

CAMPANELLA LECTEUR DU *DE VITA* DE FICIN

Introduction

La spéculation philosophique de Tommaso Campanella se caractérise par une synthèse d'éléments très hétérogènes, résultant de ses innombrables lectures et s'entrelaçant dans la suprême synthèse de son système, dont l'exhaustivité et la justification représentent la préoccupation majeure de l'auteur. Malgré des conditions de vie souvent extrêmement difficiles¹, l'activité littéraire de l'auteur ne cesse pas de nous surprendre par son écoulement continu, dont le flux semble procéder comme par l'ingestion et par la réélaboration, au fur et à mesure, des notions qu'il acquiert, tout en engendrant une réponse à toute question qui faisait débat à son époque. Parmi les auteurs que Campanella admire, une place éminente revient à Marsile Ficin, toutefois comme pour ses autres sources, son enseignement n'est pas accepté passivement, mais soumis à ce processus. En particulier, le transfert de la doctrine de Ficin dans un monde qui, malgré leur accord sur l'univers comme «grand être vivant», obéit à la physique de Telesio et répond à une doctrine métaphysique dont Campanella revendique la paternité, ne peut que conduire l'auteur calabrais à des options différentes. S'il est incontestable que Campanella connaissait le *De vita* et en particulier sa troisième partie², dont il résume et paraphrase des passages³, qui constituent les fondements théo-

¹ Sur la longue détention de Campanella et les événements dramatiques de sa vie voir LUIGI AMABILE, *Fra' Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Morano, Napoli, 1882; LUIGI FIRPO, *I processi di T. Campanella*, a cura di Eugenio Canone, Salerno éd., Roma, 1998, pp. 65-69; GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta*, Istituti editoriali poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2002 et son «Nascosto in ciclopea caverna». *Natura e condizione umana in T. Campanella*, «Annali del Dipartimento di Filosofia - Univ. di Firenze», VII, 1991, pp. 41-65.

² La troisième partie du *De Vita*, « De vita coelitus comparanda », fut d'ailleurs la plus populaire de ses œuvres. Voir BRIAN P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly» 37 (1984), pp. 523-554.

³ Nous nous intéressons en particulier du livre XV de la III partie de la *Métaphysique* c'est-à-dire de son *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres, libri 18*, apud D. Langlois, Parisiis 1638.

riques de ses pratiques de magie astrologique, décrites dans le *De siderali fato vitando*⁴, et qui inspirent certaines des réflexions du *Senso delle cose*⁵ et de la *Médecine*⁶, comme les études de Daniel P. Walker, Germana Ernst et d'autres auteurs l'ont montré, il est de même avéré qu'il connaissait bien l'entière production de Ficin, commentateur de Platon, notamment du *Timée* et du *Banquet*, et des *Ennéades* de Plotin, sans en partager pourtant complètement les positions. Pour comprendre les raisons de la prise d'écart de Campanella sur certaines questions par rapport à l'enseignement de Ficin, il nous semble utile de comparer premièrement leur description de la nature, pour nous attarder ensuite sur leur vision des composantes de l'homme, de la pratique de la médecine astrologique et de ses remèdes. Nous aspirons ainsi à évaluer l'apport réel de la lecture de Ficin, du *De Vita* en particulier, dans la pensée du philosophe calabrais.

Ce grand animal qu'est l'Univers.

Héritant de l'idée hermétique, selon laquelle dans le monde il n'y a jamais eu quoi que ce soit inanimé, dans la mesure où le Père a voulu que le monde soit vivant, tant qu'il existe et demeure uni⁷, Marsile Ficin décrit un univers unique et palpitant de vie. La nature est pour Ficin⁸ «*Dei ars vel artificiosum Dei organum*»⁹, véritable «*instrumentum*» de la Providence divine, une vertu vitale et vivifiante, intérieure aux

⁴ Il s'agit du VII^{ème} livre de son *Astrologie: Astrologicorum libri VII, in quibus astrologia omni superstitione Arabum et Judaeorum eliminata physiologicè tractatur secundum S. Scripturas et doctrinam S. Thomae et Alberti et summorum theologorum, ita ut absque suspitione mala in Ecclesia Dei multa cum utilitate legi possint*, sumptibus J., A. et M. Prost, Lugduni 1630. Il existe une édition moderne avec traduction italienne de cette œuvre par Germana ERNST, *Opuscoli astrologici*, G. Ernst (éd.), Rizzoli, Milano 2003.

⁵ *Del Senso delle cose e della magia*, Antonio Bruers (éd.), Laterza, Bari 1925. Il existe aussi une édition plus récente : *Del Senso delle cose e della magia*, Germana Ernst (éd.), Laterza, Roma-Bari 2007. Nous utilisons l'édition de 1925.

⁶ Nous utilisons la suivante édition de la *Médecine* de Campanella, qui est d'ailleurs l'unique: *Medicinalium iuxta propria principia libri septem. Opus non solum medicis, sed omnibus naturae et privatae valetudinis studiosis utilissimum*, sumptibus J. Caffin et E. Plaignard, ex officina Ioannis Pillehotte, Lugduni 1635.

⁷ *Corpus Hermeticum*, Texte établi par Arthur Darby Nock et traduit par André-Jean Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1960, tome I, traité XVII, p. 180: «Or ce monde-ci tout entier, ce grand dieu, image du dieu plus grand, uni à lui et conservant avec lui l'ordre e la volonté du Père, est la totalité de la vie: il n'y a rien en lui, à travers toute l'éternelle durée du retour cyclique voulu par le Père, ni dans son universalité ni dans ses parties, qui ne soit en vie. De chose morte, il n'y en a jamais eu aucune, il n'y a pas et il n'y en aura jamais dans le monde. C'est vivant en effet que le Père a voulu soit le monde, aussi longtemps qu'il garde sa cohésion».

⁸ Sur ce sujet voir MARIA MUCCILLO, *Natura in Ficino e nella successiva tradizione platonica* dans *Natura. XII Colloquio internazionale* (Rome, les 4-5 janvier 2007, Delfina Giovannozzi et Marco Veneziani (éds), Olschki, Rome, 2008, pp. 269-330.

⁹ MARSILE FICIN, *In Philebum Platonis commentarium*, I, 2 dans *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, II, p. 1209: «*Natura enim, ut dicit Plato in Politico, vel Dei ars est vel artificiosum Dei organum*».

corps, une sorte de vestige de l'âme du monde¹⁰, «forma tertia pariter omniformis suisque ducta principiis eo spectat assidue, ut informitatem materiae formis operiat mirabiliter et exornet»¹¹, dont la compatibilité mutuelle des parties du monde, comme dans un grand organisme, est le résultat de la participation à l'essence commune, unique, émanée par la seule âme commune, l'âme du monde elle-même¹².

Ficin considère le monde dans toute sa perfection, qui lui vient de Dieu. Et bien que la perfection de chaque chose ne soit pas une attribution extérieure, celle-ci ne se réalise que «quando in sua specie adulta sunt aequae perfecta»; il s'ensuit qu'un organisme pour être parfait doit atteindre son état adulte et réaliser en lui-même sa propre espèce ou substance¹³.

Par conséquent, la perfection de quelque chose n'est pas donnée immédiatement avec la pure existence, elle est présente plutôt comme une tendance naturelle vers la plénitude de l'être¹⁴.

Ficin reprend du néoplatonisme l'idée d'un unique λόγος, âme de Tout, omniprésente dans toutes les manifestations de l'être. Il en transforme le thème platonicien¹⁵ et plotinien de l'Unité génératrice, mais le Dieu de Ficin diffère de l'Un de Plotin, pour les caractères d'intentionnalité et de liberté de son acte créateur. C'est à travers ce filtre que la doctrine de Plotin arrive à Campanella, comme cela a été relevé¹⁶, et ainsi que l'auteur-même le démontre en attribuant à Plotin des doctrines tout à fait étrangères à la spéculation plotinienne. Elles sont plutôt dérivées de sa connaissance de la production littéraire de Ficin et liées d'ailleurs à son commentaire, où il s'attarde, par exemple, sur la doctrine de l'âme du monde, plus que sur d'autres arguments de la philosophie de Plotin, comme l'Un et l'intellect¹⁷. C'est le cas de la doctrine du *spiritus*

¹⁰ MARSILE FICIN, *In Dionysium Areopagitam De divinis nominibus commentarium* dans DIONYSII AREOPAGITAE, *De mystica theologia. De divinis nominibus. Interprete Marsilio Ficino*, Pietro Podolak (éd.), M. D'Auria Editore, Napoli 2011, p. 165: «Natura universalem Platonici virtutem, quandam, vitalem atque vivificam omnibus corporibus insitam arbitrantur appellantque quoddam animae mundanae vestigium. Dionysius, ut arbitror naturam divinae providentiae instrumentum cognominavit».

¹¹ MARSILE FICIN, *In Plotinum commentaria* dans *Opera omnia*, II, p. 1714.

¹² MARSILE FICIN, *Platonica Theologia* dans *Opera omnia*, I, p. 129: «Unde nam fit ut inferiora natus sequantur superiorum et omnia mundi membra (ut ita loquar) compatiantur invicem, nisi ab una communi natura, una vero natura ab una fit anima? Neque minus unitum esse oportet divinum hoc animal, quam sit quodvis aliud animal, siquidem est omnium potentissimum».

¹³ *Ibid.*, p. 218.

¹⁴ *Ibid.*, p. 104: «Omne opus quod constat ex pluribus, tunc est perfectissimum, quando ita ex suis membris conglutinetur ut unum fiat undique, sibi constet et consonet neque facile dissipetur. Quod liquido in quatuor elementorum temperamento corporalis natura demonstrat... Multo magis in universo dei opere connexio partium est ponenda, ut unius Dei unum quoque sit opus».

¹⁵ Sur l'influence de Platon sur Ficin voir RAYMOND MARCEL, *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris, 1958, pp. 177 et ss. MICHAEL J. B. ALLEN, *Plato's third eye : studies in Marsilio Ficino's metaphysics and its sources*, Variorum, Aldershot (GB) 1995.

¹⁶ Sur la lecture de Plotin de Campanella voir RICCARDO CHIARADONNA, *Plotino*, «Bruniana e Campanelliana», 14, 2008, pp. 521-528.

¹⁷ Sur la fidélité de l'interprétation de Plotin par Ficin voir EUGENIO GARIN, *La rinascita di Plotino* dans *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XVI al XVIII secolo*, Roma-Bari, 1975, pp. 89-129, en particulier les pages 102 et 106.

corporel, imprégnant et vivifiant l'Univers, qui dérive de l'âme du monde, laquelle semblerait non seulement être exclue par son système de la nature mais également incompatible avec ce dernier. En fait, selon Plotin, il n'est en aucune manière possible qu'un corps, de n'importe quelle nature, pénètre totalement un autre corps, comme le suggèrent les doctrines stoïcienne de l'âme¹⁸.

En s'appuyant sur le commentaire de Ficin, donc, plus que sur les textes authentiques des *Ennéades*, Campanella affirme approuver, l'attribuant à Ficin et à Plotin, cette doctrine. Cela n'a rien d'étonnant, car ces idées s'accordent parfaitement avec sa propre cosmologie, qui suit l'enseignement télézien sur les premiers principes, chaud et froid, et les premiers corps, la terre et le soleil, sièges de ces deux principes.

Chez Plotin, en outre, ne se trouve pas explicitement la doctrine selon laquelle le *spiritus* serait le λόγος, une identification qui est défendue par Ficin¹⁹ et Campanella, qui semble plutôt le résultat de l'œuvre de la christianisation de la pensée du philosophe grec de l'Antiquité tardive.

En effet, si Campanella a une dette envers Ficin, l'influence de Saint Augustin n'en est pas moins commune aux deux²⁰.

Selon Ficin, Dieu est l'unique but, le sens de l'ordre cosmique, qui participe de son être. Il est possible de retourner à Dieu grâce à la connaissance et à l'amour, par la chaîne des perfections de la réalité, mais surtout par l'*Anima mundi*. Elle est le *medium* par excellence, participant du fini et de l'infini, véritable cœur de l'univers. Située en son milieu, l'âme constitue le point de passage des choses éternelles à celles temporelles, des indivisibles aux divisibles, comme un grand miracle. Exception faite pour Dieu, chaque chose a une seule nature déterminée, tandis que l'âme est toutes les choses en même temps, le «*medius rerum gradus, atque omnes gradus tam superiores, quam inferiores connectit in unum, dum ipse at ad superiores ascendit et descendit ad inferiores*»²¹.

Ficin élabore aussi la notion d'une intelligence sensible qui envahit la nature:

¹⁸ Cfr. PLOTIN, *Ennéades*, II, 7 (2) et MARSILE FICIN, *Opera Plotini*, p. 183 (Fac-similé de l'édition de Bâle, Introduction de Stéphane Toussaint, Pietro Perna, 1580) et également *In Enn. III* dans *Opera omnia* (1576), II, p. 1626.

¹⁹ Pour l'identification du *logos* avec le verbe voir MARSILE FICIN, *In librum De coelo* dans *Opera omnia*, II, p. 1595: «*Coelum est spiritus et flatus et verbum animae mundanae ; atque est ubique quamvis occultum*».

²⁰ Pour Ficin, Saint Augustin est un auteur parfois tellement proche de sa doctrine, qu'il doit être considéré comme un membre de la *platonica familia*. Dans le *Tractatus de Deo et de anima vulgaris*, rédigé en janvier 1457, on peut lire: «*Et pero' Mercurio disse: Signore nostro, el fine nostro è teco godere, et non è altro gaudio che tua maestà intendere. E scrive Platone ch'el cibo di che la mente si nutrica e satia, è solo el padre dal cui seno volata in queste tenebre cadde. Onde l'Aurelio Agostino: non si riposerà mai, Signore, il cuor mio, infino che in te non si posa. Et questo sottilmente disputano Plotino, Jamblico, Procolo, Apuleio, Avendantes, teologi sommi infra tucto el numero de Platonicis*» (*Supplementum ficinianum*, II, pp. 128-158, p. 135. Voir CESARE VASOLI, *Marsilio Ficino e il suo rapporto con Agostino* dans *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999, pp. 91-113.

²¹ MARSILE FICIN, *Platonica Theologia*, p. 90.

Ergo vero sensu carere te dicam, si tam fueris alienus a sensu, ut non sentias, si bestiolae quaque terrenae sentiunt, oportere multo magis totum mundum et artificem omnium naturam sensum habere, sensum inquam rationalem si rationabilius sua opera ordinat quam hominis ratio²².

L'Âme est donc la *naturae mens in coniuncta materia*, une force inépuisable, éternellement occupée à réaliser la trame divine de l'ordre cosmique. L'univers est comble de vie, répondant aux lois que Dieu a établies une fois pour toutes, définitivement, ce qui constitue un important point de divergence par rapport à la pensée de Campanella, comme on le verra.

Dans le *De vita coelitus comparanda*, on trouve donc que la vie est inhérente à toute chose du monde, elle fourmille entre les herbes et les arbres, qui sont comme les poils et les cheveux du corps du monde. La vie s'insinue dans les pierres et les métaux, qui sont comme ses dents et ses os, elle pulse même dans les coquillages, qui s'accrochent à la terre et aux rochers, mais «haec enim non tam propria, quam ipsa communi totius vita vivun»²³.

Ficin illustre l'existence du tout et de toutes choses, auxquelles toutefois la vie individuelle est niée²⁴: cette distinction constitue, comme on le verra, une clef pour comprendre que, au bout du compte, l'univers de Campanella et celui de Ficin ne sont qu'apparemment identiques.

La métaphysique des primalités (*primalitas*)²⁵ de Campanella – «mirifica nondum promulgata doctrina nisi in nostris Metaphysicis» – dérivée de Saint Augustin²⁶,

²² *Ibidem*. Cfr. p. 110: «Exploratum autem habemus, ubi generationem nutritio et augmentum sequitur, ibi vitam animamque inesse. Terram vero videmus seminibus propriis generare innumera-biles arbores animantesque et nutrire et augere. Augere etiam lapides, quasi dentes suos, et herbas, quasi pilos quamdiu radices haerent, quae si evellantur et extirpentur e terra non crescunt. Quis faeminae huius ventrem vita carere dixerit? Qui tam multos sponte sua parit foetus et alit; qui sustinet se ipsum; cuius dorsum dentes promit et pilos? Eadem est de aquae corpore ratio. Habent igitur animam aqua et terra».

²³ MARSILE FICIN, *De vita* dans *Three books on life*, Carol V. Kaske, Robert Clark (eds.), State University of New York. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, New York 1989, III, p. 288.

²⁴ Il s'agit d'une idée qui trouve place également dans *El libro dell'amore*: «Adunque quanto el tutto è più perfetto che la parte, tanto è più perfetto el corpo del mondo che il corpo di qualunque animale» (MARSILE FICIN, *El libro dell'amore*, S. Niccoli (éd.), Leo O. Olschki, Firenze 1987, p. 114).

²⁵ Le terme *primalitas-primalitates* désigne dans la métaphysique de Campanella les principes de l'essence divine. Nous traduisons ce terme par "primalités", comme tous ceux qui lui sont liés, tel que le verbe "essentiel", en suivant les termes employés par Johann Gottlieb Buhle dans son *Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant, précédée d'un abrégé de la philosophie ancienne, depuis Thalès jusqu'au XIVe siècle* (Fournier, Paris 1816); comme la traduction par Rebecca Lenoir du livre de GERMANA ERNST, *Tommaso Campanella. Le livre et le corps de la nature*. Ces choix ont été adoptés également par MARIE DOMIQUE COUZINET, *Sub specie hominis: études sur le savoir humain au XVIe siècle* (Vrin, Paris 2007).

²⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Dio e la predestinazione. Theologicorum lib. I*, Romano Amerio (éd.), Vita e Pensiero, Milano 1936, p. 315. Saint Augustin avait distingué les facultés de l'homme, en indiquant dans quelle mesure elles sont capables de lui faire entrevoir la nature de Dieu, qu'il ne considère pas

conçoit chaque être se composant de la puissance d'être, de la conscience d'être et de l'amour d'être, tout comme Dieu, dont il manifeste l'image et le vestige: «omne enim ens constat potentia essendi, sensu essendi, et amore essendi, sicut Deus, cuius imaginem aut vestigium gerunt»²⁷.

Il est évident que cette idée du monde comme le lieu où la beauté et la bonté de Dieu resplendent, est tirée de l'Hermétisme²⁸, notamment du *Discours* d'Hermès Trimégiste à Tat sur le Nous universel, comme Campanella le reconnaît²⁹, bien que cette description s'insère dans une vision panthéiste, étrangère au philosophe.

En outre, pour Campanella, s'il est vrai qu'il faut admirer la vie du Tout, cela ne signifie pas qu'on ne puisse pas admirer également celle de la partie, bien que personne ne doive aimer plus cette dernière que l'ensemble³⁰. Le problème de la prééminence

au delà de l'être comme les néoplatoniciens le croient. À travers la foi, l'homme peut en quelque sorte entrevoir la nature de la Trinité. Il est possible de connaître Dieu grâce à une analogie. L'âme de l'homme a été créée à l'image de Dieu, au travers de cette dernière nous pouvons parvenir à connaître Dieu. Le caractère de l'âme étant l'unité, tout en conservant son unité, elle possède trois facultés: la mémoire, l'intelligence et la volonté. À travers la mémoire, l'âme reconnaît l'unité de sa nature, même si elle se montre dans le temps sur des modes différents; grâce à l'intelligence l'âme se reconnaît soi-même, et grâce à la volonté elle s'aime soi-même: «Ego per omnia illa tria memini, ego intellego, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intellegentia, nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius vero summae simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus». (AUGUSTIN D' HIPPONE, *De Trinitate libri quindecim* dans PL 42). La même chose peut être dite de Dieu: l'unité de la nature de Dieu se manifeste à travers l'unité de l'âme, tandis que la trinité des personnes divines est exprimée par la triplicité des fonctions de l'âme. Le Père est évoqué par la mémoire, comme l'Éternel, le Fils est symbolisé dans l'intelligence, comme la Parole, le Saint-Esprit, par la volonté, en tant qu'Amour. Campanella, adopte l'argument de saint Augustin, en estimant que toutes les choses, bien que selon différents degrés, jaillissent de l'amour et de la sagesse. Sur Saint Augustin dans la doctrine des *primalitas* de Campanella v. MASSIMO LUIGI BIANCHI, *La potenza di Dio in Campanella in Potentia Dei*, cit., p. 137. Je reporte ci-dessous les textes de Campanella dans lesquels la doctrine des *primalitas* est énoncée: *Philosophia sensibus demonstrata*, apud H. Salvianum, Neapoli, 1591; *Del Senso delle cose e della magia*, Antonio Bruers (éd.), Laterza, Bari 1925, lib. I, cap. 7, p. 20; *Dio e la predestinazione. Theologicorum lib. I*, Romano Amerio (éd.), Firenze 1949, pp. 247-253; *De Sancta Monotriade, Theologicorum lib. II*, Romano Amerio (éd.), Roma 1958; voir également les premières pages de la *Realis Philosophiae epilogisticae partes quartor*, impensis G. Tampachii, Francofurti, 1623, dans *Opera latina*, II, pp. 533-1080. La théorie de la primalité se pose également comme le fondement de la religion pour les habitants de la *Cité du Soleil* (1602): «Qui ti stupisci ch'adorano Dio in Trinitate, dicendo ch'è somma Possenza, da cui procede somma sapienza, e d'essi entrambi, sommo Amore». (*La città del Sole*, G. Ernst et L. Salvetti Firpo (éds), Laterza, Roma-Bari 2000, p. 66).

²⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, Pars II, p. 39.

²⁸ Voir EUGENIO GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Palumbo, Palermo, 1977.

²⁹ TOMMASO CAMPANELLA, *Defensio libri sui De sensu rerum* dans *De sensu rerum et magia*, Paris, apud D. Béchét, 1637, p. 35. Mais également *Ateismo trionfato*, vol. I, p. 38.

³⁰ Voir par exemple la poésie, *Nel sepolcro di Cristo, Dio nostro, a' miscredenti*: «O tu, ch'ami la parte più che 'l tutto/e più te stesso che la spezie umana,/che i buon persegui con prudenza vana/perché al tuo stato rio rendon mal frutto,/ecco li Scribi e Farisei del tutto/disfatti, ed ogni setta empia e profana, dall'Ottimo, che i buoni transumana,/mentre in sepolcro a lor pare distrutto./Pensiti aver tu solo provvidenza,/e 'l ciel, la terra e l'altre cose belle,/le quali disprezzi, starsene senza?/Sciocco, donde se' nato tu? Da quelle;/dunque ci è Senno e Dio. Muta sentenza:/mal si contrasta a chi guida le stelle» (TOMMASO CAMPANELLA, *Poesie*, F. Giancotti (éd.), Einaudi, Torino, 1998, p. 29).

ce de la vénération ou de l'estime de la partie sur l'ensemble, se rapporte aux domaines théologique et politique³¹.

S'il est vrai que pour Campanella l'univers est «statua di Dio viva e ben cosciente» et le monde «tutto senso vita e anima», il estime toutefois que Dieu a créé les choses, en leur transférant son propre être³²; elles sont donc pourvues de ses propriétés constitutives: sa Sagesse, Puissance et Bonté³³. Dans la *Philosophia sensibus demonstrata*, comme dans les différentes versions de l'*Epilogo Magno*³⁴, dans le *Senso delle cose* et dans la *Metaphysica*, Campanella affirme que Dieu, en créant les choses, a permis que celles-ci agissent à leur tour pour elles-mêmes³⁵ en faisant en sorte que dans tout

³¹ Cfr. TOMMASO CAMPANELLA *Aforismi politici*, 122-123. Il s'agit de la question de la *Ragion di stato*, pour laquelle nous renvoyons à GERMANA ERNST, *ragion di Stato*, «Bruniana & Campanelliana», I, 2006, cc. 317-329. Sur ce concept dans la pensée politique moderne voir ALBERTO ASOR ROSA, *Politici e Moralisti della Controriforma* dans ID. *La cultura della Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 56-76. (§7: *La «ragione di Stato» e il rapporto tra politica e morale*). Au contraire l'*amor sui* comme élan vers l'auto-conservation n'est pas un sentiment négatif en soi-même voir *Senso delle cose*, pp. 15, 20, 21, 29, 38-40; *Epilogo Magno*, cit., 237, 332, 340, 358, 397, 499, 514, 517, 569. Cfr. Sur l'*Amor sui* également la règle des Solari qui refusent la possession d'une propre maison : «Dicono essi che tutta la proprietà nasce da fare casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio; ché, per sublimar a ricchezze o a dignità il figlio, o lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace publico, se non ha timore essendo potente, o avaro, insidioso e ipocrita, si è impotente». (*Città del Sole*, p. 53). Sur ce sujet voir GERMANA ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, cit., pp. 108-119.

³² TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 3 : «Iddio benedetto dotò le cause agenti perchè instrumenti fossero di stampar nella materia varii modelli della prima Idea, perchè si mostri in ogni cosa la bontà di quello».

³³ Déjà la *Métaphysique* contenait l'énonciation du rapport des trois *Primalitas*: «Sunt autem istae primalitates alia ab alia: amor enim est a sapientia et a potentia; ignoratum enim, et impossibile amatu, non amatur: et est in sapientia et in potentia non enim posset esse amor et potentia et sapientia, nisi potentia et sapientia haberent amorem. Ex nihilo enim activo nihil, et ens nullum dat quod non habet. Est ergo amor in potentia et sapientia. Ergo a potentia et sapientia non recedit cum procedit. Necessario itidem et potentia et sapientia in amore manent: non enim manat, nisi quam simillimum. Ergo quam unum: ergo procedens toticipat, non participat. Sapientia non est ab amore, sed a potentia: non enim sapimus quod non possumus: sapimus tamen, quod non amamus, et tamen procedens non recedit: non enim potentia dat quam non habet sapientiam, neque sapientia manat dissimilis. Ergo manat ut unum. Ergo potentia est in sapientia et in amore, toticipantibus, licet sit ipsarum fons» (I, p. 226). Le *primalitas* «si compenetrano a tal punto da costituire di fatto un'unica realtà, tra i cui diversi momenti può essere stabilita una distinzione reale relativa e non assoluta. [...]». In Dio ente massimo e sommo, i principi del non ente non hanno luogo». (MASSIMO LUIGI BIANCHI, *La potenza di Dio in Campanella in Potentia Dei*, Giuseppe Canziani (éd.), Franco Angeli, Milano, 1989, p. 137).

³⁴ TOMMASO CAMPANELLA, *Epilogo magno*, Carlo Ottaviano (éd.), Reale Accademia d'Italia, Roma, 1939.

³⁵ *Ibid.*, p. 332: «Diceva Dio – Fu assai bene che io seminassi il sentimento in tutto l'universo creato, perché adesso non si potrebbero fare animali senzienti d'elementi non senzienti, e la perfettion dell'opera mia voleva ch'io donassi ad ogni ente tanto senno quanto basta alla conservazione dell'essere in cui imita me, ché in vano il l'haverei dato l'appetito d'essere senza conoscere quello che lor giova a noce all'essere, lor vita».

le monde y soit «generatio» et «sensus, motus, cognitio suae conservationis secundum magis et minus, et his clarior, his obscurior, et amor cognati in proprio gradu»³⁶.

Cela pour dire l'originalité de la doctrine métaphysique de Campanella³⁷, qui influence toute sa pensée, à commencer par son idée de la nature et jusque dans son examen du corps humain.

Dieu est à l'intérieur de toute chose et montre sa force omniprésente dans le monde, cependant s'il est présent dans les éléments naturels, il reste en même temps transcendant et différent d'eux *per essentiam*. Dieu est le monde, et non pas dans le sens où il s'identifierait à la pluralité des choses créées, où il se poserait comme la forme du monde, mais comme cause agente de l'univers. La relation entre Dieu et les éléments de la nature, pour Campanella, ne configure ni une vision panthéiste³⁸, ni hétérogène³⁹, mais analogique⁴⁰.

³⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 38.

³⁷ Sur cette question, Campanella est bien conscient que l'analogie qu'il établit entre l'Être suprême et les êtres finis et sa persuasion que l'être puisse se conserver soi-même, l'éloignent de l'enseignement de Thomas d'Aquin : «Hoc etiam notandum quod possunt res servare seipsas, virtute tamen Dei. Homo enim seipsum conservat removendo a se destructiva, et proprium esse retinendo. Si enim potest aliquas res conservare, potest et se. Thom. autem hoc negat docens, quod sicuti nulla res potest esse causa sui, sed aliarum; sic neque conservativa sui, sed aliarum» (*De conservatione et gubernatione rerum, Theologorum liber VI*, cit., p. 26). Selon Thomas, Dieu «non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam», du moment que aucune chose ne peut être cause de soi-même, mais seulement d'autres choses. Conséquemment aucun être peut constituer la cause de la conservation de soi-même, mais seulement d'autres choses : «Cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius» (THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Pars I, q. 104, a. 2; cfr., *Quaestiones disputatae. De Potentia*, q. 5, a. 2).

³⁸ Campanella connaissait la discussion que les ouvrages de Giordano Bruno avaient suscitée sur ce thème, comme l'a montré Michel P. Lerner : «Que Campanella ait connu des doctrines de Bruno n'est pas douteux. Il cite en effet plusieurs fois le Nolain ("Nolanus" ou "ille Nolanus"), ou certain Nolain, parlant à l'occasion de la "Nolana physiologie" ailleurs il pourrait viser Bruno sous l'appellation de "quidam recens Lucretianis", enfin, il y a des endroits où des conceptions bruniennes semblent être évoquées sans désignation de paternité». Lerner souligne que malgré cela, «tous les textes [...] ne permettent pas de dire avec certitude que Campanella a lu directement les livres de Bruno. (*Campanella lecteur de Bruno?*, dans EUGENIO CANONE (éd.), *La filosofia di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze 2003, p. 388). Cependant, Campanella évite de traiter de Dieu et du monde comme Bruno le fait, dans l'exaltation de l'Un-tout. Son Dieu «non è il principio vitale bruniano espanso nell'infinito universo, ma il Dio trascendente, che nella natura si specchia e si rivela» (LUIGI FIRPO, *Introduzione a Scritti scelti di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, UTET, Torino 1949, p. 13).

³⁹ Les affirmations de Campanella sur ce sujet sont nombreuses, nous en signalons une: *Atheismus*, p. 36: «Ergo datur Ens per se corporum et formarum causa regens [...]: Ens per se eminenter habens omnium rerum entitates».

⁴⁰ Pour comprendre pleinement cette vision, on peut confronter deux passages: *Atheismus*, cit., p. 36 : «Entia omnia particularem essendi modum habent, et totalem, semper enim aliquid sunt et aliquid non sunt. Deus autem debet esse totum ens a quo omnia, igitur necesse est sit ens simpliciter, a quo haec sunt aliquid et aliquo modo, non omni» *Reminiscentur*, l. II, p. 229: «Deus enim est omnis natura et omne nomen causaliter et eminenter, in philosophia altissima, non formaliter. Quia enim omnia creavit, habet in se ideas et rationes rerum creaturarum, et quidquid perfectionis et entitatis est in rebus et nominatur in rebus, est etiam in Deo, et longe plus infinitum [...]. Praeterea quando dicimus

Bien qu'il se proclame fidèle à l'enseignement télésien d'une nature comprise *iuxta propria principia*⁴¹, se proposant de donner aux forces de la nature l'autonomie compromise par la doctrine aristotélicienne des moteurs incorporels, pour Campanella la physique du philosophe cosentin obéit à sa propre métaphysique, qui lie étroitement la philosophie naturelle au discours théologique de la création continuée. L'intervention directe du Créateur sur la nature est possible à tout moment, n'étant pas un livre achevé par Dieu, ni rédigée avec des caractères mathématiques, comme le dit Galilée⁴², d'autant plus que les mathématiques ne font que de manipuler des symboles qui ne correspondent à aucune réalité naturelle pour Campanella. Si, pour Galilée, la nature ne transgresse jamais les lois, étant un *nutum Dei*, variable et spontanée, «ut anomaliae iam docent et caelestium mutatio»⁴³, pour Campanella, en revanche, les mouvements des astres ne se vérifient pas selon les lois mathématiques, mais ils sont, pris isolément, l'effet de la volonté divine, qui les fait varier irrégulièrement, pour indiquer ses desseins aux hommes vigilants⁴⁴.

Les astres se déplacent selon la volonté de leur Créateur, «dalla mutattion irregolare dell'apogii et eccentricitati e solstitii et equinotii ben si vede che [sc. les étoiles] caminano a modo di Dio, che quando vol affrettare o tardare, affretta e tarda»⁴⁵.

On comprend aisément que son Univers n'obéit pas à des lois fixées définitivement, comme celui de Ficin et que cela a des conséquences remarquables du point de vue cosmologique comme astrologique. «Cum Deus res facit codicem vivum facit, vel auget»⁴⁶: la métaphore du monde comme «livre vivant»⁴⁷ n'est pas originale dans son

Deum esse omnem naturam eminenter, non damus cuivis naturae deitatem, sed Deo naturarum omnium entitatem et perfectionem». Voir ALDA LAMACCHIA, *Tommaso Campanella. L'Ente e l'Analogia nella «Universalis Philosophia»*, dans *Razionalità critica della filosofia moderna*, A. Lamacchia (éd.), Lacaita, Manduria 1989, pp. 65-124.

⁴¹ Voir NICOLA BADALONI, *Il nuovo naturalismo. Telesio*, dans MARIO DAL PRA (éd.), *Storia della filosofia*, Casa editrice dr Francesco Vallardi, Milano, 1975-1976, Vol. VII, pp. 295-298; Cfr. GIACOMO SOLERI, *Telesio*, La Scuola, Brescia, 1947, pp. 31 et ss. LUIGI DE FRANCO, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Rubettino, Soveria Manelli 1995.

⁴² GALILEO GALILEI, *Le opere*, Antonio Favaro (éd.), Barbera, Firenze 1890-1909, 20 voll., vol. II, pp. 316-317.

⁴³ TOMMASO CAMPANELLA, *Cosmologia, Theologicorum liber III*, Romano Amerio (éd.), Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1964, p. 46. Sur l'irrégularité des mouvements des planètes voir également p. 94.

⁴⁴ TOMMASO CAMPANELLA *Metaphysica*, cit., III, lib. XI, p. 77: «Voluit Deus ut semper caelo intenti sua iudicia consideremus: idcirco quolibet anno mutat cardines caelestes et situs fixarum et apogeorum et excentricitatem, et irregulariter, ut videamus ad nutum eius mundum moveri et gubernari, et non a stupida semper idem faciente natura».

⁴⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Ateismo Trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'anticristianesimo macchiavellesco*, Germana Ernst (éd.), Scuola Normale Superiore, Pisa 2004, p. 205. Cfr. *Articuli prophetales*, Germana Ernst (éd.), La Nuova Italia, Firenze 197, pp. 54-55.

⁴⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., *Proemium*, p. 2.

⁴⁷ MICHEL P. LERNER, *Le «livre vivant» de Dieu: la cosmologie évolutive de Tommaso Campanella, «Baroque»*, XII, 1987, pp. 111-129.

usage, cependant elle acquiert des connotations spécifiques⁴⁸, propres à la réflexion tardive de l'auteur.

À l'époque de la *Philosophie sensibus demonstrata*, lorsque le jeune Campanella⁴⁹ était un fervent défenseur de la philosophie de Telesio, il partageait également sa doctrine de la stabilité de la *machina mundi*, qu'il refusera explicitement plus tard dans la *Theologia* et la *Metaphysica*⁵⁰.

Il n'avait pas encore identifié dans la conception de l'immutabilité de la nature la principale source des fautes des astronomes: des auteurs tout à fait respectables comme Ptolémée⁵¹, Copernic⁵² Brahe⁵³ et Galilée⁵⁴, considèrent les anomalies astrono-

⁴⁸ Sur l'usage de ce *topos* depuis l'antiquité, v. EUGENIO GARIN, *La nuova scienza e il simbolo del libro*, dans ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1979, pp. 451-465.

⁴⁹ La version finale du *De rerum natura iuxta propria principia* de Bernardino Telesio, en neuf livres, était apparue à Naples, en 1586. Celle-ci circulait, donc, depuis quelques mois lorsqu'en 1587 à Rome on publiait le *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernadini Telesii*, de Giacomo Antonio Marta (1558-1629). En qualité de récent disciple de l'école telesienne, Campanella consacra une oeuvre à la contestation de cet écrit, qui à deux ans de sa publication n'avait pas encore trouvé une réponse, rédigeant ainsi la *Philosophia sensibus demonstrata*, dont le titre indique de quelle philosophe l'auteur vise à s'occuper : une philosophie fondée sur les sens, inspirée de Telesio et qui vise à s'opposer à la doctrine abstraite des Aristotéliens. En août 1589, on assiste à l'achèvement de cet écrit dans lesquels confluèrent plausiblement des matériaux élaborés précédemment. Il s'agit d'un moment très important de la biographie de Campanella, qui fuit de son couvent d'Altomonte pour rejoindre Naples, où il ajoute à la *Philosophia sensibus demonstrata* une *Praefatio*, en la publiant auprès Orazio Salviano. Ainsi, dédiée à Mario del Tufo, son hôte, sa première oeuvre imprimée vit la lumière en 1591 alors qu'il a 21 ans (Voir ANTONIO AMABILE, *Fra' Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Morano, Napoli, 1882, I, pp. 12 et suivantes ; LUIGI DE FRANCO, *Introduzione a TOMMASO CAMPANELLA, La filosofia che i sensi ci additano*, Luigi De Franco (éd.), Préface de Luigi Firpo, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1974, p. XXXVII).

⁵⁰ *Ibid.*, III pars, p. 31; *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 104.

⁵¹ Sur ce sujet v. MICHEL P. LERNER, *Tre saggi sulla cosmologia alla fine del Cinquecento*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 14-43.

⁵² Sur Copernic dans Campanella v. MICHEL P. LERNER, *Campanella et Copernic*, dans *Avant, avec, après Copernic. La représentation de l'Univers et ses conséquences épistémologiques*, Blanchard, Paris 1975, pp. 219-230; ANTONIO CORSANO, *Campanella e Copernico*, «Giornale critico della filosofia italiana» 53, 1974, pp. 438-442. Plus en général aussi MICHEL P. LERNER, *Tre saggi sulla cosmologia alla fine del Cinquecento*, cit., pp. 33-104.

⁵³ Après janvier 1611, Campanella affirme avoir lu les *Progymnasmata* de Brahe «en les dévorant en seulement vingt jours». Il est possible de saisir les traces de cette lecture dans les *Articuli prophetales*, cit., en particulier à p. 300, et dans la *Metaphysica*, cit., lib. XI, p. 14.

⁵⁴ Sur les rapports entre Campanella et Galilée et leurs respectives doctrines cosmologiques voir LUIGI GUERRINI, *Galileo* dans «Bruniana & Campanelliana», I, 2006, cc. 240-251. Cf. aussi PAOLO PONZIO, *Tommaso Campanella. Filosofia della natura e teoria della scienza*, Levante ed., Bari 2001, pp. 219-293; MICHEL P. LERNER, *La science galiléenne selon Tommaso Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, p. 152; ROMANO AMERIO, *Galileo e Campanella: la tentazione del pensiero nella filosofia della Riforma cattolica*, dans *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei*, Vita e Pensiero, Milano 1942, pp. 3-29; RODOLFO DE MATTEI, *Campanella e Galileo*, «Almanacco calabrese», XIV, 1964, pp. 77-83; LUIGI FIRPO, *Campanella e Galileo*, «Atti dell'Accademia delle scienze di Torino», CIII, 1969, pp. 46-69; ANTONIO CORSANO, *Campanella e Galileo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 47, 1965, pp. 313-332.

miques comme des manifestations naturelles; lorsqu'elles ne sont pas seulement produites d'une façon surnaturelle, mais également porteuses de messages divins⁵⁵.

La *Philosophia sensibus demonstrata* n'avance pas seulement la formulation de ces premières descriptions naturelles, elle nous permet de mesurer l'intégration de la philosophie de Telesio à la doctrine de Ficin, mais aussi l'écart progressif envers cette dernière.

Dans les pages de Campanella, on peut suivre un *fil rouge* commun aux huit *Disputationes*: la primauté de la chaleur solaire, qui donne vie à aux êtres, à différents niveaux, tout en les unissant.

Alors que Telesio s'était limité à poser seulement deux «causes agentes», à savoir la chaleur et le froid (*calor* et *frigus*), qui exercent leur action par le canal de deux corps premiers simples et contraires entre eux, à savoir le ciel et la terre, Campanella assimile la chaleur solaire à l'Âme du monde, convaincu que cette intégration soit la plus proche du philosophe consentin, en réunissant une série de textes et d'auteurs. Nous assistons ainsi au glissement de la doctrine télesienne, du contexte strictement physique où elle avait été formulée, à celui métaphysique, notamment sous l'influence de la lecture de Ficin, dont Campanella transcrit à la lettre les pages de son commentaire aux *Ennéades* de Plotin, contenant la description de l'Âme du monde et du souffle vital universel formant le ciel, «spirat coelum ubique et parit». Ce souffle est à origine le «vitalem flatum atque sensualem» par lequel il perçoit et vivifie chaque chose, dans la mesure où il imite l'âme («flatus hic penetrans universum omnibus est inclusus, imitans animam penetrantem»⁵⁶).

Campanella écrit:

«Plotinum ac Ficinum, qui intuentes et praedicantes calorem veluti vitam et formam cunctis rebus inclusum, nil tamen dubitarunt, et ipsi praestigiis antiquiorum capti, quatuor elementa ponere inter se distincta; ipsi siquidem in 2 *Enneadis* libro 1, capite 3, mundi animam, quam Plato assignat, per totum extensam calorem esse coelestem manifeste pronuntiant ab anima spiratum, aiunt. Siquidem mundi anima non iungitur coelo, sed spirat coelum ubique et parit, cum sit maxime vivens spirat vitalem flatum atque sensualem, non qui necessario sentiatur ab aliis, sed quo ipsa vivificet et sentiat alia: flatus hic penetrans universum omnibus est inclusus, imitans animam penetrantem»⁵⁷.

Le souffle vital du monde est rapproché également du célèbre *spiritus intus alit* du livre VI de l'*Énéide* et du *spiritus Dei ferebatur super aquas* de la Genèse⁵⁸, survo-

⁵⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Cosmologia, Theologicorum liber III*, p. 170: «dico stellas esse signa tantum rerum divinarum, ut quae Christi nativitatem ostendit, et quae Ierusalem excidium in forma gladii. Possunt esse instrumenta divinarum effectum, ut nova phaenomena et anomaliae declarant».

⁵⁶ Voir MARSILE FICIN, *In librum De coelo* dans *Opera omnia*, II, p. 1595. Sur ce sujet nous suivons GERMANA ERNST, *Tommaso Campanella. Le Livre et le corps de la nature*, Les Belles Lettres, Paris 2007, pp. 27 et suivantes.

⁵⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 322.

⁵⁸ *Genesis* 1, 2.

lant les eaux et communiquant sa chaleur vivifiante aux matières froides. Mais si les Platoniciens et Ficin ont le mérite d'avoir illustré l'office de l'âme du monde, et d'avoir montré comme le « *coelum esse infusum singulis entibus, et occulto coelo seu calore vivere omnia* »⁵⁹ toutefois, Campanella ne partage pas l'opinion de Ficin sur la nature de la chaleur, reconnaissant à la chaleur du ciel et à celle de la terre la même nature:

«*Nos igitur omnia entia calida ponimus in propria natura, cum omnia sint effecta a sole, devicta oppugnataque terra, et quamdiu non redierint omnino ad terrae naturam, unde detracta sunt, calida sunt a calore sic acta; unde has etiam terrae portiones supremas cum continuo a sole oppugnentur, a natura terrae etiam explosas consideramus* »⁶⁰.

La distinction établie par Ficin enregistre une autre disparité par rapport à Campanella: l'existence originaire de quatre éléments.

Pour Ficin, l'esprit du corps du monde ne serait pas tiré des quatre éléments, comme l'âme humaine extrait son *spiritus* de ses propres quatre humeurs:

«*Qui talis ferme est in corpore mundi, qualis in nostro noster, hoc imprimis excepto, quod anima mundi hunc non trahit ex quattuor elementis, tanquam humoribus suis, sicut ex nostris nostra, immo hunc proxime (ut Platonice sive Plotinice loquar) ex virtute sua procreat genitalem, quasi tumens, et simul cum eo stellas, statimque per eum parit quattuor elementa, quasi in illius spiritus virtute sint omnia* »⁶¹.

Il s'agit d'un corps «*tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus*», dans la nature duquel il n'y a rien qu'on puisse trouver sur la terre:

«*In eius virtute minimum est naturae terrenae, plus autem aquae, plus item aerae, rursus igneae stellarisque quam plurimum. Ad horum graduum mensuras ipsae quantitates stellarum elementorumque prodierunt* »⁶².

⁵⁹ TOMMASO CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 327: «*Nec aliud existimandum est esse quintam essentiam quam nobilissimas partes calorem insidentes in entium materiis nobilioribus; ipse quidem dicit ex summitatibus elementorum constare, quae nobis ponuntur calida calore vivifico et moderato; etenim, ait ipse, quod vinum dum fit acetum perdit quintam essentiam, quod ideo est, ut puto, quia calor nobilis deperditur, licet remaneat exilis obtusus et occultatus; quare dicebat Marsilius coelum esse infusum singulis entibus, et occulto coelo seu calore vivere omnia, quae calor manifestus destituisse videtur* ».

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² MARSILE FICIN, *De vita*, III, 3, p. 256.

L'idea di Campanella, che la chaleur qui vivifie le monde lunaire et celle du monde sublunaire partagent la même nature, comporte des différences ultérieures dans leur vision du fonctionnement des cieux, dans leur rapport avec ce qui se vérifie sur la terre, comme on le verra.

En outre, si les pages initiales de la *Philosophia sensibus demonstrata* baignent dans une atmosphère caractéristique d'un platonisme fortement imprégné par la pensée de Marsile Ficin, Campanella affirme clairement la nécessité d'introduire un correctif à la doctrine des « Platonici e d'altri che il mondo animale, appellano », en intervenant à plusieurs reprises. Dans l'*Epilogo Magno*, on peut lire par exemple que si le monde a une âme⁶³, comme saint Augustin l'admettrait dans le *Lib. Imp. supra gene. ad lit.* et saint Basile le dirait en accord avec les Platoniciens, il faut également attribuer du sens à ses parties et les considérer pourvues d'âme comme les animaux, dans la mesure où elles sont dans le monde comme les vers demeurent dans le ventre de l'homme avec leur sens et leur âme. Les nerfs, les os, le *spiritus* et le sang possèdent tous leur propre *sensus*, chacun selon son propre degré de netteté et chaque partie converge dans une âme du monde commune⁶⁴.

Dans le *Senso delle Cose*, il compte donner une réponse aux auteurs, y compris les «Platonici», qui s'opposent à la théorie, selon laquelle les choses disposent du sens⁶⁵ et recourent pour expliquer les phénomènes à l'âme du monde – comme ces derniers – à l'action directe de Dieu ou des Anges: «Io rispondo a queste opinioni tutte che sian male intese o contengano errore, perchè se l'opere di Dio son perfette, (come dice Moisè) avrà Dio largito ad ogni cosa quelle virtù che bastano alla conservazione loro; e perchè nulla facultà è più necessaria, in tanta varietà di cose, che la conoscenza del simile che ci serba dal nemico che ci strugge, è forza dire che questo sentimento sia in

⁶³ Voir DANIEL P. WALKER, *La Magie spirituelle et angélique : de Ficin à Campanella*, trad. de l'anglais par Marc Rolland, Albin Michel, Paris, 1988, en particulier pp. 161-186.

⁶⁴ TOMMASO CAMPANELLA, *Epilogo Magno*, cit. pp. 226-337: «Se il mondo ha una anima, come sant'Agostino in *Lib. Imp. supra gene. ad lit.* e s. Basilio dicono con Platonici, pure bisogna dar il senso particolare alle sue parti e l'anima propria alli animali, perchè sì come stanno i vermi nel ventre dell'huomo col proprio senso et anima, e nervi et ossa e spirito e sangue e ventre tutti hanno il senso a loro particolare, chi più chiaro chi più scuro: così gli animali dentro il ventre mondano stanno con la propria anima, e tutte le parti del mondo sentono chi più chi meno e poi convengono in una anima del mondo comune».

⁶⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, cit. p. 14: «Ma dicono molti che Iddio faccia dentro a loro questi atti, e Anassagora pare l'autore mentre vuole che il caos sia distinto dalla mente separata, e però dalla stessa mente direbbe che il fuoco in su è levato e l'altre cose in giù, poichè ella distingue e ordina; e così la medesima Mente Prima fa le generazioni e corruzioni separando e congiungendo. Gabriel Teologo al medesimo s'appiglia quando dice che non il sole luce, ma Dio nel sole; nè l'uomo parla, ma Iddio nell'uomo; nè si muove il fuoco, ma Iddio nel fuoco. Altri dicono che queste opere son fatte dagli Angeli, e sant'Agostino par che così voglia nel libro *De cognitione verae vitae*, afirmando che le procelle e venti non da sè, ma dalli Demoni et Angeli si movono; e Temistio con altri Peripatetici all'intelligenza non errante corrono. Alessandro e Avicenna par che dicano l'istesso con Anassagora, e Galeno, *De format. foetus*, s'ammira di questa mente e a lei dona la formazione degli animali, come i Platonici ricorrono all'anima del mondo, e Basilio e Agostino applaudono. Molti Teologi alla prima Sapienza che opera sempre, l'attribuiscono».

tutte le cose naturali; et sperimentiamo in noi che la fuga del male e sequela del bene nasce dal senso di quelle, poichè quel male che non sentiamo non fuggiamo»⁶⁶.

Selon Campanella, donc, Dieu a donné à toute chose la faculté de ressentir de manière que chaque chose puisse être capable de reconnaître le mal et donc de pouvoir le fuir. Chaque fragment de la création – et encore plus l'homme doté d'une âme immortelle – est capable de pourvoir à sa propre conservation et garde sa propre identité au regard du tout, bien qu'il soit lié organiquement à lui.

Ainsi la partie vit en elle-même; chaque être est substance et dispose d'un réel *status* ontologique.

Loin de se présenter comme une pure donnée naturelle, le *sensus* constitue le reflet de la Sagesse diffusée en chaque chose et c'est précisément pour cette raison qu'il exerce dans le monde une valeur de type universel⁶⁷.

Ficin avait reconnu l'Amour⁶⁸ comme le caractère profond de l'Univers, mais ce sentiment n'était pas pour lui un principe primordial de l'être qui procède de la Puissance et la Sapience, mais «*motum intimum efficacemque ad uniendum et commiscendum. [...] Amor in foliis et floribus ad colorem, in radicibus ad humorem, in levibus ad circumferentiam, in magnete ad ferrum [...] si amore universo sustuleris, neque superiora inferioribus providebunt, neque inferiora se superioribus commendabunt, nec quae eiusdem ordinis sunt communionem mutuam exercebunt*», en un mot l'amour n'est qu'un mouvement qui garanti l'ordre et l'unité de l'univers⁶⁹.

La constitution primalitaire des êtres, en particulier des êtres vivants, se pose dans les *Medicinalia*, comme le fondement pour le soin du corps et pour la formulation des règles d'application des différents médicaments aux différents parties du corps. La présence de l'enseignement de Ficin continuera à être manifeste, de même que l'effort de Campanella de montrer que sa métaphysique l'intègre et le corrige.

La médecine comme une pratique magique

La réforme intégrale du savoir à laquelle Tommaso Campanella consacra sa vie et son œuvre exigea un examen spécifique de la médecine, comme de toute autre science.

⁶⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, cit. pp. 14-15.

⁶⁷ MASSIMO L. BIANCHI, *senso*, «Bruniana e Campanelliana», I, 2006, cc. 351-364.

⁶⁸ Pour la doctrine ficinienne de l'amour voir son *De Amore*, mais également le VIème chapitre du *De Christiana Religione*. Le sujet du *De amore* de Ficin est repris par Francesco Patrizi (1529-1597) dans *L'amorosa filosofia*, où il affirme l'existence d'une «universale filautia» qui imprègne toute la réalité, comme la racine la plus profonde de l'être. À la base de chaque comportement ou choix humain il y a toujours l'*amor sui*, véritable moteur du monde et principe de l'être. Voir FRANCESCO PATRIZI, *L'amorosa filosofia*, John Charles Nelson (éd.), Le Monnier, Firenze, 1963, pp. 197 et suivantes. Sur la pensée de Patrizi voir CESARE VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni éd, Roma, 1989. En particulier les pp. 181-204, consacrées à l'*amorosa filosofia*.

⁶⁹ Sur cette question voir PIETRO PRINI (éd.), *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, en particulier les pp. 9-28 et 83-101; M. CHRISTINE LEITGEB, *Amore e magia. La nascita di eroe e il «De amore» di M. Ficino*, P. Megna - S. Toussaint (éds), San Marco Litotipo, Cahiers d'Accademia (vol. 5), 2006.

Lorsqu'il formule ce projet et organise la publication d'ensemble de ses œuvres, sous la forme d'un corpus organique de toutes disciplines, sous le titre de: *Instauratarum scientiarum... juxta propria dogmata, ex Natura et scriptura Dei codicibus tomi decem*⁷⁰, publié en 1638, il place les *Medicinalia*⁷¹ dans le tome III correspondant à la «Philosophia Practica» auprès du *De sensu rerum et magia* et de sa *Defensio* (1636), ainsi que de l'*Astrologia* et du *De siderali fato vitando* (1629)⁷². Cela n'était pas un hasard: l'œuvre où il offre un traitement systématique de la médecine s'inscrit en fait dans le cadre de la philosophie pratique et se situe à coté de la magie naturelle⁷³.

Malgré les différences qu'il y aura lieu de noter, la convergence avec la leçon de Ficin, en particulier en ce qui concerne son *De vita* – au-delà du renvoi à son autorité au sujet de l'union des deux disciplines de la médecine et de la théologie – peut être aperçue également dans la complémentarité de leurs intentions: comme Ficin, après avoir rédigé la *Theologia platonica* pour le soin de l'âme, conçoit le *De vita* pour le soin du corps⁷⁴, Campanella lui aussi considère ses *Medicinalia* comme l'accomplissement pratique de sa propre doctrine naturelle et métaphysique, autant que les autres sciences pratiques à caractère social, la magie et l'astrologie, qui lui sont étroitement liées.

Le système de renvois aux ouvrages précédents assure leur intégration dans l'ensemble de la philosophie de Campanella, en permettant de saisir les nuances, à l'égard de Ficin, de son concept de médecine, des influences astrales et des remèdes, dans son authentique projet de décrire la médecine selon ses propres principes.

⁷⁰ VOIR ADA LAMACCHIA, *Il posto irriducibile della metafisica nella "Instauratio scientiarum"*, dans *Überwindung della metafisica*, Tilgher, Genova, 1986, pp. 99-126. SILVIA ZOPPI GARAMPI, *Tommaso Campanella. Il progetto del sapere universale*, Vivarium, Naples 1999, pp. 78 et sq.

⁷¹ *Medicinalium iuxta propria principia libri septem. Opus non solum medicis, sed omnibus naturae et privatae valetudinis studiosis utilissimum*, sumptibus J. Caffin et E. Plaignard, ex officina Ioannis Pillehotte, Lugduni 1635. Composés en différentes étapes, en 1609, 1611 et 1622, l'auteur en confie le manuscrit à Ludovico Cattani da Diacceto, conte de Châteauvillain, en espérant dans sa publication en France, où effectivement il sera imprimé en 1635. Voir la *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Luigi Firpo (éd.), V. Bona, Torino 1940. Pour la doctrine médicale de Campanella nous renvoyons à MICHAEL W. MÖNNICH, *Tommaso Campanella: Sein Beitrag zur Medizin und Pharmacie der Renaissance*, Stuttgart, 1990; MARIE DOMINIQUE COUZINET: *Notes sur les Medicinalia de Tommaso Campanella*, «Nuncius», 13, 1998, pp. 39-67; GERMANA ERNST, *Tommaso Campanella: le livre et le corps de la nature*, Les Belles Lettres, Paris, 2007 en particulier pp. 264-274; GUIDO GIGLIONI, *medicina, «Bruniana & Campanelliana»*, I, 2007, pp. 157-166.

⁷² VOIR GERMANA ERNST, *Il cielo in una stanza. L'«Apologeticus» di Campanella in difesa dell'opuscolo «De siderali fato vitando»*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, pp. 303-334.

⁷³ L'intérêt de Campanella pour la médecine avait déjà trouvé expression dans plusieurs traités perdus depuis: il s'agit des *De arteriis, nervis et venis, et facultatibus et usibus eorum et motibus liber contra medicos*, d'un traité sur les poisons, dont il parle dans ses lettres (p. 29) et dans la *Médecine* (p. 249), comme d'autres écrits, qu'il avait envoyés à Kaspar Schoppe en 1607, contre l'empoisonnement par le mercure, des remèdes pour se protéger des excès de la chaleur ou du froid, et un traité sur la peste, le *De pestilentia Coloniensi*.

⁷⁴ Teodoro Katinis relève qu'au-delà des étapes de la rédaction du *De vita*, Ficin n'abandonne jamais la médecine des corps, en essayant plutôt d'articuler le plan physique avec celui psychique et métaphysique. Pour la doctrine médicale de Ficin nous renvoyons à cet auteur et à son *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il consiglio contro la pestilentia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007, p. 71.

Campanella considère la médecine comme une pratique magique qui examine l'homme pour l'aider à retrouver sa santé⁷⁵.

Dans l'univers de Campanella, comme on l'a vu, cela signifie que l'individu doit être conçu comme un élément intégré dans un réseau naturel et cosmique, dont il constitue le centre d'interaction multiple, qu'il revient à la médecine de réparer: «Ergo caelum, stellas, vires aeris et aquarum, et terrarum qualitates, et potestatem in hominem, ut anni tempora, et aetates hominum, et consuetudines, et temperaturas, et habitationum proprietatem : et elementata ; eorum vires, et qualitates»⁷⁶. Étant donné donc qu'il existe une correspondance précise entre le macrocosme, l'univers, et le microcosme, l'homme, qui est l'«imago Dei et parvus mundus»⁷⁷, en vertu de son *status* ontologique, peut employer à son avantage les forces de la nature, par des rituels et des opérations spécifiques. Si les êtres demeurent dans un rapport d'interaction universelle réciproque⁷⁸, en examinant cette connexion et leurs propriétés individuelles, il est possible d'intervenir dans la nature par la magie. Il s'agit d'un thème récurrent dans le néoplatonisme de la Renaissance.

Comme on le sait, Plotin est l'auteur qui explique le fondement théorique de la magie grâce au principe de la sympathie et de la naturelle harmonie entre les êtres semblables, et de l'opposition des dissemblables. Il existe une synergie de puissances différentes dont on peut tirer des avantages, comme on le lit dans la IV^{ème} *Ennéade*. La magie est conçue précisément comme le principe de l'amitié qu'on trouve dans l'univers⁷⁹, c'est-à-dire l'entrelacement d'influences qui relie les êtres terrestres entre eux, et ces derniers avec les corps célestes. L'enchantement magique traverse la vie de l'homme⁸⁰, celui-ci étant soumis, consciemment ou non, à l'action continue des influences magiques de toutes les parties du cosmos, car chaque action a une origine magique. Ceux qui découvrent ces forces peuvent les plier à leurs fins, pour la science en particulier, en affinant les facultés supérieures de l'âme à travers la contemplation intérieure, mais ils peuvent aussi se mettre à l'abri des forces magiques dont ils subissent l'effet⁸¹. Giordano Bruno, dans son *De magia* (ca. 1590) considérait également la magie naturelle, comme la pratique qui procède «ex antipathiae et sympathiae rerum virtute», en attirant, poussant, et transmutant les choses⁸², une définition qu'on trouve

⁷⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia, Prooemium*, p. 1: «Medica ars est quaedam magica praxis, in hominem quatenus infirmabilem, ideoque suum subiectum, operans, pro fine habens sanitatem».

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Apologetico per l'opuscolo Come evitare il fato astrale* dans *Opuscoli astrologici*, cit., p. 158.

⁷⁸ Cfr. GERMANA ERNST, «La fabbrica del mondo e di sue parti»: *Senso delle cose e armonia del tutto nella filosofia della natura di Campanella* dans *L'interpretazione dei secoli XVI e XVII*, Atti del Convegno internazionale di studi, Milano, 18-20 novembre 1991, G. Canziani et Y. C. Zarka (éds), Angeli, Milano 1993, pp. 247-269.

⁷⁹ PLOTIN, *Ennéades*, cit., IV, 4, 40, p. 1017.

⁸⁰ *Ibid.*, IV, 4, 41, p. 1023.

⁸¹ PLOTIN, *Ennéades*, cit., IV, 4, 41, p. 1026.

⁸² GIORDANO BRUNO, *De magia*, cit., p. 4.

déjà dans le *proemium* à l'*Apologia* (1487) de Pico della Mirandola, où il recourrait à une métaphore agricole⁸³ venant de Ficin⁸⁴, très chère à Campanella⁸⁵. En vertu de la formule: «*magicam operari non est aliud quam maritare mundum*»⁸⁶, le magicien peut être comparé à l'agriculteur; car comme ce dernier par des greffes répand la vie des plantes, donnant naissance à des espèces différentes et meilleures⁸⁷, de même le magicien, connaisseur expérimenté des choses naturelles et des astres, avec des enchantements bien définis, accorde les choses célestes et les choses terrestres de manière appropriée.

Confirmant son idée d'un univers vivant et sensible dans toutes ses parties, comme expression de la vie divine, cette conception magique de la réalité ne peut que séduire Campanella⁸⁸. Le magicien est capable de comprendre les symboles et les significations les plus profondes des choses, par lesquels il parvient à discerner leur fonction dans l'équilibre universel, du moment que «*a tutto il mondo tutte le cose cono gaudio e servono, è ogni cosa è fatta per lo tutto e il tutto per Dio a sua gloria*»⁸⁹. Pour Campanella, comme pour Ficin – sa principale source sur le sujet, comme ses références au *De vita coelitus comparanda* le démontrent – la magie est la maîtrise des forces, la capacité de s'introduire activement dans la structure ordonnée des choses, en modifiant leurs formes: elle est un savoir spéculatif et pratique en même temps. On peut lire dans le *De vita coelitus comparanda*:

⁸³ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia* dans *Opera quae extant omnia... quorum elenchi post Vitam habentur*, per S. H. Petri, Basileae 1601, p. 435: «*Haec universi consensum, quem significantius graeci sympathia dicunt, introrsum perscrutatus rimatam et mutuam naturarum cognitionem habens perspectam, nativas adhibens unicuique rei et suas illecebras, que magorum iurges nominatur, in mundi recessibus in naturae gremio in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula quasi ipsa sit artifex, promit in publicum, et sicut agricolas ulmos vitibus, ita magus terram coelo, id est inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat*».

⁸⁴ Voir parmi les autres passages: MARSILE FICIN, *El libro dell'amore*, p. 145: «*Adunque l'opere della magica sono opere della natura, e l'arte è ministra; perché l'arte, quando s'avede che in qualche parte non è intera convenientia tra le nature, supplisce a questo in tempi debiti per certi vapori, qualità, numeri, figure, così come nell'agricoltura la natura parturisce le biade e l'arte aiut'a preparare la materia*». Sur ce sujet : EUGENIO GARIN, *Immagini e simboli* dans *Marsilio Ficino nel suo Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 74; PAOLA ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, il Saggiatore, Milano, 1991, p. 45 et son *Platone, Ficino e la magia*, «*Studia Humanitatis*», Ernesto Grassi zum 70, Wilhelm Fink Verlag, München 1973, pp. 121-142.

⁸⁵ Un exemple est présent dans TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e grazia, Theologicorum liber XIV*, p. 164.

⁸⁶ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusioni ermetiche magiche e orfiche*, P. E. Fornaciari (éd.), Mimesis, Milano, 2003, n. 13.

⁸⁷ Voir PAOLA ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 251 et ss.; PAOLA ZAMBELLI, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia, 1995.

⁸⁸ Voir GUIDO GIGLIONI, *magia naturale*, «*Bruniana e Campanelliana*», I, 2006, coll. 265-277; GERMANA ERNST, *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella*, dans *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia dell'Europa moderna* (Atti del Convegno, Firenze, Istituto nazionale degli studi sul Rinascimento, 2-4 ottobre 2003), 2 voll., F. Meroi (éd.), Olschki, Firenze 2007, II, pp. 589-611.

⁸⁹ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 330.

«Verum illud arte quadam rite et opportune in unum plurima colligente fieri posse probabile satis (ut diximus) esse videtur, tum rationibus quas in superioribus assignavimus, tum quia eiusmodi multa, quando apud medicum et astrologum colliguntur, contunduntur, commiscentur, concoquuntur sub sidere certo, dum ipsa per se ratione concoctionis atque fermenti novam paulatim formam subeunt, hanc ipsam acquirunt certo quodam fomento coelesti, radiis tunc intus agentibus, ideoque coelestem. Metallum vero vel lapillus quando momento sculpiri, non videtur novam accipere qualitatem, sed figuram; neque motio illa per debitos digestionis gradus, quos alteratio naturalis atque generatio solet observare, progreditur»⁹⁰.

Campanella relève que les anciens appelaient magiciens ceux qui «investigavano le cose occulte di Dio e della natura, sua arte, e poi operavano cose meravigliose applicandole all'uso umano»⁹¹.

Tout comme d'autres auteurs⁹², Campanella déplore l'état de décadence dans lequel se trouve cette noble doctrine de son temps, où le nom de magicien est attribué aux «superstiziosi amici de demoni [...], perché la gente fastidita di investigare le cose, ha cercato per breve strada dalli demoni quel che non ponno dare e fingono demoni»⁹³, exprimant son intention de lui restituer son ancienne noblesse⁹⁴.

⁹⁰ MARSILE FICIN, *De vita*, III, p. 318.

⁹¹ *Ibid.*, p. 221. Sur ce point, en suivant une idée dérivée de Ficin, Campanella se montre très proche de Bruno, qui écrit dans le *De Magia*, que «magus primo sumitur pro sapiente, cuiusmodi erant *Trismegisti* apud Aegyptios, *Druidae* apud Gallos, *Gymnosophistae* apud Indios, *Cabalistae* apud Hebraeos, *Magi* apud Persas (qui a Zoroastre), *Sophi* apud Greacos, *Sapientes* apud Latinos. Secundo sumitur magus pro faciente mirabilia sola applicatione activorum et passivorum» (GIORDANO BRUNO, *De la magia. De vinculis in genere*, Albano Biondi (éd.), Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1986, p. 4).

⁹² L'intention de rétablir la véritable magie contre les déformations modernes constitue un propos largement répandu et déjà présent dans une lettre de 1510, de la part d'Agrippa à l'abbé Trithème. (Voir HENRI-CORNEILLE AGRIPPA, *Opera*, Lugduni, 1601, II, pp. 411-413. Sur la position d'Agrippa voir PAOLA ZAMBELLI, *Magic and radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIX, 1976, pp. 69-103). Dans le *De Magia*, Bruno s'exprimait en termes très semblables: «“Magus” et “magia” iuxta significationem indignam [...], ut magus sit maleficus utcunque stultus, qui ex commercio cum cacodaemone et pacto quodam pro facultate ad laedendum vel iuvandum est informatus; et iuxta hanc rationem sonat non apud sapientes vel ipsos quidem grammaticos [...]. Nomen ergo magi quando usurpator, aut cum distinctione est capiendum antequam definiatur, aut si absolute sumitur». (GIORDANO BRUNO, *De Magia*, cit., pp. 8-10).

⁹³ TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose e della magia*, cit., p. 221.

⁹⁴ Une intention qu'on trouve réaffirme dans la *Teologia*: «Vocabulum hoc magiae sumitur apud celestos in malam partem hoc tempore, quoniam relicta naturali sapientia daemonibus sese addixerunt homines, ut facilius desiderata opera perficerent: et sic factum est, ut crederent eos esse magos, qui daemonium arte mirabilia efficiunt, cum tamen nec ars humana nec diabolus possint aliquid facere, quod natura non facit, aut absque eius viribus applicando activa passivis» (TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e grazia, Theologicorum liber XIV*, cit., p. 162).

Dans le *Senso delle cose*, Campanella souligne la tentative accomplie en ce sens par G. B. Della Porta, dans son *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558), avec un effort qu'il considère louable, mais insuffisant, Della Porta s'étant limitée à en parler «istoricamente», c'est-à-dire de façon descriptive, «senza render causa», une expression porteuse d'un sens profond chez Campanella, comme on le verra, car elle s'étend aussi à la doctrine ficinienne, incapable de rendre compte des raisons des similitudes des êtres.

En entreprenant son programme, Campanella ressent l'exigence, déjà manifestée par Bruno⁹⁵, et fréquente dans la vaste littérature de la période⁹⁶, d'établir une distinction entre les types de magie, le but étant de distinguer la "bonne magie" de la "mauvaise". Campanella pouvait trouver cette distinction dans l'*Apologia* au *De vita*, où Ficin séparait la magie naturelle, permise et fructueuse – qui se sert des matières et des causes naturelles pour des effets merveilleux – de la magie profane ou démoniaque, qui tend à se concilier rituellement la faveur des démons pour des opérations fabuleuses par un commerce illicite avec les mauvais esprits⁹⁷.

Campanella considère quatre types de magie: la «magia divina, naturalis et diabolica et circulatoria»⁹⁸, en décrivant leurs traits distinctifs dans la *Metaphysica*, se référant constamment au *Senso delle cose*.

La *magia divina* se vérifie «quando alicui ut Dei instrumentum extraordinario oboediunt entia creata, ut sol Iosue, et Eliseo mors»⁹⁹.

La magie *naturalis*, sur laquelle nous reviendrons, est un art pratique, tout comme la *diabolica*, mais nous ne pouvons comprendre cette dernière puisque «rerum vires et modos notos daemoniis non novimus». Cela bien que Campanella connût le côté démoniaque de la magie¹⁰⁰.

⁹⁵ GIORDANO BRUNO, *Theses de magia* dans *Opere magiche*, Michele Ciliberto (éd.), Adelphi, Milano, 2000, p. 324 : «Magia est triplex: divina, physica et matematica. Et ita dupliciter consideratur: vel ex parte subiecti, scientiae seu cognitionis, et ita absolute et simpliciter est bona; vel quatenus venit in usum scientis, et interdum ita bona est, interdum est mala; malam autem non intellegimus sub ratione scientiae propriae dictae scientia enim, quatenus scientia semper est bona et de omni per se».

⁹⁶ Sur la distinction des types de magie et l'ambiguïté de ce concept à la Renaissance voir PAOLA ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore, 1991.

⁹⁷ MARSILE FICIN, *De vita*, cit., p. 398 : «Denique duo sunt magiae genera. Unum quidem eorum, qui certo quodam cultu daemones sibi conciliant, quorum opera freti fabricant saepe portenta. Hoc autem penitus explosum est, quando princeps huius mundi eiectus est foras. Alterum vero eorum qui naturales materias opportune causis subiciunt naturalibus mira quadam ratione formandas. Huius quoque artificii species duae sunt: altera quidem curiosa, altera necessaria. Illa sane ad ostentationem supervacua fingit prodigia, ceu quando Persarum Magi ex salvia sub fimo putrefacta, dum Sol et Luna secundam Leonis faciem occuparent, eundemque gradum ibi tenerent, generabant avem merulae similem serpentina cauda, canique redactam in cinerem infundebant lampadi, unde domus statim plena serpentibus videbatur. Hoc autem tanquam vanum et saluti noxium procul effugiendum. Tenenda tamen species necessaria, cum astrologia copulans medicinam».

⁹⁸ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., LIB. XII, cap. VIII, p. 50.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Voir DANIEL P. WALKER, *Magie spirituelle et magie démoniaque*, cit., p. 310. Si Campanella affirme que sur les démons on ne peut pas connaître grande chose, au contraire Bruno, dans le *De magia*, rédige une classification des démons. Cfr. GIORDANO BRUNO, *De magia*, cit., pp. 55-69.

La *magia circulatoria* a un caractère illusoire, et ne peut même pas être considérée comme une magie, du moment qu'elle est l'art des prestidigitateurs, qui trompent le peuple «utentes dexteritate et occasione»¹⁰¹. Il s'agit des «meraviglie della gente volgare [che] non sono effetti di magia divina, né naturale, ma di astuzia e forse il Demonio ne fu l'inventore»¹⁰², dont les tours plus répandus son indiqués par l'auteur dans le livre IV du *Senso delle cose*, où il informe de «tutte quelle cose che si riducono ad artifici di sapienza o di astuzia, e il volgo stima che siano miracoli o che li miracoli siano come queste baie pensa chi sa poco o più del volgo»¹⁰³. D'autre part «tutti quelli miracoli inutili al bene dell'uomo sono falsi, come quelli di bagattellieri», en revanche «gli utili sono naturali artifici noti ai sapienti», lorsque miracles surnaturels sont «sempre utili»¹⁰⁴, en précisant dans la *Metaphysica* que «miracula autem, quae vere sunt miracula absque materiae praeparatione, et applicatione activorum et passivorum artificiosa, solo iussu et simplici verbo fiunt: et saepe etiam sine his. Sic Petrus umbra sanat infirmos et voce suscitatur mortuos»¹⁰⁵.

Si le mot magie est utilisé indifféremment pour indiquer les quatre types de magie, la magie divine ne dépend que de la volonté de Dieu¹⁰⁶. Elle se confie à la faveur de Dieu, considéré comme «buono, santo e giusto, che possa e voglia farci bene»¹⁰⁷. Son amour consent à l'âme humaine, qui «non può spandersi a conoscere l'infinito», de croire en lui, comme la cause de toutes les choses, en permettant à l'homme d'atteindre une foi «viva si può dire e non istorica solamente», en mesure de convertir «le cose create in quel che desideriamo»¹⁰⁸, en transformant l'«uomo in Dio e lo fa divino», ou bien «l'amante nell'amato»¹⁰⁹.

Les miracles, les prophéties et les extases, comme tous les phénomènes qui appartiennent la magie divine ont comme but de solliciter les créatures à fortifier leur tension vers Dieu et la lutte contre les tendances dissociatives et destructrices des êtres

¹⁰¹ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., LIB. XII, cap. VIII, p. 50.

¹⁰² TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose e della magia*, cit., p. 238.

¹⁰³ *Ibid.*, cit., p. 240.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., LIB. XVI, cap. X, p. 302. Les miracles de Jesus-Christ ont une valeur exemplaire, pour distinguer les vrais miracles des faux : ils ne se produisaient pas par la manipulation d'une certaine matière ou l'application des forces actives évoquées par des formules, comme dans les opérations magiques (Cfr. *Cristologia, Theologicorum liber XVIII*, I, p. 48.).

¹⁰⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e grazia, Theologicorum Liber XIV*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1957, p. 164 : «Nos autem analogum facimus magiae idest sapientiae nomen, et de divina et humana et diabolica praedicamus. Sed illa absque ulla re, nisi imperio Dei, haec ex rebus et temporibus et loci et praeparationibus pendet».

¹⁰⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose*, cit., pp. 228-229.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Selon Campanella «magia tandem hominis divinitatem pandit: per hunc enim efficit miracula, sive quae potest natura facere, ut patet de magis Aegyptiorum, virgam in colubros vertentibus, et de Apollonio Thyaneo, sive quae non nisi Deus, ut de Moyse, et de Eliseo, et Elia qui etiam de coelo ignem impetravit, apostolique Christi, qui umbra sanabant aegrotos, et mortuos suscitaverunt, et futura praedixerunt». TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., pars. III, LIB. XIV, cap. II, p. 96.

finis¹¹⁰. Voilà ce qui distingue la magie divine de celle démoniaque¹¹¹, de la possession diabolique et de ses influences, et de toutes formes de magie qui augmentent, au contraire, la tendance à l'égoïsme des créatures, pour les éloigner de Dieu. Le même critère permet de distinguer la magie diabolique de celle angélique: les anges, aimant Dieu avant tout, («amant Deum indito amore plusquam seipsos¹¹²»), ne peuvent pas communiquer cet amour à toutes les créatures¹¹³.

Nous nous intéresserons ici à la *magia naturalis* dans son lien avec la médecine, que Campanella caractérise selon Pline¹¹⁴, auquel il renvoie explicitement¹¹⁵: la magie est une «sapienza occulta»¹¹⁶ et un savoir pratique¹¹⁷, reposant sur trois disciplines: sur la religion, qui «serve a purgare l'animo per farsi atto alle conoscenze e amico della prima causa e per imporre fiducia, onore e riverenza neli animi di quelli ai quali s'applica», dans la mesure où Dieu «ha insegnato agli amici suoi tanti secreti naturali»¹¹⁸; sur la médecine, qui consent de «conoscere le virtù dell'erbe, pietre e metalli e la simpatia e antipatia tra loro con noi»; enfin, sur l'astrologie «per conoscere il tempo di operare»¹¹⁹.

¹¹⁰ Dans la *Metaphysica*, Campanella relève la présence de deux tendances dans l'homme, l'une destructive, l'autre conservative, les «facultates sunt in homine conservative, appellatur virtutes, destructivae vero, vitia». TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., pars. III, LIB. XVI, p. 242.

¹¹¹ La *magia diabolica* est aussi «physica», comme la *naturalis*, mais nous ne pouvons pas la comprendre parce que «rerum vires et modos notos daemoniis non novimus», bien que Campanella connût le côté démoniaque de la magie. (Voir DANIEL P. WALKER, *La magie spirituelle et angelique de Ficin à Campanella*, p. 239.

¹¹² TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., LIB. XII, p. 56.

¹¹³ On le lit dans la *Metaphysica*, «angelus amat animas humanas, sibi sociandas sciens; ideoque salutaria et conferentia ad hanc societatem docet, diabolus vero invidet huinc salutis, proptereaque semper consilia praecipitationis immiscet et mendacia» (*Ibid.*, LIB. XVI, p. 196).

¹¹⁴ PLINE, *Nat. Hist.*, XXX, 1: «Auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redegit. Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiolem sanctioemque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque successerit, miscuisse artes mathematicas, nullo non avido futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum regibus imperet». Per il riferimento a Plinio e alla sua *Naturalis historia* si veda MASSIMO LUIGI BIANCHI, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Lessico Intellettuale Europeo, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1987, pp. 15 - 29.

¹¹⁵ Dans le *Syntagma* nous pouvons lire à propos de Pline: «Plinius historice de cunctis rebus ad artem ac naturam spectantibus stylo eleganti atque ornato scribit, et unde haurit quae scribit, nil dissimulat, ingenuus, laboriosus, copiosus, compendiosus, concinnus, utilis» (TOMMASO CAMPANELLA, *Syntagma*, cit., p. 90).

¹¹⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose e della magia*, cit., p. 218.

¹¹⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e grazia, Theologicorum liber XIV*, p. 164.

¹¹⁸ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., LIB. XII, cap. VIII, p. 237.

¹¹⁹ TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose*, cit., p. 310. Agrippa avait écrit: «magica facultas, potestatis plurimae compos, altissimis plena mysteriis, profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, naturam, potentiam, qualitatem, substantiam et virtutem totiusque naturae cognitionem complectitur et quomodo res inter se differunt et quomodo conveniunt nos instruit,

Mais pour Campanella, d'une certaine façon, la magie naturelle est un art pratique qui diffère de la physique tout court et même de l'astrologie dans la mesure où ces disciplines spéculent sur la nature, lorsqu'elle s'en sert matériellement pour produire des effets qui apparaissent stupéfiants, car leurs causes ne sont pas manifestes.

C'est ainsi qu'est établie la différence avec l'agriculture qui ne semble pas produire d'effets extraordinaires parce qu'elle opère grâce à des causes évidentes, comme les graines¹²⁰.

Dans le contexte de la magie naturelle, où la médecine trouve sa place, le miracle doit être conçu comme le fait de «sapere qual cosa a qual effetto serve»¹²¹. La magie naturelle ne produit pas de vrais miracles, étant purement naturelle, mais peut paraître miraculeuse seulement aux ignorants, qui confondent des phénomènes naturels, avec tout autre genre de prodige; il faut donc admettre, selon Campanella que «Dio non usi i miracoli dove basta la natura», et agit en conformité à ses lois, se servant «della natura come Rafaele Arcangelo si servì del fiele del pesce per sanare Tobia e del fegato per iscacciare il Diavolo, e Isaia con una cataplasmo di fichi secchi sanò Ezechia, e Eliseo Naman con l'acqua del Giordano, e Moisè addolcì l'acqua con un legno»¹²². Ainsi les «savants» en imitant la nature accomplissent une œuvre magique et ce non seulement par les sciences précédemment citées, car tout autre savoir peut être utilisé avantageusement pour ce genre de magie¹²³.

C'est bien sur le thème du caractère insolite et merveilleux des pratiques magiques que Campanella s'écarte de Ficin¹²⁴, comme on le verra d'ici peu.

hinc mirabiles effectus suos producens, uniendo virtutes rerum per applicationem earum ad invicem et ad sua passa congruentia, inferiora superiorum dotibus ac virtutibus passim copulans atque maritans: haec perfectissima summaque scientia, haec altior sanctiorque philosophia, haec denique totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio». Dans le *De occulta philosophia* sont également établis les trois piliers sur lesquels la magie est edifiée : la Physique, la Mathématique et la Théologie. (HENRI-CORNEILLE AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, Vittoria Perrone Compagni (éd.), E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1992, Lib. I, cap. II, p. 86.

¹²⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose*, cit., pp. 232-233: «E si vede che l'acqua cadendo nel caldo suolo l'estate subito si fa rana. E molti fanno artificiosamente il tartaro della botte bollire con l'olio posto in una scatola: subito che s'apre, il calor loro si ritira in dentro e accende quella materia che pare miracolo. E certo sono tanti li secreti della natura che a chi li ignora paiono miracolo».

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose*, cit., pp. 236-237.

¹²³ *Ibid.*, p. 241 : «non solo le predette scienze, ma tutte le altre servono alla magia».

¹²⁴ TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e grazia*, p. 164: «Est quidem magia naturalis ars practica, utens naturalium rerum virtutibus activis passivisque ad mirificos effectus insolutosque, quorum vulgo causa vel causandi modus ignoratur. Ponitur ars loco generis. Ponitur practica ad differentiam physiologiae et astrologiae: istae enim rerum naturas investigant, magia vero utitur. Dicitur ad mirificos effectus, ad differentiam agricolturae et aliarum, quae effectus faciunt magnos utilesque naturalibus seminibus ad elementis utendo, quia tamen causa patet, mirifici sunt. Additur insolitos: nam et quorum causa latet, si frequentes sunt, ad miraculum non pertinet ut cum medicus sanat aegrotos per antimonium aut aliis rebus, quae tamen sanitas non est ignorantibus causa admirabilis, quoniam solita est haec artes tales effectus edere».

L'idée que la médecine et la nature soient des arts semblables car les deux ne font qu'aider les processus naturels, agissant selon la nature, trouve sa source en Plotin¹²⁵. Campanella pouvait approfondir ce rapprochement non seulement entre le magicien et l'agriculteur, mais aussi avec le médecin et le chirurgien, dans le *De Vita coelitus comparanda*:

«Quod sane animadvertens agricultura praeparat agrum seminaque ad coelestia dona, et insitionibus quibusdam vitam plantae propagat, et ad speciem alteram melioremque perducit. Similia quaedam efficit medicus et physicus et chirurgicus in corpore nostro tum ad nostram fovendam, tum ad universi naturam uberius comparandam. Idem quoque philosophus naturalium rerum astrorumque peritus, quem proprie Magum appellare solemus, certis quibusdam illecebris coelestia terrenis opportune quidem nec aliter inserens quam insitionis studiosus agricola veteri recentem stipiti surculum. Quod et Ptolemaeus valde probat, affirmans eiusmodi sapientem sic astrorum opus adiuvere posse, quemadmodum agricola terrae virtutem»¹²⁶.

La médecine est une science, à la fois spéculative et pratique, utile au genre humain, qui se trouve strictement liée à d'autres sciences, comme la magie et la théologie, lien connu depuis l'Antiquité. Ficin lui-même, médecin et théologien, comme Campanella le rappelle, invitait à étudier les remèdes conjointement pour les maux de l'âme et le maux du corps¹²⁷.

Parmi les nombreux passages où Ficin affirme cette conviction, le premier livre des *Epistolae* est significatif à maint égard: Ficin, s'appuyant sur *Timée* (89a-d), affirme qu'il est nécessaire que le médecin garde à l'esprit que Dieu est le véritable auteur de la santé et que la nature n'est que son instrument; il doit être donc à la hauteur d'une double tâche: se montrer capable d'être le ministre des deux.

«Imprimis meminisse debet medicus auctorem sanitatis Deum esse, instrumentum Dei esse naturam ad sanitatem efficiendam vel conservandam, medicum vero utriusque ministrum, ut artificii non vires sed materiam prepararet et impedimenta dimoveat; qui, si importune movere vel sistere materiam velit, sepe male utrunque agit et naturam impedit, que bene exequeretur utrunque»¹²⁸.

¹²⁵ PLOTIN, *Ennéades*, IV, 4, 31, 17-20.

¹²⁶ MARSILE FICIN, *De vita*, III, p. 386.

¹²⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 9: «Testis denique Columella, Cato, Varroque, qui mira plane sedulitate immortales atque reuera numquam inter morituros de Agricultura foetus posteris reliquerunt, licet Agricola illorum nemo exitisset. Ideoque ne mireris, optime Lector, si Theologus de Medicina dissererit, scripseritque, cum nequicquam ita alienum sit à proposito Theologiam cum Medicina coniungere. Illa siquidem immortalem Animam, haec mortale Corpus contemplatur. Vnde nec fallit profectò, nec fallitur Marsilius Ficinus, cum feliciter asserit Medicinam tractatum iri, si Medici Sacerdotes forent atque Theologi».

¹²⁸ MARSILE FICIN, *Epistolarum Liber I*, p. 144. Cfr. Également MARSILE FICIN, *Le divine lettere*, p. 513 «Né serà medico alcuno, che dica che questa arte intorno al corpo solamente dell'huomo si ravvolga.

Il ne s'agit pas seulement d'une référence à sa pensée mais également à sa biographie. Ficino se fit prêtre dans les années '70 et continua son activité de médecin, réunissant en sa personne deux rôles qu'il considérait complémentaires¹²⁹.

Cependant, Campanella fait remarquer qu'à la différence du physicien qui considère les choses en elles-mêmes, du métaphysicien qui les examine en elles-mêmes, mais également en relation au monde et à Dieu, le médecin juge d'après la nature et en vue de l'homme: «*medicus iudicas de causis non secundum naturam, sed secundum nos*»¹³⁰, et par conséquent «*respicit non quod fit in re, sed quod in nostro corpore factum resultat*»¹³¹. Il s'ensuit que pour Campanella le médecin porte une attention profonde à l'homme.

L'auteur est en mesure de rendre compte si intimement de cette statue vivante qu'est l'homme, qu'il peut reconnaître et indiquer dans la structure-même du corps humain, la manière dont les primalités métaphysiques ont contribué à l'ériger:

«*Praeterea tota statua dividitur in partes species partiali distinctas uno modo: altero vero in organa diversa potestativi, cognoscitivi et operativi. Diversitas autem non contingit ex elementorum contrarietate et dispositione varia, ut Hippocrati, Galenoque placet: sed quoniam aliud principium superelementare est in nobis [...]. Organum autem diversa ex officiis, a primalitatibus egredientibus operare originem habuisse, ista officia, et propter finem certum agens natura declararunt*»¹³².

Donc pour Campanella, l'exigence de la conservation de la santé et de la vie, n'est pas simplement innée à l'homme, mais revient à chaque être de la nature, qui en participant aux trois *primalitates* de Dieu, connaît son propre bien (Connaissance), est en mesure de l'atteindre (Puissance) et le recherche pour le fait qu'il l'aime (Amour). Tout être possède ce désir naturel. Sa corporéité est capable de se transformer («*transmutarsi*»), se façonnant en organes toujours plus spécialisés, au moyen desquels il peut agir de plus en plus efficacement¹³³.

Percioché Febo, come nelle lettere di Ippocrate si legge, la cura dell'animo e del corpo in una cosa medesima congiungersi pensava: per il che appresso gli Egittii e gli Persi i Sacerdoti e li Medici erano i medesimi. Platone nel suo *Charmide* scrive, che quei magi, medici dell'anima e del corpo, seguaci di Zamolside, e di Zoroastro, pensavano, che tutti i beni dell'animo e del corpo, dall'anima nel corpo influisseno ». Pour le renvoi au *Charmide*, voir MAUDE VANHAELEN, *Marsilio Ficino, traducteur et interprète du Charmide de Platon*, « Accademia », III, 2001, pp. 23-52.

¹²⁹ Pour la biographie de Ficino, au delà des monographies, nous signalons deux portraits essentiels par le même auteur : EUGENIO GARIN, *La vita di Marsilio Ficino* dans « Rinascimento », II, 1951, pp. 95-96 et son *Ritratto di Marsilio Ficino*, « Belfagor », vi, 1951, pp. 289-301. CESARE VASOLI, *Ficino Marsilio dans Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 47^o vol., Roma 1997, pp. 378-395.

¹³⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 82.

¹³¹ *Ibid.*, p. 235.

¹³² *Ibid.*, p. 232. Voir aussi les détails de la description de l'organisation de ce corps aux pages 17-34.

¹³³ Pour indiquer l'admirable organisation des corps, Campanella se sert souvent du terme *fabbrica*. Cfr. *Senso delle cose*, cit., p. 134; *Le poesie*, cit., pp. 104 et 404. Sur la fortune de ce terme, utilisé par Vésale dans son *De corporis humani fabrica*, V. JACKIE PIGEAUD, *Formes et normes dans le De fabrica de*

Comme tout organisme, pour Campanella, les composantes humaines sont essentielles par les primalités: la *mens*, incorporelle, suivi par le *spiritus*¹³⁴, qui appartient à un ordre inférieur, car bien qu'il soit essentiel également par les primalités, il garde un lien indissoluble avec la matière dont il est constitué, laquelle est très subtile, chaude et mobile, ainsi que lumineuse; à ces deux éléments plus nobles s'ajoutent les humeurs et les parties solides¹³⁵.

Ficin avait affirmé la parenté du *spiritus* avec la matière. Vapeur formée à partir du sang, le *spiritus* se caractérise par les qualités que l'on retrouve chez Campanella: pur, subtil, chaud et lumineux, se servant de la chaleur du cœur pour accomplir sa fonction d'instrument à la fois de la perception sensorielle, de l'imagination et de l'activité motrice¹³⁶. En raison de l'importance du *spiritus* dans le fonctionnement du corps, selon Ficin la santé de l'individu est strictement liée à son constant renouvellement par le meilleur sang. En effet, le *spiritus* s'épuise notamment par un excès de travail des facultés intellectuelles, comme dans le cas des studieux, déjà sujets aux influences de Mercure et de Saturne: leur sang devient alors terreux avec une prédominance d'humeur noire, l'*atra bilis*¹³⁷.

Vésale, dans *Le corps à la Renaissance. Actes du XXX Colloque de Tours 1987*, sous la direction de J. Céard, M. M. Fontaine, J.-C. Margolin, Paris 1990; pp. 399-421. V. GERMANA ERNST, «*La fabbrica del mondo e di sue parti*». *Senso delle cose ed armonia del tutto* dans *Il carcere il politico il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, cit., pp. 35-59.

¹³⁴ Campanella distingue entre un esprit libre, qui est basé dans le cerveau, d'où il se jette dans le système nerveux et un esprit *implantatus*, inhérent aux fibres des organes et au sang, dont les affections ne sont pas toujours transmises à l'esprit libre «*Liber spiritus dicitur, qui habitat in cerebro, & per neruosum genus inambulans, foras, intròque, vigilias faciens, somnumque & alienationes: & hic iudicat de cunctis obiectis, nec animal nisi hoc animasticè, Spiritus implantatus dicitur, qui in fibris carnis, corij, sanguinis, &c. detinetur: qui passione vrgente mouetur, sentitque operaturque: nec eius sensu semper spiritui libero comunicatur, vt patet in dormientis, aut aliud attendentis, punctura, & passione*» (*Medicinalia*, p. 9).

¹³⁵ La considération des humeurs ne manque pas de montrer des caractères d'originalité: l'auteur prend de l'écart par rapport à la tradition médicale, en augmentant le nombre des humeurs qui ne sont plus soumis aux correspondances avec les quatre éléments. En outre parmi eux, le sang joue un rôle prééminent et primordial. Les autres humeurs ne constituent rien d'autre que des *excrementa* du sang, qui agissent en tant que *comites auxiliarii*, non dans l'organisme dans sa totalité, mais dans la seule partie du corps dans laquelle ils accomplissent leurs fonctions. Cfr. GERMANA ERNST, *Tommaso Campanella. Le livre et les corps de la nature*, cit., pp. 264 et suivantes.

¹³⁶ MARSILE FICIN, *De vita*, II, p. 110: «*Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur. Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi*».

¹³⁷ Voir le chapitre IV du *De vita longa*, intitulé *Quot sint causae quibus litterati melancholici sint vel fiant*, p. 112: «*Ut autem litterati sint melancholici, tres potissimum causarum species faciunt: prima coelestis, secunda naturalis, tertia est humana. Coelestis quoniam Mercurius, qui ut doctrinas investigemus invitat, et Saturnus qui efficit ut in doctrinis investigandis perseveremus inventasque servemus, frigidi quodammodo sicque ab astronomis esse dicuntur vel si forte Mercurius non sit frigidus, fit tamen saepe Solis propinquitate siccissimus qualis est natura apud medicos melancholica; eandemque naturam Mercurius ipse Saturnusque litterarum studiosis eorum sectatoribus impartiunt ab initio ac*

Campanella ne partage pas la théorie de l'*atra bilis* et du rapport qu'elle entretiendrait avec la prophétie, comme des analyses récentes l'ont démontré¹³⁸. Étant formée par un dépôt de sang, sombre et lourd, résidu de la chaleur et de la cuisson, se situant dans la rate qui l'accueille comme un récipient affecté à la récupération des impuretés, l'*atra bilis* ne sert qu'à stimuler la faim, comme Campanella la décrit également dans l'*Epilogo Magno*¹³⁹. Elle peut en outre favoriser la peur et la contemplation, lorsqu'elle se présente en faible quantité. Cette capacité n'est pas liée pourtant à une sagesse présumée dont elle serait porteuse, ou bien grâce à une faculté prophétique ou méditative, comme Aristote et Galien le pensent à tort, en établissent un lien entre les aptitudes à la sagesse et à la prophétie qu'on peut observer chez certains individus frappés de mélancolie¹⁴⁰.

Les individus affectés par mélancolie vivent une condition de souffrance atroce, dérivée de l'assombrissement provoqué par les vapeurs fuligineuses, qui comme l'encre sur le papier, obscurcissent l'esprit¹⁴¹. Si le fait que telles vapeurs confèrent des capacités prophétiques constitue une explication complètement infondée, il faut admettre en revanche, avec Ficin, que la présence de cette humeur peut indiquer une intensité de chaleur de l'esprit et, par conséquent, son extrême subtilité, qui le rend particulièrement sensible aux influences des passions.

Il est intéressant en outre de remarquer que selon Campanella les mélancoliques sont les victimes privilégiées des démons, qui peuvent se servir de cette humeur pour convaincre l'individu qu'il est devenu un loup:

servant augentque quotidie. Naturalis autem causa esse videtur, quod ad scientias praesertim difficiles consequendas necesse est animum ab externis ad interna tanquam a circumferentia quadam ad centrum sese recipere, atque dum speculatur in ipso (ut ita dixerim) hominis centro stabilissime permanere. Ad centrum vero a circumferentia se colligere figique in centro maxime terrae ipsius est proprium, cui quidem atra bilis persimilis est».

¹³⁸ Sur le rapport entre mélancolie et prophétie, nous renvoyons à GERMANA ERNST, *Contra l'ombra di morte accesa lampa. Echi ficiniani in Campanella* dans Raffaele Bruno et Silvia Vizzardelli eds., *Forme e memoria. Scritti in onore di Vittorio Stella*, Quodlibet, Macerata, 2005, pp. 297-316.

¹³⁹ TOMMASO CAMPANELLA, *Epilogo magno*, cit., p. 357 : «Il canaletto dalla milza al ventricolo, per dove quando è voto viene a lui un liquore malinconico et amaro, dal quale sentendosi mordere il ventre si stringe et fa male a sè; onde desidera empirsi: tanto più che, mancando il sangue alle vene, succhiano esse dal ventricolo et più lo stringono. Et questo senso cagiona l'appetito et si chiama fame: la quale è patimento di costrittione et desiderio di cose sode che empiono, et calde per lo più che dilatino. Et quando è pieno il ventre, corre a lui tanta copia di spiriti quanto basta a riscaldare il cibo artificiosamente; ma correndo tutti per cibarsi, viene egli mosso, riscaldato et seccato per la nuova accensione che si fa del cibo».

¹⁴⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 16: «Atræ bilis usus est stimulus ad famem; & cum opus est timorem excitata, vt animal sibi caueat. Ad contemplationem si modica est apta, non quia ipsa est sciens, & prophetans, & meditans, aut huiusmodi rerum causa; vt male è Aristoteles & Galenus, & alij imaginantur; propterea quod atrabiliosos sapientiae, & prophetiae aptos, & sibyllas, & huiusmodi, obseruarunt: quomodo enim res stupida sapientiam pariat?».

¹⁴¹ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 319.

«Dunque io dico che il tetro e negro umore misto col sangue, genera spiriti orribili e se non si purga il sangue, fa licanthropia e paure e pensieri brutti, che si veggono gli uomini smaniare e dilettersi delli luoghi fetidi e lordi, delle sepulture e cadaveri, perchè lo spirito infetto desidera cose simili a lui, e questi spesso sono indemoniati»¹⁴².

Campanella renvoie peu après à Origène, sur la nature subtile et insidieuse qui permet aux démons de pénétrer l'âme humaine, tandis qu'ailleurs, en parlant des diables qui provoquent la tristesse ou la folie, notre auteur renvoie au *De providentia Dei ac Fato* attribué à Chrysostome¹⁴³.

Le thème de la lycanthropie, que l'auteur calabrais introduit dans son discours, en le faisant coïncider avec un exemple de *ludus daemonum*, est absent chez Ficin.

Sa référence plus ancienne pourrait être le *Liber Canonis* d'Avicenne¹⁴⁴, dans lequel, en particulier au chapitre, XXI, intitulé *Insania lupina, aut canina, vel de lycantropia*, le médecin persan indiquait les pathologies effrayantes qui peuvent survenir chez le mélancolique. Mais Campanella pourrait avoir repris cet argument de contemporains¹⁴⁵, comme Giambattista della Porta¹⁴⁶.

Malgré les différences que la doctrine des primalités implique dans la constitution du corps – car s'il se compose des éléments de base, comme on l'a vu, il est également organisé par des composantes incorporelles: Puissance, Sagesse et Amour, qui se rapportent au corps grâce à la *mens*¹⁴⁷ – c'est précisément par la notion de *spiritus* et par l'identification de la vie avec le *calor nativus* que Campanella trahit l'influence de Ficin, en insistant sur la nécessité d'utiliser tous les remèdes propices à la conservation de cette chaleur interne, de nature solaire, pour nourrir, renforcer et amplifier la lumière intérieure de l'esprit¹⁴⁸.

¹⁴² TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 193.

¹⁴³ Voir TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e Grazia*, p. 232.

¹⁴⁴ *Liber canonis quem princeps Aboali Abinsceni de medicina edidit translatus a magistro Gerardo Cremonensi, per Dionysium Bertocum, Venetiis 1490*, p. 209r. Pour le Chapitre XXI, *Insania lupina, aut canina, vel de lycantropia*, pp. 206 r-v.

¹⁴⁵ Sur ce sujet voir RAYMOND KLIBANSKY - ERWIN PANOFKY - FRITZ SAXL, *Saturne et la mélancolie: études historiques et philosophiques: nature, religion, médecine et art*, Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard (éds), Gallimard, Paris, 1989; JULIA KRISTEVA, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Gallimard, Paris 1987. JACKIE PIGEAUD, *Melancholia: le malaise de l'individu*, Payot & Rivages, Paris 2008. Sur la doctrine de l'harmonie musicale nous renvoyons à BRENNO BOCCADORO, *Ethos e Varietas. Trasformazione qualitativa e metabole nella teoria musicale dell'Antichità greca*, Leo Olschki, Firenze 2002.

¹⁴⁶ *Della Celeste fisonomia di Gio. Battista della Porta, libri sei, nei quali ributtata la vanità dell'astrologia giudiciaria*, Pietro Paolo Tozzi (éd.), Padoue 1623. Sur les rapports entre Campanella et Della Porta voir NICOLA BADALONI, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel 500*, «Studi Storici», I, 1959-60.

¹⁴⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 3: «Tandem Mens indiget spiritu, vt per eum moueat studiosè corpus, & accipiat physicarum rerum scientias. Ipsa enim ab obiectis corporeis moueri nequit, nisi mediante spiritu; ex eius delirio, & sobrietate aliisque passionibus palam est, ipsam impediri vel expediri ad operationes suas. Spiritus autem indiget mente, quatenus humanus est, vt perfectior sit in primalitatibus, & in suis operibus doctior, & in corporis regimine rationabilior».

¹⁴⁸ Comme Germana Ernst l'a souligné en attestant la suprématie du Soleil, Campanella rejoint la tradition solaire dont Ficin est l'un des majeurs représentants. Voir GERMANA ERNST, «Contra l'ombra

C'est pourquoi Campanella décrit l'importance de la persistance de la chaleur pour la survie du corps, comme «la vita è permanenza del calor nativo»¹⁴⁹. Il répète dans la *Médecine*:

«Ita frigus causam esse mortis animalis compertum est, vt vitae calor. Omnes enim monentes frigescunt abscedente anima. Non tamen frigus carere sensu, sed animam calore constitui, admonemur & Arist.in libro de luentut. Vitam esse natiui caloris permanentiam mortem vero deficientieam scripsit»¹⁵⁰.

Pour garantir la permanence du *calor nativus* l'attention du médecin magicien doit donc se fixer sur le *spiritus*. Si dans la médecine de Telesio le *calor nativus* était considéré comme un *subiectum*, une entité autonome et dotée de sensibilité, dans celle de Ficin et Campanella il est un *medium*, l'instrument direct de l'âme. Puisque la complexion de l'homme est la plus équilibrée de toutes, elle est aussi la plus fragile. Ficin avait écrit à ce propos:

«Nam temperata complexio, quae speciei humanae maxime naturalis est, ut diximus, ob innumerabiles causas, tum ab initio in multis, tum quotidie in singulis undique dissonare compellitur. Ideoque continua et impensissima attentione animae opus est, etiam si minime advertamus, ad temperationem ipsam naturae restituendam. Durissimus hic perpetuusque vegetatricis potentiae labor, non solum et remittit admodum et intermittit mentis intentionem, unde quasi mente non utimur, sed etiam multis nos clam perturbationibus afficit et quasi somniantes exagitat»¹⁵¹.

Dans la pensée de Campanella, même l'activité gnoséologique de l'esprit présente un danger pour l'équilibre de l'organisme, car percevoir possède en quelque sorte déjà une potentialité malade¹⁵².

di morte accesa lampa», cit. pp. 297-316. Pour connaître les assonances de certaines images des poésies de Campanella avec des œuvres de Ficin voir GERMANA ERNST, *Note campanelliane, III, Cicale, donnole e pazzi. Suggestioni e varianti in margine alle Poesie*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 477-487.

¹⁴⁹ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, cit., p. 50: «Cosi il freddo si scorge cagion della morte dell'animale, come il calore della vita, poichè tutti i morienti si raffreddano, partita l'anima. Non però segue che non abbia senso il freddo, ma che l'anima nel calore consista».

¹⁵⁰ Nous confrontons ici le chapitre 7 du *Senso delle cose*, qui a pour titre: *Dalla morte e altre passioni dell'animale*, p. 49 et les *Medicinalia*, p. 217: Voir aussi *Ibid.*, pp. 35-37: «Licet naturalis natiuus amore acquisito in corporis constitutione, semper corpus amet, alat, augeatque, & foueat: tamen amore innato semper ad solem vnde trahit originem, eleuat, & solida pars ad terram ponderat: sic mens ad Deum innato ad corpus acquisito propendit[...]. Quapropter esus & potus sunt naturales medicinae indiuidui, sicut coitus est medicina speciei, ne intereat. Fames autem & sitis non sunt morbi, vt quidam putant, nisi sint immodicae, vt fames canina, aut nullae: sicut inappetentia: sed sunt amor & desiderium medicinae, sicut & venerea cupido in specie».

¹⁵¹ MARSILE FICIN, *Platonica theologia*, pp. 716-717.

¹⁵² TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, pp. 8-9.

Selon cette vision, dont l'originalité est reconnue¹⁵³, dans le procès cognitif l'esprit s'imprègne («s'infat») des objets qu'il connaît. Il s'agit d'une aliénation qui peut se produire selon différents degrés de gravité et selon le niveau de participation du sujet aux qualités de l'objet. De l'aliénation de l'esprit on peut en effet passer à l'aliénation de la faculté rationnelle. Toute forme de maladie coïncide avec une aliénation de l'esprit : elle n'est que le miroir de la disposition des primalités dans le schéma de l'être, dont le médecin doit prévoir le rétablissement. Ainsi, la pratique de la médecine est liée à la magie, mais elle ne peut jamais détourner son attention de la métaphysique.

Dans la spéculation de Ficin ce lien était également affirmé avec le pouvoir thérapeutique du médecin qui dépend directement de sa démonstration accomplie dans la *Théologie platonicienne*. Ficin a insisté sur la capacité de l'âme rationnelle de comprendre l'univers, sans laquelle elle ne pourrait être elle-même. Occupant une position médiane entre le divin et l'humain, l'âme est en conciliation perpétuelle¹⁵⁴.

Malgré les différences de sa conception médicale, qui s'adresse donc aux composantes plus intimes de l'organisme, les primalités, Campanella reconnaît l'utilité des recettes et des pratiques indiquées par Ficin pour préserver la santé du corps. Les deux penseurs prônent les remèdes que la médecine repère grâce à la connaissance de la nature et des astres, et concilient l'appartenance de l'homme au monde des corps avec la présence de l'âme rationnelle, qui découvre les raisons cachées dans la nature. Mais cette démarche se fait sans doute plus rationaliste ou moins occulte chez Campanella.

Les remèdes magiques pour prolonger la vie

Comme on l'a vu, la chaleur est une qualité du *spiritus*¹⁵⁵, lequel dans son activité se mêle à la matière inférieure en perdant son efficacité. Dans ce cadre, Ficin préconise d'améliorer le *spiritus* humain pour le rendre plus réceptif à recevoir les dons de l'âme du monde. En effet, les astres émettent des rayons qui confèrent au «*spiritus mundanus*» des pouvoirs que celui-ci communique à son homologue, le «*spiritus humanus*».

L'âme elle-même n'est pas entièrement soumise à ces influences. Selon Ficin l'âme possède trois facultés distinctes, qui forment un tout hiérarchiquement ordon-

¹⁵³ Voir GERMANA ERNST, *Tommaso Campanella, le livre et le corps de la nature*, cit., pp. 264 et suivantes, mais aussi la notice *medicina* de GUIDO GIGLIONI dans « Bruniana & Campanelliana », auxquels nous avons déjà renvoyé.

¹⁵⁴ M. FICIN, *Platonica theologia*, p. 180: «Huius argumentationis vim in eo potissimum consistere arbitramur quod tertia essentia, quae est sedes rationalium animarum, tres habet dotes, ex eo quod omnium medium obtinet. Primam, quod in ea refulgent verae imagines divinarum. Secundam, quod ipsa format continetque totam machinam corporalem. Tertiam, quod divina et corporalia conciliat invicem».

¹⁵⁵ Sur ce sujet voir le discours d'introduction d'Eugenio Garin a *Spiritus*, IV colloquio Internazionale del Lessico intellettuale Europeo (Marta Fattori et Massimo Luigi Bianchi eds), Edizioni dell'Ateneo Roma, 1984, pp. 3-14.

né : l'«*imaginatio*», la «*ratio*» ou raison discursive, et la «*mens*» ou raison intuitive. Pour Ficin, seules les facultés inférieures de l'homme sont, dans une certaine mesure, soumises à l'influence des pouvoirs astraux ; les facultés de l'âme, en particulier la *mens*, en sont essentiellement exemptes, comme pour Campanella, qui considère qu'à travers la chaleur qu'elles irradient, les étoiles peuvent exercer des influences sur le *spiritus* humain, à cause de sa nature corporelle, mais non sur sa volonté qui est connexe à sa *mens* immatérielle¹⁵⁶.

En accord avec l'enseignement de Ficin, Campanella relève, en s'appuyant sur la nature corporelle du *spiritus* qu'il est apte à «*imprendersi*» de chaque chose et qu'à travers des herbes, des actions et autres choses opportunes («*erbe, azioni ed altre cose opportune*») on peut lui conférer certaines passions. En particulier le phénomène du tarantisme, dans lequel l'araignée peut transférer son tempérament à l'homme, prouverait que ce dernier est capable de «*s'imprégner*» de n'importe quelle passion¹⁵⁷, comme on peut le lire dans le *Senso delle cose*. Toutefois Daniel Walker disait n'avoir trouvé aucune trace de Ficin au livre IV, quoique consacré à la magie¹⁵⁸, mais qui sembleraient plutôt tiré de l'expérience ou de la culture populaire. Il est vrai que Campanella, fort de son expérience personnelle¹⁵⁹, propose une diététique qui ne prescrit pas de s'abstenir de tout excès comme celle du philosophe florentin¹⁶⁰. Ficin s'en tenait aux règles de l'école salernitaine, pour laquelle la modération dans le régime alimentaire était essentielle¹⁶¹. Or Campanella, bien qu'il affirme qu'il faille préférer des «*cibi di facile digestione, non grossi nè troppo molli, nè acri, più bianchi che negri, saporosi e odorosi*», admet également que les personnes minces doivent s'alimenter beaucoup et d'aliments bien gras: «*alli secchi e caldi molto cibo e grosso conviene, alli flemmatici grasso, poco secco, leggiero e acro*».

Cependant, si l'on fait abstraction de la frappante différence de style, il est possible de saisir des ressemblances et même des indices d'emprunt de la part de Campanella. Il nous semble intéressant, à ce propos, de procéder à la comparaison entre le *Senso delle cose* et les trois livres du *De vita*, notamment des passages où Ficin, suivant Avicenne, conseille d'alimenter le *spiritus* avec des aromates, des parfums, du vin, de l'air pur et ensoleillé et de la musique:

¹⁵⁶ TOMMASO CAPANELLA, *Senso delle cose*, pp. 148 et 316.

¹⁵⁷ Cfr. TOMMASO CAPANELLA, *Senso delle cose*, pp. 261-262 et 269.

¹⁵⁸ Voir DANIEL P. WALKER, *La magie spirituelle et angelique de Ficin à Campanella*, p. 230: «Le IV Livre du *De sensu rerum* traite de la magie, mais ne contient rien de spécifiquement ficinien».

¹⁵⁹ On peut trouver des remèdes que descendent de l'automédication, comme le suivant: «*io provai che quando ho molta flemma sto alcuni giorni e non magno sale e poi molto ne magno e s'incide la flemma e sminuzza et evacuo per basso ogni cosa; e così quando sono seccato, mi servo dell'olio e de grassi, se posso*» TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 247.

¹⁶⁰ Voir en particulier MARSILE FICIN, *De vita*, III, 11.

¹⁶¹ *Praefatio au Regimen Sanitatis Salernitanum cum expositione magistri Arnaldi de Villanova* Cathellano noviter impressus, Venetiis, impressum per Bernardinum Venetum de Vitalibus, 1480: «*Si tibi deficiant medici, medici tibi fiant haec tria: mens laeta, requies, moderata diaeta*».

«Quicumque igitur vitam in corpore producere cupitis, spiritum imprimis excolite: hunc augete nutrimentis sanguinem augmentibus, temperatum videlicet atque clarum; hunc aere semper electo fovete; hunc quotidie suavibus odoribus alite; hunc sonis et cantibus oblectate»¹⁶².

De manière analogue, on lit dans le *Senso delle cose*:

«Dunque prima si provvegga allo spirito con odori, al corpo con sapori e di fuori con ventose e lavande, e all'aria con fuochi»¹⁶³.

De même, à propos de l'air, Ficin avait expliqué:

«Aer enim et inferiorum et coelestium qualitatibus facillime semperque affectus, et immensa (ut ita dixerim) amplitudine circumfusus, perpetuoque motu nos undique penetrans, ad suam nos mirabiliter redigit qualitatem praesertim spiritum, praecipue vitalem in corde vigentem, in cuius penetralia tum assidue influit, tum repente; sic protinus afficiens spiritum, ut est affectus, perque spiritum vitalem, qui et materia et origo est spiritus animalis, pariter afficiens animale»¹⁶⁴.

Or Campanella clarifie ultérieurement:

«Dunque, primo, è necessaria l'aria sottile, mobile, lucida, aperta, agitata leggermente, mai non aggravata da vapori, lontana da paludi e da cadaveri e da venenose erbe e da belve. Secondo, bisogna acqua leggiera che esca di tufo, purgata, sottile, saporosa, mobile, agitata. Poi di vino bianco o rubicondo, leggero, trasparente, odoroso, soave, dolcetto fendente e asciutto qual'è il vino d'Ischia il quale dissecca gli umori con la caldezza e sorvigni atomi suoi, umetta le parti secche del corpo con la sua sottile umidità e scalda li nervi e parti fredde, incide e fa sputar la flemma, e le parti aride l'umetta e rinfresca, per la penetrazione sua, e le rende spongiose, atte a nutrirsi».¹⁶⁵

Nous pouvons repérer dans ce passage une prescription de Ficin, «habitatio alta a gravi nubioque aere remotissima. Tum ignis, tum calidi odoris usu humiditas expellenda»¹⁶⁶, qui renvoie à une longue tradition, remontant à Avicenne. Les *Regimina sanitatis* indiquaient deux actions principales sur l'organisme: le contrôle de la chaleur innée, reconnue comme la source principale de son bien-être (en empêchant qu'elle ne s'épuise et en préservant l'humidité du corps nécessaire à la vie), et la purification et éli-

¹⁶² MARSILE FICIN, *De vita*, II, p. 224.

¹⁶³ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 250

¹⁶⁴ MARSILE FICIN, *De vita*, II, p. 222.

¹⁶⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 249. Sur la purification de l'air pour la peste cfr. les rituels décrits dans *Opuscoli astrologici*, p. 83 avec *Metaphysica* L. VI, cap. 2, p. 323. Sur ce sujet chez Ficin voir TEODORO KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino : Il consiglio contro la pestilentia*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2007.

¹⁶⁶ MARSILE FICIN, *De vita*, I, p. 132.

mination des vapeurs produites par les fonctions biologiques¹⁶⁷. Pour les médecins médiévaux le souffle se trouvait strictement liée à l'activité du cœur, qui par le mouvement de diastole, aspire l'air réfrigérant, et évacue les vapeurs nocives par la systole. Par ailleurs, les maladies pestilentielles étant causées par une altération de l'air, le choix de l'habitation devient un sujet crucial. Fidèles à l'enseignement du *Canon*, les médecins médiévaux sont d'un avis unanime: la demeure doit se trouver dans un lieu lumineux et tempéré, loin de toute fumée et exhalaisons nuisibles, comme celles des étangs, des marais, et des cavernes profondes, ou encore pire, des effluves des latrines et des sépultures. Toutes caractéristiques que l'on retrouve dans les textes de Ficin et Campanella.

Dans leurs discours se répète une autre idée relevant de la même tradition: que les animaux qui vivent longtemps peuvent prolonger la vie des individus qui s'en nourrissent. Ainsi dans le *Senso delle cose*:

«Quinci faccio argomento che tutte le cose che puzzano sian perverse e tutti li morticinii e le biade nate in sterco, in letame e a forza e non per natura, tanto arbori quanto frumento, erbe e tutti animali che si nutricano di cose morticine e di erbe e frutti di poca vita, pure inducono in noi vita poca e tutti li vecchi perchè sono vicini alla morte richiamano alla morte; [...] ma quelli che più vita lunga han d'avere, a noi la comunicano»¹⁶⁸.

Ficin avait lui-même écrit:

«Probabile namque est longaeva quaedam animalia ad vitam conferre longae-vam, si tamen huiusmodi carnes iuvenes comedantur; similiterque aliae carnes vicissim sunt tum assae tum elixae [...] Arnaldo philosopho comprobata memori semper mente teneto: animantes, herbas, poma, fruges, vina ex altis odoriferisque (ut diximus) regionibus eligere oportere, quas venti temperati serenant, suaves solis radii fovent, ubi aquae nullae stagnant, culta sterquilinio non pinguescunt, sed humore nativo, ubi etiam quaecunque nascuntur, diu permanent incorrupta»¹⁶⁹.

Pour passer maintenant à la question des organes, Campanella semble mettre l'accent sur le foie avec plus d'insistance que Ficin, lequel s'y arrête dans le deuxième livre du *De vita*¹⁷⁰.

¹⁶⁷ *De conservanda bona valetudine: opusculum scholae Salernitanae, ad regem Angliae, versibus conscriptum; cum Arnoldi Novicomensis ... brevissimis ac utilissimis enarrationibus*, Franc[ofurti], apud Chr. Egen[olph], 1551, ch. XIV, p. 35: «Verum quod praedictorum exactior noticia habeatur, sciendum est, aerem pro valetudine tuenda, duobus modis esse necessarium. Primo, quidem ob refrigerationem cordis. Secundo vero, ob expulsionem fumosarum superfluitatum, spiritum et calorem innatum molestantium».

¹⁶⁸ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, pp. 246-247.

¹⁶⁹ MARSILE FICIN, *De vita*, II, pp. 182-184.

¹⁷⁰ *Ibid.*, II, p. 202: «At iecur imprimis creando sanguini necessarium nescio quomodo praetermisimus. Huic ergo semper eupatorio et opobalsamo Phoebus opitulabitur; pistaciis Iuppiter atque pasulis; Venus autem hepatica, endivia, spodio, cichorea. Lien tan dem fovendo Saturnus ille vester una cum Iove capparim dabit vobis, scolopendrium, tamariscum».

De manière plus générale, pour le philosophe calabrais, la mort est une sorte d'endurcissement des organes internes:

«Muore l'uomo perchè s'indurano le parti del corpo e non ponno nutrirsi e li spiriti si fanno pochi, perchè il fegato s'indura e genera sangue arsiccio di spiriti pochi e foliginose materie. Dunque gran cura si deve tenere che il fegato sia sempre molle, come quello de' bambini, la carne umida mediocrement, il sangue florido, e copiosi li spiriti. Per mollificare il fegato, il latte e cose molli senza escrementi sono buone; ma legare un vaso d'acqua in alto e far calare per canali di quando in quando alcune stille d'acqua sopra il fegato, è ottimo rimedio magico, perchè il timor del fegato (già che ogni viscera ha il senso suo peculiare) lo fa ritirare e ammolare e l'esalante calore non lo dissecca»¹⁷¹.

L'idée que la mort soit le résultat du durcissement des organes a des origines très anciennes. Elle est présente dans la médecine galénique, et dans le *De generatione et corruptione* (I, 3, 14) d'Albert le Grand, un auteur très apprécié de Campanella, mais aussi dans le *De humido radicali* (II, 4, 1165-67) d'Arnaud de Villeneuve. Pour Campanella le foie a un rôle essentiel, car il préside à la production du sang, dont, comme on l'a vu, le *spiritus* est formé. Il s'en explique dans l'*Epilogo magno*:

«Quando il sangue si cuoce nel fegato, si distribuisce per le vene et poi per l'arterie dal cuore. Sendo tutte le parti del corpo cosperse di vene grandi et picciole, tutte si vengono a nutrir del sangue che da esse vene rissuda»¹⁷².

La physiologie ficinienne n'est pas différente quand elle se prévaut de conseils diététiques¹⁷³, destinés à favoriser la fonction hépatique, stomacale et la production sanguine:

«Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi. Sanguis autem a virtute naturali, quae in iecore stomachoque viget, efficitur. Tenuissima sanguinis pars fluit in cordis fontem, ubi vitalis viget virtus»¹⁷⁴.

Puisque le sang du foie fournit son nutriment au corps¹⁷⁵, pour Ficin la santé de cet organe passe aussi par des frictions:

¹⁷¹ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 251.

¹⁷² TOMMASO CAMPANELLA, *Epilogo magno*, p. 439.

¹⁷³ MARSILE FICIN, *De vita*, I, p. 146: «Secundum et interim tam cibus humidioribus quam lavacris dulcibus et modicis unguentisque similibus caput et corpus totum ad summum pro viribus humectetur, ea tamen cautione ne vel destillatio irritetur, vel destruat stomachus aut iecur, vel meatus corporis obstruantur».

¹⁷⁴ *Ibid.*, III, p. 248.

¹⁷⁵ *Ibid.*, II, p. 222: «Proinde quoniam iecur quidem corpori per sanguinem alimentum praestat, dulcedine plurimum augetur».

«Si dubites ventrem ab iecoris fomento destitui, trahe ad ventrem iecoris facultatem tum frictionibus, tum fomentis per ea quae iecori congruunt: per cichoream, endiviam, spodium et eupatorium et hepaticam atque hepata»¹⁷⁶.

Toutefois de la confrontation menée jusqu'ici, nous pouvons dégager une différence majeure: comme l'a déjà souligné la critique¹⁷⁷ la thérapeutique ficinienne par la musique semble avoir échappé à Campanella.

En réalité, l'écart entre les deux auteurs sur ce sujet passe par leur formulation de la théorie de la sensation.

Pour Campanella, chaque sensation se produit par un sens du toucher («toccamento»), grâce auquel l'esprit rencontre par les organes des sens les objets externes. Le goût constitue la manière la plus profonde par laquelle le toucher se vérifie, «il tatto più intrinseco», et il s'exerce par le contact avec quelque chose de différent, la substance. Mais la même observation vaut pour l'odorat, qui n'est autre qu'un toucher avec une substance exhalée¹⁷⁸, ou pour la vue qui s'explique par le «toucher» de nos yeux grâce à la lumière¹⁷⁹. De même l'audition se produit par une variété du tact, puisque l'oreille est organisée de telle sorte que l'esprit puisse sentir les mouvements de l'extérieur¹⁸⁰.

Certains sons rencontrent l'agrément de l'esprit, car étant de nature mobile, l'esprit apprécie qu'on le mette en mouvement, si l'opération est en mesure de produire sa purification et son augmentation¹⁸¹. Cela se vérifie pour tout phénomène sonore. En effet, bien qu'il existe des sons dissonants, nous devons les considérer tous comme une

¹⁷⁶ *Ibid.*, III, p. 248.

¹⁷⁷ DANIEL P. WALKER, *Ficin et la musique* dans *La magie spirituelle et angelique de Ficin à Campanella*, cit., pp. 19-36; G. ERNST, *T. Campanella, Le livre et le corps de la nature*, cit.; Sur la musique en Ficin voir MANUEL BERTOLINI, *Ficino in confessionale. Una riflessione sulla virtù del segno musicale*, «Bruniana & Campanelliana», XIX, 1, 2013, pp. 11-20, nous remercions l'auteur pour nous avoir permis de lire également la notice *musica* qui sera publiée prochainement dans «Bruniana & Campanelliana».

¹⁷⁸ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 69: «Si fa pur per tatto l'odorato, poiché esso è odore sottile di sostanza che da ogni cosa esala, perché tutte son calde e piene di pori, fatti dal calore esalante vittorioso in cielo».

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 73: «La visione esser toccamento si prova, chè noi non vediamo se non le cose illuminate che per dritto a noi la luce riflettono: ma s'elle stanno al buio, e noi alla luce, non le veggiamo, perché da esse al nostro occhio luce non entra. Dunque vien la luce da loro tinta, e passa per la cornea trasparente e per l'acqueo umore, e tocca lo spirito che sta nel cristallino, e così egli scerne il visibile oggetto». Sur cet argument voir la différence avec Ficin, qui écrit: «Denique visus radius quidam est in quadam oculorum aqua naturaliter nobis accensus, ac temperatum lumen in aqua quodammo-do resistente requirit. Itaque gaudet aqua, delectatur speculis aquae similibus, viridibus oblectatur» (*De Vita*, II, 204-6).

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 70: «Tatto è udito, perché dentro le orecchie vi sta un timpanello d'aria, legato al nervo, per dove in quello lo spirito viene, e fuori vi sta un martelletto, e poi le cavità dell'orecchie che accolgono il moto dell'aria che batte il martello, e per esso il timpano, e per esso lo spirito, ch'è dentro chiuso con ragione, per non esalar fuori, né patir male da chi entrasse, et esso spirito mosso conosce, per l'uso qual mobile corpo lo muove e chi lo chiama e chi grida e chi suona».

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 71: «Esso è di natura mobile e gode di esser invitato al moto, sua operazione che lo ventila, purga, diffonde e aumenta, secondo la sua simmetria».

musique plaisante, du moment que «tutte le voci del mondo son musica del mondo tutto»¹⁸² et «nel mondo non ci è odore né fetore, né dolcezza e amarezza né musica né cacofonia, se non in rispetto di cose varie». On doit donc estimer que « [in] tutto il mondo ogni cosa è musica, dolcezza, odore buono»¹⁸³.

Campanella admet donc que le magicien doive connaître la force magique des sons, du moment qu'ils meuvent différemment l'esprit selon leur variété « gli aspri della trombetta e del tamburo lo infuriano a guerra et ira; i molli e piani del liuto ad amore, i facili e significativi della Chiesa a pietà»¹⁸⁴.

En somme, Ficin et Campanella conviennent de l'importance du mouvement produit par le son, à la fois dans l'air et dans l'esprit humain, mais le philosophe calabrais réduit les effets admirables de la musique à la transmission du mouvement de l'air à l'esprit, produisant un plaisir ou une douleur de nature subjective.

D'ailleurs, on a vu que Campanella ne distingue pas entre le son musical et le bruit comme il le répète dans les *Medicinalium libri*:

«Campanae fluoribus thuris & aromatum incrustatae, semper sonent septies in die, & homines super tecta, & pueri, & mulieres statutis horis egredientes, dato signo simul conclament altissimis vocibus. Misericordia, ô Deus, tua super nos, & auxilium contra diabolos hostes tuos: sic enim purgatur, & attenuatur aër, & vocibus religiosi animi captent fiduciam, & potestas aërae diabolicae depelluntur [...] Confert etiam rumor bombardarum, & archibugiorum, & percussiorum vasorum aeneorum. Quae omnia simul cum vociferatione fiant ter in die»¹⁸⁵.

De son côté, s'inspirant des *Problemata* du Pseudo-Aristote¹⁸⁶, pour distinguer entre l'audition et les autres sens, Ficin privilégie le son, capable d'exercer son action plus profondément dans l'âme, par rapport aux autres sensations, parce que son élément, l'air, est de même nature que l'esprit¹⁸⁷. C'est pourquoi la vie morale et émo-

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 71-72.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 292 -293.

¹⁸⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalium libri VII*, ex officina I Pillehotte, sumptibus I. Caffin et F. Plaignard, Lugduni, 1635, VI, ii, i, v, p. 326.

¹⁸⁶ ARISTOTE, *Problemata*, Maria Fernanda Ferrini (éd.), Bompiani, Milano, 2002, XXX, 27, 29 et XIX, 29.

¹⁸⁷ MARSILE FICIN, *In Timaeum Commentarium* dans *Opera omnia*, p. 1453 : «Musicam consonantiam in elemento fieri omnium medio, perque motum & hunc quidem orbicularem ad aures provenire: ut non mirum sit eam animae convenire, tum mediae rerum, tum motionis principio in circuitu revolubili. Adde quod concentus potentissimum inter illa quae sentiuntur quasi animatus, affectum sensuumque cogitationem animae, sive canentis, sive sonantis, perfert in animo audentes: ideoque in primis cum animo congruit. Praeterea quae ad visum quidem spectant & si pura quodammodo sunt, tamen absque motionis efficacia, & per imaginem solam adsque rei natura saepius apprehenditur: ideo parum movere animos solent. Quae vero ad olfactum, gustum, tactum, quasi valde materialia, potius instrumenta sensuum titillant, quam animi intima penetrant. Concentus autem per aeream naturam in motu positam movet corpus: per purificatum aerem concitat spiritum aereum animae corporisque nodum: per affectum, afficit sensum simul & animum: per significationem, agit in mentem: denique per ipsum subtilis aeris motum, penetrat vehementer: per corporationem lambit suaviter: per conformem qualitatem mira quadam voluptate perfundit: per naturam tam spiritualem quam materialem, totum simul rapit & sibi vindicat hominem».

tionnelle de l'individu, faite d'actions et de mouvements d'esprit, peut être imitée ou transmise par la musique:

«Cantum esse imitatore omnium potentissimum. Hic enim intentiones affectionesque animi imitatur, & verba, refert quoque gestus motusque corporis, & actus hominum, atque mores, tamque vehementer omnia imitatur, & agit, ut ad eadem imitanda, vel agenda, tum audientes subito provocet»¹⁸⁸.

Héritant du *Timée* et des Pythagoriciens l'idée que l'univers et l'homme partagent les mêmes proportions harmoniques, Ficin estime que la *musica mundana*, à savoir celle des sphères, peut trouver une correspondance avec la *musica humana*, grâce à un usage déjà reconnu par Plotin¹⁸⁹.

Si Ficin pense qu'il est possible d'entrer en harmonie avec la musique du ciel, Campanella n'accepte pas cette hypothèse, niant l'existence de plusieurs secteurs de l'harmonie céleste. Il écrit dans sa *Poetica*:

«Frustra Plato, Pythagoras ex nostra musica mundi musicam componunt: delirant quidem ... Si ergo est harmonia in coelo et in angelis, alterius est rationis et alias habet consonantias, qua, diapente et diatesseron et diapason [...]. Item vox nostra illis est sicut nobis vox formicae, et vox ipsorum minima excedit omne permagnum tonitruum, neque nobis est musica, sed excedens valde»¹⁹⁰.

La médecine astrologique

Bien des remèdes ficiniens sont repris dans la magie naturelle de Campanella, en vue de prolonger la vie humaine. Parmi ces préceptes: une diététique appropriée¹⁹¹, essentiellement fondée sur les prescriptions éprouvées des médecins arabes et salernitains¹⁹²; un lieu d'habitation favorable pour sa qualité aérienne¹⁹³, éloignée de l'air lourd, nuageux et pestilentiel; une activité physique, en particulier la marche¹⁹⁴; des massages de la tête et du corps¹⁹⁵; et enfin, la musique. Chez nos deux auteurs, ces conseils s'accompagnent également de médicaments à base de plantes et de minéraux variés, auxquels peuvent s'ajouter les inhalations aromatiques¹⁹⁶.

¹⁸⁸ MARSILE FICIN, *De Vita*, III, p. 358.

¹⁸⁹ PLOTIN, *Ennéades*, IV, 4, 41, p. 1019.

¹⁹⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Poetica*, dans *Philosophiae rationalis partes quinque, videlicet: grammatica, dialectica, rhetorica, poetica, historiographia, juxta propria principia. Suorum operum tomus I*, apud J. et T. Du Bray, Parisiis 1637-1638, pp. 229-230.

¹⁹¹ Voir en particulier les chapitres 6 et 7 du deuxième livre du *De vita*.

¹⁹² Sur ce sujet voir *De Vita*, I, les chapitres 7 et 22.

¹⁹³ *Ibid.*, I, 9: «Habitatio alta a gravi nubiloque aere remotissima, tum ignis tum calidi odoris usu humiditas expellenda».

¹⁹⁴ *Ibid.*, III, 11.

¹⁹⁵ *Ibid.*, I, 8.

¹⁹⁶ *Ibid.*, I, 9 ; I, 25 ; II, 8 et 19.

Après avoir administré des odeurs agréables, pour contraster l'action vénéneuse des exhalaisons, l'action médicale doit viser au rétablissement de l'équilibre intérieur du corps, à l'aide d'épices de qualités joviales et solaire, connaturées à notre esprit¹⁹⁷.

À ce propos, les deux auteurs insistent sur l'utilité de l'usage de l'écorce intérieure du cannelier, sur l'administration du macis, ou tégument de la noix de muscade¹⁹⁸, et du safran¹⁹⁹, toujours accompagnés d'un vin généreux. Nous trouvons également des indications sur l'usage des racines de l'hellébore, purgatif efficace pour éliminer l'humeur mélancolique²⁰⁰, en vertu de sa correspondance, selon Ficin avec Mars²⁰¹. Campanella semble ignorer l'utilisation de l'encens pour l'obtention de pilules, dont Ficin avait fourni des proportions précises, et ne mentionne son emploi que dans les fumigations, qu'il ne semble pas toujours apprécier²⁰². Toutefois, pour préciser ce que conteste Campanella, nous examinerons surtout sur sa doctrine des correspondances astrologiques.

¹⁹⁷ *Ibid.*, III, p. 292: «Sed ad naturam spiritus descendamus. Spiritus quidem qualitas est proculdubio Iovia, cuius tempore nobis infunditur. Est et Solaris, Iuppiter enim hunc infundit, quatenus ingentem Solis in se temperat potestatem. Item alia quoque ratione Iovia est, quoniam calida est et humida, et calore abundat potius quam humore, nasciturque sanguine, et vapor quidam sanguineus appellatur. Rursus quoniam fervet et subtilis est admodum atque lucens oriturque corde, Solaris proculdubio iudicatur».

¹⁹⁸ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 249: «contra li veneni che per esalazione respirata o ascesa al cerebro o per li pori della carne entra <no>, il primo soccorso è necessario allo spirito con odori piacevoli e nutritivi, poi al ventricolo e viscere con confortativi, come la cannella e macis e ogni aromatica cosa, per vincere l'odore pravo che dentro va serpendo, e di fuori ventose che tirino il vapore e il sangue, e lavande de vini generosi». Cfr. MARSILE FICIN, *De vita*, III, p. 312: «Unde si modo liceat, sub imperio Solis ex illo sanguine et animalium illorum cordibus et foliis fructibusque arborum praedictarum, item floribus atque herbis et auri foliis, necnon pulveribus lapillorum electuarium vel unguentum conficere poteris, addito croco, balsamo, calamo aromatico, thure, musco, ambra, ligno aloes, zinzibere, mastice, spica nardi, cinnamomo, doronico, citri cortice, zedoaria, nuce muscata, mace, gariophyllis cum melle flavo vel oleo balsamino, masticeo, laurino, nardino; ad cor et stomachum et caput intus aut extra fovendum, ut spiritus inde Solaris evadat».

¹⁹⁹ Pour Campanella ce dernier a la capacité de «traer fuori il nativo calore», et il évoque son usage comme calmant et stimulant des règles (*Senso delle cose*, p. 288), comme Ficin, dont les renvois sont plus nombreux, par rapport au philosophe calabrais, nous en donnons qu'un exemple qui comprend toutes les épices évoquées: «Prodest moderatus usus aromatum in frigidioribus epulis: nucis muscatae praesertim et cinnamomi et croci, zinziberis quoque conditi mane stomacho vacuo, quod sensibus etiam et memoriae maxime prodest» (MARSILE FICIN, *De vita*, I, p. 132).

²⁰⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 160: «Noi usiamo l'elleboro e il reubarbaro per stimolo di purgare, et ei usa l'umor malinconico per aceto di far appetito e il colerico per stimolo di cacare». Voir aussi *Ibid.*, pp. 244-245. Cfr. *De vita*, I, pp. 148-150; II, p. 184: «et helleborus in Anticyra impune sumptus, alibi vero venenum».

²⁰¹ MARSILE FICIN, *De vita*, III, p. 252: «...sicut apud medicos quae adstringunt atque continent, immo et quae stupefaciunt, sicut opium et mandragora; Martis quoque sicut euphorbium et helleborus».

²⁰² En réalité Campanella affirme de ne pas l'apprécier en été. Il écrit dans le *Senso delle cose*: «Però a me l'estate, quando ho spirito poco e sottile, mi dispiace l'incenso, chè il suo odore vince il mio; e rimedio ottimo è contro la peste e gravezza di testa scaldar l'aria e attenuare e odorose cose intendere e odorifere vivande magnare e fiori odorare» (p. 180). Il clarifie dans l'*Epilogo magno*: «Per questo l'odore acuto dell'incenso et pepe dispiaceno l'estate, quando lo spirito è picciolo et vien vinto, et piacciono l'inverno, quando è grande et vincente» (p. 378).

Dans le XIV^{ème} chapitre du *De vita coelitus comparanda*, en accord avec les Platoniciens, et en particulier avec Proclus, et son *De sacrificio et magia*²⁰³, Ficin évoque une relation de similitude entre les êtres terrestres et les astres, selon sept séries d'êtres sous l'influence bénéfique ou maléfique des planètes. Conformément à un long passage situé au début de ce chapitre cette vision repose sur autant de correspondances stellaires:

«Dixi equidem alibi desuper ab unaquaque stella (ut Platonice loquar) seriem rerum illi propriam usque ad extrema pendere. Sub ipso Scorpionis Corde post eiusmodi daemones atque homines scorpionumque animal collocare possumus etiam herbam asterion, id est stellarem, figura stellae similem, nocte fulgentem, quam medici tradunt qualitatem habere rosae vimque contra morbos genitalium mirabilem possidere. Sub Serpente vel Serpentario coelesti Saturnum ponunt et quodammodo Iovem, postea daemones qui saepe serpentum formas induunt, similes insuper homines, serpentes animantes, serpentariam herbam, lapidem draconitem capite draconis natum, item communi nomine serpentinum, et praeterea quae in sequentibus afferam. Sub stella Solari, id est Sirio, Solem primo, deinde daemones quoque Phoebeos, quos aliquando sub leonum vel galorum forma hominibus occurrisset testis est Proculus, homines subinde persimiles bestiasque Solares, Phoebeas inde plantas, metalla similiter et lapillos et vaporem aereque ferventem. Simili ratione a qualibet firmamenti stella per aliquem planetam existimant contextum rerum gradatim sub illius proprietate descendere»²⁰⁴.

Il est manifeste, selon Campanella, que les choses célestes soient en relation avec les terrestres: chacun peut voir dans quelle mesure la nature est régie par les phases de la lune, par le cours des saisons et par beaucoup d'autres phénomènes connexes aux mouvements des planètes²⁰⁵, tandis que les parties du corps humain correspondent aux constellations²⁰⁶. Toutefois les signes sur lesquels ces correspondances sont édifiées ne peuvent qu'être créés directement par Dieu ou par la nature, alors qu'il faut le rejeter comme une forme de stupidité humaine les déductions arbitraires²⁰⁷. Par sa distinction

²⁰³ PROCLUS DIADOCHUS, *De sacrificio et magia* dans M. FICIN, *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576 (ripr. an. Bottega d'Erasmus, Torino 1983), II, pp. 1928-1929.

²⁰⁴ MARSILE FICIN, *De vita*, III, pp. 308-310.

²⁰⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e Grazia. Theologicorum liber XIV*, p. 166: «Coelestes res inferioribus communicare nemo adeo stupidus est qui non videat. Anni tempora a sole, menstrua a luna et alia ab aliis planetis habemus».

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 168: «Quod si haec ita se habent, corporis humani partes pro temperie nodis stellarum caloribus consimiles correspondent: unde oculos luminaria, renes Mars, iecur Venus, et alias partes alia sidera afficiant, physico modo [...] Immo quoniam sol in Ariete aliter afficit res nostras atque in Tauro, alias dicimus Arieti partes animalis consentire, alias tauro pro temperie conformitate. Quare non satis admirari queo modernorum sciorum audaciam, qui tam apertas veritates negant, propterea quod ipsis ignotae sunt».

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 84: «Quapropter omnes artes, quae naturalibus rebus utuntur tamquam signis ad divinandum ubi non constat a natura vel a Deo illa poni tanquam signa eo modo quo ars ipsis utitur, suspectas habeo ac jure prohibendas censeo».

entre les signes naturels et les signes arbitraires, qui dérivent leur force de l'intervention du démon, Campanella semblerait se plier à l'interdiction imposée par Saint Augustin, qui contestait la tendance de l'homme à établir des liens entre les phénomènes naturels selon son propre arbitre²⁰⁸.

Toutefois la critique de Campanella aux analogies établies par les astrologues sur la base d'associations entre les noms des constellations et les êtres terrestres (l'ours, le bélier, le lion etc), relève de raisons plus profondes que la pure soumission à l'enseignement augustinien. Son fondement le plus solide s'avère être un ultérieur recours à la métaphysique des primalités, dont le cinquième livre de la *Médecine* contient la justification. Traitant des vertus cachées des plantes, des animaux et des pierres, l'auteur décrit comment celles-ci ne peuvent pas être expliquées par les seules influences célestes. Seuls les liens d'antipathie et de sympathie présents dans la totalité de la nature, découlant de la constitution primalitaire et de la présence en toute chose des sens et des affects, sont en mesure de nous fournir une explication. Elle est conduite à travers la comparaison avec le monde animal, thème que le philosophe considère privilégié pour la recherche²⁰⁹, d'un côté pour son appréhension par les sens, de l'autre pour des certitudes qui viennent directement de Dieu²¹⁰. Les phénomènes merveilleux de la

²⁰⁸ Augustin avait écrit au chapitre V du *De divinatione daemonum liber unus* dans PL 40, 586: «Aliquando autem non quae ipsi faciunt, sed quae naturalibus signis futura praenoscent, quae signa in hominum sensus venire non possunt, ante praedicunt. Neque enim quia praevidet medicus quod non praevidet eius artis ignarus, ideo iam divinus habendus est. Quid autem mirum, si quemadmodum ille in corporis humani vel perturbata vel modificata temperie seu bonas seu malas futuras praevidet valetudines; sic daemon in aeris affectione atque ordinatione sibi nota, nobis ignota, futuras praevidet tempestates? Aliquando et hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt: atque hinc etiam multa futura praenuntiant, aliis videlicet mira, qui ista disposita non noverunt. Sicut enim apparet concitior animi motus in vultu, ut ab hominibus quoque aliquid forinsecus agnoscat, quod intrinsecus agitur: ita non debet esse incredibile, si etiam leniores cogitationes dant aliqua signa per corpus, quae obtuso sensu hominum cognosci non possunt, acuto autem daemonum possunt».

²⁰⁹ Dans une très célèbre lettre, adressé à Monseigneur Querengo, Campanella évoque les principes clés de sa méthodologie philosophique: «io mi imparo più dall'anatomia d'una formica o d'un'erba – lascio quella del mondo mirabilissima – che non da tutti li libri che sono scritti dal principio dei secoli sin mò, dopo che imparai a filosofare e a leggere il libro di Dio. Al cui esemplare correggo i libri umani malamente copiati e a capriccio e non secondo sta nell'universo il libro originale» (TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di Vincenzo Spampinato, Laterza, Bari, 1927, p. 134).

²¹⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., *Proemium*, p. 22: «Deus autem duobus ad nos loquitur viis, nempe vel res ipsas producendo, vel revelando humano more, sicut doctor discipulis. Cum Deus res facit, codicem vivum facit, vel auget: in quo ipso dispicientes addiscamus [...]. Propterea nihil est in Mundo, quod non aliquid in mente Dei latens idealiter esprimat». Cfr. *Dio e la predestinazione, Theologicorum liber I*, cit., I, p. 22: «Primus codex, unde scientiarum sacram sumimus, erat rerum naturalium. Sed cum ista nobis ignorantiae et socordiae propter peccata traditis non sufficeret, indignimus altero codice nobis convenientiori, non autem meliori. Melioris enim est omnium natura literis vivis exarata, quam Biblia Sacra literis mortuis, quae solum signa sunt et non res, uti in priori codice, contexta. Nobis tamen ad scientiam dumtaxat codex divinarum Scripturarum melior, quia facilior; tradit enim nobis, tamquam pueris, quae de Deo occulta erant, humano quodam et puerili modo». Les données de la Révélation permettent seulement le perfectionnement des connaissances atteintes par l'observation de la Création: «Alio modo loquitur Deus, cum revelat servis suis occulta, sive Physica, sive supernaturalia quae sensus non cognoscit, nisi quaedam, et exiliter in causis, aut signis, aut effectibus,

nature nous semblent tels seulement parce que nous en ignorons les causes : les abeilles reconnaissent des fleurs qui nous sont inconnues, les fourmis peuvent percevoir de loin la présence de choses utiles à leur subsistance, les vautours sentent la présence d'une bataille par l'odeur et les chevaux flairent la guerre; toutes ces manifestations prouvent l'existence du *sensus* dont Dieu a pourvu les choses selon des rapports de sympathie et d'antipathie dont nous ignorons l'architecture:

«Ex his concludere licet, quas ob res aliae medicinae pectori ; aliae capiti, conferunt, aliae stomacho, aliae epati, vel nocent, vbi qualitas elementaris non sufficit. Sympathia enim, & antipathia est in elementaribus, sed non habent vim, nisi quatenus ex primalitatibus constituuntur; nec modò inter se, sed etiam cum stellis, et cum rerum vniuersitate idem fortiuntur: propterea enim aliae cum Sole gyraunt, aliae cum Luna, aliae cum Saturno, quoniam effectus stellarum apud nos conformis est magis huic, quàm illi rei. Vnde haec sequitur hanc stellam, illa aliam, similiter situs»²¹¹.

Dans le XV livre de la IIIème partie de la *Métaphysique*, renvoyant à ce passage de la *Médecine*, et en se référant explicitement à Ficin²¹², Campanella cite pour la première fois le *De vita coelitus comparanda*²¹³, en proposant une sorte de résumé de la doctrine qu'on y trouve exposée et de celle des Platoniciens, sur les propriétés dérivant des astres, pour les corriger et les intégrer à la lumière de ses propres principes. Il serait de toute façon erroné de penser que Campanella tient exclusivement ses pratiques magiques du *De vita* de Ficin et qu'il tente tout simplement de les remanier pour les adapter à ses fins : s'il est certain que sa magie est conciliable avec la magie ficinienne, comme le démontre la description du *De fato siderali vitando* sur la manière d'obtenir des influences bénéfiques d'éclipses favorables et d'autres passages que nous avons vu, il est de même avéré que Campanella connaissait précisément les écrits Néoplatoniciens qui constituent les sources principales de l'œuvre de Ficin²¹⁴. Dans ces

et cum pandit arcana sua per revelationem ad sensum exteriorem, aut in spiritu interiori, aut in mente, quam accepimus ab illo; et haec sapientia non est opinativa; sed testificativa, et omni fide digna, quoniam non ex lectura libri divini, in quo bene legere nescientes erramus, sed ex divino oraculo, sive per se, sive per Angelorum mysterium panditur. Quod oraculum necessarium esse non Haebraeorum modo et Christianorum schola, omniumque Legislatorum etiam in scientiis naturalibus, sed et Pythagoras, et Socrates, et Plato in Timeo, ad perfectionem scientiarum docuerunt» (*Ibid.*, p. 28).

²¹¹ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 245.

²¹² Le titre de l'article est le suivant: *Ex Fic, Caelestium favore captari per animam Mundi, quae celestia & inferiora regit, Animam vero per Spiritum Mundi: quo Anima operatur, & gubernatur.*

²¹³ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, III, XV, p. 154.

²¹⁴ Sur les sources de Ficin voir ILANA KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la Théologie ancienne: Oracles chaldaiques, Hymnes orphiques, Hymnes de Proclus*, Olschki, Firenze 1987; BRIAN P. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Theory of Magic in the Renaissance* dans *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, I. Merkel, A. G. Debus (éds), Washington-London-Toronto 1988, pp. 79-110; PAUL OSKAR KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988. SEBASTIANO GENTILE - STÉPHANE TOUSSAINT (éds.), *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna. Atti del convegno internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999)*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento; Ed. di storia e letteratura, Roma 2006.

pages l'auteur fait suivre la synthèse des théories de Ficin de références ponctuelles aux ouvrages qu'il aborde dans son œuvre, sans crainte de citer des auteurs dont le nom sulfureux pouvait attirer l'attention de l'inquisition catholique, déjà attentive à ses démarches : la *Vita Pythagorae* de Jamblique, le *De Abstinentia* Porphyre, le *De Sacrificio et magia de Proclus* – dans les traductions de Ficin – et encore, les *Hermetica* et le *Liber Conciliator* de Pietro d'Abano²¹⁵. Du point de vue du contenu, Campanella semble renvoyer en particulier au chapitre de la III^{ème} partie du *De vita*, intitulé *De concordia mundi. De natura hominis secundum stellas. Quomodo fiat attractus ab unaquaque stella*, où Ficin explique que personne ne peut nourrir de doutes sur le fait que par certaines préparations, nous pouvons attirer les influences des cieux, dans la mesure où toutes les réalités du monde sont d'origine céleste et gouvernées par le ciel, qui confère la vie et le mouvement à toutes ses membres comme en un organisme²¹⁶.

Campanella s'attarde sur les sept séries de réalités différentes: animaux, plantes, pierres, odeurs, saveurs, âges, saisons, maladies, qui sont liées aux planètes et à leurs propriétés, en reconnaissant qu'il y a des métaux, des couleurs, des saveurs, qui peuvent renfermer les influences des planètes. S'en servir en correspondance de certaines constellations peut nous défendre contre des événements néfastes²¹⁷. Quoiqu'il accepte le doctrine des signatures (selon laquelle chaque plante, chaque métal et chaque animal présentant une analogie avec la forme, la couleur et la consistance des membres du corps humain, lui est sans doute bénéfique), et qu'il évoque de façon positive la *Phytognomica* de Giovan Battista della Porta, Campanella certifie également que sa doctrine refuse toute propriété occulte: si toute chose agit en raison de ses qualités intrinsèques, les vertus admirables de certaines pierres et de certaines plantes ne dépendent pas des étoiles ou des démons, mais de la permanence dans les êtres des passions et des sensations communiquées aux choses particulières par le *sensus* propre au tout, comme il répète dans la *Médecine*:

«Nos autem in libro de sensu rerum et Metaphys. Facilius satisfacisse videmur : Cum enim nulla res agat per id, quod habet in alio, et ad alio, nisi illus habeat in se: profecto non poterit magnae ursae virtutem in se habeat receptam ubi ura, et Sole. At cum nulla sit manifesta, nisi motus, calor, et lux, istaque non sufficient, ad aliam compositionem recurrendum erat. Quodiam igitur, ut dictis commentariis probatum est, res non constant modo ex corpore et calore in quan-

²¹⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., pars. III, LIB. XV, pp. 179-183.

²¹⁶ MARSILE FICIN, *De vita*, III, p. 250: «Et quod maximum est, mundus animal in se magis unum est quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimum. Ergo sicut in nobis membri cuiuslibet, praesertim principalis, qualitas motusque ad alia pertinet, ita membrorum principalium actus in mundo commovent omnia, et membra inferiora facile capiunt a supremis ultro dare paratis. Quo enim potentior causa est, eo est promptior ad agendum, eo igitur propensior est ad dandum. Exigua igitur praeparatio nobis insuper adhibita sufficit coelestium muneribus capiendis, si modo quisque ad id praecipue se accommodet, cui est praecipue subditus».

²¹⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Astrologia*, VII, p. 21b: «Sunt lapides, metalla, plantae, colores, sapes, & res aliae planetarum vires peculiariter sortitae, quae contra cunctos malos nos praemuniunt certis sub constelationibus adhibitae».

damforma redactis exque elementis modo corporeis: ses etiam ex incorporeis, sed etiam incorporeis, potestate, sapientia et amore: igitur actiones mirificae his attribuendae sunt causis»²¹⁸.

Dans ce passage nous pouvons apercevoir un autre argument utile pour saisir ultérieurement l'hétérogénéité de la doctrine de Campanella et de l'enseignement de Ficin, c'est-à-dire l'explication de la vertu de l'aimant.

Ficin avait décrit cette pierre noire qui a l'étrange pouvoir d'attirer le fer, dont Avicenne parle dans le *Liber Canonis*²¹⁹ et qui est considérée comme l'exemple classique de propriété occulte, mentionné parmi d'autres par Agrippa de Nettesheim et Della Porta²²⁰. Dans la *specula* des marins, l'aiguille de fer aimantée, par contact avec la pierre d'aimant, se déplace vers l'Ourse, «quoniam et in lapide hoc praevallet virtus Ursae et hinc transfertur in ferrum et ad Ursam trahit utrunque» et cette vertu, qui a été infusée dans la pierre au moment de sa création est renouvelée continuellement par la constellation. Si l'aimant attire le fer cela se produit parce que les deux sont compris dans la série ordonnée des choses qui dépendent de l'Ourse, dans laquelle l'aimant possède un grade plus élevé que le fer²²¹.

Bien au courant de cette théorie Campanella écrit:

«Item Ficinus quaerit cur magnes trahit ferrum, respondet non quidem quia similis; attraheret enim alium magnetem; nec quia superior in ordine corporum; superius enim ferrum magnete; metallum nempe lapide: sed in vrsae stellari proprietate, ad quam respiciunt, priorem gradum magnes obtinet superiorémque»²²².

²¹⁸ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 242.

²¹⁹ AVICENNE, *Liber Canonis*, II, II, 474.

²²⁰ Voir HENRI-CORNEILLE AGRIPPA VON NETTESHEIM, *De occulta philosophia libri tres*, Vittoria Perrone Compagni (éd.), E. J. Brill, Leiden 1992. Dans le chapitre X, de la première partie, qui a pour titre *De virtutibus rerum occultis*, Agrippa compte la vertu de certains éléments d'«attrahere ferrum» (p. 104), voir aussi p. 118: «Inclinationes vero amicitiae in vegetabilibus et mineralibus sunt qualem habet magnes attractivam in ferrum». Au Cap. LXVIII: *Quomodo animus noster potest permutare et ligare res inferiores ad id quod desiderat*, nous en trouvons l'explication: «Hac ratione res, quae superiorem in proprietate alicuius stellae obtinent gradum, ligant vel attrahunt vel impediunt res, quae tenent inferiorem, prout inter se conveniunt vel disconveniunt: hinc timetur gallus a leone, quoniam praesentia solaris virtutis convenit gallo magis quam leoni; sic magnes trahit ferrum, quia in ordine Coelestis Ursae superiorem obtinet gradum; sic adamas impedit magnetem, quia in ordine martio sibi est superior» (p. 230). *De miraculis magnetis* est le titre du septième livre de la *Magia naturalis* de Della Porta. Voir GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA, *Magiae naturalis libri XX ab ipso authore expurgati et superaucti, in quibus scientiarum naturalium divitiae et delitiae demonstrantur...* apud H. Salvianum, Neapoli, 1589. Sur les innovations introduites par cet auteur voir LAURA BALBIANI, *La "Magia Naturalis" di Giovan Battista Della Porta: lingua, cultura e scienza in Europa all'inizio dell'età moderna*, P. Lang, Bern 2001.

²²¹ MARSILE FICIN, *De vita*, III, pp. 314-316: «Virtus autem eiusmodi tum ab initio infusa est, tum continue Ursae radiis vegetatur. Forsitan ita se habet succinum ad polum alterum et ad paleas. Sed dic interea cur magnes trahat ubique ferrum non quia simile, alioquin et magnetem magnes traheret multo magis ferrumque ferrum; non quia superior in ordine corporum, immo superius est lapillo metallum. Quid ergo? Ambo quidem ordine Ursam sequente clauduntur, sed superiorem in ipsa Ursae proprietate gradum tenet magnes, inferiorem vero ferrum».

²²² TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 242.

Le philosophe considère comme insuffisante l'affirmation selon laquelle l'aimant attire le fer à cause de la similitude de leur tempérament corporel, même si ce rapport est incontestable – comme il le souligne dans le *Epilogo magno*: «La calamita tira il ferro perchè questo va a lei per simiglianza e perfettione invitato, sendo quella parte più fina della miniera del ferro» – ce phénomène est également en corrélation avec les *primalitates*, auxquelles devraient être reconduites toutes les qualités merveilleuses, que l'on voit dans la nature:

«Trahit ergo magnes ferrum, non vna modò similitudine corporeae temperiei, sed etiam praedictarum primalitatum redactarum ad talem gradum corporationem, quibus respondet elementari formae gradus, in quo sunt, & quo communicantur. Vndè si ex magnete extrahas calorem, & spiritum cum igne; exit flammula subviridis, & cum ea euanescit vis trahendi ferrum, quae per infusionem eiusdem flammulae, & liquoris extracti potest etiam restitui. Igitur attractio est similitudine, non modo corporeae temperaturae, sed corporatae temperaturae primalitatum, quae tamen excedat rei tactae perfectionem parumper. Vnde videmus non modo magnetem, sed etiam chalybem trahere ferum. Item ferrum antiquum bene purgatum fieri quasi argentum : ferrumque trahere commune, quod Ficinus non expertus, negat similitudinis rationem. Et quidem non sufficit, nisi addas sympathiam, & antipathiam primalitatum, & gradum perfectionis»²²³.

La critique à Ficin, inexpert de la structure métaphysique des choses, n'instaure pas une véritable attaque polémique. Il s'agit d'un sujet récurrent dans l'argumentation du dominicain, auquel il recourt souvent, notamment dans sa spéculation théologique: toute divergence entre ses explications et les doctrines théologiques traditionnelles doit être attribuée à l'imperfection de ces dernières, non à cause d'une carence de leur part, mais de l'absence de la doctrine des *primalitates*²²⁴, savoir intermédiaire entre la philosophie naturelle et la théologie, qui tout en transcendant l'expérience reste bien attaché à celle-ci et à la connaissance des choses²²⁵. Comme on a pu le constater, il s'agit pour Campanella de la clef apte à expliquer tout phénomène, jusqu'au plus occulte, du «teatro del mondo», selon la définition de l'univers donnée dans l'une de ses poésies, véritable condensé de sa réflexion²²⁶.

²²³ *Ibid.*, pp. 242-243.

²²⁴ TOMMASO CAMPANELLA, *Dio e la predestinazione, Theologicorum liber*. I, cit. p. 8: «Maxime autem moveor ex nova metaphysica, quam ipse primus excogitavi ex rerum abditissimis exculpens penetralibus veritates divinas, concordiam artis naturae et divinitatis, veras essentias, origines et fines rerum. Unde spero theologiam maxime clarificare et roborare contra omnes Gentes et sectas mundi longe melius ac omnes peripatizantes theologi».

²²⁵ Cfr. TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, Pars I, l. V, art. II, pp. 346-347 e *Dio e la predestinazione, Theologicorum liber* I, cit., pp. 54-56.

²²⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Gli uomini son giuoco di Dio e degli angeli dans Poesie*, cit., p. 23.

Les philosophes et les médecins de tout temps n'ont pas réussi à donner une explication satisfaisante des processus physiologiques du corps, car ils ont ignoré la doctrine métaphysique des primalités:

«Quapropter infaelicite Medici, Philosophi omnes, exclusa prima causa, philosophantur: nec ratione reddere potuerunt, qua animal movet se, et cor, et arterias. Unde alii facultates occultas his elementis, nec unde organis alligarunt, quae ex elementi provenire non possunt»²²⁷.

Au contraire, la métaphysique campanellienne peut expliquer en profondeur tous les phénomènes. Loin de devoir être attribués à l'action des vertus occultes, ils peuvent être expliqués comme la manifestation du pouvoir, de l'appétit et du sens²²⁸, dans leur *specificatio* et *corporatio*, selon les différents niveaux de l'être, en bref comme des «causae divinae et non virtutes occultae»²²⁹. De même, le *spiritus* n'est pas affecté par les objets ou leurs qualités, mais par la présence des primalités, qui peut rendre raison des actions médicamenteuses:

«Virtutes occulta medicamentorum, quae ab elementis corporaliter non insunt, ex primalitatibus oriri, et sympathiam et antipatiam rerum ad sidera et mundi plagas et ad certos humores, et membra corporis humani, nec à Daemone, et sidere, sed in rerum formis et qualitatibus, instrumentis, et vasis primalitatum? Et quid Platonici et alii non attigerunt»²³⁰.

La cible polémique de Campanella est en particulier la médecine galénique, qui considère toute maladie comme un déséquilibre des qualités élémentaires à l'intérieur de l'organisme, concevant le soin comme l'action de lui rendre l'équilibre par l'administration de médicaments dotés de qualités opposées. Toutefois, certaines maladies, comme les vertus de certains médicaments, apparaissent irréductibles à l'explication galénique du déséquilibre des qualités élémentaires; elles semblent «occultes» et l'on va rechercher leurs causes, comme le fait Ficin, notamment dans l'action des corps célestes, d'où leur caractère innaturel ou surnaturel, voire «divin». Pour Campanella, il s'agit seulement de phénomènes complètement justifiables en termes de sympathie et d'antipathie entre telle partie de l'organisme et telle substance. Si Ficin reconnaît aux astres une double action, manifeste et occulte, Campanella le nie résolument, en reconnaissant les seules influences manifestes, explicables par la chaleur, dont la proportion et la similitude avec les choses terrestres, conjointement à la constitution primalitaire à laquelle participe la Création, sont les seules raisons influentes²³².

²²⁷ *Ibid.*, p. 143.

²²⁸ *Ibid.*, p. 303.

²²⁹ *Ibid.*, p. 323.

²³⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Medicinalia*, p. 240.

²³¹ Voir MARSILE FICIN, *De vita*, III, chapitres XII et XXV.

²³² Récemment Dominique Couzinet a relevé, en suivant l'originale intuition de Bianchi, que la médecine de Campanella se caractérise par la reprise d'un argument hippocratique présent également

Si cela apparaît déjà dans les descriptions fournies par Campanella sur la substance du ciel, dans la *Philosophia sensibus demonstrata* et dans l'*Apologia pro Galileo* notamment²³³, c'est dans le *Senso delle cose* que nous trouvons un passage où il affirme sa thèse avec une clarté incontestable:

«Le stelle tra loro hanno altra magia perchè altramente sono affette dalle vive lor possanze tra loro; ma a noi quella che dagli effetti notamo conviene. Ogni cosa in terra è generata dal calore più e meno robusto e in varie foggie operante, e ad ogni grado di cose risponde qualche grado di calor simile, vegnente in giù dalla particolare stella e ricevuto in tal temperie tale e tanto; e così li segni variano li gradi e forze de' calori. Paiono fredde alcune e secche, ma sono tali in rispetto degli altri calori; però l'acqua par fredda e il vino e l'erba, e pur caldi sono e a lor gradi risponde tal calor celeste che par freddo. Ogni grado di caldo age contra ogni grado per la varia affermazione de la materia, e però l'acqua tepida toglie il fervore alla fervente, meschiandosi e in più materia dilatando il fervore; e l'olio ammorza il fuoco serrando i pori d'on d'esce; e la cicoria rinfresca il fegato facendo esalare la fiamma del fegato col suo blando calore aprendolo, chè il robusto indurava; e l'acqua tepida al sole, sana la crusta e adustione del fuoco in noi, aprendo piano e facendo esalare la fiamma dalla siccità ritenuta. Così Saturno rinfresca, Marte punge, Giove e Venere fan blando calore; la Luna, vario, secondo la figura, il Sole cocente, Mercurio acuto, insensibile; e, secondo il moto è tardo o veloce, imprimono tardi o presto il calore, d'onde ogni influenza è»²³⁴.

dans le *De abditis rerum causis* de Fernel, une œuvre qu'il connaissait bien et où il puise pour ses descriptions anatomiques. Selon cette théorie il faut traiter les facultés occultes inconnaissables par des démonstrations manifestes, c'est-à-dire par leurs effets. Voir M.-D. COUZINET, *La causalité occulte dans les Medicinalia de Campanella* dans son *Sub specie hominis : études sur le savoir humain au XVIe siècle*, Vrin, Paris 2007, pp. 57-74 et MASSIMO LUIGI BIANCHI, *Occulto e manifesto nella medicina del Rinascimento: Jean Fernel e Pietro Severino*, «Atti e memorie dell'accademia Toscana di scienze e lettere», 47 (1982), pp. 183-248.

²³³ TOMMASO CAMPANELLA, *Apologia pro Galileo*, p. 44: «Sanctus Thomas in 1 quaestione 68 triplicem ponit opinionem de substantia firmamenti. Primam Empedoclis et Pythagoraeorum caeterorum, quod ex quatuor elementis illud componant: et secundum hanc sententiam plane et sine difficultate haberi docet sensum scripturae in duabus positionibus Moysis, videlicet et de aquis realibus in coelo ac syderibus, et quod firmamentum sit factum secundo die, quamvis coelum dicatur a principio factum, et firmamentum die secundo factum vocatur a Deo coelum. Secunda est Platonis, quod sit de natura ignis. (Ego tamen in Timaeo video sententiam et rationem Platonis, quod sit ex quatuor elementis: licet et Ficinus flores elementorum ibi interpretetur, videlicet aquae transpauitatem, terrae soliditatem, aeris mobilitatem, sed ignis tantum veritatem in calore et luce. Divus Thomas vero Platonem ipse non legit, ut ipse fatetur; nondum enim venerat in latinum). Cfr. par exemple, *Philosophia sensibus demonstrata*, p. 146 : « Et Marsilius Ficinus super *Timaeum*, in capite 24, et super 2 *Enneadum* Plotini, capite 6, cum reliquis Platonis magis est incusandus, qui, cognoscens coelum et solem igneum esse, quia tamen non urit, posuit esse alterum ignem a nostro in sole. Non enim differentia est nisi quoad materiam sic vel sic dispositam inter hos tres calores, non specifica».

²³⁴ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 329.

Quel est alors le rôle de l'astrologie pour Campanella?

Évoquée dans le *Senso delle cose* comme une des sciences principales sur laquelle la magie s'appuie, l'astrologie offre des connaissances fondamentales dans la recherche des remèdes naturels, d'autre part «frustra Deus nobis astrologiam dedisset, nisi etiam prodesset»²³⁵.

L'adhésion de Campanella à l'astrologie est très étudiée par la critique²³⁶, qui a observé comme à partir de son hostilité, étant jeune, à l'égard des astrologues²³⁷, le philosophe ne mûrit pas seulement une nouvelle vision²³⁸, mais acquiert une maîtrise dans la magie astrologique qui lui vaut une grande réputation²³⁹. En effet, si déjà son œuvre de jeunesse laisse apercevoir sa tentative de concilier la philosophie de Telesio avec la croyance dans l'astrologie (par l'admission que chaque étoile est pourvue d'une chaleur et d'une puissance constitutives et qu'on peut trouver dans la nature des êtres

²³⁵ TOMMASO CAMPANELLA, *De siderali fato vitando*, cit., p. 64.

²³⁶ GERMANA ERNST, *Gli astri e la vita dell'uomo. Gli opuscoli astrologici di Tommaso Campanella* dans ORNELLA POMPEO FARACOVÌ (éd.), *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, Agorà, Sarzana (La Spezia) 2004, pp. 157-186; Voir également l'*Introduction* à TOMMASO CAMPANELLA, *Opuscoli astrologici*, Germana Ernst (éd.), Rizzoli, Milano 2003.

²³⁷ Il rappelle son aversion pour les astrologues dans le *Senso delle cose*: «Io fui nemicissimo d'astrologi e scrissi contra loro in gioventù, ma i miei travagli m'hanno fatto accorto che dicono molte verità» (TOMMASO CAMPANELLA, *Del Senso delle cose*, cit., p. 316), en faisant référence à la troisième *disputationes* de la *Philosophia sensibus demonstrata*, où il affirmait avec Telesio et contre Aristote la nature ignée du ciel, en s'opposant à la distinction des astrologues entre les planètes froides et les planètes chaudes: «Quidquid enim est in coelo calor est calidumque ens; stellae autem nonnullae videntur infrigidare non quia sunt frigidae, sed (ut inquit Marsilius) stellam, quae minus est calida quam reliquae, frigidam appellamus, forsitan et quia dum illa meatus nostros aperit radiis tepentibus, facilius ingreditur terrena frigiditas» (TOMMASO CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 315). Il reconnaissait donc aux astres des différences exclusivement quantitatives et non qualitatives: «Infinitae quasi in coelo sunt stellae, infinita diversitate calorum distinctae, iuxta qualitatem suam et spissitudinem pluribus aspectibus coniungibiles, et in pluribus sitibus; unde magis variari contingit earum calores, diversificatosque calores in haec inferiora (cui adde distantiam diversificantem) immittere diversissimosque effectus facere. Quibus omnibus aequivalet solis calor, multis distinguibilis viribus diversisque agens lationibus, unde diversissima fiunt entia, et his diversitatibus adiungendae sunt diversae materiae partes, diversimode dispositae ac diversimode immutari aptae, diversae itidem resistentiae, tum a frigore terrae semper se adiuvante operaque calorum devastante, tum etiam a materiis crassitiebus prodeuntes» (*Ibid.*, p. 320).

²³⁸ Nous lisons dans une lettre à Antonio Querenghi: «Io li dannai (*gli astrologi*) quando ero di diciannove anni, e poi vidi altissima sapienza intra molta stoltizia loro albergare» (TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere*, cit., p. 134).

²³⁹ Voir GIANFRANCO FORMICETTI, *Tommaso Campanella: eretico e mago alla corte dei papi*, Piemme, Alessandria, 1999; GERMANA ERNST, *Vocazione profetica e astrologia in Tommaso Campanella* dans *La città dei segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica e Roma (XV-XVIII)*, Fabio Troncarelli (éd.), Franco Angeli, Milano 1985, pp. 136-155, cf. également son *Religione, ragione e natura. Ricerche su Campanella e il tardo Rinascimento*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 19-34 De son activité d'astrologue il ne nous reste qu'un horoscope, voir TOMMASO CAMPANELLA, *Calculus nativitatatis domini Philiberti Vernati* in LUIGI FIRPO (éd.), *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 74, 1938-9, t. II, pp. 286-305.

fournis de qualités constitutives, nutritives et génératives semblables²⁴⁰), dans la suite de son oeuvre, tout en conservant son refus de l'astrologie déterministe, pour des raisons théologiques mais également lié à sa croyance dans la mutabilité du destin²⁴¹, il arrive à admettre l'utilité de l'astrologie. D'autre part l'âme rationnelle, infuse par Dieu, n'est jamais obligée par l'action de la chaleur du soleil, mais seulement inclinée: «animam affici a coelo, vel indirecte, non tamen cogi»²⁴², comme Ficin l'admet également, en accord avec Thomas d'Aquin, qui, comme l'on sait, dans le *Contra gentiles*²⁴³ comme dans les *Opuscoli* sur astrologie²⁴⁴, avait écrit que Dieu dirige la création par les étoiles, exception faite pour le libre arbitre de l'homme, lequel subit néanmoins les influences des astres non *directe* mais *per accidens* à cause de la connexion de l'âme avec le corps. Comme ce dernier est sujet aux astres, pourtant l'âme peut choisir si elle doit seconder leurs sollicitations ou s'y opposer²⁴⁵. L'enseignement thomiste qui, en souhaitant protéger la liberté et la responsabilité de l'homme contre le déterminisme astrologique, exprime une inquiétude constante dans l'histoire de la pensée philosophique²⁴⁶, ne fait qu'expliquer selon Campanella une dynamique manifeste dans la

²⁴⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 325: «Sint sydera in coelo, diversa diversissimisque praedita caloribus et viribus, contingit ut unaquaeque res in natura habeat consimilem calorem constitutum, qui etiam est nutritivus successive genitus ac alter alteri adveniendi in affectionibus communicatus, consimilem, inquam, calori unius stellae, quae est in coelo, non dico in proprio loco existentis; nulla enim res est in his inferioribus, quae sit tantum calida quantum una stella. Sed stella tantum remota cum sit, dirigens calorem suum in haec inferiora, remis sum demandat ob distantiam et moderatum admodum, quo res una potest esse sic constituta; et quia simile a simili adiuvatur in constitutione, generatione, actione et augmento, ideo unaquaeque res in universo habere potest proprium astrum in coelo, correspondens calori suo constitutivo».

²⁴¹ Campanella considère le destin comme une concaténation de causes qui n'est pas inexorable, car il peut être changé ou évité: «Fata, quae ponunt Virgilius, Ovidius, Cicero, Seneca et Homerus multique antiquorum, sunt causarum concursus non essentielles sed accidentales; possunt a nobis evitari cum praescimus, vel non sunt totaliter a coelo; omnes quippe hae causae (si non ordinavit Deus omnino) sunt a coelis calidis in suis densitatibus, qui diversimode immutant haec; cum per diversitatem aspectuum, accessuum et recessuum diversimode calorem efficientes et modificantes omnes effectus conficiant vel per se vel per accidens, itidem corpora permanentia et fluxibilia». (TOMMASO CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 332).

²⁴² TOMMASO CAMPANELLA, *Metaphysica*, cit., LIB. IX, p. 344.

²⁴³ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles: Libri III- IV*, C. Pera (éd.), P. Marc, Marietti, Milano, 1961, III, lxxxii-lxxxvi, civ-cvi.

²⁴⁴ THOMAS D'AQUIN, *Opusculum IX (Responsio ad magistratum Joannem de Vercellis de Articulis xlii)*, XXII (*De judiciis astrorum ad fratrem Reginaldum*) dans *Opuscula Philosophica*, R. Spiazzi (éd.), Marietti, Milano, 1973.

²⁴⁵ T. CAMPANELLA, *Astrologicorum libri VII*, p. 1: «Nos igitur, D. Thomae & Alberti Magni & subtilissimorum Theologorum doctrina suffragante, dicimus hominis arbitrium astris non esse subditum directe, sed per accidens, quatenus corpus afficitur a coelo & sideribus, similiter spiritus animalis, tenuis, corporeus & humores ipsi».

²⁴⁶ Déjà Ptolémée (90 ca.-168 ca.), qui tachait d'élever l'astrologie à la dignité de science, s'était opposé à la vision déterministe des anciens astrologues chaldéens dans son *Tetrabiblos*; voir GERMAINE AUJAC, *Claude Ptolémée: astronome, astrologue, géographe: connaissance et représentation du monde habité*, Éd. du CTHS, Paris 1993.

nature²⁴⁷. Et si «affectus a coelo mutari»²⁴⁸, il est possible de protéger l'homme des influences astrales grâce à certains artifices, car «dominantur enim et comparantur sidera inferioribus etiam hominibus quoad corpora et spiritus animales per se: menti vero per accidens»²⁴⁹.

Si Campanella montre un intérêt pour l'astrologie dans plusieurs de ses œuvres, il en traite le plus exhaustivement dans les *Astrologicorum libri*, où décrivant les manières de capturer les bénéfiques des influences astrologiques, il fait des références explicites au *De Vita Coelitus Comparanda*, sur la façon de conduire le patient dans un état adéquat à recevoir certaines influences planétaires, associant à chaque planète des aliments, des boissons, des odeurs et des sons, sans oublier les rituels de purifications de l'air.

Toutefois si dans d'autres œuvres, le philosophe s'attarde sur la façon d'attirer les bénéfiques du ciel, comme Ficin, dans le septième livre de son *Astrologie*, le *De siderali fato vitando*²⁵⁰, il s'occupe également des menaces éventuelles qui peuvent venir des cieux ; par ailleurs les sciences dont l'homme dispose lui sont données par Dieu pour son soulagement et son bonheur.

Comme l'éthique, la politique, l'économie permettent de répondre, respectivement, aux maux du corps, de l'âme, de la république et de la famille, de même nous avons été pourvus de la science qui maîtrise les cieux pour nous protéger des possibles dommages dérivant des aspects défavorables des étoiles²⁵¹.

²⁴⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, cit., IV, p. 19: «Non ci è uomo sì grosso in terra che non si accorga che la generazione, la corruzione, le stagioni dell'anno, i mutamenti dell'aria, del mare e della terra, vengono dalli due luminari e dalle stelle [...] è forza dire che nelle stelle Dio pose le leggi e ordini di quanto avviene tra le creature corporali. Dunque, quelle cose che si mutano, e noi l'attribuiamo alle cause di qua giù, non si devono a queste solo attribuire, ma più alle cause celesti prima, e poi all'altre e a tutto il concorso del mondo e consenso suo universale».

²⁴⁸ TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e grazia, Theologicorum liber XIV*, cit., p. 170.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 202. Cela est vrai également pour le Solari. Cfr. TOMMASO CAMPANELLA, *Città del Sole*, p. 94.

²⁵⁰ À partir de l'été 1628, dans le Palais, Campanella obtient les faveurs d'Urbain VIII, qui était secrètement intéressé à l'astrologie, par ses nouvelles prédictions, réfutant celles des astrologues qui avaient prévu sa mort imminente. Dans le *De siderali fato vitando*, nous trouvons la description des rituels nocturnes accomplis par Campanella et le pape. Il s'agit d'un livre qui n'était pas destiné à être publié, mais un «insidiosus frater», que Campanella reconnaît dans son confrère Niccolò Ricciardi (1585-1639), semblerait l'avoir fait parvenir en automne 1629 à la typographie des frères Prost afin de le joindre au volume des *Astrologicorum libri*, dont l'impression était achevée, comme la note du typographe le démontre (Sur ce sujet nous renvoyons à l'Introduction de GERMANA ERNST aux *Opuscoli astrologici*, comme à son *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, et à l'article sur l'*Apologeticus: Il cielo in una stanza. L'«Apologeticus» di Campanella in difesa dell'opuscolo «De siderali fato vitando»*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, pp. 303-334. Sur les rapports entre Campanella et Urbain VIII voir aussi GIANFRANCO FORMICETTI, *Tommaso Campanella: eretico e mago alla corte dei papi*, Piemme, Alessandria 1999 et aussi LUIGI FIRPO, *La stampa clandestina degli Astrologicorum libri* dans son *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 155-169).

²⁵¹ TOMMASO CAMPANELLA, *Astrologicorum libri VII*, p. 3: «Siquidem contra animorum morbos morales scientias doctrinasque largitur, et quo non pertingit disciplina, supplet divini auxilii remedium; contra morbos corporis medicinam; contra mortem corporis animae immortalitatem, quae corporis mortalitatem absorbet divinae vitae gratia iuvante; contra familiae mala est oeconomica scientia artesque mechanicae; contra reipublicae mala politica scientia et lex sunt medela; adversus fortuitos casus providentia scientiarum cumulo armata pugnat, cui nec angelorum custodia, nec Dei non adest: ergo et contra damna a sideribus illata sideralis scientia, aliis iuvantibus, prodest».

Il s'ensuit qu'il n'existe pas de maux qu'on ne puisse éviter, mais plutôt des arts utiles pour y remédier qui résultent négligés²⁵². Persuadé de la bonté et de la providence du Créateur d'un côté, et de la possibilité du progrès des sciences pour trouver des remèdes, de l'autre, Campanella s'appuie également sur la vision cosmologique téléstienne: si le ciel est constitué de feu, il est possible de créer un ciel en miniature, dans le cas d'un déséquilibre entre les aspects planétaires du moment et notre ciel de naissance, ainsi que pour tout passage d'éclipse dangereuse:

«Facere septem ignes est physica coeli imitatio; magis autem captatur influxus coeli imitando coelum quam non imitando, ut testatur Ficinus in lib. *De vita coelitus comparanda*, et Senesius, et ipsa rerum natura. Ergo iste numerus utilis est. Ergo non otiosus, nec superstitiosus. Cum enim ignes sint accendendi, melius est coelestium ignum numerum imitari, quam casu quodam, et proprio arbitratu, et, ut vulgo dicimus *a capriccio*, ignes accendere. Omnia enim Deus in numero fecit certo, et pondere et mensura»²⁵³.

En réalité, Ficin prescrit d'autres formes d'imitation céleste que les torches employées par Campanella. En particulier, le III livre du *De Vita* prône l'imitation du ciel par la déambulation, le recours aux talismans, l'utilisation de l'horloge des planètes et la musique et la danse.

Pour connaître les spécificités des remèdes suggérés par Campanella contre les dommages causés par les éclipses et les comètes, il est nécessaire d'attendre le quatrième chapitre du *De siderali fato vitando*, qui sont les pages les plus connues et débattues de l'œuvre, en raison de leur contenu: la description des rituels magiques pratiqués par le philosophe pour sauver la vie de Maffeo Barberini, nul autre que le pape, connu sous le nom d'Urbain VIII, dont les astrologues avaient prévu le décès imminent.

Comme dans ce cas, lorsque l'éclipse présente un danger pour un individu en particulier, Campanella fait remarquer qu'il faudra d'abord purifier l'air par de l'eau distillée, du vinaigre et en faisant brûler des bois parfumés comme le laurier, le myrte, le romarin et le cyprès²⁵⁴, toutes plantes à feuilles persistantes dont Ficin avait bien expliqué qu'elles rafraîchissent les esprits, donnant ~~un~~ une certaine fraîcheur²⁵⁵, même

²⁵² *Ibid.*, p. 10: «Non ergo propterea non vitamus mala, quia sunt inevitabilia, sed quia artes negligimus, aut quia non plene acquisivimus quibus vitantur. Nullum enim malum absque remedio permisit Deus».

²⁵³ TOMMASO CAMPANELLA, *Apologetico per l'opuscolo Come evitare il fato astrale* dans *Opuscoli astrologici*, Germana Ernst (éd.) cit., pp. 152-154.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 142: «Quod enim festes mundaе et albae contrarientur eclipsi nigrae, palam est. Quod acetum, aquae stillatitiae odoriferae, et odores aromatici, et ignes, corrigant malitiam aëris et odores dissolvant, aut arceant semina pestilentiae et noxiorum influxuum, probant omnes medici».

²⁵⁵ MARSILE FICIN, *De vita*, II, p. 206: «Cum enim sub terra nequeant speciosissima et quasi coelestia procreari absque summo quodam beneficio coeli, probabile est rebus eiusmodi mirificas coelitus inesse virtutes. Compositio vero eiusmodi, quae dilatando et illuminando spiritum aequae congregat, ita delectat eum intrinsicus atque recreat, sicut foris viriditas oculos, atque ipsum etiam apud senes in naturali quadam viriditate diutissime servat, quasi laurum, olivam, pinum, etiam hieme virentem».

aux vieillards, ou pire, aux mourants comme dans le cas du pape, bien qu'il s'agît d'un faux moribond. D'ailleurs la pratique de diffuser des odeurs dans l'air, à l'aide du vinaigre, avait été indiquée par Ficin comme un remède dans les cas où il existe des inquiétudes d'une dispersion de l'esprit²⁵⁶. Si l'efficacité de chaque substance repose également sur la confiance et l'imagination du patient, alors les invocations et les formules magiques ne sont pas destinées à entraîner la modification d'une planète, mais à rendre le protagoniste plus sensible à ses influences, comme Ficin l'a affirmé, en suivant l'enseignement du *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versatur* (1472), de Pietro d'Abano. La confiance du patient dans l'aptitude du médecin, utile à un prompt rétablissement, est un état d'esprit auquel Campanella semble accorder un tel pouvoir qu'il peut soigner sans l'aide des cieux:

«La confidenza del buon medico sana l'infermo, perché lo spirito credendosi sanare s'infà di sanità e piglia forza sopra il morbo, perché la fiducia è la metà della forza, e questa fiducia ci vuole anco nelle cose divine perchè tanto più ti fidi in cosa alta tanto più l'animo cresce»²⁵⁷.

Ficin tenait de l'*Asclépius* l'idée selon laquelle les formes matérielles du monde sensible, une fois qu'elles ont dégénérées, peuvent être reconstituées grâce à la manipulation des images supérieures dont elles dépendent. Il s'agissait d'une sorte d'imitation des images supérieures afin de capter les influences divines et de permettre, en les réintroduisant dans les formes sensibles dégradées, de les rendre nouvellement à leur forme originaires. Il ne suffisait pas, par conséquent, de contempler la figure incisée, il fallait l'intérioriser pour la graver dans sa propre mémoire²⁵⁸. De ce fait nous devons

²⁵⁶ MARSILE FICIN, *De vita*, II, p. 226: «Et quotiens distractionem spirituum formidatis, calidioribus acutioribusque et subtilissimis adhibete, quae cohibere parumper volatum spiritus ac sistere valeant, ceu croco, gariophyllis, cinnamomo adustum panem, rosaceam aquam acetumque rosaceum, rosam, myrtum, violam, sandalum, coriandrum, cydonium pomum atque citrum». On peut également humer le vinaigre comme remède contre l'insomnie : «Odorem croci et camphorae putaminumque dulcis mali naribus admovebis, aceti insuper modici, sed aquae rosaceae plurimae » (*De vita*, I, p. 156). Sur l'usage du vinaigre pour assainir la viande voir *De vita*, II, 6, p. 180, pour son pouvoir sur les talismans voir les chapitres 15 et 18 du *De vita coelitus comparanda*.

²⁵⁷ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose e della magia*, cit., IV, p. 294. Sur l'efficacité de l'imagination et son pouvoir sur le corps humain aussi pour ce qui concerne le fœtus voir GUIDO GIGLIONI, *Immaginazione, spiriti e generazione. La teoria del concepimento nella «Philosophia sensibus demonstrata»*, «Bruniana e Campanelliana» VI, 1998, pp. 37-57; ID., *immaginazione*, «Bruniana e Campanelliana», I, 2006, coll. 251-257; NICOLA BADALONI, *La questione della imaginatio nella metafisica di Campanella* dans son *Tommaso Campanella*, cit., pp. 3-24.

²⁵⁸ FRANCES A. YATES, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, trad. de l'anglais par Marc Rolland, Dervy-livres, Paris 1988, surtout pp. 90 et suivantes; EUGENIO GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988; et du même auteur *Lo zodiaco della vita: le polemiche astrologiche tra Trecento e Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 1976; CESARE VASOLI, *Le débat sur l'astrologie à Florence: Ficin, Pic de la Mirandole, Savonarole*, in *Divination et controverses religieuses en France au XVIe siècle*, Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris 1987, pp. 19-33.

considérer une dernière composante²⁵⁹ de la médecine du *De vita* que Campanella montre de connaître: l'utilisation de talismans et des amulettes, qui apparaît à la fin du chapitre XII du troisième livre du *De vita* et constitue la substance de huit chapitres (13-20), un espace si ample qui contraste singulièrement avec les déclarations de Ficin, selon lesquelles il serait simplement un narrateur, exposant une pratique ancienne à rejeter²⁶⁰.

Sa connaissance du *Picatrix* peut expliquer la ressemblance avec certaines images décrites dans cet ouvrage de magie, comme plusieurs auteurs l'ont démontré, malgré sa prudence à en admettre l'utilisation²⁶¹.

Plausiblement pour la même raison, en théologie, Campanella se montre sceptique sur le pouvoir des images et des amulettes : étant des objets matériels, ils n'ont aucun pouvoir, sauf s'ils les reçoivent par institution divine, ou en cas contraire, en tant que figures possédant l'efficacité de la seule substance naturelle employée pour les forger.

«Figurae autem, et characteres nihil valent, nisi ad significandum, laminae quoque astronomicae quantum valet metallum; possunt etiam esse instrumenta quibus virtus syderis conferetur, ut per elyotropium virtus solaris, per lunariam lunaris sed utrum ars possit naturae vires sibi conciliare, ut Ficinus de vita coelitus comparanda docet, magna est controversia. D. Thomae quoque in *Contra Gentes*²⁶² laminas videtur ex parte approbare, facile concedere possumus positionem aliquid valere, quae cum sit quaedam configuratio ad totum compositum, et ad systema mundi, convincit, in figura quoque esse virtutem; non quae sed qua activae potestates agunt; magis autem per proprias quam per alienas, ut in libris de sensu rerum disputavimus»²⁶³.

Dans le *Senso delle cose*, parlant de «tante pietre che nascono con imagini di stelle, dette stellarie», Campanella affirme de ne pas pouvoir le garantir formellement car il n'en a jamais fait l'expérience:

²⁵⁹ À notre avis, un autre sujet de comparaison féconde pourrait être celui de la fascination liée au regard auquel Campanella consacre le quatorzième chapitre du *Senso delle cose* et qu'on retrouve en Ficin (dans *De vita* III, cap. XVI, et *El libro dell'amore*, VII, 5 p. 195 et VII 12 p. 210), que nous nous proposons d'analyser dans une prochaine étude.

²⁶⁰ Il s'agit d'un passage devenu classique, situé à la fin du quinzième chapitre du III livre : «Quae vero ex Magorum vel astrologorum opinione ad Plotinum interpretandum pro imaginibus allegari possunt, deinceps breviter afferam, si te prius hic admonuero, ne putes probare me usum imaginum, sed narrare. Ego enim medicinis ad coelum temperatis, non imaginibus utor, atque ita ceteris quotidie consulo». (MARSILE FICIN, *De vita*, III, p. 320).

²⁶¹ Voir FRANCES A. YATES, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, pp. 92-93.

²⁶² THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, L. III, c. 10.

²⁶³ TOMMASO CAMPANELLA, *De conservatione et gubernatione rerum, Theologicorum liber VI*, Maria Muccillo (éd.), Istituto Nazionale dei classici del pensiero italiano, CEDAM, Roma 2000, p. 104. Sur leur efficacité il exprime des réserves, mais il semble certain de leur capacité de signification : «Characteres autem non valent ad agendum, sed forte ad captandam aliquam a coelo virtutem, dum coelestia rapraesentant. Quod non satis affirmo. Sed ad significandum valent extra controversiam» (p. 106). Cfr. *Magia e grazia, Theologicorum liber XIV*, p. 168.

«Se l'imagini han virtù solo dal metallo, come a san Tomaso pare, o pure dalle stelle per qualche somiglianza, sendo fatte a tempo che regnano, io non posso discernere perchè non sperimentai»²⁶⁴.

Enfin, sur les gemmes étoilées, comme Giglioni le souligne, l'avis de Campanella paraît ambigu, oscillant entre la prohibition, comme celle de Martin del Rio et la position thomiste, interprétée par Cajetan²⁶⁵. Notre auteur admet alors quelque magie naturelle, surtout si l'on considère les pierres portant naturellement ce type d'impression:

«Equidem puto has imagines stellarum ad arte imprimi, sicuti a natura : sunt enim lapides, qui siderum et asterismorum etiam impressiones habent et cum illis sympathiam»²⁶⁶.

Dans la pensée de Campanella, le rappel constant à la nature coïncide avec la considération de la détermination théologique de sa constitution, laquelle influence sa vision de la Création par rapport à Ficin. Bien que l'enseignement de ce dernier soit manifeste, la volonté de Campanella d'en corriger et intégrer la doctrine prend cette fois des teintes polémiques.

Ces attaques n'affectent pas seulement Ficin, mais tout philosophe qui ne propose qu'un semblant de description, sans pénétrer profondément dans la constitution des choses dans leurs composantes plus intimes, les *primalitas*.

Si Campanella reconnaît l'utilité des procédés indiqués par Ficin pour préserver la santé du corps, lorsqu'ils sont entièrement fondés sur la nature et ses qualités intrinsèques, son pansensisme le conduit à refuser toute explication se référant aux propriétés occultes.

Toutes les vertus admirables peuvent au contraire trouver une réponse claire par la permanence dans les êtres des passions et des sensations communiquées aux choses particulières par le *sensus* propre au tout, et grâce à la doctrine primalitaire.

En dernière instance la magie ne consiste pas pour Campanella dans le *maritare mundum*, mais dans la reconnaissance des proportions des propriétés divines que le Créateur a introduit dans les choses et dans les êtres humains au moment de leur création, de sorte que le sage peut en rétablir les équilibres originaires.

²⁶⁴ TOMMASO CAMPANELLA, *Senso delle cose*, p. 324.

²⁶⁵ Voir GUIDO GIGLIONI, *magia naturale*, cit., pp. 270-271.

²⁶⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Magia e grazia, Theologicorum liber XIV*, p. 194.