

otros no somos nunca nosotros mismos de un modo absoluto. Ahora bien, donde yo y el otro estamos es en la verdad, porque el ser es el lugar de la certidumbre; siendo así, en la medida en que soy, soy de verdad, y en la medida en que pertenezco a los otros, son también de verdad los demás. La experiencia de los demás no me está absolutamente vedada, y admitido que yo crea en Dios y que para mí su existencia sea indudable, que haga de modo que tal existencia indudable se participe a los demás, es ya un testimonio de la realidad del Dios existente. De aquí es posible su valoración objetiva, de tal manera que el hombre que ama a su prójimo, es, es decir, existe de verdad; Dios es, es decir, existe de verdad. Marcel encuentra en Santo Tomás, buscando la referencia religiosa inevitable a la verdad, fundamento para su prueba existencial de la existencia de Dios.—E. T. G.

COPLESTON (F.): *Contemporary British Philosophy*, en «Gregorianum», año XXXIV, vol. XXXIV, Roma, 1953, páginas 271-287.

El análisis del lenguaje, corriente filosófica de moda en Inglaterra, es estudiado por F. Copleston en este trabajo, que se completa con una ojeada a las tendencias no incluidas en la del análisis lingüístico, aunque esta es la dominante hoy por hoy en las universidades de Oxford, Cambridge y Londres.

Pretender que la filosofía es solamente análisis del lenguaje, implica, según el autor, una idea subyacente: que el filósofo no puede hacer nuevos descubrimientos de la realidad, sino solamente analizar y aclarar lo ya conocido de manera práctica y confusa. ¿Es positivista esta concepción? «Si se entiende por positivismo que el conocimiento de la realidad es obtenido sólo a través de la observación corriente y de las ciencias particulares, la mayor parte de los modernos analistas son positivistas», pero no todos lo son si se considera el positivismo como una filosofía que desecha toda metafísica. Bertrand Russell, por ejemplo, «cree que todo lo que es conocido lo es por medio de la ciencia» (*History of Wes-*

tern Philosophy), pero sostiene que «el completo agnosticismo metafísico no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas» (*Meaning and Truth*).

Sin negar la influencia que en el pensamiento británico hayan podido tener las ideas del Círculo de Viena, C. Copleston reivindica la independencia de la corriente analista inglesa, que mucho antes de la fundación de aquel círculo ya se iniciaba. Una reacción localizada en Cambridge contra el idealismo predominante en Oxford dió «ímpetu y vida renovados» a «la nativa tradición empirista de Inglaterra». El profesor G. E. Moore, ya defendió la idea de que la tarea filosófica primaria es el análisis. También Bertrand Russell desarrolló su teoría del análisis lógico y las construcciones lógicas «en una época considerablemente anterior a la fundación del Círculo».

Distingue Copleston entre analistas de izquierda (los que rechazan toda metafísica) y de derecha (aquellos que no clasifican como «motivo» todo lenguaje ético, religioso, metafísico y estético, sino que se preguntan qué significación tiene el desarrollo de ese lenguaje). Como resumen del trabajo, diremos que Copleston da al análisis del lenguaje un valor relativo, pero auténtico. Los analistas, con su crítica del lenguaje metafísico, y del lenguaje oscuro en filosofía, fuerzan al filósofo (y al teólogo), a replantear los términos de su doctrina, a aclararla y darle rigor.—M.^a ELISA MASEDA.

DORMAGEN, O. M. I. (Von Hugo): *Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich - psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis*, en «Scholastik», XXIX (III), Freiburg, 1954 (páginas 363-386).

Es evidente, como dijo en cierta ocasión A. Dempf, que en Dilthey hay una «Crítica de la Razón histórica». En efecto, la empresa de Dilthey se puede caracterizar como la búsqueda de la regularidad unitaria del desarrollo histórico de la vida del espíritu humano. En este conjunto de ideas ya se explicitan los grandes temas diltheianos, sobre todo, el que se refiere a la vida del espíritu, que para él se produce rea-

lizándose históricamente. Es conveniente distinguir dos cuestiones diferentes. Por una parte la que se refiere al transcurrir de la Historia en cuanto estructura asequible por los medios de la moderna investigación, y de otra el hallazgo de la ley estructural que rige la corriente del transcurrir histórico concreto, en cuanto vida del espíritu. Por lo que se refiere al segundo tema, que realmente es lo que preocupaba a Dilthey, es necesario partir del ser humano y concretamente del conocimiento. Porque conocimiento no significa aquí razón en abstracto, sino el resultado del proceso de integración histórico, de manera que tal conocimiento tiene al mismo tiempo ingredientes de orden histórico e ingredientes de orden psíquico. Desde esta peculiar constitución hay que vislumbrar las posibilidades de comprensión de la estructura histórica objetiva. Lo que el conocimiento ve de suyo es resultado del proceso vital, porque el mismo conocimiento es vida. Por consiguiente, en la filosofía vital de Dilthey está en términos generales la clave del contenido sistemático de lo que él entendía por conocimiento del proceso de este conocimiento. La vida se hace en un hacerse histórico, por lo que afecta a los humanos, y en este hacerse se dan distintos distritos vitales. Cada uno de estos distritos y sectores se determinan como vida objetiva bien en el espíritu abstracto, bien en el espíritu dinámico. En todo caso, cuando el conocimiento considera esta vida fluyente que se realiza de modo objetivo, distingue tres grandes haces de saber. Un saber que se refiere a la realidad, uno que se corresponde con el sentimiento de los valores y otro que se refiere a la consecución de los objetos. El primero, es decir, el que se refiere a la realidad empírica, constituye la filosofía tradicional y en general todo lo que llamamos cultura, porque trasciende del orden psíquico y entra en el propiamente histórico. Pero el conocimiento que conoce estas objetividades es un conocimiento que no se puede desligar de los otros saberes que lo están integrando. De esta manera se enlaza lo general y lo particular, los elementos psíquicos con los de carácter teórico, incrementando en el propio transcurso histórico la densidad y partes de las estructuras objetivas en que el proceso de la Historia se presenta.—E. T. G.

Lotz, S. J. (Von Johannes Bapt.): *Zu M. Heideggers «Einführung in die Metaphysik»*, en «Scholastik», XXIX (III), Freiburg, 1954 (págs. 387-395).

La introducción a la metafísica del profesor Heidegger ha aparecido en 1953, pero son las lecciones que el autor pronunció en el semestre de verano de 1935. Hay que tener esto en cuenta porque después de escrita esta introducción el autor ha publicado otras obras, particularmente la *Carta sobre el humanismo* y *Helzwege*, que parecen indicar un cierto giro respecto de la actitud originaria. Con la publicación de esta introducción a la metafísica, el autor pretende, o por lo menos puede inducirse que se da la pretensión, atestiguar cómo hay una autenticidad que se manifiesta paulatinamente en el paso de la crítica del ser a la construcción de una metafísica trascendente. En efecto, en este libro se plantea la pregunta ya repetida en *Sein und Zeit* de por qué el ser es y no es. Y siguiendo sus procedimientos acostumbrados hace una incursión por la etimología de la palabra ser. Se trata de prepararse para establecer la pregunta acerca de la esencia del ser. Es decir, formular la difícil cuestión de ¿cuál es el ser del ser? Cuestión que tal y como se formula ordinariamente es tautológica. Pero que si pensamos que el ser apela o llama a la existencia, puede tener contestación. De esta manera se da al ser un contenido existencial para salir del atolladero del círculo vicioso. De acuerdo con este contenido existencial, el que pregunta es quien responde. En realidad, nos preguntamos a nosotros mismos cuando preguntamos qué es el ser, ya que el ente que es el ser y no otra cosa en cuanto preguntador, es la criatura humana porque otro preguntador no cabe. De este modo se establece una ontología existencial. La ontología existencial abre desde el ente el camino del ser porque ese peculiar ente que somos nosotros, que si bien somos un ente entre los demás entes, lo somos de modo tan singular que constituimos la excepción y el ápice, puede preguntarse sobre sí mismo y descubrir que en el fondo del ente que pregunta el ser se manifiesta como nada y de esta manera deja de ser lo más vacuo y generalísimo para constituirse en la nada existencial. Esta nada ori-