

uno de los problemas esenciales de la filosofía: el problema de la existencia.

El autor descubre, en efecto, «un grandioso fondo existencial» en el pensamiento de Unamuno. Fondo que explica también el carácter de su obra literaria. Pues como decía Maurois de uno de sus personajes, don Miguel subrayaba en los demás lo que encontraba parecido consigo mismo. «Todo es utilizado como un prodigioso lago en que disolver su desbordante personalidad.» Y es que, certeramente hablando, sólo hay un tema en el pensamiento de Unamuno: *el problema de la existencia personal y concreta*.

Después de señalar matices tan interesantes en la obra literaria unamunuesa como necesarios para cualquier consideración crítica, el autor se encara con la cuestión fundamental arriba enunciada: ¿Es o no filósofo, en sentido riguroso, don Miguel de Unamuno? Y su contestación es ésta: el caso de Unamuno es el mismo que el de Sócrates en la historia de la filosofía. «Sócrates, rigurosamente hablando, no es filósofo. Sócrates se veía a sí mismo nada más que como un comadrón del alumbramiento filosófico; y si hoy Sócrates ocupa un puesto en la historia de la filosofía, no es por lo que él filosofaba, sino por aquellos que él despertó al filosofar; y entonces el padre filosófico de Platón y Aristóteles bien que se merece un hueco en la más rigurosa historia de la filosofía».

Este es el caso de nuestro don Miguel de Unamuno. A nosotros nos resta —concluye Cruz— que tenga él también su Aristóteles y su Platón.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

KUHN (Helmut): *Heideggers «Holzwege», en «Archiv für Philosophie», Heft, 4-3, julio 1952 (págs. 253-269).*

Los seis ensayos incluidos en este libro de Heidegger corresponden a una época comprendida entre 1935 y 1946. Aparte el primero, «El origen de la obra de arte», los otros se refieren a temas históricos. «La época de la configuración del mundo», el segundo, se ocupa del carácter epocal de la modernidad como fase de la historia de la metafísica. Los otros cuatro están dedicados a figuras de la historia como Hegel —«El concepto de experiencia en Hegel»—, a través de las primeras páginas de la Fenomenología del espíri-

tu; a Nietzsche, interpretado en la frase de Nietzsche: «Dios ha muerto»; a Rilke —«¿Para qué poetas?»—, y a Anaximandro, que cierra el volumen. La época de origen de estos escritos es tan variada como los temas, aunque hay un mismo fondo que sustenta la variedad: la interpretación histórica. Este libro narra la historia del ser, la cual comienza y crece en la historia del Occidente y en la actual historia universal. Esta historia se constituye en un movimiento hacia un final futuro; revela su movimiento y su sentido como «una escatología del ser». El fin es sospechado como un nuevo comienzo en el comienzo. Por eso su interpretación de Anaximandro cierra el volumen. Comienzo y fin parecen un «absoluto», es decir, parecen apuntar al logro de la significación trascendental de lo histórico. La narración de la historia del ser está en plena relación con las preguntas discutidas en Ser y Tiempo sobre el sentido del ser. Los «Holzwege» no son filosofía en su imagen actual, sino poesía (*Dichtung*) que, empero, no es poesía (*Poesie*), sino el acontecimiento de la llegada de la verdad del ente en cuanto tal, o fundación del comienzo. La «Lógica» no sirve para medir críticamente la historia del ser, pues la Lógica es, según Heidegger, el resultado del olvido del ser y una medida impropia para juzgar un pensamiento originario. La dificultad de juzgar una obra filosófica escrita como poesía (*Dichtung*) radica en que una palabra, o es entendida según el uso viviente del lenguaje, o se define terminológicamente como obra de arte. Las expresiones plásticas «como casa del ser» (lengua), iluminación, etc., ejemplos de esto, tienen su vida en parte por sus relaciones recíprocas, en parte por la etimología y en parte por la poesía, de donde son extraídas. Muchas frases de la interpretación de Rilke son poesía de Rilke ampliada. Se trata entonces de una suprapoesía de la poesía. En el libro domina también la pregunta por el sentido del ser. El ser es el bosquecillo en el que los diversos vericuetos («Holzwege») se extienden. Mucho se dice *del* ser, pero nada de lo que el ser es. Puede hablarse aquí de una ontología negativa, aunque no es plena la analogía. La ontología negativa despliega su negatividad históricamente. Va hacia una futura ontofanía. Bajo aquello que se dice *del* ser se halla oculto: a), algo como

«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