

tica de su *Farbenlehre*, y que deja a salvo la vida personal en cuyo ejercicio, como es sabido, veía el gran poeta la mayor felicidad de los hijos de la tierra.

Juan ROURA PARELLA

*Sociologie de la connaissance: sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Etude critique des systemes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin.* Por Jacques J. MAQUET, con un prefacio de F. S. C. Northrop. Lovaina, Intitut de Recherches Economiques et Sociales, 1949.

Aunque Hurt H. Wolff señala un empleo deficiente de las fuentes norteamericanas<sup>1</sup> (por ejemplo de los estudios de Becker y Speier sobre Sorokin; de Merton, V. G. Hinshaw y A. Child sobre Mannheim), puede afirmarse que el libro de Maquet es uno de los mejor informados, y que el autor agota el material bibliográfico, que existe hasta la fecha sobre la materia.

La obra tiene un doble valor, por una parte Maquet hace una excelente síntesis y un análisis claro y detallado de la Sociología del Conocimiento de Mannheim y del lugar que ocupa esta disciplina en el sistema de Sorokin. Por otra, plantea el problema de las relaciones entre sociología del conocimiento y filosofía del conocimiento.

“El sistema de Mannheim —dice Maquet al llegar a las conclusiones de la primera parte de su obra— es un mentís a los que afirman que la sociología y la filosofía del conocimiento se mueven en planos completamente separados. En efecto, partiendo de observaciones empíricas, Mannheim ha llegado a implicar una teoría de la naturaleza y de la finalidad del conocimiento. Por otra parte, partiendo de una metafísica del mundo y del hombre, es posible deducir las conclusiones de las observaciones de Mannheim (el pensamiento está ligado a la perspectiva social). Así, es evidente, que en lugar de una separación absoluta, existe más bien una continuidad

1 En *American Sociological Review*. Febrero 1950. Vol. 15, N° 1, p. 147.

sin ruptura que va desde los hechos de observación hasta los principios de metafísica.”

Maquet hace una serie de distinguos entre los intereses del sociólogo y del filósofo —el primero que trata de precisar la manera en que los factores sociales influyen en las producciones mentales, y el segundo que se interesa por la naturaleza profunda del conocimiento, por el lugar que esta actividad ocupa en la concepción de la naturaleza del hombre y del mundo. Esos distinguos le sirven para plantearse el problema que presenta una buena teoría científica que es una mala filosofía, o viceversa, situación lógicamente anormal pero que en la realidad ocurre con harta frecuencia.

Refiriéndose concretamente a la sociología de Mannheim, fuertemente influida por la filosofía marxista, dice que el hecho de que esta filosofía permita explicar de manera satisfactoria los resultados obtenidos por la observación es un índice, pero no una prueba de su verdad. Ese índice, sin embargo, tiene un valor suficiente para plantear al filósofo espiritualista, el problema de saber por qué “el comportamiento humano, observado por el sociólogo, se explica mejor por una concepción materialista del hombre (que este filósofo juzga falsa) que por una concepción espiritualista (que juzga verdadera).” Y Maquet pasa a dar la explicación de semejante anomalía, dejando hablar al filósofo espiritualista: “Las acciones concretas de los hombres no manifiestan la realidad íntima de su naturaleza ontológica. Muchas de ellas tienen su origen en niveles menos profundos del tipo de personalidad cultural que realizan. Servirse de las producciones mentales como un medio de lucha para guardar o para obtener la potencia económica y política para su grupo, no corresponde a la naturaleza esencialmente espiritual del hombre sino al tipo humano que ha sido modelado por la cultura dominante...”

Es esta la explicación clásica —que representa por supuesto múltiples variantes— que permite dar cuenta de la paradoja de que un comportamiento humano determinado puede explicarse más fácilmente por una concepción filosófica *falsa* que por una *verdadera*.

Hay un problema más —o varios—, que plantea esta solución. En primer lugar descubre el hecho de que las correlaciones entre ideas e intereses pueden ser hechas por filósofos espiritualistas, y que de hecho han sido hechas antes de la edad capitalista y en ambientes históricamente religiosos y contrarios a concepciones filosóficas próximas al materialismo. En segundo lugar descubre la posibilidad de no mezclar la historia

o realidad social con la filosofía que afirma, en su fuero interno, la existencia de una naturaleza humana suprahistórica o suprasocial. En tercer lugar plantea la cuestión de saber y de investigar concretamente hasta qué punto influye la filosofía espiritualista en la explicación de la realidad histórica y en la negación de la importancia que tienen los factores económicos, políticos, culturales, etc., en el pensamiento. Así cabría observar las diferencias que existen entre dos autores cristianos —uno que explica la historia social a través de la Providencia y del Demonio, y otro que basa sus explicaciones en factores históricos y sociales, casi exclusivamente. Pero no sólo, sino que habría que ver la influencia distinta que ejercen una filosofía espiritualista inmanente y una trascendente, ésta poniendo los absolutos en terrenos ultra históricos, y aquélla en la historia misma, esto es, en la sociedad humana y en el hombre “concreto”. *A priori* podría decirse que una filosofía espiritualista trascendente tiene más posibilidades de ser realista que una inmanente, que de por sí, tiende a derramar el espíritu en la tierra y en la sociedad. Hipotéticamente podría pensarse que Leibniz —por ejemplo—, al hacer la siguiente afirmación, hace posible un estudio científico de la naturaleza: “Yo no admito lo sobrenatural —dice— sino en el principio de las cosas, por lo que respecta a la primera formación de los animales o a la constitución originaria de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo; después de lo cual considero que la formación de los animales y la relación entre el alma y el cuerpo son algo tan natural en la actualidad, como los más ordinarios procesos de la naturaleza.” Esta afirmación descubre la posibilidad de estudiar la física y la psique científicamente, en un terreno particular, advirtiendo que sólo un estudio concreto de éste y de otros autores próximos, en cierta medida, al naturalismo, podrá demostrar hasta qué punto y en qué forma la “necesidad física” se funda en la “necesidad moral” y en qué casos domina una sobre la otra. Todo ello no impide el que se llegue a un terreno de choque entre ciencia y filosofía (física, sociología del conocimiento, etc., y materialismo filosófico o filosofía del conocimiento) muy semejante al que antes existía entre filosofía y teología y que caracteriza tan bien —entre otros muchos— el caso de los averroístas que afirmaban que el alma del hombre es mortal según la filosofía e inmortal según la fe, a la que protestaban someterse. Pronto se advierte que este es el terreno definitivo, propio de las discusiones y de las *posiciones* filosóficas y que de él no puede escapar la sociología frente a la filosofía, renovándose la pregunta secular: *¿Philosophia Theologiae ancillans?*, por la siguiente que es el meollo de estas cuestiones:

¿*Sociologia Philosophiae ancillans*? De allí que un estudio de los perfiles filosóficos de la historiografía social y de la sociografía resulte de fundamental importancia para determinar la variabilidad de estas influencias de la filosofía y de la sociología y para renovar la discusión sobre el hecho evidente de que las filosofías ultra-espiritualistas son capaces de alimentar una contradicción científica en su seno. Todo lo cual conduciría a una discusión más precisa sobre las relaciones entre filosofía y sociología.

En la segunda parte de la obra, Maquet hace una breve síntesis del sistema general de Sorokin, de sus métodos de estudio y categorías, y una exposición de su sociología del conocimiento, para pasar en seguida, a una crítica del sistema de Sorokin y de la sociología del conocimiento en particular. Las apreciaciones de Maquet sobre los métodos cuantitativo y cualitativo, que Sorokin aplica al estudio del pensamiento, son de un valor inapreciable. La cuantificación del pensamiento —dice Maquet—, “parece ser curiosa y un poco sacrílega” ¿Con qué seguridad se puede colocar a los pensadores que surgen en la historia de la cultura en una tabla numérica que califica su influencia, diciendo, por ejemplo, que la de Malebranche es de 7 y la de Newton de 9 puntos, entre los años de 1680 y 1700? ¿Cómo olvidar las dificultades que hay para precisar de manera tajante —numérica— la escuela a que pertenece un pensador y decir, por ejemplo, que entre 1100 y 1120, había 86 aristotélicos y 53 platónicos? ¿Cómo hacer estadísticas sobre el número de pensadores, sobre todo en la antigüedad? ¿Y cómo cuantificar un pensamiento que no siempre ha tenido libertad de expresión? Maquet termina diciendo que las posibilidades de error disminuyen si los resultados cuantitativos se juzgan en función de un estudio cualitativo: “La prueba cuantitativa de las relaciones inteligibles entre los fenómenos socioculturales es más segura que una prueba cualitativa, a condición de que sea interpretada en función de los fenómenos que se pretende explicar.”

Pero donde la crítica se hace más profunda es en el capítulo x de la obra, que trata de “El alcance de la Sociología del conocimiento de Sorokin”. En él se hace ver que el principio de cambio inmanente —que postula Sorokin—, significa que la razón de los cambios de los sistemas se encuentra en ellos mismos:

“¿Ahora bien —se pregunta Maquet—, no es la Sociología del conocimiento principalmente una investigación de los factores *exteriores* que influyen en el pensamiento? ¿Se puede hablar de una sociología del conocimiento sorokiniana? ¿No sería más exacto decir que las concepciones

de Sorokin niegan la posibilidad de una *Wissensoziologie* y constituyen una vuelta a lo que Mannheim llama una historia immanente de las ideas . . . ? La sociología del conocimiento se presentaba hasta ahora en una forma ciertamente revolucionaria. Debía a su origen marxista el señalar netamente las bases existenciales de las ideas.”

Maquet hace ver cómo, aunque Sorokin se despreocupe de estas bases existenciales en su teoría general de la sociología del conocimiento, en el curso de su obra las acepta. Con ello Maquet logra matizar una crítica que antes habían hecho Gurvitch y Merton, de una manera más tajante, a la sociología del conocimiento del sociólogo americano.

El libro termina con una exposición de la filosofía del conocimiento de Sorokin y con una síntesis general

Pablo GONZÁLEZ CASANOVA

*Américas (una expresión de la solidaridad continental).*

Ha llegado a nuestras manos el número 8 del volumen 3, agosto de 1951, de la revista *Américas*, editada por la Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos.

Siempre hemos considerado que publicaciones como *Américas*, cuyo ideario se levanta sobre la necesidad de un conocimiento integral entre los países del Continente, merecen la simpatía de todos los lectores, así como el más amplio estímulo por parte de los gobiernos e instituciones que reconocen como uno de los más fuertes y eficaces vínculos de unión material y espiritual entre los pueblos, la comprensión mutua de los problemas, el común conocimiento de los valores, la superación por el esfuerzo, el espíritu creador y constructivo, y los ideales en general característicos de cada una de las naciones que integran el gran conglomerado americano.

El número 3 de *Américas* es particularmente sugestivo; impreso en excelente papel que da realce a las atrayentes gráficas que abundan entre el texto, recoge muy interesantes colaboraciones que exhiben variados aspectos de la vida americana. El Sumario lo componen diecisiete artículos, de los cuales tomamos al azar tres títulos: “Plan Quinquenal para Colombia”, por Alberto Galindo; “Pintor de Volcanes”, por Alice Raine y “Rumbo a Centro América”, por Francisco J. Hernández.