

hispánico, prefiere éste lo inventado con visos de realidad. Por eso, casi siempre, se queda en el sueño de una España posible. Propende así a inventar la Patria, y descubrirla en el pasado, pero un pasado rehecho, inventado también, inventado según sus intereses, convirtiéndose así en un espíritu profundamente antihistórico.

Pocos españoles se preocupan por la cuestión del momento. De la pluma de Unamuno, por ejemplo, saldrán cuestiones de siempre. Lo acaecido en el momento se convierte en algo intra-histórico. Lo mismo ocurre con Azorín, quien siempre preferirá revivir los clásicos, o perderse en los vetustos pueblos castellanos. No es la historia de ahora —sino la pasada, o la antihistórica, lo que ya ha dejado de ser historia para convertirse en creencia, tradición o mito.

Machado nos obliga a revisar estas ideas. Hay en estos poemas una voluntad de revisar el momento vivido, la historia que transcurre ante sus ojos, con mayor voluntad de hacer, en compromiso más estrecho. No obstante, es el mismo Machado, inalterable: el amor y la muerte caminan por sus versos. Sobre todo la muerte, que presente, que ahora es presencia en todos los hombres que mueren. España no es ya Castilla: es España, toda, íntegra, de monte a monte y de mar a mar. No es momento para la ensoñación, ahora hay que estar "alerta" en vigilancia. Puede, sin embargo, recordar las tierras de Soria, pero ahora es un recuerdo "a traición". También surge Guiomar, pero entre ambos, la guerra: "Acaso a ti mi ausencia te acompaña. — A mí me duele tu recuerdo, diosa". El amor ya no se siente individualmente, sino colectivamente. Preocupa ante todo la patria, y ante esto, todo recuerdo personal es absurdo. Hay que estar alerta, en acecho: "No duermo por no soñar", es la divisa. Ya no quiere soñar el poeta, ni inventar: el presente lo acorralla, y no cabe ni inventarse el pasado ni temer el futuro. Todo es presente, el eterno presente. Presente

de cañones y de guerra, presente de muerte, y presente de patria —todo lo demás resulta ambiguo, trivial.

IRIS M. ZAVALA

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN: *Ética Política*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1963.

I

Que todo problema surge a un determinado nivel histórico es ya un lugar común. Pero tal vez no sea tan evidente el hecho de que hoy, desde nuestro nivel de saber, la relación entre lo personal y lo social constituye el problema primario de que parte y en que culmina toda reflexión sobre el hombre. En vano se intentará huir del problema —rechazar o enmascarar su problematización tiene tan sólo una significación "ideológica"— tachándolo de sinsentido o de juego ya superado de abstracciones. Ciertamente, individuo y sociedad, como historia y física, son sólo *conceptos*, y los conceptos, excepto para los pocos que creen en los universales, no tienen existencia real. No existe el individuo ni la sociedad, como no existe la física o la historia. Si el concepto no existe fácticamente —es sólo un *instrumento* del intelecto— no por ello, si está bien construido y sirve instrumentalmente para algo, deja de referirse a una realidad. Pues bien, el concepto de persona y el de social hacen referencia a dos realidades distintas o a dos aspectos de una misma realidad. Que se trate de dos realidades distintas aunque complementarias —lo personal y lo social— o de una sola realidad —lo humano, que se muestra como personal y social— es problema que está realmente planteado y del que no nos puede librar ningún malentendido en forma de teoría del lenguaje. Dos casos límites definen polarmente el campo donde se plantea nuestro problema: la conciencia que sólo puede atribuirse al individuo y la clase, que, siendo rea-

lidad, no puede reducirse ni explicarse desde la conciencia.

Existe, pues, el problema de la relación entre lo personal y lo social. Problema que no desaparece porque se haga patente que tal relación es necesaria: no existe un ámbito personal sin lo social, ni se da lo social sin lo personal. El quid radica más bien en dilucidar *cómo* es esa relación, lo que previamente implica preguntarse por *el modo y la posibilidad de "comprenderla"*. Este es, precisamente, "el tema de nuestro tiempo" y mientras no se cree una cierta claridad en torno de él, poco se puede decir con sentido sobre el hombre. Por ello, todas las investigaciones valiosas que se hacen en los más diversos ámbitos de lo humano, historia o crítica literaria, ética o sociología, llevan implícita esta problemática. Misión concreta de la filosofía es enfrentarse con ella explícitamente y desde una dimensión ontológica.

II

La relación entre la ética y la política, que estudia Aranguren en su reciente libro¹, presupone esta problemática. Parte de constatar que "la ética es, en cuanto tal, personal y social. Lo personal y lo social son primarios en ella e inseparables de ella"². Y esto es así porque "cada hombre verdaderamente *se hace* a sí mismo. Pero en el sentido que en este momento nos concierne, el hombre *es hecho* por la sociedad en que vive y por el mundo histórico-cultural a que pertenece"³. Es esta, si se quiere, la única fundamentación ontológica de su intento. Porque el hombre es *a la vez* personal y social —*se hace y es hecho*— la ética tiene que ser *a la vez* personal y social. Dos corolarios se derivan necesariamente de esta comprensión de la ética: 1) la rela-

ción entre la ética y la política es posible; 2) la moralización se realiza y tiene que realizarse a la vez desde el individuo y desde lo social. (Aranguren, en este punto hegeliano, entiende lo social preferentemente como el Estado y habla de moralización desde el Estado).

El punto de partida de Aranguren —el hombre se hace y es hecho a la vez, comprensión de lo humano que aparece por vez primera en los escritos del joven Marx— presupone la negación tanto del individualismo como del determinismo social. En este sentido el libro que comentamos significa una crítica pulverizadora de todas las éticas individualistas, desde la kantiana del imperativo categórico a la existencialista de la situación, sin por ello caer en un determinismo ramplón —el hombre es un producto biológico-social y por lo tanto la ética se reduce a sus condicionamientos— como lo quiere el epifenomenismo del marxismo vulgar y del positivismo tecnológico.

Aranguren, sin embargo, parte de esta comprensión de lo humano sin preguntarse por su sentido ontológico ni ocuparse en aclarar *cómo* es que el hombre *se hace*, proyecta, "*se despaese*" y que su hacer, su proyecto *es hecho* por la sociedad en que vive. Su intento —y lo manifiesta con toda claridad desde el prólogo mismo— no es construir una ontología de la existencia humana ni siquiera una ética social. Pretende tan sólo estudiar *en concreto* la relación entre la ética y la política. Pero, ¿es que tal pretensión es realizable? ¿Es que se puede estudiar *en concreto* la relación entre la ética y la política, sin haber aclarado la relación primaria entre lo personal y lo social? ¿Es que se puede explicar la parte sin conocer el todo y el todo sin entender las partes? En una palabra, ¿es que se puede penetrar en el sentido de esta relación, sin poseer una ontología de la realidad personal y social de lo humano?

Justamente estos dos hechos —que

¹ *Ética y Política*, ediciones Guadarrama, Madrid, 1963.

² Pág. 29.

³ Pág. 23.

parta de esta ontología y que no se detenga en ella— definen los límites de su obra. Por un lado, podrá criticar todas las actitudes éticas que desconocen la realidad primaria del hombre como ser a la vez personal y social —el individualismo y el epifenomenismo—; por otro, falta de una investigación ontológica sobre la realidad humana, nada podrá decir en contra o a favor de aquellos pensadores que como Marx, Lukacs y Sartre parten en líneas generales de la misma ontología básica: el hombre se hace a la vez que es hecho por la sociedad en que vive.

La discusión con estos pensadores —es decir, con el marxismo vivo— no puede ni siquiera producirse. Los análisis parciales, algunos muy penetrantes como el constatar la influencia del joven Lukacs en "*La Critique de la Raison dialectique*", se pierden sin alcanzar sus objetivos. Su "crítica" del marxismo, hecha desde los tópicos positivistas, constituye la parte más floja del libro. Pero, hemos de volver una vez más sobre el tema.

III

Aranguren dedica unas páginas a considerar el derecho natural. Es sin duda lo más logrado del libro y uno de los textos más justos y atinados de filosofía del derecho de que dispone la lengua española. Bien harían los juristas en meditar con atención el contenido de estas páginas, donde como de pasada y en estilo sencillo —que es precisamente el más difícil— se insinúan ideas fundamentales sobre la pena de muerte y la propiedad privada, se desenmascara lo que realmente se encierra bajo el "rótulo" de derecho natural y, deshaciéndose de toda metafísica conservadora y de todo positivismo no menos conservador, se llega a una aprehensión *dinámica* y *moral* de la realidad que se oculta debajo de esta desafortunada expresión. "La verdad que apunta el derecho natural, la verdad jurídicopolítica, la verdad de la justicia, es una verdad

histórica, ligada a situaciones concretas, condicionada por factores económicos-sociales y nunca "dada" en el sentido de intemporalmente disponible. Un derecho natural concebido como *ordo* ya trazado, que no procedería sino contemplar, aceptar y realizar, prohíbe la auténtica actitud ética, que es de inconformidad y de búsqueda de una justicia dinámica, histórica, inventada y establecida por el hombre en un largo, en un inacabable proceso"⁴.

El derecho natural no es lo "dado" *in aeternum*, sino que se realiza en la historia, y esta su interna historicidad hace que no se aprenda más que como inquietud ética a realizar en un *futuro* previsible. Asimismo la democracia y la moral aparecen en el pensamiento de Aranguren no con la solidez de las rocas, ahí dadas de una vez para siempre, sino que democracia es lucha por la democracia y moral, lucha, inquietud por lo moral.

Esta aprehensión de lo humano, desde su dimensión *futura*, desde "lo por hacer", este comprender al hombre en su dinámica e historicidad, es lo que en rigor constituye un pensamiento de izquierdas. Aranguren es un pensador de izquierdas, en el sentido riguroso de la expresión.

IV

Dinamicidad, historicidad, comprensión del hombre como productor y producido, el entender la relación entre la ética y la política en *tensión*, *aramáticamente*, el percibir la interacción de teoría y praxis⁵, el rechazar el método lineal⁶, la circularidad⁷, en

⁴ Pág. 39.

⁵ "La interacción de teoría y praxis políticas —como la interacción de teoría y praxis morales es constante". Pág. 68.

⁶ "Nosotros, en vez de seguir ese método lineal, deductivo, que parte exclusivamente de la idea moral, vamos a tomar el problema por los dos lados a la vez, par les deux bouts de la chaîne, como dicen los franceses, por el principal o "ideal" y por el real, por el de la exigencia y por el de

que está concebida y expresada la problemática central, todos estos y otros muchos indicios que podríamos añadir⁸, indican que estamos ante un pensamiento *pre-dialéctico*. Predialéctico quiere decir aquí que la problemática planteada rompe los estrechos cauces de la razón analítica, sin que se salga conscientemente de sus moldes. El nivel de cuestiones que se plantea sobrepasa con mucho el horizonte de la razón positiva. Aranguren persigue estas cuestiones, sin superar, sin embargo, este horizonte y sin siquiera plantearse la necesidad de romper con él.

Esto hace que su libro escrito a *medio camino* entre la razón analítica y la razón dialéctica no pueda ser aceptado por entero por unos ni por otros. Los positivistas argumentarán que el punto de partida en vez de ser una constatación empírica —proposición protocolaria— es una contradicción “inaceptable”—el hombre se hace o es hecho, o habrá cosas que haga y otras que sufra, elementos positivos y elementos negativos, pero es “lógicamente” imposible que a la vez se haga y sea hecho— y que el punto de llegada, el Estado de Justicia “que justamente para hacer posible el acceso de todos los ciuda-

danos al bien común material, a la democracia real y a la libertad, tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar también la democracia y la libertad”⁹ no es más que una utopía escatológica, sin ningún valor “científico”, si se piensa que se realizará en el futuro o un modelo ideal, “platónico” que de poco sirve a la hora de interpretar el actual estado de las relaciones sociales. El dialéctico, en cambio, acepta el punto de partida y el de llegada, porque sabe lo que significa dialécticamente la “contradicción” y la “utopía” como momentos esenciales de la “comprensión” histórica, pero rechazará la filosofía implícita del autor —es decir esa filosofía “realista” y de “buen sentido” a lo Moore— así como su “crítica positivista”¹⁰ y su confianza en las ciencias sociales empíricas.

Ahora se comprenderá por qué decíamos que la discusión con el marxismo vivo, es decir, dialéctico, no podía ni siquiera plantearse desde la dimensión analítica en la que está colocado Aranguren. Esto no quiere decir que no se pueda “discutir” el marxismo; antes por el contrario, el quehacer fundamental de nuestro tiempo radica en esta “discusión”. Pero hay que hacerlo desde el nivel propio de su comprensión, desde la Razón dialéctica. Precisamente en el

la realidad, por el de la ética y por el de la política” (pág. 50; véase también pág. 76).

⁷ Se parte, como hemos visto, de la constatación de que “cada hombre verdaderamente se hace a sí mismo. Pero en el sentido que en este momento nos concierne, el hombre es hecho por la sociedad en que vive” (pág. 23) para culminar en la constatación de que “la ética, como la vida, es, a la vez, individual y social y se la empuja y falsea al amputarla una u otra de ambas dimensiones” (pág. 301). Esta circularidad para el pensamiento analítico del positivismo no es más que una tautología.

⁸ Por ejemplo, la dialéctica incipiente que se muestra entre el Welfare State (tesis) —orientado conforme a una pura ética individual— el estado comunista (antítesis) —orientado conforme a una pura ética social— y el Estado de Justicia que “sintetiza” el uno y el otro en una ética a la vez personal y social.

⁹ Pág. 301.

¹⁰ Por ejemplo, Aranguren escribe en la pág. 283: “Evidentemente, el marxismo resulta hoy más apriorístico que positivo, incapaz de tomar en consideración las muchas “variables” de que debería dar cuenta, y carente de las técnicas sociométricas y cibernéticas y de cálculo de probabilidades de que se sirve la sociología moderna”. De que el marxismo, como toda filosofía es problemático, no cabe la menor duda, pero argumentos de este tipo no le rozan ni de lejos. Sobre los resultados de estas técnicas más vale no hablar, pero llaman la atención por lo mezquinos. En el único campo donde han mostrado su utilidad, en el campo de la planificación económica, una vez acabado con los mitos stalinistas, se emplean con éxito en la Unión Soviética.

hecho de intentarlo seriamente está el gran mérito de "La Critique de la Raison dialectique"

vuelta de toda ingenuidad sólo es apto ya para ejercitar la tiranía o, más frecuentemente, para sufrirla".

IGNACIO SOTELO

IV

Un libro no es un fenómeno abstracto. Un libro surge de una situación concreta y se dirige a un público concreto. El grado de enraizamiento en esta situación y la capacidad de responder a las "necesidades" de su público condicionan la atención que hemos de prestarle. Medido con este rasero, "Ética y Política" es el libro más importante publicado en España este último tiempo, en cuanto es el resultado y a la vez el "dépassement" de nuestro actual momento histórico. Constituye, por tanto, la base común desde la cual todo español de buena fe, de izquierdas o de derechas, puede iniciar el diálogo. Por esto, se puede afirmar categóricamente que este libro va a hacer "mucho ruido". Si se lo comiera el silencio, si no fuese duramente criticado y alabado con alborozo, es que España como nación ya no existe. "Ética y Política" está escrito amando a España. Este amor transforma el libro de un filósofo moral en la obra cuajada de un gran moralista. Porque Aranguren antes que filósofo, antes que político, es un moralista, en el sentido en que lo fueron Montaigne, La Rochefoucauld o Vauvenargues. Su pensamiento surge de una "experiencia vivida" que ha sabido extraer con prudencia, amor, tolerancia. Desconfía de las grandes abstracciones como de las grandes síntesis. Hegel está muy lejos de su "talante". Y estas virtudes del "realismo" y "del sentido práctico" nos las predica paciente pero constante, en los momentos difíciles en que el pueblo español se apresta a recupar la posibilidad de decidir sobre su propio destino. El moralista Aranguren advierte a los desanimados y a los pesimistas, con frase que parece sacada de un clásico del XVII, que "el que cree estar de

SIGMUND NOSOW y WILLIAM H. FORM. *Man, Work and Society* Nueva York: Basic Books, 1962. (612 pp.).

Como se sabe, durante los últimos años los sociólogos yanquis han ido publicando libros que podríamos calificar —con sumo cuidado— de antológicos, en cada una de las ramas de su especialidad. Estos libros suplen, por un lado, la falta inevitable de "tratados generales" en un mundo en que éstos son sólo difícilmente posibles. Por otro, pueden ser libros de texto en cursos especiales. Desde la aparición de los primeros *readers* de sociología urbana y más tarde de estratificación social, hasta hoy, con la recientísima publicación de uno sobre sociología de la ciencia y de éste que nos ocupa, se puede constatar que las Facultades de Sociología de las universidades de los EE. UU. tienen ya a su disposición toda una batería de material monográfico, ordenado y debidamente presentado, para uso de quienes en ella trabajan y aprenden.

"Hombre, trabajo y sociedad" es un extenso libro que recoge 70 ensayos e informes de importancia para la sociología de las ocupaciones. Esta tiene varias vertientes. Una de las más descolantes es la de la sociología industrial, pero también son importantes la económica y la estratificacional, y aún la política. Este hecho ya ofrecía, de por sí, algunos escollos para la sistematización y selección del material. El criterio seguido para vencerlos es el que da verdadero alcance a este libro. En primer lugar, se han publicado en él, con pocas salvedades, aquellos trabajos que son importantes y a la vez no excesivamente accesibles para el público estudioso en general. Así, no figuran un Durkheim o un Marx, contra lo que suele ocurrir en otros *readers*, cuyos au-