

es quizá mucho mejor, si se desea triunfar históricamente, cuidarse más de las botellas que del vino.

Los teólogos y filósofos de la Contrarreforma intentaron repetir en la Edad Moderna el mismo difícil servicio que Santo Tomás de Aquino prestó en la Edad Media. Construyeron una metafísica capaz de hacerse epistemológicamente autónoma. La obra de Suárez es el punto culminante del movimiento. Mientras Vitoria, Báñez o Molina, representan una especie de etapa introductoria de examen de los problemas, Suárez ha planteado ya el problema real de la búsqueda del principio ontológico.

Esta fué la tarea de Suárez y también la razón por que ningún filósofo coetáneo suyo lo olvidó. No importa que sus soluciones fueran o no diferentes a las de ellos, ya que la coincidencia en la formulación de los problemas filosóficos es más importante que la coincidencia en la solución. Las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez hicieron posible el pensamiento filosófico y, sobre todo, la enseñanza filosófica de las generaciones posteriores de filósofos europeos. Con la excepción de la Universidad de Altdorf, casi todas las Universidades de Europa Central aceptaron la tradición hispanoportuguesa como base del pensamiento y de la enseñanza metafísicos.

Ahora bien, la influencia de Suárez y de su tradición no puede limitarse al hecho de que las *Disputationes* fueran un «buen texto» para el estudio de la metafísica. Los había mejores y, verdaderamente, era, ni más ni menos, un sistema coherente que había de aceptar, rechazar o criticar, pero que difícilmente podía ser considerado irrelevante.

Por vía de ejemplo cabe apuntar la oscura cuestión de la relación entre Suárez y Leibnitz y, centrándose en un problema, examinar la distinción entre esencia y existencia. Según Suárez, el ser de la esencia actual y el ser de la existencia efectiva se implican mutuamente y sólo pueden distinguirse conceptualmente.

Si intentamos interpretar y no meramente exponer los principios fundamentales de la filosofía suareciana, descubriremos lo mucho que se asemejan a los de la filosofía de Leibnitz.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

LANDGREBE (L.): *El concepto del «mundo» en el pensamiento contemporáneo*, en «Rivista di Filosofia», 1953, volumen XLIV, núm. 1, página 3 y siguientes.

Existe un concepto del mundo que *grosso modo* podría identificarse con el *universum entium finitorum* de Christian Wolff. Mas no es sólo lo real; también lo pensable en general (toda realidad) y también el mundo de la historia.

Este último concepto nos conduce a una dificultad: el de su extensión ilimitada. Landgrebe cree que el pensamiento del mundo como totalidad implica, en consecuencia, en sí la idea de la necesaria unidad de la experiencia. Y, por otra parte, implica también la idea de la ilimitada posibilidad de proceder de nuestra experiencia.

Los antiguos concebían el mundo como algo limitado y esférico, porque es la esfericidad la forma perfecta. Este pensamiento sobre el mundo condujo a buscar su estructura, y con ella el orden del ser hasta conocerlo, y poder así el hombre comportarse debidamente. Así, para San Agustín, con la palabra mundo se comprenden también los *habitatores mundi*, y el mismo ser del hombre es entendido como un *habitare*. Kant también conoce este concepto, aunque no lo desenvuelve.

Y así, para la conciencia del hombre moderno, dos representaciones del mundo se hallan en contraste: el número en sí y el concepto humano del mundo.

¿Cómo resolver este contraste? Analizando su origen, por un lado, y, por otro, analizando sus consecuencias. En lo que concierne a su origen, el mundo es, en sí, aquello que es explicado en la ciencia de la Naturaleza. No puede comprenderse —como hizo Kant— como un producto del pensamiento, como la idea de la totalidad del fenómeno, sino que se revela como toda experiencia *di singole essenti é sempre già sottinteso*.

Un ser no existe nunca aislado, sino en relación con otro, con el cual se conexiona y constituye su base. Toda conciencia no es sólo conciencia de algo determinado, de un *questo-qua*, sino también es conciencia del horizonte, en el cual éste ser aparece. Todo experiencia de un ser, es en sí misma y siempre, una experiencia del mundo,

y sólo como tal, posible. De ahí que el mundo no pueda ser comprendido como una *irrelata* totalidad del ser, sino como horizonte común de toda posible experiencia de ser. La palabra horizonte nos relaciona con el hecho de que el mundo —considerado en el sentido más originario del término— es un fenómeno de la orientación. Como horizonte mismo se refiere a un centro, el hombre. Por eso, en toda investigación acerca de lo que sea el mundo no puede prescindirse de aquello para lo cual es el mundo. Esto, naturalmente, no significa que esta explicación de la esencia del mundo asuma un significado idealista; aunque así lo haya interpretado Husserl, Heidegger ha mostrado que esta interpretación no es conforme con la estructura revelada. El conocer del hombre es un «modo fundato» de ser ya en el mundo. Esta realidad de su ser en el mundo es aquello que postula la pregunta sobre el ser y sobre el ser que fundamenta a los demás. ¿Puede llamarse así a Dios? ¿Qué cosa puede ahora pensarse con esta palabra? Esta es la pregunta última a la que conduce el pensamiento actual sobre el problema del mundo.—I. PEIDRÓ.

RANDALL: *The Place of Leonardo de Vinci in the emergence of modern science*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XIV, núm. 2, abril 1953.

El autor se propone en el quinto aniversario del nacimiento de Leonardo de Vinci determinar exactamente su puesto en el comienzo de la ciencia moderna. Naturalmente, la aparición de la ciencia moderna es una cuestión muy complicada y en ella influye una gran variedad de factores. El problema central es valorar la importancia relativa de estas diversas condiciones. Partiendo de aquí, el autor sostiene que sería equivocado exagerar la importancia de Leonardo en tal evento. Desarrolla esta tesis fundamental en tres partes: 1.<sup>a</sup> Leonardo no es un científico. La ciencia no es un conjunto de aforismos o *pensieri*, sino que es un pensamiento sistemático y metódico. Sobre todo, la ciencia no es la intuición de un genio singular, solitario y sugestivo. Es siempre una investigación hecha en común. Leonardo se interesó en algunos problemas particulares, pero no laboró en

el cuerpo sistemático de un conocimiento científico. El segundo punto que se plantea el autor es si Leonardo puede considerarse como un precedente obligado que ilumine el conocimiento de la historia de la ciencia moderna. El autor se enfrenta con las investigaciones de Duhem, examinando las rectificaciones hechas a ellas por Moody y, sobre todo, por los *Études Galiléennes* de Koyré. Resultado de todo ello es que Leonardo no constituye tampoco un precedente original de la ciencia moderna, sino que lo único que recoge son los pensamientos comunes en la traducción científica de París y de Italia. Pero, además, y esto constituye el tercer punto que prueba Randall, la obra de Leonardo no pudo ejercer una influencia en la ciencia moderna por su destino peculiar. Esta obra estuvo casi desconocida hasta la mitad del siglo XVII e incluso después. Ni siquiera puede probarse la influencia de los estudios anatómicos de Leonardo sobre Vesalius. Leonardo, pues, es un genio, pero no ha ejercido un particular influjo en la aparición de la ciencia moderna. Incluso su pensamiento fundamental es modificado por ésta. El pensamiento fundamental de Leonardo es la identidad entre el hombre como microcosmos, y la naturaleza como macrocosmos. Este pensamiento ha de desaparecer en la ciencia del siglo XVII, que divorcia completamente el hombre de la naturaleza. Leonardo, pues, ha contribuido con su lápiz a manifestarnos aspectos de la naturaleza en Anatomía, Geología e Hidrostática. Como escritor, Leonardo se manifestó extremadamente inteligente. Pero no puede decirse que sea un científico.—ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

SIWEK, P.: *La preuve ontologique dans la philosophie de Spinoza*, en «Gregorianum», Roma, año XXXIII, volumen XXXIII, 4, 1952 (págs. 621-628).

A la objeción generalmente opuesta contra el argumento que pretende probar la existencia de Dios partiendo de su concepto —que es ilegítimo pasar así del orden del pensamiento al de la existencia real— Spinoza respondería una sola cosa: lo que la idea «adecuada» afirma es necesariamente verdad. Pero ¿cómo demuestra Spinoza que la idea