

las tendencias más recientes de la Sociología en Francia.

Comienza el autor con un estudio histórico sobre la contribución de los autores franceses al desarrollo de esta ciencia. Al frente de este estudio nos recuerda las palabras de Emile Durkheim: "determinar la parte que a Francia corresponde en la constitución y desarrollo de la Sociología es casi hacer la historia de esta ciencia".

Existe en efecto una tradición sociológica francesa, cuyos grandes rasgos se han ido precisando poco a poco gracias principalmente a Comte y Durkheim. Pero ninguno de estos dos grandes autores ha sabido liberar a la Sociología de las concepciones filosóficas. La Sociología de Comte es en gran parte una Filosofía de la Historia. El Sociologismo de la Escuela de Durkheim sigue la misma línea. Durkheim absorbe la filosofía en la sociología. No se contenta con ser un sociólogo; quiere ser además un filósofo y sobre todo un moralista.

El sociologismo tomó ante los filósofos el aspecto de un empirismo positivista que reducía los problemas filosóficos tradicionales a problemas puramente científicos. Y la reacción no se hizo esperar. La protesta vino sobre todo de la Escuela Filosófica Alemana.

Una atención especial merece la obra de Georges Gurvitch. Este autor pretende edificar una sociología enteramente nueva y como Descartes en filosofía

quiere comenzar desde los cimientos.

Los problemas que preocupaban a los sociólogos del siglo XIX son a su juicio falsos problemas. La Sociología contemporánea los ha ido rechazando uno tras otro como mal planteados o unidos a prejuicios dogmáticos. Podemos felicitarnos de que hayan desaparecido casi por completo de la escena científica. La Sociología de Gurvitch, completamente innovadora, no trata de establecer leyes causales ni de evolución ni funcionales, sino únicamente una tipología más o menos abstracta.

Otra tendencia contemporánea de la Sociología francesa que Cuvillier señala como un peligro es la llamada "Orientación hacia lo concreto". El atender solamente a la acumulación de los hechos en la exploración de las realidades sociales.

D. G. G.

*EMILE BAAS. "INTRODUCTION CRITIQUE AU MARXISME". Editions Alsatia. Paris, 1953. 156 páginas.*—En su prólogo E. Baas hace la advertencia de que su "Introduction critique" no es más que la reedición modificada de un opúsculo suyo, aparecido en 1947, bajo el título de "L'Humanisme marxiste". Una ampliación mayor y detenida sobre la esencia y fundamento del marxismo.

No intenta encontrar nuevos puntos de vista sobre la doctrina y problemática marxista. La finalidad del autor es más mo-

desta: una exposición sucinta de algunos aspectos de la filosofía del hombre tal como se desprende de los teóricos del marxismo. A través de los textos de Marx, Engels, Lenin y Stalin estudia Emile Baas las concepciones más importantes de esta filosofía revolucionaria.

Occidente, nos muestra una constante histórica caracterizada por continuos ensayos de vida comunitaria. En el pensamiento griego, Platon, mantiene una concepción comunista del Estado-ciudad; más adelante, en Tomás Moro o en Babeuf, existe un comunismo de tipo sentimental o utópico. Ahora bien: estos autores no han llegado a la realización práctica de su ideal político y comunitario. El marxismo, en cambio, ha tenido una experiencia viva en la Revolución soviética. Experiencia que se continúa.

Es necesario considerar que el marxismo es algo más que un fenómeno político o una teoría estrictamente económica. En "El Capital", Marx crea una obra de madurez. Encontramos en ella "todos los problemas clásicos de una filosofía": una teoría del conocimiento, una filosofía de la ciencia, una filosofía económica, una filosofía de la historia, una crítica de la cultura, una moral social y, finalmente, una auténtica metafísica".

Ahora bien: Marx es tributario de un pensador de mentalidad profunda e instaurador de una nueva forma de pensamiento histórico. Nos referimos a Hegel. Aparece este personaje

en la historia occidental e inspira los grandes movimientos políticos de nuestra época. Los teóricos del Fascismo italiano y del Nacional-socialismo alemán han acudido a él para fundamentar sus programas políticos.

En el segundo capítulo de la obra, Emile Baas expone el concepto del materialismo marxista: materialismo histórico, materialismo de la religión y materialismo humanista. Veamos con más precisión estas concepciones. Los contradictores de la metafísica marxista desfiguraron con frecuencia la tesis materialista. Observan un subsuelo de bajos instintos. Esto no es exacto. En la mentalidad de Marx adquiere un matiz diferente; en primer lugar materialismo es antítesis de idealismo. Es decir: la materia existe a título de realidad independiente. Stalin, continuador de Lenin en la proletarización de Rusia, en su obra "El materialismo dialéctico y el materialismo histórico", dice: "El materialismo filosófico de Marx parte del principio de que el mundo por su naturaleza es material; que los múltiples fenómenos del Universo son los diferentes aspectos de la materia en movimiento, que el mundo se desenvuelve siguiendo las leyes del movimiento de la materia y no hay necesidad de ningún espíritu universal". En otras palabras: en la concepción materialista, el espíritu no es más que un factor secundario, la imagen del mundo exterior, o como afirmaban algunos filósofos del siglo XVIII, una función del cerebro.

Ahora bien: la diferencia del materialismo burgués y del materialismo marxista, es evidente. Marx, seduce con una nueva explicación de la Historia y del Hombre. La Historia nos enseña que la materia es anterior al hombre, que no es el pensamiento quien lo ha formado, sino la posibilidad de producir el nombre sus propios medios de existencia. Más aún: el hecho primero de la Historia es un hecho económico. La producción y el trabajo constituyen los dos supuestos básicos de la dialéctica marxista. Esta producción de los medios de existencia forma la infraestructura de toda sociedad, y lo que de ordinario se denomina valores espirituales no son más que la superestructura; superestructura que se encuentra bajo la dependencia directa de la infraestructura.

Considera E. Baas que el materialismo marxista no constituye una copia de la definición comtiana. El marxismo busca un subterfugio que le permita escaparse de las concepciones deterministas. Y Marx lo encuentra: el hombre está determinado por su medio—dice—, pero puede reaccionar, a su vez, sobre este ambiente y modificarlo.

La Historia se concibe como constante lucha de clases. La explicación materialista de la Historia posee un profundo sentido económico. Sobre una base económica se construye la superestructura jurídico-política. Karl Marx señala que “el modo de producción de la vida material condiciona la vida social, políti-

ca y espiritual. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino, al revés, el ser social es lo que determina su conciencia”.

Otro aspecto de la preocupación marxista es la Religión. ¿Qué significa el problema de Dios en la mentalidad de Marx? Ante todo: Religión y su objetivo formal—Dios—es un producto histórico, un resultado ideológico de la humanidad. La verdadera naturaleza de la Religión es el implicar una ilusión de dicha y, por ello, un obstáculo a la felicidad real de los hombres. En la medida en que la ciencia y la técnica modernas sustituyan a las concepciones religiosas, nos aproximamos al verdadero paraíso, que es el paraíso sobre la tierra.

Marx, para hacer esta crítica, acude a Feuerbach. Dios no es más que una creación humana. El hombre hace la religión, no la religión hace al hombre. En otras palabras: la religión responde a un cierto estado de la civilización hoy superado. La religión nace del hecho de que el hombre, consciente de su grandeza, ha proyectado en un cielo ideal la imagen de su propia esencia, de su propio poder humano. Esta imagen idealizada de él mismo, el hombre lo llama Dios y se apresta a adorarle. La Religión, pues, en la actualidad, es una ilusión nociva para la sociedad—dirá Marx con contundencia irrefrenable—. En los supuestos marxistas no hay crítica de la religión, sino una lucha contra la religión. Le-

nin, al comparar al enciclopedismo con el materialismo dialéctico de Marx, señala la necesidad absoluta de combatir a la religión. Y es necesario "saber luchar": no una lucha en una predicación abstracta, sino que es preciso conexionar esta lucha con la práctica concreta del movimiento de clases.

En 1844, Marx escribía: "El ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión, el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada". Ahora bien: ¿qué es el humanismo? ¿Es posible reunir en una misma fórmula materialismo y humanismo? Emile Baas contesta afirmativamente. Si por humanismo entendemos todo esfuerzo para asegurar al hombre la libre expansión de todas sus facultades, evidentemente el marxismo es humanismo. El fin supremo es la liberación del hombre por el hombre. La fórmula sería ésta: "humanismo ateo, humanismo científico, humanismo revolucionario".

La última parte de la obra de Emilio Baas es reflexiva. Señala ciertas cuestiones que la metafísica marxista ofrece a la mentalidad burguesa y cristiana. Reflexiones en torno a la convivencia, a puntos de contacto, en fin, a los prejuicios de los intelectuales de Occidente ante la problemática marxista. En este aspecto la tesis de E. Baas es altamente progresista. Explicable en una situación en que se intenta una convivencia capitalismo-comunismo.

El capítulo principal de estas reflexiones críticas lo constituye la situación del cristiano ante el marxismo. Es decir: el problema de si es posible un "marxismo" cristiano. Emile Baas señala los temores del cristiano. Miedo traducible en una verdadera psicosis. En primer lugar, miedo a la seducción que la dialéctica marxista ofrece al cristiano. Esto es claro: la seducción es un supuesto evidente en la concepción comunista de la vida, y Marx supo manejar bien este elemento. El segundo temor del cristiano es un miedo a la desaparición del orden burgués establecido. Antes de temblar por su Fe, teme por la propiedad, la seguridad, las instituciones en que el cristiano está apoyado, afirma E. Baas. Esto es inexacto. La posición de Emilio Baas es exagerada. El problema es distinto: los supuestos están montados en concepciones diferentes de la vida y en supuestos inconvencionales. Ahora bien: E. Baas soluciona esta dificultad de una forma satisfactoria. Se puede hablar—dice—de una posición intolerante; al reconocer el ateísmo inicial del pensamiento marxista todas sus posiciones, económicas, políticas y culturales no son valederas para el cristiano. La segunda posición es más racional. Se puede descomponer el marxismo en una dualidad: un marxismo filosófico desechado, imposible de admitir; y, por otra parte, su análisis histórico y sus proyectos de sociedad socialista pueden ofrecer al cristiano la

solución al porvenir europeo y occidental. En otras palabras: un cristianismo integrista—caduco—y un cristianismo progresista.

R. M. L.

GONNARD, René: *“La légende du Bon Sauvage (Contribution a l'étude des origines du Socialisme)”*. Librairie de Médicis. Paris, 1946. 124 páginas.—Brevísimo análisis histórico de la célebre leyenda del buen salvaje. El autor recoge acá y acullá de las distintas producciones literarias de su país —generalmente son elementos de la novela—, retazos doctrinales con que reconstruye la historia de ese mito. Cual ha sido su intención, alude a la leyenda entre los escritores franceses, haciendo escasas referencias a los de otras naciones. Queda, por ello, un campo inmenso libre de su sagacidad y labor, en el que, quizá —al menos nos referimos concretamente a nuestros escritores de la época de los grandes descubrimientos geográficos— se ha perfilado la leyenda con soltura mayor y mayor originalidad que cuanta tuvieron los literatos del país vecino.

Para Gonnard existe una relación íntima, de causa a efecto, entre cultura y “espíritu de utopía”. Los poetas griegos, los grandes poetas de la Hélade maestra de cultura, creyeron que en la antigüedad remota había existido una edad dorada, agregado feliz de sociedades utópi-

cas. En este aspecto se encuentra Rousseau entre los mejores expositores de la antiteoría del progreso fatal e indefinido: desde la edad de oro al período nuestro de infortunio y calamidad. A esta especie de “utopía-tiempo” contraponen M. Gonnard la “utopía-espacio”: situación de la edad dorada —escribe—, en tierras lejanas, reales o imaginarias, que se suponen habitadas por pueblos, extraños a las instituciones y costumbres de las naciones civilizadas, y por lo mismo superiores a ellas. Tal es el mito de una comunidad de salvajes buenos y virtuosos, la concepción doctrinal de un mundo mejor, emplazado dentro de nuestra historia y nuestro tiempo.

Los fautores de la leyenda, según M. Gonnard, hicieron, ante todo, tres afirmaciones de matiz político, social y económico: a) El salvaje es, a la vez, mejor y más dichoso que el hombre civilizado. b) Debe su estado de superioridad a que vive en conformidad con los cánones de la Naturaleza. c) Vivir según la Naturaleza significa vivir en un estado de convivencia humana donde se ignora la propiedad privada y reconoce la igualdad social y económica entre los individuos.

Pero tal vez sea ésta la primera pregunta que deba hacerse: qué es el “salvaje”. Gonnard critica la definición habitual de los diccionarios —hombre que vive sin habitación, sin leyes, sin civilización—, por estimarla inexacta.