

ISSN 2362-535X

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Francisco García Bazán
Leandro Pinkler
Diego Gerzovich
Paola Druille
José María Nieva
Graciela Ritacco de Gayoso
Juan Bautista García Bazán
Viviana Suñol
Juan Carlos Alby
Fabián Ludueña Romandini
Laura Perez
Emmanuel Taub
Cristina Marta Simeone
Hanna Chodowiec de Chelmicki
Hernán Scholten
Valentín Romero



ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones

Año III – N° 4 – 2015

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE TOMMASO CAMPANELLA (1568-1639) Y EL NÓMOS DE LA MODERNIDAD

Fabián Ludueña Romandini
(CONICET- UBA)

Resumen

El presente artículo se propone comprender algunos aspectos de la filosofía política de Tommaso Campanella (1569-1639) que se vinculan con las interpretaciones que el pensador renacentista realizó de la tradición vinculada a la autoridad papal y al poder temporal. En el caso de Campanella esta problemática se halla profundamente relacionada con la comprensión del sentido teológico-político último de la *Respublica Christiana* y la supremacía de la autoridad espiritual del Papa en relación con la *translatio imperii* desde el mundo romano a los imperios de la Edad Moderna (especialmente España y Francia). Del mismo modo, la llegada de los tiempos escatológicos y la figura del Anticristo determinan su concepción de la política como un campo profundamente imbricado por la tradición patristica de la Iglesia latina. Finalmente, el artículo rastrea la pervivencia de algunos postulados teóricos de Campanella en la filosofía política contemporánea como, por ejemplo, en el caso del jurista Carl Schmitt.

Palabras clave: autoridad, patristica, poder, política, Renacimiento, teología.

Introducción

El pensamiento utópico de Tommaso Campanella y, en consecuencia, su filosofía política se hallan profundamente modelados por el problema del Anticristo, su próxima aparición y las consecuencias ulteriores de su llegada. Podríamos decir que el Anticristo constituye algo así como el concepto límite que articula y determina la importancia y los alcances del utopismo campanelliano en cuanto filosofía de la historia. Junto a él, debemos incluir también otra de las nociones que acompañan la apocalíptica cristiana desde sus orígenes y que se presenta en estrecha asociación con el problema del fin de los tiempos: nos referimos al polifacético y no menos enigmático *katéchon* cuya presencia no ha cesado de acuciar a la teología cristiana de la historia desde los tiempos de la comunidad primitiva.

La filosofía política moderna se ha enfrentado a estos problemas desde su amanecer mismo en el Renacimiento italiano¹. John Headley ha señalado con acuidad la necesidad de pensar a Campanella como un contrapunto fundamental del pensamiento político de Thomas Hobbes en el siglo XVII ya que ambos autores son dos de los máximos exponentes de la filosofía política moderna posterior a la Contrarreforma². En este sentido, el problema del *katéchon* ha comenzado recientemente a atraer la atención de los estudiosos de Hobbes³, aunque no ha sido aún en absoluto explorado exhaustivamente por los expertos en la filosofía

¹ Cf. C. Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano Editore, Nápoles, 1974; P. Zambelli (ed.), *"Astrologi hallucinati": Stars and the End of the World in Luther's Time*, Walter de Gruyter, Berlin- New York, 1986; R. Barnes, *Prophecy and Gnosis*, Stanford University Press, Stanford, 1988; O. Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

² Cf. J. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton, 1997, 237 y ss.

³ Cf. por ejemplo, W. Palaver, "Hobbes and the *katéchon*: the secularisation of sacrificial Christianity", en *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. II, Michigan, 1995, 57-74.

campanelliana⁴. Sin embargo, es necesario abordar con toda urgencia esta problemática en sus detalles para poder desentrañar la significación profunda de la utopía campanelliana.

Ya Gregorio López había señalado en el siglo XVI que el *Apocalipsis* es «una historia profética disfrazada de figuras»⁵. La tradición que encuentra en la obra de Campanella su punto culminante y su ingreso definitivo a los Tiempos Modernos muestra con claridad que la historia profética del Anticristo es también una historia política y religiosa⁶.

En este sentido, la tradición cristiana del Anticristo y del *katechôn* tienen su punto de partida bíblico en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* de Pablo de Tarso⁷, en el sueño de Nabucodonosor del *Libro de Daniel*⁸, en la *Primera Epístola* de Juan y en el *Apocalipsis* de Juan⁹. Dada la preponderancia determinante que los textos paulinos han tenido dentro de la filosofía política campanelliana, haremos hincapié en estas fuentes y su tradición a lo largo de este artículo. Con todo, para una correcta interpretación de la profunda complejidad que tiene en Campanella el problema del *katéchon* y del Anticristo, será necesario realizar primeramente una somera aproximación a este problema tanto en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* de Pablo de Tarso cuanto en las obras de los Padres de la Iglesia puesto que ambos conjuntos textuales constituyen las fuentes principales de la reflexión teológica de Campanella.

El monje calabrés establece su pensamiento utópico maduro como un proyecto teológico-político de construcción de un imperio universal cristiano bajo la égida del Papa como rey-sacerdote de todo el orbe. En ese sentido, todos los reinos temporales deben desaparecer, según Campanella, para dejar paso a esta monarquía cristiana global:

«En la Cristiandad no puede existir una monarquía universal que no sea dependiente del Papa [...] se ve así como en la Cristiandad ninguna monarquía es ensalzada debido a la sujeción que tienen respecto al Papa.»¹⁰

⁴ Tampoco se han dedicado a estudiar este aspecto fundamental de la teología y de la filosofía campanelliana los estudiosos del problema del Anticristo. Cf. a modo de ejemplo, el reciente texto de uno de los máximos expertos en la cuestión que apenas menciona a Campanella al pasar y de manera circunstancial: B. McGinn, *Antichrist. Two thousand years of the Human Fascination with Evil*, Columbia University Press, Columbia, 2000, 229.

⁵ Cf. G. López, *Tratado del Apocalypsis*, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 2/8945.

⁶ Es necesario entonces considerar la historia del Anticristo como un fenómeno que no es solamente propio de la historia de la religión sino también de la historia del pensamiento político. Cf. en este sentido, A. Dempf, *Snacrum Imperium. Geschichts – und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1929, 285-334.

⁷ Dejaremos aquí de lado por cuestiones de pertinencia temática el problema de la autenticidad de este texto. Cf. sin embargo, R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

⁸ Sobre el libro de Daniel, Cf. A. Caquot, “Sur les quatre bêtes de Daniel 7” en *Semitica*, V, 1955, 5-13 y del mismo autor “Sur les quatres bêtes et le Fils d’homme” en *Semitica*, XI, 1967, 37-71. También es esencial el libro de D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Magnes Press, Jerusalén, 1988.

⁹ También es posible rastrear otras fuentes como el “pequeño Apocalipsis” de Marcos, 13, la *Didachè*, *La carta del Pseudo-Bernabé*, la *Ascensio Isaiae* y el *Apocalipsis* de Pedro. Todos estos textos son analizados con sumo detalle en el magnífico libro de C. Badilita, *Métamorphoses de l’Antéchrist chez les Pères de l’Église*, Beauchesne, París, 2005, pp. 33-126.

¹⁰ T. Campanella, *Monarchia di Spagna. (Libro non conosciuto. Discorsi di fra Tommaso Campanella de’ predicatori sopra la Monarchia di Spagna)*, edición de Serge Waldbaum y notas de Germana Ernst, Presses Universitaires de France, París, 1997, 44 y 46.

En ese sentido, Campanella concibe al Papa como portador de los poderes temporales y espirituales situándose claramente en la tradición política hierocrática medieval:

«[...]Y así San Bernardo¹¹ enseña que el Papa tiene dos espadas, la espiritual recibida de Pedro, que ejerce directamente, y la corporal, que ejercita por medio de sus ministros, de los cuales el emperador es el primero. Lo mismo declara Bonifacio VIII en la extravagante *Unam sanctam*»¹².

Sin embargo, el dominio universal del Papa en la edad de oro no podrá llegar antes del advenimiento del fin de los tiempos que Campanella estimaba cercano¹³. En este punto, Campanella es sumamente fiel a la tradición apocalíptica de la patrística cristiana y piensa que el fin de los imperios mundanos conducirá al advenimiento del Anticristo. Aquí, la figura escatológica final se transforma en un problema teológico-político de primer orden dado que la llegada del Anticristo es la condición de posibilidad y la cifra política misma de la instauración del nuevo orden papal sobre la tierra bajo la universalización del cristianismo en la edad de oro, la cual no debe confundirse ni con el milenarismo ni con la resurrección carnal de los santos¹⁴. En este punto, los textos paulinos constituyen el fundamento filosófico y teológico de la reflexión campanelliana sobre los tiempos del fin y el papel de los poderes temporal y espiritual.

1. La concepción del Anticristo y del *katéchon* en la tradición patrística

La vasta y variopinta tradición que se ha construido alrededor de la interpretación del problema del Anticristo en Pablo de Tarso tiene su justificación en las complejidades lexicográficas y hermenéuticas que presenta el texto de partida.

El pasaje en cuestión que será determinante para la tradición cristiana hasta Campanella se encuentra en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* II, 3-8:

2.3 «Que nadie os engañe de ninguna manera pues primero ha de venir la apostasía y manifestarse el hombre de la anomia, el hijo de la perdición, 2.4 el que se enfrenta y se alza contra todo lo que se dice Dios y es objeto de culto, hasta instalarse él mismo en el templo de Dios mostrándose a sí mismo como Dios. 2.5 ¿No recordáis que cuando estaba entre vosotros solía deciros estas cosas? 2.6 Ahora sabéis qué es lo que lo retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. 2.7 Pues, en efecto, el misterio de la anomia ya está en acto, sólo hasta que el que lo retiene (*ho katéchôn*) sea quitado de en medio. 2.8 Entonces será puesto al descubierto el sin-ley (*ánomos*), al que el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia [...]»

Este texto presenta al menos tres interrogantes que la tradición ha intentado resolver de manera diversa. ¿Cuál es la identidad del *katéchon* (tanto en su forma neutra cuanto como

¹¹ Una alusión probablemente a Bernardo, *De Consideratione*, IV, 3, 7: «*Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris*».

¹² T. Campanella, *Cristologia. Theologicorum Liber XVIII*, texto crítico y traducción a cargo de Romano Amerio, Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1958, vol 8, 168.

¹³ Sobre Campanella como profeta, cf. G. Ernst, *Tommaso Campanella. Le livre et le corps de la nature*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, 97-146.

¹⁴ Cf. en este sentido, G. Ernst, “L'alba colomba scaccia i corbi neri”. Profecía e riforma in Campanella” en R. Rusconi (ed.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, Viella, Roma, 1996, 107-125.

participio activo sustantivado), la fuerza *qui tenet*, que retrasa el fin de los tiempos? ¿Cómo debe ser interpretado e identificado el *ánomos* que menciona el texto?¹⁵ La tradición teológico-política de la identificación del *ánomos* de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* con el Anticristo comienza efectivamente entonces con Ireneo de Lyon.¹⁶ En su tratado *Contra las herejías*, podemos leer:

«Del cual [en referencia al Anticristo] el Apóstol dice en su Segunda Epístola a los Tesalonicenses: “*Es necesario que venga primero la apostasía y se revele el hombre del pecado [homo peccati] el hijo de la perdición, el adversario [qui adversatur] aquel que se eleva por encima de todo aquello que se llama dios u objeto de culto, hasta sentarse en calidad de Dios en el templo de Dios, presentándose a sí mismo como Dios*”. El Apóstol indica de modo evidente tanto la apostasía del Anticristo como el hecho de que éste se elevará por encima de todo aquello que se llama Dios u objeto de culto [...] y que intentará de un modo tiránico hacerse pasar por Dios.»¹⁷

Ireneo identifica plenamente al Anticristo con la apostasía y eleva al primero al rango de figura anti-mesiánica por excelencia. Sin embargo, nunca identifica Ireneo al Imperio romano con el Anticristo. Muy por el contrario, Ireneo piensa respecto del diablo que «no es él quien ha instituido los reinos de este mundo, sino Dios» (V, 24, 1) basándose para esto en una específica interpretación de la *Epístola a los Romanos* 13, 1 que es aquí leída como un texto que establece que todos los poderes existentes han sido instituidos por Dios y por lo tanto deben ser obedecidos¹⁸. Como señala Ireneo, es Dios quien establece a los reyes según los planes de su Providencia: algunos para el beneficio de sus súbditos y la preservación de la justicia y, otros, para el castigo y la decepción de los pueblos que así lo merecen (V, 24, 3). Esta posición favorable a la permanencia de los poderes temporales convive en Ireneo con la interpretación cristiana de las profecías de Daniel sobre los cuatro Imperios. De hecho, Ireneo dirá que Juan y Daniel han predicho la disolución del imperio romano (V, 26, 1, 3), una opinión que encontrará apoyo también en otros textos bíblicos (V, 26, 1: «*Quoniam autem oportet dividi regnum et sic deperire. Dominus ait: omne regnum divisum in se desolabitur, et omnis civitas vel domus divisa in se non stabit.*», Mat. 12, 25). Cristo, dirá Ireneo, destruirá los “reinos temporales” para traer el “reino eterno” pero, hasta tanto no llegue ese final, los

¹⁵ B. Rigaux, *Saint Paul: les Épîtres aux Thessaloniens*, Cerf, París, 1956, 259-280, proporciona una lista de algunas de las identificaciones históricas de ambas figuras hasta la fecha de la redacción de su comentario exegético.

¹⁶ Esta es, en efecto, también la tesis de G. L. Potestà, y M. Rizzi, *L'Anticristo, il nemico dei tempi finali*, Mondadori, Milano, 2005. Es de especial importancia también en toda indagación política de la apocalíptica cristiana el libro de F. Paschoud, *Roma aeterna, Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Droz, Genève, 1967. Actualmente, y dada la importancia que la institución del papado tiene en el pensamiento político-religioso de Campanella, es fundamental para entender los orígenes y la tradición del papado y de la figura del antipapa, referirse a F. García Bazán, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014.

¹⁷ Ireneo de Lyon, *Contre les Hérésies*, V, 25, 1, (edición de Adelin Rousseau, Cerf, Paris, 1969).

¹⁸ En este punto es interesante señalar que Melitón de Sardes, citado por Eusebio de Cesarea, ya había alabado al poder romano (*rômaiôn krátos*) sentando las bases de la identificación de la *pax christiana* con la *pax romana*. Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, 4,26. Es también la posición de Justino que sostenía que los cristianos eran “auxiliares y aliados” del Imperio con vistas a promover la paz. Cf. Justin, *Apologie pour les chrétiens*, edición y traducción de C. Munier, Cerf, Paris, 2006, 12, 1.

reinos subsisten por la providencia y son el resultado de su despliegue¹⁹. Una posición similar será la de Hipólito para quien el *katéchon* encarnado en el Imperio romano no hace sino imitar «según la actividad de Satán» (*kat'énérgeian toû sataná*) al Reino celeste (*Comentario sobre Daniel*, IV, 9) sin ser, sin embargo, enteramente negativo pues ha permitido, según el plan de Dios, la encarnación del Verbo. Al mismo tiempo, sólo la remoción de Roma podrá permitir la llegada del fin de los tiempos y la persistencia del Imperio es la causa no rechazada del retraso del *eschaton*²⁰. Sin embargo, en el presente, dice Hipólito, Cristo retrasa el fin para no realizar un juicio prematuro (*pro kairoû*) sobre el mundo (IV, 10). Al mismo tiempo, sostiene Hipólito, es conveniente que los fieles recen para no encontrarse en los tiempos del fin dado su carácter terrible y las tribulaciones que han de llegar (IV, 12).

Tertuliano, un autor capital en la tradición de los comentarios a la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, identifica claramente al “hijo de la perdición” con el Anticristo: «¿Quién es el *hombre del pecado, el hijo de la perdición*, que debe revelarse antes de que vuelva el Señor? De acuerdo con nosotros es el Anticristo tal y como se enseñan en las antiguas y en las nuevas profecías»²¹.

Ahora bien, Tertuliano identifica directamente la figura del *katéchon* con el Imperio romano. Sin embargo, aquí se abren dos vías teológico-políticas diferentes según los textos que se consideren, aún cuando dicha duplicidad ya estaba presente de un modo más o menos explícito en la obra de Ireneo. Ambas vías marcarán toda la tradición política de la doctrina cristiana del estado hasta Campanella y mucho más allá hasta nuestra propia contemporaneidad. Por un lado, si se considera el tratado acerca de la resurrección de los muertos, Tertuliano dice allí que el *katéchon* no tiene ninguna connotación positiva y que el Imperio romano que lo encarna debe ser destruido a los fines de la instauración del verdadero reino de Cristo:

«Puesto que el misterio de la anomia ya está en acto hasta que aquel que lo retiene [*qui tenet*] sea quitado de en medio, ¿de qué otro obstáculo se trataría sino del Imperio romano, cuya caída, fruto de su dispersión en diez reinos, permitirá la aparición del Anticristo proveniente de las ruinas mismas de este Imperio?»²²»

Sin embargo, en otras obras de Tertuliano, se encuentra una visión favorable a los poderes constituidos y particularmente al Imperio romano en la medida en que – y éste es un matiz de importancia fundamental en la diferencia entre Ireneo y Tertuliano – para Tertuliano es deseable que el final de los tiempos sea pospuesto todo lo posible y la única fuerza capaz de retrasar los tiempos escatológicos (y en este sentido, se trata de una fuerza positiva) es el Imperio romano por quien propone orar nuestro teólogo:

«Pero tenemos otro motivo mayor para orar por los emperadores, por la estabilidad de todo el orbe y del Imperio y los intereses romanos: sabemos que la catástrofe que se cierne

¹⁹ Una posición que aún persiste en Agustín, *De civitate Dei*, I, 15 donde se sostiene que Dios eligió a los romanos para ser titulares del “*officium imperii*” legitimando sus conquistas militares con vistas al *commune bonum*.

²⁰ Cf. los análisis, en este sentido, de C. Badilita, *op. cit.* pp. 237-240. Cf. Asimismo, Hipólito, *De Antichristo* 63, 1, edición al cuidado de Enrico Norelli, Nardini Editore, Firenze, 1987, 146, donde se lee “*ho anthropos tês hamartías*” pero en cambio “*tò mystérion tês anomías*”.

²¹ Tertuliano, *Adversus Marcionem* V, 16, 4.

²² Tertuliano, *De Resurrectione Mortuorum*, XXIV, 18.

sobre todo el universo y el fin mismo de los tiempos, que amenaza con horribles calamidades, se retrasan por la permanencia del Imperio romano. Así es que no queremos pasar por esa experiencia, y, en tanto rogamos que se dilate, favorecemos la continuidad de Roma».²³

Es en la obra de Tertuliano donde se abren por primera vez con toda claridad los caminos que en la filosofía política campanelliana habrán de identificar al *katéchon* con el Imperio romano a la vez como una fuerza positiva y negativa. Los exégetas posteriores harán hincapié en una u otra tradición textual del *corpus* de Tertuliano para fundamentar sus posiciones frente a los poderes terrenales.²⁴

2. El problema político-religioso del Imperio en la filosofía de Campanella

En los *Articuli Prophetales*, Campanella confirma que los «*prisci patres [...] aureum saeculum post Antichristi ruinam expectant*» y este acontecimiento sólo puede tener lugar luego del «*excidium romanae urbis et Christianismi romani*»²⁵. Por otra parte, el filósofo calabrés retoma la teoría de los múltiples anticristos y concluye, basándose en Serafino da Fermo, que Lutero es el último de los precursores del Anticristo:

«Así Serafín de Fermo²⁶ muestra con exactitud que Lutero es el último precursor de aquel gran y renombradísimo Anticristo [...] Y en consecuencia, Joaquín y Ubertino²⁷ ofrecen muy buenas razones para pensar que luego del precursor Lutero solamente treinta años sin interrupciones deben pasar para la revelación del gran Anticristo»²⁸.

Ahora bien, ¿cuál es el fondo teológico de estas especulaciones políticas de Campanella? El texto de base de dicha formulación no es otro que la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* y la tradición de la exégesis patrística que la ha acompañado. En su tratado sobre el Anticristo, Campanella aborda esta espinosa cuestión de un modo explícito, construyendo su argumentación a partir de los textos paulinos:

«Por otra parte, la venida del Anticristo es precedida por la desolación del Imperio romano ya que Pablo dice: *primero ha de venir la apostasía y revelarse el hombre del pecado [homo peccati]: y ustedes saben qué es lo que ahora lo detiene* (dado que lo había predicado en presencia) *para que se revele en su tiempo hasta que aquél que lo retiene sea quitado de en medio, etcetera* [2 Tes. 2, 7]. Sobre este punto, todos los Padres enseñan que Pablo no osó hablar en su Epístola de la destrucción del Imperio romano el cual mientras subsiste, impide la llegada del Anticristo».²⁹

²³ Tertuliano, *Apologeticum*, XXXII, 1.

²⁴ Para una historia más completa de esta tradición me permito reenviar a F. Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Miño y Dávila editores, Madrid-Buenos Aires, 2010, pp. 227-244.

²⁵ T. Campanella, *Articuli prophetales*, edición crítica de Germana Ernst, La Nuova Italia, Firenze, 1977, 201.

²⁶ Germana Ernst identifica esta fuente con Serafino da Fermo, *Breve dichiarazione sull'Apocalisse*, c. IX, 502.

²⁷ Probablemente se trata de una alusión a Urbertino da Casale, *Arbor Vitae Crucificase Iesu*, Venetiis, Andream de Bonettis, 1485.

²⁸ T. Campanella, *Articuli prophetales...op. cit.*, 203. En los tiempos del Imperio Romano, el Anticristo es identificado con Nerón. Cf. *Idem*, 222: «*Scimus quidem Antichristum monarchiae romanae esse Neronem ex historiis, et ex Apocalypsi, ut supra ostendimus, et ex Apostolo, qui dixit quod mysterium iam operatur (2 Thess. 2) quoniam in Nerone Antichristi mysteria draco initiabat*».

²⁹ T. Campanella, *Theologicorum Liber XXVI. De Antichristo*, edición bajo el cuidado de Romano Amerio, Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1965, 106-108.

Como puede verse la argumentación campanelliana no es en absoluto novedosa en este punto donde sigue muy de cerca las fuentes exegéticas de Ireneo, Tertuliano, Ambrosio, Lactancio, Jerónimo y Agustín, identificando así explícitamente al *katéchon* con el Imperio romano. Por otra parte, Campanella intenta rebatir todos los argumentos (utilizados ya por los espirituales franciscanos, las herejías de inspiración joaquinita y el protestantismo) según los cuales el Papa sería o podría llegar a ser el Anticristo y que la Iglesia romana sería la fuente de todo anticristianismo. Estas opiniones enemigas del Papado también encontraron su fuente de inspiración en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* de San Pablo y Campanella cita los principales argumentos de sus enemigos:

«Pablo en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, describiendo al Anticristo, lo llama el adversario de Cristo *que se rebela contra todo aquello que se llama Dios y es objeto de culto, hasta instalarse en el Templo como Dios* [2 Tes. 2, 4]. Y no habla aquí de algún rey pagano ajeno a la Iglesia, como Juliano o Mahoma, sino de alguien que reina en la Iglesia y que propugnará una doctrina contraria al Evangelio con la cual se arrogará un poder divino. Luego, es el Papa quien reina en la Iglesia y tiene una doctrina contraria a aquella de Cristo y se alzaría por encima de Dios: en consecuencia, se trata del Anticristo»³⁰.

«Por otra parte, Pablo dice que ya en su tiempo el Anticristo operaba el misterio de la iniquidad [referencia a 2Thess 2, 7]; y Juan dice que en su tiempo el Anticristo ya ha venido y se halla en el mundo, lo cual no puede entenderse sino del Anticristo como reino: por lo cual el Papado, que por entonces había comenzado a elevarse, era el Anticristianismo».³¹

Contra las opiniones de los protestantes que invertían, como hemos visto, el sentido político del Anticristo como enemigo de la Iglesia para hacer de la propia Iglesia la fuente del anticristianismo contra la comunidad de los creyentes, Campanella señalará lo que él considera una aporía en estas afirmaciones al recordar que, si siguiese esta línea deductiva, entonces habría que sostener que Pablo mismo y otros hombres santos fueron Anticristos (*Ioannes et Paulus et Clemens et Linus et alii sanctissimi fuissent Antichristi, ut patet ex supradictis*). Por el contrario, dirá Campanella, esta identificación del Anticristo con la Iglesia de Roma no es sino una operación retórica de los enemigos del Papado destinada a disfrazar el hecho de que los herejes mismos son los Anticristos (*potiusque detergere ipsos haereticos esse Antichristos*)³².

Ahora bien, como hemos visto todos los textos medievales y modernos que tratan sobre la exégesis de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* deben hacer frente al problema exegético derivado de la interpretación según la cual el *katéchon* mencionado en la Epístola es el Imperio romano, esto es: ¿Cómo sostener la legitimidad profética y política del Imperio romano después de su caída hacia finales de la Antigüedad? Después de la caída del Imperio romano de Occidente, la “mitomotricidad”³³ fundamental que permitirá la continuidad de la interpretación política de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* en la figura del *katéchon*, será el motivo jurídico de la *translatio Imperii*. De este modo, se buscarán las diversas encarnaciones medievales y modernas del Imperio romano en busca de una continuidad

³⁰ *Ibidem*, 88.

³¹ *Ibidem*, 94.

³² *Ibidem*, 88.

³³ Entendemos aquí por este término, los mitos políticos fundadores en el sentido de J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität den frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, Munich, 1992.

política y profética que sustentó durante siglos la *Respublica Christiana* y la institución papal de los emperadores³⁴. Siempre apoyado sobre los textos paulinos, Campanella propondrá su propia genealogía de la *translatio Imperii* a partir de la idea, ya presente en la patrística, de que todos los imperios tienen su origen en la providencia divina. Es por ello, sostendrá Campanella, que Esteban II transfirió el Imperio de los Griegos a los Francos, arrancando lo cismático y plantando lo católico; del mismo modo, Inocencio III le quitó el Imperio a Otón IV, y Honorio a Federico. Posteriormente, Carlomagno fue coronado en Roma por León III y perduró a través de sus sucesores hasta Otón I, al cual el Papa León VIII le atribuyó a la vez el Imperio y el derecho de sucesión.

Enseguida, Campanella dirá que bajo Otón III, que no tenía heredero, Gregorio V le confirió a los príncipes alemanes el poder de elegir al emperador para asegurar la solidez del Imperio³⁵. Luego de la conquista de América y la conformación del Imperio de Carlos V, la corona alemana de la casa de Austria pertenece a los españoles. El Imperio romano subsiste entonces en Austria pero, aclara inmediatamente Campanella, «la elección que el Sumo Pontífice ha remitido a los Alemanes durará tanto como la Iglesia romana, que ocupa el grado máximo en el principado, lo juzgue útil para los fieles de Cristo»³⁶.

Sin embargo, apoyándose en la tradición del derecho canónico, Campanella establece dos razones por las cuales el Imperio puede ser transferido nuevamente:

«Existen dos causas [...] según las cuales se puede transferir el Imperio, y ellas no forman sino una sola que es el bien de la Iglesia universal. La primera es el pecado, es decir, el pecado del cisma y de la herejía; la segunda es la tiranía».³⁷

En cuanto a la causalidad del pecado, Campanella acusa al Imperio de Carlos V de haber promovido el florecimiento de la “herejía” luterana³⁸ y en lo que respecta a la tiranía, entre los numerosos ejemplos que cita Campanella, debemos destacar la acusación que lanza el filósofo a los austriacos de elegir siempre a otros austriacos para el cargo imperial y no a quienes son más útiles para los fines de la Iglesia, la dominación ejercida por el Imperio sobre el clero de Sicilia y la utilización del Imperio por parte de España a los fines de

³⁴ Cf. por ejemplo, Honorius Augustodunensis, *Summa gloria de Apostolico et Augusto sive de praecellentia sacerdotii prae regno*, Patrologiae Latinae, tomus 172, col.1264: «Imperator Romanus debet ab Apostolico eligi consensu principum et acclamatione plebis, in caput populi constitui, a Papa consecrari et coronari». Sobre la temática, cf. W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, 1966 y *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Routledge, London, 2011 (1970^a).

³⁵ El texto de Campanella tiene una serie de *marginalia* con las fuentes utilizadas por el filósofo calabrés las cuales son rescatadas por Germana Ernst: la *Cronica universale* de Giovanni Villani, los *Annales* de Cesare Baronio, la *Cronica maior* de Matthieu Paris, la *Historia sui temporis* de Rodolphe Glaber y la *Cronica summorum pontificum imperatorumque* de Martin de Troppau.

³⁶ T. Campanella, *Monarchia di Francia*, edición de G. Ernst, Presses Universitaires de France, Paris, 516.

³⁷ *Ibidem*, 516.

³⁸ *Ibidem*, 518: «Si primum spectes, manifeste domus Austriaca rea Imperii amittendi est: nam, cum posset Carolus V et deberet, etiam exhortatus a principibus et prelatibus et cardinali Caietano, opprimere Lutherum haeresiarcham (cuius veneno 40 fere regna mortua sunt, abscissa a corpore Christi, quod est Ecclesia), noluit, sed servavit, imo neglexit audire ab Ecclesia, utrum infideli et bacchanti contra fidem sit servanda fides, nec saltem cohibere per exilium aut carcerem, ne noceat, sicut prisca Imperatores fecerunt, si nolebat vitam tollere, uti fecerat Sigismundus imperator in Concilio Constantiensi: sed liberum dimisit e Comitibus Augustanis ad praedicandum, ut esset Pontifici Romano aemulus ille, ipse vero fraenum ad sui desideria iustificanda torquens S. Papam».

elevarse por encima de la *Respublica Christiana*³⁹. Esto le permite obtener la siguiente conclusión a Campanella:

«Finalmente, es manifiesto, de acuerdo con lo ya dicho anteriormente, que para el bien común, que es, según Santo Tomás y los doctores, la primera causa universal, hay que transferir el Imperio a otra familia, esto es, para hacer cesar la herejía, la tiranía, la guerra y la elevación de la potencia hispánica por encima del clero y de los príncipes»⁴⁰.

Campanella tiene una lectura muy interesante del problema del Anticristo frente a la Reforma protestante dado que el filósofo piensa que, en verdad, los alemanes no son hostiles a Roma dado que, a pesar de que Lutero declaró que el Papa era el Anticristo, los alemanes han conservado la *potestas* del electorado la cual es, justamente, conferida por el *Imperium* papal. De esta forma, piensa Campanella que los protestantes alemanes abrazaron la doctrina luterana simplemente para oponerse a Carlos V por lo cual, una vez transferido el Imperio, éstos podrían volver al catolicismo⁴¹. Más allá de que Campanella propondrá la transferencia del Imperio a los franceses con el fin de que éstos favorezcan la inmediata universalización del Imperio papal para precipitar la llegada del Reino, es muy importante señalar que el filósofo calabrés veía en la caída del imperio español la realización de la profecía escatológico-política de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* dado que si ahora el Imperio romano estaba en manos de los españoles, la ruina de la casa de Austria implicaba la actualización de la profecía del fin del Imperio romano previo a la llegada del Anticristo:

«Entonces las estrellas les [en referencia a los españoles] son contrarias. Tanto más aun cuando la Monarquía austriaca es la prolongación de la romana, la cual debe terminar cuando crezca el Imperio de Cristo, como todos los Padres doctores lo deducen de aquello que dice el Apóstol: “*es necesario que venga primero la apostasía*” (2Tes, 2, 3)»⁴².

El motivo de la caída del Imperio y de la desolación misma de Roma por los turcos como *flagellum Dei* ya estaba presente en los *Articuli prophetales* los cuales están impregnados de joaquinismo⁴³ y toman como base las *Revelationes* de Santa Brígida de Suecia⁴⁴. El final del Imperio romano, que no obstante había sido instituido por Dios,

³⁹ *Ibidem*, p. 520: «*Primo, quoniam datum est Imperium principibus Germanis, ut possent eligere quencumque iudicaverint Ecclesiae utilem : ipsi vero astu et vi electores cogunt ut perpetuo eligant Austriacos, et haereditate possident in duodecim iam fere hactenus Austriaci, quod est principibus catholicis commune [...] Quoniam contra ius et fas, teste Baronio et continuis malis ex hoc exortis, retinent dominium super clerum in Sicilia [...] Quoniam Austriaci non utuntur Imperio propter Ecclesiae bonum nec propter bonum Imperii, sed tantum ut sit peculium regno Hispanorum impinguando, amplificando et sublimando tyrannice super Ecclesiam et principes et respublicas Christianorum* ».

⁴⁰ *Ibidem*, 526.

⁴¹ *Ibidem*, 526 y 528.

⁴² *Ibidem*, 400 y 404: «*Se miri al fato di Spagna in quanto Austriaci, sarà peggio, come or si dirà, sendo coda della romana*».

⁴³ La tradición joaquinista, dicho sea de paso, también incorporaba entre sus textos fundamentales a la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* y la figura del “hijo de la perdición”. Cf. Gioacchino da Fiore, *Introduzione all’Apocalisse*, edición de Kurt-Victor Selge, Viella, Roma, 1995, 46: «*Sexta contra Babilonem, hoc est contra mundi scelera sententia incutitur peremptoria, deinde contra gentes plurimas, que contra Christi nomen insurgent, novissime autem contra filium perditionis et gentes, quas adducet in prelium. Sicque consummato seculo celestis regni gloria in figura pretiose civitatis describitur*».

⁴⁴ Cf. G. Ernst, *Tommaso Campanella, op. cit.*, 124.

conducirá en la demostración de Campanella, a la perfecta realización de su utopía político-religiosa:

«Puesto que cambiarán todas las sectas y las religiones y las formas de los principados y de otras comunidades, necesariamente se volverá al primer gobierno natural divino, en el que reine un solo sacerdote-rey, con el senado de los optimates, elegidos por los mejores y de entre ellos, como instituyó Dios y como yo sostuve en la “Monarchia Christiana”, que sería conveniente que se llegase al primer estado de inocencia natural de acuerdo con la profecía y por el cambio cíclico de las cosas. Y de ahí al cielo beato al que nos trasladará el juez después de la última llamada, que los cristianos predicán más claramente que los demás»⁴⁵.

Como puede verse, el cumplimiento efectivo de la utopía campanelliana en su versión madura, implica la remoción del *katéchon* pregonado por Pablo y la instauración del gobierno universal del Papa como recuperación de la “inocencia original” del hombre⁴⁶.

A modo de conclusión

El pensamiento utópico de Tommaso Campanella en la versión propia de sus escritos políticos y religiosos tiene como figura central y determinante al Anticristo como adversario de los tiempos del fin que el monje calabrés estimaba próximos. En ese sentido, la apocalíptica campanelliana se construyó fundamental aunque no exclusivamente sobre la base de la exégesis de las fuentes patrísticas concernientes a la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* de San Pablo donde se revela por primera vez la enigmática figura del *katéchon* como agente que retarda la llegada del *ánomos* y el cumplimiento de los tiempos finales. Hemos querido defender aquí la tesis según la cual la interpretación patrística tanto del *ánomos* como del *katéchon* mencionados por Pablo de Tarso ha hecho de éstas figuras primordialmente teológico-políticas que constituyen uno de los pilares de la fundamentación jurídica de la *Respublica Christiana*. Las fuentes sobre las que se basa Campanella, de Ireneo a Agustín, de Tertuliano a Jerónimo, establecen un doble papel para el *katéchon*, a la vez una fuerza auspiciosa e ignominiosa a la que, en casi todos los casos, los Padres no dudan en identificar con el Imperio romano. Figura en principio desfavorable puesto que implica la tardanza de la llegada del Reino, también resulta positiva en cuanto que dicha tardanza conlleva la permanencia de los poderes imperiales que garantizan que las tribulaciones propias de la venida del Anticristo, prevista para cuando el *katéchon* sea eliminado, sean postergadas el mayor tiempo posible. En cualquier caso, el carácter ambiguo del *katéchon* es

⁴⁵ T. Campanella, *Politica. Philosophiae realis pars tertia in aphorismos digesta*, Paris, 1637, XIV (edición castellana al cuidado de Moisés González García, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1991, 199).

⁴⁶ Campanella piensa asimismo que luego de la remoción del *katéchon* ante la destrucción de Roma, Jersualén será el *locus* mesiánico de la humanidad redimida. Cf. *Articuli prophetales, op. cit.*, 141-2: «Item probabiliter pronuncio hunc senatum et monarchiam potius in Ierusalem quam Romae aut alibi sedem collocaturam, quoniam ut mox videbimus ex Revelationes sanctae Brigidae et aliorum Roma desolabitur penitus ferro, igne, et aratro; et nullus prophetarum antiquorum nec posteriorum loquitur de Romae reaedificatione post hanc proximam ruinam». Como bien señala Germana Ernst, en la *Monarchia Messiae*, XII, 3, Campanella aún pensaba en Roma como ciudad mesiánica: «Sed deinde fundavit (en referencia a Pedro) sedem sui principatus Romae, quae erat mundi caput, ipse caput, et transtulit ad successores suos; neque enim pro illo tempore tantum, sed usque ad finem, Ecclesia indiget unitate capitis». Cf. también T. Campanella, *Theologia. La prima e seconda risurrezione*, 1 XXVII-XXVIII, edición de Romano Amerio, Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1975, 132.

adjudicado, en última instancia, a la Providencia inescrutable de Dios que instituye y depone todos los poderes temporales según su plan salvífico. Este doble aspecto del *katéchon* es heredado por los comentadores medievales de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* desde Haimo de Halberstadt hasta Adson que además se confrontan con el problema de la *translatio imperii* como dispositivo que asegura la validez profético-política del texto paulino al permitir la continuidad del Imperio romano en sus diferentes herederos europeos medievales y modernos siempre instituidos por el *imperium* papal. Resulta muy interesante constatar cómo en los escritos del filósofo calabrés, las dos corrientes interpretativas sobre el *katéchon* conviven más o menos armoniosamente a través de la figura de la providencia divina la cual le permite a Campanella legitimar los Imperios del pasado y del presente a la vez que puede abogar por la pronta supresión del orden temporal romano a través de una monarquía universal del Papa. La instauración de dicha monarquía papal –que presupone un retorno al estado de inocencia natural del hombre – ha de advenir luego de la purificación de la Iglesia y del poder temporal a raíz de la llegada del Anticristo “magno” fruto, a su vez, del levantamiento del *katéchon* identificado con el Imperio romano en su encarnación correspondiente a la casa de Austria.

La apocalíptica campanelliana constituye uno de los intentos más importantes de los tiempos modernos por reflexionar acerca de los fundamentos teológico-políticos de los poderes temporales, lo cual es de especial importancia en la historia de la filosofía política y del nacimiento del estado moderno a partir de la secularización de la teología cristiana del Imperio. Uno de los más grandes especialistas en la “Razón de Estado” moderna, Friedrich Meinecke, ha colocado la obra de Campanella en un similar orden de importancia que la de Hobbes⁴⁷ y no es entonces casual que la filosofía política no haya abandonado desde entonces su constante preocupación sobre el *katéchon* y el Anticristo en cuanto figuras políticas primordiales. Para nuestra época, baste como ejemplo recordar que en los tiempos más sombríos del siglo XX, la figura del *katéchon* volvió a emerger con toda su fuerza en la teoría jurídica y política. Carl Schmitt reflexionó intensamente sobre ella desde 1932 y la identificó sucesivamente, entre muchas otras figuras, con el Sacro Imperio romano, con la Iglesia católica y con el Imperio británico⁴⁸. A su vez, no es ninguna coincidencia si uno de los autores que utiliza Carl Schmitt en su genealogía del Estado moderno bajo la figura del Leviatán es, precisamente Tommaso Campanella, a quien conocía con bastante precisión⁴⁹.

Como puede verse, los problemas del *katéchon* y del *ánomos*, pilares de la filosofía política campanelliana, se inscriben en la *longue durée* de una reflexión milenaria sobre los fundamentos teológico-políticos del orden mundano. En este sentido, es siempre fundamental señalar que la obra campanelliana podría, en muchos aspectos, ser incluida en la línea de la robusta tradición sobre la autoridad espiritual estudiada y puesta en relieve por René

⁴⁷ F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, R. Oldenbourg, Berlin, 1924.

⁴⁸ Cf. por ejemplo, C. Schmitt, *Die Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1950, 28-32. Por otra parte, respecto de la importancia que este concepto tenía para Schmitt, basta con tomar en cuenta una anotación del 19 de diciembre de 1947: «Zu katéchôn: ich glaube an den Katechon: er ist für mir die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden» en *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlín, 1991, 63.

⁴⁹ Cf. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1938, 36 y ss.

Guénon⁵⁰ sobre cuyo trabajo en este particular se ha podido escribir: «Mientras que la potencia espiritual se basa en la contemplación de los principios y la meditación sobre sus contenidos, el poder temporal ejerce su propia función administrativa, judicial y militar descansando por derecho en ésta»⁵¹. La visión que Campanella ofrece de estos problemas es probablemente una de las más sólidas, ricas y eruditas de los Tiempos Modernos y sus dilemas e interrogaciones nos interpelan aún con toda su fuerza⁵².

Fabián Ludueña Romandini

Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

Universidad de Buenos Aires

Uriburu 950, 6to “A” (1114) CABA

e-mail: fluduena@uade.edu.ar

⁵⁰ R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Éditions Véga, Paris, 1947 (1929^a).

⁵¹ F. García Bazán, *op. cit.*, 248.

⁵² Es interesante señalar también las supervivencias de propuestas similares a la de Campanella en la obra de V. Soloviev quien, en 1888, pudo escribir que «*les intérêts de la chrétienté ne sont pas confiés immédiatement à l'État national; il doit donc, pour les servir, se subordonner à l'institution internationale qui représente vraiment l'universalité chrétienne, c'est-à-dire, à l'Église catholique*» en *La Sophia et les autres écrits français* (edición de F. Rouleau), L'Âge d'Homme, Lausanne, 1978, 115.