

ENTREATOS DA RENASCENÇA: A FILOSOFIA DE TOMMASO CAMPANELLA E A ORIGEM DAS CIÊNCIAS MODERNAS

RENAISSANCE ENTR'ACTES: THE PHILOSOPHY OF TOMMASO CAMPANELLA AND THE ORIGIN OF MODERN SCIENCES

Messias Basques

Laboratório de Antropologia da Ciência e Tecnologia
(LACT-IFCS-UFRJ)
messias.basques@gmail.com

Resumo: A teoria do conhecimento de Tommaso Campanella representa a maioria das tendências do pensamento filosófico da Renascença. E este artigo a submete a inquérito a fim de explorar a questão do *problema crítico* como nível introdutório da reflexão filosófica. Propõe-se que Campanella teria antecipado este que é um tema caro aos seus sucessores, uma vez que em seu sistema filosófico, a epistemologia teria prioridade ante a metafísica, revelando-se assim a *modernidade* dos seus trabalhos.

Palavras-chave: Tommaso Campanella. Teoria do conhecimento. Teologia natural. Renascimento. Ciências modernas.

Abstract: *Tommaso Campanella's theory of knowledge represents most of the tendencies of philosophical thought during the Renaissance. This article inquires upon this theory in order to explore the subject of the critical problem as an introduction to philosophical reflection. It proposes that Campanella anticipated this subject, dear to his successors, on account that in his philosophical system he prioritized epistemology over metaphysics, thus revealing the modernity of his works.*

Key-words: *Tommaso Campanella; theory of knowledge; natural theology; renaissance; modern sciences*

* * *

Introdução: humanismo e naturalismo no pensamento Renascentista

Desde o início do século XVII, quando o que viríamos a chamar as ciências aplicadas parecia se formar, uma teoria se difunde e é encontrada em muitos autores sem que nenhum deles dela seja a única origem; ela procura dar conta de uma harmonia que não vai por si. Discurso legível nos textos de Leibniz, Descartes, Pascal, Fontenelle, etc., mas antes no próprio Galileu e talvez em muitos alquimistas. O que se espalha é a idéia de que a natureza está escrita, que está escrita em linguagem matemática [...] De fato a matemática não é uma língua: a natureza na verdade está codificada. As invenções do tempo não se vangloriam de ter arrancado da natureza seu segredo lingüístico, mas de ter encontrado a cifra de uma grade [...] A natureza dissimula-se sob uma grade dissimulada. E a experiência e a intervenção consistem justamente em fazê-la aparecer. (Serres 2003:216).

Ernst Cassirer (1996) propõe que o estudo do tratamento da noção de ‘natureza’ pelas ciências possibilitaria que nos fosse revelado o processo paulatino de autonomização do pensamento. Tal estudo depara-se, de imediato, com um par conceitual que animou muitas disputas e debates, a saber, *humanismo* e *naturalismo*. Cassirer diz que “*um dos traços mais característicos do Renascimento consiste precisamente no entrelaçamento e interdependência destes dois fatores.*” (Cassirer 1996:179). Ao arrolar alguns dos atributos do *humanismo*, o autor destaca a primazia conferida à história, à filologia, à crítica do pensamento tradicional, fosse ela escolástica ou aristotélica. Já no que tange ao *naturalismo*, destacam-se a empiria na investigação da natureza, a noção de natureza autônoma e a questão de um ‘mundo’ da

realidade espiritual. Noutra momento, Cassirer diz que a fusão ou aproximação destes dois conceitos-chave fez com que o conhecimento objetivo da natureza fomentasse a vontade de conhecimento do 'Eu', caminhando de uma razão externa ao sujeito (objetiva) em direção a busca de uma razão 'subjéitiva'. Sendo assim, sujeito e objeto 'amadureceriam' até o ponto em que não mais se confundissem e fossem qualitativamente diferentes, possibilitando a concepção de uma teoria do conhecimento. É, pois, tanto do antagonismo quando da relação entre as duas tradições que são forjadas as condições para o nascimento das ciências modernas (cf. Cassirer 1996).

O *logos*, que leva dentro de si e faz germinar as sementes de todas as coisas, é concebido também plenamente no sentido da 'palavra mágica', da qual nos bastaria apropriarmos para compreender e dominar a natureza. É assim que o desenvolvimento da investigação da natureza corroboraria para um direcionamento concomitante do inquérito à essência do 'Eu'. Deste modo, o conhecimento do 'Eu' passaria a revelar, paulatinamente, novos campos da realidade objetiva. Isto posto, podemos vislumbrar que o *homem* passa a ser entendido como o começo e o fim de todo saber e a palinódia do universo. Nas palavras de Cassirer, para o humanismo "a história e a contemplação da natureza são simplesmente meios para chegar à potenciação do ser humano e do valor do homem através da energia espiritual e consciente de si mesmo." (Cassirer 1996:187). Desta feita, não poderíamos olhar para o surgimento desta nova concepção filosófica sem evocar a importância que desempenhou neste cenário a filosofia natural. Ainda que seus críticos se ativessem às questões da 'fantasia' e da 'superstição', nela imbricadas, os contornos e as formas de uma nova imagem da realidade exterior começavam assim a se consolidar.

Nesse ínterim, cabe aqui introduzir o autor sobre o qual versará este artigo, Tommaso Campanella¹. Conforme nos mostra Bernardino Bonansea (1954), o estudo das obras de Campanella revela sua tendência em conciliar as teorias humanistas de seu tempo – representadas, por exemplo, por Bernardino Telesio (1509-1588) – com as correntes de pensamento do tomismo, agostinismo, platônicas e neoplatônicas, em oposição a Aristóteles, a quem criticava como sendo predominantemente pagão. A teoria do conhecimento de Aristóteles foi criticada em muitos escritos renascentistas, sobretudo, por afirmar que os conhecimentos advêm dos *sentidos*. A dualidade entre as atitudes 'passiva' e 'ativa' não faria da teoria de Aristóteles, porquanto, uma teoria do conhecimento. Com a aparição da teoria *psicológica*, vêm à tona a primazia das sensações e a idéia de que os conhecimentos provêm da alma.

Campanella reagiu contra a tendência de um aristotelismo decadente que exagerava o poder do intelecto e reduzia tudo à abstração, e conseqüentemente negava o conhecimento dos sentidos ou sentidos da alma. Sob influência dos desenvolvimentos empíricos das ciências, ele procurou defender, por meio da linha de seu mestre e guia, Telesio, o poder dos sentidos, ressaltando sua contribuição positiva para o conhecimento. Defendia, pois, que todo conhecimento começa e termina na alma.

Segundo Allen G. Debus (1996), "*Aristóteles era para eles um autor herege cuja filosofia e cujo sistema da natureza eram incompatíveis com o cristianismo, um ponto de suma importância durante a Reforma.*" (Debus 1996:52-53). Não obstante, Debus aponta para o fato de que para as grandes figuras da Revolução científica, o respeito e admiração pelos antigos não excluía sua retificação. A seu ver, esta característica do humanismo deu origem a um caudal cada vez mais abundante de adições e emendas que, com o passar do tempo, haveriam de fundir e derrocar aquelas autoridades que as novas obras pretendiam sustentar. Em suma,

“no lugar de repetir Aristóteles, deviam empreender novos estudos da natureza como base para fundar o conhecimento.” (Debus 1996:183).

Todavia, eis que surge a seguinte questão: como a idéia geral e universal adquire unidade e *substantividade* a partir da concretude dos conteúdos sensíveis particulares?

As aporias de conhecer: das tensões entre sujeito e objeto

Com Girolamo Fracastoro (1478-1553) a solução foi buscada a partir da análise da ‘distância’ entre sujeito e objeto, e com Bernardino Telesio (1509-1588) a solução foi vislumbrada a partir da análise da relação entre *física* (fisiologia, psicologia e entendimento da consciência) e as *coisas* (onde importam o dado, e o auto-evidente). Noutras palavras, Fracastoro procurou por uma emanção que transferiria informação sobre o objeto, revelando ‘espécies’ que seriam responsáveis pela tecitura da continuidade entre sujeito e objeto, havendo aí diferenças de grau (cf. Cassirer 1996:252-253). Telesio importava-se com a dimensão ‘passiva’ do sujeito frente ao conhecimento, uma vez que as questões de ‘estar afetado’ e de ‘receber uma ação’ possuíam primazia na sua teoria.

Tommaso Campanella (1568-1639), por seu turno, tentou formular uma alternativa mediante a proposição de que a ciência deveria ter certa relação com a teologia. Isto é, defendia uma ‘teologia natural’: a idéia de que não há incompatibilidade entre conhecimento natural e teológico. Antecipando o método de René Descartes (1596-1650), Campanella propunha que não se partisse do ‘revelado’, mas sim da dúvida como princípio da reflexão filosófica. Esta autonomia do sujeito, no momento a partir do qual duvida e questiona, abriria espaço para uma teoria que Campanella julgava verdadeiramente científicaⁱⁱ. Ao evocar sua teologia natural, é preciso ressaltar que Campanella tinha em mente a questão da ‘animação’ universal da natureza. Malgrado o fato de que reconheça o princípio de uma ‘unidade mística’, remontando a uma replicação dos elementos advindos da interação macrocosmos-microcosmos e mundo-espírito, Campanella não afirma que a transmissão de um pólo a outro seja direta. Confere, assim, certa ‘autonomia’ ao sujeito. E, por conseguinte, uma mudança no espírito não afetaria seu cerne; mudando-o sem transformá-lo. O que dotaria o sujeito de autonomia perante os objetos a serem conhecidos. Doravante, o ‘devir do espírito’ estaria em estreita relação com o ‘devir da matéria’, enquanto a experiência constituiria um elemento mediador face ao conhecimento. Ademais, e diferentemente de Galileu Galilei (1564-1642), Campanella concebe a ‘alma sensível’ como substrato para a matemática, e não o contrário. Seu ponto de partida é a *psicologia*.

Poderíamos inferir que, em suma, há cinco pontos com os quais Campanella se ocupa ao formular a sua teoria do conhecimento: primeiro, a função do conhecimento; segundo, a passagem dos conceitos genéricos às formas rígidas e reais; terceiro, a caracterização dos conceitos ‘sem vivacidade’ ou intensidade original dos objetos; quarto, a partir desse momento o pensamento se afastaria da essência primária da realidade; e quinto, a relação entre conhecimento universal e conhecimento particular.

Ao averiguar a lógica das ciências modernas devemos ter em mente que a autêntica generalidade não corresponderia àquela originada das coisas genéricas, mas dos juízos e relações fundamentais que dominam e governam o processo da experiência. Assim, partindo das leis e relações, vislumbraríamos que, como as formas matemáticas, ambas não corresponderiam diretamente a nenhuma imagem empírica concreta. Vis-à-vis, o caso particular, ou concreto, constituiria o ponto de intersecção em que se cruzam as leis, sendo descoberto no geral, âmbito este que nos ensinaria a desvelar o concreto.

Vê-se, pois, que o conhecimento é um ato gradual e progressivo de determinação, onde a abstração aparece como um processo crescente de indeterminabilidade. Daí em diante, podemos caminhar rumo às duas possibilidades estabelecidas por Campanella ante o imperativo de superar o problema do desaparecimento do pensamento das coisas. Uma destas possibilidades seria a solução pela metafísica, em que a similitude entre sujeito e objeto constituiria o fundamento primeiro das coisas, e a relação paralela existente entre o 'Eu' e as 'coisas' apontaria a origem do 'Eu'. A 'teologia especulativa' de Campanella teria a faculdade de expor a relação entre o 'ser concreto' e o 'ser absoluto', donde deriva a idéia de que as criações decorrem da 'divindade'. E, portanto, as insuficiências entre o universal e o particular seriam assim remediadas pela teologia especulativa. A outra solução nos remete à psicologia e ancora-se no pressuposto de que *a dúvida gera uma certeza*: "Podemos pensar que não existem as coisas, mas não que não existimos nós mesmos, pois como poderíamos pensar sem ser?" (Campanella apud Cassirer 1996:269). Logo,

A receptividade passiva da alma deveria ser compensada pela hipótese de uma forma própria e autárquica de movimento e de um impulso imaginário. Do mesmo modo que todo ser possui em si um instinto inato de conservação, há em nós uma capacidade latente com a qual nos compreendemos interiormente; todo o ser da alma e de todo sujeito cognoscitivo é absorvido por este ato de saber. (Cassirer 1996:269-270).

A partir dessa concepção de autoconhecimento, Campanella deslocaria a centralidade que outrora existia entre o conceito e a existência. E, dessa forma, a diferença entre o conhecimento (conceito) e ser (existência) tornar-se-ia apenas formal, uma vez que no plano do real o conhecimento e o ser coincidiriam. Igualmente, a distinção entre sujeito e objeto seria superada no ato da autoconsciência.

Bernardino Bonansea (1954) argumenta que a teoria do conhecimento ocupa uma posição importante na filosofia de Campanella e tem uma clara relação com a sua metafísica, entendida no sentido clássico da *ciência do ser*. Campanella teria dividido a filosofia em três partes: *principia sciendi*, *principia essendi* e *principia operandi*. E a possibilidade de uma *dúvida absoluta* é vista por Campanella como desastrosa, já que colocaria em xeque não só qualquer sistema filosófico cristão, mas também qualquer base religiosa, pois uma religião não poderia se ancorar sobre verdades que desconhecemos, ou que não podemos ter a possibilidade de conhecer.

Campanella desejava estabelecer alguns princípios que ninguém fosse capaz de negar e que, ao mesmo tempo, pudessem prover uma sólida fundamentação para todas as ciências. Confrontado a esse problema, acreditou ter encontrado sua solução no desenvolvimento de toda uma teoria do conhecimento, retomando Santo Agostinho e lançando mão do *princípio da autoconsciência* como base do conhecimento e da certeza. Dizia Campanella,

Três coisas são absolutamente certas para nós, mormente, o que somos, o que sabemos, e o que desejamos [...] De qualquer modo, nossa consideração do nosso ser, nosso saber, e nossa disposição, não há qualquer imagem ou impressão de fantasia, mas somente uma presença perene. Logo, não podemos nos enganar acerca destas nossas considerações. (Campanella apud Bonansea 1954:4).

Potentia, *sapientia* e *amor* seriam, pois, os mais certos e evidentes princípios da filosofia e ninguém poderia negá-los ou ser ignorante dos mesmos. Todos deveriam ser admitidos por que estão de acordo com a natureza humana e com o consentimento geral do homem. Outrossim, todo ser é, sabe e deseja algo, porque ele sente que é afetado por algo. E é a partir

desse momento que Tommaso Campanella passa a formular as noções de saberes *inato* e *adquirido*.

Quando nos fala do conhecimento da alma através da *autopresença*, tal raciocínio implica que a *autocognição* iria além da essência da alma. Assim, para entender o próprio intelecto não seria preciso sofrer a ação de nenhum objeto externo, ou ser receptor de qualquer sentimento ou emoção externa, como Telesio já havia proposto. O conhecimento inato, como parte da essência da alma, advinda de Deus, possui as características de ser superior para adquirir conhecimento. E, deste modo, poderíamos nos enganar acerca de muitas coisas, mas não a respeito dos princípios essenciais do ser. Todavia, Bernardino Bonansea pondera que Campanella usa o termo *sensus* para dizer coisas diferentes, pois o emprega tanto ao falar dos órgãos sensoriais e do conhecimento adquirido através dos mesmos, quanto ao se referir ao espírito e aos preceitos de todas as atividades ligadas aos sentidos internos e externos. Espírito, como um ingrediente da teoria tricotômica do homem de Campanella, é o princípio corpóreo que anima o corpo e serve como um meio de comunicação entre o corpo e a mente. Há ainda uma terceira acepção em que Campanella teria empregado os termos *sentido* e *sensação*; referindo-se ao conhecimento obtido de um contato direto e imediato entre um sujeito e um objeto.

Este mesmo uso ‘indisciplinado’ do termo ‘sentido’ em Campanella pode ser relacionado ao emprego de ‘intelecto’, que significa duas faculdades diferentes. Uma delas não transcende os sentidos e se encontra tanto nos homens quanto nos outros animais, sendo chamada *intellectuas sensualis*. A outra faculdade transcende os sentidos e é exclusiva aos homens, anjos e Deus, sendo denominada *intellectus mentalis*. Destarte, a diferença entre o *conhecimento intelectual* e o *conhecimento sensitivo* consistira no fato de que o intelecto conhece toda a natureza de uma coisa, enquanto os sentidos conhecem somente algumas das suas partes.

Ademais, a noção de abstração em Campanella teria estreita relação com sua doutrina dos *universais*, dos quais ele distingue três tipos: o universal *in causando*; o universal *in essendo*; e o universal *in praedicando*. O universal *in praedicando* remete ao universo aristotélico, alcançado a partir da abstração das notas comuns das particularidades. Assim, na medida em que o universal *in praedicando* é sempre algo concreto, como um homem, um cavalo, o universal *in causando* é sempre expresso por algo em abstrato, como a humanidade, os eqüinos.

Na sua *Theologia* (1613), Campanella afirmara que o universo platônico implica a idéia de que os *indivíduos* e uma *causa* precedem as *coisas materiais*, enquanto o universo aristotélico seria como uma casa impressa nos sentidos de um homem que a olha a distância, sendo ela construída depois de acordo com esta idéia precípua do seu arquiteto. Reduzindo o universo aristotélico a uma imagem sensível indistinta, Campanella a destitui de seu caráter de *supersensível* e fez deste o objeto de uma *faculdade sensitiva*. Noutros termos, poderíamos dizer que é sobre a base de sua interpretação do universo aristotélico que Campanella fundamenta tanto o poder dos sentidos como do intelecto para apreender os universais como particulares.

Ao analisarmos detidamente o estatuto do conhecimento na filosofia de Campanella, somos levados a inferir que o objeto do conhecimento é a verdade, que Campanella define como “*a conformidade da realidade com o intelecto [...], e do intelecto com a realidade.*” (Bonansea 1954:13). Há, portanto, duas concepções a respeito do intelecto: uma que remete ao *intelecto divino*, que conhece e produz *verdade*; e outra que se nos revela pelo *intelecto criado*, que não

produz, mas conhece a *verdade*. Sendo assim, não haveria *falsidade* na natureza das coisas, mas somente *verdade*; porque as coisas não poderiam ser distintas da forma como Deus as concebeu.

A propósito, Campanella defendia que,

O intelecto humano não pode medir as coisas das quais não é autor, mas é medido pelas coisas, e isto é verdadeiro quando são absolutamente similares a elas, e assim ele as entende como elas são. As coisas não são verdadeiras da maneira que nós as entendemos, mas da maneira que Deus as entende e foram concebidas por ele. Elas serão falsas quando não atenderem a estes preceitos. (Campanella apud Bonansea 1954:14).

Ao rejeitar a doutrina do conhecimento por *informação* (de Aristóteles), Campanella também se nega a admitir as *espécies intencionais ou universais* como meios de comunicação entre o objeto e o poder cognitivo. A razão para isso é que a proclamada *espécie intencional (simulacra intentionalia)* só é recebida imaterialmente e, ademais, a *intencionalidade* é assim entendida como uma faculdade também imaterial; donde, as coisas que existem na natureza realmente afetam nossos sentidos de modo concreto. Portanto, uma nova solução geral para o problema da sensação torna-se necessária. E Campanella, seguindo Telesioⁱⁱⁱ, dispõe-se a encontrá-la. Numa sensação, diz ele, nós temos duas operações. De um lado, a ação de um objeto sensível, que consiste na difusão da sua própria essência e semelhança. Enquanto que, noutra via, nós temos o sentimento do sujeito que observa, que corresponde à recepção da essência e semelhança. O resultado desta operação combinada é uma assimilação do agente e do receptor, sendo que ambos contribuem nesta troca de atividades, ainda que de formas diferentes. Por conseguinte, a sensação é uma forma de paixão, sentimento.

Mas Campanella vai além ao propor que a sensação não é somente uma paixão ou sentimento perfeito, como Aristóteles pensava; seria também um sentimento corruptível. A percepção e julgamento de uma sensação, e conseqüentemente de um objeto produtor de sentimento ou paixão, forjam as condições de surgimento de uma ciência formal, que não poderia ser obtida somente pela paixão. O espírito é assim concebido como dotado de uma capacidade sensitiva que funciona por meio dos órgãos corporais na medida em que objetos externos lhe são apresentados. Desta sensação parcial que o espírito inferiria a natureza do objeto. E esta sensação seria real em virtude de que os sentidos são realmente acionados; ainda que os objetos acionem os sentidos de forma accidental.

As principais idéias que surgem da explicação empírica do conhecimento por Campanella são: primeiro, que o conhecimento, reduzido principalmente a sensação, não remete à informação conforme as espécies aristotélicas; segundo, que o conhecimento não é somente sentidos ou paixão, mas também parcialmente uma assimilação pela modificação do corpo, como a partir dos sentidos; e terceiro, que tal assimilação dá-se através do contato entre o conhecedor e o objeto conhecido, corroborada por espécies sensitivas. Nas palavras de Bonansea: “*uma coisa conhece a outra, visto que se torna, assim, nesta outra coisa, donde o conhecimento das coisas externas é outrossim o próprio conhecimento de si.*” (Bonansea 1954:19-20). Nesta formulação, o conhecimento ainda é denominado *sensação, assimilação*; mas *assimilação* designando uma transformação de domínio do conhecedor no objeto conhecido. Daí que o conhecimento seja a entidade de uma coisa conhecida a partir da qual o conhecedor é alterado, ou ainda, é a entidade do conhecedor que se converteria no objeto conhecido. Numa passagem de sua *Metaphysica* (1961), Campanella dizia que haveria uma preeminência de uma entidade, ou *primalidade*, termo por ele mesmo cunhado, e afirmava

que o conhecimento existe na natureza de todas as coisas. E, assim, todas as coisas, pelo simples fato de *serem*, teriam o conhecimento como princípio essencial.

E nosso filósofo prossegue na definição do conhecimento humano, comparando-o ao conhecimento divino. A seu ver, em Deus, e somente em Deus, tudo que é inteligível é absolutamente idêntico a Sua mente. Nas criaturas, ao contrário, nada que seja passível de conhecimento é idêntico ao conhecedor, exceto o seu próprio ser. Neste caso, todavia, não temos uma identificação do objeto com o sujeito, mas uma mudança substancial na natureza de uma coisa que é transformada na natureza de outra.

A principal questão aqui é: do que realmente trata a expressão *cognoscere est esse*?

O problema surge do relacionamento entre o *conhecimento do sujeito* e do *objeto externo* como *conhecido*, ou da *alma* e do *objeto inteligível* com tal. O fato de que a essência conhecida torna-se objeto do conhecimento é indicativo de um processo em que dois fatores distintos estão envolvidos, o conhecedor e o objeto cognoscível. Campanella formula, então, a distinção entre *notitia innata* e *notitia illata*. No primeiro caso, temos aquilo que o Campanella denomina conhecimento primário e essencial, enquanto que, no segundo, trata-se de um conhecimento secundário e acidental. Criticando Aristóteles, Campanella nega que no processo do conhecimento o sujeito seja somente uma potência passiva receptora das espécies das coisas. Nega, ademais, a afirmação de Platão de que o conhecedor possui em si mesmo as espécies ou idéias inatas num modo incipiente e latente que seriam acordadas pelas coisas e levadas ao conhecimento do indivíduo.

Propunha, deste modo, que a mente humana é capaz de perceber coisas desconhecidas e submetê-las à cognição porque participamos em certa medida da dimensão divina; à imagem e semelhança de Deus, que é tudo e é onisciente sobre todas as coisas. Assim, a mente tem em si mesma as razões das coisas (*rationes rerum*) e a luz de Deus (*lumen dei*) contém todas elas, e Ele as entende mediante razões eternas (*in rationibus aeternis*). Telesio, por sua vez, teria professado corretamente que o conhecimento está na alma, e que o aprendizado não é nada mais que o direcionamento da atenção da alma para a consideração dos objetos cognoscíveis.

Mas seria ilícito derivar daí que a alma humana possua em si as idéias das coisas no mesmo sentido em que Deus as possui. E é por que todo o universo é radiação divina das *primordialidades* que as coisas tornam-se cognoscíveis a partir do momento em que se tornam similares ao conhecedor. É por meio desta base fundamental de similaridade das coisas que participam da natureza de Deus que o conhecimento nos é possível. No entendimento de Campanella, o problema do conhecimento como base da verdade e convicção poderia, pois, ser considerado resolvido. De um lado, através da iluminação da alma pela luz de Deus e por sua participação nas razões eternas, nosso conhecimento comungaria da sua infalibilidade e necessidade. Por outro, evitando uma intuição direta da essência de Deus, a distinção entre nosso conhecimento vigente e o conhecimento noutra vida seria devidamente preservado.

Notas liminares: sobre a modernidade do inquerito de um filósofo natural

Pelo que foi até aqui exposto, pode-se notar que a concepção de um inquerito filosófico por Campanella, procedente à verdade, baseado no testemunho de Deus e no estudo da natureza, é um apontamento decisivo na reconciliação e síntese das tendências Cristãs e naturalistas de seu tempo. Levando a cabo o pressuposto de que as escrituras sagradas são revelações de Deus, Campanella procurou demonstrar o caráter Cristão do seu sistema, em contraste com muitos filósofos renascentistas de seu tempo, que evocavam a partir de Averroes os preceitos aristotélicos que representavam a derradeira perfeição da natureza humana, e que o seu

ensinamento é a verdade suprema. Igualmente, a ênfase dada por Campanella ao estudo da natureza, que ele denominava *segundo código divino*, revela a sua reação face aos excessos oriundos do ‘abstracionismo’, que a seu ver configurava uma moléstia cada vez mais prevalente, inclusive entre os escolásticos.

Ao situar o problema crítico com nível introdutório do pensamento filosófico, Campanella teria antecipado um tema recorrente a seus sucessores. Vis-à-vis, em seu sistema, a epistemologia teria prioridade ante a metafísica. O que, por certo, nos diz algo sobre a sua ‘modernidade’. E é por tais atributos que Bernardino Bonansea, bem como Ernst Cassirer, enfatizam que Campanella antecipou alguns pressupostos do método de Descartes, posto que tenha feito da dúvida metódica o ponto de partida do tratamento sistemático do conhecimento, aplicando-o até mesmo em escala universal ao perquirir nossa própria existência. Ademais, “*Campanella também precedeu uma idéia cara a Descartes, a saber, a preeminência do princípio da autoconsciência como princípio básico do conhecimento e da verdade, ou convicção.*” (Bonansea 1954:30).

A complexa tarefa de diferenciar as várias acepções de *sentido* e *intelecto* na filosofia de Campanella tem sido fonte de grande confusão entre seus intérpretes. Não obstante, Campanella também nunca estabeleceu de forma unívoca os empregos que fazia dos termos ‘sentido’ e ‘intelecto’, e atribuía significados arbitrários a termos filosoficamente importantes como ‘ciência’ (*scientia*), ‘sabedoria’ (*sapientia*), ‘abstração’, e ‘universal’. E se alguma crítica tivesse que lhe ser endereçada, poderíamos conjecturar que Campanella teria falhado no entendimento da doutrina da informação de Aristóteles, incorrendo num mal-entendido perante o real significado das espécies aristotélicas como representações de um objeto na faculdade cognitiva. Pois Campanella dizia que uma espécie que não afeta nossos sentidos e intelecto de modo concreto – e concreto aqui significa *material* – ou é um contra-senso ou uma ficção intencional. Para Bonansea, “*ficaria, assim, evidente que ele confunde, ou quiçá identifica, o concreto e o material com o real, enquanto que no pensamento aristotélico as espécies não são algo real ou que tenham uma relação necessária com a realidade.*” (Bonansea 1954:32).

Já Ernst Cassirer destaca que Campanella afirmava ter conferido à matemática o fundamento *sensualista* rigoroso que Aristóteles não teria alcançado. Isto porque nem a matemática nem a lógica poderiam cumprir a função mais alta da ciência, que é a de reproduzir a realidade e suas relações. Na interpretação de Cassirer, elas não constituem o conhecimento no sentido em que Campanella o concebia, pois não possuiriam nenhum objeto peculiar, devendo assim ser tomados de outros campos do saber (cf. Cassirer 1996:273-274). Ainda conforme Cassirer, nasceria assim um espaço ‘puro’ como mundo matemático, um novo ser entre a realidade material e temporal e o mundo metafísico. Porém, aos olhos de Campanella, os signos que permitem decifrar o livro da natureza não são, como propugnava Galileu Galilei (1564-1642), linhas, cifras, triângulos e cálculos.

Así, uno debe comenzar por reconocer que los sabios de ese periodo no sólo estaban familiarizados con Euclides, Aristóteles, Hipócrates, Ptolomeo y Galeno, sino asimismo con el corpus hermético y las obras de los alquimistas y los astrólogos. Ciertamente, eran muchos los que demandaban una nueva filosofía, mas, nuevamente, si ése era el sueño de Paracelso, Campanella y Los rosacruces, también lo era de Bacon, Descartes y Galileo. Y si nosotros consideramos esencial para el desarrollo de la ciencia moderna el surgimiento de la abstracción matemática y la cuantificación, este hecho no parecía ser tan significativo entonces como ahora. Por ese tiempo, el retorno al ‘verdadero’ misticismo y la magia natural parecía a muchos más importante. En ninguna otra parte es más patente ese ‘otro camino’ que

conducía a la nueva filosofía que en las utopías científicas de principios del siglo XVII. (Debus 1996:242).

* * *

Bibliografia:

BONANSEA, Bernardino M. *The Theory of Knowledge of Tommaso Campanella: exposition and critique*, In Philosophical Series, n.159, vol.14. Washington: The Catholic University of America Press, 1954.

CAMPANELLA, Thomasso. *La città del sole*. Roma: Laterza, 2006.

_____. *Apologie pour Galilée*. (ed.) M.-P. Lerner. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

_____. *Metaphysica*. Turin: Bottega d'Erasmus, 1961.

_____. *Theologicorum libri*. (ed.) Amerio & Muccillo. Rome: Centro di Studi Umanistici, 1949.

_____. *Del senso delle cose e della magia*. (ed.) A. Bruers, Bari: Laterza, 1925.

_____. *Pensiero moderno*. Firenze: Vallecchi, 1921.

CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento*, vol.1. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

DEBUS, Allen G. *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

GILSON, Étienne. *Le Philosophe et la Théologie*. Paris : Fayard, 1960.

SERRES, Michel. *O Nascimento da Física no Texto de Lucrecio: correntes e turbulências*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

Notas:

ⁱ Na interpretação de Étienne Gilson, os preconceitos contra os sistemas filosóficos do Renascimento são muitos e persistentes, e os julgamentos sobre seus autores nem sempre são justos. Mas estaríamos certos em dizer que talvez o mais mal-compreendido dos pensadores dessa época é Campanella. (cf. Gilson, 1960).

ⁱⁱ Nas palavras de Bonansea, “muito antes de Descartes publicar o seu *Discours de la méthode*, Campanella deu início às suas investigações filosóficas a partir de uma dúvida teórica universal. ‘Metafísica’, dizia Campanella, ‘trata de todas as coisas por que e da maneira como elas são [...] O metafísico não toma nada ao acaso, pois começa seu inquérito sobre as coisas a partir da dúvida.’” (Bonansea 1954:3).

ⁱⁱⁱ “Un año antes de que Bacon escribiera *La nueva Atlántida*, había aparecido en Alemania otra utopía científica, *La ciudad del Sol*, de Tommaso Campanella. Esta obra, escrita en 1602, refleja la antigua devoción que sentía Campanella por Benardino Telesio en su insistencia en que el entendimiento procedía originalmente de los sentidos. Pero refleja asimismo el hermetismo que era parte esencial de todos sus escritos.” (Debus 1996:212).