

de l'Europe et qui garantira la liberté pontificale. Son hégémonie militaire ne doit pas s'accompagner de conquête et de domination territoriale. Ceci étant, *l'Églogue au dauphin*, peu après la proposition de couronner empereur Louis XIII, montre peut-être la persistance d'une aspiration française à une monarchie universelle. Mais où est la part de conviction et d'opportunisme auctoriale ?

Au terme de ce parcours géopolitique dans la pensée spatiale de l'œuvre de Campanella, on mesure combien son nouveau monde rêvé n'est pas l'Amérique, mais un monde à lui, qu'il réinvente autour d'une tradition d'unité d'une chrétienté dilatée. Mais il est aussi le témoin lucide des basculements géopolitiques de son temps. Il dissocie expansion chrétienne et domination territoriale. L'unité et la dilation de la chrétienté ne peut plus justifier l'empire universel et son propos sape le fondement de la politique d'une monarchie espagnole messianique. Le pape est seul garant de l'universalité. Par là, Campanella exécute aussi l'idée de monarchie universelle virgilienne et dantesque. Il ne rêve plus d'un empire, ni centré sur Rome, ni sur Madrid, pas même sur Paris. Toute autorité universelle hors du pape est récusée, mais le pape ne doit pas être un empereur. Sa pensée appuie la distinction de deux ordres, spirituel et temporel. Sous la rhétorique de l'universalisme spirituel se dessine l'ordre westphalien. Pour autant, il assigne encore au pape un rôle politique en Italie, sans guère le définir. Il doit régner sur l'Italie, mais avec d'autres, par le vide espagnol ; non pour devenir lui même souverain de la péninsule, car les droits particuliers des princes italiens doivent être respectés. Campanella n'est pas un penseur de l'unité politique italienne car il pense avant tout à l'unité du monde. Campanella a une réflexion politique même si ce n'est pas un machiavélien. Il y a du Botero en lui avec plus de fantaisie et de théocratie spirituelle. Il reste un penseur de l'unité, mais cherche à désimpérialiser cette unité et à la confier spirituellement à Rome.

Cette relecture de Campanella doit être prise en compte par l'historiographie récente sur la *global history*, plus peut être que par les *connected studies* ou les *subaltern studies* ; Campanella reste un européocentriste chrétien, plus que Botero. Campanella n'est pas pour provincialiser l'Europe car Rome reste l'ombilic du monde. On s'étonne cependant qu'il n'ait pas été plus bavard sur l'Asie et sur l'empire portugais. Enfin, cette réflexion sur la géopolitique de la part d'un captif puis d'un réfugié aurait peut être dû associer la compréhension territoriale à l'écriture de la captivité et de l'exopolitie. Mais cet ensemble d'articles habilement réunis est un *aggiornamento* de la lecture campanellienne et souligne la contribution de cet auteur à la modernité de son temps.

Jean-Marie LE GALL

Tommaso CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di Germana ERNST, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004 ; 656 p., 15 × 23, 70 €. ISBN : 9788876421259.

Tommaso CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di Germana ERNST, su materiali preparatori inediti di Luigi Firpo, con la collaborazione di Laura Salvetti Firpo e Matteo Salvetti, Firenze, Olschki, 2010 ; xxxii-726 p., 18 × 25, 63 €. ISBN : 9788822259127.

Tommaso CAMPANELLA, *Ethica ; Quaestiones super ethicam*, a cura di Germana ERNST in collaborazione con Olivia Catanorchi, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2011 ; 349 p., 22,8 × 14,8, 50 €. ISBN : 9788876424212.

I filosofi che hanno una visione poderosamente onnicomprensiva dell'essere, in cui la parte conta tanto quanto contribuisce alla vita del tutto e al suo mantenimento, hanno da sempre un compito non facile nel difendere il senso e l'autonomia della sfera etica (e ancor più di quella religiosa). In questi casi accade in genere che la morale si stemperi di fatto nella politica, dove certamente per politica si intende non la sottile arte dell'intrallazzo e del cinico realismo, ma il culmine dell'agire virtuoso. Questa è precisamente la situazione che si trova ad affrontare anche Tommaso Campanella: la morale è una parte del suo sistema universale dell'essere – la *philosophia realis*, ovvero, la filosofia della *res* (della realtà effettuale, si sarebbe detto una volta) – e in quanto tale sembra sulle prime stretta in scomodissima compagnia tra la metafisica e la politica. Si aggiunga a questo la continua tendenza da parte di Campanella – all'apparenza scontata, eppure stranamente elegante – a riportare continuamente il discorso dalla parte al tutto, dall'individuo alla comunità, dalla virtù all'azione, dalla libertà alla provvidenza. È una tendenza che scaturisce dal nucleo metafisico della filosofia campanelliana, dalla cosiddetta dottrina delle “primalità dell'essere” (potere, sapere e volere), i tre principi ritenuti pervadere ogni aspetto della realtà. Le cose – tutte le cose – esistono in quanto possono essere quello che sanno e vogliono essere. In questo caso, il gioco delle tre carte metafisiche funziona solo in virtù della straordinaria abilità campanelliana nel dimostrare, in modo direi quasi puntiglioso, che in ogni aspetto della realtà, anche quello all'apparenza più banale e insignificante, si manifestano delle propensioni (*velle*) che sono al contempo reali (*posse*) e razionali (*nosse*). Dati questi presupposti, la domanda più difficile diventa allora: come può Campanella scrivere in maniera plausibile e convincente di etica, virtù e libertà? Questo è il grande tema che percorre l'*Ethica* (pubblicata prima a Francoforte nel 1623 e poi a Parigi nel 1637) e le tre *Quaestiones super ethicam* (aggiunte all'edizione parigina), di cui Germana Ernst ha nel 2011 pubblicato un'edizione critica e a cui farà tra breve seguire una traduzione in italiano.

Non penso si possa affrontare seriamente il discorso etico in Campanella (e quello politico-teologico ad esso connesso) senza accogliere la sua proposta metafisica. La questione è strettamente legata al punto in cui l'aveva lasciata Bernardino Telesio (1509-1588), perenne fonte di ispirazione per Campanella. Va infatti precisato che una tendenza teologico-politica è già all'opera nel sistema filosofico telesiano, soprattutto nell'ultima edizione del *De rerum natura* (1586): l'universo si mantiene in vita (*conservatio*) perché è stato programmato in questo modo da Dio immettendo nelle cose il senso del proprio e dell'altrui essere. Campanella va oltre Telesio dichiarando che il senso non basta di per sé a render conto dell'organizzazione delle cose, a tutti i livelli: naturale, sociale e politico. Il «calor senziante del Telesio», chiarisce senza ambiguità Campanella nell'*Ateismo trionfato* (p. 36), «solo intende far fuoco e cielo e la sua amplificazione». Il senso richiede invece per Campanella la forza di sussistere (*posse*) e uno scopo per cui sussistere (*velle*). Richiede inoltre un più diretto coinvolgimento della realtà divina proprio per rafforzare, paradossalmente, l'autonomia della dimensione naturale. «Io senno mirando in tutta la natura viddi», prorompe Campanella all'inizio del secondo capitolo dell'*Ateismo trionfato*, «siccome nella mia *Metafisica* dimostrarai, ogni ente componersi di potenza, sapienza et amore, benché semplice sia, e che tanto è e vive, quanto può essere, sa essere et ama il proprio essere, e se non può o non sa o non vuole più, si perde» (*Ateismo trionfato*, p. 20).

L'*Ateismo trionfato*, scritto tra i più complessi e ricchi nella produzione campanelliana, è riemerso alla luce solo nel 2004 grazie all'opera di Germana Ernst, profonda conoscitrice degli archivi campanelliani oltre che delle opere. Il

ritrovamento di questo trattato, di per sé assai importante, è ancor più significativo perché costituisce l'anello, a lungo mancante, nell'evoluzione del pensiero campanelliano, a livello tanto diacronico (risoluzione della crisi di pensiero nella vicenda personale dell'autore) che sincronico (la necessità di riconnettere il senso all'intelletto). Nell'*Ateismo trionfato* Campanella è arrivato ad un punto nella sua ricerca filosofica in cui può entusiasticamente riaffermare il principio telesiano secondo cui « non solo gl'huomini, ma tutti gl'enti con ragione stanno e vivono », e nello stesso tempo può aprire a radicali soluzioni metafisiche e teologiche. Dio, « sendo intrinseco alle cose », governa la realtà senza fare ad essa violenza: « ogni natura age e pate secondo il suo proprio senso », ma « da senno maggiore sono guidate a far le cose seconde ». L'equilibrio tra senso particolare e senso universale è ora garantito dall'organizzazione teologico-politica del cosmo: ogni ente in natura « sa quel che fa tirato dal proprio amore o timore, ma il fin di tutto il gran negotio solo è inteso da chi ha dato a loro potenza, amore e senso di operare e di essere in quel modo che sono et operano conforme alla Idea della causa donatrice » (*Ateismo trionfato*, p. 30, 32, 38).

La chiave per comprendere il posto dell'etica nel sistema filosofico campanelliano va dunque cercata nella sofisticata e cogente costruzione metafisica elaborata dal filosofo nel corso di una riflessione più che ventennale riguardante le implicazioni del naturalismo telesiano e la possibilità di una visione politica che non tradisca l'originaria ispirazione etica e razionale. In base ai suoi studi e all'esperienza personale, nell'*Ethica* Campanella è giunto alla conclusione che l'empiria è di per sé esposta al fallimento e richiede uno sforzo di auto-comprensione. È per questo che l'universo campanelliano si compone di livelli di complessità crescente, non astratti o artificiali, ma sviluppatasi organicamente con il maturare della propria vicenda politico-prophetica. Si può allora considerare la questione morale in Campanella analizzandola innanzitutto rispetto all'*oggetto* (e quindi alla *parte* e al suo ruolo all'interno della « commedia universale ») e rispetto al *soggetto* (e quindi al *tutto* e alla realtà nella sua globalità). Campanella distingue inoltre tre livelli ontologici fondamentali che intersecano quelli già ricordati delle primalità dell'essere (potenza, conoscenza e tendenza): quello strutturale dell'essenza (*formaliter*), quello produttivo della causa (*effective* o *causaliter*) e quello conoscitivo della rappresentazione (*obiective*) (*Quaestiones super ethicam*, p. 261-264).

Secondo Campanella, la difesa della libertà e della possibilità di un'azione virtuosa richiede una de-materializzazione degli oggetti nella loro bruta fattualità. Gli *obiecta* non muovono le facoltà agendo materialmente su di esse (*effective*). Una pietra, ad esempio, non produce in noi la conoscenza di sé come ente, dal momento che la pietra è un ente 'stupidus'. Allo stesso modo, quando veniamo all'improvviso spaventati da un'ombra, essa non ci spaventa in quanto *intende* spaventarci, ma solo perché "offre l'occasione" di specificare l'energia e la conoscenza che pervadono ad ogni momento l'essere nella sua totalità (*Ethica*, p. 15). Come dire che l'ombra riattiva il senso di ansia e vulnerabilità che è già nell'essere in quanto propensità irrefrenabile ad agire, conoscere e definirsi come scopo. Da un punto di vista morale, l'aspetto più problematico di questa discussione è il valore da attribuire a ciò che condiziona – dall'esterno o dall'interno – l'azione. Secondo i principi della metafisica campanelliana, infatti, « ogni uomo agisce in base al modo in cui è affetto » (*operatur omnis homo prout est affectus*) (*Ethica*, p. 34). Si tratta di un'*affettività* primordiale che affonda le sue radici nell'essere stesso delle cose, ed è un ulteriore esempio di come Campanella sviluppi creativamente originarie intuizioni telesiane. Secondo Campanella, non conosco la pietra perché questa, per così dire, dona il suo essere a me che la conosco, ma conosco me stesso in quanto,

nel grande sistema dell'essere in perpetua « essenziazione », vengo *affetto* dalla pietra. La pietra *attiva* la conoscenza che ho di me stesso nel mio essere perennemente affetto dalle cose. In quanto tale, la pietra agisce solo come causa occasionale, essendo io già da sempre relazionato alla pietra, mentre la pietra conosce se stessa in quanto relazionata al mio essere (in questo consiste il «senso delle cose» che costituisce il tema di uno dei libri più celebri di Campanella, anch'esso pubblicato recentemente – Roma-Bari 2007 – da Germana Ernst, in una nuova edizione critica). Che cos'è allora un oggetto? Proprio in virtù di questa affettività universale, l'oggetto sembrerebbe in realtà ridursi ad un incremento di auto-coscienza nel soggetto che ne fa esperienza, un'espansione del proprio senso d'essere (*sensus sui*) in direzione della conoscenza e trasformazione della realtà. Ma se il determinismo dell'oggetto è davvero riassorbito nell'assoluta spontaneità del soggetto, viene allora meno la stessa legittimità della discussione morale. Ci può davvero essere libertà in un mondo in cui, in ultima analisi, non ci sono oggetti (il cosiddetto altro da sé)? Come spiegare l'*altro* quando tutto deriva dal sé?

La domanda va al cuore della filosofia campanelliana. Per una possibile risposta, dobbiamo di nuovo rivolgerci a Telesio, perché anche in questo caso Campanella reinterpreta caratteristici motivi telesiani, sviluppando la nozione di *conservatio* in direzione apertamente teologico-politica. Se nell'ultima edizione del *De rerum natura* l'idea di una conservazione *divina et aeterna* dell'universo è appena accennata (VIII, 15), in Campanella essa diventa il filo conduttore in ogni argomentazione in cui si intende dimostrare che l'azione della parte conduce al bene del tutto. Come era già accaduto in Telesio, Campanella intende la *conservatio* a vari livelli: individuale, biologico, sociale e divino. Alcuni enti si conservano solo in se stessi (le pietre), altri in sé e negli altri (le piante), altri ancora in sé, negli altri e nell'onore (animali). Solo gli uomini si conservano in sé, negli altri, nell'onore e in Dio (*Ethica*, p. 20). Vi è dunque un tipo di conservazione immediata, corroborata da un naturale senso di piacere, e una conservazione di livello superiore, che conduce alla beatitudine e all'unione con Dio, piacere sommo perché intellettuale. Il nesso tra conservazione, piacere, felicità e virtù è quindi articolato da Campanella con la massima cura nell'*Ethica*, poiché da esso dipende la possibilità di un'autentica azione morale in piena libertà. Anche in questo caso, il passaggio dalla natura al bene divino non è immediato, ma è il risultato di un'evoluzione. Mentre il piacere naturale è la conferma, a livello empirico, dell'attivazione delle primalità dell'essere, il piacere intellettuale richiede un processo di scoperta e acquisizione del proprio sé. La ragione è che la « percezione del nostro sommo bene » non è per noi sempre evidente, dal momento che in gran parte della nostra vita viviamo alienati e privati della conoscenza di noi stessi, sprofondati nelle cose e negli oggetti (*Quaestiones super ethicam*, p. 264). Se in base alla conoscenza empirica della realtà (*notitia illata et physica*), cogliamo Dio solo dopo aver appreso il senso delle cose e di noi stessi, in base all'ordine della natura e del tempo (*ordine naturae et temporis*), l'*amor Dei* è anteriore all'*amor sui* (*Ethica*, p. 38).

Rispetto a Telesio, Campanella non accentua solo lo spessore teologico-politico della *conservatio*, ma anche il suo orizzonte vitale. Il fondamento primalitativo della felicità è infatti strettamente legato alla teoria dell'animazione universale. « Tutti gli enti desiderano la propria felicità », dichiara Campanella nell'*Ethica*, « e la felicità è la ragione per cui avvengono tutte le passioni e operazioni. Esse avvengono per la conservazione del proprio essere. Perciò la felicità di ogni essere risiede nel proprio essere o vita, che è il massimo grado di essere per essi possibile » (*Ethica*, p. 19). Nella *Quaestio prima super ethicam* (« De summo bono »), Campanella ribadisce che l'auto-conservazione va intesa come il fine ultimo della vita, a patto che

l'immediatezza vitale sia nella condizione di venir costantemente trascesa dal suo stesso auto-riflettersi nella conoscenza del tutto (*Quaestiones super ethicam*, p. 254). In questo senso, i vari livelli di auto-conservazione sono tutti ordinati in vista di Dio. « Dal momento che Dio è eterno, tutte le cose desiderano eternarsi », e, più di ogni altro ente finito in natura, è l'uomo a conoscersi ed eternarsi in Dio. Il suo desiderare di essere Dio è per Campanella un appetito razionale : « pur non potendo esserlo per essenza, è giusto che egli si divinizzi partecipando e associandosi a Dio (*participio et consortio Dei*) » (*Ethica*, p. 20, 23). L'aspirazione a unirsi a Dio è la spinta che muove gli essere umani a superare i limiti dell'auto-conservazione naturale. Un tema ricorrente nell'*Ethica* di Campanella è la tesi secondo cui, in un mondo governato dalla tendenza all'auto-conservazione, nessuna cosa è in realtà « auto-sufficiente ». Nessun ente può essere felice da sé, contando solo sulle proprie risorse, dal momento che la massima felicità (*beatitudo*) può solo coincidere con il possesso del sommo bene (*Quaestiones morales*, p. 231). Il che significa che l'auto-conservazione degli enti creati è il risultato di uno sforzo continuo e rimane in una condizione di precarietà e incertezza. Solo Dio ha la capacità di auto-conservarsi in senso assoluto. « In Dio il sommo bene e la felicità necessariamente coincidono », conferma Campanella, « poiché in Lui la conservazione del proprio essere e il Suo eternarsi non possono derivare da un essere che non sia se stesso. Quindi in Lui essere ed essere beato sono la stessa cosa » (*Ethica*, p. 22). Detto altrimenti : la struttura primalitativa dell'essere non è solo un movimento costante in direzione di una pienezza di vita e coscienza, ma è anche un meccanismo congegnato fin dall'inizio per assicurare il massimo di felicità possibile nel cosmo.

Il tema dell'auto-conservazione "insufficiente" è secondo Campanella all'origine degli ordinamenti sociali e politici con cui gli uomini cercano di prolungare e rafforzare la loro esistenza. Da questo punto di vista, "morale" è per Campanella tutto ciò che genera in noi un *mos vivendi*, vale a dire, il modo d'agire che occorre tenere con se stessi e gli altri, con lo stato, con Dio e con le cose di cui abbiamo bisogno, poiché nessuno è nato solo, né in grado di agire verso se stesso e le cose come si deve, « auto-sufficiente al punto da non aver bisogno dell'aiuto degli altri, fosse anche un re ; anzi, quanto più importante è una persona in politica, tanto più egli è bisognoso » (*Ethica*, p. 103). La necessità di un generale riorientamento teologico-politico è teorizzata da Campanella soprattutto nell'*Ateismo trionfato*, il cui sottotitolo *Riconoscimento filosofico della religione universale* chiarisce fin da subito come la dimensione della conservazione politica sia inscindibile da quella della conservazione teologica. Il tono è fustigatore e profetico allo stesso tempo : « Mi trovai in questo secolo tenebroso, dove tutti paremo di un colore, perché tutte le genti difensan la lor Religione, come noi la nostra ; e così li sapienti, e così li principi, la loro dottrina quelli con silogismi, e questi la signoria con l'armi » (*Ateismo trionfato*, p. 22). Violenza verbale (« silogismi ») e materiale (« armi ») sono sintomi di una violenza più profonda contro la realtà. Il malessere individuato da Campanella ha le sue radici nell'incapacità umana di comprendere il senso ultimo della propria felicità e nella tendenza a procacciarsi guadagni immediati e di limitata efficacia. L'« antichristianismo macchiavellesco », anch'esso menzionato nel titolo dell'opera, è appunto il trionfo della parte sul tutto.

Il privilegiare la parte sul tutto ha per Campanella un nome ben preciso in politica e religione : ragion di Stato. « La Ragion di stato di questo secolo antichristiano », troviamo enunciato nell'*Ateismo trionfato*, « consiste in stimar più la parte che il tutto, più se stesso che la specie humana, e più che il Mondo, e più che Dio » (*Ateismo trionfato*, p. 3). Campanella interpreta la ragion di Stato come il risultato di un modo distorto e meschino di interpretare Machiavelli. Il cosiddetto

“realismo” che contraddistinguerebbe questa posizione è per Campanella la negazione della realtà e l’assolutizzazione del particolare: è la conservazione dell’interesse particolare anche a scapito della conservazione del tutto, che è comportamento inerentemente distruttivo e irresponsabile, in cui l’intelligenza è ridotta a furbizia, l’amore ad appetito individuale e la provvidenza divina a manipolazione politica. « Per Macchiavellista intendo ognun che vive per astutia fondata nell’Amor proprio e nella miscredenza della Religione » (*Ateismo trionfato*, p. 14). « Onde è nata opinione, che non ci sia Religione, né principato, né sapienza: ma chi può più ingannare, vincere e regnare, comunque il faccia, fa bene » (*Ateismo trionfato*, p. 5).

La ragion di Stato machiavellica è un tema ricorrente nella corrispondenza di Campanella, ora in una nuova edizione a cura di Germana Ernst, arricchita di nuove lettere rispetto alla precedente edizione di Vincenzo Spampinato (1927). A papa Paolo V, Campanella scrive nel settembre del 1606 di non confidare nell’opera dei principi che « han per Vengelio il Macchiavello » (*Lettere*, p. 66), e l’anno seguente, in toni ancor più drammatici, avverte lo stesso papa che in Europa, dove non attecchiscono Lutero o Maometto, il campo della cristianità si è ridotto all’Italia e alla Spagna. In questi paesi, tuttavia, la situazione non sembra essere migliore, poiché « regna il Macchiavello e la mortalità dell’anima, l’eternità del mondo, provvidenza sprovveduta di fisici e astronomi, contra li quali io m’armai », analisi ripetuta all’imperatore Rodolfo II e agli arciduchi Ferdinando e Massimiliano Ernesto d’Austria (*Lettere*, p. 95, 99, 105). Il nesso tra machiavellismo, riforma protestante e aristotelismo è ulteriormente esaminato in una lettera a Caspar Schoppe (*Lettere*, p. 175). In un’altra lettera a Schoppe (maggio 1607), si esorta l’amico a seguire l’idea evangelica di amicizia sodale (*sodalitium*), basata non sulla persuasività delle parole (*persuasibilia humanae sapientiae verba*), ma sul proporre l’esempio del proprio comportamento virtuoso (*ostensio virtutum*) (*Lettere*, p. 114. Cf. *Ateismo trionfato*, p. 113-114). All’astuzia dei « macchiavellisti », la quale fa leva su di un’alleanza assai poco santa tra retorica e potere, Campanella contrappone l’uso della fede « viva e retta », più volte esaltato nelle pagine dell’*Ateismo trionfato* (p. 8, 26, 118, 171-172). Nell’*Ethica*, il momento retorico viene invece ricompreso in una luce più positiva all’interno della discussione relativa al miglior ordinamento politico-religioso, descritto come una componente vitale della conservazione sociale e politica. Qui Campanella riconosce il buon uso della parola come un grimaldello per scardinare la ferrea ragion di Stato machiavellica. Il linguaggio, scrive infatti rievocando una serie di luoghi biblici, è lo strumento del potere, della religione e della sapienza (*Ethica*, p. 94).

Inteso come un mezzo per rafforzare e diffondere la conservazione dell’essere, il « ben parlare » (*beneloquentia*) è esaltato da Campanella come un potente elemento di coesione sociale, distinto nelle virtù dell’affabilità (*affabilitas*), eloquenza (*eloquentia*), dire bene degli altri (*benedicentia*) e veridicità (*veracitas*). Si tratta di virtù che disciplinano il nostro uso del linguaggio in vista di una comunicazione più estesa e una maggiore integrazione tra gli esseri umani. « Parlar bene (*beneloquentia*) è la virtù che regola il linguaggio (*sermo*), in modo che esso sia proficuo a noi e agli altri, rinsaldi le amicizie e comunichi i beni della nostra mente » (*Ethica*, p. 91). Delle virtù “retoriche”, la più importante è certamente la *veracitas*, poiché la verità è necessaria al mantenimento del corpo politico e sociale. In caso contrario, i figli non crederebbero ai padri, le mogli ai mariti, i commercianti agli agricoltori. La « veridicità » si manifesta nel linguaggio, attraverso il mantenimento della parola data, l’onestà nel condurre gli affari e la lealtà verso le persone con cui intratteniamo rapporti di ogni tipo. Chi non dice la verità si annichila (*seipsum*

*annihilat dicendo quod non est in mente*), ammonisce Campanella, e « riduce il proprio essere al non-essere » (*Ethica*, p. 97). Il nichilismo sotteso ad un uso distorto dei poteri rappresentativi e denotativi della mente spiega quindi il prevalere di forme di tirannide irreligiosa nell'Europa del tempo. Non a caso, nell'*Ateismo trionfato* Campanella connette la forza distruttiva della menzogna al degrado politico, evidente nel « tacito consenso di scambievole inganno » che ormai domina un'Europa divisa in molteplici confessioni religiose e sottomessa all'arbitrio della tirannia (*Ateismo trionfato*, p. 7).

Per ritornare dunque alla domanda iniziale, quale libertà è allora possibile nell'universo campanelliano? Secondo Campanella, la parte non può certamente godere di una libertà indeterminata, poiché la sola forma di libertà a cui essa può aspirare è quella dell'identificazione con la razionalità del tutto. L'autentica libertà diventa allora la capacità di riconoscersi come parte e la chiara consapevolezza di non essere (né di poter mai essere) il tutto. Si è visto come la filosofia morale nel pensiero di Campanella occupi uno spazio elusivo eppure importante, compreso tra la pneumatologia medico-naturalistica di Telesio e il latente occasionalismo della metafisica primalitativa. Per questa ragione, il ruolo della libertà e della virtù appare inevitabilmente precario. Come detto all'inizio, l'azione morale sembra infatti venir schiacciata tra due forme di determinismo: il determinismo del temperamento materiale (sia esso il corpo o il cielo, e le loro manifestazioni in forma di *obiecta*) e quello dell'auto-conservazione assoluta di Dio, *subiectum* per eccellenza, il quale ha previsto tutto nella sua assoluta onniscienza. Eppure la soluzione offerta da Campanella, per quanto si muova sul sottile crinale che divide le parti dal tutto, è convincente, se non altro data l'imponente struttura metafisico-teologica: « Dio, che è ogni cosa eminentemente et è per tutto, di nulla cosa è offeso, e chi non intende questo è di giudizio rozzo e stolto, che ogni cosa misura col suo sentimento grosso particolare e meschino, non con la misura dell'essere e del vero universale e assoluto, tutto gioia al tutto » (*Ateismo trionfato*, p. 174).

Guido GIGLIONI