

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.^o 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

que de Dios tenemos sea «adecuada»? Las dos tácticas sucesivas que emplea para enjuiciar la opinión de los que niegan la existencia de Dios y hasta Su idea, parecen demostrar precisamente lo contrario. En su *Tratado de Teología Política* les llama «*novi animalium generis*»; en su *Ética* deja de insultarles e intenta convencerles de que a pesar de sus negativas tienen una idea «adecuada» de Dios. ¿De dónde extrajo Spinoza esta seguridad de que para todos debía ser como para él «inmediata e intuitiva» la idea de Dios?

H. A. Wolfson cree ver en ella una reminiscencia de la abandonada fe religiosa del filósofo. Pollock juzga que Spinoza se arroga «un derecho arbitrario de tener por evidente en sí todo lo que le gusta». P. Siweck opina que Spinoza comete una inconsciente prestidigitación: la idea de Dios era sin duda «clara y distinta» para los que como Spinoza conocían la filosofía de la época —filosofía en la que una definición de Dios del estilo de la que abre la *Ética* era un lugar común extraído de la teología natural—, pero no para los que ignoraran alguno de los eslabones de ese largo trabajo intelectual. Para el mismo Spinoza, ¿no resultaría tan clara y distinta la noción de Dios precisamente por aparecer a sus ojos confundida con la de Ser o Sustancia? El lugar y la forma de introducir el problema de la existencia de Dios en la *Ética* parecen demostrarlo.

Pero suponiendo que efectivamente la idea de Dios fuera, como quiere Spinoza, «inmediata e intuitiva», ¿qué sentido y qué valor tendría su famosa prueba ontológica? ¿Cómo pasa de la idea clara y distinta de Dios a la afirmación de su existencia real?

No será —sigamos la enumeración del autor— porque toda idea clara y distinta esté garantizada por la «veracidad» de Dios; esto implicaría un círculo vicioso y, además, no se ve cómo Dios-Naturaleza podría garantizar nada. Tampoco parece convincente decirnos que nuestras ideas claras y distintas son infaliblemente verdaderas porque se encuentran en Dios exactamente de la misma manera que en nosotros (ideas «adecuadas»). Este razonamiento incluye una petición de principio. Saltar de la afirmación de que las ideas claras y distintas son verdaderas porque cogen las cosas por sus esencias, a la de que la

esencia de Dios implica forzosamente su existencia, es un salto en el vacío: la existencia de Dios implicada en la idea de Dios (adecuada o inadecuada) no es la existencia que *constituye* a Dios en su realidad física. Tampoco puede aducirse la proposición 7.^a de la segunda parte de la *Ética*, donde se trata la identidad de los atributos y la de los modos, porque en la prueba ontológica el problema está en saber si la existencia «representada» en *nuestro* concepto de Dios puede ser idéntica a la existencia «real» de Dios. Esa identidad es imposible, termina el Padre Siwek, porque la existencia representada en nuestra idea es un *modo* de Dios, mientras que su existencia real es «atributo» o, mejor, una infinita multitud de atributos.—M.^a ELISA MASEDA.

WUNDT (Max): *Wandlungen des Descartes-Bildes*, en «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», Band VII (3), Meisenheim, Wien (páginas 315-325).

La mayor parte de los filósofos famosos han sido vistos por la posteridad de acuerdo con una imagen estable. Sin embargo, Descartes ofrece la particularidad de haber sido objeto de cambios en lo que afecta a su representación. En principio se le representarán los intelectuales preferentemente como físico. Parece cierto que la frase de Newton *Hypotheses non fingo*, dirigida contra Descartes, implicaba una crítica a sus explicaciones. Algo semejante se puede decir de los restantes físicos del tiempo, incluso de los posteriores. Voltaire puede ser un ejemplo, y Voltaire dice que las pretendidas aclaraciones de Descartes no eran sino meras noveleñas. Posteriormente los teóricos alemanes, concretamente Tennemann, contribuyen a que a Descartes se le vea no tanto como a un metafísico, sino como a un metódico de la metafísica. Merced a la ayuda de Kuno Fischer, Descartes se presenta como el precursor de Kant que habría abierto el camino metodológico a la gran crítica kantiana.

Víctor Cousin, sin duda bajo el influjo de Hegel, dió un esquema que tuvo gran éxito. Kant sintetizaría la actitud de Bacon, por una parte, y de Descartes, por la otra. En esta discotomía Descartes es el racionalismo, y esta es una imagen que queda hasta Or-