

bro se sitúan nuevos problemas bajo sus anteriores directrices. Y desde él, como su nombre nos indica, puede abordarse la relación de Spirito con el pensamiento cristiano.

Lo que A. Padovani llama el «problematismo» encuadra para él, y otros muchos (así, Bondatini, repetidamente citado), la filosofía de Spirito, y de todo el pensamiento actual: existencialismo, historicismo, relativismo, etc... Aunque no es de su «metafísica» de lo que va a tratar, es menester dar de ella breves nociones (vida como búsqueda, arte y amor. La vida como búsqueda se reduce a la conciencia de la propia contradicción y su afán por superarla, a ello se añade la vida estética y, por último, la vida como unidad armónica o vida con amor), para llegar a tratar del «Tramonto della civiltà cristiana», según su propio título. Resulta, pues, en resumen, que su filosofía es un «monismo acósmico», residuo de imanentismo. Fácilmente se prevé cómo va a encajar en él la Filosofía tradicional.

El intento de Spirito es de aproximar el cristianismo a su propio pensamiento; por eso le caracteriza como «antiintelectualista», por oposición al pensamiento griego. Pero es que él llena la noción «intelectualismo» con el contenido del idealismo postkantiano, y así asimila intelectualismo a finitud, multiplicidad, egoísmo, etc., lo contrario a la unidad que él se exige. Efectivamente, afirma Padovani, existe una disparidad entre Cristianismo-Helenismo, pero no está en lo que Spirito cree, ni siquiera en el terreno gnoseológico, sino metafísico (teísmo-dualismo) y moral (ascetismo-humanismo).

Según la máxima heredada de M. Gentile, «tutto domandare, e domandare tutto», Spirito se dirige a una multiplicidad de problemas, entre los que ocupa preeminente lugar el problema religioso, especialmente centrado en el problema del mal. Aunque su imanentismo impide dar a Spirito una solución a este problema tal y como lo hace la doctrina tradicional católica. Según ella, y en la forma de mito en que entiende toda religión Spirito, el mal sería la sustitución de la feliz ignorancia edénica, por la ciencia demoníaca («del bien y del mal»). La Redención, no es otra cosa que el retorno a la primitiva ignorancia. En cuanto al mal moral, acude para explicarlo al

dualismo maniqueo que San Agustín había ya superado.

Finalmente, si Spirito habla del «ocaso» de la civilización cristiana, en este caso se refiere a los supuestos «cristianos» que fueron los de la Contrarreforma. Además, concluye, se podría hablar del caso de cualquier «civilización cristiana, sencillamente porque el cristianismo, informado de cualquier civilización terrena, espacio-temporal, no puede comunicar a ésta su especial trascendencia. Pero esto no significa el ocaso del cristianismo, sino el de una determinada conciencia histórica. En el mismo sentido se expresó Newman: «siendo histórica «la Iglesia», no realiza siempre todo, sino gradual y parcialmente en el tiempo y en el espacio, según las contingencias históricas».—
MARÍA RIAZA.

OGIERMANN, S. J. (Von Helmut): *Gottes Existenz im Denken Gabriel Marceles*, en «Scholastik», XXIX (II), Freiburg, 1954 (págs. 174-209).

La filosofía de Gabriel Marcel, siendo sistemática en sí misma, en el orden de los conceptos requiere a veces un orden sistemático de expresión. Esto es lo que intentamos en este artículo. El intento va referido a la existencia de Dios, que constituye la pieza clave del pensamiento de Marcel, pensamiento esencialmente religioso. Partimos sobre todo de su famosa *Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu*. Aunque, como es natural, se añaden otras fuentes, ésta la tomamos como punto de partida y fundamento.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios tienen un carácter general y objetivo sin valorar de modo suficiente la incógnita de lo que se pregunta. En el propio Descartes, la duda, aparte de tener un carácter metódico, lleva a esa solución y no a otra. Marcel parte del hecho de que alguien, que puede ser uno mismo, se pregunte por la existencia de Dios y que esta pregunta, lo mismo que la hago yo, la puede hacer otro. Ahora bien, se ha olvidado con demasiada frecuencia de ese «otro» que estaba implicado en mí, ya que es mi prójimo. Se trata, pues, de partir de este sujeto que piensa sobre sí mismo y sobre los otros, a los que pertenece en cuanto prójimo. La persona está siempre abierta a los demás. Nos-

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.

DORMACEN, O. M. I. (Von Hugo): *Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur d. e. r 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-