

**ANTIARISTOTELISMO
E *INSTAURATIO SCIENTiarum*
NEL PENSIERO DI TOMMASO CAMPANELLA**

1. UNA “DENUNCIA PROFETICA”
CONTRO L’ARISTOTELISMO RINASCIMENTALE

La tensione verso una radicale riforma del sapere costituisce uno dei tratti dominanti della vita e dell’opera del filosofo calabrese Tommaso Campanella (1568-1639). Tale istanza si inserisce nel clima storico e culturale del tardo rinascimento europeo, segnato da profonde lacerazioni politiche e religiose, ma anche da notevoli avanzamenti in campo scientifico e dagli effetti economici e sociali conseguenti alle scoperte di mondi *novi*. Il duplice movimento di crescita e di settorializzazione del patrimonio tecnico-scientifico, l’emergere di nuovi riferimenti culturali, gli inquietanti interrogativi sulle radici ultime della libertà umana posti dalla Riforma luterana rendono indispensabile la fondazione di una nuova *instauratio scientiarum*.

Nella ricerca di un nuovo *modus philosophandi* Campanella assume come essenziale termine di confronto e di critica la corrente filosofica dell’aristotelismo rinascimentale, una tradizione largamente diffusa nelle istituzioni accademiche italiane ed europee, e in grado di svolgere un ruolo egemone nel panorama scientifico e culturale del XV e del XVI secolo.

A tale riguardo si rendono necessarie alcune considerazioni preliminari. È opportuno inquadrare nei corretti termini storiografici l’interesse rinascimentale per il pensiero dello Stagirita, chiedendo con precisione a quale «Aristotele» in realtà ci si richiama. La ripresa operata dai rinascimentali, infatti, si basa essenzial-

mente su una duplice versione dell'originaria filosofia peripatetica: il naturalismo averroistico e la neoscolastica tomista.

Se ripercorriamo brevemente la storia delle interpretazioni del pensiero aristotelico, possiamo osservare come la diffusione in Occidente del *corpus aristotelicum* risalga a quel mirabile processo di mediazione culturale realizzatosi nel medioevo tra il XII e il XIII secolo. Il pensiero aristotelico giunge nel mondo latino avendo già subito le rielaborazioni tardo antiche di Alessandro d'Afrodisia e quelle medievali dei pensatori arabi Avicenna e Averroé. Le traduzioni arabe degli scritti aristotelici, infatti, rappresentano un insostituibile riferimento critico e filologico sul quale si cimentano gli autori del medioevo latino¹.

Nel XII e XIII secolo sorgono in Europa dei veri e propri centri di traduzione dei testi classici greci e latini, con sede a Toledo, Siviglia, Chartres, Oxford, dove operano traduttori infaticabili come Gerardo da Cremona, Domenico Gundisalvi, Alfredo di Sares-hel e Guglielmo di Moerbeke. Verso questo lavoro oscuro, ma preziosissimo per l'intera storia della cultura occidentale, mostrerà sempre grande riconoscenza Tommaso d'Aquino, uno dei massimi interpreti di quella complessa e originale sintesi teoretica tra i principi giudaico-cristiani e la filosofia greco-aristotelica.

I testi e il pensiero aristotelico sono stati, dunque, sottoposti ad un plurisecolare processo di interpretazione e di rielaborazione. Pertanto, quando ci si riferisce in ambito storiografico al filone dell'aristotelismo rinascimentale, si deve procedere con estrema cautela, distinguendo tra le dottrine originarie del maestro e i successivi interventi dei suoi commentatori. In tale direzione muoverà anche il pensiero di Tommaso Campanella e la sua critica al primato filosofico dell'aristotelismo.

A giudizio di P.O. Kristeller, senza un'adeguata considerazione del peso culturale assunto da questa tradizione di pensiero nei secoli XV e XVI, si rischia una valutazione parziale dell'intero pa-

¹ Cf. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952; trad. it. di M.A. Del Torre, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1990⁵, pp. 455-497.

norama filosofico del rinascimento². Tuttavia, la definizione di un quadro generale delle posizioni degli interpreti rinascimentali risulta quanto mai complessa, dal momento che essi non si limitano a riproporre fedelmente le dottrine peripatetiche, ma le ri elaborano secondo le loro personali convinzioni.

In ogni caso, il carattere prevalentemente «accademico» dell’aristotelismo rinascimentale e il concentrarsi degli interessi dei suoi principali esponenti nei campi della fisica e della logica possono considerarsi dati storiografici ormai acquisiti. In Italia gli *Studi* di Padova e di Bologna rappresentano i maggiori centri di diffusione, dove operano Alessandro Achillini (1463-1512), probabile maestro del filosofo Pietro Pomponazzi (1462-1525), Mar cantonio Zimara (1470-1537), Agostino Nifo (1473-1546), Jacopo Zabarella (1533-1599), Cesare Cremonini (1550-1631) e Giulio Cesare Vanini (1585-1619). Il richiamo puntuale ai nomi di questi autori risulta importante ai fini del nostro discorso, perché essi costituiscono un termine di confronto e di critica spesso ricorrente nelle opere di Tommaso Campanella.

Nello scritto *De gentilismo non retinendo* (1609), che può essere definito il «manifesto» del suo antiaristotelismo³, Campanella chiarisce le *rationes* in virtù delle quali ritiene quanto mai urgente abbattere l’aristotelismo o almeno *diminuirne l’autorità*⁴. Il filosofo di Stilo individua due ordini di motivi. Una prima serie di ragioni che possiamo definire di carattere storico e culturale e una seconda di natura più squisitamente filosofica e teologica.

Le innovazioni moderne nel campo della tecnica e delle scienze, quali la bussola, la polvere da sparo, la stampa, le osservazioni astronomiche, gli esperimenti fisici, non solo rendono necessaria una radicale rifondazione dei saperi, ma costituiscono anche una chiara messa in questione dei fondamenti della fisica e della co

² Cf. P.O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Antenore, Padova 1962.

³ S. Feminano, *L’antiaristotelismo essenziale di Tommaso Campanella*, in «Sapienza», 22 (1969), p. 145.

⁴ T. Campanella, *Della necessità di una filosofia cristiana (De gentilismo non retinendo)*, trad. it. di R. Amerio, SEI, Torino 1953, pp. 23-74 (d’ora in poi *De gent.*).

smologia aristoteliche⁵. Dinanzi al compito di una nuova *instauratio scientiarum* il pensatore calabrese si sente chiamato direttamente in causa come *philosophus* e come *christianus*. Si tratta di compiere una scelta decisiva che non ammette soluzioni compromissorie: il *gentilismo*, ovvero la cultura pagana, da Campanella identificata *in toto* con l'aristotelismo, rappresenta il principale ostacolo da superare per una rifondazione radicale dei saperi.

L'evento del Concilio Lateranense (1512-1517), presieduto dal papa Leone X, viene letto da Campanella come un'ulteriore conferma della fondatezza del suo progetto filosofico. In questa sede si è sancita la condanna della filosofia e della cultura pagane, auspicando la necessità di una nuova *filosofia cristiana* che attesti la verità del Cristo, *Primo Senno*. Campanella pone in luce come le stesse disposizioni conciliari siano state formulate in sintonia con la tradizione dei Padri della Chiesa e dei Santi Dottori, i quali hanno mostrato che la *recta doctrina* si fonda sui *due codici* della *natura* e delle *Sacre Scritture* e non sulle dottrine aristoteliche. La *renovatio filosofica* del Frate, pertanto, non implica un misconoscimento della tradizione cristiana, ma affonda le sue radici proprio nel patrimonio storico e culturale della patristica e della filosofia scolastica.

Se si considerano i contenuti filosofici e teologici del pensiero aristotelico, osserva Campanella, si può con evidenza constatare l'inconciliabilità delle dottrine peripatetiche con la dogmatica cristiana. Nella *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata* (1638) Campanella individua i tre ambiti del sistema aristotelico che provano tale incompatibilità: la teoria gnoseologica dell'*informazione*; la concezione psicologica

⁵ *Ibid.*, pp. 9-10: «Inoltre nell'era cristiana è stata trovata dai cristiani la tipografia e Colombo tra la contraddizione dei teologi e dei filosofi, scoprì un nuovo mondo incognito o negato dagli antichi, e apparve abitata la zona equatoriale, di cui Aristotele, Virgilio e molti altri negarono l'abitabilità, e da Galileo furon scoperti nuovi astri, e da Copernico e da Peurbacchio rivelate le esorbitanze dei punti cardinali, degli apogei e dello zodiaco, e dai Portoghesi fu circumnavigato tutto l'orbe terrestre. Perciò fu necessario riformare l'astronomia come intrapresero Copernico e Ticone, e il Sommo Pontefice corresse il calendario e il computo dell'anno civile. Anche l'invenzione delle bombarde e l'uso della bussola e i molini a vento rendono necessaria la restaurazione che dicemmo».

dell'anima come *forma* del corpo; la visione teologica di un Dio concepito come *Movens Immobile* e quindi privo degli attributi cristiani di *Creator* e di *Providentia*.

2. CONOSCENZA PER INFORMATIONEM E CONOSCENZA PER IMMUTATIONEM

Nell'esordio della *Metaphysica* Campanella presenta ben quattordici *dubitaciones* sul problema della conoscenza umana. Vengono qui riassunte le posizioni classiche dello scetticismo, che è sempre pronto a mettere in discussione non solo la possibilità di una qualsiasi conoscenza oggettiva del reale, ma addirittura la possibilità stessa di una percezione, seppur minima, delle cose fuori di noi. Si giunge, così, alla conclusione paradossale in virtù della quale non solo la realtà esterna è in continuo mutamento e ogni forma di conoscenza sensibile appare menzognera, ma noi stessi cambiamo, al punto da non sapere più se stiamo avvertendo realmente qualcosa o siamo in preda al sogno, se siamo realmente vivi o morti⁶.

È possibile, si domanda il filosofo di Stilo, fondare in queste condizioni un discorso gnoseologico sicuro e veritiero, dal momento che vi è incertezza sulla struttura stessa della realtà esterna e interna al soggetto? Esistono *vie* concrete e non dogmatiche per uscire dal *loco alienationis* in cui versiamo?

Provocato nell'intimo da questi interrogativi, Campanella si avvia verso una possibile risoluzione delle aporie gnoseologiche, approdando, in aperta polemica con la dottrina aristotelica della conoscenza *per informationem*, alla verità del conoscere *per immutationem*.

⁶ T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, Paris 1638, P. I, lib. I, cap. I, art. 8, dubit. 8, p. 20; rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmo, Torino 1961 (d'ora in poi *Metaph.*).

Prima di addentrarsi nel merito della questione Campanella intende chiarire alcuni termini fondamentali: *sapere*, *verità* e *falsità*. *Sapere* significa «*Rem percepire sicuti est*», mentre la *verità* è definita come una comprensione della *rei entitatem* «*sicuti est*» e la *falsità*, invece, «*sicuti non est*»⁷. Chi, dunque, nega la possibilità di una qualche percezione sensibile cade in contraddizione, dal momento che parte, pur sempre, da qualcosa che gli è noto: la negazione del principio implica, di fatto, il suo riconoscimento. Posto di fronte a tale paradosso, anche lo scettico più radicale deve ammettere la presenza di nozioni di partenza, anche se non ancora chiare e distinte, che gli consentano di dubitare della stessa veridicità della sua percezione. Campanella individua due fonti principali della conoscenza umana: la *notitia abdita*, che costituisce il nucleo originario e innato di precompreensioni che portiamo dentro di noi e la *notitia addita*, che si raggiunge mediante il contatto sensuoso con le cose, provocando sempre una perdita parziale dei contenuti originari e un'alienazione del soggetto che si apre al mondo esterno.

In attesa, però, di curare definitivamente, sia «qui se nihil scire profitentur», sia «qui omnia scire profitentur», il Frate avverte l'esigenza di riprendere in sede metafisica la dottrina del senso «affinandola criticamente»⁸. In ogni essere vivente il *sentire* si articola nelle diverse modalità del *potestativo*, la capacità di ricevere gli stimoli esterni, del *conoscitivo*, la capacità di giudicare e dell'*appetitivo*, la capacità di desiderare. È chiara l'analogia con le tre primalità metafisiche del *posse*, del *nosse* e del *velle* che esenziano anche la nostra percezione sensibile⁹. Dato che nessun oggetto viene sentito senza che agisca sul soggetto senziente, il senso viene definito *passio realis*: la misura di questo patire costi-

⁷ *Ibid.*, P. I, lib. I, cap. II, art. 1, p. 30.

⁸ Cf. A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Principato, Messina 1944; Laterza, Bari 1961², pp. 116-145.

⁹ *Metaph.*, P. I, lib. I, cap. IV, art. 3, p. 33: «Quoniam omne sentiens, prius recipit sensibile ac subinde sentit sensibile, et mox afficitur amore, vel odio illius: constitui ipsum oportet ex potestativo recipiente, ex cognoscitivo iudicante, et ex appetitivo amante, odienteque: igitur videtur ex principio sentire esse quoddam pati».

tuisce il principale elemento di differenziazione tra la gnoseologia campanelliana e quella peripatetica.

Entrambi gli autori sembrano riconoscere che il contatto sensibile con le cose esterne provoca una perdita e un'alterazione nel soggetto che patisce. La dottrina aristotelica, però, a giudizio di Campanella, concependo il senso come pura potenza e materialità, finisce per assimilare il soggetto senziente alla cosa sentita. Per cui, ad esempio, nel percepire il calore, il tatto si scalda e prende la *species* del calore, nella stessa maniera in cui l'occhio si muta nella forma di ciò che vede¹⁰.

Campanella rileva che in questo modo il soggetto senziente perderebbe la propria identità, risolvendosi interamente nell'oggetto percepito. In realtà, prosegue il Nostro, la sensazione rimane una percezione della passione, ma essa va intesa non come informazione, che implicherebbe un'alienazione totale del paziente nella cosa sentita, bensì come *immutatio realis*. In altri termini è sufficiente che vi sia la percezione anche di una piccola parte dell'oggetto esterno, affinché si realizzi una conoscenza piena di esso. Non è necessario in-formarsi totalmente nelle cose sentite, ma basta il contatto con una minima porzione della cosa sensibile per venirne parzialmente modificati, conoscendo poi tutto il resto dell'oggetto *per analogiam*¹¹.

L'ente che patisce avverte l'altro da sé senza confondersi con esso, in quanto conosce se stesso modificato in quelle cose che non è. La sua struttura autoconservantesi lo preserva da ogni risoluzione immanentistica del suo essere¹². Gli effetti immediati di

¹⁰ Aristotele, *De anima*, II, 5, 417a-417b; trad. it. di A. Russo e R. Laurenti, *Opere*, vol. 4, Laterza, Bari 1991, pp. 141-143.

¹¹ *Metaph.*, P. I, lib. I, cap. IV, art. 4, pag. 38: «Quando igitur sentiens patitur anima a re aliqua immutatur in illam, sed non totaliter, alioquin moreretur in se, et fieret res illa, a qua immutatur, ut lignum fit ignis: sed neque a totare immutatur, quoniam impossibile est. Tum quia non ab interioribus et cunctis obiecti partibus tangi potest: sensus autem omnis tactus est, et fit tangendo, ut dictum est».

¹² T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, ed. critica a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925 (d'ora in poi *De sensum*), p. 83: «Così diciamo che ogni senziente sente in quanto pate, e in quanto pate non è quella cosa ch'ei sente, ma ben è un'altra cosa che non sente di fuori così per accidente, ma per essenza, perché ogni cosa conosce se stessa essere, e ripugna al non essere e ama se stessa».

questo «affinamento critico» che Campanella realizza all'interno della gnoseologia sono rintracciabili anche nella sua visione antropologica sempre a partire dal confronto serrato con il modello aristotelico.

3. INFORMATIO ANIMAE E MENS A DEO INFUSA

Nel *De sensum rerum et magia* (1604), pur affermando la centralità del senso, definito «cosa essenziale di ogni attivo valore»¹³, Campanella non rimane ancorato a una dimensione puramente finita e sensibile della realtà umana e naturale, ma apre la sua dottrina pansensistica alla possibilità di un orizzonte trascendente e divino¹⁴. Il senso non si limita a modellare gli organi corporei, ma esso è primariamente passione e gusto sapienziale che lo spirito riceve.

Ora si tratterà di appurare se la teoria della *mens a Deo infusa*, già presente nello scritto *De sensum rerum et magia*, costituisca un'intuizione giovanile isolata del Filosofo o anche in questo caso, come per la dottrina gnoseologica, si possa individuare un processo di rielaborazione della visione antropologica operato da Campanella nel corso della sua produzione. Quali sviluppi investono la concezione «spiritualistica» del soggetto nel passaggio dal *De sensu rerum* alla *Metaphysica*? Come si ridefiniscono i rapporti tra l'anima e il corpo nella struttura umana? Come conciliare la dimensione sensitiva dell'ente, essenzialmente tattile intrinseco con le cose esterne e la dimensione trascendente che si apre all'infinità del Principio Primo?

¹³ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴ Il sottotitolo scelto per il *De sensum rerum et magia* (1604) è indicativo del modo in cui occorre inquadrare la visione pansensistica dell'autore: «Parte mirabile d'occulta filosofia dove si mostra il mondo esser statua di Dio viva e bene conoscente, e tutte sue parti e particelle loro avere senso chi più chiaro chi più oscuro quanto basta alla conservazione loro e del tutto in cui consentono e si scuoprono le ragioni di tutti li secreti della natura».

La dimensione sensitiva e naturale della realtà non esaurisce la ricchezza e la complessità dell'individuo. L'uomo, afferma Campanella, è capace di elevarsi al di sopra della naturalità e dei suoi elementi materiali, scorgendo un orizzonte altissimo e infinito. Esiste, da questo punto di vista, una dimensione primordiale dell'*homo religiosus*, che porta dentro di sé la tensione a trascendersi, a desiderare una vita soprannaturale: come può, infatti, l'essere umano, che giace in una condizione di finitudine e di contingenza, aspirare a una vita immortale, se non serbasse nel suo intimo questa realtà¹⁵?

L'anima infusa da Dio rappresenta una sorta di attualizzazione di questa tensione intima dell'uomo alla trascendenza. Essa non solo gli consente di assaporare i beni celesti, ma gli apre le porte al dialogo intimo con il Creatore. È il riflesso divino, nascosto in ogni creatura, che le consente, pur nella diversità dei gradi, di rapportarsi alla Fonte esemplare. La stessa figura umana, con la sua posizione eretta e non china sulla terra, è il segno tangibile della profonda spiritualità del suo essere¹⁶. L'immagine dei giganti che «alzarono gli occhi e avvertirono il cielo»¹⁷ è ripresa da Giambattista Vico, il quale non esita a definire la filosofia di Tommaso Campanella una delle sue «Muse ispiratrici».

La distinzione tra la *mens a Deo infusa* e lo *spiritus* corporeo operata nel *De sensu rerum* appare abbastanza netta e precisa. La *mens* immortale, pur non sottraendosi alle passioni dello *spiritus* sensitivo, lo corregge e lo illumina, cercando di dominare i suoi impulsi. La dimensione terrena e naturale non è scissa da quella divina e spirituale, ma entrambe si integrano e si completano a vicenda nell'unità del composto umano.

Passiamo ora a considerare, partendo da un riscontro diretto delle fonti primarie, come Campanella sviluppa la dottrina della

¹⁵ *Ibid.*, p. 119: «Ma noi veggiamo che l'uomo non si ferma sotto la natura degli elementi e del sole e della terra, ma molto di più sopra loro intende, desidera, e opera più che nullo effetto loro altissimi effetti; talché non pende da loro, ma da cagione molto più alta che Dio s'appella».

¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

¹⁷ G.B. Vico, *Principi di Scienza Nuova* (1744), lib. II, sez. I, cap. I, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, p. 571.

mens infusa nell'arco di tempo che passa dal *De sensum rerum* fino alla stesura della *Metaphysica*. In primo luogo si deve registrare una certa sintonia sul tema in esame tra il *De sensum* e l'*Universalis Philosophia*. La sapienza del Creatore ha infuso in tutti gli esseri creati il senso della propria conservazione e l'amore per il loro essere: così nelle piante l'anima vegetativa consente di distinguere i nutrienti sani da quelli nocivi, mentre quella sensitiva permette agli animali e all'uomo di patire il caldo e il freddo, ma in quest'ultimo non vi è solo lo spirito corporeo ma un'anima divina e immortale¹⁸. Perciò Campanella, sulla scorta di forti suggestioni ficiniane, sostiene che l'essere umano, in virtù del suo intimo principio divino, si colloca in una posizione mediana tra la terra e il cielo, dal momento che è l'unica tra le creature viventi a potersi rispecchiare direttamente in Dio e ad amarlo di innato amore¹⁹.

Nella *Metaphysica*, tuttavia, la dottrina della *mens infusa* acquista un rilievo particolare all'interno dell'ontologia primalitaria. L'apertura irriducibile dell'uomo al divino, infatti, trova nell'esenziazione primalitaria dell'essere umano la prova della sua autenticità. L'autopotenza, l'autosapienza e l'autoamore dell'ente finito hanno il loro fondamento ontologico nella *participatio* del *Primum Ens*: la *mens immortale* è strutturalmente orientata al divino non più soltanto perché *a Deo infusa*, ma in quanto *primalitarer essentiata*²⁰.

Alla luce di tale visione più organica e compiuta della *mens infusa* Campanella ridefinisce anche i rapporti tra il corpo e l'anima nell'essere umano in opposizione alla psicologia peripatetica.

¹⁸ *Metaph.*, P. I, lib. I, cap. VI, art. 2, p. 50: «Nihilominus tamen ex eo, quod contra corpus et spiritum mens divina appetit, et a corporis gubernatu alienatur, eiusque omittit curam omnino in extasim rapta; spiritus vero corporeus et contra divina aversatur, et inferiora concupiscit usque ad delirium et insaniam, divinaeque vitae prorsus repugnat; legi Dei non subiectus; ex his concludere licet mentem humanam, et spiritum animalem duas esse substantias, alteram divinam, alteram mortalem, fines oppositos habentes».

¹⁹ *Ibid.*, P. I, lib. II, cap. V (pars I), art. 13, p.174: «Ergo similiter mens ad Deum; unde rectissime docet D. Thomas omnem creaturam, quamvis insensatam ut lapis, magis amare Deum quam seipsam innato amore, licet non item electivo (cf. *Summa Theologiae*, II-II, 24, 2, ad.2)».

²⁰ *Ibid.*, P. II, lib. VI, cap. IX, art. 6, p. 73.

Nella sua adolescenza, ricorda il Frate, aveva percepito con grande sofferenza la debolezza dell'argomentazione aristotelica a favore dell'immortalità dell'anima e aveva avvertito l'esigenza di una nuova impostazione del problema²¹. Ai suoi tempi il tema appare molto sentito e si assiste a un vivace dibattito al quale prendono parte Pietro Pomponazzi con il suo *De immortalitate animae* (1516), in risposta Agostino Nifo con il *De immortalitate animae libellus adversus P. Pomponacium* (1518) e il Cardinale Caietano, il quale ridimensiona le possibilità di una dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima.

Aristotele concepisce l'anima senziente come incorporea e indivisibile, una pura potenza che informa di sé il corpo intero²². Campanella respinge decisamente questa tesi. Se così fosse, argomenta il Filosofo, ancora una volta, come già riscontrato in ambito gnoseologico, non si potrebbe più distinguere tra il soggetto senziente e la cosa sentita. Il principio che regge non può identificarsi con ciò che è retto, altrimenti si va incontro alla dissoluzione del composto umano e alla perdita della sua irriducibile individualità.

In sintonia con i Padri della Chiesa Campanella riprende l'immagine platonica del nocchiero e della nave per spiegare le relazioni esistenti tra l'anima e il corpo²³. Il Frate appare consapevole delle obiezioni che su questo punto sono state mosse a Platone dal suo discepolo di Stagira. Esse si incentrano sulla ferma negazione dell'anima come grandezza, poiché nella psicologia aristotelica l'anima viene definita principio incorporeo e indivisibile²⁴.

²¹ T. Campanella, *Quaestiones phisiologicae*, LIV, ap. D. Houssaye, Parisii 1637, p. 513.

²² Aristotele, *De anima*, II, 1, 412a-412b; cit., pp. 127-129.

²³ *Metaph.*, P. I, lib. I, cap. IV, artt. 4-5, pp. 39-40. I riferimenti patristici citati da Campanella per supportare la ripresa dell'immagine platonica del *nocchiero* e della *nave* o quella del *cittadino* e della *città* come figurazione dei rapporti tra l'anima e il corpo sono molteplici: Cf. Giustino, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 5-6, in PG VI, 486-491; Ambrogio, *De Isaac et anima*, 8, 79, in PL XIV; Gregorio di Nissa, *De anima*, in PG XLV, 194-195; Giovanni Crisostomo, *De incomprehensibili contra Anomoenos*, Omelia V, in PG XL-VIII, 740-741.

²⁴ Aristotele, *De anima*, I, 3, 407a-407b; cit., pp. 113-115.

In realtà per Campanella tali obiezioni andrebbero mosse allo stesso fondatore del Peripato, in quanto la sua concezione dell'anima come forma del corpo non spiega come mai il cadavere non si decomponga all'istante, ma rimanga per lungo tempo intatto, sino a che gli agenti corruttivi non lo dissolvono. Questo dato conferma che l'anima senziente non è presente in misura indistinta in tutte le parti del corpo, ma vi è una gradazione di sensibilità tra le unghie, i peli, le ossa e i nervi, esattamente come avviene nel vascello dove i marinai si distribuiscono i vari compiti e le mansioni per una sicura navigazione²⁵. Così l'anima abita il corpo, serbando la consapevolezza che il suo fine ultimo non è la morte terrena, come si rischia di sostenere seguendo la posizione peripatetica, ma la pienezza in una vita eterna.

4. L'ESISTENZA DI DIO:

RATIONES METAPHYSICALES E RATIONES PHYSICAE

Il dodicesimo libro della Metafisica di Aristotele, noto anche come il “libro teologico”, a giudizio di Campanella, non solo ci fornisce una concezione di Dio in evidente antitesi con la teologia cristiana, ma tale visione risulta carente e infondata anche da un punto di vista logico e razionale.

La critica campanelliana alla teologia aristotelica si articola in due tappe. In un primo momento viene tracciato un quadro teorico di riferimento in grado di documentare su basi certe e razionali l'esistenza di Dio. In questa sede si recupera l'intero patrimonio della Scolastica medievale, dalla “prova ontologica” di Anselmo d'Aosta alle “cinque vie” di Tommaso d'Aquino. Questa problematica ci fornirà, in seguito, lo spunto per una chiarificazione dei rapporti che Campanella pone tra la scienza teologica e il sapere metafisico. In secondo luogo Campanella passa ad esaminare nel

²⁵ *Metaph.*, P. I, lib. I, cap. VI, art. 3, pp. 37-38.

merito l'argomento aristotelico del Motore Immobile, dimostrando la debolezza non solo alla luce della Rivelazione cristiana, ma anche del procedere razionale, due sentieri che per il filosofo di Stilo non devono mai separarsi.

Nel libro settimo della *Metaphysica* si affronta in maniera puntuale il problema dell'esistenza di Dio e si individuano due ordini di *rationes* a favore di essa: le *rationes metaphysicales* e le *rationes physicae*. La prima tipologia di argomentazioni, definite *rationes efficacissimae*, poggia su una considerazione di fondo:

Preaterea nos imaginamur infinitum; et quidem anima nostra est intra pugillum cerebri limitata: ergo infinitum existit. Neque enim pars potest supra totum elevari: si ergo anima nostra qua particula mundi est, ens infinitum extra mundum concipit, videtur quid incredibile²⁶.

Emerge in questo passo il profondo legame che intercorre tra una visione antropologica strutturalmente orientata alla trascendenza e la certezza dell'esistenza di Dio. Il fatto stesso di aver posto in noi una *mens* divina e immortale reclama la presenza di un pensiero assoluto e infinito. L'esistenza del Principio Primo di ogni cosa è tale che negandola implicitamente la si afferma. Dio appare l'orizzonte ultimo della nostra condizione esistenziale e si pone come *Primum Ens* a due livelli. Da un lato è il fondamento esistenziale dell'armonia degli enti, dall'altro è il principio ontologico che garantisce la *constantia* delle creature nel loro essere. La finitudine degli enti, rivelando un grado relativo di essere, rivendica inevitabilmente la posizione di un Primo Ente *toticipans* capace di partecipare l'essere²⁷.

Per quanto concerne le *rationes* di ordine *physicus* che attestano l'esistenza di Dio, Campanella individua anche in questo caso un nucleo teoretico di partenza assolutamente inconfutabile, pena la contraddittorietà dell'intero ragionamento:

²⁶ *Ibid.*, P. II, lib. VII, cap. V, art. 4, p. 143.

²⁷ *Ibid.*, P. II, lib. VII, cap. I, art. 6, pp. 116-118.

In ordine causarum non est devenire ad infinitum, quoniam si causa fecunda agit vel a se, vel ab alio movetur ad agendum, sed non videmus a seipsis agere, sed alia ab aliis moveri. Ergo datur prima causa movens omnia²⁸.

In primo luogo occorre riconoscere che non è possibile risalire di causa in causa in un processo *ad infinitum*, come già dimostrato dalla logica classica. Le seguenti dodici argomentazioni fisiche costituiscono i corollari del postulato iniziale. In larga misura le prove di Campanella si richiamano alle cinque vie della dimostrazione tomista dell'esistenza di Dio. Ci limitiamo in questa sede ad esaminare soltanto la seconda e la terza prova, che appaiono le più rilevanti.

La seconda prova parte dalla constatazione della struttura autoconservantesi degli enti e dalla loro tensione intrinseca verso il *finem particularem* per poi risalire al *finem communem et universalem*. La terza, invece, muove dalla *compositio mundi*, temperata dai due principi contrari del frigore terrestre e del calore celeste per giungere alla Causa Prima che ha progettato l'universo con ordine ed equilibrio²⁹. Per Campanella la nozione aristotelica di Causa Prima conserva una sua fondatezza solo sul piano logico, ma non sul piano metafisico. Aristotele ha posto una frattura insanabile tra il *Primum Ens* e gli enti secondi e ha ridotto il *Principium causativum* a Pensiero di Pensiero³⁰, perdendo di vista i principi della *colligatio*, della *cospiratio* e della *dependentia* degli esseri in relazione al loro *Creator*.

La posta in gioco, in questo passaggio cruciale del pensiero metafisico di Campanella, investe i rapporti tra l'assolutezza del Principio Primo e la fondazione degli enti principiati. Si tratta di comprendere sino a che punto sia la realtà in quanto tale a reclamare una sua giustificazione ontologica o siamo noi che, cogliendo le carenze strutturali del reale, rivendichiamo la necessità di un *Ens necessarium*. Occorre stabilire su quali prospettive è pos-

²⁸ *Ibid.*, P. II, lib. VII, cap. I, art 7, p. 118.

²⁹ *Ibid.*, P. II, lib. VII, cap. I, art. 7, pp. 118-119.

³⁰ Aristotele, *Metaphysica*, XII, 9, 1074b 34-35; trad. it. di G. Reale, *Metaphysica*, Rusconi, Milano 1993, p. 577.

sibile fondare il riconoscimento del Principio: *a parte rei*, sulla base delle strutture stesse della realtà, oppure *a parte nostra*, ossia sulla nostra capacità di astrarre dalla molteplicità degli oggetti sensibili alcuni concetti generali e comuni.

Campanella ritiene che la filosofia aristotelica abbia intrapreso proprio quest'ultima via, muovendosi in realtà sul piano logico-fisico e non su quello metafisico. L'intento metafisico del Frate, invece, appare diametralmente opposto: è necessario percorrere con decisione e con rigore concettuale la prima via. A questo punto, però, si ripresenta una nuova aporia. Ammesso che il riconoscimento del *Principium fundativum* si realizzzi *a parte rei*, a partire dalla realtà stessa, come è possibile che il soggetto possa cogliere le strutture del reale in quanto tale, se egli stesso non le ha fondate? Si ritorna al punto critico di partenza: come può l'ente principiato riconoscere e comprendere la necessità del Principio Primo, se esso rimane sostanzialmente esterno alla sua struttura entitativa? Appare chiaro che nell'ontologia campanelliana le due problematiche del riconoscimento dell'*Ens causativum* e della possibilità che tale *Primum Ens* venga compreso dalle creature causate, sono strettamente connesse.

Campanella ritiene che l'uomo sia in grado di compiere un'indagine oggettiva delle connessioni intime del reale, pur avvertendo di non averle poste in essere, in quanto possiede uno strumento adeguato per poterla effettuare, la *mens infusa* o *ratio idealis*. L'intelligenza umana rappresenta il riflesso più luminoso della *Mens divina* ed è capace di trascendere la particolarità del dato empirico, riconoscendo il tratto originario e universale, che si cela dietro ogni momento del reale. Non si tratta di un procedimento di tipo logico-astrattivo, ma di un movimento intuitivo che parte dalla concretezza stessa della realtà sensibile, percepita per *tactum intrinsecum*, e si apre a un orizzonte più vasto che ci comprende e al tempo stesso ci trascende. L'individuazione del Principio Primo e la comprensione del mondo esterno non intaccano l'autonomia e l'autoconservazione dell'ente finito dotato di tutti gli strumenti efficaci per orientarsi nella realtà.

Alla luce delle argomentazioni a favore dell'esistenza di Dio e delle possibilità umane di riconoscere e di comprendere la fonda-

tezza ontologica del *Primum Ens* può risultare anche più chiara la distinzione campanelliana tra la teologia e la metafisica. Entrambe le scienze hanno il medesimo oggetto di indagine, l'esistenza di Dio, ma i loro percorsi metodologici sono distinti. Nella ricerca metafisica il Principio Primo, con i suoi attributi di Unità, Essenzialità, Infinità, Potenza, Sapienza e Amore, rappresenta l'orizzonte ultimo oltre il quale la ragione umana non può spingersi nel suo tentativo di giustificazione del reale in quanto tale. A distanza di più di un secolo, Immanuel Kant definirà la metafisica «scienza dei limiti», utilizzando il termine tedesco *Grenz*, proprio ad indicare quel «limite-che-apre-oltre-sé» in opposizione allo *Schrank*, il «confine-che-chiude-dentro-sé»³¹. Il sapere teologico procede alla luce del *Verbum* rivelato e, di conseguenza, la posizione del Principio Primo diventa il punto di partenza originario per approdare al mistero insondabile del Dio-persona che si incarna nella storia umana. Il passaggio dal piano ontologico del *Primum Ens* a quello teologico del Verbo incarnato non costituisce per Campanella un motivo di separazione e di incomunicabilità tra le due forme del sapere. Metafisica e teologia, ragione e Rivelazione, si rapportano tra loro in una feconda reciprocità, sintesi di unità nella distinzione.

5. LA CONFUTAZIONE DEL PRIMUM MOVENS IMMOBILE

Nell'affrontare la sfida contro il nucleo portante della teologia aristotelica Campanella è consapevole di giocarsi una porzione consistente della sua credibilità di *metaphysicus*, ma anche di *philosophus christianus*. Il Frate, infatti, conosce bene il largo seguito che la rielaborazione della prova aristotelica, offerta da san Tommaso nella *Summa Theologiae*, riscuoteva all'interno della

³¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), *Beschluss*, 59; trad. it. di P. Martinetti, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Conclusione, par. 59, Rusconi, Milano 1995, p. 237.

dogmatica cattolica³². Occorre, pertanto, discernere il valore originario della prova del Motore Immobile così come viene esposta nel dodicesimo libro della *Metaphysica* di Aristotele e il nuovo significato conferitogli dall'Angelico. Campanella rifiuta l'argomento aristotelico e sembra accogliere la versione tomista.

La prova aristotelica del Motore Immobile trova la sua ragion d'essere in due presupposti teorici fondamentali della filosofia peripatetica: la *dottrina dell'eternità della materia*, che presuppone una Causa Motrice Prima in grado di muoverla senza venirne a sua volta mossa e la *teoria del movimento come passaggio dell'essere dalla potenza all'atto*, dalla quale consegue la posizione di una Sostanza intelligibile, inalterabile, separata dalle cose sensibili, concepita come *Actus Purus*³³.

Perché a giudizio di Campanella l'argomentazione aristotelica che pone come necessaria l'esistenza di una Causa Motrice Immobile non regge? Non segue forse il filosofo di Stilo lo stesso schema aristotelico di ragionamento quando adduce le sue *rationes physicae* a favore di un *Principium causativum* di tutte le cose?

In realtà Campanella ritiene che le sue argomentazioni fisiche e la prova aristotelica non si possano collocare sullo stesso piano. La spiegazione peripatetica dell'esistenza del mondo viene considerata da Campanella una mera tautologia. Si giunge ad affermare, in virtù di una presunta eternità della materia, che il mondo esiste in quanto è da sempre esistito, senza indagare il fondamento autentico di tale esistenza. La posizione di un Motore Primo, assolutamente immobile ed eterno, appare più l'esito di un procedimento logico-astrattivo, che l'espressione di una rigorosa indagine metafisica. Ammettere la coesistenza di due principi eterni, il mondo e la Causa Prima, così come si ricava dalla posizione aristotelica, implica per Campanella una contraddizione. Inoltre, come è possibile porre a fondamento delle cose sensibili una Sostanza che rimane separata da esse³⁴?

³² Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, in *Opera Omnia*, 7 voll., a cura di R. Busa S.J., Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980.

³³ Aristotele, *Metaphysica*, IX, 7, 1049b; cit., pp. 417-419.

³⁴ *Ibid.*, P. I, lib. II, cap. X, art. 6, pp. 280-281.

Aristotele non chiarisce la dinamica dell'*actio* del Motore Immobile, né spiega in quale modo possa avvenire il trasferimento del suo *incipit* motorio alle realtà naturali, visto che rimane esterno ad esse. L'assenza di qualsiasi legame ontologico tra il Motore Immobile e la natura attesta l'incapacità della speculazione peripatetica di porsi su di un piano realmente meta-fisico. Campanella giunge a tali conclusioni attraverso un esame rigorosamente razionale del *discursus metaphysicus*, il quale si avvale della *scientia logica* come suo peculiare *instrumentum*.

In questa sua opera di decostruzione della prova aristotelica il Frate è supportato da un precedente illustre che gli era certamente noto. Si tratta della critica del gesuita Francisco Suárez (1548-1617) al *Primum Movens* Immobile. Nonostante i lunghi anni d'isolamento nelle carceri italiane, Campanella appare pienamente inserito in quella rinascita europea degli studi metafisici e teologici che anima la cosiddetta seconda Scolastica tra il XVI (il «Siglo de Oro») e il XVII secolo. Proprio nel Collegio parigino di Saint Jacques, presso il quale il Frate sostò negli ultimi anni della sua vita, il giovane maestro domenicano Francisco de Vitoria (1483-1526) aveva tenuto il suo insegnamento. Le sedi di Roma, di Parigi, di Lovanio e di Colonia, insieme alle Università e ai Collegi spagnoli di Salamanca, di Alcalá e di Coimbra, rappresentano i centri più importanti dove si confrontano la nascente elaborazione gesuitica e l'ormai consolidata tradizione speculativa dei domenicani e dei francescani³⁵.

Il principio cardine che sorregge tutta la dimostrazione peripatetica dell'esistenza del Motore Immobile è stato efficacemente sintetizzato dai commentatori medievali nel celebre motto: «Omne

³⁵ Uno studio puntuale e sistematico delle posizioni filosofiche e teologiche assunte dagli scolastici rinascimentali prima e dopo il Concilio di Trento (1545-64) è stato compiuto da Carlo Giacón. L'autore si sofferma in particolare su due tematiche: la tradizione dei commentatori tomisti della Compagnia di Gesù, espressa da autori quali Benito Pereyra (1535-1610), Francisco de Toledo (1533-1596), Pedro de Fonseca (1528-1599), Luis de Molina (1535-1600) e il rapporto tra *esse* contingente ed *esse* necessario nella metafisica suareziana. Cf. C. Giacón, *La seconda Scolastica*, 3 voll., Fratelli Bocca, Milano 1944-1950, pp. 11-145; 231-316.

quod movetur, ab alio movetur». Suárez ritiene che tale assunto non sia valido per ogni tipo di movimento. In natura, infatti, possono esistere atti virtuali che non necessariamente richiedono un movente esterno. Tali atti sono in grado di muovere autonomamente se stessi, come avviene ad esempio per la caduta dei gravi mossi *ex intrinseca gravitate*³⁶. Pertanto, si domanda il filosofo spagnolo: «Quomodo ergo ex principiis tam incertis potest vera demonstratio confici qua probetur Deum esse?»³⁷. Pur ammettendo che l'ipotesi peripatetica di un moto dei cieli *ab aeterno* sia fondata, da essa non scaturisce la necessità di una sostanza intelligibile concepita come *Primum Movens*. L'esistenza del moto, di per sé, non implica il riconoscimento di un Motore Primo, ma rimane un dato contingente del quale si deve semplicemente prendere atto.

Il rilievo critico della tautologicità della prova aristotelica, non in grado di accettare i fondamenti ultimi dell'esistente, mostra una piena sintonia tra le posizioni di Suárez e di Campanella. La prova sicura e razionalmente coerente dell'esistenza di un *Primum Movens* increato e per se *subsistentem* può essere fornita solo sulla base di una radicale indagine metafisica³⁸.

Se esaminiamo con attenzione la teoria aristotelica di Motore Immobile, osserva Campanella, notiamo che essa rimane sostanzialmente «ambigua» perché si limita a descrivere il movimento come un dato passivo ed estrinseco al movente stesso, finendo con il confondere il principio del movimento con la cosa mossa³⁹. La ragione profonda di tale «ambiguità» e «confusione» risiede nel fatto che Aristotele non distingue i due piani dell'*actio* e dell'*operatio*, i quali, a giudizio di Campanella, vanno mantenuti rigorosamente separati⁴⁰.

³⁶ F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* (1597), Disp. XXIX, sez. 1, n. 7, in *Opera Omnia*, voll. 28, a cura di L. Vivès, Paris 1856-1878; rist. anast. a cura di G. Olms, Hildesheim 1965 (d'ora in poi *Disput. metaph.*).

³⁷ *Ibid.*, Disp. XXIX, sez. 1, n. 7.

³⁸ *Ibid.*, n. 29.

³⁹ *Metaph.*, P. I, lib. II, cap. X, art. 6, p. 280.

⁴⁰ *Ibid.*, art. 2, p. 277: «Postquam sui esse complementum seu perfectionem res habet in suae generationis fine, statim ab essentia sua egreditur actus, declarans rem iam esse perfectam, et in suo perfecto servans esse».

Il fondamento di *perfectionem* e di *conservationem* dell'atto non va ricercato nell'*actus* stesso, che rimane una causa esterna, ma nell'*operatio*, la quale racchiude l'intrinseca attività autoconservantesi dell'ente⁴¹. Solo una chiara distinzione tra il livello estrinseco dell'*actio* e quello intrinseco dell'*operatio* può evitare la riduzione del principio del moto ad un'attività *ab extra*, separata dal mondo naturale⁴². All'origine della confusione peripatetica tra l'ordine *physicus* del reale, al quale lo Stagirita appare vincolato, e quello *metaphysicus*, che presume di stabilire, vi è la mancata comprensione della suddetta distinzione.

6. L'“EQUIVOCO STORICO” DELL'ARISTOTELISMO DI SAN TOMMASO

Dopo aver dimostrato l'assoluta inconciliabilità del sistema filosofico aristotelico con la dottrina cristiana, rimane per Campanella da affrontare un ultimo e decisivo “scoglio”: per quali ragioni illustri Dottori della Chiesa, come Tommaso d'Aquino, si sono cimentati nel «commento» dei testi aristotelici, sforzandosi di elaborare una sintesi tra la filosofia peripatetica e il pensiero cristiano?

Una delle cause principali all'origine delle innumerevoli traversie e delle sofferenze che segnano la vicenda biografica e umana del Frate è rappresentata certamente dal rapporto conflittuale con l'Ordine domenicano. Al di là delle manifestazioni più infime, quali le invidie o le calunnie ricevute, al fondo dello scontro ci sono questioni filosofiche e dottrinarie ben più rilevanti. A ri-

⁴¹ *Ibid.*: «Operatio est actus perennis essentiae rerum, declarans earum esse perfectum, atque in seipso conservans».

⁴² *Ibid.*, P. II, lib. VII, cap. I, art. 7, p. 120: «Si vero Mundus est aeternus, ut probat Aristoteles, tunc indiget aeterno motore: qui semper movetur caelum; et ille motor erit immobilis, ac Deus; sed ac ratio Aristotelis vana est. Ait, enim, omne quod movetur ab alio distincto separatoque movetur: alias idem effet Movens et Motum, in actu et potentia simul; oportet ergo devenire ad primum movens immobile; si enim illud movetur, ab alio movetur, et illud ab alio; ergo in infinitu; ergo nullus motus, quoniam primum movens non dabitur, a quo fecundi motores moventur; per infinitos enim non pervenitur ad primum».

uardo, l'aperta denuncia dell'«equivoco storico» dell'aristotelismo di san Tommaso, avanzata da Campanella, costituisce una notevole fonte di dissidi e incomprensioni.

Si è in precedenza osservato come l'affermazione della natura radicalmente pagana e anticristiana della filosofia peripatetica sia il tema principale e ricorrente dello scritto *De gentilismo non retinendo*. Campanella, però, non intende la discordanza tra il pensiero aristotelico e quello cristiano come una dicotomia tra *verum philosophicum* e *verum theologicum*, dal momento che, nel solco della tradizione speculativa dei Padri della Chiesa e di san Tommaso, ogni *verum* maturato nel corso della storia del pensiero prima della Rivelazione è *implicite* cristiano. Il conflitto tra aristotelismo e cristianesimo investe, invece, l'assoluta opposizione tra la verità filosofica del messaggio cristiano e la falsità del filosofema peripatetico, incapace di leggere correttamente i due codici fondamentali della Natura e delle Sacre Scritture⁴³.

Le tesi cosmologiche e filosofiche dello Stagirita risultano altresì inadeguate rispetto ai nuovi scenari culturali e scientifici della seconda metà del Cinquecento. Pertanto, l'espunzione critica della filosofia peripatetica dal patrimonio teologico-filosofico del Cristianesimo diventa, per Campanella, un segno dei tempi e una responsabilità storica del *philosophus christianus*, il cui fine ultimo è quello di glorificare la creazione divina, scorgendo in essa la razionalità del Primo Senno.

In sintonia con questa impostazione Campanella rilegge anche il pensiero tomista, cercando di recuperare all'interno di esso le matrici patristiche e agostiniane. Non si tratta di "agostinizzare" il pensiero tomista, ma restituigli la sua esatta collocazione storiografica all'interno della filosofia cristiana⁴⁴. La verità rivelata rimane il punto di partenza e di arrivo della ricerca speculativa dell'Angelico e in funzione di questo orizzonte filosofico e teologico Tommaso d'Aquino utilizza e rielabora, per quanto possibile, l'intero patri-

⁴³ Cf. R. Amerio, *Introduzione*, in T. Campanella, *Della necessità di una filosofia cristiana*, cit., pp. V-XV.

⁴⁴ Cf. S. Femiano, *La metafisica di T. Campanella*, Marzorati, Milano 1968, pp. 111-117.

monio culturale a disposizione⁴⁵. Nel quadro di una simile lettura critica dell'opera di san Tommaso si chiariscono le ragioni in virtù delle quali il Frate domenicano considera la sua polemica antiaristotelica in perfetta sintonia con il pensiero tomista.

Campanella individua due ordini di prove che attestano la netta presa di distanza di san Tommaso dalla filosofia aristotelica: una prima serie di testimonianze testuali e una seconda di prove teologiche.

Sulla scorta di numerosi passi tomisti, non sempre citati in forma filologicamente corretta, Campanella intende dimostrare come l'Angelico non abbia esitato a criticare e a prendere le distanze da Aristotele in quei punti in cui le posizioni di quest'ultimo appaiono chiaramente in antitesi con la dottrina cristiana. Difendere la fede cristiana è, quindi, l'unica ragione possibile che ha spinto l'Aquinate a commentare le opere aristoteliche. In alcuni testi, prosegue lo Stilese, san Tommaso dichiara espressamente di preferire le figure di Socrate, di Platone e di Pitagora, viste come più vicine agli insegnamenti di Gesù Cristo, rispetto al fondatore del Peritato⁴⁶.

⁴⁵ Per un approfondimento del pensiero di san Tommaso ci limitiamo a segnalare la monografia di Cornelio Fabro, oggetto di un ampio dibattito tra i *neotomisti* contemporanei, da B. Montagnes a J. Maritain. In essa si esaminano con estrema accuratezza storiografica i concetti di *causalità* e di *partecipazione*, ponendo in luce l'originalità della concezione tomista dell'essere inteso come *actus purus*. In tale prospettiva l'ontologia tomista viene collocata non tanto sul versante della tradizione peripatetica, quanto all'interno di una linea di pensiero che parte da Parmenide e arriva sino alla *Vergessenheit des Seins* di Heidegger. Cf. C. Fabro, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960, pp. 5-66; 170-213.

⁴⁶ *De gent.*, p. 55: « Rispondendo al secondo argomento affermo che san Tommaso nel lib. IV *De regimine* (l'autore del testo citato non è Tommaso, ma Tolomeo di Lucca), nega che Aristotele sia il migliore dei filosofi, ma consente con i Padri che il migliore sia Socrate, e dopo di lui Platone, e che Aristotele sia stato introdotto in mancanza di Platone, e che è impostore, ignorante e invidioso, specialmente per rispetto a Platone. Inoltre nella *S. Th.* III, q. 42, art. 4 sostiene che Pitagora e Socrate nulla scrissero perché furono i filosofi più eccellenti e più di ogni altro vicini a Cristo. (...) San Tommaso dice di addurre Aristotele in teologia non a fondare o a confermare la fede, la cui credibilità è dimostrata dai miracoli, dalla profezia, dal martirio e dagli altri carismi, ma solo a testimoniare contro i Gentili stessi, specialmente aristotelici come insegna nel lib. I *Contra Gent.* e nella *S. Th.* I, q. 1, art. 8».

Nella sua indagine teoretica il filosofo cristiano deve sforzarsi di mantenere un'assoluta libertà intellettuale, argomentando le sue tesi in un confronto aperto e serrato con le principali correnti culturali del suo tempo e non richiamandosi in maniera strumentale ai dati di fede, la cui credibilità si fonda su elementi differenti⁴⁷. «*Sapientia quaerit libertatem animi!*» Campanella lo ribadirà con grande forza ed efficacia espressiva nella sua *Teologia*⁴⁸.

Il pensiero tomista, rileva inoltre il Frate, in linea con la posizione dei Padri e di Agostino, afferma l'assoluta indipendenza della speculazione teologica rispetto alla filosofia pagana. Ogni tentativo che mira a piegare le *Sacrae Scripturae* ai testi di Aristotele o di qualsiasi altro filosofo gentile si configura come un vero e proprio delitto di tirannide e adulterio spirituale. Il Verbo di Dio, Prima Ragione, non si è fatto carne per fondare in terra una scuola filosofica, ma per riscattare l'umanità ferita dal peccato originale, annunciando la Buona Novella⁴⁹.

Sembrano, dunque, chiarirsi le ragioni che hanno spinto l'Angelico a commentare il *corpus aristotelicum*. Tommaso d'Aquino e Alberto Magno vivono in un'epoca segnata da una massiccia diffusione degli scritti peripatetici, che giungono nel mondo latino attraverso i commentari arabi. Di fronte a tale copiosa semina di zizzania averroistica, osserva il Nostro, i Santi Dottori sono stati costretti, in qualche misura, a coltivare quelle dottrine, nel timore che, sfalcianole, si portasse via anche il buon grano⁵⁰. Questa operazione, però, non implica che san Tommaso non avesse compreso la portata reale della filosofia aristotelica, come sostenuto da alcuni moderni peripatetici, e che l'Aquinate debba essere considerato un seguace di Aristotele. In realtà, il suo approccio ai testi aristotelici

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46: «Inoltre san Tommaso nell'*Opuscolo 9*, cap. I, insegna, prescrive e prova che il filosofo cristiano non deve seguire nessun filosofo come se ricevesse forza da quello né difendere le opinioni filosofiche come se ricevessero forza dalla fede, giacché così facendo incorriamo nella derisione delle scuole contrarie e precludiamo loro l'accesso alla nostra fede».

⁴⁸ T. Campanella, *Theologicorum libri trenta*, lib. I, a cura di R. Amerio, Milano 1936, (succ. Firenze 1949-1951), p. 10 (d'ora in poi *Theol.*).

⁴⁹ *De gent.*, p. 56.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

si muove sempre in un orizzonte teologico e di fede; si vuole evitare il rischio di una totale sottomissione delle verità cristiane alla filosofia pagana. L'elaborazione tomista si configura, a giudizio di Campanella, come una sorta di argomentazione retorica *ad hominem*. Dal momento che risultava impossibile non commentare gli scritti aristotelici, san Tommaso è stato costretto a riservare un'interpretazione *ad hoc* al pensiero aristotelico per ridurre al minimo gli eventuali danni alla teologia cristiana⁵¹.

Come spiegare, allora, il grande favore che la filosofia peripatetica incontra nel XVI e nel XVII secolo all'interno delle scuole ecclesiastiche e delle accademie italiane ed europee? Come mai, si chiede il Frate, riprendendo le parole del teologo domenicano spagnolo Melchor Cano (1509-1560), si è arrivati al punto che «*Illos etiam damnant doctissimi viri, qui philosophiam Evangelio praeferunt, quibus Averroes Paulus est, Alexander Aphrodisen-sis Petrus, Aristoteles Christus*»⁵²?

Campanella individua due fattori principali all'origine di questa degenerazione: la lettura indiretta e superficiale delle opere di Aristotele e di san Tommaso, e la rinuncia a indagare con la dovuta *sapientia* del retto filosofare i *codices Natura et Scripturæ*⁵³. L'aver posto la figura di Aristotele sul trono non è opera della tradizione cristiana, ma della crisi del secolo barbaro. Di conseguenza, la critica antiaristotelica di Campanella non mira affatto a smantellare l'edificio della dogmatica cattolica, così come si era storicamente consolidato, ma intende liberarlo da quelle componenti ritenute spurie alla luce della nuova congiuntura storica.

⁵¹ *Ibid.*: «E affinché non avessero valore gli altri interpreti nemici della fede s. Tommaso espone concisamente e chiaramente i libri aristotelici, pur essendo egli assai più acuto che mille Aristotele: però non professava *ex professo*, essendosi proposto di difendere la teologia, e d'altronde egli morì giovane, come anche lo Scoto».

⁵² Melchor Canus, *De locis theologicis libri duodecim* (1563), IX, 9, in *Opera in hac primum editione clarius divisa, Et Praefatione instar Prologi Galeati illustrata a P. Hyacinto Serry Doct. Sorbon. Et in Pat. Lyceo S. Theol. Primario Profess., Typiis Seminarii, Patavini 1714.*

⁵³ T. Campanella, *Lettera al Cardinale Nipote Francesco Barberini*, in *Lettere*, a cura di V. Spampapanato, Laterza, Bari 1927, p. 260.

Il *De gentilismo non retinendo* si chiude con l'interrogativo se sia lecito giurare sulle parole di un maestro. A riguardo lo Stilese richiama proprio le parole di Tommaso d'Aquino che invitava allievi e interpreti a non assolutizzare le sue posizioni in materia di fede e a prestare giuramenti canonici non sulla parola umana, sempre soggetta ad errori e a fallimenti, ma su quella dell'*Unus Magister*⁵⁴. Si tratta di un monito assai coraggioso e profetico che Campanella rivolge ai suoi contemporanei, ma destinato a riecheggiare nel corso dei secoli.

7. METAPHYSICA E INSTAURATIO SCIENTIARUM

Nel Proemio della *Metaphysica* Campanella prende le mosse proprio dalla definizione aristotelica di metafisica come «scienza dell'essere in quanto tale»⁵⁵, una delle conquiste più rilevanti del pensiero occidentale, ma al tempo stesso chiarisce il «duplice movimento» della sua investigazione sui fondamenti del reale:

Idcirco de principiis rerum primis et de finibus atque de scientiarum fundamentis erit doctrina haec, quam Metaphysicam appellamus: Propterea quod Physicas excedit, et communem Philosophiam, propterea quod circuit omnes, et ad primas causas erigitur et ad supremam, unde causationem et cognitionem omnium gradatim contuemur⁵⁶.

I verbi *erigitur* e *contuemur*, osserva il Femiano, sintetizzano i due passaggi della *Universalis Philosophia*: si parte dalla concretezza delle cose esistenti e dal problema di una corretta fondazione ontologica del reale per risalire ai suoi principi ultimi. La novità del

⁵⁴ *De gent.*, pp. 76-78.

⁵⁵ Aristotele, *Metaphysica*, IV, 1, 1003a, 20-21; cit., p. 131.

⁵⁶ *Metaph.*, *Proemio*, P. I, lib. I, p. 2.

percorso campanelliano consiste nel ricavare *principia et fines omnium rerum* e *fundamenta scientiarum* non per mezzo dell'astrazione intellettuale, ma dall'attività stessa di *causatio* e di *principatio* della Causa Prima. In fondo i due momenti dialettici non sono altro che due aspetti di una realtà intrinsecamente unitaria⁵⁷.

La metafisica, in quanto *excedit physicas*, ha uno statuto che trascende l'ambito empirico, ma al tempo stesso fonda e garantisce la sussistenza dei principi fondativi del reale. In questo modo il problema ontologico e la domanda radicale di senso non si «pongono» in maniera aprioristica nella teoresi di Campanella, ma si «impongono» a partire da una riflessione profonda sulle radici dell'esperienza storica e umana⁵⁸.

Si possono, così, individuare tre caratteri fondamentali della domanda metafisica di Campanella: la «globalità di senso», la «radicalità problematica» e la «criticità»⁵⁹. Nella prima accezione si sottolinea la portata universale della *communicatio entitatis*, ossia quel contatto sensuoso con la realtà che ci fa assaporare e gustare le cose nella loro integrità ed essenzialità⁶⁰. Questa «oggettività esperienziale» non esaurisce la comprensione totale di ogni sapere, ma pur nella limitatezza della nostra condizione umana, tale sensata *sapientia* rimane certa e concreta. La «radicalità» della domanda metafisica si manifesta, invece, nella totale assenza di «presupposti dogmatici» alla base della ricerca. A differenza delle altre forme del sapere, come ad esempio le scienze matematiche e geometriche, l'*Universalis Philosophia* indaga ogni realtà umana, naturale e divi-

⁵⁷ S. Femiano, *La metafisica di T.C.*, cit., pp. 93-125.

⁵⁸ *Metaph.*, Proemio, P. I, lib. I, p. 5: «Quapropter novam condere Metaphysicam statuimus, post ubi a Deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis, et cognitionem divinorum, non per syllogismus, qui est quasi sagitta, qua scopum attingimus a longe absque gusto, neque per authoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum in magna suavitate, quam abscondit Deus timentibus se».

⁵⁹ Cf. A. Lamacchia, *Tomaso Campanella e il posto irriducibile della metafisica nella "instauratio scientiarum"*, in AA.VV., *Überwindung della metafisika*, Tilgher, Genova 1986, pp. 99-126.

⁶⁰ *Metaph.*, P. I, lib. I, cap. VIII, art. 1, p. 59: «Haec est sapientia humana. Quidquid tactu intrinseco percipimus, ita ut illud in nobis, et nos in illo simus, sapore eius affecti, illud sapimus, quia actio eorum est communicatio entitatis».

na, senza presupporre nulla⁶¹. Infine la domanda metafisica è «critica», dal momento che non si accontenta di indagare la condizione umana nel suo rapporto con la realtà esterna, ma si pone come problema a se stessa, scrutando le condizioni stesse del conoscere umano e le *connexiones scientiarum*⁶².

Pertanto, l'indagine metafisica acquista uno spazio «nuovo» e «autonomo» all'interno del vasto progetto campanelliano di riforma del sapere e delle scienze. Dati i suoi caratteri essenziali e irriducibili, la scienza metafisica può costituire l'«anello di congiunzione» tra il conoscere *humanitus notum* della micrologia e quello *divinitus promulgatum* della macrologia⁶³. Le tre parti che scandiscono l'impianto metafisico di Campanella, i *principia sciendi*, i *principia essendi* e i *principia operandi* mostrano la «modernità» del suo percorso speculativo e restituiscono piena centralità al soggetto conoscente⁶⁴. Lo stesso filosofo di Stilo appare consapevole dell'originalità del suo *diverso filosofar* e dopo la stesura della *Metaphysica* che gli costò ben cinque redazioni esclamerà: «Mirifica nondum promulgata doctrina, nisi in nostris Metaphysicis»⁶⁵.

GIANLUCA GATTI

⁶¹ T. Campanella, *De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma*, a cura di V. Spampinato, Besetti e Tumminelli, Milano 1927, p. 67: «Metaphysicus qui communem cunctis scientiis philosophiam tractat nihil praesupponit, sed omnia dubitandum perquirit».

⁶² *Metaph.*, Proemio, P. I, lib. I, p. 4: «Preterea, scientia omnis considerat de particulari Ente, ut Physica de naturali, Mathematica de quantitate, Medicina de corpore sanando, Politica de Riep. corpore gubernando, Astronomia de motis corporum coelestium. Dum autem tractant de his, praesupponunt sic esse, et principia prima et fines ignorant. Si enim dicas Physico, quare homo est homo: Resp. quia est animal rationale, constans ex corpore, constituto ex elementis in tali temperie, ac tanta, quae rationalem sortiri possit animam, quae de notis rebus ad ignotas ratiocinatur. Et cum totius corporis et animae partes declaravit, satisfecisse putat. At de principio et fine nihil considerat. Non enim unde venit rationalitas et sapientia, et quid sit».

⁶³ Cf. R. Amerio, *Il significato delle scienze e l'economicità delle matematiche nella filosofia di T.C.*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» (suppl.), 27 (1935), pp. 99-105; *L'enciclopedia delle scienze nel pensiero di T.C.*, in «Filosofia», 1966, pp. 157-180.

⁶⁴ Cf. G. Di Napoli, *Introduzione*, in T. Campanella, *Metaphysica*, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1967, pp. 3-58.

⁶⁵ *Theol.*, lib. I, cap. XI, art. 1, cit., p. 199.