
SOBRE EL ANIMAL LADINO Y OTROS ENSAYOS DE NICOLAS RAMIRO

Miguel Beltrán

¿Qué, o quién, es este *animal ladino* que bajo la firma de Nicolás Ramiro Rico se nos muestra en las librerías acompañado de «otros estudios políticos»? La muy laboral cubierta —palma sobre palustre, mano que es a la vez e inseparablemente herramienta y generadora de herramientas— nos pone desde el principio en la pista de que en el libro se trata de una meditación sobre el hombre que va desde el trabajo a la política; mejor, que explica la política desde el trabajo, el *zoon politikon* por el *homo faber*: que a fin de cuentas, y como se verá, son la misma cosa. El escrito sobre el *Animal ladino*, que ocupa casi la mitad del volumen, se subtitula «Ensayo de antropología política imaginativa»: otra pista, ofrecida ahora por el autor, para que el lector sepa desde el principio dónde se mete. Y se mete en un estudio de antropología filosófica, esto es, no de antropología social o cultural según el uso habitual de estos términos. Pero, bien entendido, tal carácter filosófico es radicalmente no ontológico: el empeño es «descriptivo» y «empírico», es decir, no idealista (¿quiere el lector poner *materialista*?). No obstante lo cual, el autor pretende hacer una antropología «imaginativa» (lo que no tiene nada que ver con imaginaria: más bien lo contrario); y no podría ser de otra forma, habida cuenta de que se trata de una antropología filogenética.

Me temo, sin embargo, que con tantos circunloquios previos, con tanta copia de paréntesis, comillas, cursivas y distingos, no se avanza gran cosa en la identificación del animal ladino: vamos, pues, con ello, y empezando por el insólito y sugerente adjetivo. Ladino es, para el *Diccionario de la Real Academia*, el astuto, sagaz o taimado; y el animal de que se ocupa Nicolás Ramiro es el «ladino simbólico y mimético de conductas ajenas» (pág. 49). Pero en otro texto también hasta ahora inédito y anterior sobre la tarea de traducir aparece el término *ladino* como sinónimo (histórico, por otra parte) de latineante (pág. 219) y antónimo de *illiteratus*, para el que se reserva la calificación de *quasi asinus*. No es, pues, tan enigmática la calificación de ladino para este peculiar animal que es el hombre, o en que ha devenido: se trata, dicho sea con la conveniente sencillez, del animal *que sabe latín*. No es, pues, un animal corriente, como los demás; ni lupino siquiera, pese a su ferocidad intraespecífica y a los hobbesianos. Como tal ladino (simbólico, sagaz y mimético), este peculiarísimo animal es al mismo tiempo animal y no-sólo-animal, sino animal humano, *plus-quam-animal*. Animal ladino.

Y como todo tiene un principio, de él arranca el autor: de un animal hominizado que en el proceso de hominización ha ido perdiendo parte de su animalidad primordial (el equipo instintivo y orgánico para atender sus necesidades en un medio de escasez), pero conservando otra parte: las necesidades. Y a su imperiosidad acude el nuevo ser de forma radicalmente original: su estrenada inferioridad orgánica es suplida con prótesis, con un instrumental externo que hace del hombre un «animal ortopédico» (pág. 26), rodeado de utensilios en cuyo manejo le va la vida. Si bien tales instrumentos y enseres, originados en la necesidad de subsistir —en la trabajosa tarea de subvenir a las propias necesidades— se expandirán mucho más allá de lo requerido por los apremios primarios para dar paso a lo supererogatorio, lo lúdico y extravagante. Entre lo que no falta lo mortífero: malamente equipado para matar, el hombre practica el homicidio como acto técnico. Las deficiencias animales del hombre son, en resumen, condición y ocasión de su hominización: al animal humano le es imposible prescindir de sus utensilios, de sus artefactos; lo característico del hombre es su arte de hacer —de hacerse— prótesis. El *faber*, como gusta de repetir el autor, es un animal *tool-making* y *tool-using*.

Se nos recuerda así la convicción marxiana de que el trabajo constituye el primer movimiento específicamente humano, en el que el esfuerzo que transforma la materia transforma simultáneamente al propio trabajador. Ante todo, el esfuerzo no es primordialmente muscular, sino sesudo: el hombre es «un ser cuya necesidad primaria... es averiguar muy trabajosamente *cómo* y *con qué* va a satisfacer unos apremios que en cuanto necesidades, comienzan por ser oscuras a doble título», pues ni los objetos naturales se ofrecen inmediatamente al hombre, ni el organismo humano y sus sentidos son inmedia-

tamente adecuados a sus cometidos. En síntesis, que el hombre piensa por amor del pienso. Castizo *dictum* de Nicolás Ramiro que expresa con máxima sobriedad y fuerza la condición humana, y que se completa tan pronto se cae en la cuenta de que, para nuestro *tool-making* y *tool-using*, el primordial y más virtuoso utensilio es la palabra. El *faber* ladino es un animal locuaz, para el que «el lenguaje sólo nace de la necesidad menesterosa que (le) apremia y lleva al trato con otros seres humanos» (de nuevo Marx): con lo que es el hambre un último motor que, si bien se experimenta en común con los demás animales, es en el hombre específica, en la medida en que para comer y subsistir tiene que convertirse en el único animal capaz a la vez de convivir, laborar y co-laborar (pág. 60).

El trabajo es, pues, siempre social: la acción laboriosa sobre la naturaleza es también una interacción —actual o virtual, simultánea o sucesiva, mediata o inmediata— entre actores humanos. Y concluye el autor: «con el hombre, y únicamente por su trabajo, aparece el poder» (pág. 53); poder que, presente siempre en el proceso de trabajo, no es todavía poder político ni estatal: el poder humano seminal antes de ser político es laboral. El poder político vendrá después, con la *polis*, al institucionalizar y monopolizar el uso de la violencia, antes al alcance de cualquiera que tuviera una herramienta (es decir, de todos), y luego en mano sólo del Estado. No son, pues, ni el Estado ni la sociedad política reductibles a sus antecedentes prepolíticos o extrapolíticos: por emplear las grandes palabras, lo cultural no es reductible a lo biológico, del mismo modo que nuestra peculiar herencia (la cultural) es exosomática y no genética.

Pero volvamos a nuestro ladino animal: su inespecialización, signo de pobreza orgánica y funcional, de ser un animal venido a menos, es justamente la raíz de ese su ser *plus-quam-animal*, de su ser humano. Al humanizarse, ha de sacar fuerzas de su flaqueza (pág. 71): criatura suspicaz y ladina, es para él cosa de vida o muerte desarrollar su versatilidad polivalente y la de los instrumentos que crea. Pero hay una dimensión en la que el bicho humano puede afirmarse especialista no sólo una vez llegado a hombre, sino en el mismo tránsito: especialista en intercambio simbólico (como inciso: ¡y de qué modo tan diferente y superior a las maravillas animales de que nos hablan algunos maravillados e ingenuos etólogos! No hay más remedio que suscribir gustosamente con el autor —y de nuevo con Marx— que no es el hombre el que se explica desde el animal, sino justamente al revés).

Intercambio simbólico que viene determinado por la necesidad de supervivencia («que jamás podrá resolver por sí solo ningún individuo aislado»: Gehlen *dixit*), que exige acción —trabajo—, lo que a su vez implica el lenguaje como condición del conocimiento imprescindible para tal trabajo. Requisito del pensar y teorizar es el lenguaje: la palabra, instrumento primordial, se revela así como condición de todo utensilio. «El logos..., al arraigarse en el animal hominizado e inmutarlo en un *cogital* subvertió la entera

economía de la naturalidad protohumana» (pág. 85): el hombre adquirió, literalmente, un *novum organum*.

Como magistralmente dice Nicolás Ramiro: «... nuestra especie ha sobrevivido... por... el pensamiento humano ahijado por el lenguaje simbólico... provocado por el hambre» (pág. 94). El hambre hizo, pues, al hombre, o al menos desempeñó el papel de partera.

El tema del hambre preocupaba a Nicolás Ramiro, y a él dedica unas luminosas páginas de su *Animal ladino*; no tanto al hambre singular y privada, individual, cuanto a las hambres severas, colectivas y públicas, manifestadas como «épocas de hambre» o «zonas de hambre», que no son nunca neutrales (¿qué cosa lo es?), sino que, por el contrario, constituyen un poderoso factor de integración o de desintegración social. Apoyándose en tales reflexiones, el autor apunta una teoría del orden social que parte de la transmutación del canibalismo potencial en ordenación (social) de la producción y el consumo, y no sólo de ellos, sino de su privación: que «una de las funciones primarias de todo orden social es hacer inocuo al hambriento y, en general, inofensivo al pobre» (pág. 92), hambrientos y pobres que terminarán convirtiéndose en asalariados. Pero la otra cara de la moneda, el hambre desintegradora, se da paradójicamente cuando no es hambre padecida, actual, sino temida, de futuro: esta expectativa famélica es el hambre específicamente humana, la que hace posible, en expresión de Fernando del Pulgar, que «aunque estemos hartos..., siempre estemos hambrientos». Y es precisamente este hambre temida quien puede poner fin a la convivencia.

Toda esta indagación antropológica («reflexión imaginativa del hombre sobre el hombre») concluye en la afirmación de la especificidad —ladina, locuaz— del animal hominizado: de modo que sus acciones no son, en ningún caso, comportamientos instintivos puramente zoológicos (pág. 96). Entiendo que tal conclusión, de la manera en que es argumentada por Nicolás Ramiro, es particularmente luminosa, pese a su apariencia incluso mostrenca: piénsese que el punto de mira del autor enfoca al hombre desde antes de serlo, desde el árbol; y que antes de reflexionar, por ejemplo, sobre la mano humana y sus habilidades, la ha percibido como lo que era, extremidad superior o delantera (prehumana, por tanto). Si Nicolás Ramiro saca al hombre del zoológico, previamente lo ha tenido bien guardado en su jaula; y si afirma una y otra vez su condición de ser más-que-animal, ello es a partir de un proceso, el de hominización, en el que el animal ha superado su primera condición. Animal, pues, pero *animal ladino*. Lo que implica un planteamiento epistemológico que invalida (en términos de sí-pero-no, o mejor, de no-sólo-sino-también, como quiere el autor) todo reduccionismo etológico.

* * *

Se dirá quizás que, si bien el ensayo se subtitula «de antropología *política* imaginativa», en lo expuesto no hay demasiado de materia política. Es cierto que hay en él menos de explícita y formalmente político que de propiamente antropológico; pero, a mi modo de ver, no porque el ensayo haya podido quedar inacabado (que no sé si es el caso), sino porque la reflexión que en él se desenvuelve es, *toda ella*, política, sólo que casi siempre en forma de principio y fundamento —como solía decirse antiguamente—. Si el ladino ladinea necesariamente con otros, si sus primeros y más toscos utensilios pueden volverse instantáneamente armas, si el poder nace del trabajo, y si el orden social más elemental institucionaliza al hambriento (incluso por el recurso de alimentarlo), dígame si se trata o no con ello de una reflexión política. Sólo que —insisto— radical.

* * *

Me decía hace poco un atento lector de Nicolás Ramiro que los temas del *Animal ladino* estaban ya prefigurados en sus escritos más antiguos: y así es, en efecto. No es cosa de rastrear aquí los hilos más o menos evidentes, los guiños e insinuaciones, las a veces rotundas marcas miliares que manifiestan tal continuidad: pero sí me parece importante destacar que es efectivamente así, que nuestro autor mantuvo durante muchos años (no sé si decir que durante toda su vida) una contumaz fidelidad a preocupaciones que giraban una y otra vez sobre los fundamentos de la condición humana (o sobre los temas centrales de la filosofía, o de las ciencias sociales, o de la política, o de la sociología: dígame como se quiera, que todas estas etiquetas y algunas más son de recibo para las cuestiones verdaderamente importantes, y así son las que supo plantearse nuestro autor haciendo buena la opinión de que para la ciencia lo que importa son los problemas, las preguntas).

Y no son precisamente preguntas lo que falta en los estudios políticos que acompañan al *Animal ladino*, formuladas alrededor de la consideración de la guerra civil como forma extrema del conflicto que ha de estudiar el Derecho político, de la desmitificación o desteologización de la soberanía, de la responsabilidad del hombre en la custodia de sus propios derechos individuales, de la guerra y del papel desempeñado por la técnica, de las posibilidades de la sociología y las pretensiones de los sociólogos, del concepto marxista de clase social y, en fin, de la traducción y sus mediaciones. Pero veámoslo con un mínimo, e insuficiente, detenimiento.

En los «Breves apuntes críticos para un futuro programa moderadamente heterodoxo del 'Derecho político' y de su muy azorante enseñanza», se indica ya desde el título (y desde el familiar e inédito subtítulo, «el delantal») un

fuerte talante inconformista: hay en el trabajo una seria descalificación del «mero legista» que propende a ignorar cualquier tipo de conflicto que no revista la forma de litigio judicial; escandalizaba, pues, a Nicolás Ramiro la *no mención* del tema de la guerra civil española en la enseñanza y en el tratamiento teórico de la asignatura. Esta sólo puede articularse a partir de una pluralidad de saberes referentes a la política y a su Derecho, que incluyen unos supuestos antropológicos, económicos y sociológicos imprescindibles. Para el autor, el Derecho político no puede ser sino una teoría especial del conflicto social, y en particular del conflicto por excelencia: la guerra civil. Y concluye con la desazonante pregunta de por qué España, tan rica en aquéllas, es tan pobre en Teoría Política.

El ensayo sobre la soberanía, publicado en 1952 en la *Revista de Estudios Políticos*, es quizás el trabajo más conocido de Nicolás Ramiro; en él se propone intentar una sociología de la soberanía como raíz última de su problemática. Se pregunta, pues, cómo un poder se hace soberano, cómo constituye esa relación en que estriba la soberanía, cuál es el juego social del mecanismo de fuerzas políticas en que la soberanía consiste. Destaca el autor que lo peculiar de la soberanía reside no simplemente en hacerse obedecer en concurrencia con otros poderes, sino en la vía o camino seguido para llegar a esa situación: siendo esa vía la apelación al substrato social común a todos los poderes en concurrencia. Con lo que queda dicho que la soberanía es una relación, no una cualidad inherente a nadie. Relación entre poderes concurrentes dentro de un mismo grupo social, decidida la concurrencia por el pueblo, ya solemnemente, ya de modo cotidiano.

Pero quiero hacer un inciso, y este punto es tan bueno como cualquier otro para hacerlo: me doy cuenta, al tratar de recoger aquí lo que me parece el cogollo de la tesis del autor acerca de la soberanía, lo mucho que palidecen sus ideas y argumentos al quedar tan desconsideradamente sintetizados. Soy consciente de que no se puede tratar así este texto sin maltratarlo, y me apena ver cómo en el camino hasta el papel pierden fuerza tanto su agudeza intelectual como su gracia literaria. Dudo entonces de que lo que escribo pueda operar, y así era mi propósito, como invitación (que quisiera perentoria) a la lectura directa. Así pues, y lo que digo aquí vale para todo el comentario, no juzgue el lector del interés del libro de Nicolás Ramiro por la empobrecida y gris imagen que pueda obtener de mi nota. No sé si será pedir mucho que me crea cuando aseguro que se trata de un libro importante (por decirlo apagadamente y sin énfasis): en último extremo, me crea o no, lo que debiera hacer el lector es comprobarlo por sí mismo. Que si muchas recensiones o notas bibliográficas se leen para no tener que leer el libro que les da origen, éste no es en modo alguno el caso. Aquí el texto es de tal precisión, riqueza y frescura que es insustituible.

Y volvamos a lo nuestro, que en este momento es un trabajo sobre «El porvenir de los derechos individuales» publicado en 1949. En él el autor

parte de la triste constatación de que los derechos fundamentales del hombre son tan proclamados como infringidos, encontrándose en continuo reflujo; y no vale echar las culpas a las modernas tiranías, que más que causantes de esa situación son ellas mismas efecto de muchos humanos yerros: el fundamental, desdeñar, como artificio burgués, la individualidad (que no es la misma cosa, sino más bien la contraria, que el individualismo). Pues bien, la moral y el Derecho no vienen «ni a derrocar todo lo que es orden, ni a sancionar como orden cualquier estado de cosas» (pág. 146), sino que, con Hauriou, se afirman inspirados de un cierto ideal de justicia, en contradicción con la realidad que aspiran a regir. El autor interpreta a Hauriou entendiendo que se niega a ver el Derecho como una mera secreción social y, al mismo tiempo, como una pura realidad etérea, externa a la sociedad. He aquí de nuevo la difícil y exigente posición intelectual del autor, obligándose a «jugar a dos paños», dado que «los hombres nunca son pura y simplemente lo que su situación es» (pág. 148). Es la propia realidad la que contiene latentes los medios de transformarla: y a la transformación precede la negación.

Pero la realidad que ha de ser negada como requisito previo a ser transformada, esa realidad que constituye la situación del hombre y que contiene en sí los instrumentos de tránsito para convertir la negación ideal en real, no agota al hombre ni se agota en lo social: «los hombres nunca son pura y simplemente lo que su situación es» y, además, no puede identificarse con situación social, pues hay situaciones humanas no sociales. Acomete con ello Nicolás Ramiro la empresa de afirmar la individualidad y responsabilidad del hombre, su libertad en fin; pues ni la conducta humana llega jamás a comprenderse ateniéndose sólo a sus presuntos instintos, ni su determinación social la automatiza sin vuelta de hoja. Recordándonos la vieja antropología del *homo duplex*, señor de sí mismo, señala el autor que la crisis de los derechos humanos se origina en la de tal antropología: «Si se niega o envilece la libertad humana interior..., no tiene sentido alguno hablar de derechos individuales» (pág. 159). Y percibida la libertad como una carga, son los mismos individuos los que dimiten de su calidad de sujetos individuales y personales, evadiéndose de sí mismos. No es, pues, el tirano quien volatiliza los derechos individuales, sino los propios individuos que aceptan convertirse en títeres de un grupo. Amarga medicina la que nos suministra nuestro desilusionado autor, no dejándonos ni recurso al «sociologismo» ni a la consoladora *moral indignation* frente al tirano. Por el contrario, nos invita a aceptar la íntima división entre protagonista y antagonista (aceptación consciente de que ambos son la misma persona), y a rescatar a partir de ella, sin chivos expiatorios a los que recurrir, los depauperados derechos individuales

«Guerra y técnica» se publicó en 1945 como fragmento anticipado de un estudio, *Hombres sin paz*, que nunca vio la luz: cosa lamentable, a juzgar por lo que en el artículo se muestra. La reflexión sobre la guerra se inicia con la afirmación de que, hoy (es decir, entonces; al menos entonces), el

hombre carece de objetivos, de metas para su acción; con lo que «la vida misma... transcurre vacía, huérfana de sentido» (pág. 162). Esta idea puede parecernos en 1981 tópica y manida, pero en el momento en que se escribe constituye una actualísima participación del autor en el existencialismo pre y postbélico, pero con una importante diferencia respecto, por ejemplo, de Heidegger: en Nicolás Ramiro no se trata de especulación ontológica, sino de reflexión histórica; y ello, además, sin el patetismo sartriano. Pues bien, en este contexto de falta de objetivos y de sentido, ¿por qué y para qué se hace la guerra? El autor se niega a aceptar la guerra como lo opuesto a la paz, y entiende que la primera es instrumento de la segunda, y que, además, la guerra es un enfrentamiento entre grupos sociales diferentes, cada uno de los cuales ha de estar internamente pacificado: el orden interno del grupo lo organiza para la guerra, que persigue fines sociales y no individuales, lo que implica disciplina. La misma disciplina, por otra parte, que ha exigido para su nacimiento y desarrollo la técnica moderna en el laboratorio y la fábrica. El parentesco estructural entre guerra y técnica consiste en que la primera permite el señorío político y la segunda el dominio sobre la naturaleza. Ahora bien (y siguiendo con la cuestión de los fines), ¿para qué la técnica?, ¿por qué se domina la naturaleza? Obviamente, en beneficio del hombre. Pero la técnica está dejando de ser una obra del hombre para convertirse en su opresora: no sólo cuando con ella se oprime a *otros* hombres, sino cuando —reificada— se vuelve contra su propio creador. Y es que el sentido necesario de la acción humana no implica en modo alguno su necesaria racionalidad: al contrario, la vida humana es tan sólo semirracional, y eso es lo legítimo y lo propiamente necesario. En efecto, el hombre divide sus actos entre los rutinarios, a los que no presta atención racional, y los no rutinarios, no mecanizados, propiamente humanos y culturales a fuer de racionales; pero como nuestra capacidad racional no es capaz de abarcarlo todo a la vez, al establecer prioridades podemos equivocarnos y desequilibrar la balanza.

Es lo que ha sucedido con los europeos, tan dedicados a la tarea de descifrar y dominar la naturaleza que han dejado en un plano secundario las relaciones del hombre con las cosas, del hombre con los hombres, y del grupo con el grupo, habiéndose llegado con ello a una progresiva visión hilomórfica del hombre (pág. 170), apta para cualquier dislate: y no es el menor la convicción de que los hombres no constituyen una unidad de especie. Cuando tal convicción coincide con el poderío técnico, se ha roto una de las más fuertes barreras contra la barbarie. La barbarie nazi, a la sazón.

En el libro de Nicolás Ramiro se incluye un luminoso ensayo (deslumbrador preferiría decir, si no fuese porque el que queda deslumbrado tarda un rato en volver a ver las cosas que le rodean: y aquí sucede justamente lo contrario, esto es, que el texto lleva desde el primer momento a ver las cosas con desacostumbrada nitidez) en el que el autor aborda algunos de los temas

fundamentales de las ciencias sociales; me refiero al que lleva por título «Sociología, sociólogos y economistas», publicado en 1950. Como quiera que he manifestado ya en otro lugar mi identificación con las tesis mantenidas en este trabajo, me limitaré aquí a intentar recogerlas brevemente.

Señala Nicolás Ramiro que cada ciencia particular tiene, junto al plano en que plantea y desenvuelve sus problemas específicos, un plano aproblemático constituido por el saber que esa ciencia considera incuestionable o evidente, o que está simplemente incuestionado; plano aproblemático que, obviamente, varía de ciencia a ciencia. Pues bien, la sociología se constituye como una ciencia máximamente problemática (con lo que se acerca a la filosofía), reduciendo a un mínimo su propio plano aproblemático, y problematizando con ello a todas las demás ciencias, turbando así su paz. Pero la paradoja consiste en que los logros de la sociología son desproporcionados con sus pretensiones, comenzando por el hecho de que si son posibles y fecundas las investigaciones sociológicas de regiones o fenómenos de la realidad social, es en cambio imposible una verdadera *sociología de la sociedad*, que aparece como teóricamente inescrutable. Esta es la razón de que los sociólogos desplacen tan fácilmente su atención del plano teórico al práctico, de suerte que con frecuencia la sociología emite una verdadera llamada a la acción, tanto invitando a planear utopías como a destruir la sociedad existente. Y el autor subraya la peculiaridad del papel del sociólogo: pues si bien siempre se reconoció a la ciencia una función social, no así al científico; en cambio, con frecuencia los sociólogos asumen el papel de profetas y reformadores, de políticos frustrados en definitiva. De donde la desconfianza de muchos científicos respecto de la sociología. Piensa el autor, por su parte, que como «la sociología apenas es una ciencia, apenas es un saber teórico mínimamente riguroso» (pág. 184), la teoría del sociólogo podrá ser importante, pero su persona no lo es. Propone así Nicolás Ramiro una «interpretación ascética» del sociólogo y un «rigurosísimo voto de pobreza social» para profesar la sociología. Justo es decir que nuestro autor predicó con el ejemplo, lo que es una manera *ante y post scriptum* de añadir lucidez a lo escrito. La manera suprema, indudablemente.

En el trabajo sobre «La sociedad, las clases y la clase proletaria», Nicolás Ramiro sostiene que la concepción marxiana de la sociedad de clases como sociedad en lucha de clases se origina en la necesidad de patentizar la futura realidad de una sociedad sin clases, esto es, sin burguesía y sin proletariado. Pero la posición de privilegio otorgada por Marx al proletariado dentro de la dinámica histórica no tiene nada que ver con la apoteosis profana de la canonización del proletariado en que se ha desenvuelto parte de la tradición marxista: el proletariado, que como *última* clase era el eslabón dialéctico que unía la prehistoria con la historia, estaba en Marx historicado, es decir, destinado a destruir las clases y morir él mismo como tal clase. Pero el proletariado ha sido deshistoricado: *de facto*, por la instauración del marxismo

en la Unión Soviética, y *de iure* por la hipóstasis de las clases, con la demonificación de una y la santificación de otra. Hasta el punto de que se llega a hablar como ideal de futuro, no como momento dialéctico, de una cultura proletaria —lo que no tiene sentido, ya que ésta no es sino una anticultura—. El autor concluye su breve análisis indicando, entre otras cosas, que el marxismo hoy día es, más que una teoría de la sociedad, un elemento real de la situación social actual, y como tal debe ser estudiado. Y que el tema de las clases sociales, además de un problema sociológico histórico y concreto, es un problema antropológico, en el sentido (y aquí me permito transformar en afirmación una pregunta del autor) de que el hombre no se limita a ser miembro de una clase, sino que es un ser que es miembro de una clase. O, en palabras de Tillich, que el hombre determinado por su clase sigue siendo hombre: hombre con historia. Lo que implica, para Nicolás Ramiro, que el ser humano posee estructuras que han de ser investigadas, puesto que arrojan luz sobre los movimientos sociales. Y viceversa. Una vez más, ni sociologismo ni idealismo antropológico.

La insistencia de Nicolás Ramiro en planteamientos antropológicos nos es desvelada en el estudio sobre «La filosofía en la sociedad», donde sostiene que la conexión de subordinación de la sociología a la filosofía se establece formal y materialmente a través de un tercer término: la antropología (página 201). Para el autor, las distintas ciencias son campos teóricos acotados, subordinados todos ellos —en tanto que teorías— a la teoría por excelencia, a la filosofía. Históricamente, sin embargo, hay un momento en que se advierte que la filosofía apenas era algo más que una aglomeración de filosofías, de sistemas filosóficos, mostrando así su interna condición pluralista.

La descomposición del saber en una pluralidad de saberes determinó que algunos de ellos trataran de salvarse del naufragio afirmándose a sí mismos en contraposición al saber filosófico: afirmándose como «ciencia», como saber especializado y verificable. Pero las dificultades no desaparecieron con ello, pues cuando varias ciencias particulares operaban sobre un mismo objeto, sus conclusiones no concordaban, incluso se contradecían. Y no sólo eso, sino que las ciencias particulares que trataban de entender al hombre estaban impregnadas de pluralismo social, de suerte que producían construcciones diversas según la posición social de los distintos teóricos. La creencia en el progreso permitió mantener hasta la primera guerra mundial la ilusión de superar el pluralismo, pero justamente porque hubo progreso, y con él un avance de la autoconciencia de la propia historia, el pluralismo (teórico y social) no ha disminuido, sino que se ha diversificado aún más.

En consecuencia, cada grupo social ha tenido su particular y exclusivo saber, su propia cultura incomunicada e incomunicable con las demás, de donde la recíproca incompreensión, predicada incluso como ideal práctico. Tal incompreensión, convertida en odio por el mecanismo del resentimiento, acaba generando la máxima belicosidad. Ahora bien, la paradoja de nuestro mundo

consiste en que tan encontrado pluralismo cultural y teórico, sustentado por hostiles sujetos políticos, es la consecuencia de un radical monismo en que incurren cada uno de los plurales *ismos* existentes: «la viciosa y arrogante presunción de encarnar la sola verdad y el solo modo de existencia que merece persistir» (pág. 207). Situación que, claro está, no se resuelve con torpes intentos eclécticos o sincréticos, sino que exige necesariamente el planteamiento de la cuestión de la teoría y de su crítica, y específicamente el problema de la autocrítica de la filosofía. Si ha de haber un saber que critique, tiene que comenzar por ser autocrítico.

Un componente de esa autocrítica es la necesidad de que la teoría no se anegue en su aquí y ahora: sólo remontándolos se harán comprensibles. Aunque debe quedar claro que no se trata sólo de comprender, sino de trascender y de barruntar lo posible: «lo que se ve no interesa sino en razón de lo que no se ve» (pág. 211). Porque justamente el barrunto de lo posible es el fundamento de toda crítica. Con lo que queda dicho que el ver que la teoría intenta es muy diferente de nuestro ver en la vida cotidiana, intentando el primero rectificar o corregir la visión embaucada del segundo. Y no es que el mundo cotidiano de cada uno sea un mundo falso: lo que es falso es la atribución de carácter absoluto que cada uno da a su visión preteórica. «De la teoría tuvieron que echar mano los hombres cuando comenzaron a pasarse de no entender lo que pasaba en sus mundos ni lo que a esos mundos les estaba pasando» (pág. 212). Es la tribulación, y no el gozo personal, el origen de todo pensamiento.

El libro acaba con un inédito y delicioso ensayo sobre «La tarea de traducir», en el que burla burlando se nos lleva desde consideraciones sobre la traducción hasta el *government by paper*, de éste al regimiento de príncipes, y de aquí al pintoresquismo de la teología dieciochesca. Y de improviso, cuando queda sólo una página para el final, el encandilado lector se percata de que aquel amable discurrir se pone serio: la teología penetra en la ideología y en la vida política práctica, y algo ha de decir sobre ello la ciencia política. Y lo que ésta dice al respecto por la pluma de Nicolás Ramiro entiendo que se resume en la afirmación de que entre los mensajes del Logos divino y su audición o lectura por los hombres suele mediar una voz o mano terrenales «que serán como los instrumentos transmisores —si no fuente— de las mismas palabras divinas originales» (pág. 222). ¿Será necesario subrayar (*si no fuente*) el delicado y demoledor inciso de la frase citada?

* * *

A lo largo de los distintos trabajos que componen el libro, Nicolás Ramiro va sugiriendo, indicando con magistrales pinceladas, su concepción de las

ciencias sociales. Tanto da que se refiera unas veces a la ciencia política y otras a la sociología o a la antropología: el lector se da cuenta de que el autor se mueve más allá de nuestra académica compartimentación, libre del corsé disciplinario, manejándose en un marco de problemas que es común a las con frecuencia ridículas especializaciones con que solemos etiquetarnos. Muchas veces prefiere referirse sin más a la *teoría* o al teórico, como cuando señala que «se intenta hacer del teórico un catequista de partido y facción. Su encargo social parece que no debe ser otro sino probar cómo sus amos tienen siempre razón. Nada más sustantivamente contrario a su genuina misión puede proponérsele al teórico. Pues su hacer y verdadero ser consisten, puntualmente, en invalidar coartadas sociales» (pág. 137). No es mala propuesta la que nos invita a continuar la tradición desenmascaradora de la sociología. Pero sin pretensión soteriológica alguna, pues lo que por un lado destapemos quedará tapado por el otro: «he aprendido que en el campo social no hay descubrimiento intelectual sin encubrimiento, ni enfoque sin desenfoque y que inevitablemente la atención a algo es fatalmente desatención a mucho» (pág. 121). Con este saludable realismo —que no pesimismo ni escepticismo— Nicolás Ramiro se cura, y nos cura, de protagonismos y seguridades impertinentes. Tanto más cuanto que, como viene a decirnos (pág. 123), los conceptos que utilizamos son, a la vez, categorías históricas y conceptos polémicos.

Nicolás Ramiro se resiste tenazmente al reduccionismo. Buen catador de complejidades y matices, se niega a empobrecer la realidad observada, o su explicación, sobre todo si ello se produce como consecuencia de una simplificación de catecismo que tenga preparadas las respuestas antes incluso que se formulen las preguntas. «La explicación meramente política de la situación actual es, como cualquier otra explicación unilateral, una exégesis falsa de la realidad social» (pág. 161). Afirmación particularmente significativa en boca de un politólogo, que no quiere monopolizar la explicación con la especialidad de su disciplina. Nuestro autor da las vueltas necesarias a sus problemas, no le satisface verlos en dos dimensiones, sino que quiere verlos «de bulto», y trata de explicárselos y explicarlos en toda su riqueza, no unilateralmente. En otro lugar he defendido una posición que he llamado de «pluralismo cognitivo» (y consecuentemente teórico y metodológico) que huye del irenismo como de la peste, y que no cree posible el eclecticismo ni el integracionismo teórico. Pues bien, me complace decir que en muy buena medida me he apoyado para ello en las tesis de Nicolás Ramiro, al menos tal como yo las interpreto.

Pero sigamos con nuestro autor. Más arriba he mencionado su sensibilidad por los matices, pero se equivocaría quien creyese que me refiero a una cualidad estética. De ninguna manera. Se trata explícitamente de un principio epistemológico, como él mismo nos dice: «En buena parte, la sociología consiste en mostrar cómo no hay nada trivial en la vida social» (pág. 175). E in-

siste: «en la sociedad moderna nada 'está ahí' que no haya sido puesto, o que una vez puesto siga estando sin nadie que le ayude a persistir» (pág. 179). Nada trivial, pues, nada casual (atención: de lo que «está ahí». Que no se está discutiendo ahora el tema del azar, y que el de la necesidad no se discutiría ni en términos metafísicos ni físico-naturales, sino sociales, esto es, históricos). Nadie, si está en su sano juicio, debe arrendarle la ganancia al estudioso de la realidad social. Al menos al no-reduccionista.

Llevaría muy lejos el intento de reconstruir y presentar aquí la manera de entender las ciencias sociales que profesó Nicolás Ramiro. Basten, pues, los tres o cuatro rasgos referidos para poner de manifiesto que se trata de una manera *inquietante*. Y que inquietarnos en nuestras convicciones es el mejor servicio que puede prestarnos un *maestro*, vivo o muerto.

* * *

Era propósito de la presente nota limitarse a dar noticia descriptiva (ni siquiera a recensionar críticamente), y lo más fiel posible, del libro objeto de comentario. Sin embargo, tanto por razones intelectuales como personales, quiero concluirla en clave de celebración. Ante todo, celebración de la aparición del libro póstumo, respecto del cual difícilmente se puede exagerar calificándolo de *capital*: en el escuchimizado panorama de las ciencias sociales españolas, las páginas de Nicolás Ramiro destacan por su sorprendente potencia, por su fuelle crítico y filosófico, por su calidad estilística. Son pocas páginas, es verdad, y para la voracidad de quien las lee con afición, menos aún; pero tanto más estimables cuanto que constituyen todo lo publicado (más de la mitad hasta ahora inédito) de un impenitente ágrafo.

De los trabajos previamente publicados, todos menos uno lo fueron entre 1945 y 1952; y resulta extraordinario comprobar que hace tantos años Nicolás Ramiro se manejaba ya con entera familiaridad entre una serie de libros importantes que se han leído por estos pagos sólo en los últimos tiempos, e incluso que se están traduciendo en estos momentos: por citar sólo dos, valgan los ejemplos de Norbert Elias o de Alfred Schütz. Pero no es sólo que en sus lecturas se anticipara más de un cuarto de siglo, y que hayamos terminado los demás leyendo lo que él leía ya entonces, sino que también entonces Nicolás Ramiro pensaba con anticipación: ¡cuántos mediterráneos estamos descubriendo ahora, cartografiados ya con soltura en las páginas comentadas!

Por poner un último ejemplo de esa capacidad del autor de ir por delante: compruébese, a lo largo de cantidad de páginas del libro, un conocimiento de la obra marxiana poco usual incluso hoy —y excepcional entonces—, meditada con profundidad y presentada con admiración y respeto, tanto en la coin-

cidencia como en la discrepancia. Y subrayo el caso de Marx, pues en los de Aristóteles, Hobbes o Weber siempre pudo la iglesia académica echar mano de algún doctor más o menos presentable: no así con el primero, tanto tiempo mantenido al margen.

Algo apunté antes acerca del estilo ramiriano. Estragado el gusto por la descuidada prosa habitual en las ciencias sociales (o peor aún, por la avilantez de las más traducciones), el desprevenido lector quedará sorprendido por su inmersión en un medio diamantino, en el que cada faceta es cada faceta y no da lo mismo Juan que Juanillo. Y no se piense que el discurso *queda* por ello frío y geométrico, sino que, entreverado como va de casticismos e iluminaciones filológicas, resulta un cibo —como el autor diría— literalmente suculento. La pluma de Nicolás Ramiro es, pienso yo, conceptista, aunque sin el envaramiento de que suele adolecer tal estilo. Nuestro autor no pecaba de manierismo alguno, y lo que tenía que decir lo decía. Eso sí, procuraba decirlo bien. Lo que no es poco.

Me hubiera gustado terminar diciendo algo sobre la persona del autor, apoyándome en el contacto —harto escaso, por desgracia— que con él tuve. Pero creo que lo procedente es remitir al lector al extraordinario prólogo escrito por Francisco Murillo y Luis Díez del Corral, quienes tuvieron el envidiable privilegio de gozar largo tiempo de su amistad.