

FRUYOL SERRA (Antonio): *Hierokratie und Staatenwelt bei Thomas Campanella (1568-1639)*, en «Archiv des Völkerrechts», Band 5, Heft I/2, 1955 (págs. 1-20).

La filosofía política y social de Campanella, se vincula con mucha frecuencia a su obra más conocida *Civitas Solis*, poniéndola en conexión con otras obras de la misma clase, como la *Utopía*, de Tomás Moro, y la *Nova Atlantis*, de Francisco Bacon. No es tan conocido otro aspecto del pensamiento de Campanella, que también se refiere a los problemas políticos, bien que en un orden que supera al de la organización del Estado para entrar en una zona cuyos límites los definen, de una parte, la organización inter-estatal de las soberanías del mundo, y, de otra parte, la filosofía de la Historia. Respecto de este último camino del pensamiento campaneliano, son obras fundamentales: *De Monarchia Hispanica*, *Aforismi Politici*, *De Monarchia Messiae*, *Atheismus Triumphatus*, *Le Monarchie delle Nazioni* y otras más. Tienen incluso interés en este último aspecto, las poesías del autor a que nos referimos.

En la obra *Civitas Solis* aparece como concepto básico el de la vinculación entre gobernantes y sacerdotes. En esta línea se descubre una pretensión de totalidad. El cosmos aparece, en cierto modo, reflejado en la ciudad del sol. En sus edificios hay signos que expresan el culto racional al ser supremo a través de la trilogía poder, saber y amor. El sacerdote se constituye así, no sólo en agente del culto, sino también en realizador y símbolo de una idea política y social. Se trata, en resumen, de una hierogracia, idea que con frecuencia se refleja en el ámbito de las utopías. Hay, sin embargo, aquí algo nuevo, que es esta racionalidad en relación a lo divino. Quizás hasta Campanella esta dimensión no haya expresado con tan alto valor simbólico y con tanta fuerza.

Con relación a sus otros escritos, Campanella construye una filosofía de la Historia, cuyo eje es la concepción mesiánica del proceso del mundo, idea que le aproxima a Joaquín Da Fiori. El proceso de la Historia tiende a unidades superiores. Estas unidades conseguidas por integración las vio Campanella sucesivamente en la monarquía hispánica, en la Iglesia y también en el poderío inter-

nacional de la monarquía francesa. La visión hispano-céntrica del mundo internacional de su tiempo explica, en cierto modo, las demás. Se trata, en resumen, de conseguir una forma política absoluta en la que la espada y la cruz realicen sin discordia la unión total de los dos viejos poderes discutidos. El poder temporal y el poder espiritual.—E. T. G.

MANUEL (Frank E.): *From Equality to Organicism*, en «Journal of the History of the Ideas», vol. XVII-1, 1956 (págs. 54-69).

La delineación del proceso de conversión del igualitarismo, preconizado por Rousseau y otros autores de su tiempo, en organicismo, durante el siglo XIX, principalmente en su segunda mitad, es el objetivo que persigue este trabajo. Partiendo de Locke, salvo casos de deformidad patológica, todos los hombres nacieron iguales y libres. La desigualdad innegable era refutada por Rousseau en el sentido de que la igualdad natural primitiva podría adecuarse con una semejanza presente, que se alcanzaría en la medida en que se esforzara la sociedad por volver a aquella igualdad primitiva de la naturaleza humana, al menos aproximadamente. De otro modo, la desigualdad se convertiría en esclavitud. Reducida la cuestión a términos matemáticos se atrevían los teóricos del siglo XVIII a presumir una igualdad de resultados en la naturaleza humana sobre bases de identidad de educación, etc. Helvetius y Condillac fueron fieles a esta primitiva teoría británica. Rousseau matizó más la cuestión. La desigualdad se producía por viciosas influencias del estado social. Voltaire, en cambio, veía el peligro de la igualdad en la indolencia humana, propicia a conformarse con el mínimo de esfuerzo, de modo que la desigualdad sería el correctivo estimulante. Condorcet propugnaba el ideal de igualdad como meta dialéctica de la aspiración humana. La excepción a la igualdad que suponía el genio o los genios científicos era resuelta en sentido peoplático, confiriéndoles la dirección del todo social. El problema se resolvía si se proclamaba al menos la igualdad en cuanto a la propiedad. Fue Talleyrand en un famoso informe quien inauguró las tendencias organicistas substituyendo el ideal lockiano de igualdad

por el de colocación de los hombres conforme a sus facultades.

Cabanis siguió esta dirección en el sentido de que lo importante eran las desemejanzas y no las semejanzas entre los hombres. Pero este punto de partida, dispar respecto al anterior, abocaría a un mismo fin: el ideal de igualdad humana, a base de eliminar los defectos humanos observables en esa enorme variedad. Bichat contribuyó a la dirección organicista con su trinaría distinción de los hombres en intelectuales, sensoriales, mecánicos, de modo que sólo una podría predominar. El organicismo se basaría así en especializaciones, en funciones diferenciadas. El paso en literatura se dió desde Goethe al Romanticismo, mundo de convulsión y prodigio individualista. Burke, por su parte, clamó también en contra del igualitarismo. Todas estas doctrinas influyen en el organicismo de Henri de Saint Simon. Principalmente Bichat, de quien toma la tipología fisiológica para convertirla en social. Los tipos pasionales de Fourier responden a un grado más en el proceso de la conversión del ideal de igualdad en ideal organicista. La utilidad social es el pensamiento central de St. Simon, en virtud del cual todo hombre mal colocado respecto de su capacidad o talento es socialmente inútil o, al menos, reduce notablemente su propio potencial. Suprimido el malajuste de talentos, productor de las fricciones sociales, el reconocimiento de la superioridad del otro se haría en la sociedad organicista de St. Simon sin celos ni conflictos. El ejército napoleónico con sus ascensos fué prototipo para él de lo que sería o debería de ser la jerarquía organizada. El *slogan* saint-simoniano de que a cada cual cabe una función conforme a su capacidad, resume su pensamiento, que se aleja del moralismo del XVIII para tomar una carga emocional romántica. Producción y creación sobre consumo y distribución es la traducción económica de las ideas sociales de St. Simon.—E. S. E.

SHACKLETON (Robert): *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, en «Revue Internationale de Philosophie», números 33-34, 1955 (págs. 317-329).

El nombre de Montesquieu va asociado inmediatamente al de su teoría sobre la influencia del factor clima en el des-

arrollo de los pueblos y de sus civilizaciones. Examinadas las fases que en la formación de esta teoría atravesó su autor es el objeto del artículo del profesor Shackleton. El comienzo del serio interés de Montesquieu por la influencia de los climas en los pueblos es su viaje a Italia. La atmósfera romana, apreciada por algunos autores que Montesquieu cita, había sido calificada de poco salubre. Dubos ya concluía, en 1719, que el clima romano había cambiado desde los días de Bruto y Catón. Leídas las *Réflexions critiques* de Dubos, Montesquieu va a Roma, en 1729, y conversa con el cardenal Polignac sobre el aire de Roma. Parecidas observaciones hace al visitar Nápoles. Paralelamente a las observaciones científicas en Italia que se traducen en sus obras: *Réflexions sur la sobriété des habitants de Rome comparée à l'intempérance des anciens Romains*, *La Nature et les propriétés de l'air* y *Dissertatio de nativis deque adventitiis Romani caeli qualitatibus*, va elaborando su concepto de «esprit général», sobre todo en sus *Pensées*. En *Considérations sur les Romains* aparecen juntas las dos teorías hasta entonces separadas y en cierto modo embrionarias. Desarrollada más la teoría de la importancia del factor climático en los pueblos se llega a los libros XIV-XVII de *L'Esprit des lois*. El autor examina cómo fué influido Montesquieu por el *Essay concerning the Effects of Air of Human Bodies*, de Arbuthnot, durante el período de 1734-1741, en el que no se había traducido al francés aún y, sobre todo, de 1743 a 1746 el influjo de Espiard determinante de su estudio del clima en relación a las costumbres.—E. S.

CHEVALLIER (Jean-Jacques): *Montesquieu ou le libéralisme aristocratique*, en «Revue Internationale de Philosophie», números 33-34, 1955, fasc. 3-4 (páginas 330-345).

Partiendo del «centrismo» político al que alude Halévy en su obra *La fin des notables*, el autor examina la génesis de este centrismo o liberalismo aristocrático que arranca de Montesquieu hacia el siglo XIX, si bien tiene unos precedentes en la Fronda, Retz, Fénelon, los St. Simon, Chevreuse, Boulanvilliers... que posibilitan que la obra de Montesquieu tenga tradición suficiente para realizar ese progreso hacia el siglo XIX.