

UTOPIA Y REALISMO POLITICO EN TOMAS CAMPANELLA

I

La filosofía social y política de Campanella ha sido considerada demasiadas veces en su relación exclusiva con las de Tomás Moro y Francisco Bacon, o sea como uno de los grandes momentos de la utopía en el Renacimiento (dando a dicho término una acepción amplia). Esta manera de ver, aunque legítima desde el punto de vista de una historia de las utopías, no es suficiente, sin embargo, en la perspectiva más amplia de una historia del pensamiento político y social, no logrando dar cuenta de la complejidad de la obra campanelliana ni de su significación histórico-espiritual auténtica. La *Ciudad del Sol*, así asociada tradicionalmente a la *Utopía* y la *Nueva Atlántida*, no recoge toda la doctrina de Campanella. Hay que tener presentes las otras muchas obras, tan características a veces como la descripción de la urbe heliaca, que le aseguran un lugar relevante en la preceptiva política y el antimaquivelismo lo mismo que entre los constructores de sociedades ideales. Sin que quepa dejar de lado, en Campanella, al poeta que si por una parte supo dar expresión adecuada a un género literario de tan dudosa fama como la poesía filosófica, elevándola muy por encima de lo que a menudo es, a saber, filosofía versificada, logró, por otra parte, verter con personalísimo acento, en el molde de la *canzone* y el soneto, los sufrimientos de sus años de cárcel, sólo mitigados por la fe en la protección divina y la nunca extinguida esperanza de una próxima liberación.

Ya como utopista difiere Campanella profundamente de Tomás Moro, con cuya *Utopía* guarda mayor entronque *la Ciudad del Sol* (1).

(1) El propio CAMPANELLA reconoce la influencia ejercida sobre él por Moro, en sus *Cuestiones sobre la república ideal*, art. 1.º, resp. a la primera dificultad (ed. cit. en la nota 26, pág. 214).

Con acierto ha señalado Hans Freyer el contraste existente entre el canciller británico y el monje calabrés (2). Ciertamente que a semejanza de Moro —observa Freyer— Campanella es un espíritu cuyo saber abarca tanto los sistemas escolásticos como el incipiente pensamiento moderno, y que se vio asimismo mezclado por el destino a la vida política de su patria, aunque con el papel de agitador iluminado y no de gobernante; pero fuera de estas semejanzas externas, la diferencia es radical entre su carácter personal respectivo y el subsuelo metafísico de su pensamiento social y político. Si Moro era un exponente del humanismo renacentista templado armoniosamente por un fervoroso catolicismo, Campanella se nos presenta como un temperamento religioso agitado en el que hierven sin descanso tendencias contrapuestas. El juicio que a su respecto emitiera, hace poco menos de un siglo, un insigne historiador español de la filosofía, nos parece reflejar todavía, aun teniendo en cuenta los matices exigidos por la investigación posterior, la intimidad inquieta de Campanella y la índole de su obra, entrecruzada de tensiones: «Hombre de inmensa lectura, genio dotado de un amor ardiente por el saber, Campanella cultivó casi todas las ciencias entonces conocidas; pero, arrebatado y extraviado a veces por su imaginación fogosa e incapaz de frenos, sus escritos presentan un conjunto enciclopédico, en cuyo fondo aparecen y chocan multitud de ideas, no siempre sanas ni armónicas; una amalgama especial de grandes verdades y grandes errores» (3).

La vehemencia pasional de Campanella y su propensión a la profecía explican las aventuras de una vida que transcurrió bajo el signo del fracaso constante en lo temporal. Ha de bastarnos aquí, pero no podemos omitirla, una breve referencia a sus vicisitudes más notables, a cuya luz podamos penetrar con pie menos inseguro en su tumultuoso mundo interior (4).

(2) Cf. H. FREYER: *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1936, págs. 102-104.

(3) Z. GONZÁLEZ, O. P.: *Historia de la filosofía*, 2.^a ed., Madrid, 1886, III, página 204.

(4) Siguen siendo fundamentales para la biografía de Campanella, a pesar de las reservas y rectificaciones introducidas por la investigación posterior, las obras de L. AMABILE: *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vols., Nápoles, 1882, y *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, 2 vols., Nápoles, 1887 (la citaremos bajo el título abreviado de *Castelli*), de gran valor también por sus anejos con documentos y escritos todavía inéditos. De la abundantísima bibliografía contemporánea sobre Campanella, baste indicar aquí, en relación con nuestra temática: L. BLANCHET,

Nacido en Stilo de Calabria en 1568, de padres humildísimos, Juan Domingo Campanella, que después trocaría su nombre por el de Fray Tomás, vistió muy joven el hábito dominicano. Estudió, según tradición de su Orden, la filosofía aristotélico-tomista, pero se desvió de ella bajo el influjo del sensualismo de Bernardino Telesio, en quien exaltaría luego poéticamente al debelador de un Estagirita convertido en tirano del espíritu (5). Los recelos que esta evolución doctrinal no podía menos de provocar, le movieron a alejarse de Calabria y trasladarse sucesivamente a Florencia, Padua, Roma y Nápoles, siendo objeto de acusaciones de heterodoxia, de las que pudo librarse. A su regreso a Calabria se vió envuelto en una conspiración contra la dominación española (1598) y acusado de dirigirla, de proclamarse Mesías y estar en connivencia con los turcos. Lo cierto parece ser que Campanella se creía llamado a instaurar una era nueva, de profun-

Campanella, París, 1920; B. CROCE, «Il comunismo di Tommaso Campanella», reimpr. en *Materialismo storico ed economia marxista*, 5.^a ed., Bari, 1927; R. DE MATTEI, *Studi campanelliani*, Florencia, 1934; el mismo, «Fonti, essenza e fortuna della Città del Sole», en *Riv. Int. di Filos. del Diritto*, XVIII (1938) 405-439; el mismo, *Introduzione all'opera di Tommaso Campanella. La Città del Sole*, Roma, 1953; G. DI NAPOLI, *Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica*, Padua, 1947; E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina-París, 1952, cap. VI; L. GIUSSO, «Monarquía del Mesías y monarquía española en Campanella», en *Rev. de Estudios Políticos*, Madrid, núm. 75 (mayo-junio 1954) 69-82; F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich-Berlín, págs. 113-146; R. MONDOLFO, «Tomás Campanella y su pensamiento», en su libro *Tres filósofos del Renacimiento. (Bruno, Galileo, Campanella)*, Buenos Aires, 1947; E. NYS, «Thomas Campanella. Sa vie et ses théories politiques», en sus *Etudes de droit international et de droit politique*, 2.^a serie, Bruselas-París, 1901, págs. 206-239; G. SOLARI, «Filosofía política del Campanella», en sus *Studi storici di filosofia del diritto*, Turín, 1949, págs. 1-24. Asimismo, la nota de M. VINCIGUERRA en su ed. de las *Poesías* y las introducciones de N. BOBBIO y L. FIRPO a sus ediciones de obras de Campanella, a que en cada caso nos referiremos. La falta de una edición de conjunto hace más difícil el sistema de referencias. En las citas, seguiremos la ortografía de la edición respectiva, lo que explica ciertas variaciones. Entre las historias de las utopías cabe mencionar especialmente a J. O. HERTZLER, *The History of Utopian Thought*, Londres, 1922, y las breves, pero sustanciosas, páginas que dedican a la *Ciudad del Sol* H. FREYER, op. cit. en la nota anterior, y R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, París, 1950.

(5) Soneto «Al Telesio cosentino», en *Poesie*, nueva ed. a cargo de M. VINCIGUERRA, Bari, 1928, pág. 111:

«Telesio, il telo della tua faretra
uccide de' sofisti in mezzo al campo
degli ingegni il Tiranno senza scampo.»

das reformas, preludio del fin del mundo. El suelo calabrés, desde los tiempos del abad Joaquín de Fiore, y sometido a un señorío extranjero, era terreno abonado para movimientos de esta índole. De hecho, y cualquiera que fuese su participación en la proyectada subversión del orden establecido, Campanella no dejaría nunca de reivindicar —con patética insistencia en sus poesías— una vocación de taumaturgia social, diciéndose investido de una misión salvadora irrenunciable:

«Io nacqui a debellar tre mali estremi:
tirannide, sofismi, ipocrisia» (6).

La consecuencia del famoso, complicado y durísimo proceso a que fué sometido, y a lo largo del cual reveló su excepcional presencia de espíritu, fué un encarcelamiento de veintisiete años (1599-1626), con alternativas de rigor y de trato benigno, según los virreyes, pero también a tenor de las coyunturas políticas. A este período corresponde la mayor parte de la producción literaria de Campanella en los más diversos ámbitos de la filosofía y la teología, la política y la ciencia, sin excluir la astrología. No faltaron, en tantos trances, horas de desaliento, en que el preso hubo de preguntarse angustiado si le amparaba todavía la protección divina. «Dio par che dorma», exclama dolorosamente en una ocasión (7). Pero superó cada crisis con la fe inquebrantable en su misión, y suena finalmente a canto de victoria el conmovedor soneto sobre el salmo *Saepe expugnauerunt*, aplicado por Campanella a sí mismo:

«Spesso m'han combattuto,...
fin dalla giovinezza, ahi troppo spesso!
ma d'espugnarmi non fu lor concesso,
ch'è Dio, che mi sostiene e mi rincuora» (8).

Puesto en libertad, a raíz de innumerables gestiones y la intervención del Papa, Campanella residió algún tiempo en Roma, refugiándose por último en París, en 1634, donde fué bien acogido no sólo por Richelieu y Luis XIII, como era lógico en la situación de hostilidad

(6) «Delle radici de' gran mali del mondo», *Poesie*, ed. cit., pág. 18.

(7) Soneto segundo «Contro Don Aloise Sciarava, avvocato fiscale in Calabria», *Poesie*, pág. 223.

(8) *Poesie*, pág. 220.

reinante entre Francia y España, sino también por los círculos científicos, cuya simpatía, sin embargo, no se vería libre de asombro y reservas ante lo que en su personalidad de visionario había de desconcertante. En la capital francesa murió Campanella, en 1639.

Que en estas condiciones la filosofía de Campanella había de desenvolverse de una manera intermitente, inconclusa siempre, y a la vez reiterativa, es algo que no causará extrañeza. Fué brotando en su mente al calor de ingentes lecturas, que el propio Campanella nos evoca en sugestiva imagen:

«... che quanti libri tiene il mondo
non saziâr l'appetito mio profondo» (9).

Pero el saber así adquirido tenía que ser contrastado, según Campanella, con la observación, cuya primacía como fuente de conocimiento subrayaría con fuerza. Prescindiendo de otros pasajes (10), vemos cómo el soneto «Modo di filosofare» ensalza el papel insustituible de la experiencia, la superioridad del saber inmediato que ella proporciona, con respecto al mediato que la autoridad ajena brinda.

«Il mondo è il libro dove il Senno eterno
scrisse i propri concetti, e vivo tempio
.....»

Campanella reprocha a sus hermanos de hábito su preferencia por el camino fácil de la erudición libresca, que opera sobre copias necesariamente imperfectas de la realidad:

«Mà noi, strette alme a' libri e tempîi morti,
copiati dal vivo con piú errori,
gli anteponghiamo a magistero tale».

(9) «Anima immortale», *Poesie*, pág. 15.

(10) Por ej., *Cuestiones sobre la república ideal*, resp. a la 6.^a objeción («nos afanamos por atesorar en bien de nuestra República las observaciones sacadas de la experiencia, así como también los conocimientos sobre el mundo entero...»), edición cit. en la nota 26, pág. 221); asimismo, carta a Mons. Querengo, de 1607, citada por MONDOLFO, op. cit., págs. 128-129 («Yo aprendo más de la anatomía de una hormiga o de una hierba (para no hablar de la del mundo, que es sumamente admirable), que de todos los libros que se han escrito desde el comienzo de los siglos hasta la fecha, pues aprendí a filosofar y leer en el libro de Dios. Mirando en su ejemplar, corrijo los libros humanos que le copian mal y de un modo caprichoso, no de acuerdo con lo que está en el libro original del universo»).

La conclusión positiva no puede ser otra que un retorno a las cosas mismas, un «zurück zu den Dingen» no carente de meridional brío:

«deh torniano, per Dio, all'originale!» (11).

El resultado fué, en la filosofía de Campanella, una peculiar coexistencia de elementos antiguos y nuevos, la asociación de tradiciones escolásticas con el sensualismo de Telesio y un neoplatonismo que en la edad del barroco incipiente hace eco al de las academias italianas del Renacimiento. Su ingrediente fundamental es un afán de explicación unitaria del mundo en el que pervive con vigor sumo el *principium unitatis* de la especulación cristiano-medieval. Actuante en todas las expresiones parciales y más o menos circunstanciales de un pensamiento en perpetua fiebre de alumbramiento, esta aspiración a la unidad mantiene en la discontinuidad de sus formulaciones una conexión profunda. Ello puede afirmarse especialmente de la filosofía social y política de Campanella.

II

Constituyen la Ciudad del Sol (12), sobre una colina, siete círculos concéntricos o recintos con columnas y murallas alrededor. En el centro de la ciudad, que es a la vez su punto más elevado, hay un templo gigantesco, y en medio del mismo el altar, sobre el que está pintada la bóveda celeste. Las murallas de cada círculo o recinto están llenas de dibujos y figuras: en las más interiores aparecen los signos matemáticos, luego los mapas de las tierras y mares del mundo, los alfabetos de todos los pueblos, sus costumbres y leyes, y así el conjunto de los objetos del saber humano, hasta los minerales, plantas, útiles de trabajo e incluso los personajes ilustres de la historia. En el lugar correspondiente, entre los «inventores de las leyes, de las cien-

(11) *Poesie*, pág. 16.

(12) *La Città del Sole*, «diálogo poético», parece haber sido redactada en 1602, en la cárcel, y como la mayor parte de las obras de Campanella, retocada y completada más tarde (1609). Traducida al latín entre 1613 y 1619, con nuevas adiciones, se publicó en esta versión por vez primera en las *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor*, Francfort del Meno, 1623, y París, 1637, como apéndice de la *Politica* (cfr. nota 39). Ed. ital. en *Opere di T. Camp.*, scelte, ordinate ed annotate da A. D'ANCONA, 2 vols., Turín, 1854, II, 231-286. Utilizamos la excelente ed. crítica de N. BOBBIO, que incluye el texto italiano y el texto latino, Turín, 1941. Hay trad. castellana del texto latino por A. Mateos, en *Utopías del Renacimiento*, México, 1941, por la que citamos.

cias y de las armas», se menciona a Jesús y los Apóstoles juntamente con gentiles, hebreos y Mahoma (13). Con razón se ha señalado que el Estado campanelliano refleja, cual microcosmos, el macrocosmos del mundo real, como en el humanismo lo reflejara la persona cultivada: el hombre vive en el todo, viviendo en su ciudad (14).

La Ciudad del Sol está gobernada por un príncipe-sacerdote llamado Hoh, es decir, el Metafísico, que reúne en sus manos el poder espiritual y el temporal y es elegido por un colegio de magistrados que tienen asimismo funciones religiosas y civiles a la vez. Junto al Metafísico hay tres príncipes-sacerdotes llamados en su lengua Pon, Sin y Mor, voces que equivalen a *Potestas*, *Sapientia* y *Amor*. Potencia tiene a su cargo cuanto atañe a la guerra o al empleo de la fuerza; Sabiduría, las ciencias, las artes y la enseñanza; Amor, lo que se refiere a la perpetuación, conservación y bienestar material de la población. Los funcionarios inferiores llevan los nombres de aquellas virtudes y artes a cuyo servicio están.

Tan peculiar estructura de la Ciudad del Sol no es arbitraria, sino que se explica por la metafísica de Campanella. Según ésta el ser y el no-ser representan el dualismo primario y se identifican, al modo neoplatónico, con lo perfecto y lo imperfecto. Dios es el ser puro: sus atributos o propiedades primarias (*primalitates*), que recuerdan las personas de la Trinidad cristiana, son la potencia, la sabiduría y el amor (15). El no-ser no es un principio independiente, y sólo

(13) El original italiano sólo dice que «ne tengono gran conto» (ed. Bobbio, página 61); la versión latina añade que los tienen por sobrehumanos («... quos dignissimos reputant magnique faciunt, ut supra homines», *ibid.*, pág. 122). Cfr. también *Utopías del Ren.*, pág. 145.

(14) FREYER, *op. cit.*, pág. 106.

(15) Cfr. el bello comienzo del poema «Fede naturale del vero sapiente» (*Poesie*, págs. 9-12), quintaesencia del credo filosófico de Campanella:

«Io credo in Dio, Possanza, Senno, Amore.»

La idea se expresa reiteradamente y en las más diversas ocasiones, como en esta imitación del prólogo del Evangelio de SAN JUAN:

«Era il Senno degli enti da principio,
ed era appresso Dio, era Dio stesso,
si come era il Potere
e l'Amor, che tre vere
preminenze dell'essere io confesso,
degli enti tutti un interno principio,
onde ogni parte e tutto
puote, ed ama, e conosce
essere ed operare.»

(«Al primo Senno», canzone I, madrigale 2, *Poesie*, pág. 31.)

consiste en la negación parcial del ser. De Dios proceden, por creación, las cosas finitas. En cuanto participan del ser, las cosas finitas participan de sus propiedades y poseen potencia, sabiduría y amor (16). Por consiguiente, todas las cosas participan en distinto grado de Dios. Esta concepción se refleja en la *Ciudad del Sol*. El Metafísico tiene toda la realidad compatible con las condiciones de la finitud: le corresponde el poder supremo sobre la ciudad, la plenitud de sabiduría humana, y su amor abarca a toda la comunidad. Desde él hacia abajo, se extiende un reino escalonado en diverso grado de realidad social que llega hasta el simple ciudadano: éste sólo tiene existencia propiamente dicha por la función que cumple en la comunidad. Si la teoría de las primalidades puede considerarse como la réplica filosófica de la teoría teológica de la Trinidad, el Metafísico de la Ciudad del Sol a su vez viene a ser, en frase de E. Gilson, «la imagen terrenal de un Dios único en tres personas, que son el Padre omnipotente, el Verbo o Sabiduría divina y el Espíritu Santo o divino amor» (17). La vida toda de la ciudad es irradiación de su plenitud de ser, que implica plenitud de verdad en el ámbito social y político.

Únicamente en la debida integración en el todo es posible, pues, según Campanella, una vida que merezca con propiedad este nombre. Cuanto sea susceptible de desviar al hombre de dicha integración es eliminado con el mayor rigor. Por eso en la Ciudad del Sol se suprime no sólo la propiedad privada, como en la isla de Utopía y en la república de Platón, sino también la familia, que Tomás Moro, por su parte, conservara. La familia, con la propiedad privada, es fuente de inclinaciones que ponen en peligro, a juicio de Campanella, el principio de la unidad estatal. «La propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee a título exclusivo casa, hijos y mujeres». De ahí la conveniencia de la comunidad de mujeres y niños: el amor propio brota de la familia, por el deseo de enriquecer y encumbrar a los hijos; por el contrario, «una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a

(16) Cfr. en la citada «Fede naturale...», v. 5-6 y 10-12:

«... ond' ogni cosa
partecipó virtute, amore e senso

.....
Da lui, per lui e 'n lui vien stabilito
lo smisurato spazio e gli enti sui;
al cui far del niente si è servito.»

(17) Op. cit., pág. 185.

la colectividad» (18). Desaparecida la familia, nadie se verá en el trance de anteponer el porvenir de sus descendientes al bien común. Por lo demás, la comunidad de mujeres no ha de entenderse en el sentido de una libertad sexual, como en la perspectiva individualista de los cínicos, sino que trasciende, según era de esperar en una sociedad de la estructura jerárquica de la urbe heliaca, toda veleidad particularista. La sociedad no puede desentenderse de algo cuyas consecuencias, a través de la descendencia, directamente la afectan. De ahí la estricta regulación de las relaciones entre los sexos en la Ciudad del Sol. Los solarienses, siguiendo los consejos de los sacerdotes, médicos y astrólogos, han de unirse, en el momento más propicio, con aquellas mujeres de las que quepa esperar la mejor de las proles. Podríamos hablar aquí de matrimonios por razón de Estado, de duración limitada.

En la Ciudad del Sol el trabajo es una obligación para todos. Ninguna clase de trabajo es despreciable. Si en su regulación prevalecen las necesidades del Estado, la educación tiene en cuenta, sin embargo, las aptitudes personales de los ciudadanos: éstos aprenden la profesión que sus maestros encuentran más en consonancia con su manera de ser. De esta suerte el trabajo se verá libre en gran parte, evidentemente, de los sufrimientos o sacrificios que suele traer consigo. Con razón se ha señalado que «esto era una parte de su sistema encaminada a mantener la eficiencia del trabajo, una vez que el poderoso motivo del lucro individual fuera eliminado» (19). La misma preocupación tuvo Moro, al hacer alternar el trabajo en el campo con el trabajo en la ciudad. Como en Utopía, la universalidad del deber de trabajar permite reducir el horario diario del trabajo, que en la Ciudad del Sol es de cuatro horas, pudiendo dedicar sus habitantes el resto del tiempo «al estudio grato, a la discusión, a la lectura, a la narración, a la escritura, al paseo y a alegres ejercicios mentales y físicos» (20). Como en Tomás Moro, hay en Campanella una crítica social vigorosa, referida a la ciudad de Nápoles, donde el trabajo, dice, pesa sobre una minoría, agobiándola, mientras una mayoría de ociosos se entrega a toda clase de vicios (21).

(18) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 147.

(19) W. B. GUTHRIE, *Socialism before the French Revolution*, Nueva York, 1907, pág. 181; citado por HERTZLER, op. cit.

(20) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 165.

(21) «Nápoles tiene setenta mil habitantes, de los cuales trabajan solamente unos diez o quince mil, y éstos se debilitan y agotan rápidamente a consecuen-

Los habitantes de la Ciudad del Sol rehuyen la unilateralidad: aprenden varias profesiones y estudian durante toda su vida. Consideran más noble y distinguido al que aprendió más artes y sabe ejercitarlas con mayor perfección: afirmación esta en la que se refleja la tendencia polifacética de la época. Era natural que tal exigencia se formulase con especial rigor, tratándose del Metafísico: «Sólo puede llegar a la dignidad de Hoh quien conoce las historias de todas las naciones, los ritos, los sacrificios, las leyes, las repúblicas y las monarquías, los inventores de las leyes y de las artes, las explicaciones y vicisitudes celestes y terrestres. Necesita conocer, además, todas las artes mecánicas... Es necesario también el conocimiento de las ciencias físicas, matemáticas y astrológicas» (22). Con razón se ha visto en estas palabras el ideal del monje estudioso y del hombre del barroco, ansioso de un saber enciclopédico. Se expresa en ellas, por otra parte, la vieja idea platónica de que el mando se justifica por el conocimiento, correspondiendo por naturaleza el gobierno a los más sabios; si bien asoma en la idea campanelliana del saber un tinte de pragmatismo moderno en la línea de Francisco Bacon y que, referido a la esfera individual, le conduce a proclamar:

«Gran fortuna è 'l saper, possesso grande
piú dell'aver; ...» (23).

El aspecto más novedoso de la Ciudad del Sol con respecto a la isla de Utopía es, sin duda, fuera de la comunidad de mujeres, la forma teocrática, o mejor dicho hierocrática de su gobierno, a la que ya hemos aludido de paso. No es que difiera mucho el ideal religioso de ambas repúblicas: los solarienses, como los utopienses, profesan la religión natural, pero a diferencia de éstos, con no pocos ingredientes astrológicos. Lo que difiere es la valoración política de la religión, cuyo centro de gravedad se desplaza de la intimidad del sujeto a la proyección exterior de sus actos y su relación con la comunidad

cia del continuo y permanente esfuerzo. Los restantes se corrompen en la ociosidad, la avaricia, las enfermedades corporales, la lascivia, la usura, etc., y contaminan y pervierten a muchas gentes, manteniéndolas a su servicio en medio de la pobreza y de la adulación y comunicándoles sus propios vicios. Por eso resultan deficientes las funciones públicas y los servicios útiles. Los campos, el servicio militar y las artes están sumamente descuidados y sólo se cultivan a costa del enorme sacrificio de unos pocos.» (*Utopías del Ren.*, cit., págs. 164-165.)

(22) *Ibid.*, pág. 151.

(23) «Fortuna de' savi», *Poesie*, pág. 22.

y el cosmos: nueva manifestación, que no ha de ser la última, de aquella referencia al todo, peculiar del pensamiento campanelliano. Hasta qué punto inserta Campanella al individuo en la vida del Estado y proyecta su pensamiento religioso en el ámbito político, nos lo demuestra el papel que en párrafo famoso asigna en la *Ciudad del Sol* a la confesión de los pecados: «Todos los primeros magistrados son sacerdotes. Hoh es el sacerdote supremo. Su misión es purificar las conciencias. Mediante la confesión en voz baja, al modo de la nuestra, la ciudad entera declara sus culpas a los magistrados, quienes a la vez que purifican las almas, conocen los vicios más frecuentes en el pueblo. Luego los magistrados mismos confiesan sus propias faltas a los tres príncipes supremos y exponen también las ajenas, pero sin nombrar a nadie a no ser confusamente, señalando en forma especial las cosas más graves y perjudiciales a la República. Finalmente, los triumviros confiesan sus propios pecados y los ajenos a Hoh, quien, por lo mismo, sabe las faltas más frecuentes en la ciudad y busca los remedios oportunos. Después ofrece a Dios sacrificios y oraciones y confiesa públicamente en el templo, desde lo alto del altar y en presencia de Dios, siempre que se necesitase corrección, todos los pecados de la ciudad, pero sin decir el nombre de los culpables. Luego absuelve al pueblo, exhortándolo a no cometer tales faltas. Una vez al año, los jefes supremos de cada una de las ciudades sometidas confiesan también a Hoh sus propias culpas y las de sus súbditos. Por esta razón, Hoh no ignora tampoco los males de las provincias y busca para todos ellos remedios humanos y divinos» (24). Un estado mayor de astrólogos, sobre la cúpula del templo, observa sin cesar las estrellas para determinar el día y la hora propicios de todas las acciones. «Únicamente Platón —podemos decir con Freyer— hizo tan atrevidamente de su república justa la imagen del cosmos divino» (25).

Es innegable que tanto la comunidad de mujeres como la fusión del poder temporal con el espiritual habían de dar lugar a objeciones desde el punto de vista de la ortodoxia. La primera, sobre todo, se presentaba como el más grave error. Dejando para más adelante la teoría hierocrática del gobierno, digamos, por lo que toca a la comunidad de mujeres, que ésta es para Campanella una exigencia de la naturaleza pura, no enriquecida por las luces de la revelación, las

(24) *Utopías del Ren.*, cit., págs. 189-190.

(25) *Die polit. Insel*, cit., pág. 108.

cuales no habían llegado a los habitantes de la Ciudad del Sol. Campanella insiste en este punto, decisivo para su postura, y a su justificación consagra el artículo tercero de sus *Cuestiones sobre la república ideal* (26). Los teóricos de una república no pecan defendiendo con solas las luces naturales la promiscuidad de mujeres, antes de saber por la revelación que no debe hacerse así (27). La comunidad de mujeres en la forma establecida en la Ciudad del Sol no se opone al derecho natural, «o si va contra él, esto no puede ser conocido por el filósofo por medio únicamente de las luces naturales, pues tal cosa no se deduce directamente del derecho natural, como conclusión inmediata, sino sólo como conclusión lejana y fundada más bien en el derecho positivo, que es mudable» (28). De ahí que no sea herejía defenderla en un estado regido por las solas luces naturales, sino únicamente después de conocer el derecho divino y el derecho positivo eclesiástico (29). Lo opuesto a la naturaleza es la libertad sexual, en la que cada cual pueda unirse con quien desee y en la forma que quiera, y la forma mitigada de la misma que consiste en la unión secreta y ocasional con quien plazca, después de las nupcias legales (30). En ambos casos son obvios, según Campanella, los inconvenientes en orden a la descendencia. Porque el problema se relaciona estrechamente con el de una procreación realizada en las mejores condiciones. Así planteado, ha de resolverse concediendo la regulación de esta materia a la comunidad. Por cuanto la finalidad de la procreación es la conservación de la especie y no del individuo, atañe a la república antes que al particular, «constituyendo un derecho público, que solamente afecta a los particulares por el hecho de ser miembros de la república», y por eso la tratan en la Ciudad del Sol como

(26) Las *Quaestiones de optima republica*, publicadas con la *Ciudad del Sol*, en París, 1637, son el necesario complemento del opúsculo. Trad. italiana en la ed. de obras de Campanella por D'ANCONA, ya cit., II, págs. 287-310. Seguimos la trad. castellana del original latino por A. MATEOS en *Utopías del Ren.*, cit., 213-249.

(27) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 239.

(28) *Ibid.*, pág. 240. Que el derecho positivo, aun el divino, ha variado efectivamente en este punto, se hace patente con referencias al Antiguo Testamento, especialmente a los casos de Sara, Lía y Raquel (pág. 246). Ahora bien, «si fuese de derecho natural tener una sola mujer, el mismo Dios no podría dispensarnos de ello, como sostiene Santo Tomás».

(29) *Ibid.*, pág. 237.

(30) *Ibid.*, págs. 237-238.

asunto religioso (31). En realidad, los habitantes de la Ciudad del Sol «no tienen una mujer ni muchas, sino que en el tiempo prescrito para la procreación se une cada cual a aquella que la ley le destina en bien de la comunidad. Entre ellos la procreación se verifica en bien del Estado y no en provecho propio. Aun entre nosotros el padre tiene sobre el hijo menos poder que el Estado, puesto que la parte se halla destinada al todo, y no viceversa» (32).

En cuanto a la comunidad de bienes, su defensa es objeto del artículo segundo de las mismas *Cuestiones*. Consiste en gran parte en una impugnación de Aristóteles, impugnador a su vez de la comunidad de bienes platónica (33). Recurre Campanella, en apoyo de su tesis, a precedentes antiguos y patristicos (sobre todo, en orden a estos últimos, al testimonio de San Clemente, San Juan Crisóstomo y San Ambrosio), y a la doctrina tradicional de que en caso de necesidad se vuelve a la comunidad primitiva (34). La propiedad común corresponde al estado de inocencia, al que puso fin el pecado, pero que Cristo vino a restablecer. La Ciudad del Sol no pretendía ser otra cosa que una vuelta al mismo estado de inocencia por la vía de la razón natural. Apoyándose en Santo Tomás, afirma, pues, Campanella que es de derecho natural el uso en común de las cosas, pero la propiedad y su adquisición, de derecho positivo (35).

En general, es interesante la defensa que hizo Campanella no sólo de su *Ciudad del Sol*, sino de la necesidad o conveniencia de escribir obras de esta índole (36). No es argumento válido de los adversarios de tales empresas la supuesta imposibilidad de realizar en la práctica el ideal. «¿Qué nación o qué individuo ha podido imitar perfectamente la vida de Cristo? ¿Diremos por ello que es inútil haber escrito los Evangelios? De ningún modo, pues su fin ha sido estimularnos a no ahorrar esfuerzo alguno, para acercarnos a ellos cuanto poda-

(31) *Ciudad del Sol*, en *Utopías del Ren.*, pág. 162. Cfr. el original latino: «Ergo spectat prolicatio ad rempublicam non ad privatos, nisi quatenus sunt reipublicae partes» (ed. Bobbio, cit., pág. 134).

(32) *Cuestiones...*, en *Utopías del Ren.*, cit., págs. 246-247.

(33) No le falta, por otra parte, razón cuando alude (resp. a la objeción 1.^a, loc. cit., pág. 230) a que en algún momento hay mala fe en la crítica aristotélica de la *República*.

(34) *Cuestiones...*, art. 2.^o, en *Utopías del Ren.*, cit., págs. 222 y sigs.

(35) *Ibid.*, pág. 227.

(36) Artículo 1.^o de las *Cuestiones sobre la república ideal*, en *Utopías del Ren.*, cit., págs. 213-222.

mos» (37). Y si se alega que, presentándose el orden de la Ciudad del Sol como ideal y eterno, no podrá ser tal, por las causas de decadencia inherentes a toda obra humana, cabe contestar que su estabilidad, ciertamente relativa, corresponderá por lo menos a «uno de esos períodos generales que en las cosas humanas señalan el comienzo de un nuevo siglo» (38).

De hecho, las tesis capitales de la *Ciudad del Sol* reaparecen en otros tratados políticos de Campanella, si despojados de su radicalismo, con una voluntad tanto mayor de informar la realidad. El más importante y sistemático de ellos, bajo el título de *Aforismi politici*, se presenta como un compendio de política científica (39). Si en él no se trata de la comunidad de mujeres, inadmisibles en la era cristiana, se mantiene la concepción del matrimonio como instrumento de selección biológica, al formularse el principio de que no debe celebrarse por consideraciones materiales, en relación con la dote o las riquezas, sino atendiendo al valor del ánimo y del cuerpo, «onde si sperì buona razza» (40). Más fácil es mantener íntegramente el postulado de dar a cada cual el oficio para el que es más adecuado (41). Y si no cabe una comunidad de bienes en el estado actual de cosas, hay que aspirar por lo menos a evitar la excesiva desigualdad económica, cuyos efectos funestos se denuncian con fuerza: «Los demasiado pobres son rapaces, e insidiosos, y perjuros. Los demasiado ricos, soberbios y lujuriosos» (42). La existencia en el Estado de una clase exageradamente pudiente implica un peligro para la comunidad, de lo que resulta que las leyes han de regular las fortunas (43). Es también postulado político general de los *Aforismos*, como de la *Ciudad del Sol*.

(37) Ibid., pág. 215.

(38) Ibid., pág. 220.

(39) Escritos en la cárcel, sin duda antes que la *Ciudad del Sol*. Una traducción latina, ampliada (1614), constituye la *Politica in aphorismos digesta*, incluida en la *Philosophia realis*, Francfort del Meno, 1623, y París, 1637, y de la que vimos era la *Civitas Solis* un apéndice. Ed. de los *Aforismi* por D'ANCONA, *Opere di T. Camp.*, cit., II, 5-40. Ed. crítica de los *Aforismi* y de la *Politica*, seguidos del comentario de HUGO GROCIO, por L. FIRPO, Turín, 1941. Por ella citamos.

(40) *Aforismi polit.*, núm. 30.

(41) Ibid., 28 («L'ottima repubblica è quella dove ciascuno è eletto a fare quello officio al quale è nato...») y 29.

(42) Ibid., 41.

(43) Ibid., 135 («Rimedio usare che non possino aver ricchezze più che certo numero...»).

que el gobernante ha de poseer los más amplios conocimientos (44).

La cita ocasional de Santo Tomás de Aquino en los momentos más difíciles no ha logrado desvanecer en muchos las dudas acerca de la ortodoxia de Campanella, reiteradamente expresadas por destacados expositores modernos y contemporáneos de sus doctrinas (45).

La idea de un Campanella heterodoxo se ha nutrido especialmente de la consideración del cristianismo en relación con la ley natural en la *Ciudad del Sol*. Para Campanella, autor de la *Ciudad del Sol*, el cristianismo consiste esencialmente en la ley natural, más los sacramentos, y por eso se impone una reforma del mismo que elimine lo que se añadió a la ley natural, fuera del orden sacramental (46). En muchos pasajes de sus obras, por otra parte, se equipara a Cristo con la Razón primera, la Sabiduría primordial. Que en ello se manifiesta una tendencia a naturalizar el cristianismo, es indudable. Todo el problema consiste en determinar el alcance que a esta «naturalización» se haya de dar en función del conjunto de la producción filosófica y teológica del Stilense.

No es ésta la ocasión de intentar dilucidar problema tan complejo como el de la ortodoxia de Campanella, el cual ha dado lugar a controversias no siempre libres de prejuicios de escuela. Una hipótesis arraigada, desde los famosos ensayos de crítica filosófica, política y religiosa de Spaventa y las meticulosas pesquisas bio-bibliográficas de Amabile, sitúa a Campanella en la línea del deísmo racionalista o el libre pensamiento modernos, y si admite un acercamiento a la ortodoxia en escritos posteriores de Campanella, ve en ello una simple adaptación en la forma a las condiciones creadas en Italia por la Contrarreforma, sin concesión esencial alguna en cuanto al contenido doctrinal. Sin hacer hincapié en esta duplicidad (acentuada por Amabile, con su teoría de la «simulación», hoy generalmente abandonada, por ser psicológicamente difícil de explicar como pudo haber sido de tal permanencia y entidad), Gentile atribuye también a Campanella el naturalismo de pensamiento y religión, característico del Renacimiento italiano y que abre las puertas del pensamiento poste-

(44) Ibid., 51: «Dunque colui ch'ha a dare la legge e a comandar a molti, o deve sapere l'arte di tutti loro, o almeno i fini d'essi e gli emolumenti che apportar possono alla republica...»

(45) Acerca del «problema sul Campanella» y sus múltiples soluciones, cfr. el importante estudio de G. DI NAPOLI, op. cit., cap. I; asimismo, la ojeada de conjunto de MONDOLFO, op. cit., págs. 124-128 («La fortuna histórica de Campanella»).

(46) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 201.

rior, mientras Croce comprueba una contradicción interna que, por otra parte, se refleja, a su juicio, en la posición indecisa de Campanella entre el pasado y el futuro. Blanchet, a su vez, cree descubrir en Campanella una mentalidad modernista *avant la lettre*. No lejos de Gentile anda Norberto Bobbio, para quien «la religión de los habitantes de la Ciudad del Sol, en la primera y más firme intención de Campanella, no es una religión natural de pueblos primitivos que esperan todavía la revelación, sino la religión racional del hombre docto que conoce todos los credos positivos y no acoge ninguno» (47). En el polo opuesto, concienzudos investigadores como R. Amerio y Giovanni Di Napoli han reivindicado en términos contundentes la ortodoxia de Campanella, a base, sobre todo, de la *Theologia* y el *Remiscentur* (48). Amerio admite un giro de la heterodoxia a la ortodoxia a partir de 1603. Di Napoli considera la religión natural de la Ciudad del Sol como la etapa previa, pero transitoria, en la vía que conduce al cristianismo: «la religión de la *Ciudad del Sol* es una religión *negativamente, no positivamente desdogmatizada*. Así, es negativamente no cristiano el Antiguo Testamento, porque no habla de los misterios cristianos, como lo es también Platón y todo pensamiento histórica y lógicamente precristiano» (49). En un término medio, E. Gilson subraya con su acostumbrada penetración una esencial «ambigüedad» en la reducción campanelliana del cristianismo a la ley natural, más los sacramentos (50), y parecida es en lo esencial la posición de Mondolfo (51). Aquí nos bastará volver a nuestra observación inicial, de

(47) Introd. a su cit. ed. de la *Città del Sole*, pág. 17.

(48) AMERIO, autor de una serie de trabajos en diversas revistas, principalmente en la *Rivista di filosofia neoscolastica*, se ha consagrado precisamente a la edición de ambas obras (*Theologia*, 1936 ss.; para el *Remiscentur*, véase nota 97).

(49) Op. cit., pág. 143.

(50) Op. cit., pág. 197. La novedad no estriba, según GILSON, en sostener la armonía entre el cristianismo y la ley natural, ni que el cristianismo tenga por efecto restablecer la ley natural para perfeccionarla. Lo insólito es la afirmación de que corregir los abusos introducidos en la ley natural baste para obtener el cristianismo. Pero no hay razón para dudar de la sinceridad de Campanella, el cual no es deísta. «Il tient sa philosophie pour la redécouverte de l'authentique vérité chrétienne, et c'est justement ce qui lui permet d'espérer que, reconnue par l'Eglise, elle pourra devenir la loi d'une république universelle».

(51) Loc. cit., págs. 157-159 (pero se insiste especialmente en el elemento racionalista: para Campanella, «el criterio de la verdad de cualquier religión positiva está en su conformidad con la religión natural: el tribunal ante el cual se discute su causa y que pronuncia el fallo es el de la razón humana».)

que ha de situarse la *Ciudad del Sol* en la perspectiva de conjunto de la obra campanelliana. Entonces cobra fuerza el juicio en orden a su ortodoxia, y se podrá adscribir a Campanella al movimiento de restauración católica de la Contrarreforma, si no con la rotundidad de Di Napoli, con la medida que en Meinecke o Solari matiza idéntico punto de vista general (52). Sin que quepa descartar un margen de evolución o de íntima tensión en el pensamiento surgido de un talante impetuoso y «profético» como era el de Campanella.

De hecho, hemos visto cómo a pesar de su identificación esencial del cristianismo con la ley natural, Campanella hubo de reconocer una irreductible oposición en el problema, no secundario por cierto, de la monogamia, llegando a una alternativa que en la práctica equivale a la admisión de una «doble verdad». La aceptación del orden familiar cristiano se obtenía «desde fuera», por la imposición de una revelación que en este punto contradecía los datos a su juicio más evidentes de la razón, imponiendo su abandono.

También en el ámbito social propiamente dicho se han dado de la *Ciudad del Sol* interpretaciones divergentes. Si fué acogida por los contemporáneos como mera obra de imaginación, y por consiguiente con el interés estético de rigor ante un opúsculo que se presentaba como «diálogo poético», el siglo XIX puso más el acento en la tendencia crítico-social del libro, siendo entonces frecuente la inclusión de Campanella entre los precursores del socialismo y el comunismo modernos. Esta manera de ver ha sido generalmente abandonada, sobre todo después de la crítica de Croce (53). Como observa N. Bobbio, la *Ciudad del Sol* sobrevivía en dicha perspectiva, abstraída de la personalidad del autor, en sus aspectos menos interesantes, y lo mismo debe decirse, añade, de la nueva «actualidad» que le diera su referencia al Estado totalitario, muchos de cuyos rasgos están prefigurados en la urbe heliaca con toda claridad (54). Una vez más, la *Ciudad del Sol* adquiere su genuino sentido en relación con el conjunto de la

(52) MEINECKE, op. cit., pág. 120; SOLARI, loc. cit., pág. 8, donde señala como preocupación fundamental de Campanella la de crear, según el espíritu de la Contrarreforma, una política nueva, íntimamente católica, en contraposición a la maquiavélica y protestante. En eso estriba la importancia de los *Aforismos*, cuya conexión con la *Ciudad del Sol* se destaca. En el sentido de la ortodoxia de Campanella se habían pronunciado también Z. GONZÁLEZ, O. P., *Hist. de la Filos.*, cit., III, pág. 212 (Campanella, «en medio de sus defectos, conservó el espíritu, aunque no siempre las conclusiones de la filosofía cristiana...») y NYS, loc. cit.

(53) Resumen de su punto de vista en DI NAPOLI, págs. 33-34.

(54) Introd. a su ed. cit. de la *Città del Sole*, págs. 29-30.

obra campanelliana. En este su horizonte concreto, las piezas fundamentales de su extraña fábrica —como la comunidad de bienes, la educación enciclopédica, el deber universal del trabajo, el gobierno hierocrático y la unidad religiosa sobre la base de lo que, invirtiendo la fórmula clásica, pudiéramos llamar un cristianismo *naturaliter rationalis*— pierden su apariencia arbitraria, convirtiéndose en pautas inspiradoras de toda una filosofía social y política. La propia idea de la comunidad de mujeres, girando en torno a la preocupación por la mejor descendencia, reaparecerá como fuente de una política demográfica de alcance internacional. En este sentido la *Ciudad del Sol* forma un todo con las demás obras de Campanella.

III

La teoría hierocrática del gobierno (54 a), que con la comunidad de mujeres es el aspecto más llamativo de la *Ciudad del Sol*, no puede atribuirse ya a razones personales de oportunismo con respecto a la Santa Sede: es demasiado constante en la especulación campanelliana para no responder a un elemento esencial, que, una vez más, no es otro que el principio de unidad. Aquí no hay siquiera que conciliar la *Ciudad del Sol* con otras obras del autor. El régimen de la ciudad heliaca es una hierocracia, como el que para el gobierno de la humanidad propugna Campanella: lo único que ocurre es que se trata de una hierocracia *natural*, a diferencia de la sobrenaturalmente fundada, propia de la humanidad ya cristiana (55).

El ideal político-religioso de Campanella es, pues, el gobierno de la humanidad por Jesucristo, ejercido a través del Sumo Pontífice como Vicario suyo y cabeza de la Iglesia, a la cual debe estar directamente sometido todo poder temporal. Esta doctrina, que volvía decididamente a la posición del agustinismo político medieval, de

(54 a) Hemos tratado más ampliamente la materia de esta sección III en nuestro artículo «Hierokratie und Staatenwelt bei Thomas Campanella», en *Archiv des Völkerrechts*, V (1955), 1-20.

(55) Cfr. la feliz fórmula de DI NAPOLI, op. cit., pág. 156: «così la *sopranaturalmente* (cristianamente) *ierocratica civitas Dei* ha la sua rispondenza nella *naturalmente ierocratica Civitas Solis*». (Es DI NAPOLI quien subraya). Un poco más adelante (pág. 157), añade: «Sarebbe dunque la *Città del Sole* un' *Introduzione filosofica* o *razionale* alla *ierocrazia* cristiana; questa è la posizione della *Quaestio de optima republica*».

Rogelio Bacon y Raimundo Lulio, de los curialistas (en primer término Egidio Romano) y de Rodrigo Sánchez de Arévalo, cuando ya la escolástica renacentista y barroca (Vitoria, Domingo de Soto, Belarmino, Molina, Suárez entre otros) desarrollaba la teoría del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal, sobre las huellas de Juan de Torquemada y el Cardenal Cayetano, inspiró a Campanella obras como *Della monarchia dei Cristiani* y *Del governo ecclesiastico*, frutos de su juventud hoy perdidos, y el más importante de sus escritos político-elesiásticos, la *Monarchia del Messia* (56); resurgió con no menos fuerza en los *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far una gregge et un pastore*, escritos en 1631, y que resumen el juvenil tratado sobre el gobierno de la Iglesia (57); pero informa casi todos los tratados políticos de Campanella, entre otros los *Aforismi politici*, los escritos filohispánicos e incluso otros de carácter más circunstancial, como los *Antiveneti* (58).

La idea fundamental de la *Monarquía del Mesías* es que ningún hombre puede gobernar a sus prójimos en cuanto hombre, sino en cuanto lugarteniente de Dios. Ello implica que el Papa, representante de Dios en la tierra, sea al propio tiempo Rey supremo, por encima de los príncipes y señoríos particulares. La consecuencia es que los títulos jurídico-políticos quedan subsumidos en el religioso. El impío se ve excluido del ejercicio de un señorío legítimo, aunque posea sabiduría, por carecer de bondad (*bonitas*). La impiedad, en efecto, es alejamiento de Dios, fundamento de todo dominio. Dios puede naturalmente permitir que el impío gobierne, pero será en calidad de verdugo. El Mesías vino al mundo para restablecer la edad de oro e instituyó una autoridad única de la que dependen los príncipes, en

(56) Escrita en la cárcel de Nápoles en 1605, fué traducida al latín en 1618 y publicada en esta forma en Iesi, bajo el título *De Monarchia Mexiae*, en 1633, quedando de ella pocos ejemplares. No hemos podido consultarla. Véase un resumen del tratado en NYS y BLANCHET. NYS ve en él «l'ouvrage politique le plus important de Campanella, celui qui nous permet le mieux de scruter jusqu'au fond sa pensée politique» (loc. cit., pág. 230). Campanella volvió en otras ocasiones sobre el tema, por ej., en sus *Discorsi de la libertà e felice soggezione allo stato ecclesiastico* (1627) y el *De regno Dei* (1636, publ. en la *Realis philosophia*, París, 1637).

(57) Edit. por L. AMABILE, *Castelli...*, II, págs. 75-97.

(58) Public. por primera vez por R. DE MATTEI en sus *Studi campanell.*, ya cit., págs. 125-151.

virtud del derecho divino y humano, lo mismo en lo temporal que en lo espiritual (59).

Los *Antiveneti* nos dan de esta postura fórmulas que deben al carácter polémico del opúsculo un especial relieve. Señalando la necesidad de que exista un solo rebaño y un solo pastor tanto en el orden político como en el religioso, escribe Campanella que Dios podía enviar para lo espiritual a cada región un Apóstol y hacerle Cabeza absoluta y Padre de la misma; «mas, para que entre los hombres no surgiera disparidad de opiniones en la religión, ni controversia en la política, ha hecho una cabeza de todos, a cuya obediencia y determinación, consintiendo todos, viviesen uniformes, seguros de la verdad de la otra vida, y sin guerras ni discordias en la presente, mortal» (60). En aplicación del símil de las dos espadas, el Papado aparece como «Principato assoluto a se stesso sufficiente con l'uno e l'altro gladio» (61).

El propio Campanella sitúa adecuadamente su posición en el marco general de las doctrinas, al oponerse con energía no sólo a Marsilio de Padua, Wiclef y Juan Huss, sino también a Dante, por un lado, y por otro a Soto y Covarrubias, «adulatori del seculo»; a aquél, por separar tajantemente lo espiritual de lo temporal, y a éstos, por reducir la jurisdicción directa del Papa a lo espiritual. Que la potestad del Papa se extiende *directamente* a todo, es afirmación constante de Campanella. Notable a este respecto es el siguiente párrafo de una carta a Paulo V, que, por otra parte, resume nítidamente su doctrina en este punto: «Cristo è prima ragione, sapienza, verbo di Dio padre... Dunque il vicario della prima Ragione e della prima sapienza, è capo e pastor di tutti gli uomini ragionevoli dunque di tutto il mondo umano... Chi non è soggetto alla ragione, non è soggetto al Papa. E 'l Papa *omnia potest*; ma, come lo dice S. Paolo due volte, *directissime in omnibus*» (62).

Consecuencia de esta *plenitudo potestatis* pontificia tenía que ser una perspectiva totalmente opuesta a la de Vitoria y Soto respecto de la justificación de la conquista y ocupación de América por los españoles, a la que consagró Campanella un *Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il Mondo nuovo*, que traducido al latín fué aña-

(59) Véase NYS, loc. cit., págs. 232-235; BLANCHET, op. cit., págs. 492-493.

(60) Ed. DE MATTEI, *Studi camp.*, cit., pág. 129.

(61) Ibid., pág. 148. Palabras puestas en boca de SAN MARCOS evangelista. en una discusión entablada en el cielo en torno al tema.

(62) Cit. en DI NAPOLI, op. cit., pág. 167.

didó como apéndice al *De Monarchia Messiae*. Campanella era lógico consigo mismo, cuando estimaba que al promulgar sus bulas sobre América, Alejandro VI no falló como árbitro entre España y Portugal, sino como juez y señor del orbe.

Sin embargo, la unidad del principado papal no destruye los reinos y repúblicas particulares, sino que los confirma y perfecciona, puesto que los une. Este fué el papel de Cristo, el cual unió a todos los poderes políticos bajo un príncipe apostólico; todos ellos constituyen una república, cuyo jefe es el Papa (63). En la realidad, la espada temporal es utilizada por el Papa mediante los príncipes civiles (eventualmente incorporados a un imperio universal, como veremos), los cuales han de seguir sus directrices, siendo el dominio del Papa sobre los poderes temporales «paternal y no tiránico». El Papa, careciendo de milicia armada, no se dirige por sí a la monarquía universal, sino «per le armi de' cristiani principi, li quali sono braccia del cristianesimo» (64). Por otra parte, el ideal de la monarquía pontificia no es para Campanella remoto, y menos aún es un principio meramente regulativo. Si la conspiración de Calabria había sido un intento juvenil de realización del mismo por vía revolucionaria, Campanella, en la soledad de su cárcel napolitana y después de su liberación, no perdió nunca de vista la necesidad de preparar su advenimiento en un plano más eficaz y constructivo, a base del poderío político, militar y económico de la nación cristiana dominante —sucesivamente España y Francia—. La voluntad política que anima la *Ciudad del Sol* se afirma en las obras político-eclesiásticas de Campanella, tanto más, cuanto que, según él, el curso de los astros anunciaba un ciclo de plenitud histórica, favorable a los esfuerzos humanos en el sentido apetecido. Las páginas finales de la *Ciudad del Sol*, con su intenso sentido de la significación histórica sin precedentes de la época («afirman que en cien años nuestra época contiene más hechos memorables que el mundo entero en cuatro mil, y que en este último siglo se han editado más libros que en los cincuenta anteriores»), son como la transición a las obras de preceptiva política encaminadas a preparar la monarquía del Mesías: «surgirá una nueva monarquía, se reformarán las leyes y las artes, se oirán nuevos profetas» (65).

(63) *Mon. del Mess.*, cit. por Nys, loc. cit., págs. 235-236.

(64) *Discorsi*, V (ed. FIRPO, pág. 128). Cfr. *Le monarchie delle nazioni* (véase nota 80), cap. II: «La Monarchia di Christo ha per capo il Papa, per braccia i Regi...»

(65) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 202.

Campanella comprende la trascendencia de acontecimientos como el descubrimiento de nuevos mundos, la posibilidad de dar la vuelta a la tierra, la invención de la imprenta y el arcabuz, con las posibilidades que implicaban (66). De ahí el carácter militante de sus tratados políticos, notables por las ideas prácticas acerca del gobierno de los pueblos y el serio conocimiento de la realidad política, social y religiosa de la época, que en ellas revela poseer el dominico de Calabria.

La más célebre de estas obras es la *Monarchia di Spagna*, escrita hacia 1598, aunque retocada posteriormente (67), de la que son un complemento los *Discorsi ai principi d'Italia*, de 1607 (68). La primera presenta a la monarquía española como brazo temporal del papado, única capaz de llevar a cabo la unificación política necesaria. Los *Discorsi* son un llamamiento a los italianos para que apoyen el movimiento de integración y acepten la *pax Hispanica* como supuesto temporal de la monarquía espiritual.

Como siempre en Campanella, llama la atención desde un principio la perspectiva universal, que sitúa a la monarquía española en la línea de los grandes imperios mundiales —asirio, medo-persa, greco-romano— queridos por Dios, según la visión del profeta Daniel (69), y que se suceden en movimiento irreversible en virtud de una ley histórica de crecimiento y ocaso: pues todas las cosas tienen comienzo, medio y fin (70). En un esbozo de historia de España, que recuerda el de Dante, referido a Roma, en el libro II de su *De monarchia*, ve Campanella un designio providencial en el rápido crecimiento del poderío español, producido por causas múltiples y aparentemente inconexas, «quasi non avvendendosi il mondo né pensadosi li Spagnuoli» (71). Reforzar el Imperio español es, pues, el primer im-

(66) *Ibid.*, pág. 208.

(67) Escrita probablemente en 1598, vió la luz por vez primera en traducción alemana de Besold en 1620 y 1623; numerosas ed. latinas a partir de la de Amsterdam de 1640. Texto italiano en la ed. de *Opere* por D'ANCONA, ya cit., II, págs. 77-229, por la que citamos. Es de lamentar la falta de una edición crítica, tanto más necesaria cuanto que se añadieron al original interpolaciones de BOTERO.

(68) Además de la ed. D'ANCONA, II, 41-75, ed. moderna de L. FIRPO, Turín, 1945, con el *Discorso sui Paesi Bassi* y otro opúsculo filohispánico.

(69) *Mon. di Sp.*, cap. II-IV.

(70) *Mon. di Sp.*, cap. II-IV. Cfr. *Discorsi*: «Nulla nazione dopo perduto l'imperio ha potuto ricuperarlo più» (ed. cit., pág. 96); porque «la vicenda delle cose è necessaria e tutte hanno principio, mezzo e fine» (pág. 92).

(71) *Discorsi*, ed. cit., pág. 121.

perativo ético de la época en el ámbito político-internacional. Y a ello tiende también la preceptiva política de Campanella, que une de manera extraña el idealismo propio de un visionario a un realismo apoyado, como en Rogerio Bacon, en los datos de las ciencias históricas y naturales.

Ha señalado muy acertadamente Meinecke, en su clásica historia de la razón de Estado, que acaso la idea más profunda y significativa de la *Monarquía Hispánica* sea la de que un imperio universal dirigido por un Estado hegemónico no puede, a la larga, descansar exclusivamente sobre las fuerzas nacionales de éste, sino que ha de servirse racionalmente de los distintos pueblos, dándoles ciertas satisfacciones e interesándoles en el mantenimiento del todo de que forman parte. Una monarquía universal bien organizada tiene que suavizar el primitivo núcleo del señorío y fundirlo con los elementos a él asociados, modificando a su vez a éstos y adaptándolos unos a otros, para crear un equilibrio que asegure la estabilidad del conjunto (72). Campanella veía el punto más débil del Imperio español en el desgaste demográfico y la decadencia económica. De ahí la importancia que en orden a los remedios atribuyera en primer término a la eugenesia, materia cuya preocupación tan manifiesta era, como hemos visto, en la *Ciudad del Sol*. Uno de los medios prácticos que proponía para afianzar el poderío español era el de promover los matrimonios entre personas pertenecientes a los diversos reinos sometidos al Rey de España, al objeto de preparar con ello la fusión de sus pueblos y mejora de sus razas. Tal recomendación ofrecía especial interés, dada la situación política de los Países Bajos y su posición clave en la constelación de fuerzas de la época, en cuanto a la unión de españoles con mujeres flamencas, y en general con mujeres del norte: programa de política matrimonial tanto más sencillo de llevar a cabo, según Campanella, cuanto que las mujeres del Norte «facilmente s'innamorano de' meridionali per la caldezza loro a esse amica; che non tanto odiano gli uomini di Fiandra li Spagnuoli, quanto le donne gli amano per tal causa» (73). Otro medio habría de consistir en traslados de elementos de las diversas poblaciones de unas regiones a otras,

(72) Op. cit., pág. 131.

(73) *Mon. di Sp.*, ed. cit., cap. XXVII (en realidad, el XXVIII), pág. 196. Cfr. ya el *Discorso sui Paesi Bassi (De Belgio subjugando)* de 1594, que vino a constituir este cap. XXVII (XXVIII) de la *Mon. di Sp.* Ed. como opúsculo independiente por DE MATTEI, *Studi camp. cit.*, y L. FIRPO, con los *Discorsi cit.*

para fines económicos o políticos: así, irían italianos a España, ya para cultivar la tierra, supliendo de esta suerte la falta de brazos, ya para ocupar altos cargos junto a los españoles, beneficiándose éstos de sus dotes políticas y pudiendo dedicarse de lleno al oficio de las armas como actividad específica (74). Aconsejaba también Campanella el cultivo intensivo de las ciencias y las artes mecánicas. Al proponer la fundación de escuelas de náutica, de astronomía, de matemáticas y de mecánica, para observar y conocer las regiones del Nuevo Mundo y los mares a ellas conducentes, de interés vital para las comunicaciones, señala acertadamente Campanella un aspecto, el de las ciencias naturales, descuidado indiscutiblemente más de lo debido por la España del siglo XVI.

Tienen especial sabor las observaciones de psicología de los pueblos que Campanella va formulando con ocasión del recorrido histórico y geográfico a que sus disquisiciones le conducen, y en primer término el contraste entre los septentrionales y los meridionales: mientras aquéllos se inclinan a una libertad que tiende a degenerar en licencia, éstos, más sutiles, se muestran más abiertos al principio de autoridad; lo cual explica que las herejías del Sur sean sobre todo de orden especulativo (v. gr., en torno a la naturaleza del cuerpo de Cristo o al misterio de la Trinidad), mientras las del Norte atañen a la práctica (inspirándolas, en primer término, el deseo de eludir las abstinencias y cuanto supone sacrificio o represión de los apetitos), hasta culminar en la supresión de todo freno moral con la negación del libre albedrío (75).

En general abundan en Campanella los puntos de vista perspicaces, como cuando observa que «Dios al principio de todo imperio suele encontrar nuevas armas» que favorecen su auge (76); o cuando,

(74) Cfr. la formulación general del principio en *Aforismi polit.*, 74: «Perchè le nazioni diverse insieme allignino e crescano in un dominio, si debbono fare le permutazioni e unione di colonie, di religioni, di leggi e di fortune; e mancando una di queste permutazioni resta l'imperio fragile e debole».

(75) *Mon. di Sp.*, cap. XXVII (XXVIII), especialmente págs. 189-190. Cfr. *Disc. sui Paesi Bassi*, ed. FIRPO, cit., págs. 68-69; *Antiveneti*, ed. cit., págs. 134-135. Son, asimismo, notables las referencias a distintos caracteres nacionales: franceses (*Mon. di Sp.*, cap. XXIV) y bajoalemanes (flamencos y neerlandeses, *ibid.*, XXVII); o el parangón entre españoles e italianos (*Discorsi*, VIII, páginas 145-150).

(76) *Discorsi*, pág. 124.

refiriéndose a Génova, diagnostica que sus empresas fueron finalmente estériles, porque tenía

«debole il capo e le membra possenti» (77),

lo cual era la negación del principio del primado del bien público sobre el privado, rígidamente aplicado en la Ciudad del Sol. Señala Campanella ocasionalmente el papel del mar como factor de comunicación entre los pueblos (78), y la superioridad de aquella potencia que domina los mares sobre las continentales (79).

Ya antes apuntamos que además de España, apareció Francia, en una ulterior etapa del pensamiento campanelliano, como la nación más poderosa, capaz de asumir la tarea de caudillaje político al servicio del Pontificado. Efectivamente se produjo en Campanella un giro, y su apología de la monarquía española tuvo, años después, una réplica en su última gran obra política, *Le monarchie delle nationi*, escrita en París en 1625. Se llama así por iniciarse con esas palabras, pero como palinodia que es de la *Monarchia di Spagna*, podría titularse con más propiedad *Monarchia di Francia*, como la denomina Di Napoli (80). En ella formulaba Campanella un severo veredicto sobre el imperio español. Le reprochaba en primer término un cesaropapismo que pretendía invertir la relación de subordinación de lo temporal a lo espiritual, ateniéndose a las exigencias religiosas sólo en la medida de la propia conveniencia. España, por otra parte, no había sabido, según Campanella, hispanizar a los demás pueblos y asociárselos con el vínculo de un interés común en la permanencia de su asociación, ni había logrado establecer la economía floreciente sin la cual no es concebible un poder político y militar duradero. La nación más idónea para realizar los proyectos de Campanella era, ahora, Francia, y en la famosa *Ecloga* que compuso con motivo del nacimiento del Delfín, futuro Luis XIV, esbozó con ritmo majestuo-

(77) Soneto «A Genova», *Poesie*, cit., pág. 91.

(78) *Discorsi*, VIII.

(79) *Mon. di Sp.*, cap. XXI: «perchè invero il signor del mare sempre della terra fu signore».

(80) Edit. por AMABILE, *Castelli...*, II, 299-347 como *Ultimo discorso politico*. El cambio de actitud de Campanella es ya perceptible en el *Discorso politico tra un Venetiano, Spagnolo e Francese sopra i rumori passati di Francia*, escrito en Roma en 1631-32 (ed. en AMABILE, *Castelli...*, II, 185-214). Mencionemos también aquí los *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia nel 1635* (ed. AMABILE, *Castelli...*, II, 291-297).

so su sueño de reforma social y unificación política bajo la tutela de un monarca francés subordinado al Papa (81).

Nadie se atreverá sin duda a apreciar hasta qué punto era sincera esta nueva versión de las *gesta Dei per Francos*. Pero Campanella era injusto al no advertir en la política de Richelieu el mismo utilitarismo religioso que en la política española denunciara. Por otra parte, su concepción de la estructura política de la humanidad bajo dirección pontificia parece haber evolucionado en este último período. Campanella veía el papel de Francia más bien en el ejercicio de una hegemonía que en la creación de un imperio francés propiamente dicho. Con lo cual daba nueva formulación a una idea de su juvenil *Monarchia de' Cristiani*, a saber, la de una confederación de los príncipes cristianos, y en primer término de los italianos.

Sea cual fuere el alcance de las obras de la última fase del pensamiento político de Campanella, favorables a un predominio francés y que en su mayor parte se escribieron en Francia, donde Campanella viviera como refugiado, no nos parece equitativo ver en su cambio de actitud un cambio de principio. La monarquía universal española, como luego la hegemonía mundial francesa, no fueron, ni podían ser para él fines en sí, sino medios que habían de enjuiciarse en relación con su mayor idoneidad para alcanzar el fin supremo al que Campanella se reveló siempre fiel, a saber, la monarquía pontificia. Su nueva toma de posición no implicaba otra cosa que una nueva valoración de los medios, los cuales, como todo lo que en el tiempo se mide, quedaban sometidos a las variaciones históricas. Si la misma república ideal sólo podía aspirar a la relativa perduración de un ciclo histórico, ¿cómo extrañarse de que los Estados rindieran antes tributo a la necesaria «vicenda delle cose», cuyo inexorable fluir no permitía recobrar el imperio, una vez perdido?

IV

Un capítulo importante del pensamiento político de Campanella es, como al principio señalábamos, su antimaquielismo. A juicio de Meinecke (82), algunas de las observaciones de Campanella «son acaso lo más importante de cuanto en tiempos pasados se dijera con-

(81) «Ecloga in Principis Galliarum Delphini admirandam nativitatem vaticiniis et divinis et humanis celeberrimam», *Poesie*, pág. 193 y sigs.

(82) *Op. cit.*, pág. 122.

tra el maquiavelismo». De su famosa obra *Atheismus triumphatus* (83), muy admirada por Leibniz, que la consideraba como un precedente de su *Teodicea*, afirmó Campanella que pudo haber llevado el título de «Antimaquiavelismo». Así la denomina muchas veces y son frecuentísimas en sus demás obras las invectivas contra los secuaces del gran florentino, designados también, indistintamente, como «políticos», «libertinos», descreídos y aristotélicos.

Campanella percibió con claridad el germen corrosivo que entrañaba el utilitarismo religioso de Maquiavelo. «Los políticos creen, viendo la multiplicidad de las religiones, que ninguna es verdadera y que todas ellas son una útil invención humana», lo cual equivaldría a decir que el vino puro no existe porque los hosteleros lo aguan (84). El maquiavelismo había rebajado la religión al rango de un simple *instrumentum regni*. Para Campanella la religión es el alma de la comunidad política, el principio vivificante de la unidad social. «Ogni republica ha corpo, che sono le persone conviventi, e anima ch'è la Religione che le unisce in una credenza e pensiero e costume e amore e senno e legge» (85). Adonde se inclina la religión se inclina el imperio, porque aquélla arrastra los ánimos, los ánimos los cuerpos, y los cuerpos las armas y fortunas (86). Ahora bien, para Campanella la religión consistía esencialmente en el afán de las criaturas por volver al seno de Dios. Todas las cosas están animadas de un doble movimiento: egocéntrico, uno; teocéntrico, el otro. Y Maquiavelo sólo había tenido en cuenta el movimiento egocéntrico. Por eso pudo condensar Campanella su crítica del maquiavelismo en estas sencillas palabras: «La suma de la razón política que nuestro siglo anticristiano llama *ratio status* consiste en que se valora más la parte que el todo, y que el hombre se valora a sí mismo más que a la especie humana, más que al universo, y más que a Dios» (87).

Maquiavelo se equivocó, según Campanella, al ver en el afán de poder el único resorte del obrar humano y creer que el arbitrio humano dirige los acontecimientos. Aconsejó Maquiavelo adaptarse al hado, es decir, seguir el destino. Pero el hado, replica Campanella

(83) Escr. en 1605, fué edit. en Roma, 1631, y París, 1636.

(84) *Atheism. triumph.*, cit. por MEINECKE, op. cit., pág. 124.

(85) *Antiveneti*, ed. cit., pág. 128.

(86) *Discorsi*, ed. cit., pág. 154. Por eso es «cosa nota, ch'è ogni monarchia si conserva con quelli auspici di religione che cominciò» (pág. 157).

(87) De una carta a Scioppius, 1 de junio de 1607, cit. por MEINECKE, pág. 125, y otros.

con la contundencia que le caracteriza, no es más que una cadena de causas: *Fatum est series causarum* (88), y esta cadena de causas tiene su *prima causa* en Dios. A la trilogía maquiavélica de *necessità, virtù* y *fortuna*, se contrapone en el pensamiento de Campanella la de Dios, prudencia y ocasión o fortuna. «Tres causas comunes concurren en la conquista y conservación de toda gran señoría, es a saber: Dios, la prudencia y la oportunidad, que unidas entre sí llaman Hado, que es el acuerdo de todas las causas agentes en virtud de la primera. De aquí nace la fortuna, que es el éxito de las cosas humanas, bueno o malo, y si conocido de nosotros se dice prudencia, si no conocido, hado, fortuna y acaso» (89). Aun cuando estas causas actúan con mayor o menor influencia respectiva según los casos, siempre hallan su origen en Dios. Por eso «è cosa certa che Dio è causa d'ogni cosa, e che la prudenza è instrumento di Dio e splendor di divinità, e la fortuna provvidenza a noi ignota, che pero si chiama fortuna, ché da noi non era prevista secondo l'ordine delle cause antecedenti, ma a chi la prevede è ordine di consiglio» (90). En todos los ámbitos, y por consiguiente también en el político, el pensamiento ha de considerar siempre el conjunto de los hechos, y su última fuente, que es Dios. Por carecer Maquiavelo de esta visión totalitaria de la realidad, pudo Campanella condensar en magníficos versos lo que para él era error decisivo de su doctrina:

«O tu, ch'ami la parte piú che 'l tutto,
e piú te stesso che la spezie umana...».

preguntando después:

«Pensiti aver tu solo perovvidenza,
e 'l ciel, la terra e l'altre cose belle,
le quali disprezzi starsene senza?» (91).

En definitiva, la hostilidad de Campanella hacia el maquiavelismo es una manifestación más de lo que nos parece elemento esencial de su espíritu: el sentido de totalidad y universalidad. Cualquier aspecto de la vida humana ha de ser considerado en sus conexiones cósmi-

(88) *Atheism. triumph.*, pág. 229, cit. por MEINECKE, págs. 125-126.

(89) *Mon. di Sp.*, cap. I, ed. cit., pág. 85.

(90) *Discorsi*, ed. cit., pág. 119.

(91) «Nel sepolcro di Cristo Dio nostro a' miscredenti», *Poesie*, pág. 28.

cas; y este postulado había sido infringido por Maquiavelo, cuyo afán fuera precisamente el de aislar la política de su contorno ético, haciéndola autónoma.

En medio de su complejidad y de algunas vacilaciones con respecto a los poderes políticos de la época, el pensamiento social y político de Campanella se caracteriza por una fundamental unidad, que se debe al entronque con su metafísica. Entre los pensadores no escolásticos, Campanella es acaso el último que mantiene con tradicional firmeza el *principium unitatis* propio de la concepción medieval del mundo. Este sentido unitario y universalista es el que explica también, aparte los motivos específicamente religiosos, la viva oposición de Campanella al protestantismo (92), del que percibió con lucidez la tendencia a la atomización religiosa y la incompatibilidad con su monarquía universal. Campanella se dió cuenta como pocos de las causas, y más aún de las implicaciones, *sociales y políticas*, de la Reforma protestante, sobre todo en lo que atañe a su negación del libre albedrío. Si la religión es el alma de la república, como hemos visto, la diversidad religiosa será ya por sí sola un factor de división política. El nuevo credo era para Campanella un elemento de disolución de los vínculos de comunidad en su propia base, por suprimir el sentimiento de la responsabilidad personal, conduciendo al libertinaje y, como reacción, a la tiranía (93). Todos los males derivan del fraccionamiento. Por eso la reforma del cristianismo, cuya necesidad era obvia, no podía ser, para Campanella, sino «una reforma que operase desde dentro, de una manera más o menos pacífica, pero siempre como renovación y purificación de la Iglesia, nunca como subversión del edificio católico» (94).

(92) Iniciada ya en su juvenil *Dialogo politico contro luterani, calvinisti ed altri eretici*, escrito en 1595. (Es significativo aquí el calificativo de «político».)

(93) Por ej., en *Antiveneti*: «ma tempo verrà che apriran gli occhi i popoli ingannati e diran che non ci è peccato, poichè lo fa Dio, come lo dicono li libertini figli di Calvino, e romperan la politica, e ci bisognerà un Tiranno possente com' il Turco a farli star in cervello obediendi a forza» (pág. 134-135). «Sola la Religione Romana difende il libero arbitrio oggi nel mondo, ed ella sola mantiene gli uomini liberi, e chi da lei si divide confessa d'esser servo o bestia» (pág. 135). Una vez más interviene la psicología de los pueblos, no sólo para explicar por qué la *disidencia religiosa* naciera y se expandiera en los países del Norte, sino también para prevenir a los italianos que las consecuencias antedichas serían entre ellos más graves, «perché Italia ha li cervelli sottili e caldi», mientras que en los suizos, «di natura grossa e fredda», puede más la bondad natural refrenarles del mal que desenfrenarles su perversa doctrina (ibid.).

(94) L. FIRPO, Introd. a su ed. de los *Discorsi*, ya cit., págs. 45-46.

Con todo, Campanella no dejó de percibir el arraigo del maquiavelismo, ni infravaloró la pujanza de la Reforma. La razón de Estado se presentó a él visto el despliegue histórico de la cultura universal, como un fenómeno general y constante de la vida política (95), que también florecía en las cortes católicas. Al comienzo de sus *Discursos a los príncipes de Italia* asoma su intuición profunda de la tendencia del poder a una expansión ilimitada, cuando señala al apetito de dominación una raíz metafísica: «da Dio infinito derivando, non può se non nell'infinito quietarsi» (96). El mismo hubo de pagar su tributo al maquiavelismo práctico en no pocos de sus preceptos y consejos, que reflejan por sí solos una situación histórica de dramática tensión espiritual.

Por eso precisamente hizo Campanella especial hincapié en la labor apologética y misional, llamada a promover la expansión universal del catolicismo, aunque fuera a costa de una simplificación en sentido naturalista. El *Quod reminiscuntur* (97) le sitúa en la línea del activismo doctrinal de un Rogerio Bacon y un Raimundo Lulio, con un sentido práctico de la evangelización que sin duda ha ejercido influencia sobre la organización posterior de la actividad misionera de la Iglesia.

La salvación del género humano está, pues, según Campanella, en la unidad espiritual garantizada por el Papa, apoyado en el poderío de un imperio hegemónico o de una federación de principados cristianos. La grey una bajo un único pastor existió, por otra parte, como estado original de la humanidad, y volverá a ser, en virtud de una concepción cíclica del acaecer cósmico que en Campanella acompaña los vaticinios astrológicos:

«Se fu nel mondo l'aurea età felice,
ben essere potrà piú ch'una volta,
ché si ravniva ogni cosa sepolta,
tornando 'l giro ov' ebbe la radice» (98).

(95) Su invención se remonta a Babilonia. (*Discorsi*, pág. 93.)

(96) *Discorsi*, págs. 98-99.

(97) *Quod reminiscuntur et convertentur ad dominum universi finis terrae* (*Psal. XXI*), 1616; ed. de R. AMERIO, vol. I (libros I y II), Padua, 1939.

(98) *Sonetti profetali*, III, en *Poesie*, pág. 101.

Entonces alcanzará realidad el orden social esbozado en la *Ciudad del Sol*:

«Goderanno i filosofi quel stato
che d'ottima Repubblica han descritto...» (99).

y entre ellos, en primer término Campanella, el cual extrajo cabalmente de tal perspectiva aquél su confiado impulso que ninguna calamidad consiguió desalentar.

V

Atento a la realidad de su tiempo, Campanella supo conciliar su grandiosa visión del *unum ovile* y el *unus pastor* con el más hondo arraigo en la nación italiana, de la que su temperamento y su obra reflejan características tendencias. La alabanza de España, sea cual fuere el grado de su sinceridad, y su ulterior francofilia, más o menos forzada, no suponían mengua del ardiente amor que por su patria sintió siempre y supo expresar en fórmulas henchidas de emoción y ternura, sobre todo en las *Poesías*. Sus sucesivas apologías de España y de Francia obedecieron a un estímulo intelectual: a la convicción de que en orden al poderío político había pasado la hora de Italia con la inexorabilidad de los destinos históricos. Más realista que Dante, da Campanella el Imperio romano por muerto, cumplida su misión, y lo proclama escuetamente, extrayendo del hecho las consecuencias: «che non ci è tempo ner noi di ricuperar imperio, chè 'l circolo dell'umane cose nol comporta» (100). La tarea política de Italia consiste en coadyuvar al advenimiento de la monarquía pontificia, apoyando a la nación más capaz de conseguirlo. Ello no supone en Campanella desafecto o menosprecio de su tierra. Por el contrario, Campanella se acerca a Dante por un *pathos* patriótico, expresado a menudo en términos de entrañable afecto. Por de pronto, si Italia perdió el Imperio, posee, con el Papado, la auténtica monarquía universal. El cristianismo ha conservado a Roma, trascendiéndola.

(99) Tercer soneto sobre el «Pater noster», en *Poesie*, pág. 99.

(100) *Discorsi*, pág. 93.

la, la antigua primacía. Con acento conmovido ensalza el stilense esta realeza espiritual suprema:

«Deh! non pianger l'imperio, Italia mia,
que oggi l'hai vie piú certo e venerando;
e sola avvrai assoluta monarchia
in austro, borea, levante e ponente,
seguendo Roma il suo fato ammirando» (101).

Como Dante, juzga severamente Campanella la situación de impotencia y servidumbre en que las luchas fratricidas, las ambiciones mezquinas y una rastrera política de equilibrio sumieron a la Península. Como Maquiavelo, aspira a lograr la unidad política de Italia, aunque bajo la forma de una federación presidida por el Papa, y que por cierto sería un factor de equilibrio frente a una España eventualmente tentada de abusar de su poder. Tal federación italiana podría ser el primer paso hacia la de toda la Cristiandad (102). Incluso en el actual estado de postración, «el valor y nombre de Italia es superior a todas las naciones» (103). No temiendo audaces parangones, lamenta Campanella que Italia no haya tomado mayormente conciencia de la peculiaridad de su tradición nacional y sus egregios valores, frente a Grecia. Tal es el tema de su poesía *Agl'Italiani*, que acaso constituya la culminación de sus efusiones patrióticas. No tienen los italianos por qué paralizar su ingenio en la imitación y exaltación de las fábulas griegas, habiendo sus hazañas, reales, superado las de los helenos, meramente imaginarias, como en el caso de Colón que

«fa fra due mondi a Cesare ed a Cristo
ponte...»

o de Américo Vespuccio, que al nuevo continente ha dado nombre. A semejanza del autor del *De monarchia*, enlaza Campanella la cultura italiana con la de aquel

(101) «A Roma», *Poesie*, pág. 250

(102) Cfr. *Discorsi*, págs. 162-164

(103) *Ibid.*, pág. 162.

«... bello e giocondo
latino imperio, che di gente eletta
fu in lettere ed in arme piú fecondo
che l'universo tutto quanto insieme...» (104),

aunque no con un sentido de inferioridad, sino con el de un desenvolvimiento en que los descendientes se muestran a la altura de los antepasados. Este sentimiento de una personalidad nacional italiana dentro de la continuidad italo-romana, antes reivindicada, plasmó en la primera de las tres elegías que elegantemente compuso Campanella en metro latino, cual toma de conciencia de la «barbara lingua» que en forma condensada viene a ser como la réplica campanelliana del *De vulgari eloquentia* dantesco y concluye con la exaltación de la nueva era italiana, de la que el idioma, ya ilustrado por obras literarias, es adecuado instrumento:

«Al novo secol lingua nova instrumento rinasca:
può nova progenie il canto novello fare» (105).

Muy acertadamente ha dicho un autor que Campanella concilia el amor a la patria, una en sus naturales confines, con la visión de la monarquía universal, que todos los confines habrá de cancelar (106). Si la concepción campanelliana del gobierno del mundo suponía histórica y doctrinalmente una vuelta a la posición superada de la teoría del poder directo de la Iglesia en lo temporal, esta armoniosa integración de las peculiaridades nacionales en la superior unidad política y espiritual del orbe (antídoto afortunado contra un cosmopolitismo siempre latente en esquemas racionales de esta índole), no es la menos jugosa, a la vez que actual, de las exhortaciones campanellianas.

ANTONIO TRUYOL Y SERRA

(104) «Agl'Italiani che attendono a poetar con le favole greche», en *Poesie*, páginas 85-89 (madrig. 2.º y 5.º)

(105) Elegía I, «Al senno latino», en *Poesie*, pág. 188.

(106) L. FIRPO, Introd. a su cit. ed. de los *Discorsi*, pág. 33.

