L'UNITÀ DI POTENZA, SAPIENZA E AMORE COME "ALTRA" MODERNITÀ



Il superamento delle istanze moderne di Telesio e Cartesio nella metafisica primalitativa di Campanella

The demand, in Telesio, of an immediate opening of knowledge to reality and the demand, in Descartes, of an absolute criticality and problematic nature of knowledge are fundamental concerns in modernity, which however lead to a nihilistic result if developed in their mutual irreconcilability. This nihilistic result, that has permeated modernity, is to be framed as a separation of knowledge from the ground of being and as a consequent inability of acting in a way that is consciously grounded on being. Campanella's "primalitative" metaphysics, which sees being as a "toticipative" (divine) communication of power (ground), wisdom and love, holds firm on the demands of Telesio and Descartes and reconciles them by drawing upon Augustine's act of self-certainty. In this reconciliation an "other" modernity takes shape, in which the individual is called to self-determination through participation in the divine "toticipation".

di
MATTEO RAFFAELLI

Il nichilismo della modernità è stato diagnosticato da Wulff Rehfus con le seguenti parole:

> «Tutti i tentativi finora intrapresi di edificare un fondamento per la modernità, che sia esente da qualsiasi sospetto di casualità e mutevolezza, sono falliti: da un punto di vista sistematico, poiché essi non sono riusciti a conciliare i principi dell'*essere*, del *pensare* e dell'*agire*; da un punto di vista storico, poiché essi non sono riusciti a fare dei propri costrutti il fondamento generale e spontaneamente accettato di una comunità umana»[1].

Con il presente articolo cercherò di chiarire questa "diagnosi" attraverso un confronto tra la filosofia di Telesio (riconosciuto da Bacone come il "primo degli uomini nuovi"[2]) e quella di Cartesio (celebrato da Hegel come un "eroe" che, ricominciando tutto da capo, ha "costituito" la filosofia in senso moderno[3]), per poi proporre una "terapia" incentrata sulla metafisica primalitativa di Campanella.

In che cosa consiste la novità di Telesio? Nell'aver per primo indagato la natura *iuxta propria principia*, lasciandola per così dire "parlare" in prima persona, senza cercare di "costruirla" secondo astratte formule preconcette, che in quanto tali non possono che risultare soggettive ed arbitrarie. Un simile "costruttivismo" – afferma Telesio nel Proemio del *De rerum natura* – è espressione della smisurata superbia di chi conduce le proprie indagini cercando di imitare non solo la sapienza ma anche la potenza di Dio. L'indagine di Telesio intende invece basarsi sul 'senso'. Esso è infatti percezione *immediata* delle cose, in cui le cose agiscono "tutte intere" (universale) sullo 'spirito'[4], il quale perciò non risulta condizionato da alcun aspetto soggettivo o arbitrario. Per Telesio lo spirito può "patire" l'azione delle cose poiché è anch'esso una realtà materiale, resa recettiva dalla sua estrema tenuità. D'altra parte per Telesio non sempre le cose si presentano integre nella loro natura e lo spirito non può di conseguenza percepire immediatamente tutte le loro qualità. Esso allora ricava ciò che è ignoto delle cose che sono state percepite non integralmente

1) W.D. Rehfus, *Die spätmoderne Dämmerung – Rettung aus der Begründungsnot*, in «Universitas», 46 (12/1991), pp. 1169-1182, qui p. 1180: «Alle bisherigen Versuche, für die Moderne ein Fundament zu erstellen, das jeglichem Verdacht der Zufälligkeit und Wandelbarkeit enthoben ist, sind gescheitert: systematisch gesehen, weil es ihnen nicht gelang, die Prinzipien ... des *Seins*, des *Denkens* und *Handelns* zusammenzubringen, und historisch gesehen, weil es ihnen nicht gelang, ihre Konstrukte zur allgemein und zwangslos akzeptierten Grundlage einer menschlichen Gemeinschaft zu machen» (il corsivo è mio).

2) Cfr. F. Bacon, *De principiis atque originibus*, in J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath (edd.), *The Works of Francis Bacon*, 7 voll., Longman and Co. etc., London 1857-1874, vol. III, pp. 63-118, qui p. 114: «De Telesio autem bene sentimus atque eum ut amantem veritatis et scientiis utilem et nonnullorum placitorum emendatorem et novorum hominum primum agnoscimus».

3) Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (Werke, Bd. 20), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, p. 123: «[Descartes] ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat».

4) Cfr. B. Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, Lib. VII, Cap. I.

facendosi 'intellezione'. L'intellezione – alla cui analisi è dedicato il libro VIII del *De rerum natura* – è un "sensus imperfectus" poiché non è prodotto immediatamente "dalla cosa" (a re), ma si realizza "per similitudinem", ossia è prodotto dalla sensazione che lo spirito ha percepito provenire da cose simili[5]. L'intellezione è in questo senso un "ricordare" (commemoratio)[6] che agisce in sintonia con la memoria, la quale "registra" le qualità delle cose, da mettere di volta in volta a disposizione del processo conoscitivo. Telesio intende attenersi ad un'astrazione legata al senso e rifiuta un'astrazione totale, espressione di una razionalità che, ritratta nel suo apriorismo, cerca di costruire la realtà a partire da "finzioni" (figmenta)[7]. Sulla base di una concezione dello spirito come recettività della realtà materiale data nella sensazione, Telesio fonda – nel libro IX del *De rerum natura* – la sua visione della sfera morale: tutto ciò che l'uomo fa, che desidera o respinge, ha come fine la "conservazione dello spirito" (spiritus conservatio) come conservazione puramente materiale di sé. Questa è il "bene supremo" (supremum omnino bonum) dell'uomo, misura unica del valore delle sue azioni[8]. La normatività della morale è schiacciata in Telesio sulla fattualità della conservazione materiale di sé.

L'orizzonte filosofico di Telesio ha un carattere eminentemente "terreno". E tuttavia, afferma Telesio,

> «non pare che l'uomo si accontenti del senso e della conoscenza [sensibile] e del godimento di quelle cose con cui si nutre, si conserva e prova piacere; egli cerca invece di conoscere con somma ansietà la sostanza e le operazioni di qualsiasi altra cosa, persino di quelle che egli non può affatto usare e che anzi non possono essere affatto comprese da alcun senso, e anche degli enti divini e di Dio stesso»[9].

Ciò è la prova per Telesio che nell'uomo non c'è solo lo spirito materiale, ma anche un'«alia ... substantia, et penitus ... divina et ab ipso immissa Creatore»[10]. Ad un Creatore potentissimo, sapientissimo ed ottimo rimanda d'altra parte la grandezza della costruzione dell'universo[11]. La razionalità umana, però, non può in alcun modo comprendere questa costruzione[12]. Essa può certamente ri-costruire per

5) Cfr. *ibid*., Lib. VIII, Cap. III.
6) *Ibid*.
7) Id., *Varii de naturalibus rebus libelli* (a cura di L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze 1981), p. 454.
8) Id., *De rerum natura*, Lib. IX, Cap. II.
9) *Ibid*., Lib. V, Cap. II: «Non ... in earum rerum sensu cognitioneque ac fruitione, e quibus nutritur servaturque et voluptate afficitur, acquiescere homo videtur; sed aliarum quarumvis, vel earum, quae nullo ipsi usui esse, quin quae nullo prorsus comprehendi possunt sensu, et divinorum etiam entium Deique ipsius substantiam operationesque summa inquirit cum anxietate».
10) *Ibid*.
11) Cfr. *ibid*., Lib. IV, Cap. XXIX.
12) Cfr. Id., *De Natura iuxta propria principia liber primus et secundus*, Romae MDLXV, Lib. II, Cap. XLIV: «At quo sit illud factum pacto, homini haud inquirendum [est], ut quod nulla innotescere queat ratione». Anche nell'edizione definitiva del *De rerum natura*, Lib. I, Cap. IX, Telesio afferma: «Si quis modum, quo [caelum] constructum sit, humanis inquirere audeat rationibus, non arrogans modo is impiusque sed prorsus etiam amens,

mezzo della similitudine un ordine immanente alla realtà, ma non integralmente, poiché non può legittimamente innalzarsi al principio primo della realtà (al suo Creatore), che in quanto tale non può in alcun modo essere ricavato dal senso. In un passo fondamentale del *De Natura* del 1565 (Lib. II, Cap. LVI) Telesio afferma:

> «L'andar indagando sulla sua [di Dio] sostanza oppure su altre operazioni, pare che sia un agire da arrogante non più che da stolto, in quanto queste cose non possono essere conosciute dall'uomo per nessun motivo. Dio stesso ci ha manifestato quelle cose che di lui egli ha voluto che si sapessero, e noi contenti di esse, per nulla affatto osiamo ricercare con le nostre forze e con i nostri ragionamenti le altre cose, che superano di gran lunga l'acutezza dell'animo nostro e che sono di gran lunga più luminose di quanto l'occhio umano possa contemplarle; cose tutte che, spero, la nostra anima vedrà quando, sciolta dal corpo, volerà da Dio stesso, da cui è stata creata»[13].

Telesio dunque da un lato riconosce la tensione dell'uomo a Dio, dall'altro tiene ferma l'illegittimità del sapere che si discosta dal senso e dalla dimensione terrena[14]. Per l'assolutezza di un fondamento d'essere divino non c'è posto se non al di fuori della sfera di competenza del sapere.

nihilque minus damnandus, videri potest, quam si et Dei potentiam inquirat, qua mundum universum e nihilo creavit».

13) «Ipsius substantiam aut operationes alias inquirere, non arrogans magis quam stultum videtur, ut quae homini innotescere nullo queant pacto. Quae sui sciri voluti, ea ipse nobis manifestavit Deus; iis contenti nequaquam nostris alia viribus nostrisque inquirere audeamus rationibus, longe animi nostri aciem exuperantia et longe lucidiora, quam quae humanus intueri queat oculus, ibi spero intuenda omnia, ubi corpore exolutus animus ad ipsum, a quo est factus, evolarit Deum».

14) Sulla coerenza della filosofia telesiana è stato a lungo discusso dai critici (per una storia delle interpretazioni si veda: R. Bondì, *Introduzione a Telesio*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 139-160; L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Rubbettino, Soveria Mannelli [Catanzaro] 1995, pp. 379-429). Da una parte si è notato che il riferimento a Dio in ambito morale (*De rerum natura*, Lib. IX, Cap. II) «non risulta organicamente inserito nel Libro IX», in cui il bene viene identificato con la conservazione puramente "materiale" di sé (R. Bondì, *Introduzione a Telesio*, cit., p. 112), allo stesso modo della nozione di *anima a Deo immissa*, che risulta estranea alla trattazione del Libro VIII, poiché «nel processo conoscitivo [inteso come operare di uno spirito materiale] questa sostanza immateriale non riveste alcuna funzione reale» (*ibid*., p. 103). Dio e anima sarebbero allora degli "intrusi" all'interno della filosofia telesiana. D'altra parte si è notato che «Telesio non ha inteso costruire una metafisica, giacché egli non ha posto a problema la realtà intera», ma solo quella fisica, accennando a Dio e all'anima spirituale umana, senza voler indagare su di essi (cosa che spetta alla metafisica); «così facendo, egli ha inteso precisare la propria posizione di *naturalis* o di *physicus* di fronte all'atmosfera filosofica a lui contemporanea», in cui la *philosophia naturalis* o *physica* era sganciata dalla *metaphysica* (G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima in B. Telesio*, in Id., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, S.E.I., Torino 1963, pp. 389-403, qui p. 390). In questo senso l'impostazione telesiana non sarebbe contraddittoria, poiché non sovrapporrebbe ambito fisico e ambito metafisico, ma al contrario li fisserebbe nella loro specificità, salvaguardandone i rispettivi metodi d'indagine e i rispettivi diritti. Dio non si identifica in Telesio con la natura (la sua filosofia non è quindi panteismo), ma è trascendente e «agisce nella natura secondo le leggi della

In che cosa consiste invece la "costituzione" in senso moderno della filosofia in Cartesio? Non in un contatto intimo del sapere con l'essere sensibile, come in Telesio, ma nell'esercizio di un dubbio metodico assoluto nei confronti della tradizione[15] e nell'anteposizione di questo all'indagine sull'essere. Ciò significa che una tale indagine deve essere condotta "*solô intellectu*"[16] e che per prepararsi ad essa è necessario un distacco totale da tutto ciò che è sensibile, in quanto fonte perenne di dubbio: «Chiuderò ora gli occhi, mi turerò le orecchie, allontanerò tutti i sensi, cancellerò dal mio pensiero anche tutte le immagini delle cose corporee, oppure certamente, dato che ciò è difficilmente realizzabile, non le terrò in nessun conto come vane e false»[17]. In Cartesio il contatto con la realtà attraverso la percezione sensibile e la memoria viene cancellato *a priori*: «Suppongo che tutto ciò che vedo è falso; credo che tra le cose che la mendace memoria rappresenta nulla è mai esistito; non possiedo alcun senso»[18].

> «Subito dopo però – spiega Cartesio – m'accorsi che, mentre volevo così pensare che tutto fosse falso, era necessario che io, che lo pensavo, fossi qualcosa; e notando che questa verità: *io penso, dunque sono*, era così salda e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano affatto capaci di smuoverla, pensai che potevo accettarla senza timore come primo principio della filosofia che andavo cercando»[19].

natura da lui creata e conservata»; in ciò «la dottrina telesiana coinciderebbe addirittura con quella tomistica» (Id., *Fisica e metafisica in Bernardino Telesio*, in Id., *Studi sul Rinascimento*, Giannini, Napoli 1973, pp. 311-366, qui p. 338). Telesio non ha dunque affatto negato la trascendenza ma avrebbe semplicemente scelto di non occuparsi di essa, poiché «l'aver stabilito che unica guida nell'indagine fisica dev'essere il senso comporta … [che] qualsiasi altro problema che l'uomo possa porsi, quale, ad esempio, quello [di Dio e] della maniera in cui questo mondo è stato [da Dio] costruito, proprio perché travalicante le possibilità offerteci dal senso, non può essere oggetto della nostra indagine» (L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit., p. 139). In ciò consisterebbe secondo De Franco la sostanziale coerenza di Telesio. E tuttavia una simile interpretazione è molto problematica: Telesio infatti afferma l'inconoscibilità di Dio *non* per un limite che egli pone alla sua indagine, ma, come si è visto (cfr. note 12 e 13), per un limite che egli attribuisce allo stesso sapere.

15) Come è stato notato, «Cartesio non conosceva di prima mano le opere di Telesio» proprio per il suo totale rifiuto della tradizione, e lo avvicina ai "novatores" della filosofia «per giudicarli inutili e ingannevoli al fine dell'acquisizione di un vero sapere» (L. Bianchi, *"Des novateurs modernes en la philosophie": Telesio tra eruditi e libertini nella Francia del Seicento*, in R. Sirri, M. Torrini [edd.], *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, Guida, Napoli 1992, pp. 373-416, qui p. 378).

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

17) *Ibid*., III, 1: «Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam».

18) *Ibid*., II, 2: «Suppono … omnia, quae video, falsa esse; credo nihil umquam exstitisse eorum, quae mendax memoria repraesentat, nullos plane habeo sensus».

19) Id., *Discours de la méthode* IV, 1: «Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était

In che cosa consiste questo principio, in base al quale bisogna ricostituire la filosofia? Attraverso un'astrazione totale dal sensibile Cartesio «respinge in sé stesso l'io pensante e non gli lascia niente altro che la sua certezza di sé»[20] come "*res cogitans*", come (al contrario dello 'spirito' telesiano) «substance immaterielle, et qui n'a rien de corporel»[21]. Non si tratta qui di una certezza del proprio essere, ma di un «accertamento di sé [unicamente] *attraverso il pensiero*, dal quale l'essere viene analiticamente sviluppato»[22]. L'essere così raggiunto (ossia il *sum* come mera "conseguenza" del *cogito*) altro non è che l'"astratta entità" della coscienza. Identificando immediatamente *modus entis e modus mentis* Cartesio concepisce l'essere come un puro costrutto logico. Come conseguenza di ciò si ha in Cartesio una "morale provvisoria" (morale par provision)[23]. La sua provvisorietà è data dal fatto che anch'essa deve essere sottoposta al dubbio, che tuttavia, in quanto metodico e assoluto, taglia ogni legame del soggetto con l'*essere "altro"* dall'astratta certezza di sé, costringendo l'uomo – ogni singolo uomo – alla "prigionia" di una "radicale solitudine"[24]. È chiaro come su queste basi la provvisorietà della morale sia piuttosto la sua impossibilità.

L'orizzonte filosofico di Cartesio ha un carattere eminentemente "solipsistico". E tuttavia, afferma Cartesio:

> «quando poi osservo che dubito o che sono una cosa incompleta e dipendente, mi viene alla mente l'idea davvero chiara e distinta di un ente indipendente e completo, cioè di Dio; e dal solo fatto che tale idea sia in me o che io, che sono in possesso di quella idea, esista, concludo con tanta evidenza che anche Dio esiste»[25].

si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais».

20) E. Cassirer, *Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtungen zur 300-Jahresfeier des 'Discours de la méthode'*, in R. Descartes, *Philosophische Schriften in einem Band*, Felix Meiner, Hamburg 1996, pp. XLI-LXV, qui p. LVI: «[Descartes] wirft das denkende Ich auf sich selbst zurück und lässt ihm nichts übrig als seine Selbstgewissheit».

21) R. Descartes, *Œuvres*, publ. par Charles Adam et Paul Tannery, vol. III: Correspondance, Vrin, Paris 1956, pp. 247-248.

22) R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M. 1962, p. 173: «Selbstvergewisserung *durch das Denken*, aus welchem das Sein analytisch entwickelt wird» (il corsivo è mio).

23) R. Descartes, *Discours de la méthode* III, 1.

24) Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2003[18], p. 132: «Descartes ... corta las amarras que nos unen y mezclan con el mundo, con los cuerpos, con los demás hombres, hace de cada mente un recinto. Pero no subraya lo que esto significa: ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, que el mundo no nos envía su realidad enriqueciéndonos con ella, sino, a la vez, significa lo inverso: que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de si misma, que la conciencia no es sólo recinto, sino que es reclusión. Por tanto, que al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad».

25) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* IV, 1: «Cumque attendo me dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, hoc est Dei, mihi occurrit; et ex hoc uno quod talis idea in

Si ha qui a che fare con la stessa identificazione immediata di *modus entis* e *modus mentis* da cui Cartesio ha tratto il proprio principio del *cogito, ergo sum*, trasposta però sul piano dell'autocoscienza assoluta (divina). La certezza di Dio non è tratta dal suo essere, ma unicamente dall''idea' di perfezione (secondo una "prova" che, depurata degli aspetti autenticamente metafisici dell'anselmiano «id quo maius cogitari non potest», sarebbe da chiamare "gnoseologica" più che "ontologica")[26]. Per l'assolutezza di un fondamento d'essere divino non c'è posto se non come mero postulato logico.

Da un lato quindi il sapere come puro contatto col sensibile, dall'altro il sapere come pura astrazione dal sensibile. In che senso allora Telesio e Cartesio sono l'uno il "primo" e l'altro l'"eroe" della modernità? In cosa consiste la loro comune modernità? A ben vedere nella consapevolezza della stessa radicale separazione del sapere dall'essere, espressa con accenti opposti: come separazione del sapere dal fondamento dell'essere e sua riduzione all'ambito sensibile in Telesio, come separazione del sapere dall'essere sensibile e sua riduzione all'ambito (gnoseo-)logico in Cartesio. Si tratta della consapevolezza che ha portato in Kant alla separazione invalicabile tra 'fenomeno' e 'noumeno' e in Hegel all'identità di 'essere' e 'nulla', segnando in modo indelebile la modernità nella sua natura nichilistica. Telesio e Cartesio rappresentano in questo senso i due lati della stessa medaglia: l'idea che la razionalità umana si debba limitare al fenomeno sensibile, poiché essenzialmente impotente a cogliere il senso ultimo della realtà, ha implicato che essa si riducesse ad una mera indagine sulle categorie *astratte* del nostro pensiero come condizioni di esperienza del fenomeno sensibile. Il tentativo titanico hegeliano di riabilitazione di una razionalità ontologica ha tenuto fermo che «l'Assoluto deve essere *costruito per la coscienza*»[27]. Alla fine della *Scienza della Logica* (Vol. II, Parte II, Cap. III: 'L'Idea'), cioè alla fine del processo attraverso il quale il concetto avrebbe dovuto autodeterminarsi come Assoluto reale, questo stesso processo si rivela una "costrizione" concettuale che si autoannulla: l'essere nella sua piena concretezza (come 'Idea del bene') consiste per Hegel nella contraddizione stessa in cui si ritrova il concetto (o 'Idea del conoscere'), che *deve essere* reale e al tempo stesso *non è* reale: «Il bene [come compiuta unità di essere e sapere] rimane così un [astratto] *dover essere* ... L'idea del bene compiuto è sì un *postulato assoluto*, ma nulla più che un postulato, cioè l'Assoluto affetto dalla determinatezza della soggettività»[28]. Hegel mantiene implicitamente il pregiudizio di uno scarto incolmabile tra pensiero ed essere e lo "supera" assolutizzando il puro pensiero e identificandolo con il fondamento dell'essere. Ne consegue che il fondamento dell'essere viene reso immanen-

me sit, sive quod ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo Deum etiam existere».

26) Cfr. W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, Beck, München 1992.

27) G.W.F. Hegel, *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Werke, Bd. 2), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, p. 25: «Das Absolute soll *fürs Bewusstsein konstruiert* werden» (il corsivo è mio).

28) Id., *Wissenschaft der Logik* (Bd. II; Werke, Bd. 6), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, p. 544: «Das Gute bleibt so ein *Sollen* ... 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».

temente antitetico e con ciò non può esprimere niente altro che la condizionatezza della soggettività *finita*, in cui l'essere si presenta identico al nulla. Sono queste le coordinate entro cui si è sviluppato il nichilismo della modernità[29].

L'uomo moderno prima ha fideisticamente posto il fondamento dell'essere al di là della capacità del sapere umano, poi si è reso conto che quel fondamento non tiene, è una zavorra da eliminare, e ha assolutizzato il sapere umano. Il sapere, non avendo più legame con l'essere, si formalizza e gli rimane un contatto soltanto esteriore con la realtà nella forma di un dominio. Questo consiste nel differenziare la realtà nei suoi componenti e ricostruirla tecnicamente in nuove unità complesse, riducendo la realtà a pura quantità affinché il processo di differenziazione non trovi ostacoli. L'intera natura sensibile viene depredata della sua concretezza qualitativa e ridotta ad una «res extensa, non cogitans»[30], da trattare come «purae Matheseos obiectum»[31]. Viene così sprigionata una potenza tecnica immane capace di rendere gli uomini materialmente indipendenti e liberi; questi diventano «maîtres et possesseurs de la nature»[32]. Che cosa succede però quando una simile tecno-scienza, che è chiamata a servire i fini dell'uomo, si assolutizza e taglia ogni legame con il fondamento dell'essere? Succede che la potenza che essa esprime si trasforma in pura volontà di potenza, in potenza che non ha altra finalità se non l'accrescimento illimitato di se stessa. Ciò si rende evidente nel meccanismo economico puramente autoreferenziale che si è imposto su scala planetaria e che consiste in una accumulazione illimitata di valori puramente quantitativi (in una parola: di profitto). È evidente agli occhi di tutti che un simile meccanismo non serve più i fini dell'uomo e non crea felicità, ma al contrario crea un connubio infernale di impotenza, incertezza e ingiustizia. L'uomo padrone del mondo non è più padrone di se stesso. In questo senso l'uomo moderno è «dissociato nella sua più profonda essenza» (in seinem tiefsten Wesen gespalten)[33] e la sua condizione, amaro epilogo del cogito cartesiano, è: «Non sono ciò che conosco, non conosco ciò che sono» (Ich bin nicht, was ich erkenne, ich erkenne nicht, was ich bin)[34].

29) Sull'ascendenza cartesiana del nichilismo ha notato S. Sarti: «A lo largo de tres siglos de pensamiento 'moderno', el '*cogito*' se ha revelado no como una ontofanía, sino – permítaseme la expresión – como una ontofagía. Más que como revelación del Ser en el pensamiento, como anulación del Ser en el pensamiento y, por tanto, anulación del pensamiento mismo que del Ser y en el Ser se alimenta y vive» (Id., *La conciencia como ontofanía problemática y la estructura del ser*, in «Augustinus» 2 [1957] pp. 377-398, qui p. 378).

30) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* VI, 9.

31) *Ibid*., VI, 1.

32) Id., *Discours de la méthode* VI, 2. È chiara qui la sintonia fra Cartesio e Bacone. Quest'ultimo, che pure aveva riconosciuto in Telesio il «primo degli uomini nuovi» (cfr. nota 2), nota come nella filosofia telesiana sia completamente assente il concetto di dominio tecnico della natura. In questo senso per Bacone la filosofia di Telesio rimane una «pastoral philosophy, full of sense, but of no great depth» (F. Bacon, *Advancement of learning*, in J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath [edd.], *The Works of Francis Bacon*, cit., vol. III, pp. 253-491, qui p. 366). Cfr. anche Id., *De principiis atque originibus*, cit., p. 110: «Nam pastoralis quaedam videtur ista philosophia, quae mundum contemplatur placide, et tanquam per otium».

33) K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin 1955, p. 147.

34) *Ibid*., p. 163.

Cercherò ora di argomentare la seguente ipotesi: l'istanza (in Telesio) di un'apertura *immediata* del sapere alla realtà e l'istanza (in Cartesio) di una criticità e problematicità *assoluta* del sapere costituiscono esigenze irrinunciabili della modernità, che conducono tuttavia ad un esito nichilistico se sviluppate nella loro reciproca inconciliabilità. Si tratta cioè di accogliere l'istanza di Telesio superandone il limite sensistico e quella di Cartesio superandone il limite intellettualistico. Come queste due istanze possano conciliarsi si lascia intravedere nella metafisica di Campanella.

In modo tipicamente moderno Campanella afferma del metafisico: «Nihil praesupponit, nisi apparere quaedam, quae vera et falsa esse possunt»[35]. Oppure: «Metaphysicus ... nihil praesupponit, sed omnia dubitando perquirit. Nec enim praesupponet se esse veluti sibimetipsi apparet, nec dicet se esse vivum aut mortuum, sed dubitabit»[36]. Un simile assoluto dubitare serve a problematizzare i 'Principia sciendi', che vengono trattati nella prima parte della *Metafisica* campanelliana[37]. La prima preoccupazione di Campanella è «quella del *modo* secondo cui il funzionamento [del pensiero] possa pervenire a determinarsi secondo verità»[38]. In questo senso «Campanella è il primo filosofo in cui appaia la consapevolezza della necessità del problema critico come prefazione a ogni trattazione della filosofia»[39]. In modo simile a Cartesio, Campanella afferma: «La via [della metafisica] deve essere spianata in base ad elementi certissimi e notissimi per noi e secondo la loro natura e infallibili»[40]. Campanella però non procede come Cartesio "a solo intellectu"[41], ma recepisce l'atto della certezza di sé di Agostino[42]. Citando *De Civitate Dei* XI, 26, Campanella argomenta (*Metafisica*, Lib. I, Cap. III, Art. III) che proprio nel dub-

35) T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, libri 18, Pars I, Lib. V, Cap. III, Art. I. In seguito citata come *Metaphysica*.

36) Id., *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di A. Brissoni, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1996, p. 71.

37) Nella seconda e terza parte vengono trattati rispettivamente i 'Principia essendi' e i 'Principia agendi'. Una simile tripartizione dell'opera non implica affatto una priorità ontologica del pensiero rispetto all'essere. Nel trattare i 'Principia sciendi' la coscienza umana si occupa di sé stessa, si sperimenta come un problema e comincia a dubitare. Come subito vedremo, solo allora – nel dubbio e nella valutazione dell'atto del dubitare – viene affrontata la questione della priorità tra pensiero ed essere.

38) R. Amerio, *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e T. Campanella, in S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*. Supplemento speciale al volume XXIII della Rivista di Filosofia neo-scolastica, Vita e Pensiero, Milano 1931, pp. 75-114, qui p. 98.

39) *Ibid*. Cfr. anche A. Lamacchia, *Tommaso Campanella. Il posto irriducibile della Metafisica nella 'Instauratio scientiarum'*, in C. Arata (ed.), *Überwindung della metafisica?*, Tilgher, Genova 1986, pp. 99-126, dove «globalità di senso, problematica radicale, criticità» sono viste come le caratteristiche fondamentali della metafisica campanelliana.

40) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «Sternenda est via ex certissimis et notissimis nobis et naturae, infallibilibusque».

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

42) Cfr. R. Amerio, *Forme e significato*, cit.; cfr. anche É. Gilson, *Descartes, Saint Augustin et Campanella*, in Id., *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930, pp. 259-268, in cui tuttavia, in modo a mio avviso ingiustificato, l'agostinismo di Campanella è giudicato «accidentel» e «superficiel» (p. 267).

bio 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, indubitabile è l'essere adeguato al pensiero, ossia l'"essere astratto" del pensiero. Cartesio, che – è interessante ricordarlo – si rifiutò di confrontarsi con la metafisica di Campanella[43], pone a principio della nuova metafisica la presenza a sé dell'"essere astratto" del pensiero. In Campanella, invece, principio è la presenza a sé dell'essere; il campanelliano «notitia sui est esse suum»[44] significa: la coscienza consiste e si fonda nel suo proprio essere come nel suo proprio elemento, il sapere ha l'essere nella sua interna costituzione, è essere[45]. L'intima unità dell'essere e della sapienza nella loro

43) Mersenne chiese a Cartesio se avesse gradito una copia della *Metafisica* campanelliana (pubblicata nel 1638) e gli propose anche di incontrare il vecchio Campanella, che a quel tempo viveva in Francia e sarebbe stato ben lieto di far visita a Cartesio in Olanda, ma quest'ultimo rispose in modo brusco: «Ce que j'ay vû autresfois de Campanelle ne me permet pas de rien esperer de bon de son livre, et je vous remercie de l'offre que vous me faites de me l'envoyer; mais je ne le desire nullement voir» (R. Descartes, *Œuvres*, cit., vol. II: Correspondance, Vrin, Paris 1988, p. 436). Cfr. B. De Giovanni, Lo spazio della vita fra G. Bruno e T. Campanella, in «Il Centauro», 11 (1984) pp. 3-32 (cap. 1: «Mersenne e Cartesio irridono Campanella», pp. 3-5 [in riferimento a R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1971^2, pp. 40-42]); cfr. anche E. Garin, *Da Campanella a Vico*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico* (Roma, 12-15 Maggio 1968), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 11-34 (cap. I: pp. 11-16). Emblematica di un atteggiamento di chiusura totale è la presa di posizione di Cartesio nei confronti dello stesso passo agostiniano citato da Campanella: *De civ. Dei* XI, 26 (si veda nota 47).

44) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. VIII, Art. IV.

45) Diversi autori hanno sottolineato la differenza sostanziale tra la prospettiva di Cartesio e quella di Campanella. Si veda ad esempio G. Di Napoli, *La Metafisica di Tommaso Campanella*, in «Campanella e Vico. Archivio di filosofia» 1 (1969), pp. 19-36, qui p. 27: «L'autocoscienza di Agostino e di Campanella era l'autopresenza di un ente che ha pensiero e sia pure che è pensiero, mentre quella di Cartesio è l'autocoscienza del pensare che si pone come realtà indubitabile; il *cogito, ergo sum* di Cartesio vale infatti quanto il *cogito, ecce sum* o ancora quanto il *cogito, idest sum*, col ribaltamento, sul piano teoretico, della realtà nel *cogito*; di qui in Cartesio la negata parità fra l'*ambulo, ergo sum* e il *cogito, ergo sum*. Per il Campanella invece non si tratta né di risolvere il *sum* o l'*ens* nel *cogito*, né di far dipendere il *sum-ens* dal *cogito*; in lui non esiste né il *sono in quanto penso* né il *sono perché mi penso*; piuttosto in lui, come in Agostino, c'è prima idealmente il *sum-ens*, mentre la certezza di esso è data dal pensiero come trasparenza dell'*ens*-io a se stesso». Si veda anche Id., *Il pensiero filosofico e religioso di T. Campanella*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*, cit., pp. 121-155, qui pp. 132-133: «L'autocoscienza campanelliana è del tutto diversa da quella di Cartesio e non ne può costituire l'antecedente; l'autocoscienza cartesiana è la presenza del dubbio a se stesso, e cioè la determinazione del pensiero come coscienza del dubbio, la quale si riafferma proprio quando e in quanto essa viene negata o posta in dubbio; sicché, nella scomparsa conoscitiva della realtà rimasta del tutto estranea al dinamismo conoscitivo, l'unica realtà teoreticamente presente è appunto quella del *cogito* … Rappresentazionismo e matematismo concorrevano a caratterizzare un'autocoscienza che si salvava come *cogito* e poneva il *cogito* come l'unica realtà con cui avere a che fare per una ricostruzione metafisica. Il Campanella poneva, sì, il *cogito*, ma questo era per lui epifania di quell'*ens* che è l'io, senza astringere la realtà teoreticamente considerata al *cogito*. Era qui la valenza

distinzione implica una terza dimensione, distinta dalle altre due e ad esse intimamente unita, che Agostino chiama 'volere' e Campanella 'amore': il soggetto che autenticamente dubita, infatti, vuole e ama l'essere e la certezza dell'essere. Sulla base di questa 'inseparabilis distinctio'[46] non possiamo ingannarci, poiché si ha qui a che fare con una 'notitia presentialitatis', con una pura presenza a sé dell'autocoscienza[47]. Conclude Campanella:

> "Gli elementi in base ai quali deve essere spianata la via della metafisica sono quelli universalissimi, come l'essere e le primalità dell'essere – *potenza* [intesa come 'potentia activa', fondamento], *sapienza* e *amore* –, che sono propri di ciascuno e che non possono né venir ignorati né diventare incerti per inganno"[48].

Il neologismo 'primalità' indica «ciò da cui l'ente è primieramente essenziato»[49]. Potenza, sapienza e amore «non sono infatti [tre] essenze, ma essenzialità di una stessa essenza, che essenziano senza una gerarchia»[50]; sono bensì distinte (la potenza è il fondamento che si comunica in modo a sé adeguato – cioè totalmente – come sapienza e vive questa sua adeguatezza – totalità – come amore), ma appunto in modo tale che la "costituzione intrinseca dell'ente" è data dalla loro relazionalità essenziale, ossia dalla loro unitaria "comunicazione di essere" (essentiatio), che si realizza – scrive Campanella introducendo un neologismo particolarmente pregnante – "per toticipazione"[51]. Potenza, sapienza e amore sono

ontologica della sua autocoscienza … Non è la *notitia* a porsi come *esse* o a porre lo *esse*, ma è lo *esse*, nella congenita presenza, a rivelarsi anche *notitia*; in altri termini la primazia ideale non è della notitia di fronte allo *esse* … ma è dello *esse* nei confronti della *notitia*, in quanto questa non è che lo stesso rivelarsi dello *esse*». Sulla stessa linea anche B.M. Bonansea, *Campanella as forerunner of Descartes*, in «Franciscan Studies», 16 (1956), pp. 37-59, qui p. 27: «Descartes makes thought the basis of his philosophy and renders impossible any passage between the ideal and the real order. The real is not grasped in the absoluteness of its intrinsic structural constitution, but only on the basis of our subjective ideas ... Campanella, on the contrary, by making knowledge a transcendental constituent of beeing itself, keeps an intimate connection between beeing and knowledge. Thus the Campanellian system is not based on thought as a mere phenomenon, but on thought as a reality».

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

47) È interessante ricordare che, invitato da Mersenne ad un confronto con l'atto agostiniano della certezza di sé come distinzione inseparabile di 'esse', 'nosse' e 'velle', Cartesio afferma, *senza alcuna argomentazione*, che "al posto di" (au lieu) una simile "immagine della Trinità" (image de la Trinité) è da assumere come principio un "*io*, che penso" (*moy*, qui pense). Cfr. R. Descartes, *Œuvres*, cit., vol. III: Correspondance, cit., pp. 247-248.

48) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «Universalissima [sunt] ut ens, entisque primalitates: *potentia*, *sapientia*, et *amor* unicuique propriae, quae nec ignorari, nec per deceptionem incerta fieri possunt».

49) *Ibid*., Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. I.

50) *Ibid*., Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV: «[Primalitates] non enim essentiae sunt, sed essentialitates eiusdem essentiae, quam essentiant absque gradu».

51) *Ibid*.: «Essentiatio … est entis constitutio intrinseca … toticipatione». Cfr. *ibid*., Pars II, Lib. X, Cap. II, Art. II: «[Primalitates] communicantur invicem per toticipationem».

chiamate primalità poiché «sono egualmente prime nel tempo, nella dignità e nella natura, e un'unica realtà in base all'identità reale e alla coessenziale mutua coentità in sé stesse»[52].

Il concetto di 'comunicazione di essere', su cui si fonda la metafisica primalitativa di Campanella, trae ispirazione dalla concezione telesiana del sapere. «La sapienza – scrive Campanella con chiari accenti telesiani – è la conoscenza certa d'ogni cosa, internamente, senza dubitanza. Et è presa questa voce dalli sapori che il gusto sape»[53]; «tutte quelle cose che percepiamo con intimo contatto, in modo che esse siano in noi e noi in esse, affetti dal loro sapore, noi le sappiamo, perché la loro azione è una comunicazione di entità [communicatio entitatis]»[54]. Ebbene, «l'ente sensibile è ciò che per primo ci si offre e [tuttavia esso] viene conosciuto con conoscenza confusa»[55], poiché la percezione sensibile è percezione di "oggetti", che in quanto tali non si rivelano totalmente, ma parzialmente[56]. La conoscenza legata ad oggetti ('notitia obiectiva') è chiamata da Campanella 'notitia illata' o 'addita'; questa fa sì che la 'notitia presentialitatis' come 'notitia innata' o 'indita' diventi una 'notitia abdita'[57]. Attraverso il gioco di parole *additus-abditus* Campanella mette in evidenza l'"avvilimento" (vilitas)[58] a cui è costretto il conoscere umano. E tuttavia non ci si può dimenticare della grandezza dell'uomo, che nella 'notitia presentialitatis' "assapora" un essere che non si rivela come gli oggetti in modo parziale e confuso, ma al contrario ha la *potenza* di *comunicarsi totalmente*. Questo essere, come distinzione inseparabile di potenza, sapienza e amore, è divino. L'interiorità spirituale umana, infatti, nonostante superi tutte le determinanti spaziali, rimane pur sempre affetta dal tempo, di cui essa fa esperienza come di un "non-più" e/o un "non-ancora". Ma una distinzione inseparabile, in cui i distinti sono totalmente l'uno nell'altro, non può essere affetta dal tempo, perché nel tempo niente è presente come inseparabile da altro e tutto in altro, ma sempre come "prima" o "dopo" altro. Essa costituisce dunque l'essere nella sua pura attualità, un'attualità assoluta e quindi divina. L'uomo è chiamato a trascendere sé stesso per "ritrovarsi" in questa pura attualità divina come nel suo fondamento. Dio è in questo senso "intrinseco a noi più di quanto noi a noi stessi"[59] e la teo-logia è da intendersi come conoscenza integrale di sé. La sapienza, lungi dal limitarsi all'ambi-

52) *Ibid*.: «[Primalitates] sunt aeque prima tempore, dignitate, et natura, et unum omnino propter identitatem realem, et coëssentialem coëntitatem mutuam in se ipsis».
53) T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia* (a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925) II, 30, p. 143.
54) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. VIII, Art. I: «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».
55) *Ibid*., Pars I, Lib. II, Cap. I, Art. I: «Ens autem sensibile est, quod primo obiicitur, cognosciturque confusa notitia».
56) Cfr. *ibid*., Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III.
57) Cfr. in particolare *ibid*., Pars. II, Lib. VI, Cap. VIII, Art. IV.
58) *Ibid*., Pars II, Lib. VI, Cap. IX, Art. II.
59) Cfr. T. Campanella, *Theologicorum libri* XXX, Lib. I, Cap. XI, Art. I: «[Deus est] intrinsecus nobis magis quam nos nobis».

to sensibile (come in Telesio), trova la sua forma adeguata nel suo contatto intimo con il fondamento divino dell'essere[60].

La 'notitia presentialitatis' come presenza a sé dell'essere e delle primalità dell'essere «è certissimo principio primo; poi, secondariamente, è certissimo che noi siamo qualcosa e non tutto; e possiamo, sappiamo, vogliamo qualcosa e non tutto o totalmente»[61]. In quanto dotato limitatamente di potenza, sapienza e amore, l'essere umano (e tutta la realtà "terrena" in diversi gradi) *è nella partecipazione* all'attualità divina dell'essere, la quale *è in sé pura toticipazione*. È proprio confondendo partecipazione e toticipazione che Hegel ha pensato il tempo come momento necessario dell'Assoluto, relativizzando quest'ultimo e rendendolo intrinsecamente esposto all'immane forza disgregatrice del nulla. Ma se all'uomo non rimane altro orizzonte di contatto con l'essere che non sia il tempo[62], ciò equivale ad affermare (come ha fatto l'esistenzialismo) che egli è imprigionato in un circolo vizioso, fondamentalmente condannato al fallimento e alla disperazione.

> «L'uomo, se non vuole disumanizzarsi, deve riconoscere che quel *Primo* è Dio … Di qui, la campanelliana costruzione non di un'astratta metafisica dell'essere, ma di una *metafisica teologale*, che fonda validamente la concezione spiritualistica [meglio: spirituale] dell'uomo, "divinum miraculum", … garantendo i diritti della ragione e rivendicando il significato ultimo del suo esplicarsi»[63].

Campanella accoglie le istanze irrinunciabili della modernità (quella telesiana dell'apertura *immediata* alla realtà e quella cartesiana della criticità e problematicità *assoluta* del sapere) e le concilia, superandone così l'astratta unilateralità, attraverso la ricezione dell'atto agostiniano della certezza di sé. In questo superamento si delinea la "terza via", non ancora percorsa, di un'"altra" modernità. Essa consiste in un'autodeterminazione dell'uomo non come conservazione materiale di sé o come affermazione solipsistica e dominio, ma come disposizione a vivere la propria finitezza alla luce dell'infinita comunicazione divina. Questo non può che realizzarsi come un dialogo permanente da ricercare ed esprimere in forme sempre nuove

60) Come ha osservato S. Femiano, «l'incontro con la filosofia di Telesio fu per il Campanella l'appagamento di una esigenza profondamente e chiaramente avvertita, non la soluzione integrale di essa e tanto meno una chiusura alla metafisica» (Id., *I limiti del telesianismo*, in Id., *Studi sul pensiero di Tommaso Campanella*, Editoriale universitaria, Bari 1973, pp. 5-17, qui p. 7). Più nello specifico, «la sua [di Campanella] "sapientia", se è quella parzialmente telesiana sul piano dell'esperienza [sensibile], è affatto diversa sul piano metafisico, ove s'identifica con la stessa autocoscienza e quindi legittimamente rinvia al suo fondamento primo, che è l'Autocoscienza assoluta, il Dio trascendente» (*ibid*., p. 14).
61) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «[Notitia presentialitatis] est certissimum principium primum: deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia: et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino».
62) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1976[13], p. 17: «[Die Zeit ist der] Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung».
63) S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Marzorati, Milano 1968, p. 496.

nel vivo incontro con l'"altro" (con gli altri uomini, con l'intera natura e con Dio stesso). In riferimento alla diagnosi iniziale di Rehfus, si può dire che solo questo dialogo permanente può costituire il fondamento generale e spontaneamente accettato di una comunità umana, poiché solo esso non è *imposto* dall'"esterno" né dall'"alto", ma è radicato nell'interiorità stessa dell'uomo e nel principio stesso di tutte le cose, Dio.

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