

popularizado en cuanto al problema de la génesis del yo-mismo y de la sociedad.

El fundamento de la doctrina de Mead es la comunicación entre el carácter social del espíritu y los procesos de la naturaleza. Cuando son consideradas con atención las perspectivas sucesivas, se comprende que en la naturaleza hay aspectos que se suceden unos a otros, del mismo modo que sucede en el contenido del pensamiento. Y la mente es capaz de organizar las varias perspectivas, superando la realidad de las transformaciones en desarrollo.

Aplica metáforas físicas a los fenómenos sociales. Un cuerpo en movimiento trasciende en espacio, en tiempo, y su masa hace referencia a un sistema de relaciones en que tal cuerpo está considerado como moviéndose. Inversamente, las teorías físicas de la relatividad se infieren de un sistema sociológico ordenador de los datos del conjunto.

Transformación, para Mead, representa una instancia de la capacidad de estar en más de un sistema, mientras que la misma realidad de un cuerpo es el resultado de su abstracción respecto a sus relaciones. La dimensión estructural se presenta en el entendimiento precisamente como conjunto de perspectivas organizadas. En la naturaleza se presenta toda estructura como en cambio desde lo viejo a lo nuevo. Parece, por tanto, que socialidad y transformación parecen poseer dimensiones análogas.

La característica fundamental de la mente es su capacidad para penetrar en varias perspectivas: un hombre puede moverse y también estarse quieto, o sea, que su conducta puede estar sometida a diversos puntos de vista. Pero ¿hay posibilidad de que sea captado como emergencia no relacionada?

La relatividad implica, dentro de la teoría de Mead, pluralidad; y la pluralidad es el marco de la socialidad. Pero hay aquí dos evidentes malentendidos: tomar la «relatividad» como referente a un sistema de definiciones, y entender que la pluralidad expresada en la teoría de la relatividad es similar a la multiplicidad de los diferentes marcos de referencia como si fueran éstos ecuaciones equivalentes. Las observaciones desde diversos puntos de vista pueden ser coordinadas con sólo saber de antemano el

valor de las diferencias entre ambos puntos. Por tanto, no hay misterio en la función de las transformaciones, ni en la transformación puede hallarse, por tanto, ningún dato esencialmente social.—A. S.

FREUND (Ludwig).: *Vom Sinn und Unsinn der Theorien über den Gesellschaftswandel*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIII/1, 1957. (págs. 21-58).

El campo de las teorías sobre el cambio social está ampliándose con suma rapidez. Es discutible si constituye hoy un ámbito teórico peculiar en lo que respecta a su método, pero es incuestionable que se puede describir por medio de unos límites muy concretos. En general, aunque no se hayan planteado el tema como algo peculiar, los sociólogos, teóricos de la cultura, e incluso los filósofos, lo han abordado y desde muy distintos puntos de vista. Sus raíces las encontramos en los teóricos de la ilustración: Locke, Montesquieu, Rousseau, Helvetius, Diderot, etc., se preocuparon del proceso del paso de una determinada situación colectiva a otra.

En principio, los supuestos para la teoría del cambio están en la historia y en la observación de las alteraciones de mayor significado; así, por ejemplo, el paso del paganismo al cristianismo, o la llamada «caída del mundo antiguo». La cuestión se hace más delicada cuando se trata de cambios culturales en sentido estricto, en los que lo nuevo tiene a veces un carácter accesorio y el propio cambio puede carecer de profundidad. Así, por ejemplo, la lectura del político ruso Constantin P. Pobiedonostsev, *Reflections of a Russian Statesman*, lleva a la conclusión de que el cambio entre la Rusia de la preguerra y la de la postguerra, y por consiguiente postrevolucionaria, fué un cambio profundo en la estructura cultural en cuanto civilización, pero psicológicamente subsiste una profunda igualdad. El criterio general, desde el punto de vista de la cultura, se refiere al pasado y al futuro. Los cambios ocurridos tienen mayores posibilidades analíticas que los que van a ocurrir. El cambio futuro lleva al profetismo, como en cierto modo ocurre con Toynbee y con Spengler. En estos autores hay una teoría del cambio por in-

ducción, pero no propiamente una analítica del cambio. Un caso especialmente notable es el de Erich Fromm. Fromm ve el cambio en función de las necesidades vitales y no propiamente ideológicas. Con esto introduce la idea existencial de cambio y un criterio racionalista referido principalmente a la sociedad del bienestar o, aún mejor, a lo que él llama «The sane society». De acuerdo con este criterio, el cambio es en cierto modo mecánico y la previsión no es profetismo, sino predicción.

Aún hay puntos de vista más concretos que no se refieren al cambio en general atipificado, sino que buscan una estructura coherente y agotadora para los cambios posibles, tal y como hace Riesman con su clasificación de los tipos ideales según los cuales los cambios se producen. En todo caso, el cambio aparece al mismo tiempo como pleno de sentido histórico y con una cierta ausencia de sentido facticio, y en esta peculiar vacilación está el sociólogo de hoy buscando un sistema unificador.—E. T. G.

GOLDSCHMITT (Werner): *Die Aufgaben des Philosophie-historikers (Eine analytische Studie)*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», IX, 1955, Heft 4 (págs. 581-613).

La distribución de los elementos históricos y filosóficos respectivamente en una investigación de Historia de la Filosofía es de gran interés por tratarse de una disciplina mixta como también lo es la Filosofía de la Historia, son iguales elementos, aunque inversamente tratados. Lo temporal y lo intemporal de una y otra no basta sumariamente para separar radicalmente el elemento histórico del filosófico, dado que en Historia de la Filosofía no hay adyacencia, sino confluencia de Historia y Filosofía, en una investigación única en rigor. Las formas fundamentales de la investigación histórica en el campo filosófico se refieren a la exposición del pensamiento de filósofos singulares, en cuyo caso las cuestiones no encierran necesariamente juicios filosóficos. Pero si se elige el modo de pensar de un determinado autor ya determinamos filosóficamente la exposición. Otra modalidad de investigación histórico-filosófica es la de examinar en un autor de producción primordialmente literaria, ex-

tensa, poligráfica, una determinada obra de carácter filosófico. El mundo del pensamiento de un filósofo debe ser tratado históricamente. En cambio la exposición de la obra de un pensador sin su anclaje histórico o aparte de él es tema mixto, histórico-filosófico, tanto como la crítica externa e interna que de él se haga. La autohistoriografía de un filósofo aparece para Goldschmitt como caso dudoso de investigación histórico-filosófica. Otra modalidad de este tipo de investigación es la historia de un problema filosófico. N. Hartmann sustenta la opinión de que se debe conocer ya el problema filosófico para poder escribir sobre su desarrollo histórico, tesis del primado filosófico en la investigación histórico-filosófica.

Lo principal para Goldschmitt es la estructura del problema histórico-filosófico que él plantea con carácter general y luego aplica a la materia de este trabajo. Lo preguntado en el problema no es frecuentemente parte esencial del mismo. El dato y las calificaciones del problema son los ejes de la sistemática científica general y, por tanto, de la sistemática de la Historia de la Filosofía. Los puntos conflictuales que sostienen la problematicidad pueden ser de tiempo, de carácter jurídico, de carácter lingüístico, etc. La relación entre el sistema de un filósofo y la historia del problema tratado por él es de gran importancia en Historia de la Filosofía. El problema tiene una inordinación sistemática histórica, aunque la plantee filosóficamente un autor. Parecidamente a como W. G. plantea su Derecho Internacional privado sistemático el método comparativo es lo que define una Historia de la Filosofía sistemática: comparación de la Filosofía de uno o más autores con las de otros, comparación histórica, crítica, historia de un movimiento filosófico, movimientos engendrados por un pensador, movimientos culturales menos influídos por una robusta personalidad filosófica... La historiografía de un movimiento filosófico es en sí un problema filosófico, diferenciándose únicamente de los demás problemas de este carácter en que la Filosofía aspira a la resolución de los problemas y la Historia de la Filosofía no ha de aspirar necesariamente a ella, sino al tratamiento objetivo de los problemas filosóficos planteados en el acontecer histórico.—E. S. E.