



HAL
open science

Il Nuovo mondo non è nuovo: caratteri di una geopolitica campanelliana

Jean-Louis Fournel

► **To cite this version:**

Jean-Louis Fournel. Il Nuovo mondo non è nuovo: caratteri di una geopolitica campanelliana. *Storica* (Viella), 2006, XI (33), pp.41-65. halshs-00207178

HAL Id: halshs-00207178

<https://shs.hal.science/halshs-00207178>

Submitted on 9 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Il Nuovo Mondo non è nuovo :

illustrazione di una geopolitica campanelliana

Premessa

a. Geopolitica e *World History* : disotupizzare Campanella ?

In fin dei conti, Tommaso Campanella è passato alla storia prima di tutto come l'autore di un piccolo testo, un dialogo poetico secondo il sottotitolo voluto dall'autore stesso, intitolato la *Città del sole*, o piuttosto *Civitas solis* nella versione latina dell'opera - l'unica pubblicata durante la vita del profeta calabrese. Lasciamo da canto il fatto che con questo si dimentica spesso di segnalare che, nell'accurato piano di pubblicazione delle proprie opere, il dialogo era concepito come una semplice appendice del trattato più classico *De Politica*, esso stesso incluso in una monumentale *Filosofia realis*. Rimane indiscusso che siamo di fronte, con la *Città del Sole*, ad un testo che sembra quindi di potere essere letto come una riflessione su uno spazio civico ideale privo di iscrizione immediata in una geografia precisa (cheché siano stati i vari tentativi della critica, forse non del tutto interessanti, per "localizzare" la città ideale campanelliana). Di questo passo, Campanella è stato arruolato nel battaglione - non così fitto a dire la verità fino all'ottocento - degli utopisti e tale chiave di lettura è stato di non poco peso per le sue letture successive.

Bisogna poi ammettere che la critica non era priva di argomentazioni a difesa di una tale assunzione sia nella biografia del frate che in alcune costanti del proprio pensiero. Dalla parte della vita, la congiura fallita del 1599 nutriva l'analisi di una profezia utopista, e i ventisette anni di carcere nei castelli di Napoli potevano spiegare quanto un uomo rinchiuso in una cella potesse prediligere una riflessione tutta teologica e filosofica, largamente staccata dal mondo contemporaneo. Dalla parte delle opere, l'ossessione di Campanella di presentarsi nei panni di un profeta, con addirittura risvolti messianici evidenti, andava pure presa in conto nell'impostazione del discorso critico. In tale prospettiva, quando Campanella si inseriva in dibattiti storico-politici contemporanei dominava spesso ad un momento o ad un altro nelle analisi il sospetto che lo facesse in chiave strumentale e opportunistica per presentare argomentazioni a difesa della propria ortodossia, nello scopo, ben comprensibile e molto umano, di sfuggire alle persecuzioni e di ritrovare la libertà. A proposito di un testo maggiore come la *Monarchia di Spagna*, tale tesi è stata difesa, anche da persone che ammiravano e riconoscevano la dignità organica del pensiero dello Stilese - ivi compreso da un maestro come Luigi Firpo, che fu all'origine degli studi moderni campanelliani. Ma l'età d'oro del sospetto tocca anche spesso i molti testi d'intervento ricorrenti nella sua produzione dal *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti ed altri eretici*, all'*Ateismo trionfato*, dagli *Antiveneti* ai testi pro-francesi degli anni trenta.

Sembra a chi scrive che si possa stabilire un legame tra il fatto di ripiegare eccessivamente il pensiero campanelliano verso spinte utopistiche (o utopistico-profetiche) e l'insufficiente presa in considerazione dei risvolti storico-politici del proprio pensiero. La principale posta in gioco nella mia prospettiva sarà quindi l'interpretazione da dare all'*universalismo* (e alla sua traduzione storica ossia la difesa dell'*idea imperiale*) insito in tutti i testi campanelliani - e giustamente segnalato da quanti se ne sono occupati. La questione è di sapere se tale universalismo sia

riconducibile solo ad una convinzione di natura strettamente teologica (secondo l'assunto della profezia del *Vangelo* di Giovanni che annuncia la prossima ventura unificazione dell'*oekumene* sotto un solo pastore ed una sola legge), convinzione astrattizzata e non collegata con un'analisi peculiare del momento storico, oppure se vada invece considerato come una chiave di lettura produttiva ed evolutiva di una realtà storica concreta, suscettibile quindi di cogliere ciò che emerge come novità storica in atto. In poche parole si tratta di sapere se la continua tensione verso l'Impero, presente in tutte le opere del frate calabrese, costituisca la semplice ripresa di un *a priori*, di un concetto invecchiato, stabile, ossificato (si potrebbe quasi dire di un vecchio pregiudizio), oppure se si carichi di una forza euristica.

Le conseguenze interpretative non toccano solo la pertinenza della lettura di tale o tale altro singolo testo campanelliano.

Da una parte, si potrebbe dimostrare (ho provato a farlo in altra sede) come l'autore sia portato in questo modo a rivisitare la categoria d'Impero, con risvolti spesso sorprendenti: penso per esempio alla concezione di un dominio imperiale "indiretto" non fondato sul controllo militare del territorio bensì sull'influenza e l'egemonia nell'ambito di un equilibrio delle potenze in cui ritroviamo uno degli assi portanti della politica di Richelieu. Per indagare questi risvolti è importante dedicare studi specifici ad alcuni spazi di una vera e propria *geopolitica* campanelliana tutt'insieme, e indissolubilmente, mitica, teologica, storica e politica. Ho cominciato a farlo con studi sulla Spagna, la Francia, i Paesi Bassi, l'Italia e il Regno di Napoli nel pensiero campanelliano: mi propongo di farlo nel presente saggio per il Nuovo Mondo.

Ma soprattutto, d'altra parte, in modo più suggestivo per le nostre riflessioni odierne, la geopolitica campanelliana così come si configura potrebbe nutrire una forma di *World History* in grado di sfuggire ai rimproveri che vengono fatti ad essa da una trentina di anni sia da parte della corrente neo-poperiana sia da parte di quella neo-linguistica dei "deconstructivisti": da Marx alle *Annales*, passando da Spengler, Gramsci o Toynbee, in un miscuglio d'altronde un po' strano, si critica infatti una *World History* troppo globalizzante, troppo progressista, troppo unitaria, troppo lineare, troppo eurocentrica, troppo organicista. Orbene la visione del mondo che sorge in generale dalla geografia mentale del Campanella - e in particolare dalla sua percezione del Nuovo Mondo - si costruisce sulla linea di una continua dialettica tra il globale e il locale, tra la storia lunga (biblica o greco-romana che sia) e la storia breve degli eventi del proprio tempo, tra l'assunto di un'unità "cattolica" universale e la presa in conto della pluralità dei territori e dei costumi, tra la tensione dell'ineluttabile divino e i corsi o rincorsi di uomini che hanno diritto all'errore e all'erranza perché sono forti del proprio libero arbitrio. Si capisce meglio che, senza che vengano mai esplicitate le motivazioni della scelta, un libro recente dello storico-antropologo Serge Gruzinski vada a cercare quasi esclusivamente in Campanella (e in Botero) le citazioni che consentono di teorizzare l'Impero spagnolo del '500/'600 come un'illustrazione di una prima "mondialisation".

E anche la *Città del Sole* potrebbe pure avere il proprio posto in tale prospettiva: non dimentichiamo che i Solari non sono cristiani ma non hanno niente nella loro visione del mondo che sia contraddittorio con il dogma cattolico. E non è un caso se tale considerazione - secondo la quale "se questi (ossia i Solari) seguono solo la legge della natura, sono tanto vicini al cristianesimo che nulla cosa aggiunge alla legge naturale se (sic.) non i sacramenti (...) la vera legge è la cristiana e che, tolti gli abusi sarà signora del mondo (...) e che però gli Spagnuoli trovano *il resto del mondo* (...) per unirlo tutto ad una legge" - introduce una delle poche allusioni alla storia contemporanea nel dialogo con quel ricordo esplicito della conquista dell'America dagli Spagnuoli.

b. Ambiguità del "Nuovo Mondo" : da un'espressione a una questione

Prima di entrare nel merito mi sembrano necessarie alcune premesse prima sulla scelta stessa dell'argomento e poi sulle ambiguità storiche del termine. In primo luogo, proporre un posto nel lessico campanelliano a questa espressione non va da sé ma non è una scelta del tutto peregrina. Il Nuovo mondo è sempre presente nei testi campanelliani anche nei testi in cui uno non lo aspetterebbe necessariamente (la *Metafisica*, la *Teologia*). Non è così ovvio se si ricordano il posto nella cultura occidentale (e ancora di più italiana) dell'ossessione turca nonché la presenza limitata del nuovo mondo nelle stampe italiane, all'infuori di testi specialistici ed esotici che non interessano un Campanella che non dimostra interesse antropologico per le Indie nuove e vecchie. Inoltre, nonostante la presenza costante del Nuovo Mondo nei testi campanelliani, non vi troviamo nessun trattamento autonomo e specifico (benché annunci, in una lettera-memorale a Odoardo Farnese del 30 agosto 1606, un libro sulla conversione dei gentili delle Indie, il che diventerà solo una piccola parte del *Quod reminiscetur*, compiuto nel 1618). In prima analisi, il Mondo nuovo sembra quindi di avere in Campanella una parte tanto più importante quanto più simbolica o addirittura strumentale, secondo una prospettiva radicalmente globalizzante.

Sofferamoci poi, in modo più generico, sul termine stesso di « Nuovo mondo ». L'espressione (non diremo ancora il concetto) può sembrare pacifica. Il Nuovo Mondo in Campanella potrebbe rimandare quindi molto logicamente al posto che assume nel pensiero campanelliano uno spazio specifico al quale un altro italiano, Amerigo Vespucci, aveva dato il nome di America. Senonché la situazione è più complessa per due motivi, uno esterno e l'altro interno. Il motivo interno - tutto campanelliano - rimanda all'associazione nell'espressione di due parole centrali: da una parte, il sostantivo « mondo » (o, in latino, « *orbis* » - senza che compaia nei testi campanelliani il termine di « *mundus* ») è di per sé al cuore della riflessione campanelliana sull'unità del creato (unità tutt'insieme teleologica, geografica, storica e filosofica); dall'altra, l'aggettivo « nuovo » è carico di una valenza apocalittica e profetica di cui conosciamo l'importanza nella riflessione del frate di Stilo. Il motivo esterno - epocale - rimanda all'ambiguità terminologica che permane attorno al termine di *nuovo mondo* o *mundus novus* durante tutto il cinquecento e il primo seicento. Il gesuita spagnolo Jose de Acosta (1539-1600), una delle fonti di Campanella e di Botero, segnala, nell'« avvertimento al lettore » della sua *Historia natural y moral de las Indias*, rapidamente tradotta in italiano, che « il Nuovo Mondo non è più ormai nuovo bensì vecchio dato che si è scritto e detto molto a suo proposito ». Francisco Lopez de Gomara, altra fonte per gli italiani del primo '600 con la sua *Historia general de las Indias*, nella lettera dedicatoria al suo volume rivolta a Don Carlos « Emperador de Romanos, Rey de Espana y Senor de las Indias y Nuevo Mundo », sottolinea che l'opposizione tra vecchio mondo e nuovo mondo rimanda alle differenze tra le varie parti di uno stesso mondo; e aggiunge (il passo si trova all'inizio della prima parte dedicata a dimostrare la tesi dell'unicità del mondo) che la denominazione è soltanto un « variar de vocabulos en una misma cosa ». La vecchia terminologia fondata sulle lettere di Pietro Martire e gli scritti vespucciani (o pseudo-vespucciani) sembra essere diventata qualche decennio dopo una scelta di comodo da non prendere alla lettera.

Si aggiungerà a questo che, dalla parte dei cosmografi e geografi del tempo, l'esitazione e le ambiguità non sono neanche poche: il concetto di « *terra* » rimanda

all'astrologia ma anche alla fisica, e alla teologia nonché ovviamente alla geografia. In questo senso la terra si configura come una *sfera* (parte del cosmo esso stesso sferico), un *elemento* (uno dei quattro elementi), una *creazione* divina specchio della provvidenza, e infine la *dimora* degli uomini (l'*oekoumene* dei Greci che i latini traducevano con *orbis terrarum*). *Orbis, terra, mundus*, i loro composti (come *orbis terrarum*) e i loro corrispondenti in volgare non sono quindi usati in modo univoco. E' forse in tale configurazione che troviamo uno dei motivi per cui ad essi si possano aggiungere determinanti quale *novus* oppure *alter*, aggettivi suscettibili di additare a realtà « diverse », « sconosciute », se non « nuove ». Comunque sia, la tendenza generale preminente è, per la prima volta nella storia degli uomini, di usare gli stessi termini per l'insieme del nostro pianeta e per l'insieme delle terre abitate (o abitabili), il che non è privo ovviamente di conseguenze teoretiche soprattutto in una logica cattolica. Diremo quindi, riprendendo una notazione di Jean-Marc Besse, che il termine di *nuovo mondo* indica senz'altro prima di tutto un *evento* più che un *luogo* determinato. Il termine di « evento » fa uscire il nostro discorso dalla discussione strettamente geografica (la quale sarebbe tra l'altro parzialmente assurda se si ricorda la difficoltà della geografia ad emergere come disciplina autonoma) e lo riporta ad una prospettiva teologico-storico-filosofica, la quale combaccia ovviamente meglio con il pensiero campanelliano e le sue ben note caratteristiche profetiche, messianiche, missionarie, apocalittiche ed universalistiche.

Ciò non vale a dire però che potremo accontentarci di un'altra pacifica interpretazione secondo la quale, il « nuovo mondo » sarebbe nella riflessione campanelliana un caso da manuale per la dimostrazione dell'unità del proprio pensiero, la « scoperta » di Colombo comparando semplicemente (in modo tra l'altro molto « colombiano » se ci rifacciamo al cosiddetto *Libro delle profezie* del genovese) come un segno del destino, annunciatore dell'età dell'oro nella quale secondo la profezia di Giovanni il mondo intero sarà riunito in un unico ovile sotto un unico pastore. Se è indubbio che c'è *anche* questo nel « nuovo mondo » di Campanella proverò a mostrare qui sotto che non c'è *solo* questo.

Il discorso che segue verrà quindi diviso in quattro parti :

1. l'evento o la logica profetica (l'invenzione del nuovo mondo o Colombo come profeta e messia del nuovo mondo) ;
2. la falsa novità del mondo nuovo o la logica missionaria ;
3. il nuovo mondo come rivelatore degli errori degli uomini ossia la logica politica (Il nuovo mondo come rivelatore del valore delle nazioni) ;
4. infine, a modo di conclusione, il nuovo mondo come metafora e l'unità *malgré tout* del pensiero e del mondo campanelliano.

1. L'evento e la profezia : Cristoforo Colombo

Le dimostrazioni storiche, filosofiche e teologiche di Campanella (le frontiere tra queste tre impostazioni essendo sempre alquanto artificiali nella sua riflessione) si fondano spesso, si sa, su alcuni personaggi che illustrano con le loro azioni il disegno provvidenziale. D'altro canto, Campanella non si stanca mai di lottare contro le varie *auctoritates* filosofiche (in primo luogo Aristotele) che non devono mai prendere il sopravvento sulla lettura diretta del gran libro del Mondo e della Natura, fondata

sull'*esperienza* delle cose. Da questo punto di vista, la figura di Colombo costituisce un perfetto strumento dimostrativo per il domenicano e verrà usato come tale con una costanza notevole. Colombo è presente in quasi tutti i testi campanelliani e sembra che diventi uno dei *passes partout* della logica dominante negli scritti del frate. Infatti, Cristoforo Colombo, secondo un'immagine tutta positiva (a differenza di quanto si può vedere nei testi spagnoli), impersona una triplice figura:

- a) il portatore di Cristo ;
- b) quello che dimostra il sopravvento preso dall'esperienza diretta sull'insegnamento libresco
- c) infine, l'uomo che è stato in grado di usare la propria libertà di pensiero e la propria capacità creativa psicologica, dando una prova della potenzialità dell'uomo (soprattutto dell'uomo animato dalla fede) ad essere lo strumento, ma lo strumento libero, dei disegni del Signore.

Gli effetti ermeneutici di questa configurazione riguardano tre indirizzi diversi (rispettivamente teologico-profetico, epistemologico-filosofico e ontologico-etico).

a) L'« invenzione » del nuovo mondo, la scoperta dell'« altro emisferio » (secondo una terminologia frequente, e non indifferente, di Campanella), diventa in questo modo una forma di epifania annunciata già dai profeti della Bibbia - seppure, secondo Campanella, il significato profetico dei passi considerati del testo sacro non sia sempre stato capito (ivi compreso dai più savi quale Agostino). Così come - si vedrà dopo - il Nuovo mondo dimostra la falsità delle convinzioni cosmografiche e fisiche di Aristotele e della maggior parte degli Antichi, la scoperta dell'altro « emisferio » consente di criticare le false letture dei padri e dottori della Chiesa. Si salva solo la Scrittura sacra il cui interprete più autorevole diventa in queste condizioni Campanella stesso. Il compimento del ragionamento è di fare di Colombo un nuovo Battista. Con riferimento - è un *topos* non solo campanelliano - all'etimologia del nome (Cristoforo, portatore di Cristo) e alla forma femminile del cognome che rimanda allo spirito santo (la Colomba), il Genovese diventa così un moderno e laico Giovanni Battista, se non una figura cristica (tesi rafforzata dai pessimi rapporti che Colombo ebbe ben presto con i sovrani spagnoli). Da una parte, questo Battista annuncia la venuta dell'età dell'oro : anticipa l'annuncio campanelliano, il quale chiarisce il discorso colombino togliendo alle sue profezie le loro scorie medievali (in primo luogo la confusione tra le terre scoperte e i mondi ultra terreni). Dall'altra, Colombo apre alla vera fede terre che hanno perso il contatto con essa (dove la logica missionaria in atto negli scritti campanelliani giacché la conversione dei selvaggi precederà quella degli Ebrei e dei Turchi, trattata nei libri successivi del *Quod reminiscuntur*). Di questo passo, il Nuovo Mondo diventa addirittura per Campanella uno dei motivi per richiedere una nuova sintesi teologica (è uno dei cinque motivi espliciti enunciati nei *Theologicorum libri*).

b) Dal punto di vista metodologico, Colombo è anche la riprova del primato dell'esperienza sui libri. Fonda in questo modo la superiorità dei moderni sugli antichi secondo una proposta che torna in varie opere di Campanella (ma anche in questo caso non solo le sue). Colombo introduce infatti una vera e propria rottura epistemologica perché offre una dimostrazione storica delle convinzioni teoriche del frate. Questa rottura, sempre enunciata da Campanella viene particolarmente ribadita nella *Metafisica*. La conoscenza tramite l'uso dei sensi fonda in questo modo la vera scienza e la vera sapienza, ben diversa dalle opinioni libresche che non consentono di leggere il Gran Libro della Natura. In questa prospettiva, si delinea anche un uso delle fonti e delle autorità particolare : non si tratta solo di negare

astrattamente il peso delle autorità antiche (o moderne) ma anche di mettere alla prova queste nelle argomentazioni specifiche. Si capiscono meglio così singole argomentazioni evolutive, le quali sono state spesso lette come delle contraddizioni. Ne darò solo due esempi (su cui si tornerà più a lungo nei passi di questo studio in cui avranno la loro importanza) : la questione dell'Atlantide e quella del comportamento degli Spagnoli nei confronti degli indiani.

Per quanto concerne l'Atlantide, Campanella, in un primo momento, riprende il mito platonico e fa del continente-isola scomparso un punto di passaggio per popolare le Indie occidentali, combinando tale mito con la tesi acostiana di un popolamento dell'America tramite una migrazione di popoli di origine euro-asiatica arrivata attraverso gli stretti del grande Nord o con navigazioni non meglio precisate. Ma, nello stesso tempo, se continua a riferirsi al mito platonico, non aderisce altrove all'idea secondo la quale la terra scomparsa sarebbe stata un ponte per le migrazioni. In quanto al secondo esempio, la questione indiana, Campanella mescola posizioni teoriche riconducibili alle affermazioni di Sepulveda (servitù naturale degli indiani e colpa loro per i loro peccati mortali) con quelle di Las Casas (condanna delle crudeltà della conquista). In ambedue i casi assistiamo quindi ad una composizione nella quale i convincimenti teorici intrecciano tre elementi : il richiamo all'ortodossia biblica, il frutto dell'esperienza e l'analisi della storia contemporanea. Lo zoccolo filosofico-profetico dell'impostazione fa sempre i conti con la necessaria compatibilità con la storia biblica ma anche con la proiezione politica sua nel progetto campanelliano di realizzazione dell'unità del mondo.

c) Infine, Colombo è l'Uomo libero per eccellenza. E Colombo da questo punto di vista ha pari suoi in Galileo Galilei o in Campanella stesso (non è affatto privo di senso pensare ad un'identificazione dell'autore con il navigatore). Colombo diventa qui l'esempio della forza psicologica del libero arbitrio e di ciò che Romano Amerio chiama « l'incremento del sapere naturale » fondandosi su un passo inedito della *Teologia* che enuncia : « in artibus humanis et scientiis fiunt quotidie homines sapientiores ob inventionem novarum rerum, unde excitamur in studiis ad profectus maiores. Profecto Lutherus et Columbus excitarunt philosophos et theologos de somno ignorantiae et negligentiae ». L'invenzione dell'America può diventare logicamente il grande argomento epico dei moderni ben superiore alle favole antiche perché si fonda sul vero (dove si ritrova il carico della verità dell'esperienza contro la menzogna manipolatrice delle opinioni), come Campanella asserisce nella canzone « *Agli Italiani che attendono a poetar con le favole greche* » e nella sua *Poetica*.

Ma Colombo non è solo. Di già, uno dei passi citati sopra aggiungeva al nome del Genovese quello di Vespucci ma anche quelli di Cortes e di Drake. In altri passi ritroviamo Cortes e Pizarro, nonché ovviamente Amerigo Vespucci. Il nuovo mondo non è solo un evento né solo una questione (alquanto astratta ed ermeneutica) di « scoperte » e « invenzioni ». Si tratta di una conquista di terre ma anche di popoli ben reali per i quali va ricostituita una storia, delineato un posto nella creazione, proposto un futuro in seno alla cristianità.

2. Il mondo nuovo non è nuovo

Così come il mondo nuovo non è una realtà riconducibile al solo episodio della

scoperta colombina, il mondo nuovo è un'espressione di comodo giacché la sua « novità », per Campanella, è solo relativa ad un momentaneo grado (insufficiente) di conoscenze umane. Campanella si inserisce qui in un arduo dibattito storico-teologico vivace fin dal primo '500 e già segnalato con la sua solita acutezza, nelle poche pagine dedicate alle « navigazioni » nella *Storia d'Italia* (VI, 9), da Francesco Guicciardini quando notava : « Né solo ha questa navigazione confuso molte cose affermate dagli scrittori delle cose terrene, ma dato, oltre a ciò, qualche ansietà agli interpreti della scrittura sacra, soliti a interpretare che quel versicolo del salmo, che contiene che in tutta la terra uscì il suono loro e ne' confini del mondo le parole loro, significasse che la fede di Cristo fusse, per la bocca degli apostoli, penetrata per tutto il mondo: interpretazione aliena dalla verità, perché non apparendo notizia alcuna di queste terre, né trovandosi segno o reliquia alcuna della nostra fede, è indegno di essere creduto o che la fede di Cristo vi sia stata innanzi a questi tempi o che questa parte sì vasta del mondo sia mai più stata scoperta o trovata da uomini del nostro emisferio. ». Campanella si erge giust'appunto contro questa conclusione di buon senso dello storico fiorentino prendendo chiaramente posizione contro quanti fondano una novità ed un'estraneità fondamentale del Nuovo Mondo (per parlare solo di un caso tra i più famosi si potrebbe ricordare qui Montaigne).

La posta in gioco è importante perché, se fosse vero che la fede di Cristo non è mai arrivata in quelle terre, sarebbe minacciata l'universalità del messaggio cristiano di salvezza con il conseguente crollo della pretesa della Chiesa ad affermarsi come istituto storico di quella salvezza, come ricorda Romano Amerio. L'unità del mondo (*unum ovile et unus pastor*) sotto la guida del papa sarebbe tutt'insieme illegittima e irraggiungibile. Per TC, gli « Indiani » d'America sono passati venendo dall'Asia o dall'Europa tramite le terre artiche e antartiche (riprende qui una tesi di Jose de Acosta) e hanno quindi anche loro un'origine medio-orientale. Hanno conosciuto la vera fede ma l'hanno dimenticata : si tratta quindi solo di ricordarla, di ridimostrare la « razionalità » del messaggio divino a loro (dove il posto centrale che assume la nozione platonica di reminiscenza nel *Quod Reminiscentur*). In questa logica, come asserisce André Marquis, la fede non è solo un'eredità trasmessa senza soluzione di continuità ma una conquista quotidiana nella quale l'educazione dei fedeli ha un'importanza notevole.

Campanella risponde così agli « atei » su due argomentazioni fondamentali (e lo fa specialmente nell'*Atheismus triumphatus*) : dapprima, la depravazione e la salvezza degli Indiani (possono essere salvati ma devono essere puniti perché hanno peccato pure avendo avuto la possibilità di conoscere il verbo divino) ; e poi il silenzio della sacra scrittura sugli stessi indiani. Rifiutare l'estraneità del Nuovo Mondo rispetto al mondo cristiano tradizionale, rifiutare che sia « altro » (e quindi « nuovo ») è una condizione *sine qua non* perché l'unificazione del mondo in un unico regno diventi una realtà e non solo una speranza : « in questo progetto di monarchia universale cristiana, l'appello al mito monogenetico mosaico assume il ruolo di giustificazione ideologica fondamentale ».

Di questo passo s'impone come tappa fondamentale, ancilla della logica profetica dell'evento, lo sviluppo di una logica missionaria e si afferma come uno dei zoccoli del ragionamento prospettico di TC la questione giuridica (i famosi diritti dei sovrani spagnoli sul nuovo mondo che chiudono la *Monarchia Messiae*).

a) la logica missionaria

Campanella è sempre stato dolorosamente colpito dal fatto che nel sempre più

vasto mondo i cristiani siano così pochi e i gentili così numerosi. In accordo con il suo tempo che vede nel 1622 la fondazione da Gregorio XV della Congregazione per la propagazione della Fede, lo Stilese considera l'opera missionaria come il cuore del lavoro della Chiesa militante. Questa convinzione spiega l'importanza data sempre dal frate al suo libro intitolato *Quod reminiscentur* ma è anche presente in tutti i passi che studiano come vennero trattati gli Indiani durante la conquista.

Se lui ritiene che i « selvaggi », né buoni né cattivi, dovevano essere puniti, caso occorrendo, per le loro famose quattro grandi colpe ricorrenti in tutti i testi del tempo (idolatria, cannibalismo, sodomia e lussuria/poligamia), se è anche vero che - cosa eccezionale nel nostro - sembra riprendere a suo conto nella *Monarchia Messiae* la tesi aristotelica della schiavitù per natura (la quale fondava la posizione di Sepulveda nella famosa disputa di Valladolid contro Las Casas), Campanella non si stanca mai di ripetere, soprattutto nei suoi ultimi testi ma già nel *Quod reminiscentur*, che l'efficacia della missione presso gli Indiani si fonda sulla *lingua* e non sulla *spada*. Come per Bodin (nel *Methodus*), e contrariamente alla posizione di Giordano Bruno, il monogenismo campanelliano mira non solo ad una difesa della storia biblica, ma ad una razionalizzazione della conquista. Gli obiettivi suoi sono però ben diversi da quelli del « Politique » gallicano : nel frate di Stilo, la tensione del discorso non è essenzialmente « commerciale » e « colonialista » bensì religiosa e profetica giacché è un dovere degli uomini estendere la fede di Cristo per favorire l'unità del mondo e ricucire gli strappi causati dagli errori degli uomini (e dei sovrani !).

Sarà questa pregnanza della logica missionaria che porterà Campanella - come vedremo dopo - a giustificare, in nome dell'evangelizzazione e del ritorno all'ovile degli uomini corrotti, la conquista spagnola (ivi compreso la guerra contro gli indiani) ma anche a dare un posto di rilievo ad una critica durissima del comportamento dei *conquistadores* (la quale poi fonderà in gran parte l'evoluzione del suo atteggiamento nei confronti della monarchia spagnola).

b) la questione giuridica

Una delle conseguenze (ma anche una delle fonti, giacché la precedenza argomentativa è mutevole) della forza della logica missionaria tocca lo statuto giuridico del Nuovo Mondo. Il dibattito è stato sempre aperto sulla legittimità ma anche sull'interpretazione delle bolle pontificie e dei trattati che hanno diviso il Mondo nuovo tra Spagnoli e Portoghesi. Se la Spagna si appoggia ad essi per legittimare la conquista fino agli anni 40 del 600, gli stessi Spagnoli si confrontano sul significato di questi testi. Il dibattito è infatti molto più complesso che il semplice confronto tra quelli che si attenevano ad una lettura conferendo ai re spagnoli diritti sovrani sulle nuove terre scoperte e quelli, come Campanella, che vedono nell'attribuzione fatta da Alessandro VI nient'altro che una delega provvisoria e quindi revocabile, o quelli che rifiutano in blocco la possibilità stessa che il papa abbia avuto il diritto di consegnare il Nuovo Mondo a tale o tale sovrano. E' uno dei motivi per cui il confronto non è solo tra posizioni « nazionali » ma divide, all'interno di ogni paese, i giuristi o i filosofi. Si può notare però che due elementi assumono un ruolo maggiore nell'argomentazione : la giustificazione della guerre fatta agli indiani e la giustificazione dell'occupazione di territori. Nel primo caso, Campanella, coerentemente con la sua ricerca di una redenzione degli Indiani corrotti accetta senza esitazione l'intervento armato contro

di loro quando si ribellano alla giusta fede, ma questo non deve significare che gli Spagnoli possano fare quanto vogliono per due motivi : devono capire che si convince meglio con la lingua che con la spada e, soprattutto, devono ammettere che l'unico sovrano del Nuovo Mondo è il pontefice il quale glielo ha concesso solo nella misura in cui la loro azione favorisce il ritorno alla civiltà e l'evangelizzazione, con la conseguente riunificazione dell'oekoumene . Tale unità avviene sotto la guida di un pontefice che non è soltanto un « arbitro » bensì un giudice sovrano, « dominum vel rectorem totius orbis in temporalibus ac spiritualibus » secondo l'appendice della *Monarchia Messiae* - contro le tesi bellarminiane del potere indiretto e contro le tesi della scuola giusnaturalistica di Salamanca (Vitoria e Soto) che minorano le ragioni della profezia a riguardo del diritto umano.

3. Gli insegnamenti della Storia : il Mondo Nuovo come rivelatore degli errori degli uomini

Se Campanella propone raramente modalità precise e consigli pratici per l'attività missionaria rimane molto attento alle condizioni di possibilità di quest'attività. La prima di queste condizioni è ovviamente di non massacrare gli indiani. La seconda è di dare loro un posto nella nuova organizzazione razionale del mondo cristiano. Saranno questi i due banchi di prova dell'adeguazione dell'agire storico-politico con il disegno divino, esso stesso interpretato più autorevolmente dal successore di Pietro. E' giust'appunto perché gli Spagnoli hanno avuto il pregio di fare comunicare il mondo intero e di cacciare la barbaria con la religione, che loro hanno responsabilità specifiche. Il problema sorge quando, in nome della stessa libertà umana che aveva portato gli « Indiani » ad allontanarsi dalla religione, i *conquistadores* sono portati a pensare solo alla propria gloria e alla propria ricchezza e non alla diffusione del verbo divino e della civiltà cristiana. La questione non è quindi, contrariamente a quanto asserivano i giuristi spagnoli di Salamanca, di sapere se la guerra agli indigeni fosse o no giusta *in partenza* (per lo Stilese lo era indubbiamente) ma di considerare le motivazioni e i risultati di tale guerra. Sono quest'ultimi che consentono di qualificare l'azione degli Spagnoli nel Mondo Nuovo.

In questa prospettiva, la questione del Nuovo Mondo si carica di una complessità ulteriore e assume un ruolo particolare nel pensiero campanelliano : non più soltanto un segno del disegno divino che annuncia la prossima ventura età dell'oro né solo una riprova dell'unità del Mondo e della storia genealogica degli uomini bensì l'esempio degli errori degli uomini e della loro incapacità a capire quale sia la loro missione. E questo non è principalmente collegato con la condanna della corruzione dei costumi indigeni (sempre presente in Campanella) ma piuttosto con la consapevolezza sempre maggiore del fallimento dell'impresa spagnola oltremare. La polemica anti-indiana e la polemica anti-spagnola sono in questo modo strettamente collegate e la seconda prende rapidamente il sopravvento sulla prima.

Anzi, a poco a poco, questi errori diventano non più degli eccessi puntuali condannabili, che non alterano l'elezione divina dei Re Cattolici per compiere l'unità del mondo cristiano, ma il segno di un'inadeguazione strutturale della Spagna alla sua missione, la quale contribuisce a giustificare la svolta filo-francese di Campanella negli anni trenta. Gli Spagnoli infatti pensano solo a tesaurizzare, ad accumulare l'oro, e non capiscono che la ricchezza vera del nuovo continente sta nella popolazione. Convinti che l'unico interesse della conquista sia la ricerca dei metalli preziosi, essi sono disposti a sterminare la popolazione con la guerra e il lavoro coatto, dimenticando così che la vera

forza di una nazione non è monetaria ma economica e demografica.

Gli Spagnoli sono costretti quindi a fare migrare un numero di sudditi spagnoli sempre maggiore verso l'America indebolendo in questo modo la loro potenza europea. Questa analisi consente a Campanella di proporre una sua politica demografica universale fondata sulla specializzazione delle nazioni : la Spagna dovrebbe fare migrare dall'America all'Europa una parte della popolazione indigena, come forza lavoro. Non si tratta però di una « tratta degli indiani » che anticiperebbe il terribile « commercio triangolare » che si sviluppa dal 1650 in poi tra Europa, Africa e America giacché Campanella non considera esplicitamente gli Indiani come schiavi fin dal momento in cui si sono convertiti : possiamo parlare piuttosto di un'anticipazione dell'immigrazione per lavoro così come si sviluppa dall'800 in poi. L'importante per l'autore sta nel fatto che i sudditi spagnoli possano d'allora in poi dedicarsi all'esercito.

In fin dei conti, il domenicano rimprovera agli Spagnoli di non avere una politica che sia all'altezza e della loro missione divina e della realtà universale del loro impero : non capiscono l'elezione divina e si accontentano di una politica a breve scadenza, ristretta ai loro interessi immediati. Si potrebbe dire che, secondo Campanella, la politica spagnola non è abbastanza « imperiale » perché non coglie il carattere universale della propria responsabilità storica e non integra la necessaria interdipendenza (se non la sudditanza) tra essa e la politica pontificia. Il grande rimprovero fatto agli Spagnoli nella *Monarchia di Francia* diventa quindi di non essere riusciti a « ispanizzare » il mondo secondo l'esempio dei Romani che l'avevano « romanizzato ».

Si delinea attraverso la condanna dell'azione dei sovrani spagnoli in America una nuova concezione dell'impero e un nuovo ruolo storico per la Spagna. Viene rotto infatti il binomio armonioso Re Cattolici/Pontefice (ancora produttivo nella *Monarchia di Spagna* nonostante le prime critiche ai modi della conquista) nel quale i primi erano il braccio armato del secondo. S'impone una situazione multipolare nella quale l'egemonia sull'Europa tocca al Re Cristianissimo, re di Francia, mentre i sovrani spagnoli si devono accontentare del dominio sul Nuovo Mondo, come missione principale, se non esclusiva. Tornare alla loro missione americana e rinunciare alle loro pretese europee diventa un imperativo per gli Spagnoli dal momento in cui risulta ovvio che mettendo le ricchezze monetarie americane al servizio della loro politica europea hanno distrutto l'economia spagnola, esaurito le miniere americane, distrutto la popolazione indigena non solo senza conseguire risultati positivi in Europa ma consegnando anzi ai riformati o ai Turchi la maggior parte del vecchio continente (questa contabilità delle perdite territoriali del cristianesimo è un'ossessione di Campanella). La Spagna si configura in questa logica nuova come una potenza più « coloniale » che « continentale », prefigurando gli imperi coloniali del secolo diciannovesimo. Questa nuova distribuzione dei compiti risulta tra l'altro perfettamente compatibile con un'idea ricorrente nei testi di Campanella (dai *Discorsi ai principi d'Italia* al *Quod Remniscentur* , alla *Monarchia Messiae* e fino all'*Egloga* al Delfino): quella di un'assemblea universale, « senato » o « concilio », che si riunirebbe a Roma e baderebbe all'unificazione religiosa e politica del mondo, risolvendo pacificamente (con la « lingua », ossia con l'argomentazione dialettica) tutti i problemi connessi alla guerra e alla pace (donde una configurazione evolutiva di tale istituzione, la quale è il più delle volte riservata ai principi cristiani ma che può anche, come nel *Quod reminiscentur*, estendersi a tutti i popoli e a tutti i governanti della terra)

4. In forma di conclusione : il nuovo mondo come metafora

Alla fine del nostro percorso, la questione del Nuovo mondo viene insieme ridimensionata e resa estensibile. Ridimensionata in quanto ci accorgiamo che il Mondo Nuovo, seppure sia sempre presente come punto di riferimento storico della riflessione, non gode mai di un trattamento autonomo e rimane strumentale ad altri sviluppi più importanti per Campanella (l'annuncio profetico del secolo d'oro, il richiamo alla logica missionaria, la critica delle *auctoritates* libresche ecc.). Il Nuovo Mondo non ha di per sé una parte specifica nella storia del mondo (anche la migrazione della Chiesa in America non è determinante giacché non si fermerà lì ma continuerà fino a Gerusalemme) : Campanella non aderisce al mito dell'America come impero nuovo da venire o, anche, a quello dell'America come rifugio della cristianità minacciata da eretici e turchi, risarcimento alle conquiste musulmane e alle ribellioni eretiche. Questa subordinazione rende compatibile la visione universalistica generale dell'autore con l'eurocentrismo che caratterizza, in fin dei conti, la sua riflessione politica quando essa diventa particolareggiata. Ma si può considerare, anche e soprattutto, che essa sia « estensibile » nella misura in cui, in un pensiero profetico e messianico come quello campanelliano, la categoria di « nuovo mondo » non può funzionare solo come un riferimento geografico, come una coordinata spaziale.

Il Mondo Nuovo rimanda innanzi tutto a questa età dell'oro prossima vicina e funziona nel pensiero anche come una metafora delle trasformazioni in corso o in arrivo (senza che il confine tra il referente spazio-temporale e quello simbolico-metaforico sia sempre ben definito). Questa impostazione teoretica consente al frate di non arenarsi nelle interrogazioni lessicografiche, nei dubbi geografico-cosmografici o nelle ricerche antropologiche dei suoi contemporanei. In poche parole, si dirà che il « Nuovo Mondo » non può essere solo l'America per Tommaso Campanella. Anzi, in questa prospettiva, il vero « nuovo mondo » annunciato e da venire prossimamente, si trova altrettanto nel dialogo poetico della *Città del sole* (dove non a caso uno dei pochi riferimenti storici è giust'appunto alle scoperte del continente americano) o molto più tardi *nell'Egloga al Delfino*. E questo non significa affatto una fuga del discorso nell'utopia : il Mondo Nuovo è il Mondo così come è cambiato da quando la « riscoperta » del quarto continente ha provocato una necessaria evoluzione della rappresentazione del Mondo, della sua estensione, della sua storia e del suo futuro. Sono conciliabili in questo modo la scoperta dei limiti della missione divina degli Spagnoli (grazie all'esperienza storica delle forme prese dalla conquista spagnola dell'America) e la fiducia nell'unificazione possibile dell'oekoumene. Sono compatibili la terminologia geografica e quella teologico-profetica, il naturalismo e il messianismo, l'analisi della storia reale contemporanea e la difesa della storia biblica. Le esitazioni della terminologia campanelliana (nuovo emisferio, Indie, America, nuovo mondo, nuovi regni, altro emisferio ecc) più che contraddizioni interne sono da questo punto di vista tracce e spie dell'adattamento della strategia argomentativa alla varietà delle visuali. Il Nuovo mondo campanelliano come nella lettera a Galileo citata sopra rimanda ad una nuova terra ma anche a nuovi mari, a nuove stelle, a nuove letture astrologico-profetiche.

Il Nuovo mondo campanelliano è un mondo totale ma non è dotato di una storia univoca e lineare (a causa o grazie alla libertà umana): rende possibile una specie di *Word history* insieme multipolare e unitaria, tutta tesa verso una semplificazione e un'unificazione ma consapevole dei corsi e ricorsi che possono ancora precederla. In poche parole, contrariamente a quanto è stato spesso detto a proposito dell'età delle « grandi scoperte » questo nuovo mondo campanelliano non vuole essere la traccia di un sopravvento

preso dalla geografia sulla storia ma intende dimostrare piuttosto il contrario..

Jean-Louis Fournel

Université Paris 8 e FRE CNRS « Les Discours du politique en Europe » (ENS LSH
Lyon)