

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 habérmolas 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

otro modo”, (3) porque si bien “un acto que estamos obligados a hacer no tiene valor moral, pues no es ni bueno ni malo y no se le puede juzgar moralmente”, no es verdad que sea una “necesidad física que ha vuelto a caer en el mundo de la necesidad física”. Ilegítimo todo esto, porque a lo moral se le está dando un significado distinto del que se le diera primeramente y, dentro de este nuevo universo de discurso, la sociología no cabe en el ámbito de las ciencias (?) morales. Ilegítimo, porque no es lícito confundir —aunque se parezcan— la necesidad física, la necesidad que la naturaleza impone, con la coerción social, con la fuerza coercitiva que la cultura ejerce sobre los miembros de una sociedad; porque lo moral, en el sentido aprehensible por la ciencia, está constituido tanto por aquello que todo un conjunto de factores físicos concurrentes nos obligan a hacer, querámoslo o no, como por aquello que la tradición cultural, que la mentalidad del grupo o como quiera llamársele nos inclina a hacer o dejar de hacer y como aquello que en uso de nuestra libertad creadora, forzando las resistencias del medio físico y obrando contra las que opone el medio social, ejecutamos o dejamos de ejecutar. Es muy conocida la distinción —que arranca según creemos recordar, de Santo Tomás de Aquino— entre las cosas del hombre y las cosas humanas, como para que haya que extenderse en ello y mostrar la vinculación con el pensamiento de Daujat. Y la distinción parece fructífera siempre y cuando se mantenga adecuadamente, siempre y cuando tenga un carácter heurístico, siempre y cuando no con base en ella se arrojen por la borda todas las cosas del hombre en el estudio de la sociología porque ¿hemos determinado ya, con toda precisión, cuáles son las cosas del hombre y cuáles son las cosas humanas? o ¿no será que

precisamente una de las tareas de la sociología debe ser —ni más ni menos— hacer esa distinción en las situaciones concretas que encara? Claro que “el mundo moral comienza con el ejercicio de la libertad, con el ejercicio del acto consciente, reflexivo, voluntario, en donde existe elección libre”, (3) pero ¿cuándo tenemos la seguridad de que se ha producido tal acto libre? La postura de Daujat se precisa más adelante cuando afirma que se trata “de encontrar las leyes que van a indicarle al hombre, no el camino que se vería obligado físicamente a seguir, puesto que no está obligado físicamente, puesto que es libre, sino que van a *indicarle* al hombre el camino que es necesario que siga *si* no quiere degradarse y fracasar”, (5) pero, esto tiene que ser consecuencia del estudio científico de lo social, y no puede constituir, en cambio, la ciencia misma de la sociedad.

La ley moral es, para Daujat “ley conocida por la razón, la cual se sigue a sabiendas y queriéndolo, y que hay que seguir para nuestra perfección, para nuestro mayor bien, pero que se tendría el poder físico de no seguir, al precio de nuestra depravación y de nuestro fracaso”, (6) lo cual nos parece que equivale a afirmar la liberación humana como una toma de conciencia de la ley de nuestra auto-realización. En este sentido parece que se es poco preciso cuando se afirma que “las ciencias morales, que nos enseñan a gobernar nuestra conducta, van a formar parte de las ciencias prácticas... cuyos juicios nos dirán lo que debemos hacer” (6) ya que, más propiamente, parece que debe considerárseles como ciencias de *proyección* práctica, que muestran cómo se conduce el hombre y apuntan a cómo debiera conducirse para realizarse como ser social, para liberarse al aceptar la ley de su auto-realización. En cambio, creemos, que es un gran acierto afirmar

que “las ciencias morales son ciencias *profundamente experimentales*, ciencias que reclaman fundamento de la observación y la experiencia, porque hay que conocer los frutos de la conducta humana para saber en qué medida una manera de conducirse va a mejorar al hombre o a degradarlo”, (7) lo cual plantea —a su vez, radicalmente el problema de la concepción del hombre, el problema de la antropología filosófica y, correlativamente, el problema de una concepción axiológica de las que —en forma tácita o en forma explícita— no parece que pueda prescindir nunca una sociología. Porque, si en efecto, la ciencia social, transformada en preceptiva ética, ha de perseguir “el bien total del hombre mismo, la perfección del hombre” ¿no hay que reconocer que la definición del Soberano Bien está condicionada y depende de una visión religiosa o filosófica del mundo?

Es claro que, en el caso de que tratamos, esa concepción más o menos implícita es la concepción cristiana y, por lo mismo, no puede extrañar el que la definición de sociedad implique para el autor una pluralidad de individuos, reunidos en forma no accidental, relacionados entre sí para la realización de un fin común o, mejor aún, con las palabras del aquinense, a cuya noción se adhiere, *Societas est ordinatio hominum ad aliquid unum communiter agendum*, en la que destaca como primer elemento la *ordinatio*, el orden que representa “la subordinación de las actividades individuales a la obra común y de los intereses particulares al bien común” (10) y que, como previene el autor, no hay que confundir con la estabilidad, ya que ésta no es sino una de sus condiciones, debiendo distinguirse por tanto dos tipos de conservatismo “el que trata de mantener un reparto natural y estable de las funciones necesarias a un orden social **verdaderamente viviente, que es**

bueno, y el que pretende mantener simplemente situaciones ventajosas en beneficio de los egoísmos individuales, que es malo”, (10) ante lo cual vendría preguntarse si dicho reparto natural se ha logrado ya, y si no con cada nuevo acomodo surgen nuevas formas de injusticia y se hace necesario el cambio...

Daujot opone la concepción cristiana de la sociedad —que reconoce en ella una naturaleza moral— a la concepción colectivista o totalitaria, por una parte, que la considera como un mero mecanismo en el que los individuos no son sino engranajes, y a la concepción individualista de la sociedad que la atomiza. La sociedad no existe sino cuando hay individuos que conscientemente quieren el bien común, no cuando se ven forzados a él, sino cuando lo buscan voluntariamente, sin que llegue a existir tampoco cuando dichos individuos no buscan ese bien común por seguir sus propios apetitos. La concepción puede parecer muy restringida porque ¿en tales condiciones, dónde se da la sociedad? La respuesta, dentro de los supuestos del autor, sería obvia, en la comunidad cristiana. Dentro de un campo más amplio de aplicación, podría pensarse en todas aquellas comunidades en las que todos los individuos trabajan por lo que ellos creen constitutivo del “bien común” Y fuera de la estrechez que puede representar el considerarse únicos poseedores de la verdad, ¿no parece apropiado considerar como no-societarios a todos aquellos que, llevados de su egoísmo, no contribuyen al bien común?, ¿no parece justo, hablar, dentro de la concepción religiosa, de quienes se encuentran fuera de la iglesia o excomulgados, o ex-comulgados?, así como ¿no parece justo hablar, dentro de la concepción laica de nuestra disciplina, de asociales o de anti-sociales, cuando los individuos no participan o incluso atentan contra los fines del grupo? La concepción

es tentadora y, muy probablemente más de uno que la enfrentara fuera de un contexto que puede provocar prejuicios, la adoptara, porque, ¿no se reconoce en ella una concepción funcionalista de la sociedad, regida por matrices valorativas?

Para esta concepción cristiana, la sociedad le es natural al hombre, no en virtud de leyes físicas, sino de leyes morales, pues el hombre es incapaz de obtener la perfección de su vida humana (la personalidad, diríamos nosotros) fuera de la sociedad, ya que el hombre sale de la animalidad (deja de ser el eterno debutante), gracias a la herencia cultural.

Pero si, con respecto a estas posiciones pueden marcarse algunas coincidencias, éstas no parece que puedan hacerse extensivas a todas las consignadas en el libro, y muy especialmente a las consagradas a la autoridad a la que en todos esos sistemas se le concede una primacía notable, porque no hay nada que dé sustento a la afirmación de que "será necesario que la unidad venga de fuera, de que será necesario que la unidad *les sea dada*". (13) En efecto ¿por qué la unidad ha de serles dada y no ha de ser descubierta por convergencia de los esfuerzos diversos en una búsqueda emprendida por seres que caminan en pos de su autorrealización?, ¿no podría concebirse toda la historia humana como una búsqueda incesante, afanosa y frecuentemente fallida, de esa unidad? Si la sociedad es como quiere Daujat obra de iniciativa de una autoridad, tal parece que caemos en una postura individualista cercana a la de los héroes carlylianos o en una concepción transportada a un plano un tanto distinto —del del conocimiento al de la voluntad— del "héroe cultural" cara a las mentalidades primitivas. El estudio de la etnografía no parece revalidar un punto de vista como éste; cuando la autoridad sur-

ge, aparece como evocada por las necesidades del grupo, como un medio de lograr que el esfuerzo se unifique *en la práctica*, pero no como medio de lograr la unificación mental del grupo que es previa y que es la que en realidad importa básicamente; quien ejerce la autoridad condensa y personaliza las fuerzas convergentes del grupo, las tendencias convergentes de auto-realización que salen a la luz; la autoridad, en tales condiciones no podría concebirse sino como un instrumento de clarificación para quienes buscan su propia ley de autorrealización y la encuentran en el esfuerzo común orientado hacia una finalidad asimismo común con otros individuos. Y precisamente en ello y sólo gracias a ello, la autoridad se justifica como tal. En efecto —y aquí coincidimos con Daujat— es erróneo considerar a "la autoridad como una forma de coerción" (16) en tanto se trata de una autoridad concebida en la forma delineada anteriormente, ya que ese poder y esa coerción sólo pueden sentirse como tales y pueden ejercerse como tales por y frente a las fuerzas oscuras que desvían a los individuos de lo que cada sociedad conceptúa como forma de auto-realización humana. Coincidimos asimismo con el autor en cuanto afirma que "la autoridad más fuerte no es la que ha usado de la coerción, sino la que es libre y espontáneamente obedecida" y, por otra parte, que la autoridad debe someterse a la ley moral para ser libremente obedecida y, consiguientemente para ser fuerte, pudiendo afirmarse que la verdadera democracia es aquella en la cual se da una auténtica participación valorativa de los individuos en los fines y en la obra del grupo.

Nuevamente nos separamos de las concepciones del autor en cuanto afirma que "mandar es decirles a las gentes, a la inteligencia, lo que hay que hacer, ha-

cerles saber lo que hay que hacer" (18) ya que creemos que mandar es educar, pero también discutir, informarse e interpretar valores humanos a fin de mover las voluntades a su auto-rrrealización al través de la participación en la obra y en la finalidad comunes. Al lado de la función primera, educativa, de discusión, de información y de interpretación de valores, existe una secundaria de protección y una terciaria, la función penal, las cuales creemos que tienen que ejercerse precisamente en proporción inversa de aquella que corresponde a la función primaria de educación liberadora. En cambio, creemos un acierto de las exposiciones sumarias de Daujat su afirmación de que "la autoridad es tanto más fuerte cuanto que se limita más a su tarea esencial de dirigir la obra común", aserto que es necesario tomar contextualmente, ya que esto es cierto en cuanto no sólo *se limita*, sino *puede limitarse* a esa tarea puramente directiva gracias a la labor educativa —responsabilizadora— que previamente ha realizado entre los miembros de la sociedad.

Otro punto de discrepancia —y de discrepancia grave— con respecto al capítulo concerniente a la autoridad que es el que mayores escollos ofrece es el que se refiere a la obediencia debida a la autoridad, ya que no podemos aceptar sin turbarnos el que "el motivo de la obediencia es simplemente el lugar de quien la ejerce; el hecho de que ejerza la autoridad, porque por el mismo hecho del lugar que ocupa, tiene la visión del conjunto" (23), ya que, en esta forma, la descarga se produce exclusivamente sobre el yo funcionario —concepción mecanicista, quiérase o no— sin tomar en consideración o tomando en cuenta apenas el yo personal de quien ejerce la autoridad... y, si bien la perspectiva puede ser más amplia no es tanto la amplitud

de la perspectiva lo que otorga su validez a la orientación de la obra común, sino el grado en que el funcionario, el estadista, el caudillo, han llegado a condensar en su propia personalidad las aspiraciones del grupo, el grado en que encarnan las finalidades grupales y, por lo mismo, pueden orientarlas y clarificarlas. En este sentido, y llevando las cosas al extremo de la caricatura —que, con frecuencia resulta un procedimiento eficaz para revelar absurdos—, cabría pensar en alguien que no participará en las finalidades del grupo y a quien, colocado en el puesto de autoridad hubiera que obedecer ¿qué obra común podría realizarse con él a la cabeza aún cuando, por el puesto que ocupara, tuviese la perspectiva más amplia de las acciones sociales?

Aún cuando es imposible seguir a Daujat en todas las páginas de estas notas de conferencias que se refieren a la "sociedad" familiar, a la vida económica, al orden político y a la Iglesia —culminación natural dentro del sistema, de todo su pensamiento sociológico— esperamos que, al través de líneas tan pobres como las nuestras puedan apreciarse los puntos de convergencia que una sociología secularizada puede encontrar en una sociología de aliento religioso como la suya, y asimismo la multitud de puntos en los que una polémica podría resultar fructífera.

HALMOS, PAUL: *Solitude and Privacy* (A Study of Social Isolation, its causes and therapy). Prefacio por T. H. Marshall. International Library of Sociology and Social Reconstruction (Fundada por Karl Mannheim: Editor W. J. Spratt). Routledge & Kegan Paul, Ltd. London, 1952, pp. 168.