

*Die Philosophie des jungen Leibniz*, de 1909, en que ya se recoge esta tendencia. De aquí la preocupación por pormenorizar y encuadrar las influencias sufridas por los distintos autores. En este sentido cita el autor del presente artículo el libro de Gorges Friedman *Leibniz et Spinoza* (París, 1946). Se admite que la influencia de Espinosa se ejerció sobre todo en los primeros años, es decir, en lo que ya se denomina «Joven Leibniz».

Quizá el libro más importante sea el de Gaston Grua *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* (París, 1953). Grua analiza desde textos hasta hace relativamente poco no conocidos la noción del ser, dando por bueno que el filósofo acepta la univocidad. Según Grua, Leibniz rechaza la analogía tomística. El mismo autor sostiene que Leibniz rechaza la conexión entre ontología y lógica, con lo que se separa de Aristóteles y da lugar a una nueva orientación filosófica. De aquí la cuestión principal planteada en el libro de Grua. ¿Es Leibniz un esencialista? Grua se inclina a admitir un esencialismo que implica la prioridad a la existencia. De esta tesis es fácilmente inducible un cierto panteísmo, que los autores modernos descubren cada vez más en Leibniz.

Bruner en su libro *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz* (París, 1950) y Velabail en su obra *Pour connaître la pensée de Leibniz* (París, 1952), consideran a Leibniz como un filósofo típicamente moderno. El segundo autor intensifica particularmente el análisis biográfico.

Lewis en la edición de la obra *Lettres de Leibniz a Arnauld d'après un manuscrit inédit* (París, 1952) y Alexander en su edición de la correspondencia Leibniz-Clarke, contribuyen a la averiguación pormenorizada de la biografía del filósofo, y esta última colección de cartas ayuda a comprender las relaciones entre Leibniz y Newton.—E. T. G.

KETCHAM (Ralph L.): *J. Madison and the Nature of Man*, en «Journal of the History of Ideas», XIX, 1, 1958 (págs. 62-76).

En el primer libro de su *Política* dice Aristóteles que lo que toda cosa es cuando se desarrolla cumplidamente podemos llamarla su naturaleza, a lo que

añadió su famosa frase de que el hombre es por naturaleza un animal político.

Examinar en el Presidente americano Madison el influjo que pudo tener la doctrina de la naturaleza humana es el objeto del artículo de R. L. Ketcham. Madison tiene fe en la virtud e inteligencia del hombre y en su consecuente aptitud para gobernar sus negocios. Sin embargo, su actitud no es propiamente optimista, sino que más bien oscila entre el escepticismo y el pesimismo.

En sus cartas, discursos, etc., Madison pone de relieve que su concepción del hombre es más pesimista que optimista. El autor del artículo califica de casi hobbesiana una frase de Madison en la que se refiere, en la crisis de 1793, a las grandes pasiones del alma humana: ambición, avaricia, vanidad, deseo de gloria, fama; todo lo cual está en principio en contra de la gran obligación humana, la paz.

En su *Federalist Paper*, que T. V. Smith llamó «un profundo y minucioso punto de vista sobre la naturaleza humana en sí misma», no deja de acentuar su criterio sobre ella: ambivalencia, fragilidad de la naturaleza humana.

La naturaleza humana es contradictoria: buena y mala a la vez, libre y sujeta, en lo que Madison sigue las líneas generales de la concepción anglosajona que se conoce con el nombre de «enlightenment». Así se advierte la influencia de Locke sobre Madison, y también la de David Hume. Antiguas fuentes que actúan sobre el pensamiento de Madison: Platón, Aristóteles, Tucídides.—E. S.

NOBLE (David W.): *Carl Becker: Science, Relativism, and the dilemma of Diderot*, en «Ethics», LXVII, 4, 1957 (págs. 233-248).

Desde el discurso presidencial de Carl Becker en la Asociación de Historia Americana, publicado en 1932, se inicia, según el autor, el tema constantemente discutido de la relatividad histórica dentro del mundo histórico. El problema central que Becker planteó es el de si la historia tiene una objetividad que permite constituir la como un conocimiento científico independiente del historiador, en la medida en que los hechos que sirven al científico son inde-

pendientes del científico. Beard planteó aún con más vigor el problema refiriéndolo al libro de Benedetto Croce, publicado en inglés en 1921, titulado *History: Its theory and the practise*. En el libro de Croce se planteaba con rigor este tema, que, como Beard recoge, obtuvo su problemática máxima en América a través del libro de Becker *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. Beard llevó en cierto modo al máximo el problema de la relativización, afirmando en una frase que se ha hecho famosa que la historia se escribe como un acto de fe. Este criterio significa que el historiador hace la historia desde su situación presente y por categorías rigurosamente actuales. El autor del artículo recuerda el caso de Diderot que de una parte relativizaba la historia y de otra pretendía dar una cierta vigencia universal a determinados valores. El historiador se encuentra en esta disyuntiva, que en muchos casos tiene el carácter de un dilema, ya que por ambos caminos se puede llegar al mismo resultado contradictorio. En el pensamiento de Becker se nota una cierta evolución que pudiera interpretarse como superadora del dilema. Becker reconoce que la historia se suele ver desde una dimensión filosófica y que en este sentido contradice a la dimensión puramente relativa, pero que de otra parte el historiador inserto en la relatividad pura, dejaría de hacer historia y entraría en un ámbito de creación más o menos arbitraria. Se podría decir que cada cual está capacitado para defender su propia perspectiva histórica: *Everyman His Own Historian*. El hombre común que no tiene tiempo ni saber para escribir historia, buscaría de entre los diversos creadores aquel que se aproximase más a sus propios criterios. No obstante, siempre queda detrás la amenaza de la autonomía filosófica de la historia como sector del conocimiento.—E. T. G.

HURLBUTT (R. H.): *David Hume and Scientific Theism*, en «Journal of the History of Ideas», octubre 1956, vol. XVII, núm. 4 (págs. 486-497).

Los historiadores del pensamiento han prestado mucha atención a los *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume con el fin de interpretar las doctrinas expresadas por sus diferentes persona-

jes. Norman K. Smith sostiene que las teorías de Filón son las de Hume y con ello está de acuerdo el autor del presente trabajo. Lo mismo pasa con los puntos de vista de Demea, que representan los de la escuela de Teología *a priori*, ejemplificada en las doctrinas de Samuel Clarke. No hay acuerdo, sin embargo, sobre las ideas expresadas por Cleantes. Para Hurlbutt éstas representan específicamente: a) El tipo de teología desarrollado por Newton y sus seguidores, que, a su vez, es un intento de explotar la nueva ciencia, como método y como cuerpo de conocimiento factual y teórico en apoyo de la Religión Cristiana. Tal teología puede ser llamada «teísmo científico». b) Los antiguos argumentos de la escuela estoica, particularmente los contenidos en el *De Natura Deorum*, de Cicerón, cuyos orígenes pueden encontrarse en las obras de Platón.

Hume es uno de los grandes filósofos críticos del siglo XVIII. El hecho de que en la más madura de sus obras considerara como de extrema importancia la pretensión de muchos teólogos y científicos de que la teología se basa en fundamentos establecidos científicamente, es históricamente revelador de que reconoció la significación de un tipo de teología que había sido grandemente descuidado, o poco apreciado, en muchos tratados del pensamiento ilustrado. Siendo como fué un gran crítico, percibió la significación de la explotación teológica de la ciencia y la hizo objeto de una de las más incisivas críticas filosóficas a que doctrina alguna haya sido jamás sometida.

Todavía más, su poca estima por la significación del teísmo científico ha sido una de las principales razones de que sus *Dialogues* hayan sido mal interpretados. Si hay confusión sobre la fuente de las doctrinas de Cleantes, no es probable que percibamos claramente las intenciones y conclusiones de Hume. Esto lleva a su vez a confundir el lugar que a Hume corresponde en la historia del pensamiento.—S. del C.

LAWRENCE (Nathaniel): *Kant and Modern Philosophy*, en «The Review of Metaphysics», X, 3, 1957 (págs. 441-456).

La filosofía moderna puede en algunas ocasiones ignorar audazmente a