans* e gli *analogati*, secondo quanto indicato nella *proportio analogica*. È, invece, chiamato a spingersi più in profondità scorgendo il *fondamento ontologico* del rapporto tra la *Causa Prima* e i *causati* e la loro intrinseca unità nella distinzione. Così, sullo sfondo di un'indagine della realtà naturale *iuxta propria principia*, Campanella traccia le linee portanti di una ricerca metafisica condotta *iuxta propria dogmata*.

GIANLUCA GATTI

⁶⁶ Cf. *ibid.*, P. I, lib. II, cap. III, art. 3, p. 108.