

coinciden en evitar, partiendo de ella, el materialismo. Pero mientras Boyle supone que el materialismo se refuta aceptado, con Descartes, que el origen de todo movimiento tiene que ser espiritual, Leibnitz quiere restaurar la unión entre pensamiento clásico y la nueva ciencia mediante su concepto de la mónada. «El concepto de la mónada proporciona así un enlace de la ciencia mecánica con la filosofía clásica, sobre el cual ha descansado durante tanto tiempo el orden moral de Europa» (página 34). En esta tarea, Leibnitz acoge las sugerencias de *The Excellency of Theology*, de Boyle. Se trata de ver las respectivas funciones de fe y ciencia. Descartado el materialismo, fe y ciencia se complementan. Boyle cree que es deber del hombre respecto a Dios el estudiar, no sólo teología, sino el orden de la creación mediante la ciencia experimental. Leibnitz también. Pero los caminos se separan aquí. Boyle, más empirista, llega desde su punto de partida a tres resultados: a la creencia en la autosuficiencia intelectual de la ciencia mecánica, dentro siempre de sus propios límites; a una distinción empírica entre la razón que se apoya en la revelación y la razón que se atiene a los hechos; y a una interpretación exclusivamente religiosa del amor cristiano, excluyendo de él a las virtudes sociales e intelectuales. Leibnitz, más racionalista, cree en la unidad de la razón, que tiene los mismos principios tanto en el reino de la naturaleza como en el de la gracia, e intenta enlazar la ciencia, la teología cristiana y un orden legal éticamente fundado.—E. G. A.

STEIN (Peter): *Osservazioni intorno ad Adamo Smith, filosofo del diritto*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», fasc. I, 1955, págs. 97-100.

Las observaciones de Peter Stein, de la Universidad de Aberdeen, se refieren a un artículo de Alessandro Giuliani, aparecido en la misma *Revista* (año 1954, págs. 505-538), y añade alguna precisión sobre el desenvolvimiento del Derecho y la enseñanza de la ciencia jurídica en Escocia durante el siglo XVIII, para confirmar que el método histórico propugnado por A. Smith en el estudio del Derecho no debe atribuirse a la influencia en este autor de la práctica

judicial inglesa, diversa de la seguida por aquel tiempo en Escocia, sino a influjo del método sociológico de Montesquieu y más directamente a la doctrina de un jurista escocés de la época, Henry Home of Kames, protector del joven A. Smith y autor de un *Historical Law-tracts*, publicado en 1759, donde afirma que el Derecho debe ser estudiado históricamente desde sus primeros rudimentos entre los salvajes, a través de las sucesivas etapas, hasta su más alto nivel en una sociedad civilizada.

Ciertamente son útiles estas anotaciones de Stein y sería de desear que fuesen ampliadas con otros datos referentes al desenvolvimiento de la tendencia histórico-jurídica entre los escritores escoceses, con objeto de poder precisar su posible interconexión con semejantes direcciones en Europa. También sería interesante esclarecer si la posición metodológica de Henry Home of Kames es original o se debe a la lectura de la obra de Montesquieu, como parece insinuar el autor de las observaciones aquí resumidas, aunque reconociendo la diferencia entre las consideraciones descriptivas o «estáticas» del escritor francés y la apreciación histórica «dinámica» que se desprende de la obra citada de Kames, recogida más tarde por Adam Smith en sus lecciones del año 1763.—RAFAEL CASTEJÓN.

SCHMIDT (Gerhart): *Der Begriff des Menschen*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», tomo VIII, cuaderno 4.º, 1954, págs. 499-534.

La multiplicidad de los campos teóricos a los que Herder dedicó su atención, religión, historia política, lengua, literatura, educación, no niegan, sino confirman, el hecho de que el tema fundamental de Herder, que alienta a través de todas estas investigaciones, sea el tema del hombre. Una de sus obras más importantes, titulada *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, descansa precisamente en esta pregunta central: ¿Qué es la humanidad? Pregunta que se resuelve en una temática respecto del hombre y sus posibilidades. El concepto de humanidad se resuelve en Herder en el conjunto sublimado de los distintos hombres de modo que la humanidad no es un mero decir tautológico, porque los hombres, que son la humanidad, son algo que la humanidad



no es. La humanidad es la esencia genérica de los hombres, de manera que los hombres participan de ésta esencia, pero al mismo tiempo la realizan en el proceso histórico. La historia, efectivamente, coincide en ciertos aspectos con la idea de humanidad. En cuanto a la historia, es la expresión del proceso de la especie; en este sentido, la historia universal es el tribunal universal. Sin embargo, en cuanto la especie, manifestándose en la historia realizada por los hombres, está en una concreta situación espacio-temporal, la manifestación inmediata y primigenia de esa historia la ofrece el lenguaje.

El lenguaje es, pues, la verdad de la historia en la historia, o si se prefiere la manifestación de la historia por sí misma. Con esto las lenguas se presentan como la vía de acceso más profunda para la averiguación del ser histórico y del contenido esencial de las comunidades humanas concretas. Desde este punto de vista no es raro que Herder vea el estudio de las lenguas como una antropología lingüística y una antropología histórica. Los hombres que hablan un cierto lenguaje están expresando a través de él su participación en el ser de un determinado sector concreto de la humanidad. La idea de historia comienza así a resolverse en una antropología, cuya antropología parte del hombre tal y como se presenta, según aquel dicho de Demócrito que dice que el hombre es lo que todos nosotros sabemos que es. Por otra parte, los distintos idiomas tienen un fuerte índice de expresión simbólica, en cuyo simbolismo se expresa lo profundo del sentido del lenguaje. Por eso para Herder el poeta es el hombre primigenio el expresador del contenido esencial profundo de lo humano. De este modo el idioma expresando la esencia de la humanidad en sus relaciones concretas nos dice con un criterio antropológico qué es el hombre que oye y habla y que realiza la historia.—E. T. G.

ROTENSTREICH (Nathan): *Kant's concept of Metaphysics*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, págs. 392-408.

La literatura filosófica ha adoptado con referencia a Kant dos actitudes metafísicas diferentes. Según una, los elementos de la metafísica tradicional es-

tarían a la base del sistema crítico de Kant, a despecho de su propio criticismo. Según otra, la interpretación de Kant descubre un sistema metafísico a pesar de su crítica a la metafísica. Este segundo punto de vista es, por ejemplo, el de Heidegger en su libro sobre Kant y la metafísica. La cuestión que nos proponemos discutir en este artículo será la siguiente: ¿Cuál es el concepto de metafísica de Kant en cuanto contenido de su pensamiento crítico? Si se consideran las diversas definiciones que sobre la metafísica ha dado el propio Kant, se saca la impresión de que ninguna de ellas es una buena perspectiva para llegar a entender lo que Kant entiende por metafísica. Algunas de estas definiciones son sumamente vagas. Como, por ejemplo, aquella que dice que la metafísica es la filosofía que tiene como objeto la investigación del conocimiento en su unidad sistemática. En otros casos, de acuerdo con la tradición, Kant cree que la filosofía de los primeros fundamentos de nuestro conocimiento es la metafísica. Sin embargo, y a pesar de esto, Kant difiere de un modo profundo de las definiciones nominalistas tradicionales. Por lo pronto, para Aristóteles la metafísica es una disciplina que se refiere a los primeros principios y causas de lo cognoscible, y estos primeros principios y causas los considera Aristóteles *predicados* del ser, en tanto que para Kant son *funciones* de carácter conceptual. Con esto queda claro que Kant interpretaba la filosofía tradicional, incluso la aristotélica, como una disciplina que partía de supuestos apriorísticos sin la crítica de esa aprioridad, cuya crítica lleva precisamente a negar la condición predicativa de los principios del ser. Aristóteles consideraba a la metafísica como a la ciencia de las ciencias, de modo que se podía llegar gradualmente desde las disciplinas de carácter estrictamente experimental a la metafísica aristotélica. Sin embargo, para Kant la metafísica constituye un reino separado e independiente. Queda aquí subyacente el problema de si la crítica de Kant a la metafísica tradicional es realmente una crítica del concepto de Aristóteles, o si lo que ocurre es que Kant interpreta a Aristóteles para criticar a Aristóteles. En el fondo Kant parte de una *definición nominal* de la metafísica y de una *definición material* de la metafísica. Según la definición nominal,