



Propugnacula civitatis novam, quae à se inveni-
 centi distat 200 passibus. Cetera hinc, plures er-
 cularis pro ornanda aere. Fossae quoq; cum ambunt
 large sunt passus 50. Propugnata 12. Portas habet
 tres, et arvens. Hinc ex propugnaculis ad cer-
 trum hinc, in quo terris munitione, civitatis
 subsidium. Subest diame. tri. 600 passuum.

NOVA PALMAE CIVITAS IN
 patria Forouliensi ad maris Aethra-
 tici ostium contra Barbarorum in-
 cursum à Venetis edificata

NA “CIDADE DO SOL” DE TOMMASO CAMPANELLA:

uma crítica ao poder dos jesuítas no Novo Mundo

CARLOS BERRIEL*

RESUMO Em 1602, quando a obra *A Cidade do Sol*, de Campanella, foi escrita, havia três países integralmente católicos: Espanha, Portugal e Itália. Os estados italianos, centros do comércio mediterrânico, e a península ibérica, senhora do Novo Mundo, eram os Estados mais ricos da Europa. Trezentos anos depois, esses países estavam entre os mais pobres da Europa. Todos permaneceram integralmente católicos e todos seriam um dia fascistas. Elementos essenciais desse problema foram percebidos por Campanella. Para compreender *A Cidade do Sol*, é necessário conectá-la àquele período histórico – a Reforma e a Contrarreforma, o sistema colonial ibérico, o absolutismo, a manufatura – enfim, a revolução científica. E poderemos pensar, por fim, em como *A Cidade do Sol* é, em tudo, o oposto especular das colônias ibéricas no Novo Mundo.

PALAVRAS-CHAVE Utopia. Contrarreforma. História social.

TOMMASO CAMPANELLA’S “THE CITY OF THE SUN”: a criticism of the Jesuit power in the New World

ABSTRACT In 1602, when Campanella’s “The city of the sun” was written, there were three completely Catholic countries: Spain, Portugal and Italy. The wealthiest states in Europe were the Italian states, Mediterrean commercial poles, and the Iberian Peninsula, mastering the New World. Three hundred years later, these countries ranked among the poorest in Europe. All of them remained totally Catholic, and all of them would someday be fascists. Campanella perceived essential elements of this problem. To understand “The city of the sun”, one must relate it to that historical period – the Reformation and the Counter-Reformation, the Iberian colonial system, absolutism, manufacture – in a word: the scientific revolution. And, at last, we may consider how “The city of the sun” is all in all the mirroring opposite of the Iberian colonies in the New World.

KEYWORDS Utopia. Counter-Reformation. Social History.

* Professor do Departamento de Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da UNICAMP.
E-mail: ceoberriel@hotmail.com

Em 1602, quando da composição da obra *A Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella, havia três países integralmente católicos: Espanha, Portugal e Itália. O conjunto dos Estados mais ricos da Europa era também os estados italianos, então avançados centros do comércio mediterrânico, e a península ibérica, unificada em uma só coroa, que dominava o Novo Mundo – a América, a Índia, a África. Trezentos anos depois, esses três países estavam entre os mais pobres da Europa, e suas sociedades, se encontravam em verdadeiras ruínas. Seus camponeses imigravam para as emergentes economias que, anteriormente, constituíam suas possessões. Todas permaneceram integralmente católicas. Todas adotariam em breve o fascismo como forma de Estado. Nada disso poderia ser previsto pelos pensadores da Contrarreforma. Entretanto, elementos essenciais desse problema foram percebidos por Campanella – o que o torna um agudo analista de seu tempo e de seus problemas. Para compreender a complexa estrutura de *A Cidade do Sol*, é necessário conectá-la aos fatos daquele período histórico – a crise religiosa, com a reordenação da Igreja Católica no processo do Concílio de Trento, a criação do sistema colonial ibérico, a consolidação da monarquia espanhola sob o absolutismo, as guerras de religião na França, a Guerra dos 30 Anos, a passagem da economia mercantil para a manufatura – e enfim, a revolução científica. E poderemos pensar, por fim, em como a Cidade do Sol é, em tudo, o oposto especular das colônias ibéricas no Novo Mundo.

Essa utopia é, entre todas, a que melhor formaliza os complexos problemas da Reforma e da Contrarreforma e de toda a atormentada atmosfera que lhe é própria. Nela está exposta a república ideal que seria o modelo político que poderia salvar a Igreja dos revezes da Reforma e conduzi-la, definitivamente, ao topo do reino deste mundo. Trata-se de um documento essencial para a compreensão das intenções mais profundas e verdadeiras de Campanella, um texto de síntese escrito para definir suas próprias ideias religiosas, filosóficas e sociais, expor os seus projetos de reforma da Igreja e das instituições políticas.

Sua ideia de salvação da Igreja, entretanto, é divergente da então visão hegemônica produzida no Concílio de Trento, de forte predominância jesuítica. É uma *polis* teocrática baseada na filosofia da natureza de Bernardino Telésio – a mesma filosofia que estava conduzindo Giordano Bruno à fogueira, e haveria de, em breve, conduzir Galileu Galilei ao tribunal da Inquisição. A Contrarreforma efetivou uma fratura radical entre a ortodoxia católica e as novas atitudes da consciência religiosa e da cultura laica. A geração de Giordano Bruno (1568-1600), Galileu Galilei (1564-1642) e Tommaso Campanella (1568-1639) assistiu à restauração imposta do princípio de autoridade e viram secar, na fonte, todas as possibilidades de desenvolvimento do saber científico. E, em decorrência disso, todas as possibilidades de desenvolvimento social e prática econômica correspondente a esse saber. O contrário, que não se deu, seria uma Igreja aberta às novas ciências, dinamizadora dos modernos processos investigativos, benévola para com os livros ainda não lidos e ávida dos novos saberes. Uma Igreja que, em resumo, anexaria seu destino ao da burguesia manufatureira e, aliada a ela, sentaria no trono do Mundo. O que poderia ter sido e não foi é um dos sentidos de *ACidade do Sol*.

Com a Reforma luterana, triunfou a separação entre o poder temporal e o espiritual, e Campanella se insurge contra esse fato. Em sua concepção, o mundo cristão deveria conhecer um único governo, exercido por uma autoridade que fosse ao mesmo tempo representado por um soberano e sacerdote – logicamente, o papa.

O aspecto mais original do pensamento de Campanella, diz Germana Ernst¹, está na sua aspiração a conciliar a nova filosofia da natureza com a proposta de uma radical reforma das ciências e da sociedade. A imagem de uma natureza portadora de harmonia, verdade e justiça, como expressão da *ars divina*, torna-se o modelo inspirador para fundar a nova enciclopédia do saber, mas sobretudo para refletir sobre a vida associada do homem. A violência, a injustiça, os enganos que perturbam as sociedades civis têm sua origem no fato de os homens terem-se afastado do modelo natural, no qual seria ne-

¹ ERNST, Germana - *Tommaso Campanella – Il libro e il corpo dela natura*. Editori Laterza, Roma-Bari, 2002.

cessário inspirar-se novamente para efetivar a reforma da vida em comum. Não são mazelas tratadas no âmbito de abstrações éticas, mas, sim, fatos concretos da vida terrena.

Um dos aspectos mais traumáticos desse momento é a hostilidade da Igreja frente ao espírito das descobertas científicas. Sendo antes objetivamente neutra com relação a essas descobertas e à filosofia que as produzira, a partir do Concílio de Trento, a Igreja localiza na revolução científica uma das matrizes geradoras do Protestantismo, por ser um pensamento que emancipava a ciência da cultura religiosa, e colocava – com base no humanismo de Pico della Mirandola e de Erasmo – o homem como um análogo de Deus, plenamente capaz de estabelecer uma relação suficiente com o Criador do mundo e sua obra, sem a intervenção de um intermediário – a Igreja.

Nas “ciências naturais”, como eram chamadas no início do século XVI, abriu-se uma nova perspectiva: em carta enviada a Galileu em 1632, Campanella declarava ver “uma nova ciência” anunciada por “novos mundos, novas estrelas, novos sistemas, novas nações”. O sistema aristotélico, moldura essencial da cultura católica desde o século XIII, era posto em dúvida de forma frequente. O método “experimental”, termo correlato ao conceito de “experiência”, tem clara distinção do preceito da fé, e, como resultado, a nova filosofia entrou claramente em rota de colisão com a Igreja Católica.

A revolução científica em curso partia do axioma empírico de que a verdade da ciência era alcançada pelos sentidos humanos, sede da experiência, deslocando o critério da verdade da Revelação para a estrutura sensitiva material do homem: os sentidos, antes tidos como fonte do erro e da perdição, passam a sediar o conhecimento seguro do mundo físico. Em decorrência disso, a ciência autonomiza-se, desliga-se do campo teológico e, na prática, desautoriza a Igreja como intérprete da natureza. Esse é o lugar de Bernardino Telésio.

A obra desse filósofo, *De rerum natura iuxta propria principia*, forneceu a filosofia da natureza que está na base de *A Cidade do Sol*. Lida já na juventude, deixou em Campanella uma influência perene e estruturante. Telésio fez da filosofia da natureza o mesmo que Maquiavel fez da política: uma esfera de reflexão emancipada das outras esferas de pensamento, como a Moral e a Religião. Telésio desenvolveu um método racional de apropriação da realidade tangível segundo o qual existiriam na natureza apenas forças naturais, excludentes da metafísica, que podem e devem ser explicadas apenas por seus princípios intrínsecos. Os homens teriam a faculdade de conhecer a

entidade natural e, por decorrência, teriam poder e domínio sobre tudo o que integrasse a natureza. O mundo natural pode ser, portanto, um vasto patrimônio à disposição do homem, um empório que deve ser apropriado materialmente, além de idealmente.

Quando escreve *A Cidade do Sol*, Campanella ressalta um aspecto da teoria telesiana, que possibilita considerar que a ciência natural e a fé não se excluem, mas agem de modo a se completarem: sendo a natureza a estátua viva de Deus, o cientista que busca as leis e os fenômenos naturais aproxima-se do Criador, pois Ele *lá* está, as suas impressões digitais estão em todas os lugares, sem exceção. A pesquisa científica torna-se assim um ato similar ao da oração. Daí que, na utopia campanelliana, o poder supremo está nas mãos de Hoh, que é ao mesmo tempo o supremo sacerdote e o maior cientista.

Esse princípio filosófico foi constituído nos momentos iniciais da manufatura, sendo evidente a oportunidade e a lógica histórica dessas ideias. Na verdade, a ciência tal como foi pensada por Telésio conduziria as economias irremediavelmente à manufatura – assim como ocorreu na Inglaterra, nos Países Baixos e na França de Richelieu. Como se sabe, a manufatura é um processo de produção, com grande expansão na Europa entre 1550 e 1770, que está ligado a um considerável esforço técnico e organizativo que pressupõe uma divisão social do trabalho bastante avançada. É uma forma de organização econômica que se apodera, além da esfera econômica, de todas as outras esferas da sociedade, alterando-as e subsumindo-as à sua lógica. Uma vez dominante em uma sociedade, altera irremediavelmente as relações sociais, criando novas classes influentes, fortalecendo o poder urbano e subordinando o campo e suas relações típicas, ainda feudais. A manufatura pressupõe uma relação marcadamente racional entre os agentes produtivos e dissolve os antigos acordos. Um de seus efeitos mais profundos é a separação qualitativa entre o homem e a natureza, causada pela divisão do trabalho.

As circunstâncias de sua escrita: a revolta da Calábria e a dominação espanhola

Os elementos históricos convidam a uma conexão entre a composição dessa utopia e a crise da dominação espanhola no reino de Nápoles e, especificamente, ao movimento conhecido como a revolta da Calábria. O que nem sempre é lembrado é que Campanella era um súdito napolitano e, simultaneamente, súdito do Império Espanhol – dado que

os aragoneses, naquele período, ocupavam o trono de Nápoles. A Calábria, submetida à nobreza feudal, à prepotência do clero e ao domínio espanhol, apresentava condições extremas de miséria e de descontentamento, e esse quadro o convenceu a organizar um vasto movimento de revolta popular. A sua denúncia contra a opressão e a decadência da vida pública local assumiu tons utópicos e proféticos, prevendo o advento de uma *età aurea*. Campanella busca então instaurar pela força uma *polis* republicana, comunitária e teocrática, sem propriedade privada ou classes sociais, da qual ele mesmo seria o legislador e o chefe, organizando o país segundo os princípios de uma Cidade de Deus. Nesse projeto visionário se joga de corpo e alma, liderando uma multidão de rebeldes, iludidos e facínoras. A revolta, desencadeada em 1599, logo fracassa, delatada aos espanhóis por dois traidores. Torturado barbaramente, Campanella permanecerá 27 anos no cárcere em Nápoles. Lá, escreverá a sua utopia.

O Império Espanhol, mantido nessa época pelo ouro e pela prata americanos, tornara-se um sistema aristocrático e eclesiástico, irracional em termos econômicos, que desonrava o trabalho, em que Igreja e nobreza confiscavam a maior parte das riquezas, imobilizando-as em construções suntuosas ou obrigações estatais, dissipando-as no luxo em vez de aplicá-las nas atividades econômicas produtivas.

Resultado da política construída pelo regime inquisitorial da Contrarreforma, o império ibérico proibira entusiasticamente as ideias da revolução científica e suas consequências no plano econômico. Ao aprisionar e matar os adeptos da nova filosofia da natureza, a Espanha fechou-se dentro dos limites do capitalismo mercantil, em que o capital era aplicado exclusivamente em atividades primárias – como a agricultura de exportação de açúcar – e na circulação de mercadorias manufaturadas, mas não na sua produção. Lastreada no monopólio das colônias no Novo Mundo, obtinha extraordinárias riquezas apenas da extração do ouro e da prata, que lhe chegavam sem que lhe fosse necessário equipar-se de relações modernas e racionais, propícias à manufatura. O sistema manufatureiro, vivo e dinâmico na Inglaterra e nos Países Baixos, germinando na França, impunha novas relações sociais e econômicas, mais burguesas e menos aristocráticas, mais racionais e menos baseadas na fé. Mantendo intactas suas estruturas sociais arcaicas e improdutivas, a Espanha nadava numa riqueza advinda da escravização das colônias tropicais.

Campanella, não por acaso, situa a sua cidade solar justamente debaixo da linha do Equador.

Por ser uma metrópole, e em razão de seu abraço de afogado com a Inquisição, a Espanha se viu despreparada para a crescente demanda, vinda das colônias, de bens e equipamentos de produção, e para seu fornecimento tornou-se paradoxalmente dependente dos países abertos à manufatura e às ciências – os países protestantes. Ficou assim obrigada a repassar o ouro e a prata, de modo a enriquecer os odiados protestantes que praticavam aquele sistema manufatureiro que a Inquisição, afinal, havia constringido e até mesmo proibido em seu domínio.

Esse império, para se reproduzir, não demandava a revolução científica em curso, e se assentava sobre a diretiva jesuítica da *Propaganda Fide*. Essa é a vertente inquisitorial, que se expressa pela obstrução – e frequentemente pela fogueira – da nova ciência, da manufatura.

Há um aspecto que é costumeiramente esquecido: a Inquisição foi um verdadeiro e eficiente agente econômico, pois, ao queimar cientistas, fazia uma consciente opção econômica e política. A perseguição à ciência tornou-se, inclusive, um ato constitutivo da moldura da colonização da América e uma expressão do poder ibérico. Campanella percebeu esse fato e o combateu em *A Cidade do Sol*.

O sistema econômico que rege as colônias ibéricas

Observemos um dado esclarecedor: os personagens desse diálogo são o Grande Mestre dos Hospitalários – um cruzado – e um capitão genovês – que fora timoneiro de Cristóvão Colombo –, alguém envolvido ao máximo com o universo do Novo Mundo, da América, daquele continente que então pertencia integralmente às potências ibéricas. Esse fato em si já indica a obrigatoriedade de se olhar para o Novo Mundo, tal como então se constituía: um sistema de dominação colonial.

O sistema colonial ibérico recebeu o nome de Pacto Colonial, que, em resumo, é o conjunto de regras que regem o relacionamento econômico entre as Metrôpoles e suas Colônias com base nas descobertas, e para o qual os jesuítas contribuíram de modo decisivo.

O típico sistema colonial ibérico funcionava sobre quatro elementos básicos: a) sistema latifundiário; b) escravidão; c) monocultura; d) exportação. O resultado desse conjunto de disposições era somado à subordinação das colônias à sua metrópole

como único e exclusivo comprador, que o revendia ao mercado mundial, e, ao mesmo tempo, como único e exclusivo vendedor de tudo aquilo que a colônia necessitava: essencialmente produtos manufaturados. Entretanto, as metrópoles ibéricas não dispunham de um parque produtor de manufaturas, proibido por leis reais e inspirados pela própria hostilidade inquisitorial aos fundamentos intelectuais necessários ao advento da manufatura: a revolução científica. Em decorrência, a metrópole ibérica comprava os necessários produtos manufaturados de quem os produziam: países protestantes como Inglaterra, Holanda, entre outros. Trata-se de um sistema irracional, pois conduzia para fora dos países coloniais e suas metrópoles católicas o resultado final de todo o processo econômico. Beneficiavam-se os países que adotaram a nova ciência; empobreciam-se os países subordinados à Inquisição.

Numa visão sintética, temos que, após a Reforma, a Europa se divide basicamente entre dois blocos:

- 1) as nações católicas, que são ao mesmo tempo metrópoles das colônias tropicais e que se petrificarão no regime do pacto colonial, e
- 2) as nações protestantes, desprovidas ainda de um império colonial e que, no decorrer do tempo, ativarão suas economias na direção da manufatura, o que as tornará mais modernas e abertas para a futura industrialização.

O pacto colonial limitava as atividades econômicas da elite colonial. Por um lado, os colonos só podiam vender sua produção às metrópoles, o que não garantia bons preços a eles. Por outro, a proibição de instalação de manufaturas nas colônias na América impedia a elite colonial de investir em outro setor de produção que não fosse o agrário.

Para esse sistema, a Ordem dos jesuítas muito contribuiu, exercendo uma função de cogestora dos negócios coloniais. Os jesuítas aportaram no Brasil em 1549, no Peru em 1567, e, no México, em 1572. Fundaram cidades e tornaram-se, desde o primeiro momento, senhores de terras e de escravos. Com a fundação, em 1596, da diocese de Luanda, em Angola – que recebia numerosos escravos como forma local de tributo –, os jesuítas obtiveram da coroa espanhola a proibição da escravização dos índios da América para privilegiar a importação de escravos negros, enviados da África pela própria Ordem. Foram os maiores comerciantes de escravos africanos para o Brasil, sendo inclusive isentos de taxas. Nas missões da América espanhola, para onde iam poucos escravos negros, controlavam milhares de nativos adestrados para o trabalho, que

eram cedidos aos colonos espanhóis mediante pagamento, e definiam quando, como, para quem e por quanto os índios trabalhariam.

Apoderou-se assim a Companhia de Jesus do controle de parte substancial da mão de obra, manteve-a sob o regime de servidão ou da escravidão e inviabilizou toda e qualquer outra forma de relação produtiva – numa palavra, impediu o desenvolvimento da manufatura.

Foram, portanto, peças-chave nos intrincados sistemas agrários das Américas, “protagonistas essenciais do desenvolvimento da economia da época colonial”, e se inseriam em sua lógica social, econômica e política como administradores de seus latifúndios. Foram senhores de terras, de escravos negros e de índios cativos.

Houve mesmo um “ajustamento doutrinário pró-escravista” dos jesuítas, em Angola e no Brasil². A escravidão era vista como um facilitador da catequese tanto dos índios como dos negros. Esse “ajustamento” se deu para conciliar a existência do cativo e o estabelecimento de uma sociedade cristã, ainda que escravista. Em meados do século XVIII, a Companhia de Jesus era a instituição que possuía o maior número de escravos no continente americano, e milhares deles se encontravam na América portuguesa³.

A Igreja tridentina será assim a expressão do pacto com os Estados ibéricos, de quem depende e faz parte – em outras palavras, a Igreja se mescla ao estado ibérico. O destino de Roma fica subsumido ao processo do capitalismo mercantil, que é sua expressão econômica e, ao mesmo tempo, seu limite, e isso vem a definir o caráter social das colônias ibéricas.

O resultado de todo esse processo é uma Igreja missionária, jesuítica, contrária à ciência e ativa nos processos inquisitoriais, que, afinal, decide o destino das metrópoles ibéricas e o aspecto que elas terão no futuro. Somou-se o destino da Igreja ao pacto colonial, à essa forma particular do capitalismo mercantil ibérico. E, afinal, não era a Igreja que tinha a Inquisição, mas a Inquisição é que possuía a Igreja.

A tríade de países católicos fechou-se então no circuito edificado pela Inquisição, que se tornou, desse modo, construtor de um sistema econômico baseado na exploração colonial. O irracionalismo inquisitorial tornou-se, também, sistema econômico e político. Pode-se argumentar que essa decadência ainda não se podia saber: entretanto, *A Cidade do Sol* de Campanella parece justamente combater essa via.

² Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, (São Paulo: Companhia das Letras, 2000).

³ Em seu livro “A formação do Brasil Contemporâneo” (1942), Caio Prado Júnior elucidou o sentido da colonização da América. Uma das grandes diferenças entre o pacto colonial Brasil-Portugal e o da Inglaterra e América do Norte puritana está na diversidade entre a colonização de exploração e a de povoamento. No caso do Brasil, ocorria apenas a exploração dos recursos naturais, enquanto que, nos países do Norte, esse pacto colonial assumiu a forma da colônia de povoamento, o que explica a diferença de desenvolvimento e subdesenvolvimento desses países.

O Programa cívico de A Cidade do Sol

Campanella não inventa um quadro ao qual se contrapor, mas lhe basta o quadro que é constituído pela forma da sociedade ibérica, de sua simbiose com a Igreja pelas mãos da Inquisição e do jesuitismo. E tudo isso é justamente o avesso da Cidade do Sol.

A obra *A Cidade do Sol*, concebida na prisão napolitana, foi escrita para demonstrar e convencer que a união entre fé e razão, entre Igreja e a nova ciência, levaria racionalmente ao cesaropapismo e que o caminho da simbiose romana com as metrópoles ibéricas, otimizada pela ação jesuítica, tornara fé e razão polos antagônicos e excludentes, trazendo como resultado o fechamento da Igreja ao mundo moderno – recolhida em seu particularismo, avessa à universalidade da razão científica.

A correta imitação do modelo natural comportaria uma república fundada não por Deus, mas pela filosofia e pela razão humana, para demonstrar que a verdade do Evangelho é condizente com a razão humana. Descoberta pela filosofia e fundada sobre a razão, a religião natural dos solarianos é alimentada pela *norma* que possibilita avaliar o valor das religiões históricas, de escolher entre elas a que for verdadeira, e de reconduzi-la ao seu verdadeiro princípio, suprimindo os abusos deletérios. Julga assim que a religião natural, que é *inata*, é sempre verdadeira, enquanto a religião *construída* é imperfeita e pode ser falsa. A religião natural é própria a todos os seres que, sendo originários de Deus, tendem a retornar a ele. Dessa forma, uma *polis* racional demonstra uma capacidade superior para a constituição de um poder que assegura à Igreja o trono do mundo. Lá não há comércio, a não ser de forma residual. Não há ócio, marginalidade, clero corrupto nem abusos dos fortes sobre os fracos; não há, aliás, fortes e fracos. Não há escravos nem cativos. Não há pobreza ou fome, não há escassez nem desordem, não há desobediência civil nem sublevações, não há crimes nem violência contra as instituições. Rege, soberana, uma ordem reverente ao Sagrado, que é investigado pelos cientistas.

A utopia de Campanella, sendo a união entre razão científica e fé, é consequentemente um sistema complexo que junta racionalidade científica e irracionalidade profética, de mentalidade moderna e tradicionalismo religioso. Campanella não é um adepto da Contrarreforma de predominância jesuítica, mas, sim, um reformista exoticamente racional. *A Cidade do Sol* é talvez, contraditoriamente, no seu jogo de espelho e luzes,

de crítica e defesa da Igreja, a mais barroca das utopias seiscentistas. Ler Campanella, diz Maria Moneti, significa transitar com dificuldade dentro da linguagem de quem vive, constantemente e por necessidade de sobrevivência na dissimulação, na simulação, na expressão criptografada e cifrada.

Invertida, a Cidade do Sol é o sistema colonial ibérico.

A Cidade do Sol é a exposição do que poderia ser o mundo sem a aliança contrarreformística da Igreja com a Ibéria: universalmente cristão e racional e unificado sob o trono de Pedro.

A filosofia de Telésio, portanto, possibilitaria a fusão entre a fé romana e revolução científica, uma vez que admitia a existência do sagrado no mundo, mas simultaneamente criava as bases filosóficas da ciência moderna. Uma união íntima entre razão e fé torna-se possível, o que significa afirmar que a Igreja poderia se aliar ao sistema manufatureiro moderno, já em processo de implantação no norte da Europa. Se prevalecesse a tese de Campanella, a Igreja e os impérios a ela coligados – Espanha e Portugal e os Estados italianos – poderiam abraçar a nova ciência, poderiam considerar a natureza uma entidade aberta à mente profana que, não obstante, encontraria Deus. O soberano seria um cientista e, ao mesmo tempo, o sumo sacerdote. Investigar a natureza por meio da ciência racional e orar pode ser a mesma atividade.

Isso, enfim, seria mais eficiente para a defesa dos interesses da Igreja do que aquilo que se praticava no universo contrarreformísticos, na tríade dos Estados católicos.

A obra de Campanella, toda ela coerente e voltada para um mesmo foco, visava à reconstrução do poder da Igreja e considerava a reforma tridentina insuficiente não apenas para a recondução do mundo ao domínio da Igreja, mas também imprópria para a reabilitação de Roma como entidade eficiente para essa tarefa. Para a composição de *A Cidade do Sol*, Campanella arregimentou a imaginação social própria da utopia para fazer a crítica imanente da Igreja tridentina, de suas opções, de seus compromissos. Ao mesmo tempo, advoga uma completa revisão dos pressupostos contrarreformísticos. Essencialmente, Campanella quer conciliar fé e razão por meio da condução da ciência para dentro da Igreja – ação indispensável para salvá-la da irrelevância iminente frente aos Estados, já protestantes, que absorviam a revolução científica e suas consequências econômicas, que logo se tornarão os principais centros hegemônicos e grandes metrópoles coloniais.

Mais concretamente: Campanella quer que a expressão da fé construída pela Contrarreforma submeta-se aos postulados da revolução científica, o que seria inverter toda a sua lógica, significaria uma mudança radical da política da Igreja, que desenhasse na aliança estrutural com as metrópoles ibéricas o sentido mais profundo da sua nova identidade; quer o filósofo, afinal, salvar a Igreja de si mesma corrigindo-a do caminho inquisitorial que havia adotado.

Referências

ASOR ROSA, Alberto. *Letteratura italiana. Storia e testi (Il Seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco, v.V, t.I, Bari 1974, p. 179-238).*

BACZKO, Bronislaw. Utopia. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BALDINI, Enzo. Il dibattito politico nell’Italia della controriforma: ragioni di stato, taccitismo, machiavellismo, utopia. In: *Il pensiero politico*, anno XXX, n. 3, 1997.

BONDÌ, Roberto. *Introduzione a Telesio*. Roma-Bari: Laterza, 1997.

CALCAGNO, Gian Carlo. Il Fattore Tecnologia: La Distopia Catastrofica. In: COLOMBO, Arrigo (org.). *Utopia e Distopia*. Bari: Edizioni Dedalo, 1993.

CAMPANELLA, Tommaso. *A Cidade do Sol*. Tradução e notas de Aristides Lobo. Os Pensadores. Ed. Abril, São Paulo, 1974.

CANTIMORI, Delio. *Utopisti e riformatori italiani (1794-1847)*. Firenze, 1943.

CANZIANI, Guido. Filosofia della natura, tecnologia e matematica nell’opera di Cardano. In: CASSIRER, E. *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento*. Firenze: La Nuova Italia Ed., 1977.

CHIANTELLA, Raffaello V. *Storiografia e pensiero politico nel Rinascimento*. Torino: SEI, 1973.

CILIBERTO, Michele. Giordano Bruno: dalla ‘nuova filosofia’ alla reformatio mundi. In: VASOLI, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento*. A cura di Paolo C. PISSAVINO. Milano: Mondadori, 2002.

CILIBERTO, Michele. Ritratto di Tommaso Campanella. In: *Pensare per contrari*. Disincanto e utopia nel Rinascimento. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2005.

CURCIO, Carlo. Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento. In: *Revista Morus – Utopia e Renascimento*, n. 1, 2004.

CURCIO, Carlo. *La politica italiana del '400*. Contributo alla storia delle origini del pensiero borghese. Firenze: Novissima Editrice, 1932.

CURCIO, Carlo. *Utopisti e Riformatori Sociali del Cinquecento*. Bologna: S.A. Poligrafici Il Resto del Carlino, 1941.

DE MATTEI, Rodolfo. Note sul pensiero di T. Campanella. Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico (Roma, 12-15 maggio 1968). Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969.

DE MATTEI, Rodolfo. *Studi campanelliani*. Firenze, Sansoni, 1934.

DEL CORRAL, Luis Díez. Campanella entre la monarquía española y la francesa. Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico (Roma, 12-15 maggio 1968). Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969.

ELIAV-FELDON, M. *Realistic Utopias*. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630. Oxford: Clarendon Press, 1982.

ERNST, G. *Religione, ragione e natura*. Ricerche su Tomaso Campanella e il tardo Rinascimento. Milano, Franco Angeli, 1991.

FIRPO, Luigi (appunti e testi a cura di). *L'utopia nell'età della Controriforma*. Torino: [s.n.] 1977.

FIRPO, Luigi (org.). *Scritti scelti di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*. Torino: UTET, 1949.

FIRPO, Luigi (org.). *Studi sull'Utopia*. Firenze: Leo S. Olschki. 1977.

FIRPO, Luigi. L'utopia politica nella controriforma. In: Quaderni di Belfagor, diretti da Luigi

FIRPO, Luigi. Tommaso Campanella: l'uomo e il suo tempo. Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico - Roma, 12-15 maio 1968. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969.

FORTUNATI, Vita (org.). *Vite di Utopia*. Ravenna: Longo Editore, 1997.

FORTUNATI, Vita e TROUSSON, Raymond. *Dictionary of Literary Utopias*. Paris: Honoré Champion, 2000.

FRAJESE, V. La Monarchia del Messia di Tomaso Campanella. Identificazione di un testo tra profetismo e Controriforma, *Quaderni Storici*, 3, 1994, p. 721-766.

GARIN, Eugenio *Rinascite e Rivoluzioni: Movimenti Culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza/Mondadori, 1992.

GARIN, Eugenio. Da Campanella a Vico. Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico (Roma, 12-15 maggio 1968). Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969.

GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta*. Saggi su Tommaso Campanella, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002.

GIULIO BRUNI ROCCIA, L'utopia del Campanella e gli archetipi della società politica. In: AA.VV., Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico, Roma 12-15 maggio 1968, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 182-213.

HEADLEY, J. M. *Tomaso Campanella and the Transformation of the World*. Princeton, Princeton University Press, 1997.

HELLER, A. *O Homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. L'Ancien Régime. In: *Il trionfo dell'assolutismo: da Luigi XIII a Luigi XIV (1610-1715)*. Bologna: Il Mulino, 2000.

LANZA, Luciano. Utopia, domínio, economia. In: DEL BUFFA, Giuseppa Saccaro; LEWIS, Arthur O. *Utopia e modernità*. Teoria e prassi utopiche nell'età moderna e post-moderna. Roma: Gangemi, 1989.

MONETI CODIGNOLA, Maria. "Critica della ragione utopica: l'idea di felicità e i suoi paradossi". In: *Il paese che non c'è e i suoi abitanti*. Firenze: La Nuova Italia, 1992.

MONETI, Maria. *Utopia*. Firenze: La Nuova Italia, 1997.

PISSAVINO, Paolo C. *Le forme della conservazione politica: ragione di Stato e utopia*. In: RODOLFO DE MATTEI, *La politica di Campanella*, ARE, 1928.

- ROSA, Alberto Asor. *La cultura della Controriforma*. Roma-Bari: Laterza, 1981.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- STEGMANN, André. Campanella: utopie et réalité historique. In: GANDILLAC, Maurice; PIRON, Catherine (org.). *Le discours utopique*. Paris: 10/18, 1978.
- STOCCHI, Manlio P. Il pensiero politico degli umanisti. In: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali, diretta da Luigi FIRPO*. V. 3: Umanesimo e Rinascimento. Torino: UTET, 1987.
- TENENTI, Alberto. *L'utopia nel Rinascimento (1450-1550)*. In: Studi storici, VII, 1966.
- TENENTI, Alberto. *La formazione del mondo moderno XIV-XVII secolo*. Bologna: Il Mulino, 1980.
- VASOLI, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento*. A cura di Paolo C. PISSAVINO. Milano: Mondadori, 2002.
- WIDMAR, Bruno (org.). *Scrittori politici del '500 e '600*. Milano: Rizzoli, 1964.
- YATES, Francis. Bruno e Campanella sulla monarchia francese. In: *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza, 1988.