

PERCEZIONE E NARRAZIONE IN TOMMASO CAMPANELLA  
di Deborah Miglietta

La gnoseologia campanelliana contempla, accanto alla forma di conoscenza costituita dal *sensus sui*, per cui l'anima coglie il suo essere unicamente mediante le proprie operazioni e ha una conoscenza di sè puramente riflessa, un'ulteriore modalità di conoscere sensibile, quella *illata*. Tale modalità presuppone come condizione, perché si producano i contenuti del senso, una concreta azione fisica, esercitata sul soggetto stesso dagli oggetti a lui esterni. All'origine della sensazione vi è un «trasformarsi» o «immutarsi» della sostanza sottile, lo «spiritus», in cui consiste la facoltà senziente, per la quale questa si fa simile agli enti che vengono a trovarsi a contatto con essa<sup>1</sup>. Per il conoscere non si richiede una trasformazione totale del soggetto conoscente, ma solo una sua immutazione parziale<sup>2</sup>. Campanella precisa che, ai fini della sensazione, non è necessaria un'immutazione totale dell'anima senziente, ma è sufficiente che essa venga mutata solo un poco (*tantillum*) dai sensibili esterni. L'emergere alla conoscenza di un contenuto rappresenta, pertanto, un atto di giudizio, scaturito dalla percezione di tale immutazione. Allo scopo di restituire una funzione determinante al *sensus sui* nell'economia del conoscere, Campanella enuncia la tesi per cui ogni ente può gli altri perché se stesso, ama gli altri perché ama se stesso, sa gli altri perché sa se stesso. Noi sentiamo le cose perché ci sentiamo mutati da esse. Sembra che, alla fine, solo un salto dalla gnoseologia alla teologia possa garantire il valore del conoscere umano: all'uomo è dato conoscere l'universo, in quanto proviene da Dio e la sua anima è partecipe dei modelli originali, cui il Creatore ha guardato nel creare la totalità degli enti. Secondo tale dottrina primalitaria, di cui Campanella, nella *Theologia*, rivendica la paternità – «mirifica nondum promulgata doctrina nisi in nostris Metaphysicis» – ma che appare di chiara derivazione agostiniana<sup>3</sup>, Dio è interno a tutte le cose, e manifesta la sua forza pervasiva nel mondo.

Occorre rilevare, tuttavia, che Egli, presente in tutti gli elementi naturali, è, al tempo stesso, trascendente e diverso da essi *per essentiam*. Dio costituisce il mondo non nel senso che si identifichi con la pluralità delle cose create o come forma del mondo, ma in quanto causa agente di ogni cosa<sup>4</sup>.

La relazione tra Dio e le cose naturali non configura una visione di tipo panteistico<sup>5</sup> e neppure di estraneità, ma di analogicità<sup>6</sup>:

Entia omnia particularem essendi modum habent, et totalem,  
semper enim aliquid sunt et aliquid non sunt. Deus autem debet

esse totum ens a quo omnia, igitur necesse est sit ens simpliciter, a quo haec sunt aliquid et aliquo modo, non omni<sup>7</sup>.

Dio è ogni natura *causaliter* ed *eminenter*, come si legge nel *Quod Reminiscentur*:

Deus enim est omnis natura et omne nomen causaliter et eminenter, in philosophia altissima, non formaliter. Quia enim omnia creavit, habet in se ideas et rationes rerum creatarum, et quidquid perfectionis et entitatis est in rebus et nominatur in rebus, est etiam in Deo, et longe plus infinitum [...]. Praeterea quando dicimus Deum esse omnem naturam eminenter, non damus cuivis naturae deitatem, sed Deo naturarum omnium entitatem et perfectionem<sup>8</sup>.

Anche in ambito teologico, Campanella sceglie di prendere le mosse dall'assunto cardine della sua filosofia, quello della preminenza dell'*historia* sui filosofemi: il principio di ogni scienza è l'esperienza in cui lo spirito tocca la cosa e se ne «infà», ciò che egli denomina *historia*: «principia scientiarum sunt nobis historiae»<sup>9</sup>.

Sin dalla giovanile adesione alla visione naturalistico-sensistica telesiana<sup>10</sup>, egli aveva ritenuto che la ricerca dovesse partire dal senso, dal momento che attraverso la sensazione avviene la comunicazione più immediata con la natura. Nella sua prima opera a stampa, la *Philosophia sensibus demonstrata* (1591) rilevava:

Adaequata cognitio, ab ipsis procedens rebus, eo pacto creatis, existentibus dispositisque a summo rerum Conditor, quo esse intelligi debeant, efficitur, ut a rebus ipsis sentitis sint accipiendae rerum origines, quantitates, formae, facultates et facies ac mutationes, et quales sunt tales esse decernantur; minime autem sicut nostra dictat ratio, longe mutabilis ob dissimiles rerum variabilium inspectiones modosque, in intelligente spiritu reservatos<sup>11</sup>.

Il senso, unica facoltà cognitiva dell'essere umano capace di fargli apprendere in modo immediato e intuitivo un determinato contenuto, procede indipendentemente da ogni procedimento discorsivo e anteriormente ad esso, fornendo conoscenze assolutamente autoevidenti<sup>12</sup>.

Poiché, tuttavia, un tale contatto immediato dello *spiritus* con la cosa è limitato, non potendo l'uomo percepire immediatamente tutti gli oggetti dell'universo, dal momento che «neque sensus noster res omnes legere

potest, tum quia non potest praeterita sensisse, neque totum mundum percurrisse»<sup>13</sup>, la sua scienza resterebbe circoscritta alla propria singolare esperienza, se non potesse fondarsi su quella altrui:

Propterea utendum est sensibus aliorum nostris similibus. Ergo de praeteritis fidem adhibemus Historiographis, et de illis, quae non videmus eis, qui viderunt. Alioquin, nescirem utrum sit novus mundus, et ubi est Ierusalem, an fuerit Caesar in mundo, nisi illis qui viderunt, crederem, haec est illorum sensu sentirem: propterea cum nos librum Dei totum legere non possimus, credendum est legentibus, qui nobis testificantur[...]. Si enim ita non fieret, scientia nostra esset trunca, modica et exilis. Et sicut ex his, quae sentimus, cognoscimus ea, quae non sentimus, quatenus sunt similia [...], sic etiam ex his, quae videmus nos, credimus ea, quae viderunt alij, et hoc sentire alienis sensibus<sup>14</sup>.

La testimonianza accolta per fede, implicando un passaggio di notizia dal percipiente a colui che non ha ancora percepito, deve osservare la triplice condizione delle primalità metafisiche: è necessario che il primo possa, sappia e voglia attestare il vero. Appurare l'esistenza di tale rispondenza spetta<sup>alla</sup> ragione:

Dunque agli sensi purgati e netti è lecito credere; e così si deve dar fede per fare scienza. Quali sono degni di fede? Quelli che hanno visto il negotio con i sensi proprii, e non parlano per opinione, e che sono conformi tra loro e non discordanti, e che dell'altre historie hanno contestimonianza di verità<sup>15</sup>.

Si legge, inoltre, nella *Metaphysica*:

Historiam dico etiam, quod non ab alio audivimus, sed nostris patuit oculis et sensibus: ex eo enim, quod patet historice, ad investigandum quod latet, proficiscimur. Si autem historia divinitus promulgata est, facit fidem estque principium fidei theologicae, si tamen de divinis est narratio: quidquid vero nos elicimus ex principiis illis, divinitus revelatis, vocatur non fides sed scientia theologica, quoniam sicut aliae scientiae ex revelatis historiis etiam procedunt ad conclusiones suas. At si et illa principia possunt humanis rationibus haberi communicant cum scientia, ut quod Deus sit unus [...]. Si vero historia est humanitus nota, si a multis fide dignis

contestatur et a nobis potest experiri, ut quod mundus novus repertus sit, facit scientiam<sup>16</sup>.

Di qui l'importanza del testimone, dal momento che «un testimone vale più di tutti i dubbiosi», fino alla predilezione, in ambito teologico, per l'insegnamento delle *Revelationes* di Brigida di Svezia<sup>17</sup>:

Posui autem pro fundamento metaphysico et theologico plus testificantibus, quam opinantibus deferri oportere: Brigida autem testis est, alii opinatores<sup>18</sup>.

Tale principio cardine della sua filosofia si trova fissato sin dal *Proemium* alla *Metaphysica*:

Veritatis Doctorem indubitata fide dignum solum esse Deum, qui loquitur nobis, aut res facto exprimendo, aut voce rivelando. Homines vero omnes mendaces, vel quia timent, vel quia ignorant, vel quia sic volunt: nec esse fide dignos, nisi ubi loquuntur tamquam testes rerum lectarum in libro Dei, qui est Mundus, vel ab ore Dei, ut divini scriptores<sup>19</sup>.

Il termine *historia*, quindi, assunto nel suo significato greco originario (ιστορία) sta a indicare, oltre che l'investigazione di un oggetto, anche il risultato della ricerca che è possibile riferire, esporre e narrare proprio in quanto storia.

La storia *divinitus promulgata*<sup>20</sup> si fonda sulla testimonianza scritturale, la quale, essendo prodotta da un teste divino e non umano, possiede una certezza inattaccabile. Si legge nella *Dialectica*:

At vero locus ab auctoritate in theologia secus se habet atque in alii scientiis, quoniam historiae utitur testimonio, non opinantis philosophi, nec humano sed divino [...]. Dignoscimus autem testes divinos ab humanis decem ex notis principalibus<sup>21</sup>.

La verità delle affermazioni bibliche deriva dalla loro semplice appartenenza al dato scritturale, come fissato dai criteri esegetici esposti da Roberto Bellarmino nel capitolo terzo del primo libro del *De controversiis*<sup>22</sup>.

Per Tommaso il «sacrae Scripturae eloquium» realizzava in forma perfetta le finalità assegnate da Agostino al perfetto oratore: «ut doceat, ut delectet, ut flectet»<sup>23</sup>, rispettivamente «ut doceat ignaros, ut delectet tediosos, ut flectat tardos»<sup>24</sup>. La Scrittura «docet [...] firmiter aeterna sua

veritate [...]. Delectat suaviter sua utilitate [...]. Flectit efficaciter sua auctoritate».<sup>25</sup>

Tommaso aveva individuato il fondamento di tale autorità nell'origine, nella necessità e uniformità della Scrittura. «Deus origo eius est», e a Dio è necessario credere assolutamente, oltre che per la pienezza della sua scienza e la forza delle sue parole, «propter naturae suae conditionem, quia veritas est, Ioan. 14: Ergo sum via, veritas et vita»<sup>26</sup>.

Da quanto detto, potrebbero essere individuati due atteggiamenti contrastanti in Campanella: se, da un lato, sin dall'*Ateismo*, che si propone di essere un'apologia del cristianesimo *secundum viam naturalem*, egli si mostra fedele al suo naturalismo, dall'altro, nel procedere concreto della sua argomentazione, non sembra riuscire a recidere i legami con l'approccio classico al codice sacro<sup>27</sup>.

Ciò appare vero solo a un esame che non tenga conto del profondo legame che egli stabilisce tra i due codici<sup>28</sup>, la cui complementarità, già proposta in altri luoghi<sup>29</sup> e giustificata a lungo nell'*Apologia pro Galileo*<sup>30</sup>, diviene evidente alla luce dell'opera teologica. All'interno di essa, l'attestazione della supremazia del codice della natura sulla Scrittura, della quale l'autore si era mostrato persuaso<sup>31</sup>, finisce per sfumare. I due codici, infatti, si legano strettamente, per formare l'unico codice, in cui si rivela il Verbo divino. Essi, che esprimono in modi differenti la stessa volontà divina, si riducono l'uno all'altro, dal momento che la verità non può essere contraria alla verità<sup>32</sup>.

È così che la metodologia campanelliana può fondersi, senza forzature, con le indicazioni fissate all'inizio della *Summa Theologiae*, dove viene descritto il metodo, di cui è necessario avvalersi in tutta la teologia: si tratta essenzialmente di un metodo «dall'alto», che, nel linguaggio degli scolastici viene detto metodo «compositivo» (*compositio*). Questo, diversamente da quello «risolutivo» (*resolutio*), che risolve gli effetti nelle cause, i fatti singoli nella legge universale, discende dai principi universali ai casi singoli, dalle cause agli effetti. Il metodo compositivo della teologia, tuttavia, è diverso da quello delle scienze e della filosofia, perché, mentre queste si basano su principi evidenti oppure postulati dalla ragione, la teologia si richiama a principi, che riconosce e accetta per fede e, cioè, ai dogmi, senza pretendere di dimostrarli, ma solo per chiarirne alcuni punti<sup>33</sup>.

Campanella sottolinea che la scientificità delle dimostrazioni teologiche non è quella delle dimostrazioni metafisiche, che risalgono dall'effetto alla causa, ma quella della dimostrazione storica o *ex signo*<sup>34</sup>, dal momento che la Rivelazione non si può dimostrare, né come effetto, né come causa, ma solo esaminare razionalmente entro i caratteri, che ne sono i segni autentici propri. Tali segni sono da lui indicati nelle prime pagine delle

*Theologia*, riproposti nel libro XVII, dove rileva l'autenticità della rivelazione compiuta da Mosè, e ripresi nel libro XVIII, esaminando se si verifichino in Cristo. La dottrina delle dieci note rappresenta un elemento di originalità nella riflessione teologica dell'autore, per la quale egli, infatti, non ricorre all'appoggio dei Padri, celebrandola, sin dal proemio della *Metaphysica*, come l'assunto supremo della sua dottrina:

Veritatis doctorem indubitata fide dignum solum esse Deum, qui loquitur nobis aut res facto exprimendo aut voce revelando. Homines vero omnes mendaces (...) nec esse fide dignos nisi ubi loquuntur tanquam testes rerum lectarum in libro Dei, qui est mundus, vel ab ore Dei, ut divini scriptores. Et quibus notis dignoscantur ab iis, qui proprio arbitratu vel humana in schola opinantes loquuntur. Ob id necessariam esse metaphysicam<sup>35</sup>.

La Scrittura, considerata nel suo senso storico<sup>36</sup>, ossia come narrazione di detti e di fatti reali, diviene la fonte atta ad accertare, per esempio, il fatto dell'Incarnazione.

Il percorso compiuto da Campanella, dunque, parte dal dogma come dato di fede, per giungere alla dimostrazione della sua credibilità *ab extrinseco*, cioè dalla credibilità del testimoniaio, per poi passare da tale dimostrazione a quella della sua credibilità *ab intrinseco*, cioè della sua interna coerenza:

Quoniam ea quae sunt christianae fidei, certiora sunt omnibus scientiis humanis, licet non evidentiora, tamen evidentius credibilia, quoniam melioribus certioribusque testimoniis innituntur, propterea, etsi antequam fiant, humana nequeant investigari ratione, an sint possibilia, tamen, postquam facta sunt, etiam facta esse scimus, nedum quod fieri queant. «Etsi quidem non ab extrinseco rationem intelligere quimus, tamen neque in naturalibus quis se rerum rationes intrinsecas peroscere, nisi superbiam profitentibus [...]. Quapropter iudicio, etsi intrinsece ignoremus opus incarnationis et potentiam Dei activam et hominis obedientiale ad unionem tantam, cum tamen sciverimus ex factis eius possibilitatem, posse nos intelligere eius veritatem revelatam, magis quam rerum naturalium intrinsecas rationes ultimasque differentias [...]. Quapropter ostendemus primo ex testamento Christi Iesu, quod verus Deus verus homo. Ex hoc enim investigabimus an hoc testimoniaio sit verum, et deinde intelligemus possibilitatem et convenientiam, fide duce ad veritatem tanti arcani, quantum fas est in via<sup>37</sup>.

<sup>1</sup>*Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, apud D. Langlois, Paris, 1638, ristampa anastatica a cura di L. Firpo, 1961; ediz. parziale con tr. it. a cura di G. Di Napoli, Zanichelli, Bologna, 1967, voll. 3. vol. I, p. 192. Citata, d'ora in poi, come *Metaphysica*.

<sup>2</sup>Cfr. Ivi, cit., Lib. VI, pp. 117-121; *Del Senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari, 1925, p. 89.

<sup>3</sup>*Dio e la predestinazione. Theologicorum lib. I*, a cura di R. Amerio, Firenze 1949, p. 315. Sull'influenza di Agostino nella dottrina primalitaria campanelliana v. M. L. BIANCHI, *La potenza di Dio in Campanella in Potentia Dei*, cit., p. 137. Riporto qui di seguito i testi in cui la dottrina primalitaria è adombrata: la *Philosophia sensibus demonstrata*, apud H. Salvanum, Neapoli, 1591, ed. crit. di L. De Franco, Vivarium, Napoli 1992, p. 38; il *Del Senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925, lib. I, cap. 7, p. 20; *Dio e la predestinazione. Theologicorum lib. I*, a cura di R. Amerio, Firenze 1949, pp. 247-253; il *De Sancta Monotriade, Theologicorum lib. II*, a cura di R. Amerio, Roma 1958; le pagine iniziali della *Realis Philosophiae epilogisticae partes quartor*, impensis G. Tampachii, Francofurti, 1623, in *Opera latina*, II, pp. 533-1080. La teoria delle primalità diviene, inoltre, religione per gli abitanti della *Città del Sole* (1602): «Qui ti stupisci ch'adorano Dio in Trinitate, dicendo ch'è somma Possenza, da cui procede somma sapienza, e d'essi entrambi, sommo Amore». (*La città del Sole*, a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 66).

<sup>4</sup>Tra i numerosi passi segnalo il seguente: *Atheismus*, p. 36: «Ergo datur Ens per se corporum et formarum causa regens [...]: Ens per se eminenter habens omnium rerum entitates».

<sup>5</sup>Campanella era al corrente della discussione bruniana su questo tema. Cfr. M. P. Lerner: «Que Campanella ait connu des doctrines de Bruno n'est pas douteux. Il cite en effet plusieurs fois le Nolain ("Nolanus" ou "ille Nolanus"), ou certain Nolain, parlant à l'occasion de la "Nolana physiologie" ailleus il pourrait viser Bruno sous l'appellation de "quidam recens Lucretianus, infin, il est des endroit où des conceptions bruniennes semblent être évoquées sans designation de paternité». Lerner fa notare che, nonostante ciò, «tous les textes que nous avons analysés jusqu'ici ne permettent pas de dire avec certitude que Campanella a lu directement les livres de Bruno [...] Une chose est revanche sûre: quelle que soit la teneur et l'entendue de ce qu'il a puit connaître du corpus brunien, et le mode d'acquisition de ce savoir». (*Campanella lecteur de Bruno?*, in E. CANONE (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze, 2003, p. 388). Egli evita, però, di accostare Dio e mondo come Bruno nell'esaltazione dell'Uno – tutto. Il Dio di Campanella «non è il principio vitale bruniano espanso nell'infinito universo, ma il Dio trascendente, che nella natura si specchia e si rivela». (L. FIRPO, *Introduzione a Scritti scelti di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, UTET, Torino, 1949, p. 13). Sul rapporto tra l'universo campanelliano e quello bruniano si è affermato che «l'universo campanelliano non è quello di Bruno: "uno, infinito, immobile" che "non ha essere ed essere, e perché non ha essere ed essere non ha parte e parte; e perciò che non ha parte e parte, non è composto"; ma è "una statua di Dio viva e ben cosciente" di cui tutte le parti e particelle hanno "senso chi più chiaro chi più scuro, quanto basta alla conservazione loro e del tutto in cui consentono"; una mirabile "immagine, tempio vivo e libro vivo di Dio, dove ha dipinto li suoi gesti, e scritto li suoi concetti". Al bruniano "artefice interno" che "empie il tutto;

illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene" [...] corrisponde nella concezione campanelliana un artefice esterno, un Dio che adornò il mondo "di vive statue, semplici in cielo e miste e fiacche in terra" (C. DENTICE D'ACCADIA, *Tommaso Campanella*, Vallecchi, Firenze 1921, p. 16).

<sup>6</sup>Si veda A. LAMACCHIA, *Tommaso Campanella. L'Ente e l'Analogia nella «Universalis Philosophia»*, in *Razionalità critica della filosofia moderna*, a cura di A. Lamacchia, Laicata, Manduria 1989, pp. 65-124.

<sup>7</sup>*Atheismus*, cit., p. 36.

<sup>8</sup>*Reminiscentur*, l. II, p. 229.

<sup>9</sup>Ivi, pars I, Lib. V, art. 1, p. 341.

<sup>10</sup>Il riferimento e l'ammirazione per Telesio sono attestati dallo stesso Campanella, cfr. *Al Telesio cosentino in Le Poesie*, a cura di F. Giancotti, Einaudi, Torino, 1998, p. 130; *Philosophia sensibus demonstrata*, apud H. Salvanum, Neapoli, 1591, ed. crit. di L. De Franco, Vivarium, Napoli, 1992, p. 7; v. G. ERNST-E. CANONE, *Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636*, «Rivista di storia della filosofia», 49, (1994), p. 364. La visione filosofica campanelliana si distingue, tuttavia, dal puro naturalismo telesiano. In particolare, è nel ricorso all'azione creatrice di Dio, che Campanella si allontana da Telesio. La dottrina telesiana, dal piano puramente ed essenzialmente fisico, sul quale si era sviluppata, è, infatti, da lui trasferita a un piano metafisico. Telesio, infatti, aveva posto come punto di riferimento della conoscenza i processi della sensibilità. Egli era convinto che fosse possibile conoscere adeguatamente la realtà naturale, la sua struttura e i suoi processi, prescindendo dal Principio Primo e fondando la propria ricerca sui principi attestabili direttamente dai sensi: il caldo, il freddo e la materia. Ciò non significa che Telesio avesse rinnegato il rapporto creazionistico tra Dio e il mondo, ma solo che riteneva potesse essere lasciato fuori dalla spiegazione della realtà naturale. In altre parole, Telesio rivendicava la possibilità di conoscere adeguatamente la realtà naturale *iuxta propria principia*, rinunciando a conoscerne i principi metafisici. Campanella, al contrario, ritiene che la piena comprensione della realtà richieda il riferimento all'azione creatrice di Dio. A questo proposito, nella *Philosophia sensibus demonstrata*, nella *Metaphysica* e nel *Senso delle cose*, egli fa riferimento a Platone, ai filosofi neoplatonici e, soprattutto, a Ermete Trismegisto, citando ripetutamente il *Pimander* e l'*Asclepius*. L'inserimento dei principi telesiani all'interno di questo quadro, comporta non pochi spostamenti di senso dalla loro originaria formulazione. L. De Franco ha affermato: «Campanella crede di aver trovato un compagno e una guida, mentre in realtà ha trovato solo il sostegno di un grande nome per la sua filosofia, la quale nelle sue linee fondamentali, resta quella che era delineata già in *nuce*: una metafisica di stampo neoplatonico con varie coloriture, derivate dalle sue già sterminate letture, inquadrata [...] in un metodo del tutto nuovo». (L. DE FRANCO, *Introduzione* a T. CAMPANELLA, *La filosofia che i sensi ci additano*, cit., pp. XXX-XXXI). E' stato rilevato che «le due componenti che confluiscono nella formazione del pensiero di Campanella, quella naturalistico-sensistica e quella neoplatonizzante, nello sforzo di coesistere, interagiscono sollecitandosi a vicenda a una trasformazione sempre più evidente» (A. ISOLDI JACOBELLI, *Tommaso Campanella. "Il diverso filosofar mio"*, cit., p. 59). V. G. ERNST, *Religione, ragione e natura*, Franco Angeli, Milano, 1991. In particolare pp. 105 e sg.; P. PONZIO, *Tommaso Campanella. Filosofia della natura e teoria della scienza*, Levante ed., Bari, 2001; S. FERMIANO, *La*



metafisica di Tommaso Campanella, Marzorati, Milano, 1968 pp. 78 e sg.; A. ISOLDI JACOBELLI, *Tommaso Campanella. "Il diverso filosofar mio"*, cit., pp. 23-24.

<sup>11</sup>*Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 3

<sup>12</sup>*De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma*, a cura di V. Spampanato, Bestetti e Tumminelli, Milano, 1927, p. 15. Degna di interesse è, a questo proposito, anche la lettera a Querengo. (*Lettere*, a cura di V. Spampanato, Laterza, Bari, 1927, p. 134). Su questo argomento v. M. L. BIANCHI, voce *sensu* in Bruniana & Campanelliana, I, 2006, cc. 351-364A. LAMACCHIA, *Il posto irriducibile della metafisica nella "Instauratio scientiarum"*, in *Überwindung della metafisica*, Tilgher, Genova, 1986, pp. 99-126. S. ZOPPI GARAMPI, *Tommaso Campanella. Il progetto del sapere universale*, Vivarium, Milano 1999, pp. 78 e sg.

<sup>13</sup>*Metaphysica*, cit., *Proemium*, p. 24.

<sup>14</sup>*Ibidem*.

<sup>15</sup>*Ateismo Trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'anticristianesimo macchiavellesco*, edizione del testo inedito a cura di G. Ernst, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2004, p. 197.

<sup>16</sup>*Metaphysica*, cit., lib. V, p. 356.

<sup>17</sup>*Apologeticus in controversia de Conceptione beatae Virginis adversus insanos vulgi rumores*, a cura di di L. Firpo, in *Sapientia* 22, 1969, pp. 182-248, p. 246: «Et ego quidem semper sancti Thomae sententiam et Bernardum secutus pro Patribus dimicabam contra sciolos, donec S. Brigidam me aliter docuit, imo Christus et Maria per Brigidam».

<sup>18</sup>Ivi, p. 245.

<sup>19</sup>*Metaphysica*, cit., *Proemium*, lib. I, p. 16.

<sup>20</sup>Ivi, p. 346.

<sup>21</sup>*Philosophia Rationalis*, p. II, *Dialectica*, J. Dubray, Parigi 1638, cap. 18, art. 3, p. 446.

<sup>22</sup>R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, apud J. Malachinum, Venetiis 1721, tom. I, De verbo Dei, lib. I, cap. III, pp. 68-69.

<sup>23</sup>M. FICINO, *De christiana religione* in *Opera*, vol. I, Basilea 1576, cap. IV, p. 120.

<sup>25</sup>TOMMASO D'AQUINO, *Principium, Opuscola Theologica*, I, n. 1199.

<sup>26</sup>*Ibidem*.

<sup>27</sup>Ivi, n. 1200.

<sup>28</sup>Vedi C. DENTICE D'ACCADIA, *Tommaso Campanella*, Vallecchi, Firenze 1921.

<sup>1</sup>Sulla teoria dei due codici in Campanella e Galileo v. C. ALUNNI, *Codex naturae ed Libro della natura chez Campanella et Galilée*, «Annali della Scuola Normale di Pisa», (lett. e fil.), 12 (1982), pp. 189-239.

<sup>29</sup>Tra i diversi luoghi, si vedano le pagine della *Philosophia sensibus demonstrata*, in cui l'autore si propone di dimostrare l'accordo tra la dottrina cosmologica telesiana e il racconto mosaico del *Genesi*. (*Philosophia sensibus demonstrata*, cit., pp. 28-29).

<sup>30</sup>Tale opera viene redatta nel febbraio 1616, in occasione del primo processo a Galileo. Campanella non mira a una conferma della dottrina eliocentrica, sostenuta da Galileo, ma da lui mai pienamente accettata. Il suo intento è quello di promuovere la libertà di pensiero e di ricerca, difendendo il diritto di prenderla in considerazione. L'opera apologetica arriverà, però, nelle mani dei giudici solo dopo la condanna dell'ipotesi copernicana. Essa sarà pubblicata, nel 1622, da Tobia Adami a Francoforte, per i tipi di Erasmo Kempfer. (Vedi P. PONZIO, *Introduzione* a T.

CAMPANELLA, *Apologia pro Galileo*, Rusconi, Milano 1997, pp. 5-29; S. FERMIANO, *Introduzione a T. CAMPANELLA, Apologia pro Galileo*, Marzorati, Milano 1971, pp. 30 e sg.).

<sup>31</sup>Si veda, ad esempio, il *Theologicorum liber I*, vol. I, p. 22: «Primus codex, unde scientiam sacram sumimus, erat rerum natura. Sed cum ista nobis ignorantiae et socordiae propter peccata traditis non sufficeret, indiguimus altero codice nobis conventiori, non autem meliori. Melior enim est rerum omnium natura literis vivis exarata, quam Biblia Sacra literis mortuis, quae solum signa sunt non res, uti in priori codice, contexta».

<sup>32</sup>Scrive Campanella: «Ogni proposizione o è vera o è falsa. La verità e la falsità non si conosce per opinione, ma per l'esperienze di tutti i sensi, né per relazione di opinanti, ma di testimonianti», dal momento che «la verità del quia, che è storica, non può essere dubia». (*Ateismo*, cit., p. 203).

<sup>33</sup>Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8, ad 2.

<sup>34</sup>La dimostrazione in base al segno è chiarita e discussa da Campanella nella *Dialectica*, dove si legge: «Demonstratio a signo est quae probat aliquid non a causa nec ab effectu, sed ab eo, quod significatur solum». (*Philosophia Rationalis*, cit., p. II, cap. XIV, pp. 422-423. Vedi A. LAMACCHIA, *Tommaso Campanella. Il posto irriducibile della metafisica nella "Instauratio scientiarum"*, in *Überwindung della metafisica*, Tilgher, Genova 1986, p. 107.

<sup>35</sup>*Metaphysica*, cit., pars I, p. 1.

<sup>36</sup>*Dio e la Predestinazione, Theologicorum liber I*, I, p. 38: «In codice Scripturae quadruplex latet sensus, videlicet: *primus*, historicus, quo res dictas et factas grammaticaliter percipimus ex Sacris Bibliis: *secundus*, moralis, quo ad mores instruendos historiam illam transferimus, qui sensus etiam in natura habetur: unde Salomon ad formicarum scholam mittit: *tertius*, allegoricus, quo ea quae facta sunt in Veteri Testamento, figuras esse intelligimus eorum, quae in Novo, ut duo Testamenta significantur in Agar et Sarae historia: *quartus*, anagogicus, quo quae fiunt in Novo vel Veteri Testamento signa sunt eorum, quae fiunt in caelo vel in futuro saeculo, ut Ierusalem terrestris est typus caelestis, et laudes in Ecclesia militantis earum, quae in triumphanti». Sul significato storico e spirituale della Scrittura così si era espresso Tommaso: «Auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art.10).

<sup>37</sup> *Cristologia, Theologicorum liber XVIII*, I, p. 34. Appare indicativo anche il titolo dell'articolo a p. 32: «Christiana dogmata de incarnatione certiora et evidentiora esse extrinsecus, ubi revelata sunt, quam dogmata scientiarum. At intrinsecus esse minus evidentia, sed non minus evidenter credibilia quam conclusiones scientiarum, et cur».