

«iluminación» que hay en el ser; b), la historia del ser, o sea que el ser es histórico; c), que la parusia del ser tiene una significación religiosa. La iluminación es una figura fija, indisoluble. La figura se esclarece desde la fusión de la luz metafísica platónica con la imagen del bosque (ser) y de los vericuetos del bosque. El bosque no es estructurado o constituido gracias a la iluminación, sino que la luz crece porque el bosque se ilumina. Pero sólo porque una esencia que recibe iluminación se pone a la luz, se vuelve la iluminación realmente iluminación, y el bosque se hace visible en cuanto bosque. Heidegger sigue en esto la tradición metafísica, pero en esto también se señala el punto que de ella lo aparta. Tal punto es su idea de la razón (*nous, ratio*), que va de la mano con un intelectualismo extremo. El pensamiento de Heidegger es una forma de supervivencia de la filosofía de Hegel. Atrevidamente, lo que reemplaza al espíritu es la nada. Y como la filosofía de Hegel, la de Heidegger se nutre de la mística alemana. El fracaso y el éxito del pensamiento heideggeriano corre parejo con la obra de Eckhart. Con la teoría platónica comienza aquella historia de la sobria *ebrietas spiritus*, en la que vive la metafísica. Heidegger pone en compañía del entusiasmo la sobriedad: «La *theoria* es la embriaguez de todo conocimiento». La luz del conocimiento metafísico debe aclarar la oscuridad reinante en nuestro derredor. El que habla de la noche del mundo, quiere anunciar una nueva luz. Lo cual es una exigencia saludable para la filosofía alemana.—RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOTZ.

WAGNER (Helmut R.): *Mannheim's Historicism*, en «Social Research», volumen 19, núm. 3, septiembre 1952 (págs. 300-321).

Buscando bases teóricas más amplias que las suyas propias, la sociología americana se ha ido interesando de manera creciente por la sociología del conocimiento. Aunque han influido bastante Pareto, Durkheim y Scheler, el influjo dominante ha sido el de Mannheim, sobre todo luego que en 1936 apareció en Londres la traducción de su *Ideologie und Utopie*. Sería, sin embargo, erróneo intentar utilizar a Mannheim sin más como punto de partida

para investigaciones empíricas a la americana, pues en realidad su obra sólo es comprensible como parte de una concepción filosófica general y dentro de la tradición intelectual europea, de la que emerge. Lo cual no es tarea fácil para quienes viven en una atmósfera intelectual diferente. Esto es lo que trata de superar el autor del artículo.

Mannheim está en la tradición historicista de Hegel y Marx. La realidad para él tiene carácter dinámico, y es no sólo la realización efectiva de la existencia social dentro del proceso histórico, sino también la comprensión necesariamente restringida y parcial de esa existencia por los individuos pertenecientes a grupos o estratos sociales. Igual que el marxismo, la sociología del conocimiento de Mannheim trata de servir como instrumento teórico de actuación marxista y como promesa filosófica de salvación social. En la jerarquía de los tipos de conocimiento, Mannheim da primacía a lo que llama sociología política, un género de ciencia que se separa totalmente de la noción tradicional y que debe en todo caso servirnos de estímulo para revisar aquella. La política como ciencia surge directamente del proceso social, y es, por tanto, la expresión más perfecta del devenir social, o sea que la existencia social halla su más elemental y genuina expresión en las esferas del pensamiento político. La política es el instrumento básico para la inserción del grupo en el proceso social; por tanto, el pensar político emerge de la existencia misma del grupo y es expresión de sus deseos. Por último, el pensar político se convierte en acción y «práctica» política, representando un instrumento potencial para un cambio volicional en el proceso social. Así, la prioridad de la sociedad política se basa en razones históricamente necesarias. El conocimiento emerge del proceso social en la lucha de los grupos por afirmarse y por su supervivencia política. Inmerso en el proceso social, el grupo posee un común sustrato de sentimientos, o como dice Mannheim, un inconsciente colectivo. Este inconsciente actúa como fuerza impulsora y forma los elementos sobre que crece la *Weltanschauung* del grupo. La *Weltanschauung* colectiva es el producto de un acontecer histórico común y une espiritualmente al grupo; el pueblo se limita a «absorberla», pero aun la «profunda intuición del genio» crece sobre este mismo fundamento. La

*Weltanschauung* origina el «estilo de pensamiento» del grupo, el modo en que sus miembros conciben el «mundo» desde su particular posición social. La verbalización más o menos sistemática de esta *Weltanschauung* aparece como la ideología del grupo. Y el conocimiento es el sistema de explicaciones racionales y normas que surge de la aplicación de aquellas orientaciones a las cuestiones prácticas de la existencia del grupo. Así, es sólo una racionalización de esa existencia para la finalidad técnico-social de una actividad esencialmente política. La racionalidad de los medios no implica racionalidad de los fines. Se trata de una teleología histórica: un grupo o clase tiende a concebir su papel en la sociedad como una «misión», definida en su *Weltanschauung* y expresada en su «utopía», esto es, en su anticipación ideológica de un estado futuro de la sociedad. Esta concepción del conocimiento explica por qué Mannheim rechaza la idea tradicional de ciencia, que es incompatible con el conjunto de normas para dirigir el campo práctico de lo social que constituye este tipo de razonamiento. Y explica su intento de situar una «ciencia» de la política en la cúspide de la jerarquía de todas las ramas del conocimiento. Mannheim distingue entre una concepción parcial y una total de la ideología. La parcial postula la validez absoluta de la teoría propia, mientras ve las demás como mixtificaciones ideológicas a través de la conciencia de clase. La total admite, por el contrario, el relativismo de sus propios postulados, o sea, su explicación en términos del condicionamiento social de su génesis. Pero por otra parte, Mannheim no quiere incidir en un relativismo total que excluya la posibilidad de conocimientos universalmente válidos. Por el contrario, se esfuerza en mostrar que su sistema es capaz de producirlos. Epistemológicamente, Mannheim rechaza el relativismo total y se ve forzado a apoyarse en consideraciones ontológicas derivadas de la concepción hegeliana de la historia. Sin embargo, es ineludible el relativismo en la doctrina de Mannheim, y ello la hace poco apta como base para investigaciones sociales empíricas, aun en el campo estricto de las ideologías y del conocimiento, siendo preciso buscar bases teóricas menos dependientes de los supuestos historicistas que ofrece su sistema.—FRANCISCO MURILLO.

SCHILLING (Kurt): *Bemerkungen zu Nicolai Hartmanns Ontologie*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XXXIX/4 (págs. 533-555).

Entre las aportaciones para una nueva ontología sobresale por su dirección peculiar la obra de Nicolai Hartmann. Ella nos deja en la cuestión del ser, su última fuente. Para Hartmann el ser es puramente formal, o sea «ser en cuanto ser». Y a un planteamiento, más allá del neokantismo, es adonde nos lleva la objetivación del objeto del conocimiento tal como Nicolai Hartmann lo plantea. Su intento, en última instancia, busca una fundamentación de la ontología que falta en lo más profundo de la conciencia filosófica, ya que ésta en todos los tiempos ha llevado un lestre por no haber sido considerada libre de partidismos y por no haber abarcado lo que le corresponde con justicia abarcar ante nuestros ojos. Tan es así que Jacoby habla de una ontología inherente al cristianismo y el mismo Heidegger, aunque llama ontología a su filosofía, sigue el ejemplo del Nietzsche de la última época, dejándose llevar por su actitud romántica, que intenta renovar la idea pagana griega del ser volviendo las espaldas al cristianismo. Así, sin que se trate de identificar al ser con la naturaleza, tal como se hizo en el mundo antiguo, o con el absoluto uno, más allá de toda naturaleza..., sólo en nuestro tiempo ha sido factible una nueva posibilidad ontológica, que considera al ser sin confundirlo con la naturaleza, o sin que se dé beligerancia a la nostalgia griega. Dios podrá permanecer como más allá, como el fin de las aspiraciones del alma humana. Pero la nueva ontología ha hecho cuenta nueva con las viejas representaciones dogmáticas, y se nos revela en un gigantesco conjunto como ontología formal, como teoría del ser en cuanto tal. Kurt Schilling hace referencia a la doctrina de Hartmann sobre la objetivación antikantiana del objeto, sobre la decisión metafísica, sobre la concepción originaria del ser, sobre el sujeto como conoscente, actuante, poniendo de manifiesto lo caro que se ha pagado en este ensayo el llegar a una desligada y secularizada formulación del ser, que va ligado necesariamente a una sumisión del sujeto a la neutral objetivación del objeto del conocimiento. Y así, en contraposición al *a priori* kantiano, que había perdido su funda-