

Sección Bibliográfica

A cargo de Oscar Uribe Villegas, de la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México

A.—Recensiones.

SALVADORI, MASSIMO: *Liberal Democracy*. Doubleday & Co., Inc. Garden City. New York, 1957, pp.

Los partidarios de la libertad —hoy en día— son pocos. Quizás no hoy sino en todos los tiempos hayan sido excepción entre sus contemporáneos los resueltos partidarios de la libertad correctamente concebida y quizás —por desgracia— hayan sido igualmente excepcionales los seres humanos dignos de disfrutar esa libertad. Son pocos quienes luchan en favor de ella; el sacrificio en aras de la seguridad es —en cambio— constante en nuestro tiempo, porque la libertad sólo ofrece un riesgo continuo que correr, un incesante caminar sobre el filo —recto y cortante— de una navaja, porque mientras ésta exige vigilancia o vigilia atenta, la otra permite y aún requiere de una somnolencia, de un sonambulismo o de una hipnosis producida por un jefe carismático y despótico.

Y son asimismo pocos quienes militan en las filas de una democracia auténtica. La libertad y la democracia —y quizás más la segunda que la primera, de la que desconfían los gobiernos que de ella te-

men excesos avarquizantes, destructores de la maquinaria estatal— son términos que, gracias al fervor de unos cuantos convencidos que no desconocían el lado responsabilizador de la libertad y de la democracia frente al individuo y frente al grupo, y gracias asimismo a una literatura que principió siendo sincera —en cuanto escrita con sangre y lágrimas— y que ha degenerado en mera propaganda —en mero producto de tinteros y máquinas de escribir—, han llegado a cargarse positivamente y, desollando a la ideología libertaria, han llegado a constituir con su piel —¡esos rubros vacíos de contenido!, ¡esas jitanjáforas políticas!— máscaras que ocultan las más ignominiosas supercherías.

Porque “durante los últimos 20 años, todos los ‘nuevos órdenes’ que buscaron una organización más eficiente de las actividades humanas al través del despotismo, se intitularon verdadera democracia; desde el justicialismo argentino y la ‘wave of the future’ y la justicia social estadounidense, hasta el comunismo nacional yugoeslavo y el nacionalismo egipcio” (19) gracias a la prostitución semántica de la palabra democracia, gracias a una serie de deformaciones con-

ceptuales que hacen recordar toda la importancia que en nuestros días de desatentada propaganda —última y más artera de las formas de conculcar la libertad— tiene la semántica general korbzyskiana y su grito precautorio: ¡No toméis la palabra por el objeto o el hecho! ¡no toméis el mapa por el territorio que dice representar! ¡Hay tantos territorios inexistentes en la realidad —tantas *fairy-queen's lands*— y tantos otros rodeados de escolleras que un cartógrafo inhábil o malintencionado no ha consignado en sus mapas!...

Massimo Salvadori trata de devolverle a estos términos —“libertad”, “democracia”— tan honrados y tan manidos, tan ensalzados públicamente a la hora de los grandes discursos y tan pisoteados o vilipendiados en público y en privado en la vida diaria, el contenido originario del que se les ha privado, aquel que les permitió cargarse de valor, aquel que les hizo convertirse en valores sociales y ser verdaderas ideas-fuerza, verdaderos motores de la acción. Pero, en la historia de las ideas, y en la correlativa historia de las acciones humanas, retrotraer una idea a su condición primordial no puede consistir simplemente en retroceder con ella al través de todas sus vicisitudes y en presentar un original intercambio, sino que tiene que requerir tanto una vuelta a los orígenes como una purificación; tanto una catarsis como un enriquecimiento. Porque las ideas —ese sol de la conducta, del tropismo humanos— son los elementos que parecen más sensibles a la modelación y a la modulación dentro de un proceso dialéctico en el que, si por una parte se enfrentan a las condiciones materiales de existencia de una sociedad, por otra tienen que entrar en pugna abierta con otras ideas previas y —con el transcurso del tiempo— con otras ideas que nacerán después de ellas, y este

doble —o triple proceso dialéctico— impide que en un momento dado la idea pueda volver a tomarse incambiada, tal y como existió en su primer vislumbre...

¿Elementos de los más sensibles a la modelación? o ¿Elementos de los más rígidos: de aquéllos que admiten ser develados progresivamente, pero que se mantienen incambiados en el fondo, y los cuales de por sí —aún cuando al través de los hombres— reaccionan en contra de las múltiples presiones deformantes? Si queremos hablar de las ideas de por sí, de las ideas que se mueven en un mundo más o menos autónomo, regido por sus propias leyes —y aunque parezca paradójico—, optaremos por dar respuesta afirmativa a la primera pregunta, ya que es bien conocido de los psicólogos el llamado proceso de “racionalización” que hace compatibles entre sí ideas contrapuestas y aún contradictorias en el plano más desnudamente lógico. Pero nosotros preferiríamos pensar más en lo segundo que en lo primero, aún cuando se nos acusara de hipostasear la naturaleza de las ideas, aún cuando hicieramos pensar en la sustentación de una cierta filosofía de la historia —ya de por sí tan desacreditada— que tendrá además el carácter de serlo al modo hegeliano, porque ¿quién no tiene, ostensiblemente o a hurtadillas, su propia filosofía e incluso su propia teología de la historia? Porque las ideas, libradas a sí mismas —aún cuando sustentadas por los hombres ya que no se trata, repetimos, del nivel puramente lógico— admiten todos los compromisos —como que es éste el terreno de la “ideología” considerada en su peor sentido, en el sentido peyorativo que requiere de la sociología del conocimiento como crítica del conocimiento—, en tanto que las ideas encarnadas auténticamente en un individuo o en un grupo pueden admitir la síntesis dialéctica con otras ideas

pero nunca, en su rigidez, son capaces de admitir el chapucero "compromiso" a que tan acostumbrados nos tiene la política de todos los gobiernos.

Tres niveles, por tanto: el de las ideas puras, el de las ideas con su sustentáculo humano, el de las ideas encarnadas humanamente, y de ellos, aprecio por el primero y el último, y desprecio —un desprecio absoluto— por el segundo.

En efecto, el proceso dialéctico entre las ideas y la realidad dota a las ideas de una gravedad —de un peso realista— del que en otra forma carecerían, en tanto que la dialéctica con otras ideas pone de relieve contradicciones por salvar, cuando no saca a luz ciertos caracteres distintivos que en la primera aproximación habían pasado inadvertidos. Se enriquecen de realidad; se libran de elementos contradictorios; precisan sus perfiles pero su columna vertebral queda —tiene que quedar— intacta. Y las ideas surgen fortalecidas y —simultáneamente— en cuanto afirmadas sobre sus pies, resurgen rigORIZADAS en sus exigencias. Pero, la purificación de la idea representa, en el terreno humano, una exigencia ética creciente frente a los individuos y frente a las sociedades, de tal modo que, en el proceso, o los individuos se ven obligados a elevarse en el plano ético, o a rechazar la idea que se ha vuelto demasiado exigente para ellos. Y como los individuos, los grupos. Y, en el caso, la idea de "libertad" —con "democracia" el problema es un tanto diferente— ha llegado a tal grado de rigORIZACIÓN que los individuos y las naciones están más dispuestos que nunca a canjearla por cualquier otra; dispuestos a cambiar tanto unos como otras su primogenitura por un plato de lentejas —¡y cuán justo es el símil en cuanto se trata de intercambio de un bien inmaterial por otro puramente material!—

Y es que, en puridad, de lo que se trata en cuanto se hace referencia a dialéctica entre ideas y realidad y entre las ideas mismas, no es de una pugna entre entidades metafísicas, sino de una lucha que se asienta en el hombre mismo, que se alimenta de él, una lucha que tiene por escenario la sociedad y que se alimenta de sus mejores hijos...

La dialéctica entre la idea y la realidad no se produce sino en cuanto la idea comienza a convertirse en "idea encarnada", en cuanto un individuo la hace habitar en él y orienta su conducta por ella; pero tal proceso no se realiza sin estorbos mientras el individuo no se deja llevar por la idea hasta el último extremo, mientras el individuo no es capaz de negarse a marcar un alto, mientras el individuo no está dispuesto a llevar a sus últimas consecuencias el movimiento al que la idea le arrastra. Porque el proceso dialéctico entre la idea y la realidad no se produce hasta tanto el individuo no está dispuesto a sacrificarle todo a la idea y a dejar como testimonio de ello, en calidad de zurrón, su cadáver. Porque el proceso no culmina sino en una vocación al martirio, en una aceptación del propio acabamiento, para que la idea sea.

La dialéctica entre las ideas no se produce sino en la pugna entre los individuos que encarnan tales ideas, ya que la dialéctica de las ideas consignadas con caracteres gráficos en un papel —la dialéctica en la tierra del rojo y el negro, que dirían nuestros indígenas mexicanos—, o las ideas emitidas verbalmente —con toda urbanidad— en torno de una mesa de café, no puede ser, finalmente, sino una torpe caricatura de la pugna real entre los individuos en que las ideas han encarnado: entre el pagano defensor de sus divinidades y el misionero cristiano sacrificado; entre el no civilizado y el civilizador; entre el fanático inquisidor

y el judío no dispuesto a abjurar su religión, pues todas las demás discusiones sobran, en última instancia... Que esto representa la proliferación de las guerras santas —podrá decirse—, pero es que ¿no toda vida humana debiera ser una guerra santa librada en favor de una idea? Proliferación de tales guerras porque sólo mediante ella descubriremos nuestra esencia de hombres, porque sólo esa dialéctica entre la idea y la realidad que se da en cada hombre en quien una idea encarna, porque sólo en esa dialéctica que opone a dos hombres que encarnan ideas distintas, se puede dar la síntesis final de ideas que aparentan tirar en direcciones opuestas. ¿En dónde está el mal actual, entonces? En que no estamos dispuestos a dejarnos poseer completamente por una idea grande con la que nos identifiquemos auténticamente y en lo más entrañable, porque no hemos comprendido que sólo en la desmesura se encuentra la prístina calidad de hombres —¡ah, cuánto mal ha hecho la *aura mediocritas* aristotélica! —que a todos nos une; porque nos detenemos en la etapa penúltima o en la antepenúltima de los caminos —convergentes— que tienen una común estación de llegada y, en tal forma, no nos encontramos jamás. La realización de la idea de cada cual —su “encarnación del Verbo”— ¿no sería su verdadero medio de unión con otros hombres que también intentan actualizar en sí mismos sus respectivas ideas? Sería esa la única manera de combatir esa inautenticidad de lo social de la que en estas páginas tuvo ocasión de hablar Francisco Carmona Nenclares; la única manera de invalidar la formulación cínica que en veces está a punto de salir de nuestros labios frente al título de una obra de Luis Recaséns Siches: ¿“Vida Humana, Sociedad, Derecho”? Pero si la vida humana es una farsa, la sociedad un tingla-

do, el derecho un guión que da papeles de héroe o de villano. Que esto implica la oposición entre los individuos, es indudable, pero sólo la oposición de la idea encarnada de cada quien con las ideas encarnadas de todos y cada uno de los demás, permite que su idea propia juegue verdaderamente en el proceso dialéctico que puede llevar a la síntesis, y sólo cuando se juega todo en la partida —incluso la vida, valor máximo en cuanto posibilidad de todos los demás valores para un individuo determinado— se entra en el proceso dialéctico-social; porque sólo en ese momento se anhela la síntesis final —lo absoluto, se dirá quizás y con razón, porque se trataría finalmente de una marcha orquestada por el *Gottes Dämernung* de Richard Wagner—.

Y que esta filosofía —más o menos barata— no nos lleva tan lejos del libro de Salvadori como pudiera pensarse, lo demuestra la tentación que el propio Salvadori siente —partidario aún de la libertad— de caer en el compromiso, y de comprometer por ello mismo toda la ideología —en su mejor sentido— liberal. El compromiso hacia el cual tiende el autor está patente en el título mismo del libro, *Liberal Democracy*, pero, más aún en sus páginas; porque lo sustantivo ha llegado a serlo la democracia y lo adjetivo, lo adjunto, lo pegado a, lo secundario ha venido a serlo la libertad, y si bien libertad y democracia son —ambas— ideas, e ideas-fuerza, motores de la acción, hay una jerarquía entre ambas, y esa jerarquía es precisamente la inversa de la que pone de manifiesto Salvadori: la libertad es el fin, la democracia es el medio, el instrumento. ¿Qué Salvadori reconoce esa instrumentalidad de la democracia frente a la libertad cuando dice, por ejemplo que ‘la democracia significa un conjunto de instituciones al través de las cuales la libertad de los miembros de la

comunidad políticamente organizada se realiza"? Seguramente que sí, pero las consecuencias que deriva en cuanto señala que "la libertad ha sido un gran sueño, y la realidad ha probado ser sólo un débil reflejo del sueño de modo que, más que nunca los liberales caen bajo el hechizo ya sea de una crítica que enfatiza las faltas de las sociedades libres existentes pasando por alto sus ventajas, o en un perfeccionismo que, deseando una libertad ideal concebible sólo para seres perfectos conduce a la pérdida de esa libertad imperfecta compatible con nuestra naturaleza humana imperfecta y limitada" (27), esas consecuencias que parecen inclinar al compromiso ¿no dan la espalda a la jerarquía existente entre la libertad y democracia?, ¿no uncen a la libertad al carro de la democracia? Porque de lo que se trata no es de renunciar a la libertad porque sus instrumentos de realización son imperfectos; porque de lo que se trata no es de renunciar a ella porque hace grandes requerimientos a nuestra naturaleza humana; porque no se trata tampoco de conformarnos con que esa locomotora haya movido los carros del progreso hasta determinado sitio para en seguida desenganchar la locomotora y quedarnos cómodamente instalados en un carro que ha dejado de moverse. Porque de lo que se trata no es de tomar a la libertad como medio justificativo de un sistema de gobierno, sino precisamente de lo contrario de aceptarla como lo que es, como medio de romper con cualquier sistema de gobierno en cuanto el mismo cede, en cualquiera de sus partes, ante las incitaciones que llegan de rumbos distintos al de la libertad misma.

Hablar de "libertad democrática" sería más correcto y más honrado —más modesto también— que referirse a "democracia liberal". Hablar de libertad democrática representaría mostrar el grado

en que la libertad se realiza en un gobierno democrático, equivaldría a poner a prueba, frente a la piedra de toque de una idea —la idea de libertad— que no admite compromiso y que sigue marcando, rígida, siempre hacia un rumbo, una forma de organización humana que expresamente se abre, quiere abrirse, o se pregonaba abierta hacia ese mismo rumbo de la libertad.

La libertad —como la idea-fuerza que es, como el valor humano que representa— no puede, no debe correr —en bien de la humanidad— la suerte de ningún tipo de organización, sea que se trate de regímenes totalitarios de base hegeliana o marxista o de regímenes democráticos de base empirista, pregoneros todos de su exclusividad en cuanto a realización de la libertad, porque la libertad es un valor humano que se encuentra colocado y que tiene que permanecer colocado por encima de todas las divisiones de partido, como auténtica piedra de toque de las acciones *humanas*, de las acciones que favorecen la realización de la humanidad.

Dentro de esa honradez crítica de la que es frecuente nos apartemos cuando juzgamos el apremio excesivo, si las instituciones democráticas que son realidad —según Salvadori— en 18 Estados, si no favorecen sí por lo menos no han impedido el que "incluso en las naciones libres la esfera de la libertad del hombre sea con frecuencia menor que en el pasado reciente... que el pensamiento dogmático se generalice y las mentes se cierren a la búsqueda de la verdad... que los ciudadanos en vez de confiar en sí mismos y en sus acciones para combatir el mal y corregir errores y abusos, invoquen la intervención del Estado, reduciendo su propia esfera de acción", (25) si la instituciones democráticas no han impedido la aparición de tales actitudes anti-libertarias ¿no convendría hacer

un examen a fondo de tales instituciones democráticas, a fin de modificarlas? Por que ¿no seguiremos adorando bajo el manto de nuestras instituciones democráticas —como bajo las imágenes cristianas adoraban los indígenas mexicanos a sus antiguos ídolos— el autoritarismo, el poder, la fuerza, en sus más diversas formas? Porque ¿no las desviaciones anti-libertarias de todo tipo procederán de un inconsciente colectivo que rompe con las más elevadas declaraciones de principios? Porque, ¿no será; que tanto de uno como del otro lado de la cortina de hierro nos hemos fijado demasiado en los elementos extremos —individuo y sociedad, libertad y autoridad— de supuestas antinomias que dejarían de serlo en cuanto se consideraran los eslabones intermedios? Porque ¿no se tratará de que el autoritarismo-extremo se ha colado subrepticamente en las familias de nuestras sociedades democráticas? o ¿no se tratará de que en las escuelas de nuestras sociedades democráticas no se educa para la auténtica libertad sino se hace que simplemente el alumno aprenda “slogans” o latiguillos supuestamente libertarios? Porque, ¿no será que si no hemos tenido temor de construir edificios desmesurados, si lo tenemos en cambio, de favorecer el crecimiento de almas desmesuradas, de almas grandes?, porque, ¿no será que un tipo de tecnología nos está haciendo fabricar almas en serie —de medidas *standard*— y, por lo mismo nos está haciendo atentar contra la libertad?, porque ¿no será que no llevamos nuestra ideología libertaria a sus últimos extremos en el plano internacional? porque ¿no será que, en el fondo, tenemos miedo de ser auténticamente libres, de realizarnos auténticamente como hombres y preferimos permanecer de condición bestial?

¿Qué en dónde está la ayuda que el sociólogo puede prestar en la resolución de estos problemas? En algo que podríamos inspirar en la concepción del plan y en las páginas finales de la *Historia de las Doctrinas Económicas* de René Gonnard que a algunos deben parecerles tan reaccionarias.

Porque, si el liberalismo clásico pensó sobre todo —o casi exclusivamente— en el individuo y llevó al extremo las consecuencias de una libertad individual dañada por una inadecuada concepción de la individualidad humana —distinta de la real en cuanto algo personal que, por lo mismo mienta necesariamente a lo social—, en tanto el socialismo —tanto “utópico” como “científico”— cargaron el acento en lo social y no tuvieron de lo personal sino una visión empobrecida, las que Gonnard reúne bajo el rubro de “escuelas realistas” —desde posiciones asimismo parciales, tomadas en aislamiento— vinieron a recordar la existencia de una organización estatal, de una nación, de una historia, de una institución familiar, de grupos profesionales, de grupos religiosos, de procesos de cooperación y solidaridad; vinieron a recordar que existían unos al lado de los otros, con vigencia igual a la del individuo y la sociedad, con igual valor que la libertad individual y la autoridad, diferentes agrupamientos sociales; que se producían, unos al lado de los otros, diferentes procesos sociales; que actuaban, unos al lado de los otros, diferentes medios de control social, todos los cuales en sus diferentes manifestaciones y en sus diferentes formas de articulación en cada sociedad facilitan u obstaculizan la realización del hombre en cuanto tal, el logro de su libertad. ¿Pregón, por tanto de una postura ecléctica? No, porque los particularismos extremados que todas estas doctrinas representan no admiten articulación posible. Si, en

cambio, visión sintética, unitaria de la sociedad —mejor aún, de la Humanidad como en el pensamiento original de Comte— insuflada de un anhelo de libertad concebida en su máxima latitud.

De este modo, la demostración de que una organización —democrática o no— es libertaria pero no sobre unas cuantas declaraciones de principio, no sobre un ideario del cual se hayan eliminado hábilmente las contradicciones, sino sobre el estudio global de la sociedad, de sus instituciones y de su mentalidad, manifiestas en su conducta tanto interna como internacional y juzgada al transluz o con el transfondo de una concepción de la libertad rigorizada al máximo y no menoscabada por cualquier tipo de “compromiso” o falsificación. Y, puesto que resulta forzoso hacer referencias concretas en este momento en que más que nunca precisa asumir posturas, cabría preguntarse por la forma en que en lo internacional justifican los Estados Unidos de América su posición liberal, en la misma forma en que —también angustiosamente— nos preguntamos por la manera en que internamente la U.R.S.S. garantiza a sus súbditos la realización de su libertad, su íntegra realización humana.

El libro de Salvadori es estimulante —estimulante para la crítica que él reconoce como denominador libertario característico de la democracia —jése espíritu crítico que hace que Francia se agigante en lo que parece ser un derrumbe material!— El estilo llano de Salvadori, puesto al servicio de una conveniente erudición, le ha abierto las puertas del gran público. Sus estudios de la sociedad estadounidense le han valido merecidos elogios de Eisenhower. Un título adicional suyo representa una nueva remoción de la vieja inquietud libertaria que tanto ha conmovido a América toda, pero que quizás haya calado más hondo

—a pesar de las apariencias que pudiera haber en contrario, conforme señala Vicente Saénz en su *Auscultación Hispanoamericana*— en nuestra Latinoamérica en donde la entrada al Panteón se franquea a quien con su vida da testimonio de su verdad.

DAUJAT, Jean: *Sociologie de la Cité Chrétienne*. Institut International et Supérieur d'Urbanisme Appliqué. Bruxelles, s. d., pp. 67.

“Las ciencias sociales son ciencias morales”, es la afirmación con que se inicia este trabajo de Jean Daujat, y la afirmación puede sobresaltar a quien de “moral” acepte la noción que la equipara con la ética, con una preceptiva de la conducta humana, y no, en cambio, a quien recuerde que etimológicamente moral hace referencia a costumbre, a forma de comportamiento humano, independientemente de cualquier valoración ulterior. Y hay algo más, en cuanto en tal conexión lo moral, lo relativo a las costumbres alude, como precisa Daujat más que “a un comportamiento individual” a *algo completo*, a la vida social. Legítimo adscribir las ciencias sociales a ese gran apartado constituido por las ciencias morales y políticas; legítimo considerar las costumbres humanas como “fruto de *actividades libres, sometidas*, sin embargo, a *leyes* que permiten constituir una ciencia referente a ellas sin confundir estas leyes con las leyes físicas, y a esta ciencia con una ciencia física”, (2) pero ilegítimo —en cuanto confunde las especies— el considerar “que no tenemos que habérnoslas con el mundo moral sino en la medida en que se trata de algo que se ha hecho voluntariamente, que se ha hecho sabiéndolo y queriéndolo porque se ha elegido hacerlo así y cuando se podría haber hecho de