



La profundización en la lectura del *De natura*, a que se dedicará Campanella en el pequeño convento de Altomonte donde fue enviado a final de 1588, quizá como castigo por su no disimulada admiración por el recién fallecido Telesio, lo confirma en la alta opinión que se había formado del filósofo de Cosenza desde el primer contacto con sus ideas. Ve en Telesio un maestro cuya superioridad consiste en que sabe extraer la verdad de las cosas examinadas a partir de los sentidos, en lugar de contentarse con los libros de hombres llenos de quimeras.

Se trata de una verdadera conversión, pues Campanella dice sentirse telesiano antes incluso de comenzar la lectura del segundo capítulo del *De natura*. ¿Cómo explicar esta iluminación? Es probable que de entrada el dominico haya sido seducido tanto por la audacia de alguien que —como él mismo— se atrevía a decir abiertamente que Aristóteles no era un dios infalible, como por su voluntad expresa de atenerse a los sentidos en el conocimiento de la naturaleza y por la promesa de desarrollos fecundos que dejaba entrever la aplicación de sus principios, gracias a un uso de la razón que permanecía rigurosamente fiel a las enseñanzas de la experiencia sensible. Así pretendía Telesio distinguirse del uso depravado de la razón al que habían sucumbido, según él, algunos de sus predecesores —como si se hallaran en el secreto de la sabiduría y de la potencia creadora de Dios— forjando sistemas arbitrarios de la naturaleza.

Valiéndose de un uso controlado de los sentidos y de la razón, Telesio no vacila en afirmar que utilizando sólo dos “causas agentes”, calor y frío (*calor et frigus*), que ejercen su acción por el conducto de dos cuerpos simples y contrarios entre sí, a saber, el cielo y la tierra, se saca de ahí, casi de inmediato, sin fatiga ni esfuerzo, el conocimiento de la naturaleza y de las operaciones de todos los seres derivados, ¡incluida el alma!

La admirable (*mirum*) fecundidad de las dos causas agentes con las que Telesio se jacta de deducir tan fácilmente toda la diversidad del mundo, e incluso de zanjar la cuestión especialmente delicada y sensible del alma, no le parece problemática, por no decir sospechosa, a Campanella. Por el contrario, lo que le sedujo fue la creencia en la posibilidad de comprender el conjunto de los fenómenos naturales a partir de las propiedades que se deducen de esas dos causas agentes, principios físicos reales y concretos, a diferencia de los principios metafísicos y abstractos en que se apoya Aristóteles. Sin embargo, nos choca su adhesión inmediata y completa a los principios físicos de Telesio, como si la crítica de Aristóteles y el rechazo de la verbosidad escolástica y universitaria desembocaran necesariamente en la adopción de una cosmología parmenídea del saber. ¿Qué filosofía habría adoptado Campanella, si en lugar del pequeño tratado de Telesio de 1565, hubiera tenido acceso a la imponente suma antiaristotélica del platónico Francesco Patrizi (1529-1597) publicada en 1581? Patrizi distaba de estar de acuerdo en todo con Telesio, excepto precisamente en la crítica de Aristóteles.



2. LOS TRES PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA SEGÚN TELESIO

En el primer capítulo del *De natura iuxta propria principia*, Telesio enuncia abruptamente las primerísimas nociones de su doctrina física. Partiendo de la constatación de la extrema diversidad y desemejanza entre los seres de la naturaleza, y considerando que se tiene por contrarios a los seres que vemos actuar y padecer conjuntamente, concluye rápidamente: “*Contraria itaque inter se apparent entia*”. Sin embargo, estos seres no son absolutamente contrarios, pues lo propio de los contrarios absolutos sería destruirse mutuamente y aniquilarse por completo. Por tanto, puesto que subsisten, es preciso que estén constituidos a partir de un mismo substrato y de una misma materia, y a partir de agentes, con principios y naturalezas contrarias, en conflicto perpetuo porque quieren perseverar en su ser y multiplicarse. Y como los agentes no pueden existir independientemente de un substrato, ni cohabitar en el mismo sujeto debido a su naturaleza antagónica, resulta que cada uno desea ampararse en un substrato propio del que poder disponer a su aire. “*Entonces hay lucha y combate entre las naturalezas agentes por un substrato, y la que lo logra caza y destruye a la otra*”

Telesio formula en ese capítulo los elementos de una explicación del devenir, como mínimo, rudimentaria. Su simplicidad no se refiere solamente al vocabulario que usa, desprovisto de todo tecnicismo, en fuerte contraste con la filosofía natural tradicional, impensable sin el uso de las categorías aristotélicas. Es sobre todo su modo de proceder lo que distingue al filósofo de Cosenza. Pues sin partir de una definición previa de la naturaleza o de los seres naturales, pasa de golpe de constatar la diversidad y desemejanza de los seres a la afirmación de que la causa de esa diversidad y de los cambios observados en ellos depende de una ley simple y única, la de contrariedad. Contrariedad entre principios agentes que se “persiguen” y “combaten” por la conquista de una materia propuesta *a priori* como una e idéntica para todos los seres.

El segundo capítulo del *De natura* precisa de entrada el número y naturaleza de esos principios:

“Está claro entonces que hay tres principios: la materia, que parece padecer porque recibe disposiciones y formas, y los contrarios, que actúan y son recibidos [por ella]. La materia es una y no hay más que dos contrarios: basta en efecto una sola materia a partir de la que se hacen todas las cosas y de dos contrarios para actuar y constituir todas las cosas”

Basta una materia pasiva y dos principios activos para engendrarlo todo. ¿Sobre qué funda Telesio esta proposición en apariencia tan alejada de los sentidos y que constituye sin embargo el núcleo de su cosmología? La respuesta extrañará sin duda, pero la declaración procede del propio autor: ha sido Aristóteles



quien le ha provisto de la base de esta afirmación. Leemos a continuación en el texto de Telesio:

“En una naturaleza una y en un género uno, no hay, como dice Aristóteles, sino una sola oposición principal, y no puede haber varias [...] Ahora bien, puesto que la substancia natural y sujeta a generación cuyos principios buscamos es un género uno y una materia una, es necesario que no esté ocupada e investida sino por dos contrarios primeros, y ello tanto más cuanto que en ella se cumplen enteramente la actuación, la generación y la oposición de los contrarios”

Atribuir a Aristóteles una concepción semejante señala evidentemente una hazaña imposible. Pero es significativo que Telesio invoque la autoridad del estagirita para apoyar una doctrina que fija como verdad fundamental un simple momento de la exposición dialéctica del libro primero de la *Física*, sin tener en cuenta ni la problemática aristotélica –mucho más sutil– ni los resultados de su análisis.

Después de haber postulado que la oposición entre los contrarios primeros tiene lugar en el género de la substancia natural –explícitamente asimilada a la naturaleza entera– Telesio dará un sentido cósmico a esa oposición espacializándola. Puesto que en toda naturaleza los contrarios más opuestos parecen estar lo más distante posible el uno del otro y ocupar sedes donde ejercen todas sus fuerzas, puros sin mezcla y en nada disminuidos, mientras que estando próximos se mezclan y salen disminuidos del combate que su vecindad vuelve ineluctable, ello debe ser más verdadero aún en el caso de la substancia – es decir, de la naturaleza tomada en su conjunto. Habiendo introducido así la dimensión espacial como elemento constitutivo de su intuición de la contrariedad de los principios activos, Telesio deducirá entonces *a priori* la naturaleza de esos principios contrarios, y luego la estructura del mundo.

Esa deducción reposa sobre unos cuantos postulados. Primero, que hay en el mundo cuerpos identificables de los que se puede decir que están lo más alejados el uno del otro; segundo, que los primeros principios tienen su sede en esos “cuerpos primeros”; y finalmente, que estos últimos están constituidos por las causas agentes que ejercen en ellos su actividad. Concluido esto sin mayor justificación, Telesio sostiene que:

- el cielo y la tierra se hallan a la mayor distancia el uno de la otra.
- cielo parece ser la sede del mayor calor mientras que la tierra es la del mayor frío.
- el cielo (y en especial el sol y los astros) debe estar constituido por el calor, lo que implica que el frío es el constituyente de la tierra.

En esta serie de proposiciones, cuyo encadenamiento debe todo a la lógica dualista de las premisas iniciales, el testimonio de los sentidos accesoriamente



solicitado no juega sino un papel de validación poco probatorio. ¿De qué modo permiten los sentidos afirmar que el cielo y la tierra son los cuerpos más distantes entre sí? Aunque podemos admitir la analogía aparente entre las llamas “blancas” y brillantes observadas aquí abajo con el sol y los astros, no hay nada ahí que autorice a afirmar que el calor es el constitutivo de estos últimos y aún menos del cielo, que no es por sí mismo, ante el testimonio de los sentidos, ni blanco, ni brillante... ¡ni siquiera caliente! Simétricamente, no haremos mejor en deducir de la propiedad que tendría el frío de congelar las aguas marinas la tesis de que la tierra está constituida por el frío.

Mas al concluir, sobre la base de un razonamiento tomado de Aristóteles, que el calor y el frío son los primeros principios agentes de las cosas, que el cielo y la tierra son los cuerpos primeros del universo constituidos por esos principios “íntegros”, y en fin, que todos los cuerpos intermediarios resultan de la lucha y el aminoramiento de los cuerpos primeros ¿no va Telesio demasiado deprisa? ¿La propia idea de contrariedad no implica que los contrarios se rehuyen y no se encuentran nunca? Al hacer de la tierra y el cielo los *extrema corpora universi*, Telesio sin duda ha espacializado la contrariedad, pero al mismo tiempo parece haber fijado los términos de manera contradictoria. Para resolver tal dificultad, de la que es plenamente consciente, Telesio va a proponer, siempre *a priori*, una estructura del universo que hará imposible la huida de los contrarios, y conferirá a los cuerpos todas las propiedades requeridas para que su conflicto, vuelto inevitable, no destruya el orden del mundo.

Para impedir que los cuerpos primeros se rehuyan “*era necesario que el uno estuviera contenido en el otro, y además que el universo sea esférico y no construido a lo largo*”, estando situado el cielo en uno de los extremos del mundo, o sea, la periferia, y la tierra ocupando el otro extremo, es decir, el centro. De golpe el mundo adquiere una unidad que de otro modo sería problemática y queda asegurada la posibilidad de la generación de los seres derivados.

Una vez dispuesta esta estructura *ad hoc* del universo, enseguida se ocupa Telesio de conjurar otro peligro, el de su destrucción. ¿No es evidente, en efecto, que la minúscula tierra tiene todas las bazas para ser abrasada por el cielo extremadamente caliente? Eso lleva a nuestro autor a postular un equilibrio de las fuerzas cósmicas antagonistas tal que garantice la supervivencia de nuestro planeta. Para ello decreta que el cielo que encierra y contiene la tierra se halla dotado de una tenuidad y de un calor tan aminorado que nuestro globo no está en peligro de ser consumido, siendo los astros los únicos puntos de calor vivo y luminoso. Hábil solución, sin duda, pero que se nos antoja escapatoria si nos atenemos a la definición de cielo dada hasta ahí. Y cuando Telesio, para confirmar esta nueva perspectiva, sostiene que en lugar de formar un todo unido el cielo se halla dividido en una multiplicidad de orbes cuyos polos y velocidad de rotación difieren, retoma sin necesidad aparente una concepción astronómica tradicional que parece



tener como única finalidad justificar el papel del sol, en el cual es preciso ver, obviamente, el verdadero contrario de la tierra.

El hecho de que el sol sea el verdadero contrario de la tierra, como Telesio declarará explícitamente desde el primer capítulo de la tercera edición del *De rerum natura* en nueve libros (Nápoles 1586), va además a intervenir subrepticamente en la deducción *a priori* de las cualidades simétricas del cielo y la tierra. Mientras que el cielo, afirma Telesio, es tenue, transparente, blanco, brillante y móvil, en grado máximo, la tierra es espesa, opaca, negra, oscura e inmóvil, en grado máximo. ¿Cuál es la base de la atribución de estas propiedades al cielo y la tierra? El testimonio de los sentidos cuenta poco ahí, y Telesio no siente la necesidad de invocarlo. Queda entonces la analogía entre el fuego de aquí abajo —que se nos manifestará bajo las apariencias de la rarefacción, la blancura, la luz y el movimiento— y el cielo que, puesto que se ha postulado que es caliente, debe lógicamente estar dotado de las susodichas propiedades. En nombre de esa misma lógica la tierra “fría” será provista de los atributos contrarios a los que acabamos de enumerar: densidad, opacidad, negrura e inmovilidad.

3. CONTRARIEDAD Y SENSUS

Para describir la contrariedad que anima lo caliente y lo frío en su lucha por agenciarse cada uno un imperio en la materia corporal, pasiva de por sí, Telesio recurre a una comparación: igual que los hombres que no desean la misma cosa no combaten entre sí, se debe inferir de la lucha entre los principios activos contrarios que éstos desean ocupar el mismo sustrato. No se trata ahí de una simple metáfora. Para actuar como lo hacen, sostiene Telesio, es preciso que el calor y el frío tengan cada uno

“el deseo de su conservación y de su expansión y el odio a su propia destrucción; por eso le ha sido dado a cada uno de ellos la facultad de reconocer a los seres que les son semejantes y próximos y a aquellos que le son diferentes y contrarios, así como la capacidad de perseguir a los primeros y rehuir a los segundos”

Telesio infunde en los principios y en todos los seres naturales no sólo deseo y odio, conocimiento y fuerza, sino que presenta esas propiedades como una medicación que la Naturaleza —o sea, Dios— ha puesto en marcha para evitar la autodestrucción de sus criaturas:

“La Naturaleza, en efecto, no es un artesano perezoso que descuida conservar los seres que ha producido, que omite darles el conocimiento (sensus) de su propia conservación y de su propio bien, así



como de su propia destrucción y de su propio mal, y que los priva en fin de toda facultad de oponerse a su mal y perseguir su bien. Y ello, sobre todo, porque ha establecido contrarios que actúan el uno sobre el otro y que se corrompen mutuamente”

¿Qué prueba extraída de la observación exhibe Telesio para justificar una ley de esta importancia? También ahí nos extrañamos por la debilidad del sustrato observacional de una filosofía de la naturaleza que sin embargo se reclama del testimonio de los sentidos. La observación en que se apoya no es sino una pseudoinferencia a partir de hechos que resultan únicamente del modo *sui generis* con que él lee y describe el espectáculo de la naturaleza. Si hay seres “contrarios” que “se rehuyen” –nótese de paso el carácter circular de esta proposición– no puede ser sino para evitar su destrucción. Si hay seres que se buscan y contactan es porque lo semejante es conservado por lo semejante. ¿Cómo rechazar en esas condiciones el *sensus* a seres que experimentan unos por otros atracción y repulsión? La inferencia parece imponerse. Y Telesio va más lejos, sin darse cuenta aparentemente de la contradicción, cuando atribuye al mismo *sensus* el poder de contrarrestar esas atracciones y repulsiones naturales. Según él es el famoso horror al vacío lo que empujaría a ciertos seres a buscar el contacto de su contrario más bien que a permanecer separados: aquí la lógica de la supervivencia que subyace a la argumentación de nuestro autor parece haber sido cogida en falta.

Esta “prueba” de la sensibilidad del frío y del calor ilustra de manera ejemplar el género de explicación al que parecen conducir necesariamente nociones como las de apetito y sensibilidad cuando son extendidas a la totalidad de las cosas naturales sobre la base de rudimentarias analogías de la percepción, sin que se pueda decir que Telesio extraiga de ellas un beneficio evidente, y antes que nada en el plano cósmico: pues *a priori* no se ve por qué el hecho de dotar al calor y al frío de sensibilidad –desigualmente repartida– disminuiría el riesgo de destrucción de uno de los contrarios por el otro, ni por qué el peligro de un desequilibrio letal para la tierra podría conjurarse mediante la sensibilidad otorgada al calor y al frío. Pues si la tierra puede persistir en su ser gracias a la inmovilidad –operación propia del frío– de que goza, es porque hay una ponderación providencial del calor del cielo inmenso. Si Telesio hubiera evocado una autolimitación del deseo de expansión del calor y de su apetito de invadir toda la materia posible, esta explicación no habría parecido menos providencial: ¿pues qué podría moderar ese apetito de lo caliente –y la misma cuestión se podría plantear *a priori* para el frío– cuando el uno prevalece *cuantitativamente* sobre el otro?

Se nota que hay ahí un problema importante que atañe a los fundamentos mismos de la física telesiana: el de la relación entre las potencias del *sensus* y de lo que Telesio vincula con esta noción (apetito, odio, fuerza) y las cualidades ordinarias del calor y el frío, de los que nos dice que sus efectos corrientes pueden ser contrariados por el horror o el deseo que inspira a los seres naturales el cono-



cimiento de su mal y de su bien propios. Telesio no parece haber visto —a menos que la haya esquivado conscientemente— esta dificultad que atañe al estatuto del *sensus* en relación a las demás cualidades, y más ampliamente, que sitúa el problema del juego de las fuerzas cósmicas en la génesis del mundo y del equilibrio global para su supervivencia.

II. TELESIO INTERPRETADO POR CAMPANELLA, Y SUPERADO

1. Física y metafísica

Al proclamar su fidelidad a la idea telesiana de una naturaleza comprendida *iuxta propria principia*, Campanella en un primer momento va a reinscribir la física del filósofo de Cosenza en una metafísica más tradicional, para superarla con su propia visión de la relación entre Dios y la naturaleza como creación continua. La *Philosophia sensibus demonstrata*, obra publicada en Nápoles en 1591, en la que Campanella defiende a Telesio contra los ataques del aristotélico G.A. Marta, abre un vasto fresco cosmológico cuyo contenido y estilo no pueden sino desagradar al lector del *De Natura* telesiano. Campanella no se limita a un enunciado puramente físico del ordenamiento del mundo a partir de sus elementos, según el modelo expuesto por Telesio. De entrada pone el acento sobre Dios, sin prohibirse evocar su esencia y sus atributos, y las “razones” que han presidido la creación, haciendo depender estrechamente la filosofía natural de un discurso teológico. Notamos ahí una diferencia fundamental con el procedimiento de Telesio: no es que este último haya ignorado el concepto de un Dios creador y providencial, sino que reenviaba a Dios como condición general de la existencia del mundo y de su estructura estable, viendo en toda especulación sobre el poder creador de Dios un uso depravado de la razón. Además, esas páginas iniciales de la *Philosophia sensibus demonstrata* se hallan impregnadas de una atmósfera característica: la del platonismo (sabemos el amplio territorio que cubre esa etiqueta en los siglos XV-XVI), cuya lectura por Marsilio Ficino marcó intensamente a Campanella.

Finalmente, anotemos un tercer elemento característico del procedimiento de Campanella: la idea de un acuerdo fundamental entre las verdades de la filosofía natural establecidas *sensata duce natura* y el relato del Génesis, tesis que responde evidentemente a la preocupación específica de refutar a los adversarios de Telesio, que denunciaban las contradicciones entre su física antiaristotélica y las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, pero que más clásicamente, se inscribe en la tradición de la literatura “hexameral”, a la que el dominico Campanella permanecerá ligado a lo largo de toda su obra.



Podemos evocar ahora el cuadro general de la exposición cosmológica propuesta por Campanella en la primera de las ocho “disputas” que componen su libro. Todos los filósofos, con la notable excepción de Aristóteles, han admitido que la máquina del mundo debe hallarse ligada a un principio productor, inclinándose ante la evidencia de que naturalezas soberanamente contrarias y cuya única propensión es la de multiplicarse y difundirse por su propia cuenta hayan sido, por sus solos medios, incapaces de producir el mundo admirablemente bello y ordenado que se ofrece a nuestra mirada. Notemos que aunque no especifica de entrada la naturaleza de los contrarios en cuestión, Campanella los identificará luego como el calor y el frío, de modo que esta prueba de la existencia de Dios casi universalmente admitida no haría sino retomar literalmente la de Telesio. Pero el dominico no se limita a la prudente reserva de su maestro respecto al principio creador, puesto que pronto añade que es preciso ver en Dios “primer principio de las cosas naturales”, al autor y gobernante todopoderoso, omnisciente e infinitamente bueno con un mundo que hizo y que estará en todo tiempo presente en su inteligencia *per modum substantiae*. Mundo que ha creado *in tempore* con todos los seres derivados a partir de sus propias ideas, sin experimentar en sí mismo el menor cambio; lo cual es mucho especular sobre el cómo de la creación, en contra de la prohibición telesiana evocada anteriormente, ya que Campanella precisa que Dios

“principio primero activo es el creador de dos principios contrarios, el calor y el frío, a los que ha comunicado por participación el ser y [la facultad de] actuar, principios que se asimilan continuamente el tercer principio pasivo que informan, para constituir al término de sus luchas particulares todos los seres intermedios, imitando siempre la acción primera del ser primero”

La creación de los “principios productores de todas las cosas con su masa propia” (es decir, el calor y el frío con su respectiva sede) por el que Dios ha comenzado, se articula según la secuencia lógica –y no temporal– siguiente:

- 1.- *“Lugar incorpóreo vacío de cualquier cosa”*
- 2.- *“Materia o masa corporal”* destinada a proveer una sede a las formas de las cosas y a las naturalezas agentes, instancia correspondiente al caos de Anaxágoras y al abismo de Moisés.
- 3.- *“Principios activos incorpóreos incapaces de subsistir sin un cuerpo y totalmente contrarios el uno al otro”* (es decir, calor y frío), cada uno con una porción de materia atribuida por la voluntad divina.
- 4.- Constitución por el calor del cielo y de los astros, hechos de materia pura condensada (cuyo aspecto visible es la luz) que, debido a la movilidad propia del calor, se ponen a rotar, y constitución de la tierra por el efecto del frío que



actúa sobre su porción de materia, que sintiendo por todas partes la invencible enemistad del calor, gana el centro del mundo, lugar que ocupa no por el hecho de la gravedad propia del elemento tierra, sino porque es el único refugio posible.

Una vez dispuesta la arquitectura de conjunto del mundo, Campanella prosigue su exposición cosmológica describiendo la constitución de los seres derivados que se originan del enfrentamiento entre las fuerzas de rarefacción y licuefacción del calor y las fuerzas de solidificación del frío: enfrentamiento del que nos recuerda, como fiel discípulo de Telesio, que tiene como condición la posesión por ambos de “*sensibilidad y apetito de su conservación, siendo cada uno dueño de su propia masa, desprovistos de la cual no engendrarían seres animados ni se repelerían el uno al otro*”. Después de evocar brevemente la formación del agua, de los minerales y los metales, las plantas y las hierbas, y lo que denomina animales “*móviles*” —el contexto sugiere que se trata de seres vivos que nacen por generación espontánea— nuestro autor precisa que la creación de los animales superiores, y más aún la del hombre, requirió una intervención especial de Dios, lo que permite rechazar los errores de Platón y de Avicena, que hicieron del hombre una criatura de dioses secundarios o el producto de la tierra putrefacta, y obliga a aceptar, con Moisés y Hermes Trimegisto, que Dios insufló directamente al hombre el soplo de la vida.

En comparación con los rudimentos de cosmología expuestos por Telesio en la tercera edición del *De rerum natura* y con su teoría del engendramiento de los seres secundarios, el relato campanelliano de la creación presenta una similitud evidente: omisión hecha del lugar incorpóreo, sobre cuya anterioridad lógica nuestro autor no dejará de insistir, encontramos en él los tres elementos básicos que sirven a Telesio para estructurar el universo y producir todos los seres derivados, desde el agua hasta los animales, haciendo excepción del hombre, por mor de su alma de origen divino. Pero la comparación se detiene ahí, pues nuestro autor evoca inmediatamente después el paso, detallado anteriormente, de las cuestiones fundamentales que atañen a la relación de Dios con el mundo, que Telesio había rechazado abordar.

2. El alma del mundo: primera aproximación

El punto de arranque de la reflexión de Campanella es conforme a los datos del *De natura*, puesto que la tesis que lo alimenta es la necesidad racional de poner un autor del mundo que sea providencial: imposible pensar que el mundo haya podido surgir del caos por la sola eficacia de los principios contrarios librados a su solo apetito, pues está claro que todas las cosas están hechas en vista de lo mejor. El dominico desarrolla esta tesis insistiendo en



la posición geocéntrica de la tierra, que le permite sobrevivir en un entorno de calor hostil, en la composición ígnea del cielo y en el freno impuesto al inmenso calor astral, y especialmente al solar, para impedir el abrasamiento del mundo, en la extraña diversidad de los seres derivados de las naturalezas agentes, y finalmente, en la admirable estructura de los animales. Constataciones que conducen a imponer necesariamente una causa superior a la naturaleza misma, cualesquiera que sean los principios físicos que se le den, trátese de los elementos desprovistos de conocimiento propuestos por Aristóteles y los Antiguos, o del calor y el frío dotados de sensibilidad propuestos por Telesio y Campanella, aunque estas naturalezas agentes tengan como único fin su propia conservación. Este último admite con su maestro la impotencia de todo mecanismo, aunque esté hecho a base de elementos sensibles, para explicar genéticamente el estado a que ha llegado el mundo, y en la hipótesis de que el mundo fuera eterno, para dar cuenta del porqué de la existencia de los hombres, de los animales y de las plantas perfectas que se reproducen por generación sexual. Pero de esta constatación no va a sacar las mismas consecuencias que Telesio.

Telesio, una vez reconocida la dependencia de la naturaleza hacia su creador providencial, había seguido una línea de conducta particularmente rigurosa: jamás hacer intervenir en sus explicaciones una causa trascendente a los principios y a los seres naturales. Había declarado, para justificar su rechazo de la naturaleza universal, a la que los medievales habían recurrido para explicar el horror al vacío: *“no se comprendería que haya cierta naturaleza universal que quiera que el mundo forme un todo continuo, es decir, que no pueda soportar el vacío y lo desocupado, y que para hacer que ello jamás se produzca empuje constantemente a los seres más próximos hacia el lugar y sitio de aquellos que se retiran. Pues no debemos creer que haya en los seres otra naturaleza que la suya propia, a partir de la cual están constituidos, o que estén gobernados por otra naturaleza a la que se le habría encomendado dicha tarea. Y las cosas que parecen poder ser producidas por la naturaleza propia de los seres singulares no deben ciertamente ser atribuidas a otra naturaleza, que no sería comprendida por ninguna sensibilidad y por ninguna razón”*.

Esta toma de posición es particularmente nítida: entre Dios y los seres particulares no hay nada, ni naturaleza universal ni alma del mundo. En el acto creador Dios ha regulado de una vez para siempre la dialéctica de las fuerzas cósmicas y ha dado a cada ser una naturaleza propia y las fuerzas que bastan para explicar todos los hechos observados. Que el conjunto de los seres naturales, actuando cada uno según su naturaleza, constituya no obstante un mundo ordenado, es una consecuencia de la providencia divina: no hay que buscar más causas a esta armonía, que una vez dispuesta deja al físico el campo libre para explicar los fenómenos *iuxta propria principia*, es decir, recurriendo únicamente a las propiedades de las dos naturalezas agentes y de la materia.



Frente a esta concepción novedosa de las condiciones requeridas para conferir una verdadera autonomía explicativa a la filosofía natural, Campanella adoptará desde el principio una posición, digamos, retrógrada. Aún admirando el proyecto telesiano, cuyo primer mérito a sus ojos parece ser librar a la ciencia de la tutela aristotélica, y proclamando también él que es preciso volver a las cosas mismas y conocer la verdadera naturaleza a partir de los sentidos, el joven dominico no admite en realidad la separación realizada por Telesio entre física y teología. Todo ocurre como si en lugar de ver en la emancipación de la primera respecto de la segunda la condición del progreso de la filosofía de la naturaleza, hubiera visto desde el principio una grave debilidad teórica, debilidad que denunciará explícitamente en escritos posteriores diciendo que Telesio ha filosofado *humiliter*, limitándose a poner en marcha los principios físicos sin remontarse a las causas metafísicas.

De acuerdo con Telesio en admitir que el mundo tal cual es resultaría inexplicable sin un Dios providencial, Campanella no considera, por contra, como fuera de la competencia del filósofo ni como ambición que sobrepasa las fuerzas humanas, la búsqueda sobre el cómo de la creación a partir del poder divino. Al contrario, no solamente tal conocimiento le parece posible, sino que se revela necesario, pues de él depende la inteligibilidad de la naturaleza. Para el dominico es un error creer que se puede disociar completamente la física de la teología, como sería el caso del Dios aristotélico coeterno con el mundo y no providencial. En efecto, según Campanella

“habiendo hecho Dios todas las cosas en vista de sí mismas, tal como los principios contrarios, que actúan siempre en favor de sí mismos, y comunican bondad, potencia de engendrar y sabiduría, según lo que han recibido. De ahí viene que haya en el mundo generación, sensibilidad, movimiento, conocimiento (para cada ser) de su propia conservación según el más y el menos, para unos más clara, para otros más oscura, y amor hacia lo que le es próximo según el grado apropiado”

Este texto esencial remite explícitamente la participación de los cuerpos primeros y de los seres naturales a los atributos divinos que les son comunicados *absque infinitate*. Campanella no se limita a propagar a través del mundo vida, sensibilidad, movimiento y amor. Se esfuerza en poner en evidencia el principio que controla su reparto, en tanto que no basta dotar a los elementos de conocimiento y de instinto de conservación para dar cuenta del engendramiento de los seres secundarios y del orden del mundo. El dominico es muy claro a este respecto: si el *amor cognati* que impulsa a los seres a buscar a sus semejantes no estuviera limitado como conviene, no sería la conservación de sí mismo lo que se obtendría, sino la destrucción y la muerte, pues demasiado calor mata al calor que sin embargo le es congénere; de ahí la necesidad en ciertos casos de recha-



zar el exceso de calor para encontrar la salud en el frío y en la sombra: “ahora bien, esto no es posible sino porque cierta sabiduría superior se halla distribuida en todas las cosas.” ¿Cómo entender esta sabiduría sin la que los seres naturales estarían literalmente extraviados en su instinto de conservación? ¿No actúa a semejanza de la naturaleza universal repudiada por Telesio para imponerse a las naturalezas particulares como un “ser superior”?

Respecto a la naturaleza de este ser superior, Campanella considera sucesivamente tres hipótesis. Según la primera, sería “Dios inmediatamente existente en todas las cosas y no sólo en el cielo, como pensaba Aristóteles”. Esta hipótesis es evocada brevemente para ser rápidamente rechazada: la presencia de Dios *in loco* es incompatible con la finitud del mundo y la trascendencia divina.

Campanella formula la segunda hipótesis de la siguiente manera: “O bien [ese ser superior] es el calor mismo”, concepción que remite a la doctrina estoica que hace del *pneuma* ígneo el principio de la unidad del mundo a través de la diversidad de la materia: “tal es la opinión de Diógenes Laercio y de los que afirmaron que el alma es el fuego y que en cierto sentido es corporal”.

Pero hay una tercera posibilidad: sería “el alma del mundo difundida en todas las cosas y que se sirve de la acción del calor y del sol”: alma del mundo que Platón llamó “sabiduría” en el *Filebo*, Filón el judío “emanación de la virtud divina y aliento del todopoderoso”, Hermes “inteligencia” que ordena todas las cosas del mundo, Avicena “donadora de formas”, y Temistio tanto “intelecto agente” como “alma del cielo”. Campanella parece considerar la solución del *anima mundi* más favorablemente, y le asigna una función muy precisa en su sistema físico, cuando al evocar las glosas de ciertos comentaristas de Aristóteles sobre el concepto de intelecto agente, identificado por ellos mismos como alma del mundo, escribe: “en cuanto a nosotros afirmamos que este alma del mundo se sirve del calor y el frío en todas las cosas y no es propia sólo del hombre”, añadiendo que “actúa conforme a las Ideas que percibe en la inteligencia divina, de donde saca certeza y determinación en lo tocante a lo que es preciso hacer y cómo hacerlo”.

La comparación entre el hombre y el mundo, o entre el microcosmos y el macrocosmos, queda precisada en estos términos: “Al igual que en nosotros el alma divina se halla unida al cuerpo mediante el espíritu sutil, corpóreo, cálido y semejante al alma divina –por lo que Hermes llama al espíritu vehículo del alma puesta en nosotros por Dios–, mediante la luz y el calor presentes en todas las cosas el alma se halla unida al mundo”. Mundo que Campanella define como un todo animado, anunciando que tratará este tema en una obra particular, el futuro *De sensu rerum et magia*. Parece como si inspirándose directamente en la comparación estructural entre el microcosmos humano y el universo, que hallamos en tantos autores renacentistas, Campanella resuelve del siguiente modo el problema que Telesio había dejado sin respuesta: el alma del mundo, procedente del Dios “creador de contrarios”, regula las fuerzas del calor y el frío para bien del universo, y es un error que Telesio haya desatendido el *anima mundi*.



¿Aporta esta solución toda la claridad deseable sobre la posición tomada por el dominico? No lo parece. Ciertamente es que la función asignada al alma del mundo parece teóricamente clara, pero no quedan elucidados ni su modo operativo ni su naturaleza. Si tomamos literalmente la comparación con el alma humana y más precisamente con la *mens* de origen divino ¿no hay que ver en el alma del mundo la forma del calor y del cuerpo del mundo, al igual que el alma infusa por Dios en nosotros tiene la forma de *spiritus*? La respuesta a esta cuestión depende evidentemente del sentido que se dé a la palabra “forma”. Ahora bien, el único sentido explícito que Campanella, como Telesio, da a este término es muy singular: las formas no son nada más que los principios formadores y activos inmanentes a los cuerpos primeros, desde donde se difunden para engendrar los cuerpos derivados.

Está claro a la vista de este análisis que el alma del mundo no es la forma del mundo, ni en el sentido telesiano del término, ni *a fortiori* en el sentido escolástico. ¿Pero autoriza este rechazo de la función informante del *anima mundi* a ver en ella un principio transcendente a la materia, al estilo de los ángeles creados sin cuerpo por Dios? Esta conclusión que parece imponerse, sin embargo, no se halla confirmada por ningún texto de la *Philosophia sensibus demonstrata*, donde Campanella se dedica más bien a tejer un estrecho vínculo entre este ser superior y el cuerpo del mundo, sin llegar no obstante a precisar la naturaleza de ese vínculo.

Ocurre como si después de haber usado contra Telesio, bajo la influencia de Platón, Hermes Trimegisto y otros autores antiguos, la necesidad de un alma del mundo, Campanella se prohibiera comprender su funcionamiento. O bien hay que concebirla como una naturaleza perfectamente incorpórea y simple, pero entonces no se comprende de qué manera podría gobernar contra su voluntad, sojuzgando su autonomía motriz, naturalezas dotadas de sensibilidad y apetito. O bien se la asimila al calor repartido en todos los seres, lo cual parece difícilmente conciliable con el esquema triádico y no se ve cómo ese calor podría gobernar a su “doble”. ¿Estaba destinado el *De sensu rerum et magia* a resolver esa dificultad?

3. El alma del mundo: segunda aproximación

“¿Si hay un alma del mundo y por qué existe?” Tal es la pregunta que Campanella se hace en el *De sensu rerum*, a la que responde así: Puesto que el espíritu corpóreo del hombre no basta para gobernar todos sus actos, sino que posee por añadidura un alma inmortal (*mens*), con mayor razón será necesario atribuir al mundo (“el más noble de todos los seres e hijo del bien supremo”), además de a las naturalezas dotadas de sensibilidad, un alma excelentísima predispuesta para la conservación de todo y superior a cualquier ser angélico. Creada por Dios, este alma feliz, que sirve de mediadora entre el creador infinito y las naturalezas fini-



tas, contempla en la Inteligencia primera el modelo de las tareas que debe realizar, actuando sobre la materia y sobre las formas particulares conforme a las ideas que contempla. Es por tanto el primer instrumento de la sabiduría primera, y sin un alma de ese tipo el universo sería inferior al hombre (que es como su resumen), y el todo a la parte.

Las características del alma del mundo aquí enumeradas confirman de manera clara ciertas indicaciones de la primera obra de Campanella. Sin retomar exactamente bajo la misma forma el paralelismo entre el hombre y el universo, puesto que el cielo ostenta aquí el papel del calor correspondiente al *spiritus* humano, mientras que la tierra y el mar serían el cuerpo y la sangre del mundo, Campanella regresa a la necesidad de atribuir a este último un alma rectora de todos los seres dotados de sensibilidad que en él habitan. Confirma igualmente que este alma es la “sabiduría superior repartida en todas las cosas”, de la que hablaba la *Philosophia sensibus demonstrata* –aquí la llama “*naturaleza común y arte universal infuso en el Todo*”– sin renunciar a la idea de que este alma extraería de la contemplación del entendimiento divino la ley de su acción. ¿Pero cómo ejerce el alma del mundo su imperio sobre las fuerzas cósmicas? Curiosamente es en el recuerdo de sus conflictos con la Inquisición respecto al estatuto del *anima mundi* y la alusión al lugar eminente que ocuparía ésta en la jerarquía angélica donde podemos entrever el tipo de solución al que *nolens volens* Campanella finalmente se apuntó.

La comparación clásica entre microcosmos y macrocosmos en la que se había apoyado para atribuir al mundo un alma bienaventurada no podía dejar de parecer sospechosa a los inquisidores guardianes de la pureza del dogma. Según Campanella, estos le habrían objetado que un alma semejante debería informar necesariamente a todos los animales que habitan el mundo, comenzando por los gusanos, que de repente serían bienaventurados con los mismos derechos que el alma humana. Es posible que los inquisidores hayan formulado esa objeción ante su prisionero, pero no parece verosímil que se hayan detenido en ello. Se puede pensar que interrogaron sobre todo a Campanella acerca de las implicaciones de su doctrina concernientes directamente al hombre: ¿al interpretar el *anima mundi* en términos de forma informante del compuesto humano –lectura de hecho normal por parte de los teólogos escolásticos– no habrían tenido fundamento los jueces del dominico para acusarlo de poner en cuestión el dogma de la individualidad y de la inmortalidad personal del alma humana? Desgraciadamente debemos permanecer en el terreno de las conjeturas, por probables que sean, respecto a un punto que sólo las actas de los interrogatorios de 1594-95 permitirían quizás dilucidar. En cuanto a la objeción más rudimentaria que Campanella prefirió presentarnos, queremos creer que la haya refutado sin problema recurriendo a esta comparación realista: igual que vemos a los piojos engendrarse en la cabeza del hombre y a los gusanos crecer en su vientre sin que esos animalejos posean la razón con que el hombre está dotado, del mismo modo los animales nacen en el



mundo sin estar informados por este alma bienaventurada, sino estando provistos solamente de una sensibilidad proporcionada a su ser.

Es instructivo leer el relato sutilmente modificado del mismo episodio inquisitorial en la versión que dará Campanella en 1627 en su *Defensio libri sui de sensu rerum*. Después de haber atribuido a Telesio la paternidad de la doctrina de la sensibilidad de las cosas y defendido su ortodoxia (“cuando el Santo Oficio examinó hacia 1592 la doctrina de Telesio, esa doctrina de la sensibilidad de las cosas no fue revocada”), escribirá que examinando sus cuatro libros manuscritos *De sensu rerum*, los Padres “*no objetaron nada contra la sensibilidad natural de las cosas ni contra el hecho de que yo hubiera propuesto un alma del mundo auxiliar, como San Agustín, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, Ficino y Platón, sino solamente esto: si existe un alma del mundo, es bienaventurada o santificable, y por tanto también las almas de las bestias y todas las partes del mundo. Respondí [...] que si hay un alma del mundo auxiliar [...] las almas de las bestias y las cosas naturales dotadas de sensibilidad no serían por ello bienaventuradas, en tanto que ellas no proceden de la sustancia o del influjo de dicha alma, sino que participan del sentido común natural.*”

Conservemos de este texto dos indicaciones:

- por una parte, la confirmación de que el alma del mundo no es un principio que cumpla la función de forma de las causas activas y de los seres derivados.
- por otra parte, la insistente precisión en que desde el principio de su reflexión Campanella habría considerado la existencia de un alma del mundo auxiliar, de acuerdo con una respetable tradición filosófica y patristica.

El problema que se plantea entonces es el siguiente: ¿Al hablar de un *anima mundi assistans* Campanella busca simplemente otorgarse retrospectivamente y gratis una ortodoxia que había sido puesta en cuestión? ¿O bien esta solución se halla en el recto camino de sus continuos esfuerzos para resolver el problema, cuyos términos heredó de Telesio, quien preocupado por no franquear los límites que se había impuesto, lo había dejado en suspenso?

4. La naturaleza como creación continua e instrumento de Dios

Cualquiera que sea de hecho el factor preponderante, está claro que estos textos compuestos a lo largo de un período dilatado de tiempo, corresponden a una evolución de la visión campanelliana de la naturaleza en su curso ordinario. Habiendo partido de una posición filosófica que quería restituir a las fuerzas de la naturaleza una autonomía, comprometida según Telesio por la doctrina aristotélica de los motores incorpóreos, Campanella llegó a consi-



derar que la Providencia, que su maestro reclamaba como principio constituyente del orden natural y del mantenimiento de su equilibrio, no podía ser concebida sino en términos de instancia reguladora superior a las causas agentes y a los seres derivados que engendran en la materia corpórea. En diversos textos se dedicó a precisar la esencia de esta instancia cósmica, acabando por definirla de modo teológicamente aceptable, pero también más banal, en términos de alma del mundo auxiliar que controla el juego de las fuerzas naturales, que serían sus instrumentos involuntarios.

Pero la verdadera originalidad de Campanella va más allá. Una visión *sui generis* de la naturaleza, fruto de especulaciones proféticas y astrológicas sobre las que no es posible extenderse aquí, lo condujo a concebir la máquina del mundo, esta gran obra completamente impregnada de sensibilidad y de vida descrita en el *De sensu rerum*, no como un todo acabado desde su creación, sino como un ser vivo destinado a la decadencia y a la muerte, que llegará bajo la forma del incendio final anunciado en el *Apocalipsis* y en otros textos de las Escrituras. Ahora bien, rechazando adjudicar este origen al solo juego de las fuerzas naturales inmanentes -después de todo, el calor que ocupa la mayor parte del universo debería “mecánicamente” invadir al frío acantonado en la minúscula tierra- Campanella reclamará una intervención directa de Dios. Tomando en particular el argumento de las *novas* celestes aparecidas en 1572 y en 1604, así como los espectaculares cometas de 1577 y 1618, el dominico quiere ver en esos “milagros” de la naturaleza el efecto de una acción directa del Creador, que continuaría inscribiendo *ad nutum* en el libro del mundo los signos de su voluntad y que mediante ellos advierte a los hombres de sus desig-nios. Al hacer de la naturaleza un medio al servicio de fines que la trascienden, Campanella se encontrará finalmente en las antípodas de Telesio y de su ideal de una naturaleza comprendida únicamente a partir del juego inmanente de sus fuerzas. Respecto a la concepción telesiana -y desde este punto de vista también galileana- de una “naturaleza siempre de acuerdo consigo misma, que opera siempre de modo semejante sobre las mismas cosas”, Campanella como profeta-filósofo opondrá el rechazo de una naturaleza “estúpida y operando siempre de la misma forma” (*stupidia et semper idem faciens natura*). Más exactamente, defenderá la idea de una naturaleza en suspenso por la siempre posible intervención directa del creador, que se serviría de ella al modo del herrero que modela su obra a martillazos, a veces rápidos, a veces lentos. De esa manera se salvarían esos *miracula naturae*, que a ojos de Campanella son la aparición de los astros nuevos ya mencionados, así como las anomalías celestes (como la variación irregular del ritmo de la precesión o de la oblicuidad de la elíptica puesta en evidencia por Copérnico). Fenómenos que los astrónomos no comprendían según su significación profunda, siendo el más criticable en ese sentido Copérnico, por haber querido reducir a ciclos de anomalías las modificaciones de las referencias celestes, en realidad enteramente imprevisibles,



porque su ritmo está sometido a la voluntad divina. Esa concepción de los fenómenos celestes como irreductibles a la simple causalidad de los agentes físicos es lo que Campanella pedirá a Galileo ratificar, con el escaso éxito que podemos imaginar.

Traducción del francés de *Sergio Toledo Prats*
Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia