

Notícula sobre los Conceptos de Individuo y Sociedad en la Obra de Bernard Bosanquet

Por ÓSCAR URIBE VILLEGAS

Del Instituto de Investigaciones Sociales de la
Universidad Nacional Autónoma de México.

Bernard Bosanquet no es un sociólogo; es un filósofo social. Pero, como él mismo ha sabido ver, la filosofía social y la sociología se complementan. La sociología —en efecto— sin la correspondiente filosofía social carecería de significación, de importancia, de sentido, de utilidad para los seres humanos; sería pura nada, como pura nada es mucha de la supuesta “sociología” que se realiza en nuestros días y no promueve cambio alguno entre los seres humanos; lamentablemente, a veces —porque a veces el mal produce la reacción benéfica— ni para bien ni para mal. Y sin la sociología que la vitaliza, ¿qué sería la filosofía social misma, sino mero malabarismo intelectual que construye y destruye —a su placer— sistemas? Una, como las armaduras de los edificios, como sus estructuras de acero, puede ser bellísima para la contemplación intelectual, pero, como ellas, no abriga, y el clima, con sus inclemencias, o las coyunturas económicas y las crisis, con las suyas, amargarían a quien con ellas quisiera protegerse. La otra, como el contratista, puede aportar materiales, hablar de instituciones con que construir refugios contra el infortunio que son capaces de producir el medio físico y el ambiente social, pero, ¿a qué ocuparse de ellas, si no se sabe organizarlas a modo de que, verdaderamente, protejan o si, más aún, a veces no se sabe o no se ha decidido contra qué o de qué es de lo que deben proteger?

La filosofía social de Bosanquet no es, así, una construcción más de intelecto, que ignore los empeños y los logros de la sociología; ni es tampoco —aunque lo parezca a quienes consideran impráctico cuanto no les lleva a obtener con mínima inversión máximo provecho— lucubración sin trascendencia para la diaria brega de los hombres.

Bosanquet sabe —como pocos filósofos sociales del pasado pudieron y quisieron saber— de sociología. Los grandes nombres que nos son familiares a quienes hemos batallado —por años ya— en este campo, le son —le eran, antes que a nosotros— familiares. Vico, Comte, Spencer, Durkheim cuentan entre quienes marcan compases en sus páginas. De entre las de todos, parece mostrar máxima simpatía y aprecio por la obra durkheimiana. Ello basta —quizás— como pista, para indicar cuál es la tónica de su pensamiento y cuál la zona de peligro en que se mueve, aunque su pensar no quede, con todo, en el vecindario habitado por Durkheim y sus discípulos. Y es sintomático —también— que se demore en establecer una comparación entre la teoría filosófica del Estado —que en buena parte es una filosofía de lo social— y la teoría sociológica correspondiente.

Y que su esfuerzo no es sólo el del escolástico, el del académico, el del hombre de puro estudio que no ve, a través de las vidrieras, la vida del hombre que suda y que se afana, lo muestran no sólo sus declaraciones prefaciales, de que “falte lo que faltare en estas páginas, no es, según pienso, la relación de su tema con la vida general de las gentes”, sino el que sus lucubraciones establecen una norma —vieja y nueva, en cuanto no desligada de los griegos y, con todo, resolutoria de problemas que ellos no plantearon— para juzgar de las situaciones concretas que la sociología y la politología descubren, en la historia o en la realidad contemporánea.

Bernard Bosanquet no es sociólogo; pero, ni duda cabe que a la luz de sus doctrinas descubrirían más fácilmente los investigadores sociales —especialmente cuando se inician y hacen sus borrones— qué investigar, cómo investigarlo, cómo dar consistencia de realidad a resultados que aparentan sólo recuentos de curiosos desocupados; les orientaría para interpretar, evaluar y volver realmente útiles para los seres humanos, esfuerzos que, en otra forma, y en el mejor de los casos, no se justifican sino como medios por los cuales los investigadores aseguran parva o rica ración alimenticia, pues también hay casos —y quizás los peores— en que no son sino meras máscaras tras de las cuales se oculta —junto con la falta de auténtico deseo de investigar la realidad— el temor y la oposición a transformarla, porque en su estado actual enraizan tercamente y encuentran prosperidad y cultivo los intereses creados.

De antiguo viene a nosotros la distinción y la pugna en el dominio de la teoría social y de la doctrina política. Se distingue al individuo de la sociedad, con pretendido realismo, en la teoría y en la práctica —o en la cuasipráctica que es la doctrina—, los pensadores se dividen en indivi-

dualistas y socialistas (cuando no hay que llamar a estos últimos por el nombre menos digno, pero más certero, de “colectivistas”). Así los veíamos marchar, por sendas divergentes, en los textos en que se historiaban las doctrinas políticas. De una mano, los individualistas; de la otra, los colectivistas. Y se pasaba, fácilmente y sin reflexión o sin recato, a otra gran divisoria de las aguas que —en supuesta congruencia con la previa— hacía marchar por la izquierda a los libertarios (ahora los liberales apenas si, considerados rezagados, se nos quedan en el centro); por la derecha a los autoritarios. ¡Como si hubiera relación biunívoca entre individualismo y libertad, entre colectivismo y autoridad! ¡Como si no hubiera un individualismo que esclaviza y un individualismo (vuelto ya, quizás, personalismo, que mienta ya, desde el inicio, lo social) que auténticamente nos libera! ¡Como si no hubiera, en el lado contrario de un colectivismo que esclaviza, un colectivismo (merecedor ya del nombre del socialismo o del de humanismo radical, en cuanto mienta, desde el principio al hombre, en su raíz y en su esencia) que también, auténticamente, nos libera!

No es siempre el error antiguo y el acierto nuevo, ni ocurren siempre las cosas a la inversa; aciertos y errores en lo antiguo y lo nuevo se entrecruzan, y es del dialéctico plantear, resolver y replantear (al corregir), de dónde las luces surgen. En el caso, larga ha tenido que ser la espera para que empecemos a vislumbrar como posible el que el enredo se deshaga. Cuando ello se logre, se reconocerá, tal vez, como primer trabajador empecinado en este empeño —como que no es una sino varias veces y no en uno sino en varios modos como lo toma— al eminente Bernard Bosanquet.

Breve la nota, reducida al mínimo, temerosa de error, debe apuntar tan sólo, y dejar, en cambio, el penetrar a otros. Pero no puede rehuir la responsabilidad de ser —y de ser en su hora—, así su ser sea breve. La responsabilidad le fuerza; es apremiante, en un mundo académico en que no suscitan Bosanquet y sus teorías el eco, el comentario o el polémico enfrentamiento que debieran; en un medio político que busca definir metas; que cree marchar seguramente cuando —en el fondo— oscila entre extremos o se detiene temeroso de desviarse hacia ellos; al que a veces le tienta refugiarse en la pura administración y no hacer política, como si la administración no fuera sino mero mantenimiento de lo ya logrado y, a la postre, por deterioro de energía —por entropía— final destrucción; como si hacer política —con la guía debida— no fuera *esencial* para la sociedad y el Estado.

A un país latinoamericano como México —que se dice deseoso de apro-

vechar toda experiencia humana y que quiere ser laboratorio en que se pongan a prueba, para beneficio de todo hombre, nuevas experiencias—, Bosanquet le puede ofrecer algo más que la salida empírica que, en otras ocasiones, ha intentado. Frente al dilema que le ofrece el mundo, la angustia mexicana es verdadera. Ha conocido, de otros, el fracaso al que llegaron cuando les guió el individualismo atomístico, y ve también cómo se sufre —así lo haya experimentado en carne ajena— con el peso aplastante del colectivismo. Y quisiera evitar, sí, los males; pero asegurar también —¡qué duda cabe!— los bienes. Los bienes de la iniciativa individual, de la hazaña arriesgada, del pensamiento libre que, aunque se olvide con frecuencia, han fundado economías fuertes, han levantado naciones, han librado a la ortodoxia de los peligros del dogmatismo, aunque haya sido a precio de la sangre o de la ruina de quienes fueron llamados heterodoxos, herejes, rebeldes y, como tales, sacrificados a la intransigencia de la hora, o de quienes supieron arriesgar y calcular y, sin ser locamente osados ni medrosamente prudentes, fueron auténticos constructores. Los bienes, también, de un sistema colectivo que, en el mínimo de los casos, preserva a los individuos del riesgo y les protege del medio, del ataque de otros individuos de fuera y de dentro del grupo, de los peligros que el mismo funcionamiento del sistema económico entraña, aunque no llegue a preservarlos siempre de los peligros que el funcionamiento de la enorme maquinaria estatal representa para los individuos. Todo, si ha de ponerse en los términos más sencillos y asequibles de la distinción entre individuo y sociedad que Bosanquet sujeta a examen, y no en los más complejos en que podría expresarse si se tomaran en cuenta los resultados últimos de su examen.

Frente al dilema, México se defiende y trata de extraer, de su experiencia histórica, formas convivenciales nuevas, diferentes, que lo salven de los peligros de Caribdis sin llevarlo a los de Scylla, y que lo preserven de éstos sin precipitarlo en aquéllos. Pero, de poco sirve una tradición libertaria cuando los males de una libertad inadecuadamente concebida o practicada conducen insensiblemente a enfatizar una autoridad omnímoda. Y de poco vale suspirar por la disciplina y el respeto, idos, de la comunidad indígena (en la que la individualidad anhelosa de personalizarse apenas apuntaba) cuando el tiempo es otro, las exigencias diferentes, los nódulos de concreción problemática, unos que no existían anteriormente y que reclaman soluciones nuevas. Y si las teorías platónicas o aristotélicas —conservando como conservan mucho de vigentes— fueron útiles para su tiempo pero en el nuestro reclaman revisión y complemento, análogamente, la idealización de nuestros viejos patrones de

convivencia puede ser útil como dechado, sólo si se complementa y actualiza a la luz de nuevas realidades nuestras y de ideales humanos comunes, nuevamente definidos, como los que se revelan gracias a la investigación filosófico-social de Bosanquet.

Incidamos atrevidamente, aunque sólo sea en un punto o dos, en las concepciones de Bosanquet. Sus teorías son, simultáneamente, de una gran congruencia y considerablemente compactas, por una parte y, por otra, paradójicas, cuando no aparentemente huecas en su revestimiento externo. Tienen algo de ese sabor de paradoja o vacuidad que adquiere el pensamiento cuando ahonda y el tribal lenguaje le resulta insuficiente para expresarse y comunicarse. El resultado que se obtiene casi siempre, en tales casos, da una impresión parecida a la que dejan aquellos pintores que hubieron de representar una realidad tridimensional en cuadros de dos dimensiones, cuando se ignoraba aún la perspectiva. Esa impresión nos deja —de seriedad, honradez... y puerilidad impuesta por lo rudimentario de la técnica disponible— una afirmación que frecuentemente se entresaca de su cuerpo compacto de doctrina, y en torno de la cual algo puede anotarse que sirva de asidero a ulteriores reflexiones.

Bosanquet previene en contra de un peligro que acecha siempre al individualismo a-crítico, pues es fácil que el mismo se transforme, sin pensarlo acaso, en acrítico colectivismo.

Tratar de discutir la paradoja de Bosanquet implicaría —de inicio— preguntarse, ¿qué es, en el universo de discurso del filósofo, lo que expresa o representa la expresión “individualismo a-crítico”? ¿qué, en el lenguaje en que él se expresa, lo que designa como “colectivismo a-crítico”?

El individualismo es, por supuesto, el énfasis que se pone en el individuo en cuanto fin, y el colectivismo es, en esta conexión, la carga acentual sobre la colección de individuos considerada —en el rincón opuesto— como un fin. En cada caso, la colectividad y el individuo vendrían a ser los medios hacia esos diferentes fines, en forma respectiva. Bosanquet prueba que ni el individuo ni la colectividad son fines por sí mismos; que cada uno de ellos es, en forma alternativa y complementaria, fin y medio, medio y fin, o en última instancia, y de acuerdo con la interpretación de esta notícula, que el verdadero fin no está ni en el individuo ni en la colectividad, sino en el mejoramiento humano, en su perfeccionamiento a través de la vida del individuo en sociedad y la correspondiente acción de la sociedad sobre sus individuos. Hay, en el trasfondo, algo así como la afirmación que podría hacer todo hombre, en el sentido

de que: “yo soy yo mismo y todos los demás; soy todos y yo mismo”, afirmación equivalente a la de que existe una identidad profunda entre mi propio mejoramiento y el mejoramiento de los demás, entre el de los demás y el mío (o, con frase cristiana, que “o nos perdemos o nos salvamos *juntos*”); una identidad tal que impide que se diga que mi mejoramiento es condición del de los demás o que el mejoramiento de los demás condiciona el mío. Se trata de una identidad de sentido contrario, pero que opera en la misma dirección que la señalada por Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, pues, para él y en esa obra, en la culpa de lo que el cristianismo llama “el pecado original” se identifican el individuo y la especie, “Adán y sus descendientes”, “el primero” y “los hombres posteriores”

Un “colectivismo acrítico” y un “individualismo acrítico” son expresiones que usa Bosanquet para subrayar situaciones en las cuales el individuo o la colectividad, aisladamente, se consideran como el fin de la vida social y política. Y, por otra parte, esas expresiones apuntan hacia la existencia de un individualismo y un colectivismo que no son a-críticos sino críticos; que, a través del examen reflexivo de las relaciones humanas, llegan a establecer puntos de vista más unificados y verdaderos.

Un individualismo acrítico, de acuerdo con Bosanquet, se funda en el concepto equivocado de la individualidad. La individualidad significa la imposibilidad de ser dividido, y esa imposibilidad puede ser, por lo menos, de dos clases: un hombre no puede ser dividido —sin morir— porque es una unidad biológica y porque, en otros respectos —diferentes de éste— es algo tan simple que la división es, casi, una “material imposibilidad”; una posibilidad de grado mucho menor que la que se tuvo para dividir el átomo y, en última instancia, una posibilidad cuya dificultad es distinta —en su especie— de esa misma dificultad de división atómica; de una dificultad tal que puede y debe considerarse equivalente de imposibilidad. Pero, también puede reconocerse que hay casos en que el hombre presenta esa dificultad de división —en el otro extremo— porque, como unidad espiritual, es tan complejo, que tratar de abstraer de él algo —sea lo que fuere— equivaldría a destruirle.

Un individualismo acrítico enfatizaría el nivel más bajo de indivisibilidad de los individuos; preservar simplemente sus vidas como puras unidades biológicas sería su finalidad, declarada o encubierta. Esto, que puede ser bueno y prudente —y en realidad lo es, como mínimo—, no es suficiente para una vida verdaderamente humana. Con objeto de preservar sus vidas, los individuos pueden estar dispuestos a abdicar de su condición humana (y la inercia, cuando no el temor y el terror, tienden a inclinar a ella, y

conducen a una huida pánica de la libertad); en tales condiciones, se convertirán en simples animales, deseosos de hacer aquello que otros, o el grupo total, quieren que hagan —aunque con ello se traicionen— o aquello que sus inclinaciones más primitivas les propicien, dentro de un colectivo de seres humanos, sin sentido o sentimiento alguno de la rectitud o falta de rectitud de aquello que hacen. Un individualismo acrítico, como éste, conduciría a una obediencia de un nivel muy bajo, propio de la pura subsistencia; propio de una colección de animales carentes de vínculo interno o espiritual capaz de unirlos. En cualquier otro caso, podría conducir a algo tan bajo como esto: a un colectivismo gregario, a la esclavitud de esos individuos, a su sumisión ante las órdenes de un grupo de hombres capaces de apoderarse del gobierno y deseosos de realizar, a costa de los demás, sus personalidades hipertróficas, cuando no de satisfacer también, en el nivel más bajo, sus más rudimentarios instintos.

Incluso el otro extremo del individualismo: el que ve la indivisibilidad humana en la riqueza y completud de la vida del individuo, en su autoafirmación, puede ser riesgoso si, sin crítica, se acepta. Tal fue, probablemente, la clase de autoafirmación buscada por Calígula, de acuerdo con la presentación que de él hace Camus; la autoafirmación de una individualidad hipertrófica que podía lograrse sólo a costas de la negación, de la aniquilación de otras individualidades. La autoafirmación de individualidades en las que la riqueza de la vida (e incluso la de la vida espiritual y no sólo la de la pura existencia biológica) puede reflejarse en una cierta ansia, en una cierta sed de vivir que, indudablemente llega a ser dañina, en el grado y medida en que esa expresión indebida, esa manifestación externa de sí mismo, se produce en detrimento de la autoafirmación de otras unidades humanas y no en el sentido en que podría cooperar a esa misma autoafirmación. Ese daño puede conducir, con mucha probabilidad, al colectivismo que, con el fin de domeñar un individualismo de tal clase, justifica su dominio y el sometimiento de todos por igual.

Sólo cuando al individuo se le concibe correctamente en su empeño de liberarse a sí mismo (en su batalla por ser libre, en sus esfuerzos por ser tan fiel como se puede a su ser esencial, a su yo más profundo), es posible concebir un individualismo crítico que no sólo conduzca sino sea complementario de algo mucho más valioso que un colectivismo acrítico o, incluso, que un colectivismo crítico, por ser, como es, un socialismo crítico o, en última instancia, un verdadero humanismo.

Esto es así porque un individualismo crítico ve que la autoafirmación del individuo en una forma meliorativa (propio de la búsqueda de “una mejor vida humana”) sólo es posible en sociedad, y también que la so-

ciudad no es posible —por encima del nivel elemental de un simple colectivo de unidades humanas, y en el nivel más alto de la verdadera comunión humana— sin individuos humanos que se afirmen a sí mismos; que sean libres; que, a través de su mejoramiento, lleguen a ser capaces de promover el progreso de su sociedad y de la especie humana.

En contra del individualismo acrítico y del acrítico colectivismo, sólo es posible oponer un neo-liberalismo, un libero-humanismo; algo que, simultáneamente y sin fricción, busque el mejoramiento del individuo y de la Humanidad, profunda e indisolublemente identificados entre sí.

Un segundo punto, íntimamente relacionado con el anterior, en el que quisiéramos incidir, en esta brevísima referencia al pensamiento de Bosanquet, es el de la relación entre la libertad y la ley.

La libertad es un concepto fundamental en la antropología filosófica y la politología, y es importante tanto desde el ángulo teórico como desde el práctico. Ser libre es de la esencia misma del ser humano, y ninguna unidad política puede establecerse y mantenerse si no garantiza la libertad. De este modo, es necesario buscar y alcanzar el significado correcto de “libertad”, porque sólo a través de esta adecuada concepción es posible establecer que la libertad y la ley no son conceptos opuestos o términos incompatibles, sino nociones que se implican mutuamente.

La libertad, en el sentido originario del término, es la falta de coerción; pero, hay una “libertad” (que naturalmente no es digna de tal nombre y que tampoco debe confundirse con el libertinaje que es su abuso) que es la negación de la libertad. Con el fin de evitar las incursiones y deprecaciones de una “libertad” sobre la libertad, la ley es necesaria, pues sólo a través suyo puede garantizarse el verdadero disfrute de la libertad. Claro está que para que la ley sea, entre otras cosas, compatible con la libertad, debe ser predecible y no debe aplicarse arbitrariamente.

Sin embargo, esta concepción acerca de la relación existente entre la libertad y la ley parece ser más o menos superficial, externa al fenómeno mismo, cuando se la compara con las concepciones de Bosanquet, quien, en este aspecto, probablemente sea quien ha ofrecido la mejor explicación, en cuanto ha mostrado la conexión *interna* de la libertad y la ley, la *intrínseca* vinculación del ser individual y del gobierno, en una obra que no podemos menos que considerar como maestra.

“Libertad” puede serlo la falta de restricción, en el sentido más ordinario y negativo de concebirla; esto significa —de acuerdo con Bosanquet— que se reconoce que los individuos están constituidos por mentes

diferentes, alojadas en diferentes cuerpos y que, cuando tengo que hacer que mi cuerpo actúe de acuerdo con las órdenes de una mente que no es la mía, me siento constreñido, falto de libertad. Esto, cuando llega a ser condición permanente, llega a constituir lo que se conoce como esclavitud.

Pero, en un sentido más profundo, la libertad es mucho más que una negación: no es libertad *de* algo, sino libertad para *hacer* algo: la libertad rompe cadenas físicas y sociales, como en el mural de Siqueiros, pero, asimismo, forja lazos espirituales, indestructibles en cuanto voluntarios, y gracias a esa unión espiritual, posibilita la tarea creadora. La libertad no es timorata, es creadora. La libertad es, sobre todo, la autoafirmación del individuo; siempre que tal afirmación de sí mismo se ve obstaculizada, no hay libertad. Esta autoafirmación no es, con todo, contraria a la esencia de la sociedad y del Estado, sino que contribuye a ella: el Estado y la ley se justifican en el grado en que uno y otra ayudan a la afirmación de los individuos, porque es de la diferencia entre las individualidades y gracias a su unión como llega a constituirse una humanidad común, dentro de Estados armónicamente estructurados, capaces de hacer valer —de utilizar— las diferencias individuales, con propósitos de unificado mejoramiento de la vida humana.

El problema consiste en que la autoafirmación presenta riesgos, porque si la autoafirmación, para ser legítima dentro del Estado, tiene que ser afirmación *más de lo que debemos ser que de lo que real y actualmente somos*, puede darse el caso de que tengamos una mala idea de qué es lo que debemos ser —pues Bosanquet nunca creyó que la libertad fuese una simple preservación del *status quo*— y, de tal modo, la ley y el Estado resultan indispensables, con objeto de que, de necesitarse, *se nos fuerce* —incluso— *a ser libres*, a ser nosotros mismos, dentro de la más profunda y radical identidad, dentro y en el nivel de una hondísima autenticidad. Si es necesario —piensa Bosanquet— que ha recogido, precisado, amplificado, una vieja llamada de Rousseau, es necesario que se nos fuerce a ser nosotros mismos, a ser eso que somos en un sentido más real que el que corresponde a nuestra condición presente. Es esta afirmación (que busca hacerse autoafirmación y que sin ser simultáneamente afirmación y *autoafirmación* no vale), es este afirmar nuestro propio ser concebido en un sentido ideal, lo que es aceptado como bueno por Bosanquet. Hay —claro está— cercanía, así sea externa, del pensamiento de Bosanquet y del “bien a fuerza” (él lo expresaba con expresión más vernácula y probablemente de mayor impacto) de que gustaba hablar José Gómez Robleda, nuestro maestro y ulteriormente nuestro compañero de Ins-

tituto; pero, hay entre ellos y nuestra propia interpretación, profundas discrepancias.

Ser obligado a ser libre es una proposición que nos pone frente a un problema no sólo interesante, sino vital; que, en su planteamiento y desatenta aplicación, puede conllevar un gran peligro y conducir, también prácticamente, al extremo autoritario en el que Bosanquet nunca hizo radicar su pensamiento. No es posible, en efecto, aceptar sin examen o sin especificación, el que el juicio final acerca de qué es lo que somos realmente o acerca de qué es lo que *no* somos en realidad, pueda ser una prerrogativa del Estado —más aún, cuando en la práctica, el Estado no se confunde, tan totalmente como Bosanquet quisiera, con la sociedad y el gobierno se encuentra en manos de un grupo reducido que lo maneja en su propio provecho—, o que ese ser profundo y verdadero pueda quedar expresado, sin lugar a dudas, en la ley; que no sea posible y justo que, por cada individuo y en cada momento, sean examinables, sometibles a enjuiciamiento, los que la ley propone como los *paradigmata* de la existencia humana y, en caso necesario, los rechace.

Es posible aceptar que hay un presupuesto, una suposición, en favor de la ley; pero, en casos concretos, la ley puede estar errada, y puede probarse que está errada —en general, o en relación con circunstancias concretas— y, si está errada y se prueba que lo está, ello significa que la ley, en esos casos, va en contra de la autoafirmación y —consecuentemente— en contra de la libertad o que, en última instancia, lo que se llama “ley” es indigno de tal nombre. El peso de la prueba corresponde, por supuesto, a los individuos que, en tal forma, resultan desfavorablemente afectados por la ley; a aquellos que sufren sus errores o a aquellos otros individuos que, en estos respectos, puedan tener, en casos particulares, mejores luces acerca de aquello que, ellos en lo particular o sus conciudadanos en general, *deben ser*. La norma moral se consagra por la sociedad; asegura su vigencia, ya transformada en norma jurídica, gracias a la coerción estatal, pero su descubrimiento corresponde al individuo, al genio moral, capaz de percibir la insuficiencia de la norma previa, de desafiar el poder que la respalda; al capaz de dar, con su vida, testimonio de su verdad. Que en este territorio, tal parece que sólo es fecunda la sangre de los mártires.

En ciertos casos, con el fin de ser fieles a sí mismos, es necesario que los individuos vayan, incluso, en contra de la ley; una “ley” —que, finalmente, no es digna de tal nombre— puede obstruir mi libertad y si esto es así, es mi deber —y no sólo mi derecho— tratar de probar, incluso a costa de mi propia vida, si es necesario, que dicha regla, con

su falsa apariencia de ley, es sólo una arma para la destrucción de la libertad o, en el mejor de los casos, un instrumento que no es adecuado para el fin que, por su esencia misma, debería alcanzar.

En este sentido, especialmente en los Estados democráticos, es tan cierto como necesario que la ley es y debe ser la garantía de la libertad; pero, en proporción no menor, es necesario y cierto que la libertad, por su parte, es y debe ser la verdadera garantía de la ley y el orden; su más celoso guardián. Tan es esto así, que debe aceptarse que existe una co-implicación entre la ley y la libertad y, también, que hay un interjuego dialéctico entre la libertad y la ley, porque cada una de ellas revisa los avances de la otra, marca sus excesos y errores y los destruye. Este interjuego de la ley y la libertad —cuando es debidamente concebido— es la mejor garantía para el mejoramiento del ser humano y de la humana especie.

En contra de la parcialidad del antiguo liberalismo, y en contra —no menos— del enfoque parcial del colectivismo de nuestros días, una concepción como la de Bosanquet acerca de las relaciones de la libertad y la ley (así hayan de sujetarse no sólo a la *recensio*, sino también a la *emendatio*), es capaz de establecer una visión rica de la vida y el progreso humanos, que sea más próxima de la factibilidad y, también quizás, más deseable que las corrientes.

Bosanquet ha sido capaz de poner de manifiesto las implicaciones lógicas y axiológicas de la existencia social del hombre. La visión que surge de su teoría filosófica puede verse sólo imperfectamente realizada en las concreciones históricas del Estado, la sociedad y el individuo. Tiene lo suyo, así, algo del Estado ideal platónico, frente a los Estados-Ciudad, contemporáneos de Platón; tiene algo, también, de la Ciudad de Dios, frente a las ciudades terrenales, del hiponense. En términos más modernos (y conforme a distinción lexicológica que nos place en cuanto establecida por nosotros), en relación con los términos “desarrollo” y “progreso” diríamos —con osadía muy nuestra— que una investigación como la suya, en cuanto devela el verdadero ser de las relaciones sociales humanas, es tarea que contribuye al *desarrollo* humano. Pero, también diríamos que en el centro de su teoría, en cuanto el Estado no aparece sino como medio para la vida buena —potencial que debe actualizarse— de individuos que son ellos mismos y la humanidad, y de la humanidad que es ella misma y sus individuos, es motora de una noción del progreso que nos es de lo más cara: aquella que ve

en el hombre una *realidad que debe ser superada*, que ha de superarse, pero no por un impulso que lo lance fuera de sí mismo, sino que le lleve a radicar más sólidamente en sí; que le lleve a inundar, a henchir completamente el marco originario de su ser, el cual, en su condición actual, en vez de aparecer turgente, aparece plasmolizado y a punto de extinción; un proceso que es actualización de potencias, que es hondo y fecundo ensimismamiento y no superficial y estéril alteración o enajenación; que cala hondo y de su hondura irradia, más que se proyecta, amplio y permanece superficial e inane.

Bosanquet puede ser considerado, simultáneamente, como idealista y como liberal; en él, la libertad y el ideal han vuelto a unirse no sólo a través de un compromiso o de una transacción, como en otros, sino por exigencia interna. Y sus doctrinas hablan, simultáneamente, de la voluntad de dominio del hombre sobre la tierra y de la voluntad de dominio del hombre sobre sí mismo; dos extremos unidos que expelen, de por sí, el tercero excluido: la voluntad de dominio de unos sobre otros hombres. Su doctrina es política —es, esencialmente ética—, pero, no menos, habla de la necesidad de colonización de la naturaleza por el hombre; de algo que es, radicalmente, deseo de domeñarla, empeño tecnológico de liberar al hombre de la necesidad.

Bosanquet no es sociólogo. Pero ha descubierto, mejor que muchos sociólogos —por la vía filosófica—, una, la más profunda, de las causas del infortunio humano y el más promisorio de los medios para evitarlo que, en lo concreto, puede tener y tiene innumerables manifestaciones. El investigador social —con esa guía— debiera tratar de descubrir las unas y los otros, y el político debería contribuir a eliminar las unas con los otros.

Bernard Bosanquet no es sociólogo. Pero los sociólogos deberían frecuentarlo a él, como a otros filósofos sociales, más de lo que actualmente lo rehuyen. Que si temen ahogarse en las aguas profundas de la filosofía, debieran recordar —también— que sólo en aguas profundas se navega, y que es mil veces más peligroso recorrer aguas someras, en las que el riesgo de encallar acecha.

Bernard Bosanquet no es sociólogo, es filósofo social. Leámoslo. Quizás de la lectura de su filosofía social derivemos mayor conocimiento sociológico que de muchas “sociologías” al uso, o de muchas pompas y desesperantes “elaboraciones de lo obvio”