

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.<sup>a</sup> 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.<sup>a</sup> 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-

tega y Gasset, que presenta a Descartes como arquetipo del hombre racional moderno. Hay otro problema con relación a Descartes, suscitado en nuestro siglo; es el de sus relaciones con San Agustín y, en general, con la escolástica. La obra principal es la de Gilson. En su obra *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), ha declarado la anchísima vena de filosofía tradicional que hay en la filosofía de Descartes, disminuyendo, por consiguiente, la pretendida novedad absoluta de su filosofía. Se insiste en la dependencia del *cogito* cartesiano respecto del *cogito* agustiniano. Se estudian las relaciones de Descartes con Santo Tomás e incluso se llega a plantear su problemática en conexión con la de Aristóteles. En realidad ninguno de los esquemas es innecesario. Descartes posee una profunda intimidad religiosa, y está vinculado por esta vía a la filosofía tradicional europea. Pero, al mismo tiempo, el círculo de sus preocupaciones justifica las demás imágenes. Lo que quizás no se pueda hacer sea vincularle exclusivamente a una de ellas. — E. T. G.

JOHNSON (A. Olivier): *Human freedom in the best of all possible world* en «The Philosophical Quarterly», volumen 4.º, núm. 15, abril 1954 (páginas 147-155).

El autor se propone examinar la congruencia, dentro del sistema de Leibnitz, del supuesto del mejor de los mundos posibles con la libertad humana. Para ello resume en primer término el concepto de libertad humana en Leibnitz. Leibnitz se enfrenta con tres posiciones respecto a la libertad de la voluntad humana: 1.º La que mantiene que todas las acciones humanas se determinan por la necesidad absoluta. Este punto de vista que niega la libertad humana es rechazado por Leibnitz. 2.º La que afirma que el hombre elige con completa indeterminación. Es la llamada libertad de indiferencia. Leibnitz también la rechaza como «quimérica» porque iría en contra de uno de los principales axiomas de su sistema: el de razón suficiente. La tercera alternativa es la que Leibnitz acepta. Todas las acciones humanas, de acuerdo con el principio de la razón suficiente,

están determinadas causalmente y son por tanto ciertas y predecibles; pero como el que no se reproduzcan no lleva consigo contradicción lógica, no tienen necesidad absoluta, sino son contingentes. Esta contingencia ofrece las bases para la afirmación de libertad humana. El autor del artículo no quiere discutir este concepto de libertad. Sólo le interesa ver si es conciliable con las afirmaciones fundamentales que Leibnitz sostiene en su *Metafísica*. Estos principios fundamentales son: el principio de razón suficiente que afirma la determinación causal universal, y la doctrina de la armonía preestablecida, que niega la interacción causal entre las sustancias. Aceptando ambos principios, Leibnitz se vería forzado a la conclusión inevitable de que los factores causales que determinan los acontecimientos históricos de cualquier sustancia, tienen que encontrarse en el interior de ella. Conociendo la naturaleza original de cualquier sustancia es posible teóricamente deducir lo que va a realizar. Por ejemplo, conociendo la naturaleza de César se deben deducir las acciones que ejecutará. ¿No va esto en contra de la libertad? Leibnitz replicaría que tal necesidad de las acciones humanas no es absoluta, sino hipotética. Si no hubiera existido esta sustancia, sus acciones no se habrían producido nunca. En otras palabras: nuestra conclusión de que las acciones de una determinada persona se derivan de su sustancia se basa en una hipótesis, a saber: que la persona exista. Por tanto sólo en el caso de que cada una de las personas realmente existentes existieran necesariamente, se habría negado la libertad.

Y esto es lo que cree el autor del artículo que resulta del principio fundamental de la Teodicea de Leibnitz, de que nuestro mundo es el mejor de los posibles. Es cierto que este principio lleva en Leibnitz el presupuesto que Dios ha creado el mundo con una necesidad que no es lógica, sino moral. En efecto, Dios es principio sumo. Como tal decidió entre el infinito número de mundos posibles existentes en su mente crear uno. Eligió el mejor. La razón de preferencia fué precisamente su cualidad de ser el mejor posible. La necesidad, pues, no fué lógica, puesto que se debió a una libre elección de Dios. Pero el autor del ar-