



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

GIORGIO ARMATO

L'influenza dello stoicismo nel *Del senso delle cose e della magia*
di Tommaso Campanella

EPEKEINA, vol. 2, n. 1 (2013), pp. 23-47
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.epkn.v2i1.37

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'influenza dello stoicismo nel *Del senso delle cose e della magia* di Tommaso Campanella¹

Giorgio Armato

Esiste, nella storia della filosofia occidentale, una linea di pensiero che, su base materialistico-sensistica, sviluppa sia la teoria della consonanza e armonia cosmica, sia quella – con essa in qualche modo correlata – della mescolanza degli elementi;² una linea che, a partire da Pitagora, Anassagora, Empedocle, gli Stoici e Galeno, finisce per confluire nel pensiero magico-alchemico e nel sensismo rinascimentale.

Non è generalmente un compito facile quello di identificare singolarmente idee e dottrine della filosofia antica, in particolare post-aristotelica, che convergono nell'opera di Tommaso Campanella. Anche perché tali dottrine hanno subito un'evoluzione storica per la quale si può ben affermare che non si siano tramandate in una sequenza lineare, ma piuttosto come agglomerati di tracce e rimandi continui nei quali hanno modificato e contaminato la loro originaria fisionomia e, spesso, anche la loro univoca fonte. Come afferma W. J. Bouwsma, negli autori rinascimentali – e sono essi stessi a non averne piena coscienza – non è per niente agevole distinguere i vari influssi subiti né le loro fonti precise.³ Il quadro si complica ulteriormente considerando

1. Abbrevierò il continuo riferimento all'opera con '*De sensu*', inizio del titolo latino, nonostante il testo preso in considerazione in tutto il presente contributo sia quello italiano del 1604. Inoltre, laddove ritengo opportuno integrarlo col testo latino dei manoscritti di Francoforte e Parigi, indicherò tali codici facendo precedere alla citazione latina rispettivamente 'F' e 'P'. Le fonti stoiche sono tratte dalla collezione di ARNIM 1964 che abbrevierò in 'SVF' seguito dal numero romano indicante il volume e la cui traduzione italiana, dove non diversamente indicato, sarà quella di ISNARDI PARENTE 1989.

2. Cfr. i non più recenti ma ancor sempre pregevoli lavori di BOUSSOULAS 1955 e BOUSSOULAS 1958.

3. BOUWSMA 1990, 58 (sezione 'The two Faces of Humanism: From Ambiguity to Dialectic') rileva questo stato di cose, ad esempio, nella polarità agostinismo/stoicismo: «Neither pure Stoics nor pure Augustinians are easy to find among the humanists, though individual figures may tend more to one position than the other [...] The humanism of the earlier Renaissance uneasily blended Stoic and Augustinian impulses which it neither distinguished clearly nor, in many cases, was capable of identifying with their sources». KRISTELLER 1964, 105 e GIGLIONI 2010, 15 sgg. sono fra i pochi a sottolineare la derivazione di molte idee campanelliane (e telesiane) dal materialismo e

poi che anche l'imperioso neoplatonismo rinascimentale – al quale lo stesso Campanella attinge in misura non trascurabile – presenta elementi Stoici, particolarmente quando corrobora il suo tratto monistico a scapito di quello dualistico.⁴

È ragionevole supporre che diversi caratteri della fisica stoica presenti nel *De sensu* siano stati indirettamente fatti propri da Campanella attraverso la lettura del *De rerum natura* di Telesio, mentre altri derivino dalla lettura diretta delle opere filosofiche ciceroniane, in particolare *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato* – com'è noto, tutte imprescindibili fonti dossografiche per la ricostruzione del pensiero stoico. Sarà poi evidente, nel corso della trattazione, che consistenti nozioni della fisiologia campanelliana ricalcano le teorie umorali e pneumatiche stoiche assimilate e tramandate dai testi di Galeno, al nostro filosofo assai noti e, pertanto, continui oggetti di rimandi (espliciti ed impliciti) nel testo del *De sensu*.

1. *Spiritus, Pneuma, Calore*

Nozione centrale della teoria campanelliana della natura è lo *spiritus*, principio vitale di tutto il mondo naturale, sia all'interno dei singoli esseri, sia come medium della loro interrelazione e del loro *consensus* (cfr. sezione 2). Il latino 'spiritus' traduce con perfetta fedeltà il greco 'pneuma' (πνεῦμα), concetto di origine stoica che denota quel 'soffio' caldo, aeriforme, che pervade ogni parte del cosmo. Ritengo però che la funzione dello *spiritus* nel *De sensu* connoti qualcosa di più specifico rispetto al *pneuma* stoico, che pervade il cosmo nella sua interezza. Preso in considerazione soprattutto nei libri I e II, pare infatti che esso,

dall'epistemologia degli Stoici. La flebilità e rarità del risalto di tale connessione nella letteratura critica sulla filosofia rinascimentale sono molto strane, se si pensa che è lo stesso Campanella, all'esordio del suo *Syntagma*, a rimarcare l'influenza delle 'letture' stoiche sulla propria formazione: «Cumque doctores mei argumentis satisfacere non possent, quae contra ipsorum lectiones promebam, statui ipse libros omnes percurrere Platonis, Plinii, Galeni, Stoicorum [...]» CAMPANELLA 1642, 5.

4. Così WINDELBAND 1901, 367: «In the revival of Neo-Platonism the last dualistic motives which had belonged to the same were also completely set aside [...] and the theoretical element of recognizing in Nature the creative divine power came forward pure and unmixed. [...] The Stoic elements of Neo-Platonism came with controlling force into the foreground».

proprio in funzione di ciò che a Campanella interessa maggiormente analizzare, sia relativo più agli organismi animali che al cosmo nel suo complesso.⁵ Ciò non significa che lo *spiritus* non sia presente anche al di fuori dei singoli organismi, infatti gli spiriti particolari racchiusi in essi entrano in reciproca connessione tramite il 'commune spirito':

lo spirito nostro, ch'è aereo, non può toccar l'altro spirito, e fu forzato significare per lo commune spirito, battendolo con gl'instrumenti e figurandolo in modo che, di quelle figure infacendosi, l'altro spirito viene a sapere quel che l'altro pate⁶

Gli 'strumenti' che 'battono' il 'commune spirito' sono, nel contesto del passo esaminato, le voci trasmesse attraverso l'aria, la quale diventa il mezzo di trasmissione dello stato dei singoli spiriti animali, che così riescono a comunicarsi le reciproche affezioni. Questo spirito comune è dunque uno spirito legato all'aria («come è mossa l'aria, si muove lo spirito»,⁷) – il mezzo attraverso cui le parti della natura stanno in comunicazione reciproca («dunque l'aria sta come anima commune che a tutti aiuta e per cui tutti comunicano»,⁸). L'aria è un elemento fondamentale anche del *pneuma* stoico, che risulta una miscela di aria e fuoco/calore. Differenziandosi dagli Stoici, però, Campanella considera lo *spiritus* un 'prodotto' del calore:

Ecco, dentro nel cascio e ne' legni putridi e carni, il calore agitarsi, che, sendo attivo, sempre age, né mai si scorda della sua nativa attività, e, così, spirito tenue produce.⁹

Per gli Stoici, il *pneuma* è esso stesso principio attivo semovente, per Campanella invece è al calore che spetta il ruolo di principio in quanto 'agente', 'attivo'.¹⁰ E per quanto il *pneuma* stoico sia 'dotato' di calore

5. La duplice possibile 'dimora' dello spirito – nell'organismo individuale e, al di fuori di esso, nell'aria – appare evidente da *De sensu* II 7: «Lo spirito in aria esalato vive vita aerea, e oblia questa in cui fu inchiuso».

6. *De sensu* III 7.

7. *De sensu* III 7.

8. *De sensu* III 7.

9. *De sensu* II 5.

10. Sul rapporto intercorrente fra *spiritus* e calore Campanella non va molto più a fondo del passo II 5 prima citato, per cui rimane solo una deduzione il fatto che lo

come sua qualità intrinseca, esso non è da questo ‘prodotto’.¹¹ Il lascito telesiano, in questo primato del principio-calore, appare evidente.

Se, riguardo alla consistenza e funzione del *pneuma*, Campanella e gli Stoici differiscono nel modo sopra descritto, sono d’altra parte concordi nel porre il Sole quale origine del calore universale e principio della vita cosmica: in II 5 (F. P. «ostendimus omnem ignum a sole derivari») e III 1 il calore è legato al sole come l’effetto alla sua causa e il fenomeno alla sua origine. Allo stesso modo, per lo stoico Cleante, il fuoco emanato dal sole è principio di vita dell’universo:

Non ci possono esser dubbi circa il tipo di fuoco di cui è formato il sole, visto che questi fa sì che tutte le realtà fioriscano e giungano a maturazione, ciascuna nel suo genere.¹²

L’influenza del *De rerum natura* ciceroniano – da cui è tratto sia questo, sia diversi passi che analizzeremo successivamente – mi sembra estremamente consistente, poiché la stessa centralità del fuoco proveniente dal sole è affermata da Campanella all’esordio del terzo libro:

Or ne segue dunque che il cielo sia d’ogni senso acutissimo dotato, perché nella nostra Filosofia dimostrato abbiamo esser tutto di natura di fuoco, poiché ogni stella manda giù luce e calore, ma più il sole

spiritus sia quella specifica conformazione assunta dal calore negli organismi viventi (e, in misura diversa, anche in quelli non viventi). In ogni caso, il calore rappresenta la *causa agens* di ogni processo dell’anima («calorem eius causam agentem esse, ipsamque flatum»).

11. Secondo la testimonianza di Galeno (*De Hipp. et Plat. pl.* V 3 (160) p. 421 M., SVF II 841) il *pneuma* stoico risulta dalla commistione dell’elemento caldo e di quello freddo (τὸ ψυχρὸν καὶ θερμόν). Ma pare che l’elemento caldo, unitamente a quello aereo, costituisca proprio l’essenza della sua composizione, come riporta Alessandro d’Afrodisia in *De mixtione* p. 224, 32 Bruns, SVF II 310 (καὶ γὰρ ἀέρος καὶ πυρὸς ὑφίστανται [gli Stoici] τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα). Lo stesso Galeno (*Def. med.* 95 XIX, p. 371 Kühn, SVF II 1133) testimonia d’altro canto l’equivalenza, nella concezione stoica, del ‘fuoco industrioso’ (πῦρ τεχνικόν) con il ‘soffio caldo’ (πνεῦμα ἐνθερμον) – sebbene tale passo sia riferito all’organizzazione del corpo umano e non a quella dell’universo in toto. Cfr. in *De nat. deorum* II 24 sgg. tutta la disquisizione ciceroniana sul calore come *vis vitalis* diffusa in tutto il mondo.

12. Cic. *De nat. deorum* II 41, SVF I 504: «Negat [Cleanthes] ergo esse dubium, horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat, ut omnia floreat et in suo quaque genere pubescant».

per la maggior grandezza e vicinanza, e ogni fuoco del mondo uscir del sole si è visto, perché o dalle pietre o fregati legni fuoco cavamo per esser generati dal sole.¹³

Anche il riferimento al calore delle stelle comunicato al mondo è presente nella cosmologia stoica.¹⁴ Le stelle si irradiano vicendevolmente la luce, costituendo così un sistema simpatetico (eloquente l'espressione '*societas luminis*' adoperata da Seneca) in cui ciascuna è presente all'altra.¹⁵ Idea specularmente presente nel *De sensu* alla fine del libro IV 19: «Le stelle tra loro hanno altra magia perché altramente sono affette dalle vive lor possanze tra loro»; e ancor più esplicitamente in III 4: «Si può stimare che le stelle, mandandosi la luce l'una all'altra, si manifestino i loro secreti».

2. *Consensus mundi*

Questa visione del mondo come sistema interconnesso, come macroscopico organismo vivente, è di origine pitagorica, ma fu fatta propria anche dagli Stoici che si servirono della nota immagine del mondo quale grande organismo vivente.¹⁶ Immagine ripresa nel *De Sensu* in III 5:

e Pitagora dice che [la terra] animal grosso sia, e li suoi peli e capegli son l'erbe e arbori, le pietre ossa, gli animali come pidocchi a noi, e nel centro calda la pone come è in noi il cuore¹⁷

Sottolineare questa 'animalità' del mondo significa, essenzialmente, riconoscerne la capacità senziente nel suo complesso, così come di ogni sua parte:

13. *De sensu* III 1. Cfr. la fine di IV 19, dove si dice che a «ogni grado di cose risponde qualche grado di calor simile, veggente in giù dalla particolare stella».

14. Stobeo, *Eclog.* I 25, 3, p. 213 Wachsmuth, SVF I 120: «Zenone dice che il sole, la luna e tutti gli astri sono dotati di intelletto e mente, e sono ignei, di un fuoco capace di foggare con arte». Cfr. SVF II 593 e 682.

15. Seneca, *Nat. quaest.* VII 19,1, SVF I 122: «[Zenone] ritiene che le stelle si incontrino nella congiunzione dei loro raggi, e che da tale congiungersi delle luci derivi l'immagine di una stella più lontana» (congruere iudicat [Zenon] stellas, et radios inter se committere: hac societate luminis existere immagine stellae longioris).

16. SVF II 92, 638, SVF I 111-114.

17. In P. abbiamo l'aggiunta: «et aquas esse velut lac Terrae, ait Seneca; Basil. vero sanguinem».

tutto il mondo vive d'un comun senso, e di più ci è la sua mente, come in noi la nostra, e di più c'è il senso particolare a ciascheduna cosa diffusa del comune.¹⁸

Il senso presente 'in ciascuna cosa' non è un'affermazione generica, né in linea con un consueto modo di considerare le entità viventi, ma va preso alquanto alla lettera: le 'cose' a cui si riferisce Campanella non sono soltanto le 'unità' organiche, ma anche le loro parti. Un pezzo di carne staccato dal corpo, per esempio, è dotato di un senso proprio a tal punto da poter generare la paradossale situazione descritta in IV 10, in cui il padrone si ricostruisce il naso prelevando un pezzo di carne dal braccio del servo; tutto va bene fin quando il servo rimane in vita, ma non appena questi muore, anche il naso del padrone va in putrefazione. Il che dimostra il legame continuo, assicurato dal *comune spirito* presente ovunque, fra tutte le porzioni di materia. Legame che è, per di più, descritto in termini di cause ed effetti:

perché, vivendo la causa, l'effetto è più vivo, ancor che assente, per natura e comunicanza dell'aria e del consenso del mondo, chè quella influenza che aiuta l'uno aiuta l'altro, e, morendo la causa, l'effetto patisce ruina, perché l'influenza nemica che uccide la causa, è dell'effetto pur contraria. [...] Così dico che le medesime cause universali teneano in vita quel servo e la parte del naso del patrone da quello tratta, e morendo il servo morì il naso.¹⁹

La reciproca simpatia fra le parti della natura non ha dunque niente di misterioso o di inspiegabile, essendo garantita da un ordine e una connessione causale presenti a tutti i livelli. Le cause comunicano la loro azione e si legano agli effetti grazie al medium aereo e pneumatiko, anche laddove ciò non risultasse percepibile e osservabile, dando così l'impressione di un influsso 'magico', non fisicamente fondato né esplicabile.

Orbene, è noto come la tematica del 'consensus' – concetto che ha il suo corrispondente greco nel termine συμπάθεια – sia colonna portante di tutta la fisica stoica, il cui principio è proprio la «simpatia reciproca delle parti all'interno del cosmo».²⁰ Ma anche in questo caso il

18. *De sensu* IV 10.

19. *De sensu* IV 10.

20. Cleomede, *Circul. doctr.* I cp. 1 p.1 Bake, SVF II 534: συμπάθεια τῶν ἐν αὐτῷ [ὁ κόσμος] μερῶν πρὸς ἄλληλα.

sentire reciproco delle parti è fondato su una capillare interconnessione causale alla quale nulla sfugge:

sembrerebbe in primo luogo che nulla possa avvenire senza causa, ma sempre secondo cause principali; in secondo luogo che questo mondo sia governato da un ordine naturale, essendo tutto pervaso dal soffio vitale e in simpatia reciproca nelle sue parti.²¹

Non esclusivamente l'«accadere» (γίγνεσθαι) è legato all'ordine delle cause, ma il «generarsi» stesso: «[Fato è] l'ordine e la serie delle cause, dal momento che le cose si generano in quanto una causa si connette con l'altra».²² Il procedimento di deduzione di un determinato effetto da cause in cui erano già presenti quelle proprietà poi riscontrate nell'effetto stesso, è adoperato da Campanella nel capitolo iniziale del primo libro, dall'esplicito titolo: «*Ciò ch'è negli effetti esser nelle cause, e però gli elementi e il mondo sentire*» (I 1), in cui la deduzione è adoperata per concludere, a partire dalla capacità senziente degli animali, che anche gli elementi di cui essi constano hanno tale capacità:

Or se gli animali, per consenso universale, hanno sentimento, e da niente il senso non nasce, è forza dire che sentano gli elementi, lor cause e tutte, perché quel che ha l'uno, all'altro convenire si mostrerà.²³

Mentre tal ragionamento mira a determinare una proprietà – l'essere senziente – delle parti (gli 'elementi' degli animali) a partire dal tutto (l'animale), Zenone stoico, inversamente, si era servito di un analogo procedimento dimostrativo per attribuire la stessa proprietà al tutto, partendo però dalle parti:

Non può esistere una parte di un essere privo di sensibilità che sia dotata di sensibilità; ma le parti del mondo hanno sensibilità: dunque il mondo non è privo di sensibilità.²⁴

21. Plutarco, *De fato* cp. 11 p. 574d, SVF II 912.

22. Cic., *De divin.* I 55, 125, SVF II 921: *ordo seriesque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat.*

23. *De sensu* I 1.

24. Cic., *De nat. deorum* II 22, SVF I 113: «Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens; mundi autem partes sentientes sunt; non igitur caret sensu mundus». Subito dopo, Cicerone riporta una seconda, analoga deduzione di Zenone svolta non con la proprietà dell'esser senziente, ma con quella dell'esser razionale.

Tale parallelo – analogo sia nel contenuto che nella forma – mi pare estremamente rappresentativo dell'influenza, nella formazione campanelliana, delle letture di Cicerone e del *De natura deorum* in particolare. Ciò potrebbe collocare la questione dell'eredità stoica su un piano di ricezione indiretta; ma anche così, non sembra che ciò possa togliere consistenza a quei contenuti della cosmologia stoica che, proprio perché così massicciamente e fedelmente presenti nel *De natura deorum*, finiscono per costituire un riferimento storico imponente del pansensismo campanelliano.

È evidente che non solo le parti del mondo sublunare, ma anche l'intero sistema cosmico della terra, del cielo e degli astri è in armonica comunicazione e sottoposto a continuo interscambio di sostanze. Qui entra in gioco un concetto tipico della tradizione medico-alchemica, quello di 'esalazione' (nelle fonti greche designato col termine ἀναθυμία), che interessa tanto il macrocosmo, quanto i singoli viventi e i loro processi fisiologici.²⁵ A parere di Cleante e di altri Stoici, è proprio grazie alle esalazioni provenienti dalla terra e dal mare che il sole e gli astri vengono alimentati. Sempre nel *De natura deorum*, Cicerone descrive chiaramente la connessione:

Le stelle sono fatte di fiamma per loro propria natura; perciò sono alimentate dai vapori della terra, del mare, delle acque, che il sole fa sorgere dalle pianure e dagli specchi d'acqua con il riscaldarli.²⁶

Per quanto sia, a mio avviso, dubbia una diretta influenza di questa concezione stoica su Campanella – che più probabilmente assimila da Galeno il concetto 'tecnico' di esalazione, applicandolo quasi esclusivamente al sangue e agli altri umori dell'organismo umano – tuttavia esistono nel *De sensu* diversi passi in cui esalazioni e vapori vengono descritti in una funzione, per così dire, 'intracosmica' e non solo interna all'organismo umano (come in III 6).²⁷ In I 13 ad esempio leggiamo che

25. È teoria stoica che l'anima (quindi il *pneuma* psichico) sia una 'esalazione'; allo stesso modo Campanella afferma che lo *spiritus* viene nutrito dai vapori e dalle esalazioni del sangue.

26. Cic., *De nat. deorum* II 46, SVF II 593: «Sunt autem stellae natura flammeae; quocirca terrae, maris, aquarum vaporibus aluntur iis, qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur». Cfr. anche SVF I 501 e 535; SVF II 572, 821 e 1146.

27. In SVF II 847 Plutarco riferisce che l'anima è definita dagli Stoici una 'esalazione'. Cfr. SVF II 778 e sgg.

«il mare tien legato il cielo con la terra, perché ristora per spongiose vie quel che gli toglie il sole, e poi esso mare lo riave per piogge e fiumi»; mentre in III 6: «è forza dire che l'aria pur senta; e perché a lei lo spirito esala come a suo simile, qual l'acqua al mare e il fuoco in suso, resta che l'aria senta». Benché non si dica – come per i passi stoici sopra esaminati – che queste esalazioni ‘nutrano’ il sole, la relazione fra mare (definito più o meno ‘grosso’ o ‘sottile’) e sole è chiaramente istituita, ed è una relazione mediata dai ‘vapori’:

perché il sole vapori genera nel [*intendi*: mare] sottile l'inverno, e non può cacciarli fuori e nel [mare] grosso l'estate, e ne gli equali mari la mattina si fa gonfiagione ch'è il sole impotente non può fuori cavare i vapori l'estate, e così la sera, ma nel meridio li cava e fa l'aure etesie a noi spirare e il mare nostro tranquillare, sendo fatto sì raro che dona esito al vapore e non è contrastato.²⁸

Il processo di esalazione ha però la sua origine non solo dal mare, ma anche dalla terra:

perché li vapori dell'aria, perpetuamente ingombrata dalla terra esalante, e la guerra che ci è tra il cielo e la terra, impedisce la nostra vista che stiamo in mezzo della guerra.²⁹

L'analogia con gli Stoici risiede soprattutto nella descrizione di questa dinamica dello scambio perenne tra le varie parti del mondo, la quale non riguarda soltanto lo *spiritus* / *pneuma* (che in ogni caso rimane l'elemento fondamentale della simpatia cosmica), ma interessa anche tutte quelle sostanze in grado di ‘esalare’, particolarmente nella tipica forma di movimento dal basso verso l'alto, cassando così, in un certo qual modo, quella drastica differenziazione di *ousiai* fra mondo sublunare e mondo astrale introdotta da Aristotele.

3. Divinazione, sogni, precorrimenti

È chiaro che è la stessa concezione del *consensus mundi* a costituire il fondamento imprescindibile della premonizione del futuro e della

28. *De sensu* III 12. Nello stesso capitolo, poco più avanti, si legge della costante presenza di vapori nell'aria.

29. *De sensu* III 4.

divinazione, ciò nella misura in cui esiste una comunicazione ininterrotta fra tutte le parti della natura, ancorché le più lontane e diverse. In particolare l'esplicito titolo di III 9, «*L'aria infarsi delle cose presenti e future e comunicarle in sogno a noi e come noi sentire*», ci immette in quell'ordine di pensiero per cui «il permanere del senso negli enti e nell'aria in forme latenti e come sopito, per risvegliarsi in determinate occasioni, rende spiegabili fatti solo in apparenza prodigiosi»,³⁰ riconducendo quindi tali fatti a cause ben determinate, per quanto difficilmente individuabili dall'uomo:

E perché ogni cosa che ha da essere si preparò nelle cause da che fu il mondo fin mo, e sempre si camina a quella, e ogni causa antecedente è causa o concausa o segno della conseguente e della coetanea, come in *Metafisica* mostrai, si può dire che l'effetto prossimo sia nell'aria noto [...], chè non solo li preparamenti umani degli uccisori, ma i preparamenti delle altre cause, in aria si fanno e conoscono.³¹

Orbene, è noto che gli Stoici definiscono il fato³² come serie continua di cause (ad esempio nel già citato passo di Cicerone, *De divin.* I 55, SVF II 921: *ordo seriesque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat*), operando fra le cause stesse importanti distinzioni assimilabili a quelle campanelliane di «causa antecedente» e «concausa». *Causa antecedens* e *causa adiuvans* sono infatti fra i termini tecnici della teoria causale stoica riportati, ancora una volta da Cicerone, quale fonte principale della fisica crisippea.³³

Ma, oltre al concatenamento causale, il passo campanelliano mette in primo piano il ruolo importante dell'aria quale mezzo di trasmissione dei moti e delle influenze reciproche delle parti della natura, facendo sì che individui con particolare sensibilità, gli indovini, vi possano

30. ERNST 2007a, 118.

31. *De sensu* III 9.

32. Concetto non presente nel passo campanelliano citato, ma presente altrove, per es. in II 26, dove si dice che esso «spinge a fare il lavoro» il calore nelle sue diverse manifestazioni materiali. Non è qui il luogo per discutere il concetto di fato in Campanella, ma mi pare chiaramente ravvisabile come, sia per lui che per gli Stoici, esso si identifichi con la Natura stessa e si connoti più come interconnessione causale tra le sue parti che come insieme di *decreta* divini dal carattere mitologico e religioso. Tutte le fonti stoiche raccolte dall'Arnim sui concetti di fato e divinazione si trovano in SVF II cap. VI (*De Fato*) e cap. IX (*De divinatione*).

33. *De fato* 41, SVF II 974.

cogliere i segni anticipatori di certi eventi futuri. A riprova di ciò citiamo un passo (parte finale di III 9) in cui Campanella è ancora più esplicito:

Ma che nell'aria le future cose si presentiscono, mille istorie n'abbiamo, che a tempo di guerra si sono visti uomini guerreggiar in aria e s'è inteso strepito d'arme, dice Plinio, e il libro de' Maccabei e di Giuseppe cavalli armati e uomini con loriche e lance figurati in aria, scrivono essersi visti nella espugnazione di Gerosolima molto innanzi [...] perché ogni preparamento nel senso commune dell'aria è noto, et essa s'imprende di quelle forme simili, come noi, quando dormimo,³⁴ figure di nemici armati e di serpi, e d'altre cose vedemo, risvegliati in noi dalla passione li moti sopiti di cose tali. Così potemo dire che l'aria sogni e figure quel che ha da essere, poich'è spirito commune.

Il «consentimento dell'aria» (III 10) è evidentemente una specificazione del principio del *consensus mundi*, la condizione necessaria e sufficiente per tutti quei fenomeni di prefigurazione del futuro che includono apparizioni, sogni, presentimenti, profezie ecc. Questa stessa concezione è a fondamento di molteplici passaggi del *De divinatione*, in cui Cicerone riporta le tesi degli Stoici i quali «ritengono che il mondo abbia avuto fin dall'inizio una tale struttura, che eventi stabiliti siano precorsi da segni stabiliti, manifestantisi alcuni nelle viscere, altri negli uccelli, altri nelle folgori, altri nei prodigi, altri ancora negli astri, o

34. Per quanto sia ovviamente un tema ricorrente nella letteratura di ogni epoca, in questo contesto la funzione premonitrice dei sogni è ben supportata dalla teoria dello 'spirito commune' dell'aria e dalla sua versatilità ad impregnarsi di forme e comunicarle facilmente a chi dorme per via del rilassamento della tensione dello spirito. Questo è spiegato chiaramente all'inizio di III 9: «Pur l'uomo in sogno partecipa alla conoscenza dall'aria respirata il che vigilando non sente, perché sta la mente con lo spirito dedita alli moti maggiori delle cose che vede e tocca e negozia; ma in sonno tutto lo spirito sta nella testa, né pensa ad altro che a rifarsi e acquetarsi delle passioni che il giorno o vigilando ha sentito, onde fu diminuito e scemo». La spiegazione dell'acquietarsi dello spirito, che favorisce così il sorgere di immagini e visioni, è praticamente la stessa data dagli Stoici: «quando l'anima è in riposo [*quiescentibus animis*], per mezzo dei sensi, rivela il futuro. Da ciò deriva che ci appaiono immagini di luoghi ignoti e simulacri di uomini sia vivi che morti» (Calcidio, *In Plat. Tim.* 251, p. 260, 20 Waszink, SVF II 1198). Inoltre, i due rispettivi luoghi citati concordano nel far derivare dalla divinità le premonizioni dei sogni: «i sogni nascono o dagli affetti e cause interne [...] o da Dio» (III 9); e «in virtù di questa associazione inscindibile [*propter inseparabilem comitatum*] con la ragione divina, la nostra ragione [...] rivela il futuro» (SVF II 1198).

nelle visioni dei sogni, o nelle parole degli invasati». ³⁵ Qual è la causa di questo manifestarsi degli eventi futuri in cose e situazioni così diverse e lontane da loro? E cosa rende possibile interpretare tali segni? La causa risiede nell'unità di tutto ciò che esiste e nel congiungimento reciproco delle cose:

Che parentela hanno queste cose [i moti delle viscere ecc.] con la natura nel suo insieme? Se essa è congiunta e tenuta insieme da un universale consentimento [...] che cosa può avere l'universo che lo congiunga con eventi come il ritrovamento di un tesoro? [...] Per affermare che vi è in natura questo contatto delle cose fra loro [...] gli Stoici raccolgono molti dati a prova. [...] [Segue una serie di esempi]. Sia pur possibile portare infiniti esempi di questo genere per provare la parentela naturale di realtà di per sé distanti l'una dall'altra [...] concediamolo pure [...] ma per quale congiunzione della natura, per quale armonia e consenso, quella che in greco si dice *sympatheia*, può esser apparentato un fegato aperto con il mio piccolo vantaggio e questo stesso col cielo, la terra, la natura tutta?³⁶

Per quanto imperscrutabile, la connessione (*cognatio, consensus, contagio, coniunctio*) fra tutte le parti del mondo esiste e rende possibile rintracciare la causa di sia pur minimi mutamenti aventi luogo, per esempio, nelle viscere degli animali, costituendo così il fondamento 'scientifico' della tecnica dell'aruspice.

4. L'anima e la percezione

Dopo la discussione dei principi naturali e del mondo nel suo complesso, in questa e nell'ultima sezione analizzeremo quelle che a nostro parere sono le confluenze dell'epistemologia sensistica stoica e di quella

35. *De divin.* I 52, 118, SVF II 1210.

36. Cic., *De divin.* II 14, 33, SVF II 1211: «Cum rerum autem natura quam cognationem habent (scil. exta, e quibus haruspices future praedicunt)? quae et uno consensus iuncta sit et continens, [...] quid habere mundus potest cum thesauri invention coniunctum? [...] Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo – multa enim Stoici colligunt [...]. Sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat – demus hoc – qua ex coniunctione naturae et quasi contentu atque consensu, quam *συμπάθειαν* Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura?».

campanelliana relativamente al microcosmo umano, alla sua fisiologia e psicologia.

Nel quarto capitolo del secondo libro, la concezione dell'anima come 'spirito caldo' appare poggiare sulla capacità produttiva del calore, il quale «spirito dentro a corpulenza genera», così come, penetrando sottoterra, dispone questa a varie forme, generando acqua, olio, pietre, metalli, vapori ecc; ma quando genera spirito, e precisamente uno spirito che non è più in grado di esalare, questo «riman dentro» la materia in cui è contenuto e «produce l'animale». Il risultato di tale processo è appunto l'anima come principio forgianti la materia corporea dell'organismo animale:

l'anima, dunque, sarà lo spirito caldo, sottile, ingenerato nell'umore, dentro una grossa materia, onde, esalar non potendo, la effigia e forma ad uso di poter vivere insieme.³⁷

'Spirito caldo' ricalca perfettamente il greco πνεῦμα ἔνθερμον (vd. n. 11 sopra) e testimonia l'eredità della concezione pneumatica dell'anima giunta a Campanella per il tramite di Galeno³⁸ e corroborata certo dalla lettura del *De rerum natura* di Telesio. Ma non è tutto. Lo *spiritus* dell'anima richiede anche 'nutrimento' (vd. anche passo citato alla n. 26): «il sangue è in lui [nell'animale] come il mare nel mondo, animal grande, per nutrir lo spirito con la sua esalazione» (II 8).³⁹ Ora, che in tale concezione sia avvenuta la trasmissione stoici → Galeno

37. *De sensu* II 4. Per l'anima come 'spirito caldo' cfr. II 21, II 26 e in genere tutti i capitoli da 18 a 24 del secondo libro.

38. Tra le numerose testimonianze sul *pneuma* psichico di concezione stoica, possiamo riportare una fra le più paradigmatiche, presente nel testo di Galeno, *In Hippocr. Epid.* V 6, XVII B, p. 250 Kühn, SVF II 715: «Gli Stoici usano chiamare natura (φύσις) il principio da cui sono governate le piante, anima (ψυχή) quello da cui sono governati gli animali: sostanza dell'uno e dell'altro ritengono sia il soffio vitale connaturato (τὸ σύμφυτον πνεῦμα), e credono che a differenziarle sia la qualità (ποιότης). Più arido (ξηρότερος) è infatti il soffio vitale dell'anima, più umido (ύγρότερος) quello della natura, ma tutti e due, per mantenersi in esistenza, richiedono non solo nutrimento, ma anche aria».

39. In generale lo spirito è sostenuto dalla nutrizione e dal processo di trasformazione delle sostanze ingerite operato dal calore, il quale le muta in quel «succo» di cui poi lo spirito si alimenta. Tuttavia, dopo i venticinque anni, il calore – poiché «il corpo di più è indurato» – converte sempre meno cibo in «succo». Così in qualche modo il calore corporeo, venendo sempre meno impiegato in quella trasformazione, comincia ad accumularsi fino al punto in cui «resta il corpo quale estinto carbone e lucigno

→ Campanella è a mio avviso saldamente comprovato, fra gli altri, dal seguente passo galenico (annoverato giustamente dall'Arnim fra le testimonianze stoiche): «quanti credono che l'anima sia un soffio vitale, dicono che essa perdura nella sua sussistenza in virtù dell'esalazione del sangue». ⁴⁰

Ma come 'sente' l'anima? Come viene affetta dagli oggetti esterni e in che modo essi vi originano la sensazione? Il capitolo 12 del libro II reca il titolo «*Tutti li sensi esser tatto, ma li sensorii e modi differire*». Il tatto è la funzione basilare e lo stadio ultimo di ogni conoscenza sensibile, nel senso che anche le percezioni sensorie gustative, olfattive, uditive, e visive sono ad esso riconducibili – al *contatto*, cioè, fra lo spirito percipiente e lo stimolo che ad esso giunge dai vari organi sensori: «per tutta la macchina dell'animale vi sta il senso del tatto, perché ogni cosa del mondo sente così; ma in diverse parti ha diversi modi di sentire; ma tutti pur son toccamento, e, in quante maniere dalle cose può esser mosso, tanti organi feo di senso». ⁴¹ La centralità del 'contatto' nel processo percettivo è similmente affermata dagli Stoici, i quali anzi fanno convergere ogni percezione in quello che chiamano 'comune sensorio', definito appunto come un 'tatto interiore': «gli Stoici ritengono che questo, che chiamiamo comune sensorio (κοινὴν αἴσθησιν), sia come una sorta di tatto interiore (ἐντὸς ἀφὴν), per mezzo del quale possiamo afferrare noi stessi (ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα)». ⁴²

Solo allorché uno stimolo proveniente dall'esterno modifica lo spirito dell'organismo percipiente si produce la sensazione. Nel caso della luce, ad esempio, essa «entra per le trasparenti membrane e muove lo spirito che poi sente»; ⁴³ qualunque sia l'oggetto percepito, allo stesso

arso» (II 10). Per la nutrizione del sangue e dello spirito vedasi anche il passo in II 12, dove Campanella esamina le varie funzioni degli organi di senso, sostenendo che la parte di spirito presente nella lingua deve riconoscere le parti di cibo atte a nutrire, appunto, spirito e sangue di tutto il corpo.

40. Galeno, *In Hippocr. Epidem.* V, XVII, p. 246 Kühn, SVF II 782 (cfr. SVF II 778, II 781): ὅσοι γὰρ οἶονται τὴν ψυχὴν εἶναι πνεῦμα, διασώζεσθαι λέγουσιν αὐτὴν ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως τοῦ αἵματος.

41. *De sensu* II 12.

42. Aezio, *Plac.* IV 10, I *Dox. Gr.*, p. 414, SVF II 852: «Οἱ Στωϊκοὶ τίνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἀφὴν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα.

43. *De sensu* II 15.

modo, è ovvio che «lo stesso spirito senta tutti questi oggetti, ma con diversi organi. [...] Dunque il medesimo spirito ode, vede, odora e gusta, poiché dall'uno all'altro organo così corre».⁴⁴ Questo è il concetto di 'immutazione' (vd. ad es. la polemica contro Aristotele in tutto II 15) che Campanella contrappone a quello aristotelico di 'informazione', basandosi per l'appunto sul 'contatto' tra il percipiente e il percepito: «E ogni sensazione esser immutazione il tatto prova, che si scalda, affredda, punge, alliscia, aggrava, patendo non forma, ma mutanza» (II 16).⁴⁵ Proprio questa distinzione, fra localizzazione delle varie affezioni negli organi di senso da una parte e unicità dello spirito senziente dall'altra, testimonia l'identità della gnoseologia campanelliana con quella stoica. Citiamo, fra le numerose testimonianze sulla teoria stoica della percezione, la seguente tratta da Plotino (*Enn.* IV 7, 2 sgg, SVF II 858):

Quando si dice che un uomo ha male a un dito, il dolore che riguarda il dito sta lì nel dito stesso, ma la sensazione del dolore essi concordano nel dire che sta nella parte direttiva; pur essendo un'altra la parte dello pneuma che duole, è la parte direttiva che avverte la sensazione e tutta l'anima risente della stessa sofferenza. E come può avvenire tutto questo? Per trasmissione, essi diranno: primo a soffrire è lo pneuma psichico che si trova nel dito, poi esso si trasmette alle zone più vicine e da queste ad altre, finché non arriva alla parte direttiva.⁴⁶

Nella traduzione, 'la parte direttiva' – e spesso anche 'l'egemonico' – designa il termine stoico 'τὸ ἡγεμονικόν', vale a dire «la parte superiore dell'anima: in essa si formano le rappresentazioni e gli impulsi, e da lì proviene il ragionamento; essa ha la sua sede nel cuore».⁴⁷ In tale definizione non v'è riferimento alla 'sensazione', ma dal passo di Plotino è chiaro che l'egemonico svolge anche quella funzione di 'comune

44. *De sensu* II 17.

45. Anche in II 4: «Ogni senso esser passione e farsi per tatto, in tante foggie in quante toccar si può lo spirito».

46. Naturalmente questo aspetto della gnoseologia stoica fu integralmente assimilato da Galeno; vedasi ad es. *De locis affectis* II 5, 8 p. 127 Kühn, SVF II 857: «si deve supporre che la parte direttiva veda e oda, tuttavia veda per mezzo degli occhi e senta per mezzo delle orecchie».

47. Diog. Laert., *Vitae phil.* VII 159, SVF II 837: 'ἡγεμονικὸν δ' εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ.

sensorio' (κοινὴ αἴσθησις) a cui si accennava sopra. A conclusione di questa serie di considerazioni si configura l'immagine di un centro capace di unificare ogni percezione proveniente dagli organi senzienti periferici, immagine resa efficacemente da Crisippo tramite il paragone col ragno al centro della tela:

come il ragno stando nel mezzo della sua tela, tiene con i piedi tutti i capi dei fili, per sentire da vicino qualunque colpo venga da piccoli insetti, così la parte direttiva dell'anima, posta nel bel mezzo del cuore, controlla tutti gli inizi delle sensazioni, per poter comprendere immediatamente che cosa esse stiano per riferirle.⁴⁸

Pongo ad immediato raffronto il passo campanelliano di *De sensu* II 17:

non basta mettere cinque sensi, ma è necessario aggiungere il senso commune [...] poiché è quello in cui consentono tutti sensi e conferiscono tutti gli oggetti insieme, et egli sta come centro, et essi sensi come linee dal centro a circonferenza tirati.

Il legame è davvero sorprendente, e la similitudine geometrica di Campanella esprime un concetto identico a quello dell'analoga immagine crisippea del ragno al centro della tela, così come il concetto di 'senso commune' rispecchia quello stoico di κοινὴ αἴσθησις.

Ma la riflessione va ulteriormente approfondita, nel senso che sia Campanella che gli Stoici parlano allo stesso modo di *un'unica facoltà con diverse funzioni*. Nel capitolo 9 del secondo libro – recante il titolo "*Lo spirito medesimo esser anima conoscente, irascibile e concupiscibile e motrice*" – si nega «queste tre temperature esser tre anime», affermando di contro l'esistenza di un'unica anima e di un unico spirito, benché ciascuna di quelle sue manifestazioni sia comunque capace di «senso» e di «moto»;⁴⁹ infatti «il senziente spirito è uno» e «la diversità degli

48. Calcidio, *In Platonis Timaeum* 220, p. 232 Waszink, SVF II 879 (poco prima Calcidio, per spiegare lo stesso concetto, usa il proprio paragone del tronco in cui convergono tutti i rami dell'albero). Vd. anche SVF II 826, 836, 866.

49. Si tratta in ogni caso di caratteristici moti dello spirito (il desiderare, il volere ecc.), il quale permane comunque nella sua unità. Mi pare che Campanella descriva le passioni come effetti del continuo dinamismo dello spirito che può variare la sua gradazione di calore e la sua differente concentrazione in determinate aree dell'organismo,

oggetti non fa indizio di virtù senzienti diverse».⁵⁰ Dal lato degli Stoici questa stessa concezione è riportata da più fonti, e in particolare da Alessandro d'Afrodisia con una citazione diretta:

una è la potenza dell'anima, sì che la stessa anima, a seconda della sua disposizione, ora pensa, ora si adira, ora desidera contro il dovuto.⁵¹

Che sui principi *dipneuma* e *spiritus* venga a fondarsi una gno-seologia sensistica, pressoché identica negli Stoici e in Campanella, è testimoniato ulteriormente dalla teoria empedoclea del *simile ad similem*, da essi condivisa. Prendiamo in esame alcuni passaggi: «Fra tante cose una cosa [Aristotele] asserisce bene: che non si faccia sensazione, senza che il senziente del sentito similitudine prenda; e già questo si vede esser azione dell'oggetto, poiché azione altro non è che diffusione della somiglianza dell'agente»;⁵² «noi di simili in simili sentiamo»;⁵³ «E senza dubbio le cose consimili potero nascere e morono consimilmente: onde l'amico pate per l'amico, e quel medesimo influsso celeste che serva il simile, serva il consimile»;⁵⁴ «una goccia dopo l'altra, il simile seguitando il simile, e così spingendosi e dilatandosi oltre, per capire dove l'altra era e l'altra succedere»;⁵⁵ nell'intero capitolo 21 del secondo libro l'immaginazione e la memoria⁵⁶ vengono fondate sul principio della somiglianza: «l'immaginare è muoversi, e, una cosa

inducendovi appunto quei 'moti' in cui le passioni e gli affetti consistono. A supporto di tale interpretazione si legga la descrizione di alcuni 'affetti' in *De sensu* II 7: «Non così [cioè: non come l'«allegrezza» dell'esempio precedente] ammazza la mestizia, perché allora lo spirito dentro pienamente si ritira, stimandosi meschino e coprendo la sua meschinità, onde gli occhi turbati e piccoli si veggono senza lui [intendi: lo spirito] ch'è lucido e ampio; ma nel riso lucidi e grandi, pieni di spirito ch' esce a mostrarsi beato, dilatarsi e ampliarsi. L'ira è accensione di spirito alla vendetta; però la faccia rossa, turbata, e nervi e muscoli tesi e non dilatati si veggono, come nel riso, e nel timor molli, ch'è la fuga in dentro, sgonfiati li lascia». In ciò palesemente vicino allo 'stoicizzante' Galeno: SVF II 875-878, 889, 893.

50. *De sensu* II 17.

51. Alex. Aphrod., *De anima libri mant.*, p. 118 Bruns, SVF II 823: «μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πῶς ἔχουσιν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν παρὰ μέρος». Cfr. anche SVF II 824, 826, 827, 829, 830, 836.

52. *De sensu* II 15.

53. *De sensu* II 22.

54. *De sensu* IV 10. Stesso concetto espresso alla fine di IV 19.

55. *De sensu* III 12.

56. Sulla memoria cfr. Campanella in *De sensu* II 21 («quelli sono atti ad immaginare

immaginando, tutti li simili a quella si svegliano e tutte le passioni simili a quella si rinnovano nel sottilissimo spirito». ⁵⁷ Su questi presupposti si può ben condividere l'idea che Campanella abbia effettuato «quella saldatura fra piano gnoseologico e piano ontologico che è diventata il problema centrale del suo pensiero». ⁵⁸

La testimonianza di parte Stoica è ancora una volta Galeno:

Perché possa verificarsi la sensazione, ciascuna di queste realtà [le facoltà sensorie] deve subire una trasformazione totale; né certo il cambiamento avviene allo stesso modo sotto qualunque oggetto sensibile, ma ciò che è per sua natura radioso o luminoso si trasforma sotto l'azione dei colori, ⁵⁹ ciò ch'è aereo sotto l'azione delle voci, ciò ch'è simile a un vapore sotto l'azione degli odori; in altre parole, il simile conosce il simile. ⁶⁰

La teoria empedoclea del simile ha sempre costituito nell'antichità un saldo riferimento per tutte le teorie materialistiche della conoscenza e – secondo il quadro che abbiamo inteso delineare – lo stoicismo, avendo fatto propri i principi della gnoseologia sensistica dei filosofi precedenti, li ha trasmessi per via indiretta al naturalismo campanelliano e più in generale a tutto il sensismo cinquecentesco.

5. Mescolanza. Coesistenza di elementi e qualità nell'unico spirito

L'immanenza del calore nella materia e dello *spiritus* nel corpo organico rimandano al problema classico della mescolanza, per cui ci si chiede se due o più sostanze possano compenetrarsi coestensivamente pur continuando a mantenere le proprie qualità specifiche. ⁶¹ Sostanze

assai cose, che assai ne sentono e tengono in mente») e Crisippo in SVF II 56 (affinché la memoria possa essere «deposito di immagini» [ἠνσαυρισμός φαντασιῶν] è necessario che l'anima non subisca volta per volta una «impronta» [τύπωσις] – altrimenti l'ultima cancellerebbe sempre la precedente – bensì una «modificazione» [ἐτεροίωσις]).

57. Cfr. nelle versioni di F. e P.: «Nam, ex similibus in anima motionibus derelictis, ad similes iterum movemur».

58. ISOLDI JACOBELLI 1995, 90.

59. Concezione della luce e dei colori, tra l'altro, presente in Campanella: *De sensu* II 12 (luce 'tinta' da tutte le figure delle cose), *De sensu* II 17 («vivo colore è la luce»).

60. *De usu partium* VIII 6, 3 p. 639, Kühn, SVF II 860.

61. Una buona discussione del problema, da Aristotele fino al medioevo, si trova in WEISBERG e WOOD 2003.

di tal genere sono da presupporli nell'ambito delle teorie fisiche del continuo, in antitesi alla mereologia delle parti discrete che vanno poi a costituire i vari aggregati di materia, secondo il pensiero degli atomisti.

La questione della *mixis* riguarda, nel nostro caso specifico, la possibilità dello *spiritus* (per Campanella) e del *pneuma* (per gli Stoici) di esercitare la loro rispettiva funzione unificante e vitale all'interno del corpo animale, pervadendolo in ogni sua parte e mantenendo tuttavia quella propria conformazione e peculiarità sostanziale che ne fa, appunto, un principio. Se due o più corpi sono totalmente commisti, in virtù di cosa si possono ancora dire 'due' o più? Se d'altra parte sono ancora entrambi identificabili, allora devono esser rimasti inalterati nella commistione, che dunque non è mai effettivamente avvenuta. Va detto che Campanella non si pone il problema della mescolanza nei classici termini aporetici di Aristotele,⁶² probabilmente anche perché non vi scorge nessuna aporia; tuttavia a noi preme porre in risalto quello che è, nella sua fisiologia, l'esito della discussione storica (e stoica) sui composti in cui il principio attivo permea il corpo materiale in tutta la sua estensione.⁶³

Il punto di partenza è che, se «l'anima, dunque, sarà lo spirito caldo, sottile, ingenerato nell'umore, dentro una grossa materia» (II 4), essa dovrà mantenere un'autonomia tale da permetterle di «esser passione e farsi per tatto, in tante foggie in quante toccar si può lo spirito», dal momento che proprio lo spirito costituente l'anima («atto ad infarsi facilmente d'ogni passione e sentire e muovere il corpo»⁶⁴), e non gli organi di senso – come spiegato nello stesso capitolo – è responsabile della sensazione. Gli organi di senso sono solo il tramite «per sentire i moti» degli stimoli esterni, che solo nella modificazione patita dallo spirito divengono effettiva sensazione.

Il ruolo centrale e la parte attiva dello spirito nella sensazione rappresentano un deciso vantaggio per la gnoseologia di Campanella nei confronti di quella aristotelica, basata sull'attualizzazione e in-

62. In particolare vd. *De generatione et corruptione* I.10, 327a33-b10.

63. *De sensu* II 2: «Se il calore possiede una materia, si fa uno con lei, e tutta per ogni verso la penetra»; II 10: «spirito che in ogni fibra di carne e di sangue e di nervosità vive».

64. *De sensu* II 5.

formazione della 'potenza passiva'. È già di per sé il lungo titolo del capitolo II 16 a rappresentare una chiara sfida ad Aristotele: «*Se il senso fusse potenza passiva incorporea indivisibile, come Aristotele dice, non potria sentir più che una volta, né molte cose insieme e contrarie nelle loro sembianze; ma al corpo sottile tutto questo conviene*». Se la potenza è già «informata d'una forma sensibile» non si capisce «dove riponga quella che tenea per l'altra pigliare»,⁶⁵ oppure «come la mette in oblio, e poi se la ricordi»; oppure ancora – e veniamo al nostro punto – «come possa diversi oggetti in un tempo sentire ... e di contrari informarsi». Se la «virtù conoscente» opera esclusivamente in base ad un passaggio dalla potenza all'atto, eludendo qualsiasi problema che riguardi una qualche modificazione fisica, incorrerà – secondo il nostro filosofo – nella difficoltà dei *molti in uno*, lasciando inspiegato «come può cose molte insieme sentire». L'«indivisibile potenza» della virtù conoscitiva dovrebbe sentire e giudicare le «molte specie che s'apprestano nell'organo corporeo» pur rimanendo indivisibile, cioè a dire, pur non avendo *parti* materiali: «né sta divisa come corpo in cui per varie parti varie cose si toccano».

A questo punto Campanella discute il tentativo di correzione operato da Alessandro di Afrodisia,⁶⁶ in un passo che suddivido appositamente in tre per agevolarne l'analisi:

- (a) Alessandro Afrodisio si cruccia di questo argomento e dice finalmente che saran nella potenza in quel modo ch'è l'odore e il sapore nel pomo e il colore insieme, che son cose diverse in un soggetto.
- (b) Poi veggendo che la potenza incorporea non stimaria il bianco e il nero contrarii, ma solo diversi, se così fosse, ei discende a dire che sia corporea l'anima senziente, e così è chiaro che possa e caldo e freddo sentire in diverse sue parti, e di bianco e nero infarsi e la mette temperamento del corpo, (c) il quale, essendo tutti elementi misti, se non è atroce difensor del falso, bisogna che senso doni agli elementi, chè altramente non potriano essi darlo al misto, poichè il senso è passibilità conveniente a loro, e non relazione di mistura.⁶⁷

65. *De sensu* II 16.

66. Com'è noto, autore del *De mixtione*, in cui costruisce una poderosa difesa della posizione aristotelica contro la celebre teoria crisippea della *κρᾶσις* / *μῆξις*. Su tale questione rimando alla fondamentale opera di TODD 1976.

67. *De sensu* II 16.

In (a) Alessandro si serve dell'esempio classico della mela⁶⁸ per tentare di conciliare l'indivisibilità della potenza percettiva con le varie – anche simultanee e contrarie – affezioni che riceve, mostrando la possibile coesistenza dei molti in uno. Tuttavia (b) introduce una sottile distinzione tra ciò che è *diverso* e ciò che è *contrario*. Mentre la *diversità* può ben essere accolta simultaneamente dalla «potenza incorporea», ciò non può valere per la «contrarietà» (bianco/nero, caldo/freddo, ecc.), per la quale – dice Campanella – Alessandro è costretto ad ammettere «che sia corporea l'anima senziente». ⁶⁹ L'interpretazione di (c) presenta una certa difficoltà in virtù del 'salto' dal percipiente (la potenza incorporea), finora oggetto del discorso, al percepito (gli elementi). Non è chiaramente esplicitato cosa si intenda per «elementi». ⁷⁰ Alessandro pone questa anima senziente («la mette») come «temperamento del corpo», dopodiché si inserisce, in modo abbastanza brusco e *tranchant*, la conclusione dello Stilese, che argomenta *a partibus ad totum* per rilevare che nel «misto» (il temperamento / anima senziente oppure l'oggetto percepito che è composto da più elementi?) non potrebbe esservi sensazione se non vi fosse già negli elementi che lo costituiscono, poiché il carattere senziente non ha nulla a che vedere con il modo della loro composizione (la «relazione di mistura»), ma appartiene già ad essi in quanto singoli elementi. La soluzione campanelliana, in ogni caso, è che «essendo corporeo e mutabile lo spirito in diverse sue parti, è mutato da diverse specie e tutte insieme le sente», ⁷¹ squalificando così qualunque ipotesi di incorporeità della potenza passiva. ⁷²

Quel che preme concludere, al termine di questa analisi, è se ciò che risulta *composto* da vari elementi – sia esso l'entità organica nel suo insieme o, più specificamente, il suo spirito senziente /potenza indivisibile / virtù conoscente (a seconda della terminologia propria

68. Usato allo stesso modo anche dagli Stoici, vd. SVF II 826.

69. Il 'perché' vi sia costretto meriterebbe naturalmente un'ampia discussione, che tuttavia non affronterò in questa sede.

70. C'è comunque lo stesso concetto espresso già in *De sensu* I 1: «è forza dire che sentano gli elementi».

71. *De sensu* II 16

72. «Né si stimi incorporea la potenza per ricevere i corpi, poiché l'aria e lo specchio ricevono quelli più sicuramente, e come l'incorporeo riceva corpo è inescogitabile» (II 16).

o di quella aristotelica, di cui il nostro si serve per la sua critica) – sia qualcosa *di più* o di *diverso* rispetto alle parti che lo costituiscono. E sembra chiaro, dal seguente passo in cui troviamo la risposta, che tali parti sono non solo gli elementi classici quali terra e fuoco, ma altresì *proprietà* come «sottilezza e moto»:

La pianta e l'animale hanno spirito, calore, sottilezza e moto dal sole, e materia dalla terra [...]; ma non hanno cosa, però, che non sia nelle cause, benché *non in quel modo* [cors. mio] ch'è nelle cause. Questo modo vario nasce dalla mistura [...].⁷³

La «mistura» dunque conferisce una certa diversità al *modo* in cui tutti quei vari elementi e proprietà vengono combinati, benché non aggiunga nulla che non fosse già presente in essi. Principio ribadito anche nelle versioni latine di F. e P. in II 16: «nec iudicium passionis aliunde veniet misto, nisi ex miscibilibus» – laddove con «iudicium» è da intendere probabilmente quella sorta di unitaria 'autocoscienza' percettiva di ciò che viene patito nella sensazione («passionis»).⁷⁴

Partendo dal presupposto dottrinale che «la qualità è spirito che ha un certo modo di essere» (τὴν ποιότητα εἶναι πνεῦμα πῶς ἔχον) o «materia che ha un certo modo di essere» (ὕλην πῶς ἔχουσιν),⁷⁵ anche gli Stoici – come fa Campanella con l'espressione *iudicium passionis* – la collegano immediatamente con una componente mentale (pur non essendo in senso stretto né *iudicium* né «discorso», ma «nozione/concetto» [ἐννόημα]): «la definizione generale della qualità consiste nell'essere essa una differenziazione della sostanza per ciò che riguarda i corpi, non concepibile separatamente di per sé, ma tale che mette capo a un concetto e ad una proprietà specifica».⁷⁶ Sappiamo pertanto che per gli Stoici: (a) la qualità è una disposizione del *pneuma*, e

73. *De sensu* I 2.

74. Lo deduco da *De sensu* II 15: «Sé stesso conosce lo spirito senza passione, naturalmente, perché ei da sé non può patire, sendo a sé similissimo; ma poi, per le passioni d'altre cose, par ch'egli ignori sé stesso e poi si riconosca dalle proprie operazioni e d'altrui, riflettendo in sé per discorso la conoscenza passiva estrinseca».

75. Alex. Aphrod. *In Arist. Top.*, p. 360, 9 sgg. Wallies, SVF II 379.

76. Simplicio, *In Arist. Categ.*, p. 222, 30 segg. Kalbfleisch, SVF II 378: τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας, οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ'ἑαυτήν, ἀλλ'εἰς ἐννόημα καὶ ιδιότητα ἀπολήγουσαν. Sul concetto di ἰδίᾳ ποιότης e la relazione tra qualità e *pneuma* mi permetto il rinvio ad ARMATO 2005b.

(b) essa «mette capo a un concetto», tenendo presente che l'ἐννόνμα non è espressione di alcun 'intelletto', ma una formazione secondaria dell'anima basata su ciò che la rappresentazione vi *imprime* (cfr. SVF I 65 e II 458). Con questo possiamo affermare che anche per gli Stoici, sia percepire, sia conoscere ciò che si percepisce, sono processi del tutto materiali che interessano solo le modificazioni del *pneuma* (il suo πῶς ἔχειν, 'modo di essere') e che pertanto non necessitano di nessuna «indivisibile potenza» in senso aristotelico.

Abbiamo visto che il concetto di 'mescolanza' riguardava proprio la commistione del *pneuma* psichico con l'intero corpo.⁷⁷ Proprio questa teoria fisica dà adito all'attacco polemico di Alessandro di Afrodisia, il quale estende la sua critica dalla corporeità dell'anima alla corporeità delle qualità stesse che in essa confluiscono (e che in questo contesto rappresentano i «miscibilia» di Campanella):

Se il corpo è tutto pervaso di anima, bisogna dimostrare come un corpo possa penetrare attraverso tutto un altro corpo. E anche, dal momento che per essi le qualità dell'anima sono corpi e così pure quelle del corpo, risulterà che vi saranno molti e differenti corpi raccolti nello stesso luogo e che trapassano l'uno nell'altro [...] E inoltre, se corpi sono anche le virtù o le arti, come potrà accadere che queste, al loro sopravvenire, non causino un accrescimento o una diminuzione al corpo di chi le esercita?⁷⁸

Le qualità entrano a far parte del composto anima-corpo modificando il *pneuma* psichico e rimanendo «raccolte nello stesso luogo». Nonostante le riserve di Alessandro, una gnoseologia sensistica così congegnata, basata su un principio capace di operare e subire qualunque trasformazione, quale è il *pneuma*, offre rispetto alla teoria aristotelica quei medesimi vantaggi conclamati da Campanella, con-

77. Vd. SVF II 458 sgg., SVF II 796 sgg. Va precisato che gli Stoici usano due termini: μίξις per indicare la commistione di elementi secchi, e κράσις per gli elementi umidi che si compenetrano totalmente fino a diventare coestensivi (SVF II 472) – ed è quest'ultimo genere di mescolanza che avviene fra anima e corpo.

78. Alex. Aphrod. *De anima libri mant.*, p. 115, 32 Bruns, SVF II 797: «εἰ δὲ ὅλον δι' ὅλου, ἐπειδὴ πᾶν τὸ σῶμα ἔμψυχον, πῶς σῶμα διὰ σώματος διήκει, δεικνύναι δεῖ. καὶ γὰρ καὶ, ἐπεὶ αἱ τῆς ψυχῆς ποιότητες σώματα κατ' αὐτοὺς καὶ αἱ τοῦ σώματος, πολλὰ σώματά ἐστιν ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διάφορα δι' ἀλλήλων διήκοντα καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ. [p. 116, 13] ἔτι εἰ καὶ αἱ τέχναι, πῶς οὐ προσγεγόμενα ταῦτά τινι στενοχωρήσει τὸ σῶμα ἢ αὐξήσει».

vergendo sull'idea fondamentale che «lo spirito in diverse sue parti, è mutato da diverse specie e tutte insieme le sente».⁷⁹

Giorgio Armato
cesare_906@hotmail.it

Bibliografia

Testi

- ARNIM, H. F. A. VON 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Teubner, Lipsia.
- BRUERS, A. 1987, *Campanella. Il senso delle cose e la magia*, Fratelli Melita, Genova.
- CAMPANELLA, T. 1642, *De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma*, Guglielmo Pele, Parigi, www.archive.org.
- ERNST, G. 2007a, *Campanella. Del senso delle cose e della magia*, Laterza, Roma-Bari.
- ISNARDI PARENTE, M. 1989, *Gli Stoici. Opere e testimonianze*, UTET, Torino.

Letteratura

- ARMATO, G. 2005a, *Der stoische Immanenzbegriff: Über die Teil-Ganzes und Einheit-Mannigfaltigkeit-Relation im stoischen System*, Logos Verlag, Berlin.
- 2005b, «Stoics on Bodies, Identity and ἰδίως ποιός», in *Classica et Mediaevalia*, 56, p. 129-54.
- BOUSSOULAS, N.-I. 1955, «Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Héraclite», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60, p. 287-98.
- 1958, «Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Empédocle», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63, p. 135-48.
- BOUWSMA, W. J. 1990, *A Usable Past. Essays in European Cultural History*, University of California Press.
- CASSIRER, E. 1992, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. di F. FEDERICI, La Nuova Italia, Firenze; ed. orig. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927.
- DEIANA, A. 2011, *Analisi dell'idea di magia nella filosofia campanelliana, con particolare riferimento al trattato Del senso delle cose e della magia con accenni sull'incontro speculativo tra Campanella e Telesio*, <http://www.officinastudimedievali.it/it/pubblicazioni/catalogo.html>.

79. *De sensu* II 16.

- ERNST, G. 2002, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Laterza, Roma-Bari.
- 2007b, «Magia, divinazione e segni in Tommaso Cambridge», in *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia dell'Europa moderna (Atti del Cconvegno, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2-4 Ottobre 2003*, 2, Olshki, Firenze, p. 589-61.
- GIGLIONI, G. 2010, «The Anatomical Foundations of Tommaso Campanella's Theory of Magic», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 66, p. 9-24.
- GOSSLIN, E. A. 2008, «Del senso delle cose e della magia (review)», in *Renaissance Quarterly*, 61, p. 929-31.
- HANKINS, H. (a cura di) 2007, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ISOLDI JACOBELLI, A. M. 1995, *Il diverso filosofar mio*, Laterza, Roma-Bari.
- KRAYE, J. 2007, «The revival of Hellenistic philosophies», in HANKINS 2007, p. 97-112.
- KRISTELLER, P. O. 1964, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Preliminary, Stanford.
- TIELMAN, T. 1996, *Galen & Chrysippus on the Soul. Argument & Refutation in the De Placitis*, vol. II-III, Brill, Leiden.
- TODD, R. B. 1976, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays*, Brill, Leiden.
- VASOLI, C. 2002, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano.
- WEISBERG, M. e R. WOOD 2003, «Richard Rufus's Theory of Mixture. A Medieval Explanation of Chemical Combination», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 988, p. 282-92.
- WINDELBAND, W. 1901, *A History of Philosophy*, II, Harper & Row, New York.