



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

## Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Jean-Paul De Lucca, *Corpo, spirito e anima-mente: l'antropologia della libertà in Campanella*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 247-263

Parole chiave: **anima-corpo**

JEAN-PAUL DE LUCCA

CORPO, SPIRITO E ANIMA-MENTE:  
L'ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ IN CAMPANELLA

I. RADICI TELESIANE<sup>1</sup>

La prima rilevante opera di Tommaso Campanella, la *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), fu pubblicata tre anni dopo la morte del suo maestro ideale, che egli non ebbe modo di incontrare, Bernardino Telesio, il cui *De rerum natura* era stato inserito nell'Indice dei libri proibiti e rimase il bersaglio di aspre critiche, in particolare da parte dei seguaci della fisica aristotelica. L'opera di Campanella, che si presenta come una dichiarata difesa di Telesio contro il *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii* di Giacomo Antonio Marta, ci offre il primo importante spaccato non soltanto della sua filosofia della natura ispirata ai principi telesiani, ma, in senso più ampio, della sua opposizione, che durerà per tutta la vita, alla concezione dell'uomo, della natura e del cosmo propri della filosofia di Aristotele.

Quest'opera giovanile fu accolta con viva ostilità in un periodo in cui i teologi erano impegnati a radicalizzare la loro difesa della scolastica aristotelica. In opposizione a questa prevalente tendenza, Campanella sosteneva che la filosofia di Aristotele – e in particolare la sua filosofia della natura – avrebbe dovuto essere riconsiderata con l'intento di dimostrare che gli aspetti più significativi della filosofia di san Tommaso erano quelli che venivano rafforzati da dottrine platoniche e neo-platoniche. Il suo tentativo eclettico di integrare la filosofia naturale con tradizioni diverse, quali l'ermetismo, il neo-platonismo, il tomismo, e in generale lo spirito critico del Rinascimento – che avrebbe aperto la strada alla nascita del razionalismo cartesiano – risultava inaccettabile alla forte corrente conformista negli ambienti teologici del suo tempo.

---

<sup>1</sup> Per alcuni temi considerati in questa prima sezione, vedi il contributo di Guido Giglioli nel presente volume, *supra*, p. 227 sgg.

Nella *Philosophia sensibus demonstrata*, Campanella difende e rielabora la dottrina telesiana della sensibilità naturale (*sensus*) di tutti gli esseri e la loro tendenza (*appetitus*) alla propria autoconservazione e dilatazione; la loro opposizione (*odium*) nei confronti della distruzione di sé, e la funzione primaria dello spirito corporeo (*spiritus*). Per quanto Campanella difendesse strenuamente Telesio dalle accuse di separare la fisica dalla teologia, accusa che a sua volta lanciò contro Aristotele, non esitò ad ammettere – per esempio, nel *De sensu rerum*<sup>2</sup> e nel *De conservatione et gubernatione rerum*<sup>3</sup> – che la dottrina telesiana per taluni aspetti risultava insufficiente o manchevole, ma in nessun caso fondamentalmente erronea. Soffermandosi sulle analogie e le differenze fra Telesio e Campanella riguardo alla filosofia naturale, Michel Lerner ha messo in rilievo alcuni problemi in merito a Dio e all'*anima mundi*: per il filosofo cosentino, la natura è intesa *iuxta propria principia*, mentre per lo Stilese gli stessi principi stanno a indicare Dio come supremo creatore; pertanto, la natura, per lui, è *instrumentum Dei*.<sup>4</sup> È noto che l'attenzione di Campanella per i fenomeni naturali e gli esseri corporei si inserisce entro un orizzonte filosofico più ampio, che si estende alla metafisica e alla teologia. Per comprendere adeguatamente le sue posizioni rispetto al rapporto fra il corpo, lo spirito corporeo e la mente, vale a dire rispetto all'essere umano, bisogna quindi far riferimento al suo sistema filosofico: dalla filosofia della natura alla metafisica e all'antropologia/etica.

Benché nel corso del soggiorno a Napoli, dove scrisse la sua difesa di Telesio, le dottrine di Campanella si presentassero ancora in forma embrionale, ben presto avrebbero suscitato la reazione e i sospetti da parte dei superiori, che sarebbero sfociati nelle prime accuse di eresia. È da sottolineare che una delle maggiori difficoltà nella produzione di Campanella è rappresentata dal fatto che, a causa dei procedimenti giudiziari che dovette affrontare nel corso della sua vita – comprese le censure e la confisca o distruzione di manoscritti –, le sue dottrine sono spesso il risultato di testi composti a distanza di tempo. Per quanto riguarda la filosofia naturale, per esempio, Campanella scrisse dapprima il *Prodromus philosophiae instaurandae* (1595; pubblicato a Francoforte nel 1617<sup>5</sup>) che in seguito elaborò

<sup>2</sup> Nel *Del senso delle cose e della magia*, per esempio, Campanella è in disaccordo con la teoria telesiana sul cielo e l'umidità; cfr. T. CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Bari-Roma, Laterza, 2007, p. 31.

<sup>3</sup> T. CAMPANELLA, *De conservatione et gubernatione rerum* (*Theologia*, I. VI/VII), a cura di M. Muccillo, Roma, CEDAM, 2000, p. 52: «Recte quidem rerum ordinem a Deo id tribuit; non tamen sufficienter [...]».

<sup>4</sup> Vedi M.-P. LERNER, *Telesio et Campanella: De la nature iuxta propria principia à la nature instrumentum Dei*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2007, pp. 79-97.

<sup>5</sup> Vedi nota 19.

come *Epilogo magno* (1598) fino al testo definitivo della *Physiologia*, pubblicata come prima sezione della quadripartita *Philosophia realis* (Francoforte, 1623; Parigi, 1637), alla quale facevano seguito, nell'ordine, l'*Ethica*, la *Politica* – con l'appendice della *Civitas Solis* – e l'*Oeconomica*. Nella definitiva edizione parigina, ognuna delle quattro parti era corredata di una serie di *Quaestiones* che affrontavano aspetti particolari del testo a cui facevano riferimento. La *Philosophia realis*, quindi, è situata entro il corpus enciclopedico dei progettati *opera omnia*, con cui Campanella si proponeva di ricostruire l'edificio del sapere grazie a una riforma delle scienze.<sup>6</sup> Va inoltre sottolineato che non poche tematiche vengono da lui discusse da differenti angoli di visuale in una serie di scritti collegati tra loro, che hanno a che fare con diversi ma non separati argomenti. Sarebbe pertanto erroneo voler ridurre alcune o tutte le sue concezioni a uno soltanto dei pilastri che costituiscono il suo sistema.

Nel presente contributo mi propongo di approfondire alcuni aspetti della concezione campanelliana dell'uomo come costituito di corpo-spirito-anima e come agente morale libero, per evidenziare come il rapporto fra corpo, spirito e anima serva quale fondazione dell'etica e, in modo più specifico, come la questione della libertà – cruciale nel sistema filosofico dello Stilese – si fondi proprio sulla sua concezione dell'uomo. Tale nesso risulta già evidente nella struttura stessa della *Philosophia realis*, in cui la sezione dell'etica segue la prima dedicata alla filosofia naturale e, a sua volta, è seguita da quella sulla politica, considerato che l'etica e la politica hanno il medesimo fine di condurre l'uomo alla felicità in virtù del principio di autoconservazione, che costituisce il sommo bene. L'etica esprime la via interna alla felicità, mentre la politica rappresenta quella esterna per il conseguimento del medesimo fine. La questione del rapporto fra corpo e anima, pertanto, può essere delineata considerando le connessioni della sfera morale con il problema della libertà.

## II. DAL SENTIRE ALL'ESSERE

Il precoce e costante ripudio da parte di Campanella delle fisica e della metafisica di Aristotele, assieme ad altri rifiuti e ad alcune vicende, costò al filosofo quasi trent'anni nelle prigioni di Napoli e di Roma (1599-1629), ufficialmente accusato di eresia e ribellione. Un paio di decenni prima del *Sidereus nuncius* di Galileo, e molto prima del *Discours de la méthode* e del-

---

<sup>6</sup> L'indice completo delle opere di Campanella redatto da Jacques Gaffarel (Venezia, 1633) recava il titolo *De reformatione scientiarum*.

le *Meditationes de prima philosophia* di Descartes, Campanella si era distinto come uno dei più significativi critici della filosofia aristotelica e, più specificamente, della forma più dogmatica dello scolasticismo aristotelico, che a suo parere ostacolava la ricerca filosofica e costituiva una minaccia per la libertà intellettuale – quella *libertas philosophandi* che avrebbe difeso con forza, e a rischio della sua vita stessa, nella *Apologia pro Galileo*.<sup>7</sup> Grazie all'intervento di Urbano VIII, Campanella fu liberato da quella che avrebbe dovuto essere una sentenza di carcerazione a vita *sine spe libertatis*, per poi dirigersi alla volta di Parigi nel 1634. Il soggiorno nella capitale francese – dove visse fino alla morte nel 1639 – fu contrassegnato da vari tipi di isolamento; è noto che in quel periodo il dibattito intellettuale in Francia, più che alla polemica contro il predominio della filosofia aristotelica, era caratterizzato dal problema del meccanicismo sostenuto da figure come Marin Mersenne. Il *De sensu rerum et magia* – opera che conobbe comunque una significativa circolazione europea<sup>8</sup> – era accusato di essere profondamente radicato nella magia e nella filosofia naturale rinascimentali, ormai del tutto fuori moda nei circoli intellettuali parigini. Nonostante l'impegno campanelliano di una «riforma delle scienze», il linguaggio dell'opera era ritenuto manchevole di quello che veniva considerato il carattere propriamente scientifico per affrontare questioni di filosofia naturale. Mersenne stesso non nascondeva il suo biasimo, ma la liquidazione del pensiero di Campanella trova la sua espressione più significativa in Descartes. Questi – in una lettera a Isaac Beeckman – include il frate calabrese fra gli «innovatori» (*novatores*) insieme con Telesio, Bruno, Basson e Vanini, chiedendo in modo sprezzante: «chi di loro insegna, non dico a me, ma a chiunque desideri essere sapiente?».<sup>9</sup> Otto anni più tardi, in una lettera a Constantijn Huygens del 9 marzo 1638, Descartes anticipa il disdegno che avrebbe manifestato a pochi mesi di distanza in un'altra lettera a Mersenne del 15 novembre 1639, nella quale si rifiutava anche solo di tentare di leggere un'altra delle opere di Campanella;<sup>10</sup> ricordando di avere letto anni prima il *De sensu rerum* e alcuni altri trattati non meglio precisati, afferma: «ma sin da allora

<sup>7</sup> Cfr. T. CAMPANELLA, *Apologia pro Galileo* (1622), a cura di M.-P. Lerner, traduz. di G. Ernst, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.

<sup>8</sup> La prima edizione del *De sensu rerum* fu pubblicata, da Tobias Adami, a Francoforte nel 1620 (Campanella aveva consegnato ad Adami il manoscritto dell'opera nel 1613). Un'edizione ampliata, curata personalmente dal filosofo, apparve a Parigi nel 1636 e fu ristampata anche l'anno seguente. La menzionata redazione italiana dell'opera, risalente probabilmente alla fine del 1604, fu pubblicata solo nel 1925.

<sup>9</sup> Lettera a I. Beeckman, 17 ottobre 1630, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini *et al.*, Milano, Bompiani, 2009<sup>2</sup>, p. 159.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 927.

avevo trovato così poca solidità in questi scritti che non avevo conservato nulla di essi nella memoria. Ora, non ne saprei dire altro se non che coloro che si smarriscono tentando di seguire cammini insoliti mi sembrano meno scusabili di coloro che sbagliano in compagnia, seguendo le tracce di molti altri». <sup>11</sup> Come David Duncan rileva in un breve contributo sul soggiorno di Campanella in Francia, l'atteggiamento cartesiano sintetizzava nel modo più perspicuo il giudizio di una nuova generazione di filosofi naturali nei riguardi dei loro predecessori rinascimentali. <sup>12</sup> Su un fronte opposto, i giudizi più spiccatamente positivi da parte di pensatori come Francis Bacon e Leibniz sembrano suggerire che per quanto «insoliti» potessero essere stati i loro sentieri, e «nonostante i sarcasmi di Descartes, gli innovatori di fatto stavano preparando la strada per la rivoluzione cartesiana». <sup>13</sup> Léon Blanchet si è spinto al punto da sostenere che Campanella avesse realmente influenzato Descartes, <sup>14</sup> una pretesa contestata da Étienne Gilson che sottolineava l'incompatibilità del pansichismo di Campanella con il sistema cartesiano. Nella sua *Note sur Campanella*, pubblicata – nel 1913 – negli «Annales de philosophie chétienne», Gilson riconosceva tuttavia l'affinità fra la dottrina della conoscenza di Campanella e l'interesse di Descartes per la fisica. Consapevole dei pregiudizi nei confronti dei filosofi rinascimentali, Gilson tentò di mitigare il pregiudizio specifico nei confronti di Campanella, insistendo in modo particolare sulla sua distinzione fra spirito (corporeo) e anima (incorporea), e sulla sua conclusione che la conoscenza e la ricerca filosofica dovevano essere fondate sull'osservazione e l'esperienza – in linea con le posizioni di Telesio, secondo il quale la natura doveva essere conosciuta *iuxta propria principia*. Ciò che, rimarcava Gilson, «rimaneva pertinente per qualsiasi studio della nuova scienza». <sup>15</sup>

Stabilire se le ragioni del giudizio negativo di Descartes nei confronti di Campanella avessero a che fare con la sua mancanza di una reale conoscenza dell'opera del domenicano, oppure dipendessero da altro – fastidio verso la cultura rinascimentale o mera antipatia nei confronti dell'autore – non costituisce l'oggetto del presente articolo. Risulta evidente che, al di là di ogni altra considerazione, l'interesse di Galileo e Descartes per una con-

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 592-593.

<sup>12</sup> D. DUNCAN, *Campanella in Paris: Or How to Succeed in Society and Fail in the Republic of Letters*, «Cahiers du Dix-Septième: An Interdisciplinary Journal», V, 1991, p. 105.

<sup>13</sup> R. ARIEW, *Descartes and the Late Scholastics*, Itacha (NY), Cornell University Press, 1999, p. 85.

<sup>14</sup> L. BLANCHET, *Campanella*, Parigi, Félix Alcan, 1920.

<sup>15</sup> L. K. SHOOK, *Étienne Gilson* [1984], trad. it. di M. S. Rossi, Milano, Jaca Book, 1991, p. 73.

cezione della natura come espressione di una geometria matematizzata segna una differenza rilevante rispetto alla dottrina campanelliana di uno *spiritus* sensibile. Inoltre, benché le affinità fra le concezioni dei due filosofi riguardo all'autocoscienza risultino meritevoli di indagini più approfondite, è evidente che le loro dottrine seguono percorsi diversi: la valutazione positiva, in Campanella, dei sensi risulta in contrasto con il rifiuto dei sensi da parte di Descartes, a favore della pura ragione.<sup>16</sup> Il cartesiano «cogito ergo sum» sta a significare l'affermazione dell'esistenza di una *res cogitans*, mentre l'idea di Campanella che conoscere equivale ad essere (*cognoscere est esse*) fa riferimento alla consapevolezza, che non viene mai meno, che l'anima ha di se stessa come una entità essenziata da potenza, sapienza e volontà (o amore). Come Agostino prima di lui e Descartes dopo, Campanella fa ricorso all'argomento dall'errore per stabilire il principio dell'autocoscienza come base della conoscenza e della certezza. Partendo dalla distinzione epistemologica fra conoscenza innata (*sensus innatus* o *sensus abditus*; *notitia innata*) e conoscenza acquisita (*sensus additus*; *notitia illata*), Campanella conclude che la conoscenza innata, dal momento che è parte dell'essenza dell'anima che deriva da Dio, ha la caratteristica di essere superiore e più certa della conoscenza acquisita. Possiamo cadere in errore riguardo a molte cose, ma non riguardo ai principi essenziali dell'essere (le *primalitates*).

Questa rapida rassegna di alcuni dei concetti chiave di Campanella può mostrare come il suo sistema filosofico – la sua 'architettura della conoscenza' – proceda dalla conoscenza acquisita mediante l'esperienza sensibile (che si pone come base delle scienze naturali e morali: l'etica, la politica e l'economia) alla metafisica (che riveste un ruolo intermedio) alla teologia, che riguarda Dio, il Primo Ente. Nella sua ontologia basata sul principio dell'unità nella molteplicità, il potere, il sapere e l'amore sono le manifestazioni della dialettica interna che costituisce l'essenza di Dio, che è potenza, conoscenza e amore nella loro totalità. Secondo una modalità propria del neoplatonismo, Campanella sottolinea che è da questa interna dialettica che gli altri esseri (la molteplicità) acquistano l'essere partecipando dei diversi gradi nell'infinito Essere-Uno (unità), che è l'uno e il tutto. Gli altri esseri (finiti) partecipano del primo essere (*ex primi entis participio*)<sup>17</sup> nella misura in cui ognuno di loro partecipa ai diversi gradi delle tre primalità, ed è grazie a tale partecipazione che essi si conservano. Nessun essere può sussistere sen-

<sup>16</sup> Sull'anima che può «sentire se stessa» e sul rapporto tra Campanella e Descartes, vedi G. PAGANINI, *Le Cogito et l'Âme qui "Se Sent."* *Descartes Lecteur de Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008, pp. 11-29.

<sup>17</sup> T. CAMPANELLA, *Metaphysica*, ed. parziale a cura di G. Di Napoli, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1967, p. 250.

za partecipare delle primalità, ed è in questo senso che ogni essere è «essenziato» (*essentiatio*).<sup>18</sup> Pertanto le tre primalità dell'Essere sono anche le tre primalità di ogni singolo ente. Per questo motivo, come si è detto, Campanella considera il potere, il sapere e la volontà/amore le nozioni più generali, certe e immediate di cui l'uomo ha una conoscenza innata. In quanto *imago Dei*, quindi, l'uomo partecipa in modo finito della stessa struttura trinitaria teorizzata da Agostino. Il filosofo calabrese sottolinea che potere, sapere e amore sono le tre primalità dell'essere: non cose o sostanze, ma appunto la realtà trascendentale dell'essere. È nella stessa realtà che Campanella intende radicare la propria teoria, in un tentativo di andare oltre la tendenza iniziata da Aristotele di spiegare i tre aspetti di potere, sapere e volontà in termini meramente naturalistici e immanentistici, senza far riferimento alla dottrina trinitaria che il filosofo di Stilo considera intrinseca a ogni dimensione ed ente della realtà. La Trinità (o *Santa Monotriade*) si riflette nella mente dell'uomo, che è essenzialmente dalle tre primalità.

### III. IL *DE HOMINE*: LA CONCEZIONE TRIPARTITA DELL'UOMO E DELLA SUA MENTE

Il giovanile *Prodromus* di Campanella contiene una chiara affermazione della sua concezione dell'uomo come composto di tre sostanze: «Triplici vivimus substantia, corpore scilicet, spiritu et mente. Corpus est organum, spiritus vehiculum mentis, mens vero apex animae in horizonte abitans, quae spiritum et corpus item informat».<sup>19</sup> Nel sistema di Campanella, in generale per la sua filosofia della natura e, specificamente, riguardo all'antropologia, la riflessione sul rapporto fra corpo e anima e il ruolo mediatore dello spirito occupa un posto centrale. Nel presente contributo intendo approfondire tali questioni limitandomi a individuarle all'interno di un'opera presa in considerazione raramente, benché rappresenti una non trascurabile *summa* delle idee dell'autore sull'argomento in questione, vale a dire il quarto libro della sua monumentale *Theologia*, intitolato *De homine*.<sup>20</sup> I libri della *Theologia* non furono pubblicati nel corso della vita del filosofo di Stilo e l'autore, sempre sottoposto a censure, stava ancora apportando delle correzioni al

<sup>18</sup> Su questo neologismo da lui coniato Campanella si sofferma in *ivi*, p. 99 sgg.

<sup>19</sup> T. CAMPANELLA, *Prodromus philosophiae instaurandae id est dissertatio de natura rerum compendium*, Francofurti, sumptibus Godefridi Tampachii, 1617, p. 83. La visione tripartita dell'uomo è riaffermata nella successiva rielaborazione di queste idee nella prima parte della *Philosophia realis*, cioè la *Physiologia*.

<sup>20</sup> T. CAMPANELLA, *De homine (Theologicorum liber IV)*, testo critico e traduzione a cura di R. Amerio, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici (Padova, CEDAM), vol. I: 1960; vol. II: 1961.

suo testo negli anni di Parigi, come è dimostrato da numerose annotazioni sui manoscritti conservati alla Bibliothèque Mazarine.<sup>21</sup> Concepita, almeno in parte, come un aggiornamento della *Summa theologiae* di san Tommaso, e per questo altrettanto ampia nel suo proposito, la *Theologia* fu composta fra il 1613 e il 1624. Nel caso del *De homine* possiamo dare un'indicazione precisa circa la data della sua composizione originaria grazie a quanto ci informa Campanella stesso che, in una lettera a Galileo dell'8 marzo 1614, gli annuncia che stava scrivendo «il quarto libro».<sup>22</sup>

Il *De homine* può essere considerato come una sintesi della concezione di Campanella sull'essere umano, con frequenti riferimenti agli elementi della sua filosofia contenuti in altre opere, comprese quelle sulla filosofia naturale e la *Metaphysica*, che spesso si collega alla *Theologia*. Inoltre, il *De homine* serve come un'utile guida, dal momento che la pienezza dell'uomo è compresa dal punto di vista più alto della conoscenza, rappresentato, come si è detto, dalla teologia. Il testo è distinto in quattordici capitoli. Il primo tratta «del corpo del primo uomo», poiché Campanella afferma che «secondo l'ordine del sacro testo [la Bibbia] convien discorrere prima del corpo e poi dell'anima».<sup>23</sup> I due capitoli successivi trattano, rispettivamente, dell'anima sensibile e corporea (*anima sensitiva*), o spirito (*spiritus*), e dell'anima intellettuale (*anima intellectiva*), o mente. Il quarto capitolo si concentra sulla «semplicità ed essenza» della mente e le sue facoltà, e qui la mente è descritta come un'immagine di Dio in quanto Trinità ed Essere. In questo capitolo, lo Stilese si sofferma sui rapporti fra la mente e la dottrina delle tre primalità dell'essere, prendendo l'avvio dalla prima (la *potentia*), per rispondere a diverse questioni, per esempio come la mente, mediante lo spirito, possa muovere i corpi. I capitoli quinto e sesto esplorano il rapporto fra la mente e le altre due primalità, vale a dire il sapere (*sapientia*) e l'amore (*amor*). Il problema della libertà umana (*libero arbitrio*) costituisce il terzo e ultimo articolo del sesto capitolo. I due brevi capitoli che seguono affrontano l'origine della donna e dell'uomo dalla terra, mentre i capitoli dal nono al tredicesimo riguardano la condizione dell'essere umano nello stato di innocenza. In queste pagine, Campanella affronta una molteplicità di questioni entro la struttura primalitaria del potere, sapere e be-

<sup>21</sup> Bibliothèque Mazarine, cod. 1077 e 1078. Per ulteriori informazioni vedi L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, Bona, 1940, pp. 126-127; M. MUCCILLO, *La pubblicazione della Theologia*, in *Laboratorio Campanella*, a cura di G. Ernst e C. Fiorani, Roma, Fondazione Camillo Caetani, L'Erma di Bretschneider, 2007 [2008], pp. 213-239.

<sup>22</sup> T. CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di G. Ernst, Firenze, Olschki, 2010, p. 208: «Io fo la nova *Theologia* [...] già sono al quarto libro».

<sup>23</sup> T. CAMPANELLA, *De homine*, vol. I, cit., p. 13.

nessere dell'uomo nella condizione di innocenza prima della caduta. Il tredicesimo capitolo prende in esame la procreazione in questo stato, mentre il capitolo finale conclude il tutto con una discussione sul delicato problema relativo alla collocazione geografica del paradiso terrestre. Mi soffermerò brevemente su quanto afferma Campanella riguardo al corpo, la distinzione fra anima corporea e anima-mente, l'essenza e le facoltà della mente e il suo rapporto con il corpo tramite lo *spiritus*.

Nel primo capitolo del *De homine*, Campanella confessa che non possiamo sapere perché l'uomo sia stato creato:

del fine per cui è stato creato l'uomo sappiamo soltanto che è di mostrare in qualche modo la divina bontà. Ma a chi e per qual ragione essa si mostri, l'abbiamo ricercato fin da principio, senza trovare una risposta soddisfacente.<sup>24</sup>

Egli sostiene, contro Aristotele e in accordo con «tutta la filosofia», che l'uomo è stato creato nel tempo e che intende in particolare occuparsi del primo uomo. In questo capitolo, il filosofo rinvia il lettore alla discussione sulla struttura del corpo umano della sua *Physiologia*,<sup>25</sup> dove mostra come esso sia costituito «di parti contenute, di parti contenenti e di parti dinamiche [*impetum facientibus*], vale a dire di umido, di solido e di spirito vitale».<sup>26</sup> Lo *spiritus* corporeo, che il filosofo di Stilo spiega in termini dichiaratamente telesiani,<sup>27</sup> scorre attraverso il sistema nervoso che collega i muscoli alle ossa e li muove. Lo spirito senziente e corporeo che è «situato nel cervello e continuato per tutte le membra, porta giudizio degli oggetti che lo toccano».<sup>28</sup>

Procedendo da un pansensismo radicato nella dottrina di Telesio, Campanella sostiene che ogni essere vivente, incluse le piante e gli animali, hanno un'anima che è «sensitiva, vegetativa, irascibile» secondo diversi gradi,<sup>29</sup> come ha dimostrato nelle *Quaestiones physiologicae*. La sensazione, che è la funzione del senso, e lo spirito corporeo si identificano, benché i loro organi di senso esterni e le loro operazioni si diversifichino in vari modi. I cosiddetti «poteri dell'anima» – vale a dire le capacità sensitiva, vegetativa e irascibile – fanno riferimento alle tre primalità, confermando che l'insieme della creazione e ogni essere vivente è essenziato dal Creatore o Ente pri-

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. T. CAMPANELLA, *Physiologia*, in *Philosophia realis*, Parisiis, ex typographia D. Houssaye, 1637, in particolare il cap. XVI intitolato «De hominis mente et unione essentiali illius cum sentiente spiritu, et umido, et solido, mutuisque officiis comprobatio».

<sup>26</sup> T. CAMPANELLA, *De homine*, vol. I, cit., p. 19.

<sup>27</sup> Su questo cfr. il contributo di Guido Giglioni nel presente volume, *supra*, p. 227 sgg.

<sup>28</sup> T. CAMPANELLA, *De homine*, vol. I, cit., p. 23.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 25.

mo. Ogni facoltà dell'anima senziente è riconducibile alle primalità: «il movimento infatti è potenza, ogni cognizione è sapienza, e ogni appetito o atto dell'appetito deriva dall'amore innato». <sup>30</sup>

Dopo avere riassunto i punti principali relativi allo spirito senziente e le sue operazioni – comprese la memoria, l'immaginazione, il discorso e l'intellezione – Campanella prosegue chiedendosi se esiste un genere diverso di anima che si trovi esclusivamente nell'essere umano. La sua risposta è che l'uomo, oltre che dell'anima senziente corporea, è dotato di un'anima incorporea o mente (alla quale farò riferimento come anima-mente o mente in quanto distinta dall'anima corporea o *spiritus*) «che è infusa allo spirito da Dio, non confusa, e non è neppure forma immersa nella materia». <sup>31</sup> A differenza dei precedenti capitoli, la discussione sull'anima-mente nel terzo capitolo presenta la forma di una serie di dodici obiezioni e risposte secondo lo stile scolastico. Prima di offrire le proprie risposte, che cercherò di sintetizzare più sotto, Campanella organizza il *sed contra* con il proposito di mostrare – ricollegandosi a Platone, Ambrogio e Agostino – che è necessario che l'uomo abbia un'anima diversa dallo spirito senziente, e a questo proposito ripropone sei degli argomenti già esposti nella *Metaphysica* e nelle *Quaestiones physiologicae*. È da notare che, ricollegandosi al primo capitolo del *Del senso delle cose e della magia*, egli sostiene che, poiché nessun effetto può andare oltre la propria causa, se l'uomo fosse in possesso soltanto dell'anima corporea, avrebbe il desiderio (*appetitus*) soltanto delle cose materiali come il cibo per la propria conservazione. Ma il fatto che gli esseri umani possano pensare Dio e le cose immateriali è una prova che essi sono anche forniti di una 'anima divina' (la mente) che desidera conoscere il divino. È *per se notum*, Campanella sostiene, che la mente umana pensa al di là dei corpi materiali in virtù di un'energia che è analoga all'infinito e che non deriva dai corpi materiali. Questo prova la partecipazione della mente all'unità infinita, vale a dire lo stesso Essere infinito, che l'uomo desidera, dal quale è stato creato e verso il quale tende; il che si collega alle considerazioni del filosofo calabrese sulla religione naturale (come diversa dalla religione positiva) che sostiene che l'uomo è *homo religiosus* in virtù della sua stessa natura. Si può dire che la religione – intesa come contemplazione della realtà divina – sia naturale all'uomo precisamente per l'esistenza di una mente presente in ogni essere umano che va oltre lo spirito materiale che condivide con gli altri animali.

Con un'osservazione che si può intendere come un'allusione autobiografica, Campanella sostiene che la capacità della mente e la sua libertà nel

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 35.

sopportare dolore e angosce nelle mani dei tiranni stanno a provare che la situazione è molto diversa per lo spirito corporeo, che soccombe immediatamente alla sofferenza e al tormento secondo le leggi di natura. Ancor più, l'esistenza della mente si manifesta nelle operazioni delle scienze pratiche e speculative. Mentre si può dire che gli animali possiedano un'abilità istintiva per conoscere determinate cose ed esercitare determinate funzioni per assecondare la loro tendenza all'autoconservazione, la razionalità creatrice dell'uomo gli consente di andare oltre i suoi limiti fisici grazie alla capacità di stabilire delle leggi e di sviluppare delle tecniche.

L'anima-mente non emerge dal corpo e non dipende da esso, ma è infusa da Dio e dipende da lui: «Dio è simultaneamente dentro e fuori il corpo, e tutti gli enti sono in Dio». <sup>32</sup> Diversamente da Descartes che, come è noto, colloca il punto di interazione fra mente e corpo nella ghiandola pineale, Campanella considera che l'anima-mente, essendo immateriale, non ha bisogno di essere collocata in nessuna parte del corpo, ma ha il corpo intero come strumento, e la sua attività «così varia e meravigliosa, rivela [...] la sua divinità». <sup>33</sup> Lo spirito serve come canale tramite il quale l'anima-mente è connessa con il corpo: «la mente infusa da Dio si unisce primariamente a questo spirito e, secondariamente, a tutto il corpo, come la luce si unisce all'aria». <sup>34</sup> In accordo con sant'Ambrogio, che viene spesso citato nel *De homine*, Campanella sottolinea che l'anima è 'infusa' e non 'confusa' con il corpo. Il ruolo dello spirito diventa così un elemento cruciale nella concezione tripartita di Campanella della natura dell'uomo, in quanto esso serve come un intermediario fra la mente e il corpo. Ciò si può interpretare come il tentativo di Campanella di affrontare il problema dell'interazione fra mente e corpo – già evidente nella filosofia di Platone, una fonte fondamentale per Campanella – tenendo conto di uno degli elementi chiave della filosofia naturale di Telesio, il quale è considerato dallo Stilese come «insufficiente» nell'affrontare questioni di genere metafisico. Lo spirito è necessario «sia per produrre l'unione tra anima e corpo, sia per governare il corpo nelle funzioni nutritive e genitive e per fornire alla mente le sensazioni corporee». <sup>35</sup>

La mente umana non conosce le cose esteriori in se stessa o da se stessa in modo separato dallo spirito, ma acquisisce la conoscenza *con* lo spirito, tramite il quale «riceve» gli oggetti sensibili. <sup>36</sup> Tuttavia, da ciò non

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 56: «cum illo et ab illo recipiens obiecta sensibilia».

consegue necessariamente che, poiché la mente (*anima intellectiva*) ha bisogno dello spirito (*anima sensitiva*), ci sia solo un unico tipo di anima che espliciti due diverse funzioni. Il che implicherebbe che la mente sarebbe solo in grado di conoscere quanto riceve dallo spirito, vale a dire gli oggetti materiali, mentre – come si è sottolineato – Campanella era particolarmente attento ad evitare di scivolare nel materialismo. Ma poiché la mente può per se stessa innalzarsi al di sopra delle cose materiali e pensare agli oggetti intelligibili, ne consegue che esiste veramente un altro genere di mente, per quanto non separata dallo spirito corporeo. La mente, dunque, è una sostanza separata e non una semplice forma immersa nella materia.<sup>37</sup> È sì una forma, ma non è «immersa nella materia», come sostenevano i Peripatetici.<sup>38</sup> Contro questa posizione, il filosofo di Stilo sostiene che

L'uomo è uomo non perché è corpo o perché è anima, ma perché è l'uno e l'altro, e il suo essere dato non dalla forma di una parte, ma dalla forma del tutto, per la quale ogni cosa che si attribuisce alle parti, perché sorge dalle entità delle parti, si attribuisce parimenti al tutto, grazie a una comunicazione delle proprietà.<sup>39</sup>

Campanella prende le distanze anche dalla concezione di Platone che l'uomo sia soltanto la sua anima razionale, come Descartes avrebbe a sua volta sostenuto qualche decennio più tardi identificando l'*Io* con la *res cogitans*. Poiché l'uomo è un'unità composta, è un essere composto. In un ulteriore tentativo di evitare ogni considerazione dualistica dell'uomo, Campanella rileva che sarebbe scorretto considerare l'uomo un animale per il fatto che ha un'anima sensitiva e un essere umano per il fatto di avere un'anima; invece, è un essere animale e umano per il fatto di avere entrambi. Sostenendo la struttura tripartita dell'uomo, Campanella si sforza di evitare la conclusione conseguente al principio dualistico, che poiché la mente e il corpo sono due sostanze separate ed opposte, la natura dell'uomo dovrebbe ridursi o al corpo – che può o non può avere un'anima come una delle sue parti – o alla mente, che può 'abitare' in un corpo come una specie di «fantasma nella macchina».<sup>40</sup> Questo, secondo Campanella, non contraddice la sua affermazione che la mente e il corpo sono separabili: la mente può sussistere anche quando il corpo muore, perché è una 'vita incorporea', per quanto unita a uno spirito corporeo tramite il quale è unito al

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 58: «anima [...] est subsistens res et non forma immersa materiae».

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>40</sup> La celebre descrizione di Gilbert Ryle del dualismo cartesiano in *The Concept of Mind* (1949).

corpo intero. Si tratta di una totalità indivisibile (essenzialmente e virtualmente, non quantitativamente) e non si tratta né di una qualità del corpo, né essa 'diviene' un corpo.

#### IV. L'ANIMA, LE PRIMALITÀ E LA LIBERTÀ

La mente è un'entità semplice sussistente (*simplex entitatis subsistens*) che è puramente metafisica e che è costituita di potere, sapere e amore.<sup>41</sup> Tuttavia, poiché la mente partecipa dell'Essere solo in parte e manca della sua pienezza, i suoi limiti rappresentano le primalità negative del suo essere: la mente è limitata da quanto essa non può essere (impotenza), da quanto non può conoscere (insipienza) e dalla sua mancanza di amore, o odio (disamore). La dottrina delle primalità – pietra angolare della metafisica di Campanella – diventa la base della sua concezione dell'essere umano come una *imago Dei*: la mente «è ad immagine della Santissima Monotriade nelle primalità e nelle operazioni interne, mentre è a similitudine di essa nelle virtù e facoltà esterne».<sup>42</sup> Le tre primalità dell'anima-mente vengono discusse a lungo nel *De homine*. Mi limiterò qui a sottolinearne alcuni dei punti più rilevanti.

La 'potenza ad essere' e la 'potenza ad esistere' risultano sostanziali per l'anima-mente. L'anima esiste idealmente (*idealiter*) in Dio e veracemente (*veraciter*) in se stessa. Essa *esiste* poi in rapporto alle altre cose coesistenti come un'entità particolare, e ciò significa che essa è limitata in ciò che ha il potere di essere o di fare. Il sapere è la seconda primalità dell'Essere primo e universale (Dio). Nel caso delle singole menti, si fa riferimento ad essa come intelletto, ragione, contemplazione, fantasia, opinione, fede, scienza, considerazione, apprendimento o cognizione, a seconda dei diversi moti e operazioni tramite i quali la mente partecipa al sapere. Grazie all'unione fra mente e spirito, la mente può avere intuizioni sia delle cose divine che materiali. La mente ha una conoscenza innata (*notitia innata*) di se stessa e di Dio, mentre può conoscere le altre cose in quanto è in grado di riconoscere se stessa modificata o mossa dalle altre cose, vale a dire in modo accidentale o illato (*notitia illata*). L'intelletto acquisisce la conoscenza delle cose materiali non in virtù del suo essere astratto, ma della sua unione con il corpo tramite lo spirito corporeo senziente. Riguardo alla terza primalità, Campanella afferma che l'amore dell'essere proprio della mente è per essa essenziale, come lo è il suo amore per Dio, mentre il suo amore per le al-

<sup>41</sup> T. CAMPANELLA, *De homine*, vol. I, cit., p. 91.

<sup>42</sup> *Ivi* p. 121.

tre cose è accidentale. In virtù della reciprocità delle tre primalità, la 'volontà essenziale innata' dell'anima, o amore razionale, procede dal potere e dall'intelligenza innati. Come l'amore per le altre cose (*amor illatus*) procede dalla conoscenza delle altre cose (*cogitatio illata*).

Le tre primalità costituiscono un'unica essenza, ma risultano distinguibili secondo il loro ordine rispettivo. La volontà, o amore, è il prodotto sia della capacità (*potentia*) che dell'intelletto come una specie di semplice emanazione senza movimento (*simplex quaedam emanatio et sine motu*).<sup>43</sup> Dopo una sintetica analisi della volontà sia innata che illata, e il suo rapporto con l'intelletto, il *De homine* prosegue con una discussione sul libero arbitrio dell'uomo. Anche a proposito di questo argomento vengono ripresi alcuni dei concetti-chiave presenti nella *Metaphysica* e nell'*Ethica*, oltre che nel primo libro della *Theologia* (*Dio e la predestinazione*).

L'uomo è libero di volere e di non volere, anche quando si trovasse nella condizione di non poter fare quello che desidera fare. Il filosofo ricorre a una suggestiva allusione autobiografica per spiegare come la volontà dell'uomo non possa mai venire violata, anche se egli risultasse privo della libertà di agire secondo la propria volontà: «Così io posso essere sforzato e impedito di uscir dal carcere, ma non posso essere sforzato e privato della volontà di essere liberato o di uscir dal carcere».<sup>44</sup> La libertà si identifica con la volontà, ma la loro differenza più rilevante consiste nel fatto che la seconda è necessaria e intuitiva, mentre la prima ha a che fare con quello che desideriamo come risultato di una scelta razionale. Pertanto, la libertà si basa su una scelta discorsiva e raziocinata che non è semplicemente innata.<sup>45</sup> La volontà, dunque, fa riferimento alle cose necessarie e a quelle contingenti, al passato e al futuro, ai fini e ai mezzi, mentre la libertà si riferisce soltanto alle cose contingenti, al futuro e ai mezzi. L'uomo sceglie sempre ciò che è o sembra migliore, e questi beni «si vogliono per spontaneità e naturalità, giacché la volontà è una sorta di natura».<sup>46</sup> L'essere umano può senza dubbio ingannarsi nelle scelte sia riguardo i fini che i mezzi, ma non in ciò che riguarda «la perpetuità e la conservazione del proprio essere, in quanto costituisce il sommo bene conosciuto».<sup>47</sup>

<sup>43</sup> T. CAMPANELLA, *De homine*, vol. II, cit., p. 109; l'autore rinvia al secondo libro della sua *Theologia* (*De Sancta Monotriade*). Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In libros physicorum*, VIII, 2, 4: «productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio».

<sup>44</sup> T. CAMPANELLA, *De homine*, vol. II, cit., p. 129. Simili allusioni autobiografiche si trovano anche nelle pagine sulla libertà nell'*Ethica*, nonché nelle poesie campanelliane.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 124: «libertas fundatur in discurso elicito, et non innato solum».

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 131.

Il sommo bene dell'autoconservazione ci conduce direttamente all'etica e alla psicologia di Campanella e, in particolare, alla prima delle tre *Quaestiones* che corredano l'etica nell'edizione parigina del 1637 della *Philosophia realis*.<sup>48</sup> Le *Quaestiones* riguardano tre punti capitali dell'etica di Campanella, vale a dire il sommo bene, il libero arbitrio e le virtù. Per proseguire lungo la via seguita dal *De homine* e per fare luce sulle implicazioni etiche della discussione campanelliana riguardo alla questione anima/corpo, mi limiterò qui alla seconda di tali questioni, senza soffermarmi su punti già discussi in precedenza. Il filosofo distingue tre tipi di libertà, intesa in senso negativo come libertà dalla infelicità (*miseria*), dal peccato e dalla servitù.<sup>49</sup> Il primo tipo appartiene solo a Dio e ai beati; l'uomo, in considerazione dei suoi limiti essenziali che lo collocano in una condizione di 'infelicità', può soltanto aspirare a questo genere di libertà. Il secondo tipo, la libertà dal peccato, deriva dall'esercizio della virtù morale ed è confermato dalla grazia di Dio. Riguardo al terzo tipo, l'uomo è libero dalla servitù quando è in grado di esercitare un controllo sulle proprie azioni, deliberando e scegliendo in base a se stesso, invece che seguendo gli ordini di altri. Ed è solo riguardo a questo terzo tipo di libertà che gli esseri umani in generale non sono condizionati dai limiti della loro natura, né dipendono dall'intervento divino. Campanella commenta, fra parentesi, che gli sforzi della politica sono esattamente il risultato dei tentativi dell'uomo di esercitare un controllo sulle proprie azioni («quod per politicam conservare satagimus»). L'uomo, dunque, è veramente libero quando ha la capacità di conseguire quanto gli è possibile e di abbandonare quanto gli è impossibile; quando è in grado di affermare quello che è vero e di negare quello che è falso grazie alle sue facoltà cognitive, e quando può scegliere quello che è un bene e respingere quello che è un male grazie all'esercizio della propria volontà. Ricollegandosi alla dottrina primalitaria, e alla sua specifica applicazione all'anima-mente dell'uomo, la libertà si identifica con la pienezza dell'essere stesso dell'uomo in quanto realizza la sua capacità (il potere), il suo intelletto (il sapere) e la sua volontà (l'amore). Amare quello che è buono si identifica con il volere quello che è buono, e la libertà consiste nello scegliere quello che si vuole spontaneamente. Questo è il motivo per cui, nel *De homine*, Campanella suggerisce che si dovrebbe parlare più precisamente di libera volontà (*libera voluntas*), piuttosto che di libera scelta (*liberum arbitrium*).<sup>50</sup> Per quanto nell'introduzione alla seconda questione etica egli utilizzi l'espressione «libe-

<sup>48</sup> Di tali *Quaestiones* esiste una recente edizione: T. CAMPANELLA, *Ethica; Quaestiones super ethicam*, a cura di G. Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2011, pp. 211-349.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 270.

<sup>50</sup> T. CAMPANELLA, *De homine*, vol. II, cit., p. 125.

ra voluntas arbitriumque liberum»,<sup>51</sup> nel corso del testo ribadisce che è più precisamente tramite la nostra libera volontà – «come afferma talvolta san Tommaso»<sup>52</sup> – che tramite la libera scelta che noi perseguiamo più spontaneamente il supremo bene e il fine universale, vale a dire Dio, e il supremo bene e il fine particolare per l'uomo, vale a dire la nostra autoconservazione, perché non possiamo scegliere quello che non amiamo.<sup>53</sup>

È stato spesso rilevato che la libertà riveste un ruolo centrale e pervasivo nel sistema di Campanella. Sia che la si consideri da un punto di vista psicologico più ristretto come autodeterminazione in termini di 'azione umana', oppure da una prospettiva morale più ampia in termini del 'bene umano' dell'autoconservazione, la sua concezione di libertà è saldamente fondata sulla sua concezione dell'uomo. Gli esseri umani sono dotati della libertà in quanto tali. Ed è il carattere razionale dell'uomo e la sua attività che serve come fondamento della libertà. L'uomo è in grado di comprendere il bene che naturalmente e necessariamente ama (vuole). La libertà e la moralità risultano essenziali all'uomo, poiché grazie alla ragione egli agisce in modo consapevole per conseguire dei fini. I mezzi volti al conseguimento del bene – la conservazione del proprio essere, cioè la vera felicità – sono di due tipi: interni ed esterni. I mezzi interni volti alla felicità sono le virtù, che rientrano nell'ambito dell'etica. Gli esseri umani avvertono delle passioni (che Campanella talora descrive come affezioni o disposizioni) quali il piacere e il dolore, che generano stati d'animo come la speranza e il desiderio, la paura e l'odio, ma le sanno controllare con la ragione. Come si può vedere nell'*Ethica*, l'esercizio della virtù da parte dell'individuo – esercizio che dipende dal suo libero arbitrio – lo conduce verso il suo proprio fine, che può essere definito come felicità o realizzazione o, in modo più semplice, come condizione pienamente umana, in quanto l'uomo è un agente razionale e libero. L'etica di Campanella deriva sia dalla sua filosofia naturale che dalla sua metafisica, che risultano profondamente influenzate l'una da Telesio, l'altra da san Tommaso. Ciò che si può constatare, per esempio, nella sua dottrina della legge naturale, considerata al tempo stesso come 'legge di natura' e 'legge morale interiore'. In senso morale, la legge naturale fa riferimento al ruolo della coscienza nel determinare le azioni di ognuno in accordo con la ragione (natura). Nell'ambito della legge e della politica – la via esterna alla felicità – la legge naturale è intesa come l'insieme di quei principi che non possono venire trasgrediti da nessuna legge stabilita dagli esseri umani. Nelle sue opere politiche, e non da ultima

<sup>51</sup> T. CAMPANELLA, *Ethica*, p. 265.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>53</sup> *Ibid.*: «Non enim possumus arbitrari non esse amandum».

nella *Città del Sole*, Campanella traduce una elaborata concezione di libertà in una matura teoria politica volta a condurre la società verso una condizione nella quale i suoi membri possano conseguire la pienezza della loro umanità come esseri razionali e liberi. Una società giusta – fondata sulla virtù generale della giustizia – salvaguarda e promuove la libertà non soltanto per il fatto di garantire la *libertas agendi* ma, in modo anche più importante, quella *libertas philosophandi* che Campanella difende così strenuamente nella sua *Apologia pro Galileo*. L'esercizio della libera volontà dell'uomo è collegata a tal punto al suo intelletto (la caratteristica che definisce l'*anima intellectiva*, la mente-anima) che una società in cui venga negata la libertà intellettuale è una società nella quale la nostra capacità di agire bene e in modo libero è seriamente compromessa, in quanto non può che mettere capo alla negazione della nostra autentica umanità.

