

ERICH HEYDE (J.): *Europäische Philosophie*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», tomo VIII, cuaderno 4.º, 1954, págs. 564-576.

El concepto de filosofía europea es muy vago, o por lo menos se ha caracterizado de diversos modos, por lo que cuando hablamos de filosofía europea no expresamos con rigor lo que de modo concreto queremos decir. Por lo pronto, se puede interpretar que la filosofía europea no es otra cosa sino aquello que los hombres europeos han producido en el orden de la filosofía. Este criterio vendría a reducir la generalidad de la filosofía a supuestos de valor antropológico, y cada conjunto de hombres distintamente condicionados produciría filosofías distintas. En otras ocasiones, cuando decimos filosofía europea nos referimos a aquella filosofía valiosa sólo para los hombres europeos. Con lo que el acento recae precisamente sobre el término valioso y la preposición para. La filosofía se ofrece, según este punto de vista, como un conjunto de ideas que valen o no, según hayan sido o no elegidas como valores vigentes por un determinado conjunto humano. La filosofía valiosa para los europeos no sería valiosa para los asiáticos, sin que esto quiera decir, como en el caso anterior, que la filosofía se reduce a determinantes exclusivamente antropológicos. En tercer lugar, cuando decimos filosofía europea, podemos expresar la filosofía desarrollada por los hombres europeos, es decir, germinalmente las ideas tomarían uno u otro camino y quedarían en embrión o se desarrollarían según las actitudes y vinculaciones de los distintos grupos humanos. Esta tercera significación de filosofía europea puede entenderse, bien como despliegue o bien como fundamentación. En puridad, estos dos matices están comprendidos en la idea general de desarrollo. En cuarto lugar, la filosofía europea puede significar aquella que está condicionada por los hombres europeos, entendiendo por condicionada que los puntos de vista principales siguen un desarrollo tal que la definición y determinación del contenido principal de la filosofía responde a la peculiar perspectiva de las inteligencias filosóficas europeas superiores. En quinto lugar, pudiera entenderse que la filosofía se ha establecido como realidad

objetiva en Europa y que esta objetividad u objetivación ha sido la tarea del hombre europeo. Se pudiera decir que Europa es para ese punto de vista el hogar de la filosofía. Lo que daría una cierta preeminencia o vinculación peculiarísima a Europa respecto de ese mundo de ideas al que llamamos filosofía, y por último se puede entender por filosofía europea aquella filosofía proyectada sobre los hombres europeos, de modo que éstos vendrían a ser el contenido de la proyección de la filosofía.

Si consideramos todos estos órdenes, en los que se puede diferenciar el concepto filosofía europea, observaremos que unos se incluyen en otros y que el conjunto de todos determina en puridad lo que por filosofía europea se entiende.—E. T. G.

BASTIDE (R.): *Sociologie et littérature comparée*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», París, XVII, 1954, páginas 93-100.

En primer lugar, se trata de proponer una renovación de la literatura comparada en relación con la sociología de interpretaciones de civilizaciones, y, en segundo lugar, de criticar el punto de vista de los «fenómenos de acumulación» propuesto por la antropología cultural.

Los conceptos —sincretismo, adaptación, reinterpretación— elaborados por la antropología cultural en los problemas de los contactos culturales, tienen tanta validez para los hechos literarios como para los hechos religiosos, económicos, etc. No obstante no haberse tratado el problema de esta manera ni por los técnicos en literatura comparada ni en antropología cultural, Tarde, en sus *Lois de l'imitation*, ha afirmado la existencia de leyes sociológicas en el nivel de las imitaciones literarias. Indiscutiblemente se puede tomar a Tarde, con sus leyes de la imitación, de la oposición y de la adaptación o invención, como el fundador de la antropología cultural, ya que ellas constituyen el origen de los tres conceptos directrices de esta antropología: difusión cultural, resistencia y adaptación (la «transculturación» de Malinowski se identifica perfectamente con la adaptación que Tarde define como invención). La influencia de Tarde en todo el pensamiento francés y norteamericano es manifiesta; y ella

ha sido más inconsciente que voluntaria. La crítica durkheimiana contra Tarde puede hacer pensar en una crítica de aquél a la antropología cultural. ¿Sobre qué reposa, en efecto, la antropología cultural? Evidentemente, sobre la diferencia entre Cultura y Sociedad. Lo que distingue a aquélla de ésta es que la Cultura puede pasar de una sociedad a otra, libre de modificarse en el curso de este pasaje. No obstante ser extensible a todas las literaturas comparadas, se estudia en el trabajo a la literatura brasileña y francesa. Para comprender, por ejemplo, la literatura brasileña de los siglos XVII y XVIII y la influencia que ha ejercido sobre ella la literatura portuguesa, es necesario partir de la «situation coloniale». La literatura criolla comienza por intentar demostrar que puede hacer, estéticamente, tanto como la metropolitana; que la «gens de la terre» no son «barbares» que necesitan que se los dirija desde afuera; que han llegado a la madurez intelectual y que pueden gobernarse por sí mismos. El «milieu interne» explica el fenómeno de difusión entre dos sociedades diversas —una con base de familias particularistas; la otra, de familias patriarcales— de los modos «duses», ante todo como una protesta política. Posteriormente, con la independencia, la influencia de la literatura francesa sobre la brasileña se presenta como un símbolo de un *statu* social, ya que el medio interno del Brasil había cambiado con el progreso de la urbanización que facilitaba la afirmación de una clase media, la movilidad vertical, «l'ascension du bachelier et du mulâtre». Aquí juega la ley de Goblat sobre «barreras y niveles». Es, pues, la propia morfología de la sociedad la que selecciona las influencias literarias y la metamorfosis de las escuelas cuando pasan de una civilización a otra. Tanto la exaltación del indígena como la transformación de la familia, reflejada en la novela brasileña (amor-pasión en oposición al matrimonio convencional), si bien tienen la influencia del romanticismo extranjero, «se fait à travers le canal d'un vouleverement de la structure sociale».

Lo mismo que se ve en la selección de las influencias literarias vale para las transformaciones cuando pasan de un medio a otro. Esto es lo que ha ocurrido con Victor Hugo, Lamartine, Baudelaire, el simbolismo, Mallarmé, en donde se puede ver este efecto como varia-

ciones de un comportamiento o del temperamento de un grupo.

Parecido proceso ocurre, por ejemplo, y ya dentro de la literatura francesa, entre Corneille y el drama español. Corneille, un burgués, busca vestir a sus personajes burgueses con el «honor» del drama español, inscribiéndose de esta manera contra «de sentiment du service» que el rey reclama de la nobleza. De esta manera, Corneille busca ennoblecer a la burguesía que ya busca sustituir a la antigua aristocracia.

Lo que conviene destacarse es que para que un modo literario sea aceptado es necesario que responda a las necesidades de un cierto grupo social, de un cierto sector de la población. Y ella pasará en seguida, o no pasará, de un sector a otro por el juego de la ley de la barrera y del nivel, o por la lucha de clases, o por el juego de alguna otra ley sociológica. Los caminos de la imitación no pueden designarse sobre un mapa, pero pueden darse siempre ciertos esquemas sociológicos.

La consecuencia que se puede sacar de esto es que el problema de la literatura participante y de su debate con el arte puro es un problema mal planteado, porque se encuentra asentado sobre el único plano de la propaganda política o religiosa y no colocado en un análisis de las sociedades globales. De esta manera toda escuela literaria, aun la que es menos participante como es la de «l'art pour l'art», responde a una función social. Esto obliga a mirar el problema de las relaciones entre la literatura comparada y las interpenetraciones de civilizaciones de alguna manera en el nivel de dos estados sucesivos. De esta manera la antropología cultural puede ayudar a la literatura comparada a renovar sus puntos de vista y a enriquecerlos. Ella puede suministrar un cierto número de conceptos utilizables como el de «contre-acculturation» de reinterpretación. A su vez, la antropología cultural podría ganar agregando al estudio de la «acculturation» en general el de las relaciones entre diversas culturas nacionales. Pero conviene ahora agregar que la antropología cultural, en su «gradient», que va de la resistencia a la asimilación, cree que la asimilación es el grado más elevado de identificación. El hecho cierto es que puede ocurrir lo contrario y ser una forma más de resistencia y voluntad de autonomía. Hay que considerar que todos

los escritores no pertenecen a los mismos grupos sociales. Todo el drama de la «négritude» está allí.

En lugar de hacerse de la sociología un simple capítulo de la antropología cultural, bajo el pretexto de que las culturas comprenden también a las instituciones sociales, o en lugar de separarse radicalmente la sociología de la antropología cultural, bajo el pretexto de que en un caso se está bajo el dominio de las interrelaciones y en lo otro de los «super-orgánico», es necesario introducir a la antropología dentro de la sociología. Así también el problema de la literatura comparada debe ser puesto sobre el terreno de la globabilidad social. Entonces solamente las razones de elección, los cambios de modos extranjeros, los canales de pasaje, (los procesos de metamorfosis, etc., se esclarecerán verdaderamente. La literatura es obra de los hombres que está ligada a estructuras sociales determinadas. «La literatura comparada, como la crítica literaria, deben reencarnar al arte en la carne viviente de la sociedad». — JUAN CARLOS AGULLA.

MACBEATH (A.): *The need for a social philosophy*, en «Philosophy», volumen XXX, núm. 113, abril 1955, páginas 99-111.

Se trata en este artículo del error de los especialistas que contemplan todos los asuntos científicos desde su punto de vista peculiar y, por tanto, arriban a conclusiones unilaterales. Y son precisamente los especialistas en las Ciencias sociales los que, por la índole de la materia de su estudio, se han dividido entre ellos la vida del hombre y de la sociedad y están más proclives a cometer tal error. Ciertamente que no son los que lo cometen en mayor grado, pero sí, en cambio, las consecuencias en su caso son más graves. Primero, porque siendo así que generalmente los hechos pueden aislarse sin grave distorsión de su contexto, con los hechos sociales sucede al revés; segundo, porque los resultados de aislar los hechos sociales no sólo son generalmente falsos en teoría, sino también engañosos en la práctica; tercero, porque si bien en una sociedad relativamente estable el contexto de una situación social puede darse por conocido sin que se produzca un gran daño, no ocurre

lo mismo en una edad de cambio social cada vez más rápido, como la que estamos viviendo.

Por este estado de cosas parece más necesario y más difícil suplir y reinterpretar las conclusiones de una ciencia social por las de las demás y completar y reinterpretar los resultados de todas ellas con una filosofía social que tenga en cuenta no solamente los hechos revelados por todas las ciencias sociales, sino también los valores que la sociedad intenta realizar e incorporar en su modo de vida. El trabajo de análisis y síntesis debe marchar simultáneamente.

Ciertamente que a esta labor se oponen diferentes obstáculos. Uno, que el escolar, o el científico, o el filósofo, gusta de la precisión, de la claridad y del rigor, lo que no es muy fácil tratándose de una situación compleja e indefinida; otro, que los estudiosos, y especialmente los más inteligentes, intentan aumentar el saber recibido, y lo más fácil para ello, si no lo único posible, es delimitar una esfera y concentrar en ella todas sus energías; otro, que la presente condición de los asuntos en que ni los diferentes aspectos de la sociedad ni las vidas de sus miembros individuales, ni los resultados de las diferentes ciencias sociales que de ellos se ocupan, forman conjuntos integrados es de muy reciente origen, por lo cual puede parecerles que es comprensible e incluso remediable, considerando los problemas de una manera aislada.

Tal situación no ha sido general en la Historia de la Ciencia, y basta para ello recordar a Platón y a Aristóteles, que sostienen que es imposible entender los fenómenos sociales desarraigados del todo a que pertenecen.

El aislamiento de los diferentes aspectos de la vida y de las disciplinas que de ellos se ocupan es uno de los principales peligros del presente. La labor del filósofo social es acabar con este aislamiento, aportar luz a la unidad que sustenta todas las diferencias, probar en resumen a ver la vida como un total y explicitar los principios en base a los cuales pueden unirse los fragmentos y reconciliarse las diferencias. Y no se arguya en contra que las ciencias sociales, a diferencia de la filosofía social se ocupan de hechos, porque justamente es un craso error considerar que los valores y los ideales no juegan