



## ORIZZONTE TRIADICO DELLA METAFISICA E "NULLA" IN PLATONE, HEGEL E CAMPANELLA

di  
MATTEO RAFFAELLI

*This article aims at reconstructing the triadic horizon of metaphysics, building on Plato's "second navigation", which directly highlights the unity of Being, Knowledge and Good. These three moments are seen, in the absolute intellectualistic mediation of Hegel's idealism, as united in negation and contradiction: Good, as ought-to-be, is truly the unity of Reality and Idea, but that is precisely why it remains a merely absolute postulate. In Campanella's primalitative metaphysics the three moments (Power, Wisdom and Love) are revealed as a toticipation. This constitutes the pure positivity of the divine ground of Being in which human beings participate. The negative and contradiction, characteristic of every limited being that participates in the ground, are limited to the space-time dimension. Man is thus revealed as saved in Being and yet as a limited being, therefore called to return the sense of his salvation by being One in communion with the "other".*

Nella *Repubblica* Platone esprime in forma metaforica il rapporto tra il bene, la conoscenza e l'essere paragonandolo al rapporto tra il sole, l'apparire alla vista e la realtà empirica: come il sole dà visibilità e nutrimento alla realtà empirica, così il bene dà trasparenza di significato e fondatezza ontologica alla realtà intellegibile<sup>1</sup>. Nel *Fedone* troviamo un racconto di Socrate che ci consente di mettere in luce immediatamente l'orizzonte triadico della metafisica platonica come unità di essere, conoscenza e bene:

«Un giorno, io udii un tale leggere un libro, che affermava essere di Anassagora, il quale diceva che è l'Intelligenza [νοῦς] che ordina e che causa tutte le cose. Io mi compiacqui di questa causa e mi parve che, in certo senso, andasse bene porre l'Intelligenza come causa di tutto, e dentro di me pensai che, se questo fosse stato vero, l'Intelligenza ordinatrice avrebbe dovuto ordinare tutte quante le cose e disporre ciascuna di esse in quella maniera che per esse è la migliore possibile; e quindi pensai che, se qualcuno avesse voluto scoprire la causa di ciascuna cosa, cioè la causa per cui si genera, perisce ed esiste, avrebbe dovuto scoprire appunto quale sia, per ciascuna cosa, questa causa: cioè quale sia la sua condizione migliore d'essere, di patire o di fare qualsiasi cosa. Sulla base di questo ragionamento, io pensavo che all'uomo non convenisse considerare, intorno a se stesso e intorno alle altre cose, se non quello che è l'eccellente e l'ottimo. E, naturalmente, l'uomo avrebbe dovuto conoscere anche il peggio, perché la scienza del meglio e del peggio è la medesima. E ragionando in questo modo, tutto contento, credevo di aver trovato in Anassagora il maestro che mi avrebbe insegnato la causa delle cose che sono, proprio secondo quello che era il mio intendimento ... Insomma, io credevo che egli, assegnando la causa a ciascuna cosa in particolare e a tutte in comune, avrebbe spiegato ciò che è il meglio per ciascuna di esse e ciò che è il meglio che è comune a tutte»<sup>2</sup>.

1) Platone, *Repubblica*, 508a-509b.

2) Platone, *Fedone*, 97c-98b: «Ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ· τῇ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιον πάσχειν ἢ ποιεῖν. ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ καὶ περὶ ἄλλων, ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν. ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος εὐρηκέναι ὦμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἑμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν ... ἐκάστῳ οὖν αὐτὸν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ὦμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγέσθαι ἀγαθόν».

Si tratta del brano che introduce la celebre "seconda navigazione" (*Fedone*, 97b-99b)<sup>3</sup>. Socrate racconta di essersi entusiasmato ascoltando leggere in un libro di Anassagora che è l'«intelligenza» (νοῦς) «ciò che ordina e che causa tutte le cose» (ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος), e di aver poi perso tutto il suo entusiasmo procedendo nella lettura del libro: Anassagora spiegava infatti la realtà ricorrendo agli elementi fisici, in palese contraddizione con la sua affermazione di principio. È come se, prosegue il racconto socratico, dopo aver detto che Socrate «fa tutto ciò che fa con l'intelligenza», dovendo spiegare perché sta seduto nella sua cella del carcere di Atene, conversando con gli amici, si adducessero come cause esplicative il fatto che «le ossa sono mobili nelle loro giunture» e consentono quindi a Socrate di piegare le gambe e star così seduto, e il fatto che vi sono «la voce, l'aria e l'udito», che gli consentono di intrattenere una discussione. Risulta chiaro come in questo caso verrebbero trascurate le vere cause, che sono da ricercare nella «scelta del meglio» (τοῦ βελτίστου αἴρεσις) compiuta da Socrate: la scelta di non rinunciare in nessun modo alle proprie convinzioni di fronte ai giudici, che gli era costata la carcerazione e la condanna a morte; la scelta in seguito di non fuggire dalla prigione, in rispetto di quelle stesse leggi della città in base alle quali veniva comminata la condanna a morte di un uomo giusto e per le quali aveva ricercato in tutta la sua vita un supremo principio di giustizia e verità; la scelta infine di salutare gli amici più cari, condividendo gli ultimi suoi momenti in un dialogo sincero sul senso della vita e della morte. In sostanza, verrebbe confusa la causa del comportamento di Socrate con i mezzi che ne rendono possibile l'attuazione. Più in generale, si cade nel medesimo errore di Anassagora quando si confonde la spiegazione di una certa configurazione del mondo con la mera enumerazione degli elementi che la compongono nella sua esistenza empirica. Se quindi, spiega Socrate nella narrazione platonica, è giusto ammettere con Anassagora che la realtà è ordinata secondo un'interna intelligenza, bisogna conseguentemente ammettere che la ragion d'essere delle cose che sono non può che coincidere con la maniera migliore in cui esse possono essere, ossia con il Bene.

Socrate racconta così come ha intrapreso la "seconda navigazione":

«Dopo questo [dopo la delusione provocata dalla lettura del libro di Anassagora], poiché ero stanco di indagare le cose, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che capita a coloro che

3) Gli antichi chiamavano "seconda navigazione" (δεύτερος πλοῦς) quella che si intraprende quando, rimasti senza venti a causa della bonaccia, si è costretti ad utilizzare i remi. La prima navigazione con le vele al vento corrisponde a quella che Platone ha compiuto seguendo Anassagora e i Fisici, che davano una spiegazione naturalistica e meccanicistica della realtà; la seconda navigazione, ben più difficile e faticosa, corrisponde al nuovo metodo di spiegazione della realtà, che conduce Platone alla scoperta del mondo intellegibile: essa consiste nel postulare l'esistenza delle Idee come criteri oggettivi di comprensione e valutazione dell'esistenza empirica. Come ha mostrato G. Reale (*Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003<sup>21</sup>, in particolare pp. 137-158), la "seconda navigazione" è il cardine della filosofia platonica ed è «la prima razionale prospettazione e dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile e trascendente» (*ibid.*, p. 137); in questo senso essa rappresenta «la "magna charta" della metafisica occidentale» (*ibid.*).

osservano e studiano il sole quando c'è l'eclissi, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non guardano la sua immagine rispecchiata nell'acqua, o in qualche altra cosa del genere. A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si accendesse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi. Perciò, ri-tenni di dovermi rifugiare in certi postulati [εἰς τοὺς λόγους]<sup>4</sup> e considerare in questi la verità delle cose che sono. Forse il paragone che ora ti ho fatto in certo senso non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di questi postulati [ἐν τοῖς λόγοις] le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà [ἐν τοῖς ἔργοις]<sup>5</sup>.

La "seconda navigazione" che si rende necessaria per spiegare la realtà consiste nel postulare che la realtà sia data dai λόγοι, e non semplicemente dalle cose come appaiono nell'esperienza empirica<sup>6</sup>, ovvero nel postulare che le categorie che strutturano il linguaggio (quindi il pensiero, essendo il λέγειν veicolo espressivo del νοεῖν) non siano delle vuote forme, prive di consistenza ontologica di fronte alla concretezza dell'empirico, ma siano al contrario in sé reali, massimamente concrete. Ma la realtà dei λόγοι non rimane pur sempre un postulato meramente soggettivo di fronte all'incontrovertibilità di ciò che si impone nella realtà empirica? Spiega Socrate, concludendo il racconto della "seconda navigazione":

«Se, poi, qualcuno volesse appigliarsi al postulato [ὑπόθεσις] medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerato tutte le conseguenze che da esso derivano, per vedere se esse concordano o non concordano fra di loro. E quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato [τι ἱκανόν]<sup>7</sup>».

4) «Εἰς τοὺς λόγους» non è traducibile senza esplicitare una delle valenze concettuali di cui il termine λόγος è carico. Fra le diverse possibilità G. Reale propone nella sua traduzione del dialogo (Platone, *Fedone*, Bompiani, Milano 2000) quella che viene esplicitata da Platone stesso nel seguito del brano: il λόγος è connotato come una ὑπόθεσις (cfr. nota 7).

5) Platone, *Fedone*, 99d-100a: «Ἐδοξε τοίνυν μοι, ἡ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι, μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοποῦμενοι· διαφθεῖρονται γάρ που ἐνιοὶ τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διανοήθην, καὶ ἔδρεια, μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν. οὐ γὰρ πάντῃ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοποῦμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις».

6) Questo è del resto il senso proprio di λέγειν che dà origine alla filosofia, con Parmenide: λέγειν è il parlare in maniera significativa, secondo la "verità" (ἀλήθεια) di ciò che è, e non secondo la "credenza" (δόξα) in ciò che appare empiricamente.

7) Platone, *Fedone*, 101d-e: «Εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔφοιτο, χαίρειν ἐφ' ἧς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο, ἔως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἔως ἐπὶ τι ἱκανόν ἔλθοις».

Il postulato massimamente «adeguato» (il postulato che non ha più bisogno di alcun altro postulato) non può che identificarsi con il Bene, la maniera *migliore* di essere delle cose. Il Bene è il λόγος che esprime la razionalità immanente alla realtà, è l'unità reale dei λόγοι, ossia è ciò che configura le categorie del linguaggio-pensiero come presupposti *ontologici* di intellegibilità delle cose, e non come mere presupposizioni soggettive.

La comprensione della "seconda navigazione" risulta oggi particolarmente ardua a causa dell'odierna perdita del senso della metafisica. La nostra epoca mostra un'incapacità cronica di distinguere la condizione d'essere delle cose dai mezzi che ne consentono l'esistenza, confondendo la spiegazione ideale (reale) di natura assiologica con la causazione meramente empirica. La nostra epoca separa drasticamente essere, conoscenza e bene: l'essere è comunemente identificato con l'esistenza empirica e la razionalità con l'individuazione dei procedimenti idonei al raggiungimento di determinati scopi dati per scontati, ossia riguarda esclusivamente i mezzi che consentono l'effettiva esistenza di una certa configurazione delle cose e non dice nulla sulle reali condizioni di quella esistenza, cioè sul suo valore. Leggendo nel *Fedone* che la realtà dei λόγοι è un postulato, siamo portati ad intendere il postulato nel senso della logica formale, come una proposizione *priva di evidenza* e ammessa ugualmente come vera per fondare un procedimento conoscitivo. Quando poi leggiamo del postulato adeguato, siamo irresistibilmente portati ad intendere questa adeguatezza come arbitraria. Ci troviamo in questo caso di fronte ad un esempio emblematico di credenza irriflessa in ciò che appare empiricamente: l'attuale società mostra infatti una violenta mercificazione dei rapporti sociali, che ha provocato un'inaudita eclissi storica del Bene; l'attuale mancanza di un vincolo etico che orienti la comunità ha cioè portato alla convinzione che quel vincolo non sia reale e che la mancanza di fondatezza ontologica costituisca lo *status* proprio del Bene. Platone ci insegna che l'assoluta verità del Bene è sì un postulato (in quanto è posta a scapito della certezza apparentemente incontrovertibile di ciò che esiste in modo difforme da essa), ma è un postulato autoevidente: l'"Idea" del Bene è dotata della massima evidenza in quanto è necessariamente richiesta dalla conoscenza come sua condizione oggettiva (la conoscenza è infatti tale solo in quanto conosca ciò che è, e il Bene, così com'è dato nell'esperienza eidetica di esso, ovvero come maniera migliore di essere delle cose, è l'essere stesso nella sua absolutezza). Il Bene è l'assoluta verità perché si mostra al pensiero come incontrovertibilmente reale (questo il senso del greco ἀλήθεια). La conoscenza è piena di contenuto ontologico solo in quanto assiologica<sup>8</sup>.

8) Lo stesso Kant, che separa drasticamente fenomeno empirico e realtà in sé ("noumeno", soltanto pensabile e non conoscibile razionalmente) e modella la razionalità sulle cosiddette "scienze" – la matematica e la fisica – *non* rifiuta affatto la metafisica, anzi la identifica correttamente con l'assiologia (intendendo in senso proprio il Bene come "interno" principio intellegibile esplicativo del fenomeno), ma soltanto non le riconosce che una mera – e tuttavia necessaria – funzione regolativa (contraddittoriamente, poiché, se quella funzione è *necessaria* alla costruzione stessa delle scienze, come Kant afferma esplicitamente nella *Critica del Giudizio*, bisogna riconoscere che essa costituisce una forma di conoscenza più vera – perché più "piena", più concreta – di quella "scientifica").

L'unità di essere, conoscenza e bene può essere espressa nei seguenti termini:

«non si può ... conoscere alcuna cosa ... – ossia se ne posseggono soltanto opinioni più o meno plausibili [ma non se ne possiede l'“Idea”] – se non si sa in che cosa consista il suo “bene” e se quindi non si conosce il “bene” in se stesso. Ogni cosa, infatti, è un certo “bene”: proprio perché è un certo essere e non è un niente, ogni cosa possiede una certa effettiva rispondenza a ciò che essa intende essere, ossia possiede ciò che a essa si richiede affinché sia quella che è»<sup>9</sup>.

Per fare un esempio, l'Idea di Stato è in sé reale perché è la forma migliore di essere dello Stato: ogni Stato esistente misura la sua realtà sulla sua conformità all'Idea di Stato, che ne rappresenta il criterio oggettivo di comprensione e di valutazione. È *realmente*, dunque, soltanto lo Stato che esiste conformemente alla sua Idea (anche se la sua conformità, ossia la sua realtà, non può mai essere assoluta, perché l'esistenza traduce comunque l'Idea nell'esteriorità dello spazio-tempo, che ne compromette la pura unità onto-logica). D'altra parte, uno Stato che esiste difformemente dalla sua Idea è bensì *esistente ma non è realmente* (è il *non essere concreto* dello Stato, anche se la sua difformità, ossia la sua irrealtà, non può mai essere assoluta, perché altrimenti non potrebbe neanche essere definito come uno Stato): non è realmente perché la sua esistenza non soddisfa appieno le condizioni in base alle quali soltanto è ciò che è. In definitiva, l'Idea del Bene è la realtà stessa nella sua assolutezza poiché tutto ciò che è esprime una certa conformità a ciò che deve essere (ed è tanto più reale, risulta tanto più razionalizzabile dal linguaggio logico del pensiero, esprime tanto più un valore, quanto più ne è conforme, mentre al contrario è tanto più irreali, tanto più plasmato dall'esteriorità dello spazio-tempo, esprime tanto più un disvalore, quanto più ne è difforme).

Sono da intendere in questo senso il ragionamento sui due sensi del “nulla” contenuto nel *Sofista* (il nulla assoluto, puramente astratto, che non è assolutamente e non è pensabile, e il nulla relativo – *concreto* – che è l'essere nella sua diversità) e la dialettica del *Parmenide*. Nel *Fedone*, al termine della “seconda navigazione”, Platone fa un riferimento fondamentale al metodo dialettico come al procedimento capace di giustificare teoreticamente la “seconda navigazione” stessa: si tratta, come si è visto, di porre un postulato, di esplicitare la trama concettuale che lo costituisce ponendo ulteriori postulati, sino a giungere al postulato che non ha più bisogno di altri postulati, perché adeguato. Quel riferimento alla dialettica ha realmente un'importanza cruciale: come ha mostrato G. Reale, esso costituisce il passaggio cardine per la comprensione del rinvio alle “dottrine non scritte”<sup>10</sup>. E dato che le “dottrine non scritte” sono in parte anche scritte, e precisamente nella dialettica del *Parmenide*, quel riferimento del *Fedone* ci consente di intendere propriamente la dialettica del *Parmenide* come “struttura di soccorso”

9) E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1995<sup>6</sup>, pp. 93-94.

10) G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 153-158.

del *Fedone*<sup>11</sup>. Il *Parmenide* svolge tre ipotesi fondamentali sull' "Uno": "se soltanto l'Uno è" (I ipotesi: 137c.4-142a.8), ossia se la molteplicità dell'esistenza non è, esso non è; "se l'Uno non è" (II ipotesi: 160b.4-166c.6), ossia se soltanto la molteplicità dell'esistenza è, essa non è; nella II ipotesi (142b.1-160b.3), l'unica che non si autoannulla, risulta intellegibile la dialettica dell' "Uno che è" (dell'essere concreto come Bene): esso è il Tutto che ha in sé i molti come sue parti; ogni parte del Tutto è d'altronde tale in quanto è *una* parte; l'Uno è quindi il Tutto, ma è anche la Parte, ed è, come Parte, limitato dalle altre parti nel Tutto, ovvero da se medesimo come Tutto. L'Uno è in questo senso per Platone partecipe e insieme non partecipe della dimensione spazio-temporale, è ingenerato e incorruttibile e insieme nientificato come molteplicità (come Parte che nasce e perisce, limitata nella sua esistenza dalle altre parti)<sup>12</sup>.

Scriva Hegel del *Parmenide* nella *Scienza della logica*:

«L'essere e l'uno sono due forme eleatiche, che son lo stesso. Sono anche però da distinguere; e così le prende Platone in quel dialogo. Dopo ch'egli ha rimosse dall'uno le diverse determinazioni del tutto e delle parti, dell'essere in se stesso e dell'essere in un altro etc., della figura, del tempo etc., il risultato è che all'uno non compete l'essere, poiché l'essere non compete a qualcosa, se non secondo una di quelle maniere. Quindi Platone tratta della proposizione: "L'uno è". E v'è costì da esaminare come, partendo da questa proposizione, Platone esegua il passaggio al *non essere* dell'uno. Cotesto passaggio avviene mediante il *confronto* delle due determinazioni della proposizione presupposta: "L'uno è". Essa contiene l'uno e l'essere, e dire: "L'uno è", è più che dire soltanto: "L'uno". La *diversità* delle due determinazioni mostra il momento della negazione, che è contenuto nella proposizione. È chiaro che questo procedimento implica un presupposto, e che è una riflessione estrinseca»<sup>13</sup>.

11) Cfr. M. Migliori, *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone* (a cura di G. Reale), Vita e Pensiero, Milano 1994<sup>2</sup>, pp. 165-222, in particolare pp. 169-171. Per una lettura del *Parmenide* secondo il paradigma ermeneutico della "struttura di soccorso", si veda Id., *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

12) Platone, *Parmenide* 155e-156b.

13) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (vollständige Neuausgabe hg. v. K.-M. Guth), Hofenber, Berlin 2013, pp. 74-75: «Das Sein und das Eine sind beides eleatische Formen, die dasselbe sind. Aber sie sind auch zu unterscheiden; so nimmt sie Platon in jenem Dialoge. Nachdem er von dem Einen die mancherlei Bestimmungen von Ganzem und Teilen, in sich selbst, in einem Anderen [zu] sein usf., von Figur, Zeit usf. entfernt, so ist das Resultat, daß dem Einen das Sein nicht zukomme, denn anders komme einem Etwas das Sein nicht zu als nach einer jener Weisen (Steph. 141 e). Hierauf behandelt Platon den Satz: "das Eine ist", und es ist bei ihm nachzusehen, wie von diesem Satze aus der Übergang zu dem Nichtsein des Einen bewerkstelligt wird; es geschieht durch die *Vergleichung* der beiden Bestimmungen des vorausgesetzten Satzes: "das Eine ist", er enthält das Eine und das Sein, und "das Eine ist" enthält mehr, als wenn man nur sagt: "das Eine".

Al «confronto» delle determinazioni e alla «riflessione estrinseca» Hegel contrappone la dialettica dell'automovimento puro dell'Idea. Essa muove dalla forma più semplice e immediata di manifestazione dell'essere per dedurne dialetticamente l'intero complesso delle determinazioni che lo costituiscono. La manifestazione più semplice e immediata dell'essere è per Hegel l'essere "puro", assolutamente astratto e indeterminato. Essendo privo di ogni determinazione che costituisce la realtà, esso si presenta uguale al suo opposto, il puro nulla, che è "vuoto", assenza di determinazioni: «la verità è che essi *non sono lo stesso*, che essi sono *assolutamente diversi*, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente *ciascuno di essi sparisce nel suo opposto*»<sup>14</sup>. Il "divenire" (Werden), come "passare" del puro essere nel puro nulla e viceversa, apre, negandosi dialetticamente, lo spazio della determinazione, ossia della realtà: determinazione è infatti ciò che "fissa" la realtà. La realtà come immediatamente determinata, detta "qualcosa" (Etwas), si costituisce in tutte le sue determinazioni sino a negarsi logicamente nell'"essenza" (Wesen) e a farsi "esistenza" (Existenz): l'esistenza è il qualcosa visto secondo la sua intrinseca negatività, per cui è ma potrebbe anche non essere. Per Hegel l'essenza di ciò che esiste è il suo provenire dal nulla ed essere destinato al nulla. La realtà non può tuttavia identificarsi con l'esistenza, rimanendo quest'ultima un apparire che può sempre non esserci. L'esistenza si erge a "realtà" (Realität) quando è vista non nel suo semplice poter non essere, ma in una totalità di condizioni in base alle quali essa non può che essere ciò che è. In modo simile alla "seconda navigazione" platonica, per Hegel si comprende un certo qualcosa nella sua realtà quando, al di là dei mezzi empirici che ne rendono possibile l'effettiva esistenza, si individuano le condizioni "ideali" (reali) che hanno determinato necessariamente il suo affiorare all'esistenza. E la totalità assoluta delle condizioni di essere è il Bene come *dover essere*.

Alla fine della *Scienza della Logica* (Vol. II, Parte II, Cap. III: *L'Idea*), cioè alla fine del processo dialettico attraverso il quale l'Idea è divenuta realtà, Hegel indaga da vicino la relazione tra realtà, idealità (conoscere) e bene. Egli argomenta che, avendo il concetto il suo oggetto in sé, esso determina quest'ultimo come conosciuto e se stesso come conoscere. L'Idea è quindi innanzi tutto "Idea del conoscere" (Idee des Erkennens). Essa cerca il vero come identità di concetto e realtà. Se lo cerca, però, significa che non lo possiede. L'Idea del conoscere implica tuttavia che quell'identità sia posta, perché la conoscenza non è tale se non è conoscenza della realtà. Ebbene, l'identità di concetto e realtà implica l'irrealtà del mondo esteriore (il mondo che non è concetto), *affinché l'intera realtà possa appartenere al concetto*. La sicurezza del soggetto che il suo concetto è reale e che il mondo è irreali non può che essere l'"Idea del bene" (Idee des Guten):

Darin, daß sie *verschieden* sind, wird das Moment der Negation, das der Satz enthält, aufgezeigt. Es erhellt, daß dieser Weg eine Voraussetzung hat und eine äußere Reflexion ist».

14) *Ibid.*, p. 58: «Die Wahrheit [ist es,] dass sie *nicht dasselbe*, dass sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*».



«Il Bene si avanza con la dignità di essere assoluto, perché è la totalità del Concetto in se stesso ... Quest'idea è più alta che non l'idea di quel conoscere che abbiamo considerato, perché non soltanto ha la dignità dell'universale, ma ha anche quella dell'assolutamente reale ... L'impulso suo a realizzarsi non è propriamente di darsi un'oggettività poiché l'oggettività l'ha in se stessa ... L'attività dello scopo non è quindi indirizzata contro di sé affin di accogliere in sé una determinazione data e farsela propria, ma è anzi di porre la determinazione propria e di darsi, togliendo via le determinazioni del mondo esteriore, la realtà nella forma di una esteriore attualità»<sup>15</sup>.

Il Bene, in sostanza, non deve raggiungere la sua verità con la sua realizzazione esteriore, ma è già in se stesso verità perché è realtà<sup>16</sup>. Ma anche l'Idea del bene si contraddice: da un lato infatti, in quanto *dover essere*, essa ha l'impulso a realizzarsi completamente nel mondo esteriore; dall'altro il mondo esteriore è di fronte ad essa irreali, poiché nello spazio-tempo l'assolutezza dell'Idea del bene è inevitabilmente distrutta:

«Il Bene realizzato è buono a cagion di quello ch'esso è già nello scopo soggettivo, nella sua idea. La realizzazione gli dà un esistere esteriore; ma siccome questo esistere è determinato soltanto come esteriorità in sé e per sé nulla, così il Bene non ha raggiunto in lui che un esistere accidentale, distruttibile, non già una realizzazione corrispondente alla sua idea. Inoltre siccome per il suo contenuto il Bene è limitato, così si danno anche varie sorte di beni. Il Bene esistente è soggetto alla distruzione non solo per opera dell'accidentalità esteriore e del male, ma anche per opera della collisione e del contrasto del Bene stesso. Dal lato del mondo oggettivo che gli è presupposto (un mondo nella cui

15) *Ibid.*, pp. 728-729: «Es [das Gute] tritt mit der Würde auf, absolut zu sein, weil es die Totalität des Begriffes in sich ... ist. Diese Idee ist höher als die Idee des betrachteten Erkennens, denn sie hat nicht nur die Würde des Allgemeinen, sondern auch des schlechthin Wirklichen ... ihr Trieb, sich zu realisieren, ist eigentlich nicht, sich Objektivität zu geben – diese hat sie an sich selbst – ... Die Tätigkeit des Zwecks ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen und sich vermittels des Aufhebens der Bestimmungen der äußerlichen Welt die Realität in Form äußerlicher Wirklichkeit zu geben».

16) Come ha notato H. Marcuse, «qui Hegel si avvicina molto al platonico ἀγαθόν. Un esplicito riferimento al fatto che il concetto di "bene" è da intendersi come determinazione oggettivo-ontologica si presenta là dove Hegel, nelle *Lezioni di storia della filosofia*, introduce il "bene": nella discussione della filosofia socratica. Col concetto di "bene" Socrate mirerebbe assolutamente a una determinazione dell'"essenza", della "sostanza": "la sostanza, l'ente in sé e per sé, ciò che realmente si conserva è stato determinato come il fine e più esattamente come il vero, il bene" (*Gesch. D. Phil.*, II, 43). E quindi il "bene" come "universale" (nel medesimo senso in cui Anassagora aveva inteso l'"universale" come νοῦς), o più esattamente, come l'"universale che si determina in sé stesso" (*ivi*, 70)» (*Id.*, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 207).

presupposizione consiste la soggettività e finità del Bene, e che come altro va per conto suo) la realizzazione stessa del Bene è esposta a impedimenti, anzi perfino all'impossibilità. Il Bene rimane così *do ver essere*; è *in sé e per sé*, ma l'essere come ultima, astratta immediatezza resta di fronte a lui determinato *anche* come un *non essere*. L'idea del Bene compiuto è bensì un *postulato assoluto*, ma nulla più che un postulato, cioè l'Assoluto affetto dalla determinatezza della soggettività. Sono ancora fra loro opposti i due mondi, l'uno un regno della soggettività nei puri spazi del pensiero trasparente, l'altro un regno dell'oggettività nell'elemento di una realtà esteriormente molteplice, che è un regno delle tenebre non ancora dischiuso»<sup>17</sup>.

Il Bene è da intendersi in Hegel come un superamento della contraddizione che è inscindibilmente un suo mantenimento (proprio in ciò consiste l'*Aufhebung* come legge fondamentale della dialettica hegeliana). La verità di cui parla la filosofia è per Hegel non mera "positività" aliena dalla contraddizione, dall'intima tragicità dell'esistenza, ma è il risultato di un processo dialettico di autocostruzione della realtà che ammette la contraddizione e la supera appunto ammettendola: essa significa il mantenimento dell'opposizione tra esistenza e realtà, opinione e verità, male e bene, che è inscindibilmente un suo superamento, poiché implica l'individuazione delle condizioni di realtà dell'esistenza, di verità dell'opinione, in una parola implica il Bene come *do ver essere*<sup>18</sup>.

M. Theunissen ha messo in rilievo con acutezza la forte influenza platonica sulla concezione hegeliana della verità: al vero essere come unità di concetto e realtà,

17) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 730: «Das ausgeführte Gute ist gut durch das, was es schon im subjektiven Zweck, in seiner Idee ist; die Ausführung gibt ihm ein äußerliches Dasein; aber da dies Dasein nur bestimmt ist als die an und für sich nichtige Äußerlichkeit, so hat das Gute in ihr nur ein zufälliges, zerstörbares Dasein, nicht eine seiner Idee entsprechende Ausführung erreicht. Ferner, da es seinem Inhalte nach ein Beschränktes ist, so gibt es auch des Guten mehrerlei; das existierende Gute ist nicht nur der Zerstörung durch äußerliche Zufälligkeit und durch das Böse unterworfen, sondern durch die Kollision und den Widerstreit des Guten selbst. Von seiten der ihm vorausgesetzten objektiven Welt, in deren Voraussetzung die Subjektivität und Endlichkeit des Guten besteht und die als eine andere ihren eigenen Gang geht, ist selbst die Ausführung des Guten Hindernissen, ja sogar der Unmöglichkeit ausgesetzt. Das Gute bleibt so ein *Sollen*; es ist *an und für sich*, aber das *Sein* als die letzte, abstrakte Unmittelbarkeit bleibt gegen dasselbe *auch* als ein *Nichtsein* bestimmt. Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat, d. i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet. Es sind noch die zwei Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist».

18) Per una lettura della *Scienza della Logica* di Hegel in cui si esalta l'orizzonte ontologo-etico della metafisica hegeliana si veda M. Bontempelli, *Filosofia e Realtà. Saggio sul concetto di realtà in Hegel e sul nichilismo contemporaneo*, C.R.T., Pistoia 2000. Bontempelli, tuttavia, vede il carattere veritativo e l'attualità teoretica della metafisica hegeliana nella concezione immanentistica della realtà come superamento-mantenimento della contraddizione, posizione a mio giudizio insostenibile per le ragioni che cercherò di mostrare nel seguito del presente articolo, con la trattazione della metafisica campanelliana.

«Hegel oppone, seguendo Platone, la non verità di ciò che in verità non è: l'essente abbandonato alla caducità del trascorrere (ὄν γιγνόμενον) che dinanzi alla verità decade al non-essere del μὴ ὄν. È questo l'altro dall'assoluto, il finito. Ricollegandosi all'opposizione platonica, Hegel indica il finito come la non-corrispondenza di concetto e realtà: "Che le cose attuali non siano congrue all'idea, è il lato della loro *finitezza* e *non verità*" (L 860). Nel descrivere (qui come altrove nella logica) la separazione della non-corrispondenza secondo l'esempio del *Fedone* dell'allontanarsi dell'anima dal corpo, Hegel non fa che accentuare la tesi platonica, rendendo tale separazione indirettamente responsabile della caducità delle cose: "È la definizione delle cose finite che in esse concetto ed essere siano diversi, che concetto e realtà, anima e corpo, siano separabili, e che le cose finite siano perciò transitorie e mortali" (L 79; cfr. L 859-60) ... La realtà finita, nel suo non corrispondere al concetto, deve pur corrispondergli: è proprio questo a definire la finitezza, vale a dire che essa corrisponde ed al tempo stesso non corrisponde al suo concetto ... Nella Logica si dice che il finito può essere "qualcosa di vero" solo in quanto la sua realtà, nonostante la non-corrispondenza, pure corrisponde al concetto; la corrispondenza è la condizione di possibilità della partecipazione del finito alla verità, nella sua essenziale non verità. Si può allo stesso modo affermare che la contraddizione secondo cui la realtà del finito corrisponde al suo concetto nel non corrispondergli rende possibile il tipo particolare di *non-verità* che ha in mente Platone. Il non-vero, in questo senso, è ciò che in verità non è – non è l'essere vero, ma nemmeno il nulla. Esso si abbassa a quella parvenza cui l'essenza, nel secondo libro della Logica, abbassa l'"essere" – l'esserci del mondo finito. La vacuità di questa parvenza si presenta nel libro conclusivo come non corrispondenza di concetto e realtà. Se però nell'esserci finito la realtà *non corrispondesse affatto* al suo concetto, esso si ridurrebbe al puro nulla, non avrebbe più alcun essere, che poi è parvenza, non avrebbe essere del tutto, o come si esprime Hegel: "Quando un oggetto, per esempio lo Stato, non fosse affatto conforme all'idea ..., quando la sua realtà ... non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima ed il suo corpo si sarebbero separati" (L 860) – si avrebbe la completa separazione che conduce alla morte, alla perdita dell'esistenza terrena. Lo stato intermedio del finito, posto tra l'essere vero ed il nulla, vale dunque solo per chi riconosce, insieme alla non-corrispondenza del concetto e della realtà, la loro simultanea corrispondenza: la non-corrispondenza presuppone così il suo proprio opposto»<sup>19</sup>.

19) M. Theunissen, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in AA.VV., *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica* (a cura di A. Nuzzo), NIS, Roma 1993, pp. 109-136, qui pp. 121-124.

Hegel si ispira a Platone radicalizzandone tuttavia la concezione secondo cui il nulla è. Per Platone il nulla è in un senso relativo e per quanto riguarda l'ente finito. Ma se esso è, dal punto di vista di Hegel non è semplicemente il finito ad essere intriso di nulla, ma il fondamento stesso dell'essere, secondo quanto peraltro già affermato *in nuce* da Platone nel *Parmenide*<sup>20</sup>. L'essere, sostiene Hegel, è negativa identità col nulla. Si potrebbe subito notare che per Hegel non si ha qui a che fare con l'essere concreto, ma con l'essere assolutamente astratto ("puro"), che deve ancora autodeterminarsi dialetticamente, cioè "concretizzarsi" facendosi Idea, e abbandonare così la sua astratta identità col nulla. Certo è, però, che l'Idea, *autodeterminandosi a partire dall'essere puramente astratto*, non potrà mai sfuggire alla sua negativa identità col nulla, che rimane il suo carattere fondamentale. Come si è visto, l'essere nella sua piena concretezza (come Bene) consiste per Hegel nella contraddizione stessa in cui si ritrova il pensiero, che *deve essere reale*, ma al tempo stesso *non è reale*. Il bene è per Hegel sì un «postulato assoluto», in sé reale (è il postulato «adeguato» di cui parla Platone nella "seconda navigazione"), «ma nulla più che un postulato», rimanendo un alcunché di soggettivo a fronte dell'oggettività della realtà empirica esteriore da esso difforme.

Giungiamo così al punto nevralgico della metafisica hegeliana: perché muovere dall'essere puramente astratto? Così facendo non si può che arrivare ad un essere che è al tempo stesso un nulla. Tutta la metafisica hegeliana dimostra paradossalmente questo: muovere da un'assoluta astrazione non può che portare ad una assoluta contraddizione (l'identità di essere e nulla). In questo senso Hegel si rivela come l'estrema (in)coerenza di Cartesio, che nell'esercizio di un dubbio metodico assoluto aveva rifiutato *ogni* contenuto di essere e aveva posto come punto di partenza della metafisica l'"essere astratto" del pensiero.

Muovendo dalla stessa istanza cartesiana del dubbio assoluto, Campanella non procede come Cartesio "*a solo intellectu*"<sup>21</sup>, ma recepisce l'atto della certezza di sé di Agostino. Citando *De Civitate Dei* XI, 26, Campanella argomenta (*Metafisica*, Lib. I, Cap. III, Art. III) che proprio nel dubbio assoluto non posso dubitare di essere. Se non fossi non potrei infatti neanche dubitare: l'essere è quindi più forte del dubbio perché è confermato da esso e si dà come fondamento di esso. Il sapere l'essere come fondamento indubitabile è espressione adeguata dell'essere (per Cartesio, al contrario, l'essere come punto di partenza indubitabile è l'essere adeguato al pensiero, ossia l'"essere astratto" del pensiero)<sup>22</sup>. L'intima unità del

20) Cfr. nota 12. La dialettica del *Parmenide*, seppure trattata da Hegel come riflessione estrinseca perché basata sul confronto delle determinazioni (cfr. nota 13) e non sul loro autodeterminarsi puramente concettuale, è d'altra parte esplicitamente considerata da Hegel stesso nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* come un'anticipazione della sua propria dialettica (cfr. R. Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000, in particolare pp. 75-84). Per una lettura del *Parmenide* in chiave hegeliana si veda M. Bontempelli, F. Bentivoglio, *Percorsi di verità della dialettica antica. Eraclito - Platone - Plotino*, SPES Editrice, Milazzo 1996, pp. 73-89.

21) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II, 16.

22) Sul rapporto tra Campanella e Cartesio mi permetto di rinviare a M. Raffaelli, *L'unità di Potenza, Sapienza e Amore come "altra" modernità. Il superamento delle istanze mo-*

fondamento dell'essere (che Campanella chiama "potenza") e della "sapienza" nella loro distinzione implica una terza dimensione, inseparabile dalle altre due come espressione della loro inseparabilità, che Campanella chiama "amore": chi autenticamente dubita, infatti, cerca perché ama la certezza dell'essere. Sulla base di questa *inseparabilis distinctio*<sup>23</sup> non possiamo ingannarci, poiché si ha qui a che fare con una *notitia presentialitatis*, con una pura presenza a sé dell'autocoscienza.

La distinzione inseparabile di potenza, sapienza e amore è ben diversa dalla distinzione inseparabile di cui parla Hegel a proposito dell'unità di essere e nulla<sup>24</sup>. Quest'ultima è infatti soltanto "intellettuale", tratta nella pura astrazione, e per questo è contraddizione (essa esemplifica per Hegel ogni contraddizione tra concetti puri e la legge stessa della dialettica). Si può affermare che, come ogni tipo di astrazione, essa è nascostamente ma intimamente legata all'empirico, in questo caso all'empirico in generale visto da Hegel come determinazione che proviene dal nulla ed è destinata al nulla. La distinzione inseparabile di potenza, sapienza e amore è invece reale, perché si rivela nella *notitia presentialitatis*, esperienza massimamente concreta, in cui l'essere si comunica *totalmente*. Una simile comunicazione di essere o «essenziazione» (*essentiatio*) totale è in quanto tale «semplicissima, prima», priva di contraddizione; essa si realizza – scrive Campanella coniando un neologismo per esprimerne la pura positività – «per toticipazione»<sup>25</sup>.

Per chiarire i concetti di "comunicazione di essere" e "toticipazione" (*toticipatio*), sui quali si fonda la metafisica campanelliana, Campanella si rifà nel libro XIII della *Metafisica* (*De archetypo mundo, idest de ideis*) a Platone. Significativa è per lui la differenza tra l'universale logico (aristotelico) e quello ontico (platonico). Il primo si ricava attraverso l'astrazione ed è perciò creato e non principio; esso è univoco e la sua universalità si limita alla forma della predicazione. Il secondo invece indica il principio dell'essere e quando è limitato alla forma della predicazione si rivela come analogo e non come univoco<sup>26</sup>. Campanella vede presentato nell'Idea platonica come principio ontoassilogico<sup>27</sup> il modello stesso della razionalità

derne di Telesio e Cartesio nella metafisica primalitativa di Campanella, in «Sophia», VIII (2016-1), pp. 19-32.

23) Cfr. Agostino, *Confessiones* XIII, 11, 12.

24) Cfr. nota 14.

25) T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres, libri 18*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV: «Essentiatio ... est ... simplicissima, prima, toticipazione». In seguito citata come *Metaphysica*.

26) *Ibid.*, Pars III, Lib. XIII, Cap. III, Art. I.

27) Alla fine del VI libro della *Repubblica*, Platone distingue la razionalità come capacità astrattiva dalla razionalità come "potenza" ontoassilogica. Si tratta della celebre metafora della linea. Per Platone la razionalità che astraendo dall'empirico si crea leggi universali e generi determinati (διάνοια, razionalità astratta e basata su presupposti) non è la vera conoscenza. Secondo Platone, si dà "scienza" (ἐπιστήμη) in senso proprio solo attraverso l'"intuizione" della realtà dell'Idea (detta νόησις ο νοῦς ed espressa dal λόγος), intuizione che, come Platone argomenta nel *Teeteto*, l'«anima» (ψυχή) attua «mediante se stessa» (αὐτὴ δι' αὐτῆς) (*Teeteto*, 185e), non mediante astrazione dall'empirico. Per Platone la νόησις ο νοῦς è conoscenza che si fonda sull'evidenza della forma migliore di essere

metafisica<sup>28</sup>. La filosofia aristotelica gli rappresenta invece l'universale come astrazione dall'empirico, incapace perciò di esprimere la verità e il valore dell'essere<sup>29</sup>. In riferimento a Platone Campanella argomenta che l'essere come toticipazione

delle cose (del *Bene*) e rappresenta il «principio anipotetico» (τό ἀνυπόθετον) (il postulato «adeguato» di cui si parla nella “seconda navigazione”), da intendersi come «principio di tutto» (τοῦ παντός ἀρχή) (*Repubblica*, 511b).

28) Nel rivendicare la necessità della razionalità metafisica, Campanella si ispira chiaramente alla “seconda navigazione” platonica: «Scientia omnis considerat de particulari ente, ut physica de naturali, mathematica de quantitate, medicina de corpore sanando, politica de rei publicae corpore gubernando, astronomia de motibus corporum caelestium. Dum autem tractant de his, praesupponunt sic esse, et principia prima et fines ignorant. Si enim dicas physico, quare homo est homo: ... de principio et fine nihil considerat. Non enim unde venit rationalitas et sapientia, et quid sit, et quae causa incorporea illam pariat: ... satis est enim sibi, si dixerit particulares ... Sed de toto homine non loquuntur. Quemadmodum si quis nunc me interroget, quare nunc scribam, et respondeam, quia habeo pennam, et atramentum, et paginam, super quam moveo pennam digitis, et digitos vi motiva, et hos caracteres exaro. Ubi profecto modum tantum attingo secundum physicam, non rationem sapientiae verae» (*Metaphysica*, Proemium).

29) Campanella sembra sottovalutare il concetto aristotelico di ἐντελέχεια, che a ben vedere è conciliabile con la struttura triadica di potenza, sapienza e amore, poiché rappresenta «niente altro che la formula più concisa per l'unità delle tre cause dell'eidos, che come principio, forma e fine costituisce unitamente la vera realtà e attività dell'essere» (nichts als die knappste Formel für das Ineins der drei Gründe des Eidos, das als Ursprung [ἀρχή], Sinngestalt [μορφή] und Zielvorstellung [τέλος] zugleich die eigentliche Wirklichkeit und Wirksamkeit [ἐνέργεια] des Seienden ausmacht) (J. Stallmach, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Hain, Meisenheim a. Gl. 1959, p. 183). Campanella sembra anche dimenticare che il Dio aristotelico è supremo principio, suprema causa formale e supremo fine, o – come Campanella direbbe – suprema potenza, suprema sapienza e supremo amore. Tuttavia, in generale, è vero che Aristotele non riesce a tenere unite in modo coerente dimensione ontica, logica ed etica. L'ontologia aristotelica si presenta come una teoria della “sostanza” (οὐσία). Questa è intesa da Aristotele come “sinolo” (come un τὸδε τι – un qualcosa – di empiricamente determinato), e più precisamente come “eidos” (come un τὸδε τι di intellegibilmente determinato). Aristotele privilegia dunque l'aspetto eidetico della sostanza: l'eidos è infatti il “che cos'è” o l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) delle cose, il principio che fa sussistere il sinolo stesso. E d'altra parte l'eidos, la forma ontologica, è esplicitamente intesa da Aristotele come individuale e particolare, come opposta all'universale, ossia alla forma logica, che è un “genere” (γένος) articolato in specie: l'universale è per Aristotele astratto, privo cioè di una sua realtà ontologica. La logica è di conseguenza concepita da Aristotele in modo formalistico come organon. Ma in che senso la forma aristotelica non è universale, ma individuale e particolare? E dunque: cos'è che la distingue dalla forma platonica? Si tratta di una distinzione di importanza cruciale: se per Platone è vero che l'esistenza empirica, poniamo dello Stato, esprime necessariamente l'Idea di Stato (infatti, come potrebbe un'esistenza dello Stato essere il nulla assoluto dell'Idea di Stato?), è tuttavia altrettanto vero che essa al tempo stesso non la esprime (l'empirico, in quanto tale, si discosta dall'Idea); per Aristotele, invece, l'esistenza empirica esprime necessariamente la forma, senza tuttavia che quest'ultima al contempo la trascenda. Questa spaccatura fra dimensione ontica (individuale e particolare) e dimensione logica (universale) si rivela nell'etica aristotelica, costruita sul riferimento al *consensus omnium* (la definizione della sua normatività coincide cioè paradossalmente con la descrizione di ciò che l'abitudine sociale impone come valore). Il dover essere di cui consiste il Bene diviene in Aristotele il dover essere stesso dell'esistente nella costante regolarità che manifesta.

delle cosiddette "primalità" (*primalitates*)<sup>30</sup>, potenza, sapienza e amore, di cui il soggetto fa esperienza nella *notitia presentialitatis*, non esprime un universale logico-predicativo, ma *ontico-causale*. Esso infatti non viene causato dal soggetto pensante, ma rimanda ad una prima causa ontologica, che è sorgente della comunicazione di essere, cioè a Dio.

La toticipazione delle primalità costituisce il fondamento divino di cui noi esseri umani (e tutti gli enti finiti) partecipiamo, in quanto «siamo qualcosa e non tutto; e possiamo, sappiamo, vogliamo [o amiamo] qualcosa e non tutto o totalmente»<sup>31</sup>. La limitatezza caratterizza in diverso grado ogni essere che partecipa del fondamento divino, in quanto appunto partecipa e non è identico ad esso. In questo modo Campanella non ricade nella concezione panteizzante hegeliana di una permanente auto-relativizzazione dell'Assoluto, concezione che si fonda su un'identificazione contraddittoria di toticipazione e partecipazione. È proprio per distinguere toticipazione e partecipazione che Campanella usa il termine potenza per la prima delle tre primalità. Questa rimanda alla «potenza» (δύναμις) di cui parla Proclo, da intendersi come «secondo se stessa» (καθ'αυτήν)<sup>32</sup>, «non come potenza di ciò che partecipa, ma come causa di tutti gli enti» (οὐ τινὸς οὐσα δύναμις τοῦ μετέχοντος, ἀλλὰ πάντων αἰτία τῶν ὄντων)<sup>33</sup>. Lo stesso ritmo di processione delle primalità l'una dall'altra (la potenza è la «fonte» [fons] da cui procede la sapienza e da entrambe procede l'amore), processione in cui le primalità si toticipano<sup>34</sup>, rimanda all'ontoteologia procliana, che si fonda sulla triade di "permanenza" (μονή), "processione" (πρόοδος) e "ritorno" (ἐπιστροφή)<sup>35</sup>. Più precisamente, con il termine toticipazione Campanella intende esplicitare la nozione agostiniana di *inseparabilis distinctio*, successivamente concettualizzata nella nozione di περιχώρησις o circum-in-(s)essio di "Padre", "Figlio" e "Spirito Santo"<sup>36</sup>, nozioni che si

30) Cfr. *Metaphysica*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. I: «Primalitas est unde ens primitus essentiat».

31) *Ibid.*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «[Nos esse, et posse scire, et velle, est certissimum principium primum: deinde secundario,] nos esse aliquid et non omnia: et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino».

32) Proclo, *Stoicheiosis theologike*, § 92.

33) *Ibid.*

34) Si veda ad esempio *Metaphysica*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV.

35) Cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979<sup>2</sup>, pp. 118-164.

36) Il senso che il termine toticipazione intende esprimere è già presente, ad esempio, in Bonaventura (*Itinerarium mentis in Deum* VI, 3): «Si enim ibi [in Trinitate] est summa communicatio et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia *totum communicatur*, non pars, ideo ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et produciens et distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum» (il corsivo è mio). Sulla nozione di περιχώρησις o circum-in-(s)essio si vedano: E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, Réciprocité et Communion*, Cerf, Paris 2005; S. del Cura Elena, voce *Perikhóresis* in X. Pikaza, N. Silanes (edd.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 1086-1094; P. Stemmer, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 27 (1983), pp. 9-55; G.L. Prestige, *Perichorese and Perichoresis in the Fathers*, in «Journal of Theological Studies», 29 (1928), pp. 242-252; A. Deneffe, *Perichoresis, circumincesso, circuminseccio. Eine terminologische Untersuchung*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 47 (1923), pp.



sono sviluppate nell'orizzonte della metafisica triadica neoplatonica<sup>37</sup>. Campanella stesso, nel secondo libro della sua *Teologia* (*De sancta monotriade*), identifica la triade potenza, sapienza e amore con la Trinità divina<sup>38</sup>. Simili formulazioni della Trinità divina sono frequenti anche in alcuni mistici spagnoli contemporanei di Campanella<sup>39</sup>. *Potentia* come fondamento divino dell'essere, espressione della sua forza creatrice (come Dio Padre<sup>40</sup>) si trova d'altra parte nella teologia trinitaria di molti autori medioevali (il secondo "momento" è caratterizzato in questi autori, al modo stesso di Campanella, come *sapientia* e il terzo come *benevolentia*, *benignitas*, *bonitas*, *caritas*, *clementia* o *voluntas*)<sup>41</sup>. Ebbene, l'orizzonte fondante

497-522. Sull'attualità teoretica della dottrina agostiniana della Trinità cfr. E. Schadel, *Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation*, in «Zeitschrift für Ganzheitsforschung», N.F. 50 (I/2006), pp. 3-51.

37) Di chiara ispirazione neoplatonica è la seguente definizione agostiniana: «Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit» (*De diversis quaestionibus* 83, qu. 18 [De Trinitate]). Il rapporto tra Trinità cristiana e triade neoplatonica è stato studiato in modo approfondito con particolare riferimento a Plotino: cfr. P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne, Paris 1992; A. Dahl, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lindstedts Univ.-Bokhandel, Lund 1945. Per un'interpretazione che non subordina le tre "ipostasi" plotiniane "Uno" (ἐν), "Intelletto" (νοῦς) e "Anima" (ψυχή), ma le integra, concependole come ritmo toticipativo, si veda K.-H. Cho, *Zeit als Abbild der Ewigkeit. Historische und systematische Erläuterungen zu Plotins Enneade III 7*, Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 1999.

38) Cfr. T. Campanella, *Theologicorum libri XXX*, Lib. II, Cap. I, Art. III.

39) Cfr. C.H. Middelanis, *Die Trinität zwingen. Der undogmatische Umgang mit einem Dogma in Teresa von Avilas Moradas und Campanellas Città del Sole*, in M. Bosse, A. Stoll (edd.), *Napoli Viceregno Spagnolo. Una capitale della cultura alle origini dell'Europa moderna* (sec. XVI-XVII), Vivarium, Napoli 2001, Vol. II, pp. 127-157, in particolare pp. 142-143.

40) Già in ambito triadico neoplatonico, Porfirio aveva identificato il fondamento dell'essere con il "padre", simbolo della potenza creatrice, operando una sintesi tra la triade platonica παντελῶς ὄν - ζωή - νοῦς (*Sofista* 248e-249a; cfr. anche *Timeo* 39e) e la triade divina caldaica πατήρ - δύναμις - νοῦς. Cfr. P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève 1960, pp. 105-157; Id., *Die Metaphysik des Porphyrios*, in C. Zintzen (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 208-237; M.J. Edwards, *Porphyry and the intelligible triad*, in «Journal of hellenic studies», 110 (1990), pp. 14-25. Il carattere fondante e originario della triade porfiriana viene successivamente espresso da Giamblico come προουσία - προζώτης - προνοότης. Cfr. J. Halfwassen, *Das Eine als Einheit und Freiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs*, in «Rheinisches Museum für Philologie», N.F. 139 (1996), pp. 52-83.

41) Per una ricognizione delle diverse varianti nei diversi autori si veda E. Schadel, *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, Vol. II, Saur, München u.a. 1988, p. 183. Ad esempio in Tommaso (la cui nozione di *persona* divina come *relatio subsistens* è molto apprezzata da Campanella), Dio è caratterizzato come *potentia*, *sapientia* e *bonitas* nella terza *Consideratio circa Deum* (*Summa theol.* I, q. 39, a. 8), dove si mostra la «res [considerata], secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum». In questo senso la potenza si identifica in Tommaso (e in Campanella) con l'"atto" (cfr. *De potentia*, q. 1, a. 1, 8: «Omnis potentia ab actu separata est imperfecta; et ita, cum nihil imperfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo esse non potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quod semper sit actui coniuncta: et ita potentia creandi est co-



della metafisica in Campanella è da intendersi non, al modo di Hegel, come unità dialettico-contraddittoria, ma, al modo della tradizione triadica neoplatonica e della tradizione trinitaria, come toticipazione di una dimensione ontica (potenza, Padre), in cui l'essere propriamente sussiste (ossia è "in sé"), una logica (sapienza, Figlio), in cui l'essere perviene ad adeguata espressione "uscendo da sé", una etica (amore, Spirito Santo), in cui l'essere si esprime nella pienezza del suo valore "tornando a sé"<sup>42</sup>.

niuncta actui semper»). In Bonaventura troviamo la triade *potentia, sapientia e benevolentia* (*Itinerarium Mentis in Deum* I, 10), così come altre varianti che esprimono la *operatio* divina e nelle quali la *creatio* è attribuita alla *potentia* (cfr., ad esempio, *Breviloquium*, Pars II, Cap. II [Opera omnia, Vol. V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, p. 210]: «Triformis fuit operatio divina ad mundanam machinam producendam, scilicet creatio, quae appropriate respondet *omnipotentiae*, distinctio, quae respondet *sapientiae*, et ornatus, qui respondet *bonitati* largissimae»). L'onnipotenza del Padre è da intendersi come «plenitudo fontalis», espressione della sua «primitas» (*Quaestiones de mysterio Trinitatis*, qu. 8, ad 7), concetto ripreso da Campanella anche nella sua variante *primalitas*. In questo senso è da intendere in Bonaventura anche il paragone (di origine platonico-neoplatonica) con la potenza del sole (*Collationes in Hexaëmeron* XXI, 2): «Sol aeternus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est vicens, fulgens, calens: Pater est summe vicens, Filius summe fulgens, Spiritus Sanctus summe calens. Pater, lux videntissimus; Filius, splendor pulcherrimus et fulgentissimus; Spiritus Sanctus, calor ardentissimus. Sicut iste sol cuncta vivificat, cuncta illustrat, cuncta calefacit, et sicut ista tria: vigor, splendor, calor, sunt unus sol, et tamen habent distinctionem nec sunt tres soles: sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus. Et sicut vigor est splendens et calens, splendor est vicens et calens, calor vicens et splendens in isto solo visibili; sic Pater est in se et in Filio et in Spiritu Sancto, et Filius est in Patre et in se et in Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus est in Patre et in Filio et in se secundum rationem circumincessionis, quae notat identitatem cum distinctione».

42) Sul rapporto tra Hegel e la metafisica triadica neoplatonica si veda J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Felix Meiner, Bonn 1999. In questa monografia si mostra come Hegel abbia recepito la concezione neoplatonica di una struttura triadica della realtà rifiutandone tuttavia la «fondazione della dottrina del nous nella dottrina dell'uno» (die Fundierung der Nouslehre in der Henologie), poiché questa «contraddice il pensiero fondamentale dell'idealismo assoluto di Hegel, che vorrebbe integrare e superare la dottrina stessa dell'uno come momento in una completa metafisica dello spirito» ([sie] widerspricht dem Grundgedanken des absoluten Idealismus Hegels, der die Henologie selber als Moment in eine umfassende Geistmetaphysik integrieren und aufheben möchte) (*ibid.*, p. 463). Assolutizzando il momento "intellettuale", Hegel non ha potuto che concepire la struttura triadica della realtà come dinamica stessa della contraddizione. H. Beck ha mostrato (nella monografia *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2001<sup>2</sup>) come «l'idealismo radicale di Hegel consista ... in una riduzione del carattere dell'essere al solo modo dell'idealità, in quanto questo è considerato come l'unico modo dell'essere e non viene visto che l'idealità presuppone la realtà» (Hegels radikaler Idealismus besteht ... in einer Verkürzung des Seinscharakter überhaupt auf den Modus der Idealität, indem dieser als der einzige Modus des Seins gilt und nicht gesehen wird, dass Idealität Realität voraussetzt) (*ibid.*, p. 100). Ricorrendo alla metafisica trinitaria di Tommaso e ispirato dalla metafisica triadica neoplatonica, Beck argomenta che il bene o bontà come dimensione etica dell'essere sussiste solo sul presupposto che l'idealità "proceda" dalla realtà. Avendo "rimosso" la permanenza della realtà (il Padre) e assolutizzato il "procedere" dell'idealità (il Figlio), Hegel ha ridotto la dinamica della realtà ad un puro autodeterminarsi del concetto e non ha potuto che concepi-

La potenza come fonte della processione in cui le primalità si toticipano non può che provenire «dalla prima Illimitatezza» (ἐκ τῆς πρώτης ἀπειρίας)<sup>43</sup>, da intendersi, seguendo la tradizione neoplatonica, come suprema unità. Scrive Campanella:

«L'unità ci si rivela come qualcosa di divinissimo e primità dello stesso ente; tutte le cose sono costituite in essa [nella sua *potenza*] e per essa [per la sua *sapienza*] e da essa [dal suo *amore*], ed esistono in quanto partecipano dell'unità. Infatti non esiste ciò che non è uno»<sup>44</sup>.

Con ciò si rivela l'autentico significato delle primalità: esse sono «non certo tre essenze o cose o divinità o unità, bensì essenzialità e realtà del primo ente»<sup>45</sup>.

re il bene o la bontà dell'essere (lo Spirito Santo) come un superamento della contraddizione che è inscindibilmente un suo mantenimento. Ciò è evidente nella concezione hegeliana della guerra come provvidenza secolarizzata, concezione che è palesemente agli antipodi dello spirito cristiano (Hegel scrive a proposito nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, § 324: «Der Krieg ... ist ... das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird»). Per quanto riguarda il rapporto tra Hegel e la dottrina cristiana della Trinità cfr. P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987. In questa monografia si mostra come da un lato Hegel abbia trovato nella dottrina cristiana della Trinità la «chiave di volta ... di un nuovo statuto del pensare» (*ibid.*, p. 357) e come dall'altro egli abbia fatalmente "frinteso" il concetto trinitario di *persona*, riducendo le tre Persone divine (in terminologia filosofica: realtà, idealità e bontà/amore) a momenti dialettici di un «soggetto assoluto che, secondo le movenze necessitanti e immanenti del suo concetto, si autoevolve in un monologo chiuso in se stesso» (*ibid.*, p. 364), per questo intriso di contraddizione e di "nulla". Degna di accurata considerazione è la critica a Hegel nella *Teosofia* di Rosmini (cfr. M. Krienke, *Denken und Sein. Zur Hegelkritik Antonio Rosminis*, in «Theologie und Philosophie», 80 [2005], pp. 56-74; Id., *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004 [in particolare pp. 253-348 e pp. 515-621]; M. Donà, *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001; L. Ferroni, *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, Sodalitas, Stresa 1987), condotta da una prospettiva ontotrinitaria che mostra essenziali elementi di contatto con quella campanelliana (cfr. R. Gherardi, *Le tre forme-primalità dell'essere nella metafisica di A. Rosmini e T. Campanella*, in «Sapienza», VIII [1955], pp. 595-620). Su questi presupposti di un "frintendimento" fatale dell'ontoteologia triadica neoplatonica e della dottrina cristiana della Trinità, non è un caso che Hegel abbia misconosciuto completamente il valore della metafisica campanelliana e che, nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* (nella versione di Berlino 1836), abbia dedicato a Campanella solo dieci righe di testo. Come ha notato K. Flasch, Hegel menziona su Campanella «solo dati biografici elementari ... e nota poi ancora soltanto che la sua vita come la sua opera sono "lacerate e fantastiche"» (nur elementare biographische Daten ... und [er] bemerkt dann lediglich [noch], sein Leben wie sein Werk seien 'zerrissen und phantastisch') (Id., *Poesie - Philosophie - Politik: Tommaso Campanella*, in Th. Campanella, *Philosophische Gedichte* [hg. v. Th. Flasch], Klostermann, Frankfurt am Main 1996, pp. 11-95, qui p. 84).

43) Proclo, *Stoicheiosis theologike*, § 91.

44) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VII, Cap. I, Art. I: «Unitas videtur quid divinissimum esse, et primitas ipsius entis, et in ea, et per eam, et ab ea constare cuncta et esse in eo, quod unitatem participant. Neque enim est, quod unum non est».

45) *Ibid.*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV: «[Sunt primalitates] non quidem tres essentiae, aut res, aut divinitates, aut unitates; sed essentialitates et realitates primi entis».

«Pertanto deriva dalla massima unità del massimo ente il fatto che gli enti vengano essenziati quando vengono uniti ... L'essenziamento prima si ha dunque nell'identico dall'identico. L'identico infatti è ciò che è massimamente uno»<sup>46</sup>.

Dalle tre primalità, continua Campanella,

«vengono essenziati [tutti gli enti], senza alcuna divisione nell'essenza, benché esse siano ciò "da cui", "in cui" e "per cui", con una distinzione relativa, non assoluta, in modo da poter essere anche negli altri enti che proverranno dal primo»<sup>47</sup>.

Il rapporto fra il primo ed i secondi enti è caratterizzato da Campanella, sulla stessa linea di Tommaso, come una "somiglianza analogica" (analogica similitudo)<sup>48</sup>:

«Difatti non si può dire che le cose non siano enti perché derivano da altro, né che Dio, per il fatto che è da sé, non dia alle cose di essere; dunque ciascuna cosa sta al suo essere come Dio sta al suo, proporzionalmente ... Tutte le cose nell'universo sono enti, veri, buoni, uni, in base all'essere, alla verità, alla bontà, all'unità, che è Dio; da sé, in quanto da sé, sono nulla; e di fatto sono da Dio»<sup>49</sup>.

Nel rapporto analogico fra primo ente illimitato e secondo ente limitato Campanella non nega affatto il difetto e il negativo che caratterizzano il secondo ente, ma li limita alla dimensione spazio-temporale. Per Campanella il nulla non ha alcuna potenza attiva, ma "è" solo in quanto l'essere limitato è considerato non nella sua essenza (come partecipe dell'illimitato fondamento divino), ma nella sua esistenza spaziale e temporale (come il suo non essere ciò che gli sta "accanto")

46) *Ibid.*: «Quapropter ex maxima unitate est maximi entis ut entia essentientur dum uniuntur ... Essentiatio ergo prima habetur ex eodem idem. Idem enim est, quod maxime unum est».

47) *Ibid.*: «[Ex tribus primalitatibus] essentiantur, essentia nihil discreta, etsi ipsa sint quid, a quo, in quo, et propter quod, cum distinctione reali relativa non absoluta, ut possint esse et in caeteris entibus, quae ex primo manabunt».

48) *Ibid.*, Pars I, Lib. II, Cap. III, Art. III.

49) *Ibid.*: «Non enim propterea quod res sunt ab alio, non sunt entia, nec propterea quod Deus est a se, non dat rebus ut sint. Ergo unumquodque se habet ad esse suum, sicut Deus ad suum proportionaliter ... Quaecumque autem sunt in rerum universitate, sunt entia vera, bona, una, ab esse, veritate, bonitate, unitate, quae Deus est, et a se, quatenus a se, nihil sunt; a Deo autem sunt». Nel passo citato Campanella fa riferimento ai trascendentali *unum, verum, bonum*, e tuttavia per Campanella «l'uno non è aristotelicamente e tomisticamente uno dei trascendentali dell'ente in quanto ne esprime l'indivisione, bensì, plotinicamente, il supertrascendentale che abbraccia tutto il dinamismo, l'interno e l'esterno, dell'ente. L'ente è uno, e l'uno è ente, e anzi l'ente è più uno che ente, pur nella sua struttura [triadica] primalitaria» (G. Di Napoli, *Introduzione* a T. Campanella, *Metafisica*, 3 Voll., Zanichelli, Bologna 1967, qui Vol. 1, p. 33).

e il suo non essere “prima” e “dopo”). Se il primo ente, come toticipazione di potenza, sapienza e amore, non è intaccato dallo spazio-tempo ed è in sé pura positività (niente infatti nello spazio-tempo è *tutto* in altro, ma sempre “accanto”, e “prima” e “dopo” altro), il secondo ente è invece, in quanto spazio-temporale, “mescolato” con la negatività.

«Anche da esso [dal non-ente] – scrive Campanella – sono costituiti gli enti finiti. Diciamo non-ente ciò che in nessun modo è secondo sé, ma esiste nell’ente finito, limitandolo e separandolo dagli altri enti finiti»<sup>50</sup>.

Campanella «ha trovato nell’intuizione agostiniana del male [come deficienza di essere] la radice prima della sua metafisica del non-ente»<sup>51</sup>; «fra quelli che esorcizzano il nulla e quelli che ne fanno la molla di una dialettica immanentistica il Campanella adopera e ferma il nulla nella sua funzione costrutturale di limitazione»<sup>52</sup>.

Il negativo del secondo ente è caratterizzato dalle “primalità del non essere” (primalitates nonentis)<sup>53</sup>. Scrive Campanella: «[Caratterizziamo il non-ente] attraverso impotenza, insipienza e disamore, se quest’ultimo termine fosse nell’uso, e diciamo quindi dall’odio»<sup>54</sup>;

«infatti ciò che in nessun modo è non ha potenza, sapienza e amore alcuno, bensì ogni impotenza, insipienza, odio; però si può dire che esso abbia la potenza di non essere, la sapienza di non essere e l’amore di non essere ... Infatti il non ente viene chiarito mediante l’ente, perché viene pure concepito mediante l’ente; tutte le cose che hanno più entità hanno più potenza, più sapienza, più amore; quelle che meno, meno; tale “meno” deriva dalla mescolanza del non-ente, giacché è

50) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. XII, Art. I: «Et ipso [nonente] constant entia finita. Nonens dicimus, quod nullo modo est secundum se, existit tamen in ente finito ipsum finiendi et separando ab aliis entibus finitis».

51) S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Marzorati, Milano 1968, p. 331.

52) G. Di Napoli, *La Metafisica di Tommaso Campanella*, in *Campanella e Vico*, Quaderno dell’«Archivio di filosofia», 1 (1969), pp. 19-36, qui p. 29.

53) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. XII, Art. I.

54) *Ibid.*: «[Nonens dicimus ex] impotentia, insipientia et disamore, si vocabulum hoc esset in usu, sed dicamus ex odio». Cfr. *De Civitate Dei* XI, 28, dove Agostino, dopo aver caratterizzato la struttura fondamentale della Civitas Dei con «est, videt, amat» (*ibid.*, XI, 24), afferma: «Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem». Si veda anche Bernardo di Chiaravalle, *Sermo 45* (Opera omnia, Vol. 2, ed. Joannis Mabillon, Gnocchi, Mediolani 1851, p. 683): «Trinitas creata ... cecidit ... ab illa summa et pulchra trinitate, scilicet potentia, sapientia, puritate, in quendam contrariam et foedam trinitatem, scilicet infirmitatem, caecitatem, immunditiam»; in Riccardo di San Vittore (*Liber exceptionum*, publié par Jean Châtillon, Vrin, Paris 1958, p. 105), *infirmitas, ignorantia e concupiscentia* rappresentano i «tria mala principalia».

essenziale alla creatura, in quanto creatura, essere finita, mentre le è essenziale partecipare lo stesso non-essere»<sup>55</sup>.

In questo senso «tutte le cose [finite] sono essenziate dall'essere e dal non-essere»<sup>56</sup>. Sembra, scrive Campanella, che tutto sia costituito attraverso l'affermazione e la negazione, e che la prima sia limitata e la seconda illimitata<sup>57</sup>. L'affermazione esprime l'essere, la negazione il non essere. Che cosa significa questo ad esempio per l'uomo? «L'uomo invero è per sé e necessariamente animale ragionevole, e per sé e necessariamente non asino, non bue, non pietra, non cielo, ed è circondato da una negazione infinita»<sup>58</sup>.

«Ma – si chiede Campanella – come può avvenire che una composizione provenga dall'essere e dal non-essere? E se lo stesso non-ente non è, come fa composizione? Ciascuna cosa infatti è idealmente prima di far composizione. E come può una cosa esser composta dal finito e dall'infinito?»<sup>59</sup>.

Se poniamo il problema in questo modo,

«è da considerare tuttavia che tale composizione non è fisica, bensì trascendentale; non tuttavia tale che raggiunga Dio, salvo nel modo con cui è conosciuto da noi. Dio, infatti, in quanto è non pietra pare a noi che sia composto dall'essere Dio e dal non essere pietra; ma, siccome il non-essere-pietra, in quanto dice essere, non compete a Dio, bensì in quanto dice non-essere, e d'altra parte due negazioni affermano, segue che quando dico "Dio non è pietra", io non faccio alcuna composizione, come invece faccio quando dico "l'uomo non è pietra"»<sup>60</sup>.

55) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. XII, Art. I: «Quod enim nullo pacto est, nullam habet potentiam, nullam sapientiam, nullum amorem: omnem vero impotentiam, omnem insipientiam, omne odium; sed potest dici habere potentiam non essendi, sapientiam non essendi et amorem non essendi ... Declaratur enim nonens per ens, quia et per ens concipitur; quaecumque plus habent entitatis, plus habent potentiae, sapientiae et amoris; quae minus, minus: hoc autem minus est ex admixtione nonentis: siquidem essentiale est creaturae, in eo quod creatura, finitam esse; essentiale est participare ipsum nonesse».

56) *Ibid.*: «Essentiantur omnia esse et nonesse».

57) Cfr. *ibid.*, Pars II, Lib. VI, Cap. III, Art. I.

58) *Ibid.*: «Homo quidem est per se et necessario animal rationale; et per se et necessario non asinus, non bos, non lapis, non coelum, et infinita negatione circumdatur».

59) *Ibid.*: «Sed qui fieri potest, ut ex esse et nonesse fiat compositio? Et si ipsum nonens non est, quomodo componit? Unumquodque enim prius est natura, quam componat; et quomodo ex finito et infinito aliquid potest componi?».

60) *Ibid.*, Pars II, Lib. VI, Cap. III, Art. III: «Considerandum tamen est huiusmodi compositionem non esse physicam, sed transcendentalem, non tamen quae pertingat ad Deum, nisi ut a nobis capitur. Deus enim quatenus est non lapis, videtur nobis componi ex esse Deum et ex non esse lapidem: sed quia non esse lapidem, quatenus dicit esse, Deo non competit, sed quatenus dicit non esse, et duae negationes se mutuo destruunt, efficitur ut cum dico: Deus non est lapis, nihil componam, veluti compono quando dico: homo non est lapis».

Il problema del nulla e della sua composizione con l'essere sembra rappresentare un vero paradosso<sup>61</sup>;

«ciononostante – scrive Campanella – dobbiamo ammettere una simile composizione; e siccome le cose composte esistono, occorre vedere come esista il nulla. Non pare che il nulla esista comunque in Dio; se infatti esso esistesse in Dio, Dio non sarebbe totalmente e puramente e assolutamente ente; neppure fuori di Dio può il nulla esistere, perché Dio allora verrebbe circondato e limitato dal nulla; quando diciamo che fuori di Dio vi è il nulla, prendiamo il termine “nulla” negativamente, non affermandolo, bensì negandolo; ma quando componiamo le cose dal nulla e dall'ente, pare in verità che affermiamo il nulla; in ciò erriamo e siamo sapienti. Erriamo, perché in realtà il nulla non è; siamo sapienti, perché lo adoperiamo come esistente; il che anche Dio fa»<sup>62</sup>.

Dunque si può affermare:

«anche il “nulla” è un qualcosa – soltanto non in se stesso ... [ma solo nel pensiero, che, *astruendo* dall'esistenza empirica (spazio-temporale) l'essere come il *non essere* ciò che sta “accanto” e il *non essere* “prima” e “dopo”, si crea il concetto di un infinito “nulla”]; esso non è un essere reale, ma ideale ... Il “nulla” non limita il nostro “concetto dell'essere”, ma ne precisa piuttosto l'illimitatezza»<sup>63</sup>.

È chiaro allora il senso delle primalità del non essere: la “toticipazione” di impotenza, insipienza e odio non è reale (niente infatti è pura impotenza, pura insipienza e puro odio, ma, seppure nelle più diverse gradazioni, sempre un al-cunché di potente, sapiente e amoroso); essa rappresenta un *ens rationis* derivato per *negationem* dalla toticipazione di potenza, sapienza e amore per precisarne l'illimitatezza.

Se Campanella si è ispirato a Tommaso per la sua concezione del rapporto fra primo e secondo ente e ad Agostino per la sua concezione del non essere, egli

61) Si veda R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod*, Röhl, Dettelbach 1996<sup>3</sup>, in particolare pp. 13-99.

62) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. III, Art. III: «Nihilominus fateri cogimur huiusmodi compositionem. Et quia quae componuntur sunt, videndum est quo pacto sit nihilum. Nihilum quidem non videtur esse in Deo ullo pacto. Si enim esset in Deo, Deus non esset omnino et purum et simpliciter ens. Nec extra Deum potest esse nihilum; quoniam a nihilo circumdaretur Deus et finiretur. Cum autem dicimus: extra Deum nihil est, sumimus ly nihil negative, non ponentes illud, sed negantes. Sed cum ex nihilo res componimus et ex ente, videmur quidem ponere nihilum. Et in hoc et erramus, et sapimus. Erramus quidem, quoniam revera non est. Sapimus vero quia utimur tanquam sit, quod et Deus facit».

63) H. Beck, *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik*, Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2004, pp. 87-88: «Auch das ‘Nichts’ ist ein Etwas – nur nicht in sich selbst ... ; es ist nicht ein reales, sondern ein ideelles Seiendes ... Das ‘Nichts’ begrenzt nicht unseren ‘Begriff des Seienden’, sondern präzisiert vielmehr dessen Unbegrenztheit».

ha trovato «nell'essere parmenideo il punto di partenza per la soluzione del problema dell'uno e del molteplice»<sup>64</sup>. Se infatti l'uno parmenideo è inteso in senso metafisico (ciò significa, per Campanella, in senso teologico), Parmenide ha già inquadrato il problema in modo insuperabile, in quanto «*cum omnia unum poneret metaphysice, physice tamen posuit plura*»<sup>65</sup>. Questa prospettiva è per Campanella più profonda di quella espressa nella dialettica del *Parmenide* platonico, in cui l'uno è in sé *nientificato* come molteplicità: infatti,

«l'uno – scrive Campanella – non si moltiplica come tale, e perciò Dio non può essere che uno, perché è veramente uno; però nulla impedisce che l'unità produca unità minori e consimili, giacché se procede l'identico, non si allontana in modo che si abbiano due; l'ente infatti non può produrre non-enti, né l'unità delle non-unità; ma solo l'infinito è uno e non può produrre fuori di sé un infinito»<sup>66</sup>.

La relazione tra Dio e la molteplicità può essere "visualizzata" ricorrendo alla metafora del prisma, che rimanda al simbolismo della luce di tradizione platonico-neoplatonica<sup>67</sup>:

«Nel passaggio attraverso il prisma, l'unica e semplice qualità della luce "bianca" viene dischiusa in una molteplicità di colori; il contenuto di luce totale dei molti colori era dunque in precedenza ancora uno in maniera più alta. In modo simile (nel senso di una tale soltanto "metaforica analogia"), sgorgando da Dio il semplice ed unico infinito contenuto di essere viene dischiuso in una molteplicità di contenuti di essere finiti, il cui totale contenuto di essere positivo "prima" [in senso non cronologico, ma ontologico] immediatamente non esisteva ancora come molteplicità, ma come la semplice unicità dell'infinito essere divino»<sup>68</sup>.

64) S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, cit., p. 331.

65) T. Campanella, *Theologicorum libri XXX*, Lib. I, Cap. II, Art. III.

66) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VII, Cap. I, Art. I: «Unum non multiplicatur ut sic; et propterea Deus non potest esse nisi unus, quia vere unus. Verum nihil prohibet quin unitas producat unitates minores et consimiles. Nam si idem procedit, non recedit, ut fiant duo: non enim potest ens non entia facere, neque unitas non unitates; sed solum infinitum unum est, nec potest infinitum facere extra se».

67) Cfr. W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichts in der Philosophie Plotins*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 15 (1961), pp. 334-362; H. André, *Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution*, Habbel, Regensburg 1963; K. Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Aschendorff, Münster 1980.

68) H. Beck, *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, Pustet, München-Salzburg 1988<sup>2</sup>, p. 179: «Beim Hindurchtritt durch das Prisma wird die eine und einfache 'weiße' Lichtqualität in eine Vielheit von Farben auseinandergefaltet; der gesamte Lichtgehalt der vielen Farben war also vorher noch in höherer Weise eins. Ähnlich (im Sinne solcher nur 'metaphorischen Analogie') wird beim Hervorströmen aus Gott der

Come fondamento dell'essere, Dio non può essere molteplicità e parimenti non può essere indistinzione. Questo carattere divino fondamentale di una distinzione senza molteplicità è ciò che Parmenide ha intravisto rappresentato nella figura geometrica del cerchio (o della sfera)<sup>69</sup>, successivamente esplicitata, nella sua valenza di simbolo ontotriadico, in ambito neoplatonico e trinitario: il "centro" è il permanere dell'essere in sé (Padre), il "raggio" è il procedere dell'essere dal centro (Figlio), la "circonferenza" è il ritorno dell'essere al centro "attraverso" il raggio (Spirito Santo); i tre "momenti" sono *distinti inseparabili che si toticipano nell'unità*<sup>70</sup>.

La molteplicità degli enti finiti è in Dio come nel suo unitario fondamento di essere. Si tratta di un messaggio di straordinaria attualità. In questa nostra epoca e civiltà, ormai mondializzata, che vive l'essere come intrinsecamente esposto al nulla, l'uomo è invitato a riscoprire il suo intimo contatto con il fondamento divino dell'essere. Una simile rinnovata coscienza religiosa (nel senso letterale del latino *religare*<sup>71</sup>) è coscienza del fatto che l'uomo è salvo nell'essere (l'essere infatti è e non può non essere) e che tuttavia è nella sua esistenza spazio-temporale un essere limitato (egli infatti non è il fondamento dell'essere, ma partecipa di esso), chiamato perciò a restituire il senso della sua salvezza facendosi Uno nella comunione con l'"altro" (con gli altri uomini, con l'intera natura e con Dio stesso).

#### MATTEO RAFFAELLI

Collaboratore presso la "Forschungsstelle für Interkulturelle Philosophie" dell'Università di Bamberg, Germania  
matteo.raffaelli@gmail.com

einfache und eine unendliche Gehalt des Seins in eine Vielheit endlicher Seinsgehalte auseinandergefaltet, deren gesamter positiver Seinsgehalt unmittelbar 'vorher' noch nicht als Vielheit, sondern als die einfache Einzigkeit des unendlichen göttlichen Seins existierte».

69) Cfr. DK, B 8, 42-44.

70) La triade di permanenza, processione e ritorno è rappresentata in Proclo come una «κυκλική ... ἐνέργεια» (*Stoicheiosis theologike*, § 33). Sulla figura geometrica del cerchio come simbolo ontotriadico in Proclo cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, cit., pp. 165-239. In Campanella (*Metaphysica*, Pars II, Lib. X, Cap. II, Art. II) troviamo un triangolo inscritto in un cerchio, i cui vertici sono designati con le primalità *potentia*, *sapientia* e *amor*, che nella loro unità "circolare" esprimono l'*unum* o *ens*. Campanella ne chiarisce il senso con le seguenti parole: «[Primalitates] communicantur invicem per toticipationem et circumdantur unitatis circulo». Il simbolismo del cerchio è utilizzato, in senso trinitario, anche da Cusano (*De docta ignorantia* I, 21, 64; cfr. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus, Trier 1952, pp. 203-299, dove il simbolismo geometrico in Cusano è trattato nelle due varianti del simbolismo del cerchio e del triangolo). Sulla storia del concetto del cerchio (e della sfera) come simbolo ontologico cfr. M. Lurker, *Der Kreis als symbolischer Ausdruck der kosmischen Harmonie*, in «Studium generale», 19 (1966, H. 9), pp. 523-533; D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Niemeyer, Halle a.d. Saale 1937 (Repr. Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1966).

71) Cfr. Agostino, *De vera religione* 55, 111: «Ad unum Deum tendentes et ei uni religiantes animas nostras – unde religio dicta creditur – omni superstitione careamus».