

*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-

mentación metafísica, termina N. Hartmann en una ontología que es como un *factum brutum* sin sentido, en la que el hombre, y esta es una expresa alusión de Hartmann, es como un grano insignificante perdido en la inmensidad. El pensamiento de Hartmann, termina K. Schilling, pese al desprecio con que él ha mirado siempre a los existencialistas, sin embargo, guarda al fin, por obra de secretas concomitancias, afinidades con ellos.—VICENTE MARRERO.

NATANSON (Maurice): *Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom*, en «Social Research», vol. 19, núm. 3, septiembre 1952 (págs. 364-380).

Los escritos de Sartre nos ofrecen a primera vista el aspecto de una confusa mezcla de ontología, ética, psicología, literatura y publicidad. Es innegable la falta de claridad del estado actual de su pensamiento. La cuestión fundamental es: ¿qué anda buscando filosóficamente Sartre? Busca comprender el ser del hombre, pero para comprender este ser de una manera radical e irreductible. El objeto de la búsqueda existencial es el ser del hombre en el mundo como tal, y, por tanto, no se limita a aspectos especiales de ese ser en el mundo, sino que apunta a las condiciones necesarias para ser en todos los aspectos, para todos los hombres. Antes de ser ciudadanos, o padres, o empleados, o protestantes, o kantianos, *somos*; nos hallamos en medio de las cosas, estamos siendo en el mundo. Comprender la plena naturaleza y significación de este ser en el mundo es la tarea central de la filosofía existencial. Todos los subsiguientes análisis de Sartre parten del análisis del fenómeno fundamental de ser en el mundo. Para Sartre la filosofía existencial es el análisis del ser, y procede a través del estudio del ser del hombre en el mundo. Tal análisis conduce últimamente a las estructuras del yo y a los múltiples aspectos de las relaciones entre el yo y los otros. La dialéctica entre el yo y los otros es clave para el concepto de libertad humana en Sartre. Este, pues, anda buscando el ser, y esta búsqueda lleva en sus consecuencias finales a la libertad del hombre. El pensamiento existencialista se caracteriza: a), por su profunda atención a las sempiternas categorías del ser del hombre: miedo, espanto, soledad, sufrimiento, angustia

y muerte; b), por el hecho de que toma al hombre como objeto de su investigación, pero al hombre como una «conciencia desdichada», como una criatura fragmentaria y fragmentada, que desenvuelve su existencia en un cosmos todopoderoso y amenazador; c), por su no neutralidad frente a Dios: el diálogo existencialista tiene lugar en una catedral vacía y los protagonistas debaten la terminología de la misa y, más aún, la de aquellos que habrían de decirlo; d), por un interés fundamental en la autenticidad del hombre en la existencia, con su incómodo regalo de la libertad, que es angustia, y su total responsabilidad, que es el miedo. El ser del hombre es primariamente *ser aquí*. Ante todo *somos*, y la realidad en que *somos* es filosóficamente anterior al contenido y método de las disciplinas especiales y de las actitudes comunes, todas las cuales tienen como presupuesto nuestro ser. Esta realidad primaria es un perenne conflicto, una dialéctica en la que el hombre busca una síntesis, una armonía y paz que no puede por principio lograr. En los amargos confines de esta dialéctica, el hombre está condenado a actuar, a elegir, a crear lo que él es; pero en el momento en que elige siente la angustia profunda de la responsabilidad, porque su elección complica a todos los hombres. La dialéctica es inagotable, porque las elecciones son momentos de ella que continúan indefinidamente. Ser libre es tomar sobre uno conscientemente la carga de admitir y afrontar esta condición humana y actuar dentro de sus confines. Condenados a la dialéctica, no podemos elegirla. Pero podemos elegir el reconocerla y hacer frente a sus consecuencias. Si quisiéramos reducir a una frase las densas setecientas páginas de *L'être et le néant* diríamos: la tragedia y la dignidad del hombre consisten en que «ser es ser libre».—FRANCISCO MURILLO.

JONAS (Hans): *Gnosticism and Modern Nihilism*, en «Social Research», volumen 19, núm. 4, diciembre 1952 (páginas 430-452).

Pascal advirtió con gran agudeza la absoluta soledad del hombre en el universo físico de la ciencia moderna. «Me estremezco ante la infinita inmensidad de los espacios, de la que soy ignorante e ignorado.» Lo que sobrecoge a Pas-