

LA TOPOLOGÍA DEL ESPACIO POLÍTICO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán *

«Derecha e izquierda» forman un esquema topológico, vinculado a la intuición originaria del espacio, que luego se ha traspuesto metafóricamente al orden religioso y al ético, y, finalmente, al político. Obviamente, la díada «derecha e izquierda» es neutra en su sentido espacial, pero, al ser proyectada en el ámbito de la cultura, se ha ido cargando, a lo largo de la historia, de contenido semántico y axiológico variable, siempre en valencias valorativas contrapuestas, positiva y negativa, según la situación y la perspectiva que se adopte en cada caso. La oposición topológica se volvió así funcional, envolviendo una relación dinámica conflictiva entre actitudes, tendencias o sistemas de valor/creencia. Por lo general, en las distinciones más arcaicas que registra el lenguaje, se ha tendido a privilegiar la diestra, y aunque las razones de esta preferencia son muy discutibles según los antropólogos¹, creo que se deben, en última instancia, al elemental hecho de que desde el punto de vista corporal abundan más los diestros que los zurdos. No es extraño, pues, que este privilegio se haya transferido también a las acepciones más primitivas de sentido ético o religioso, y de ahí haya pasado a la política. En este último contexto, la convención política «derecha e izquierda» se originó en la Asamblea Constituyente de la Revolución Francesa, donde los *girondinos* y los *jacobinos*

* Sesión del día 23 de marzo de 1999.

¹ «Las mismas palabras de derecha e izquierda testimonian en la mayoría de las lenguas la preferencia universal por la mano derecha. La palabra inglesa *right*, derecha, sugiere que es recto usar la mano derecha. Puede ser que *left* tenga su origen en el hecho de que la mano izquierda (*lefthand*) se use tan poco que se la excluye (*left out*) de la mayoría de las tareas» —afirma Martín Gardner—, aun cuando «la mayoría de los antropólogos lo consideran un misterio no explicado todavía satisfactoriamente» (*Izquierda y derecha en el cosmos*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, págs. 93-94).

se sentaron respectivamente a la derecha y a la izquierda del sillón presidencial de las sesiones, y mantuvieron posturas opuestas: partidarios de la transacción y la moderación los *girondinos*, y radicales los *jacobinos* en su actitud de ruptura con todo vestigio del Antiguo Régimen².

¿Tiene, pues, sentido seguir aferrándose a este esquema espacial «derecha e izquierda» para pensar hoy las complejas relaciones que dominan en el espacio político?, ¿no sería conveniente abandonar la metáfora topológica por insuficiente e irrelevante? «Y sin embargo», como diría Juan de Mairena haciendo sonar el bordón de su guitarra, el pensamiento está transido de metáforas, cuyas raíces lingüísticas se hunden en esquemas intuitivos espacio/temporales. Buena prueba de la fecundidad cultural de estas metáforas espaciales —derecha e izquierda—, «arriba y abajo» ha sido su uso universal en culturas de matriz mítica para establecer una primera ordenación axiológica del universo. Posiblemente, el concepto más refinado no alcanza nunca a desprenderse de la carne intuitiva de la imagen. Aun cuando hubiera sido casual y azaroso el origen de la denominación política de «derecha/izquierda», «la metáfora espacial no es banal», en contra de lo que asegura Norberto Bobbio³, porque sugiere una estructuración diádica del espacio político, primaria e irreductible al modo de la distinción de las regiones contrapuestas en el espacio. Demorarse, pues, reflexivamente en el campo significativo abierto por la metáfora topográfica pudiera ser un buen método introductorio para adentrarse en otros planos del análisis conceptual.

² Sostiene PEDRO CABA que, conforme a su sentido religioso, la situación a la izquierda siempre significó la *disidencia* y cree que «la denominación de izquierda, antes que política, en la Revolución Francesa, fue religiosa y política en el concilio de Nicea, en el que los arrianos, como disidentes, se colocaron a la izquierda del presidente, Osio, el representante de Constantino.» (*La izquierda y la derecha en el hombre y en la cultura*, Marova, Madrid, 1978, pág. 180).

Sería, pues, bastante plausible que dado el origen religioso-cultural de la distinción entre derecha e izquierda, el sentarse a la izquierda en la Asamblea Constituyente no fuera meramente azaroso y encerrara este sentido de disidencia con que se presentaba la izquierda con respecto al pensamiento tradicional de índole religioso/metafísica. Ciertamente, la mentalidad de izquierdas se originó en el proyecto ilustrado de emancipar la cultura de su base metafísica trascendente y de erradicar aquellas desigualdades que pasaban por sagradas e intocables por creerlas fruto de la naturaleza humana. La Ilustración puso la base teórica de la revolución de 1789. Y ésta, a su vez, al extraer las consecuencias políticas de los ideales revolucionarios de libertad e igualdad, originaba las condiciones necesarias para la fermentación de la idea socialista. Como ha mostrado EMILE DURKHEIM, «lo que faltaba en el siglo XVIII para que pudiera alumbrar el socialismo propiamente dicho no era otra cosa precisamente que el hecho de que la Revolución fuera ya algo por fin y para siempre realizado; lo que se precisaba para que tales factores pudieran originar sus consecuencias sociales o socialistas era que con anterioridad hubieran producido sus consecuencias políticas» (*El socialismo*, Edit. Nacional, Madrid, 1982, pág. 160)

³ *Derecha e izquierda*, Taurus, Madrid, 1998, pág. 94.

Sirva de ejemplo I. Kant, quien, en su opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, no desdeñó partir de la experiencia de la orientación espacial, para proyectarla o trasladarla metafóricamente al orden del puro pensamiento. Según Kant, el cuerpo, desde la intuición pura del espacio, constituye el universo de las relaciones topológicas –arriba/abajo, derecha/izquierda; delante/detrás–, como un eje carnal de coordenadas, que despliega o desarrolla a priori, a partir de su centro, las partes o regiones internas de la intuición del espacio. Los fenómenos quedan así dispuestos espacialmente en este eje formal de coordenadas, que actúa como condición de posibilidad de toda representación espacial de objetos. Y otro tanto ocurre, según Kant, con la intuición pura del tiempo. El esquema corporal abre así el horizonte de una ordenación sensible espacio/temporal del mundo, subyacente a toda investigación existencial de parajes vitales y a la ordenación lógica del concepto. «En consecuencia –precisa Kant– «yo me oriento geográficamente sólo por medio de un principio de diferenciación subjetiva»⁴, tal como es el sentimiento (*Gefühl*) –así lo llama en este caso– de derecha e izquierda, o de la diferenciación de las restantes regiones del espacio. ¿Cabría una orientación análoga en el orden del pensamiento? Ésta es la pregunta a la que intenta responder Kant en el citado opúsculo. En analogía con la orientación en el espacio, busca otro principio subjetivo de orientación, en el orden intelectual, que le permita un uso de la razón más allá de las reglas empíricas:

En efecto, para determinar su propio poder de juzgar, la razón ya no está en el estado de someter sus juicios a una máxima positiva, según los principios objetivos del conocimiento; sólo puede fundarse sobre un principio subjetivo de diferenciación⁵.

Éste no puede ser otro, a su juicio, que «el sentimiento de necesidad (*Bedürfniss*) inherente a la razón», algo así como un interés subjetivo de la mente, pero esencial o trascendental, pues afecta a la realización o cumplimiento de la vida intencional. Se trata, pues, de una exigencia interna de la razón, capaz de fundar la fe moral en la existencia del bien supremo. No es del caso, en nuestro tema, seguir a Kant en la exploración de esta fe moral, orientadora de la razón fuera de los límites de la experiencia, pero quisiera retomar la metáfora topológica kantiana, trasladándola, por mi propia cuenta y riesgo, al orden social, pues aun cuando en éste no nos faltan criterios empíricos, sería bueno contar con algún principio formal subjetivo. La cuestión sería, pues, si hay un principio subjetivo de orientación en la vida social, capaz de constituir la topología del espacio político. Entiendo el espacio político, en analogía con el espacio geométrico, como un marco formal de

⁴ KANTS WERKE, *Akademie Verlag*, Gruyter, Berlín, 1968, VIII, 135.

⁵ IDEM, 136.

relaciones que permite el despliegue de la acción social en sus orientaciones (o direcciones) fundamentales. El espacio político no es sin más el espacio de lo público institucional, sino el espacio civil de la relación social, tal como ésta acontece en el mundo de la vida. Y en cuanto a la relación social, me atengo a la definición que de ella da Max Weber como una «conducta plural... que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad».⁶ También en el orden social cabría hablar, al modo kantiano, de una «necesidad» de la razón, que tiene que ver con una triple exigencia: 1) hacer la vida con el otro, 2) regirla o conducirla, porque el hombre es un «animal incompleto» o inacabado (Kant/Gehlen), y 3) significarla o interpretarla con arreglo a intenciones y fines a alcanzar. Sin esta triple exigencia no sería posible la conducta social. ¿Rigen aquí tan sólo reglas empíricas o se da también en este triple plano algún principio subjetivo, capaz de servirnos de orientación? ¿Hay algún sentimiento (o sentimientos) originario, que pueda valer como principio subjetivo de diferenciación de la relación social en cada una de estas tres dimensiones del espacio político?

Creo que, en lo que respecta a la primera necesidad de «abrirse al otro», se cruzan e interfieren dos sentimientos en opuestas direcciones: uno de simpatía, a modo de vibración conjunta con el otro, por ver en él mi semejante, que comparte conmigo una misma naturaleza sensible y racional; y otro, egoísta o egotista, de afirmarme frente a él, en quien veo, siento, a alguien *otro que yo*, que me disputa o puede disputarme el mundo. El otro, en cuanto *otro yo* (*alter ego*), puede «recíprocarme», como diría Ortega, alternar conmigo en conductas reflexivas y recíprocas. Pero, a la vez, en cuanto *otro que yo*, irreductible en algún sentido a mí, y hasta ajeno o extraño en algún caso, puede alterarme, esto es, interpelarme provocativamente y hasta sacarme, como se dice en castizo, de mis casillas. No es el caso discutir cuál de estos dos sentimientos sea el más fuerte y originario. Posiblemente el hombre sea, como piensa Hume, más simpatético que egoísta, porque de lo contrario hubiera perecido probablemente la especie —al menos así me inclino a pensar—, pero en cualquier caso ambos sentimientos se entrecruzan de continuo en suertes contrarias las más de las veces, complementarias otras, y sólo logran difícilmente estabilizarse en equilibrio fecundo. La ambivalencia fundamental de esta apertura me lleva, a la vez, a contar con el otro y buscar su cooperación, pero no menos a resistirlo y afrontarlo en las diversas formas de la competición. El espacio social se surca así en una doble dirección afectiva contrapuesta, abriendo las regiones de amigo/enemigo, esto es, aquel con quien puedo colaborar y aquel otro a quien tengo que resistirme. A mi juicio, esta originaria ambivalencia afectiva viene

⁶ *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984, pág. 21.

a expresar una constante paradójica de la condición humana, lo que llamó Kant «la insociable sociabilidad» del hombre, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad.⁷ Se trata, a mi juicio, de un dato primario de la conducta social humana. Podrá pensarse que tan extraña constitución paradójica es un síntoma más del animal excéntrico y enfermizo que es el hombre, pero Kant supo ver en ello un sabio y oculto propósito de la naturaleza para impulsar, mediante el antagonismo, el libre juego de nuestras disposiciones, su exploración y desarrollo hacia su cabal cumplimiento en la especie humana. De haber prevalecido un solo sentimiento, con su correspondiente orientación unilateral, es fácil colegir cuál hubiera sido el desenlace. Una beata socialidad, como algunos suponen en el estado idílico del buen salvaje, habría acarreado, piensa Kant, una caída entrópica de las disposiciones originarias del hombre por falta de estímulos de competencia y emulación. Inversamente, la hostil insociabilidad, no compensada con ninguna tendencia de signo opuesto, hubiera llevado al estado de guerra generalizado y, con él, probablemente a la destrucción. Curiosamente, éstos han sido los dos modelos teóricos con que se ha solido representar el estado natural originario: el paraíso perdido del buen salvaje, o el *bellum omnium contra omnes*. Me inclino a pensar que el modelo mixto y ambivalente, que propugna Kant, de la «insociable socialidad» del hombre se ajusta más a los datos psicológicos del problema:

El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre, al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. (Idee, pr. 4, tr. cast., 9).

En esta sencilla formulación, se comprendían las bases kantianas de una filosofía de la historia de sentido dialéctico y, conjuntamente, de una sociología del conflicto funcional o productivo, cuyo objetivo sería la institución de una sociedad civil que garantizara a la vez el máximo posible de antagonismo constructivo o estimulante con el máximo de convivencia o socialización. La sociedad, a la vez, competitiva y cooperativa, fundada en reglas racionales de determinación, estaría así, según Kant, inscrita en el oculto propósito de la naturaleza con respecto a nuestra especie:

Así, una sociedad en que la *libertad bajo leyes externas* se encuentre

⁷ Idee, pr. 4, (trad. cast. en Tecnos, 8).

vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana» (Idee, pr. 5, trad, cast., 11).

En esta doble tendencia, contraria y a veces complementaria, acontece, a mi juicio, con anterioridad a una elaboración ideológica expresa, la apertura originaria del espacio político en dos direcciones capitales: derecha e izquierda, según la tendencia que se prime y se quiera hacer prevalente. Desde un punto de vista antropológico estructural, antes que ideológico, la derecha significa, a mi juicio, la primacía del elemento competitivo de la libre afirmación y confrontación en la relación social; la izquierda, en cambio, en sentido contrario, la supremacía del sentido socializador y pacificador. Estas caracterizaciones no pretenden tener todavía un sentido ético, conforme a una elaboración ideológica, sino estrictamente funcional. Se diría que la emoción afectiva de izquierdas, en sentido primario, es decir, con anterioridad al sentimiento reflexivo moral de solidaridad, es básicamente simpatética con respecto al otro, a quien ve en su acepción de semejante, ya sea desde el punto de vista sensible o pasional (izquierda romántica) o del racional (izquierda ilustrada). En cambio, la emoción afectiva en la derecha es la egotista en la prosecución del propio interés y el cultivo de la esfera del propio yo⁸. Si se quiere hablar de una cultura de derechas y de izquierdas —cultura en un sentido integral, y no meramente político—, creo que habría que remitirse, en última instancia, a la base primaria de estos sentimientos —la simpatía y el interés—, todavía premorales, pues la simpatía no es moral si no se universaliza, como tampoco lo es el interés si no se refrena y personaliza en el «amor propio de sí» (*filautía*); sentimientos que determinan un sentido de la existencia, esto es, un modo de habérselas con el otro yo y con el mundo, y hasta consigo mismo, radicalmente distinto: sentido de pertenencia a lo común, en la izquierda y, por tanto, básicamente de comunidad, y en la derecha, *sensu contrario*, sentido de autopertenencia y, por tanto, de individualidad, o, lo que es lo mismo, de aislamiento e independencia con respecto a cualquier vínculo comunitario⁹.

⁸ Empleo el calificativo de «egotista», en vez de «egoísta», que ya encierra una calificación moral.

⁹ Creo que una caracterización en términos de las dos tendencias antagonistas, formuladas por Kant, es más verosímil y razonable que la caracterización de cultura de derechas o de izquierdas por cualquier otro factor natural, como el sexual, según propone PEDRO CABA, al identificar arbitrariamente la izquierda con lo femenino y la derecha con lo masculino, o bien por el disposicional, la derecha con lo lógico y la izquierda con la fantasía y la afectividad, como señala el mismo autor, lo que le lleva a la curiosa y estrafalaria conclusión de que «todo gran artista de la palabra es de izquierdas intelectual, pues ya es izquierdismo el uso de la metáfora, la imagen verbal, frente a la palabra conceptual y lógico-científica» (*La izquierda y la derecha en el hombre y la cultura*, op. cit., 155. Véase lo relativo a estas contraposiciones en páginas 137-156 y 176-179 de la misma obra).

Ambas tendencias pueden llegar a una contradicción destructiva si no logran estabilizarse o equilibrarse en la dialéctica del reconocimiento recíproco, que implica reconocerse como iguales sin destruir ni absorber la diferencia.

Ahora bien, cualquiera que sea el sentido de la orientación de las libertades, ya sea competitivo o bien cooperante, o ambos a la vez en un género mixto —la *discordia concors* o la *concordia discors*—, genera en su ejercicio, conforme a la segunda necesidad (pues el hombre tiene que conducir o regir su vida), reglas o principios de determinación racional —el derecho— que para hacerse valer requieren concentrar y monopolizar el poder. Surge así una segunda bipolarización del espacio político en el eje vertical arriba/abajo, conforme a un principio subjetivo de diferenciación, en el sentimiento de respeto, que puede dirigirse a sí mismo, a la propia libertad, o a la majestad de la ley. En primer caso, el respeto a sí mismo entraña una exaltación de la libertad subjetiva, como quiera que se entienda ésta, y del fuero interior de la conciencia sobre cualquier otra instancia, que se siente como heterónoma o advenediza. El sujeto siente el poder ligado a la conciencia de sí, a la experiencia de su fuerza y creatividad. La autocracia, o libre disposición de sí como singular, le lleva a la negación de toda esfera de poder (*krátos*) que implique un límite o constricción a su espontaneidad. No es tanto el sentimiento de la propia dignidad del yo cuanto de su potencial infinitud. Pero cabe, a la inversa, el sentimiento de la insuficiencia y la precariedad del yo, de su limitación ontológica, a una con la dependencia de una fuerza matriz y nutricia, que dispensa la vida y la muerte, la fortuna y el infortunio. Es, dicho sea sumariamente, el sentimiento religioso. Esta fuerza constituye el poder por antonomasia, que es así, por su propia índole de prosapia divina, absoluto e indivisible. Las culturas más antiguas de matriz mítica o bien metafísico/religiosa identifican este poder sustentante con el fundamento (*arché*) del orden del mundo y la ley (*nómos*). De ahí que la proyección de este sentimiento del poder en el orden político haya producido la teocracia, convicción la más primitiva e inmediata sobre la naturaleza del poder. conforme a ella, el poder político estaría justificado en su progenie, o derivación del poder sagrado ordenador del mundo. El problema reside en el modo de entender esta derivación. La progresiva secularización en este punto, específica de la cultura de Occidente, quizá debido a su más viva e intensa conciencia de la libertad, ha entendido, a partir de la Baja Edad Media, que esta derivación se lleva a cabo a través de las conciencias individuales, en cuanto participan en el poder soberano de Dios, y, a la postre del puebló, convertido por tanto en sujeto de decisión. Se había invertido así la relación tradicional entre el poder y la libertad. En lo sucesivo, el sujeto autónomo no reconocerá otro poder que aquel que pueda sentir como expresión y objetivación de sí mismo, aquel en que pueda reconocerse. De esta forma, el contrato social, en sus diversas formas o modalidades, se convertía, en la

Edad Moderna, en la nueva clave legitimadora del poder. No era preciso que tal pacto originario hubiera de hecho acontecido. Bastaba, piensa Kant, con admitirlo como una idea regulativa del espacio político:

Se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública ¹⁰.

Parecería, pues, que con este planteamiento desaparece la tensión constitutiva en el espacio político entre el poder y la libertad. Sin embargo, lejos de ser así, el nuevo poder, fruto del pacto social, se robustecía y confirmaba en la medida en que quedaba como la única instancia de lo universal, reteniendo para sí la unicidad e incondicionalidad soberana del poder absoluto. La ley democrática, precisamente por ser expresión de la voluntad común, reclamaba para sí la excelencia y dignidad sagradas del poder. Era el Estado como una instancia ética universal, dotada de poder soberano para hacer violencia contra cualquier voluntad subjetiva, que quisiera prevalecer contra la universalidad de la ley. La autocracia del individuo singular no puede reposar exclusivamente sobre sí misma, sobre el derecho originario de su voluntad subjetiva pues ésta, en cuanto sometida a intereses e inclinaciones empíricos, puede errar en su juicio o desfallecer en su resolución moral. Como acertó a decirlo severamente Kant, en frase que escandaliza a los beatos de la autarquía, «el hombre es un *animal* que, cuando vive entre los de su especie, *necesita* un señor». Por muy dura que pueda sonar esta sentencia a los oídos modernos, no le faltaban al viejo Kant muy graves razones:

pues, aun cuando como criatura racional desea una ley que imponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión (Idee, prin. 6, trad. cast., 12).

Este «señor», «que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida», en buena lógica, no puede ser otro que el Estado democrático, pues ningún hombre, por muy excelente que fuera, escapa a la fragilidad de su condición. Hay, pues, una tensión inmanente entre la soberanía de la ley (arriba) y el fuero de la propia conciencia (abajo), pues si toda ley ha de brotar del pacto soberano de voluntades libres, éstas se encuentran juzgadas y

¹⁰ *Teoría y práctica*, ed. de ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO, Tecnos, Madrid, pág. 37.

sometidas al poder incondicional y único de la Ley. La condición humana se muestra de nuevo aquí como una síntesis dinámica entre libertad y ley, o, en otros términos, entre libertad y autoridad. De ahí que quepa una doble dirección, según se quiera hacer resaltar el origen del poder en la libertad –orientación a la que llamaré autárquica–, o bien, en sentido contrario/complementario, la supeditación de la voluntad subjetiva al universal de la ley y la esfera institucional del poder –orientación estatalista o estatocrática. Pero la diferenciación de orientaciones no presupone en modo alguno su desconexión o separación. Sin contar con la corrección de la otra tendencia, su opuesta, cada una de ellas se pervierte en su aislamiento. Una libertad omnímoda sin institucionalización legal del comportamiento o se vuelve irreal o ilusoria, sin acertar a realizarse o dar continuidad y estabilidad a sus actos, o se vuelve loca por no contar con el límite y contrapunto de su poder. De modo que, a la postre, tan abstracta es la voluntad general que se segrega y autonomiza institucionalmente del juego efectivo de fuerzas de las voluntades singulares como la voluntad subjetiva que se aísla o se enfrenta a la voluntad general. El respeto a sí mismo, en cuanto libertad, y la veneración al poder y la ley determinan, pues, una dialéctica incesante que atraviesa toda la historia de la cultura. A propósito de esta dialéctica, asegura Salvador Madariaga que «el orden podría definirse como el equilibrio entre la libertad y la autoridad. Si la libertad prevalece sobre la autoridad, la sociedad cae en anarquía. Si el polo autoritario prevalece sobre el liberal, el individuo cae en la esclavitud»¹¹. Sí, ciertamente el orden, pero con tal de que se entienda que se trata del orden liberal democrático, pues es el único que genera un equilibrio dinámico entre ambas tendencias, la autárquica y la estatalista, o, en otros términos, la libertad y la autoridad, en cuanto exige implicar ambos factores, el gobierno del pueblo y el gobierno por la ley. Fuera de este orden, ambas tendencias se desequilibran en su ejercicio y se enzarzan en una oposición irresoluble.

Ahora bien, si tomamos en consideración, además del espacio, el tiempo, surge una tercera dialéctica, que concierne al eje transversal del espacio político, el relativo a la determinación interna de la acción en su sentido y valor. Decía antes que la acción social tiene que ser una acción significativa, esto es, no sólo orientada hacia el otro, sino intencionalmente referida a un sistema de valor/creencia. En la medida en que se propone satisfacer necesidades, promover intereses, alcanzar determinados fines, conseguir ciertos bienes o realizar determinados valores, tiene que estar interpretada ideológicamente. Tomo aquí la palabra «ideología» no en el sentido marxista de la «falsa conciencia» mistificadora o simuladora, que es tan sólo un caso peculiar de legitimación del poder, sino en el funcional de la caracteriza-

¹¹ *Anarquía o jerarquía*, Aguilar, Madrid, 1936, pág. 96.

ción simbólica de un grupo social a la hora de intervenir como actor en la vida pública. La función básica de la ideología, como ha mostrado Paul Ricoeur, es la de integración, procurándole a un grupo social la identidad simbólica necesaria para mantenerse como tal grupo. «Por consiguiente, la función de las ideologías es servir de elemento de transmisión a la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural del acontecimiento fundador devenga objeto de creencia del grupo entero»¹². Ahora bien, cualquiera que sea el sistema ideológico concreto por el que se especifique la acción, caben formalmente dos orientaciones básicas últimas: la de apelar a tradiciones consagradas como matriz semántica y axiológica, o la de apelar a ideales últimos de la vida buena. En otros términos, o justificar la acción por razón de su origen, de su ascendencia (e inserción en una comunidad de vida), o por razón de su fin último, de su orientación ideal. El eje transversal del espacio político proyecta así la díada delante/detrás, tradición o utopía, como los dos polos opuestos del imaginario social¹³. Como advierte N. Bobbio, «en el lenguaje político ocupa un lugar muy relevante, además de la metáfora espacial, la temporal, que permite distinguir a los innovadores de los conservadores, los progresistas de los tradicionalistas, los que miran al sol del porvenir de los que actúan guiados por la inagotable luz que viene del pasado»¹⁴. La comparación es muy certera porque hace justicia tanto a la tradición como al progreso. Aunque, ideológicamente hablando, cada posición relativice la contraria, es innegable, con todo, que, desde el punto de vista estructural, constituyen dos direcciones u orientaciones imprescindibles en la historia. Sin ellas, el presente histórico carece de profundidad y altura; se disuelve en un campo de experiencia que, por faltarle memoria y esperanza, está privado de orientación.

Tradición no significa, en este contexto, la tendencia a basar el principio de la autoridad política, al margen de la legitimación democrática, en la transmisión histórica y mera perduración del poder. En todo caso, éste sería el sentido premo-

¹² «L'ideologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social», en *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Du Seuil, París, 1986, pág. 385.

¹³ Prefiero la contraposición «tradición/utopía» a la de «tradición/emancipación» (Cofrancesco), entre otras razones, como ha mostrado N. BOBBIO, porque «el opuesto de tradición debería ser, no ya emancipación, sino innovación. Y, recíprocamente, el opuesto de emancipación debería ser no ya tradición o conservación sino orden impuesto desde lo alto» (*Derecha e izquierda*, op. cit., 120). Ciertamente, la emancipación tendría sentido frente a la tradición si ésta implica un orden heredado y heterónomo, que no siempre es el caso, y se la vincula a un principio político autoritario. Esto ha sido habitual, sin duda, a lo largo de la historia, pero las premisas se modifican sustancialmente desde la revolución burguesa. Por lo demás, los movimientos emancipatorios van unidos a exigencias ideales, que suelen expresarse mediante la función utópica.

¹⁴ *Derecha e izquierda*, op. cit., 96.

demo y prerreflexivo de tradición como mera herencia cuasibiológica. El conservadurismo pre- y anti-democrático (De Bonald, De Maistre o Donoso Cortés) entendió la tradición como una herencia moral, conservada en comunidades de vida, cuya legalidad no sólo escapaba a toda revisión crítica, sino que se instituía, a la vez, en único fundamento de la vida social. No hablo de esta tradición, ideológicamente esclerosada, al igual que con el título de utopía tampoco me refiero a una ensoñación dogmática, acrítica, de la vida social, una antitradición, en cuyo nombre se pudiera hacer violencia a la conciencia subjetiva. Éstas son patologías que no deben suplantar los usos funcionalmente sanos de la una y la otra. Tradición y utopía designan aquí, estructuralmente, dos direcciones u orientaciones temporales, en el sentido en que hablaba Ortega de la dimensión etimológica y utópica de la vida humana, en cuanto es el hombre, por modo constitutivo, un animal de raíces, perteneciente a una comunidad de vida, pero, a la vez, un animal de aspiraciones o pretensiones que exceden, por su idealidad, el tiempo y los límites de la finitud. Ciertamente, la tradición posee una autoridad, y es inconcebible sin ella, sin el reconocimiento de un canon de valor, de una experiencia acrisolada de la vida buena. Como advierte H. G. Gadamer, la autoridad no reposa sobre la obediencia, sobre un «acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento»¹⁵ de los valores inherentes a una forma de vida. La adhesión a la tradición descansa en la convicción subjetiva que se deriva de la participación en una experiencia histórica de valor. Pero esto no significa que esta autoridad, que concierne al orden de la convicción interna, tenga que convertirse de suyo, por el mero hecho de ser tradición, y más aún en la sociedad pluralista moderna, en criterio legitimador de la autoridad política. La autoridad de la tradición no implica de suyo exclusión de la autoridad de la razón, como creía el racionalismo ilustrado. No está excluido por principio que la tradición «pueda ser también una fuente de verdad, precisa Gadamer, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad»¹⁶; más aún, sea un sedimento de experiencias valiosas, que en determinados órdenes de la vida, en las costumbres y las creencias, favorezca el juicio propiamente moral. Porque no hay juicio moral sin experiencia moral, y ésta se adquiere en el seno de una tradición de vida. El racionalismo, al erigir al entendimiento reflexivo en canon único del juicio moral, desarraigó al hombre de la placenta valorativa de las tradiciones y condenó a éstas a un amasijo de prejuicios sin justificación, pero con tan estricta y severa aduana se condenó él mismo a permanecer en un formalismo seco y abstracto o a disolverse en un estéril criticismo. Por otra parte, asumir la tradición no significa renunciar al propio juicio. Por citar de nuevo a Gadamer:

¹⁵ *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1993, pág. 347.

¹⁶ *Idem*, 346.

Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo está ya dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí¹⁷.

Me refiero, pues, a la tradición viva, capaz de autorreflexión sobre sí misma y de confrontarse con la experiencia del presente. No a la tradición fosilizada como un fetiche, sino a la que está en trance de porvenir. Ciertamente, no siempre la tradición se ha entendido de esta manera en la esfera política, y desde el tradicionalismo ha sido frecuente vincularla a un tipo de verdad¹⁸ o de dogma que reclama, por su dignidad y excelencia, un derecho absoluto a su acatamiento. Ésta es la tradición esclerosada de todo fundamentalismo. Decía Ortega que el reaccionario es aquel que es incapaz de «mantener vivo el pasado»¹⁹. Por el contrario, quien vive de veras una tradición se encuentra en permanente disposición para recrearla y renovarla conforme a nuevas coyunturas y exigencias. En tal sentido, dinámicamente considerada, la tradición es un factor imprescindible de la conciencia histórica.

Pero frente a la tradición, o las plurales tradiciones, se hace valer la utopía, no menos plural, en dirección contraria/complementaria hacia un horizonte último de valor, que trasciende lo hasta ahora dado en la experiencia histórica y abre a ésta a su consumación. Me refiero, también en este caso, a la función utópica más que a los contenidos utópicos, que son tan variopintos como los ideológicos. Ernesto Bloch la ha llamado «conciencia anticipativa», «una función trascendente sin transcendencia... un proceso que, en consecuencia, se encuentra él mismo en la esperanza y en el presentimiento objetivo de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser, en el sentido de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera»²⁰. Desde el punto de vista sociológico, «la utopía —precisa Paul Ricoeur— es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran rechazadas por el orden

¹⁷ IDEM, 349.

¹⁸ A. GIDDENS acentúa en la tradición «la idea de verdad ritual o revelada» en cuanto «origen de la autoridad» (*Más allá de la izquierda y la derecha*, op. cit., 55) y Cofrancesco subraya, entre sus diversos sentidos, «la asunción ideal de una época axial» (*Apud* N. BOBBIO, *Derecha e izquierda*, op. cit., 114). Obviamente, en estos sentidos se privilegia la tradición de inspiración religiosa, y no por casualidad el tradicionalismo político ha sido un integrismo religioso, pero con tan estrecho sentido de tradición no se hace justicia, en modo alguno, a la función sustantiva de la tradición en la vida humana, tal como han mostrado la antropología cultural, la hermenéutica gadameriana y el comunitarismo ético.

¹⁹ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, I, 325.

²⁰ *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, I, 135.

existente. La utopía es el ejercicio de la imaginación por pensar un «de otro modo» social²¹. Es, pues, la otra cara del imaginario social, la que mira al futuro con una imaginación productiva que cuestiona y busca conforme a la lógica del deseo, pero fecundada por las virtualidades de lo real. En este sentido, lleva a cabo una doble función crítica y heurística. Significa, a la vez, tanto una crítica y rechazo del presente como una propuesta de alternativa radical a la situación. Más aún, se diría que la alternativa no es más que el negativo del presente, la imagen invertida de lo que se juzga, a la vez, como una inversión de la vida buena. En su pretensión radical e incondicionada, «la utopía quiere ser una escatología realizada»²², la representación de un fin consumativo de la historia. De ahí la violencia que ejerce contra una realidad petrificada, que no se acomoda o contradice abiertamente la exigencia de lo que hace falta. Ahora bien, para salvar a la utopía del mero ensueño visionario, con su tentación simplificadora y totalitaria, es preciso que la imaginación y el deseo estén animados y traspasados por la razón práctica, puestos a su servicio, proponiendo así ideales morales en que se dejen reconocer, bajo las imágenes desiderativas, exigencias de la razón. Sólo entonces la función crítico/heurística de la utopía se autentifica racionalmente y se vuelve históricamente fecunda. La crítica utópica se afina de este modo en criterios racionales que permitan identificar el estado de penuria y miseria que se sufre, y la represión de potencialidades inherentes a la situación. Y, conjuntamente, la alternativa al estado de cosas dominante puede alumbrar formas de emancipación práctica liberadora. En este sentido, la función utópica, de modo opuesto a la tradición, genera una matriz simbólica capaz de dotar de significación y valor a la acción social. Ahora bien, si la utopía se autentifica como imaginación al servicio de la razón práctica, entonces el ideal utópico resulta ser expresión intuitiva de una idea moral que, en cuanto tal, nunca se deja realizar adecuadamente en el tiempo, como ya advirtió Kant, y permanece así como el límite ideal de una incesante progresión.

La diada tradición y utopía —o mejor, en términos estructurales, función tradicional y función utópica, o bien, dicho en términos ideológicos, conservadurismo y progresismo—, se muestra así como el tercer eje vertebrador del espacio político, en un detrás y delante, conforme al origen o al fin respectivamente de una experiencia de sentido y valor, que está en curso histórico. La conciencia histórica necesita de esta oposición y conflicto entre tradición y utopía para mantener el presente como un campo abierto de experiencias.

* * *

²¹ *Du texte à l'action*, op. cit., 388.

²² *Idem*, 389.

Si consideramos ahora en su conjunto los tres ejes articuladores de la topología política que se acaba de esbozar, pueden extraerse por modo intuitivo algunas conclusiones:

1) En primer lugar, que se trata de una oposición funcional dinámica, no estática, que permite que el conflicto entre las díadas sea productivo de conciencia. La mera antinomia es paralizadora. Cada una de las partes se afirma como un todo y excluye radicalmente a su antagonista. El conflicto ideológico resulta ser entonces una guerra de destrucción. En la oposición funcional, en cambio, cada parte se sabe contraria pero también relativa y relacional a la otra, y no puede, por tanto, ignorar a su opuesta ni perseguir sensatamente su eliminación. Se trata más bien de un juego de contrastes, de oposiciones y tensiones, que renueva y promueve incesantemente la vida social. Tampoco puede hablarse de una oposición dialéctica en sentido estricto, pues ninguna parte de la díada equivale a una negación determinada de la otra, ni puede, por lo demás, haber mediación entre ellas ni alcanzar una síntesis superior. Éste es el error de una tercera posición superadora. La analogía con las partes o regiones del espacio ayuda a comprender que la diferencia es funcional e irreductible. Más que el esquema dialéctico hegeliano, habría que aplicar aquí el esquema kantiano de la oposición real de magnitudes o fuerzas que atraviesa el universo físico, y a cuya semejanza podemos entender productivamente los conflictos del mundo social. Las fuerzas, en su vivo intercambio, producen resultantes y variantes sin llegar a reabsorberse una en otra, si son de signo contrario. De modo análogo, entre las díadas mencionadas, no cabe síntesis dialéctica, sino tensión productiva, que obliga a cada parte a aguzar y extremar sus motivos y razones cuando la otra se hace hegemónica. El conflicto nunca cesa, pero va generando en su desarrollo niveles más altos y refinados de diferenciación.

La oposición funcional misma garantiza que las partes no se suelten o aíslen, no desconozcan aquello a lo que se oponen, pero, a la vez, aquello en lo que se apoyan y sostienen en su contraposición. El aislamiento de las partes de la díada las absolutiza y pervierte. No es difícil imaginar lo que ocurre cuando una de estas fuerzas intenta prevalecer absolutamente sobre su contraria, negándole su derecho a la existencia. El totalitarismo, en cualquiera de sus formas, es el efecto inmediato de tal absolutización. Por el contrario, la democracia significa, desde un punto de vista funcional, el régimen que garantiza un equilibrio dinámico entre ambas tendencias y, por tanto, una oposición de máxima productividad social.

2) En segundo lugar, la oposición funcional implica una cierta «indeterminación ideológica», de modo que si se atiende o pone el énfasis en los derechos o las razones que asisten a una parte, se desatienden, por lo mismo, o desenfocan los de la parte contraria. Esta indeterminación explica cierta opacidad o falta de

reflexividad en las ideologías contendientes. No cabe, a la vez y con la misma intensidad, subrayar el factor de la competencia y el de la cooperación en el eje horizontal de la díada derecha/izquierda, o bien la autoridad y la libertad en el vertical, o, finalmente, tradición y utopía en el transversal. El énfasis en lo uno se hace a costa de lo otro. La mirada ideológica —esto es, aquella que está socialmente situada, y vinculada por tanto, o trabada, al decir de Mannheim, por las condiciones inherentes a su situación— no puede ver lo uno y lo otro a la vez sin superarse como tal ideología. Por lo demás, entre lo uno y lo otro no cabe término medio, porque no es posible atender en la misma medida dispares y antagónicas exigencias. No hay centro ideológico, por mucho que la metáfora espacial permita sugerir un punto intermedio entre ambas tendencias o direcciones. En puridad, el centro representaría el punto cero en que se abren los ejes de coordenadas, y por tanto sería un punto carente de situación, lo que es imposible desde el punto de vista social. Es cierto que entre derecha e izquierda, pongo por caso, y otro tanto cabe decir de las restantes díadas, puede haber situaciones intermedias, de más o menos, más cerca o más lejos de una u otra, pero lo que no cabe es una posición que, de puro céntrica, fuese neutral. Se habla de centro/derecha o centro/izquierda, pero el centro/centro es políticamente una abstracción. Sociológicamente, el centro significa una posición moderada, proclive al pacto y la transacción, enemiga, por tanto, de los excesos. De ahí que, a mi juicio, sea una actitud más que una tendencia ideológica. Esto explica la dificultad de definir ideológicamente una postura de centro, cuando es tan fácil, sin embargo, entender una sensibilidad política centrista por su sentido de la moderación y el compromiso. Políticamente, el centro es siempre un híbrido, un mixto ideológico, y por productiva que sea esta actitud en tiempos de antagonismo social y radicalismo, no puede durar más allá de estas singulares coyunturas.

3) En tercer lugar, no es posible, a mi juicio, la absorción en unidad de los tres ejes, como si sus díadas fueran congruentes y equivalentes entre sí. Tomando como referencia el eje horizontal con la díada derecha e izquierda, y proyectando sobre él el eje vertical de autoridad/libertad, no puede decirse que el autoritarismo sea de derechas, por muy fuerte y frecuente que haya sido en la derecha la tentación autoritaria. Suele identificarse a la derecha con el orden jerárquico, pero esto, que sería válido en una derecha predemocrática, no menos lo sería en una izquierda del mismo signo. La primacía de lo jerárquico es una tendencia pro o anti-democrática, que no puede identificarse *per se* con la diferencia ideológica de derecha e izquierda, so pena de condenar axiológicamente y arrojar fuera de la democracia a una opción determinada. También ha habido autoritarismo de izquierdas, e incluso dictaduras de uno u otro signo, a lo largo de la historia. Tampoco cabe pensar que el estatalismo sea una constante histórica de la izquierda.

Ciertamente, el Estado ético, con una fuerte vocación intervencionista en todas las esferas de la vida privada, ha sido históricamente un producto ideológico del socialismo, pero encuentra su réplica por la derecha en el Estado confesional. Si se repara en el otro factor de la díada, la libertad, su defensa frente al antiguo régimen absolutista fue cosa del liberalismo, ideología revolucionaria en su tiempo, susceptible de un doble talante, romántico o ilustrado; pero una vez conquistado este nivel histórico liberal/democrático, el liberalismo se ha convertido en patrimonio universal tanto de la derecha como de la izquierda, y también, triste es decirlo, en enemigo común a batir siempre que vuelve, bajo distinto signo, la tentación totalitaria. No es extraño, pues, que el liberalismo fuera, a fin de cuentas, el gran vencido en nuestra guerra civil. Puede darse, en consecuencia, un síndrome liberal tanto en la derecha como en la izquierda. Y extremando aún más las posiciones, cabe un liberalismo de izquierdas, tal el anarquismo, y un libertarismo de derechas, como se anuncia en algunas posiciones políticas de la postmodernidad.

Si, de nuevo sobre el primer eje, tomándolo como referencia, se proyecta el tercer eje transversal, que es de índole tempórea, se aprecia de nuevo una incongruencia entre ambos. La tradición o, si se prefiere, la tendencia a primar la pertenencia a una tradición, como matriz de sentido y de valor, no tiene por qué ser intrínsecamente de derechas. Ciertamente, ha solido apelar la derecha a la tradición, a la suya, cuando se ha sentido amenazada por las innovaciones revolucionarias de la izquierda. Es verdad que esto ha sido muy frecuente a lo largo de las dos últimas centurias, pero en la medida en que la izquierda ha forjado su propia tradición y guarda experiencia histórica de la ella, se apresta a defender el Estado de los derechos sociales o el Estado del bienestar contra cualquier intento de reducción. Lo decisivo hoy no es tradición sí o no, como ocurría antaño en la confrontación clásica entre derecha e izquierda, sino el modo de estar o de pertenecer a una tradición, que en la era de la crítica y del pluralismo ya no puede ni debe ser al modo tradicional. «En ciertos aspectos y en algunos contextos —precisa Anthony Giddens—, es indudablemente preciso defender hoy las tradiciones aunque no sea a la manera tradicional»²³, esto es, apelando a un fundamentalismo de la tradición. Hay prácticas sociales y formas de vida que merecen, en efecto, ser conservadas, en un tiempo en que el mero cambio ha dejado de ser un valor o un índice de progreso, pero siempre de forma abierta y reflexiva, no dogmática ni inercial. A la inversa, no toda crítica emancipatoria ha sido una obra de la izquierda. El liberalismo fue una ideología revolucionaria, la propia de las revoluciones burguesas, específicas de la modernidad, y no fue propiamente de izquierdas a poco que se repare en su pos-

²³ *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid, 1998, pág. 57.

tura en derechos civiles o en economía. Suele pensarse que la revolución es de izquierdas en cuanto crítica radical subversiva y transformadora. Y se asocia frecuentemente a la izquierda con la crítica y la innovación frente al conservadurismo de la derecha. No le falta al estereotipo alguna razón histórica. Pero, aparte de que se ha dado una revolución, como la liberal burguesa, cuyos contenidos han sido plenamente asimilables por una ideología convencional de derechas, puede darse, si es que no estamos ya en su inicio, una revolución de derechas, crítica y transformadora de nuestros hábitos de vida cotidiana, impulsada por la combinación del nuevo poder telemático con la globalización de los procesos económicos. El radicalismo, como bien advierte A. Giddens, es una actitud que ha quedado exenta de adscripciones fijas. Parecía ser de izquierdas, pero tras la quiebra del socialismo real se ha quedado vacante. «Liberado de la relación intrínseca con la izquierda o la derecha, el radicalismo vuelve a su contenido original de audacia: significa estar dispuesto a prever soluciones atrevidas para los problemas sociales y políticos»²⁴. El radicalismo deja de ser, por tanto, sinónimo de utopismo. No es que desaparezca, a mi juicio, la función utópica, pero ya no puede ser concebida por más tiempo al modo de una escatología inmanente a la historia, sino como una invención experimental de significados y valores, de formas de vida y costumbres, en el tráfico incesante de comunicación, con vistas a la creación de espacios sociales más amplios e integradores.

* * *

¿Desaparece con ello la distinción clásica entre derecha e izquierda? Ante la profunda mutación de las posturas en la coyuntura presente, una izquierda que se ha vuelto perpleja y conservadora, y una derecha vanguardista y experimental, ¿tiene sentido mantener la metáfora espacial, o subsisten criterios suficientes para formular la diferencia? Creo que hay, sin embargo, motivos bastantes que avalan el mantenimiento de la distinción. Hay que atenerse para ello exclusivamente al eje horizontal en que he presentado la díada, eliminando los equívocos derivados de la confusión con los otros ejes. Estoy de acuerdo con N. Bobbio en que en el binomio igualdad y desigualdad está el núcleo de la distinción entre derecha e izquierda. Igualdad como concepto límite, que no pasa por alto las diferencias significativas en el orden de la dotación, la exigencia y el esfuerzo, pero tiende a subvalorarlas o relativizarlas con el fin de ampliar los criterios en que pueda reconocer al otro como mi igual o semejante:

Se puede, pues, llamar correctamente igualitarios a aquellos que, aunque no ignorando que los hombres son tan iguales como desiguales, aprecian mayormente y consideran

²⁴ *Más allá de la izquierda y la derecha*, op. cit., 58.

más importante para una buena convivencia lo que los asemeja; no igualitarios, en cambio, a aquellos que, partiendo del mismo juicio de hecho, aprecian y consideran más importante, para conseguir una buena convivencia, su diversidad²⁵.

El término de «diversidad» me parece preferible al de desigualdad, pues no se limita a ser una negación del primero, sino que encierra una cualificación positiva. El igualitarista se fija en lo idéntico, o constante, como elemento decisorio, ya sea la pertenencia al orden sensible/natural –sistema común de necesidades– o al propiamente moral, en cuanto agente racional y libre, y trata de eliminar las causas sociales de una desigualdad sobrevenida injustificable. Hay, pues, un igualitarismo de origen prerromántico, esto es, cordial y sensible, a lo Rousseau, y otro de corte más racionalista ilustrado. De una manera u otra, o en una combinación de ambas, éste es el signo característico de la izquierda. La mentalidad de derechas subraya, por el contrario, el factor de la diferencia o la diversidad, no negando la otra comunidad sensible y racional, pero viendo en ella una dimensión genérica abstracta que palidece ante las diferencias positivas de todo tipo, psicológicas, intelectuales y morales, que especifican en concreto a los individuos. Ciertamente que, al lado de este desigualitarismo, al que podríamos calificar de egotista o liberal, se puede dar, y de hecho se ha dado, otro: el desigualitarismo autoritario, que postula algún tipo de desigualdad esencial²⁶. Pero creer que este desigualitarismo caracteriza intrínsecamente a la derecha es tanto como atribuir a la izquierda un igualitarismo igualmente esencial, ciego para cualquier diferencia o diversidad relevante. Se diría, pues, que la izquierda es más comunitarista, y por ende personalista, pues sustenta la comunicación entre los hombres en la idea de la participación en lo común. La derecha, por su parte, es más individualista, y de ahí que tienda a entender toda comunicación como un intercambio o confrontación de diferencias, que en algunos casos no puede dejar de ser conflictivo. Como indicaba antes, la condición de la «insociable socialidad» del hombre, según la fórmula kantiana, se pondera de uno u otro modo según donde se pongan los énfasis.

Me parece, pues, insostenible basar la diferencia derecha/izquierda en la contraposición de libertad/igualdad, pues aparte de tratarse de valores que no son opuestos o exclusivos, antes bien inclusivos, en una cultura democrática la libertad debe quedar a salvo de cualquier apropiación unilateral. ¿Sería sensato negarle a la izquierda una gigantesca contribución a la causa de la libertad y hacer de ésta un patrimonio de la derecha? Pues bien, tan absurdo sería sostener que la derecha, por el hecho de que subraya la diversidad, no reconoce al hombre, en ningún sentido,

²⁵ *Derecha e izquierda*, op. cit., 145-146.

²⁶ Sobre la distinción de ambos tipos de desigualitarismo, véase la referencia a la tesis de Elisabetta Galeotti en N. BOBBIO, *Derecha e izquierda*, op. cit., 121-122.

como semejante. Suele otras veces plantearse la cuestión en situaciones límites, como si, llegado el caso, la izquierda estuviera dispuesta a sacrificar la libertad a la igualdad. Pero, en tal caso, habría que especificar de qué izquierda se habla, pues la democrática en modo alguno se dejaría caer en tan falso dilema. Me inclino a pensar, por el contrario, que el énfasis en lo uno o lo otro –la semejanza o la diferencia– se debe, en última instancia, a dos conceptualizaciones distintas de la libertad. La izquierda tiende a pensar la libertad en el sentido kantiano de la autonomía, vinculando libertad y legalidad universal, de modo que, fuera de este vínculo infranqueable, todo lo demás sería racionalmente irrelevante e incluso distorsionante. Los intereses y los apetitos quedarían así prejuzgados y sancionados, al modo kantiano, como un factor de mistificación y particularización. Es bien sabido que el socialismo ha encontrado en Kant su más acendrado ascendiente; para mí, el más acrisolado y riguroso antes de que el marxismo se inventara una filosofía de la historia, de corte dialéctico hegeliano –el materialismo histórico–, y redujera la razón práctica a un epifenómeno de la evolución científica de la humanidad. No es extraño que esta primacía de la razón teórica o de la presunta ciencia sobre la ética se haya saldado no sólo con un fracaso histórico, sino, lo que aún es más grave, con una bancarrota moral. La derecha, en cambio, suele entender la libertad como espontaneidad de acción no coartada o impedida, con lo que la ley aparece en tanto que fruto de la limitación recíproca de las libertades concurrentes. A partir de este énfasis sobre la creatividad, es lógico que se subrayen aquellas diferencias que especifican y refuerzan la figura concreta de libertad. Por lo demás, en ambos casos, tanto en la derecha como en la izquierda, la libertad tiene un límite que no puede sobrepasar sin degenerar en la arbitrariedad. En la mentalidad de la derecha, el límite lo da la otra libertad, con la que tiene que ser compatible; en la mentalidad de izquierdas, la libertad subjetiva encuentra su límite, fundamentalmente, en la voluntad general como idea moral de lo universal y común. Dicho en otros términos, el esquema limitativo de la libertad acontece para la derecha entre singulares que empíricamente se autolimitan; para la izquierda, entre el singular y lo universal como instancia superior de juicio. Se comprende así que la aporía fundamental de la derecha se dé entre la libertad y el orden, pues sin esta primaria determinación del derecho la libertad subjetiva o se vuelve loca o se torna imposible. En cambio, para la izquierda, la aporía básica se da, o puede darse, entre la libertad y la justicia, pues fuera de la determinación de lo universal común, la libertad puede volverse igualmente loca o irresponsable. En suma, tampoco la libertad puede campear como un derecho incondicionado sin atender a las exigencias de ser recíprocamente limitada o socialmente educada en la disciplina de lo universal. Creo que el liberalismo se tiñe de derechas o de izquierdas, respectivamente, según el modo de resolver en un sentido u otro estas aporías en los casos límites.

¿Significa esto que la diferencia izquierda/derecha se dirime en la primacía, respectivamente, de un impulso moral o de un mero interés? Decía Ortega que se es conservador por instinto, y liberal, en cambio, por convicción. Trazar tan rígida e inequívocamente las fronteras en política es bastante expuesto y temerario. ¿No hay también en el liberal un instinto de libertad, de espontaneidad de acción, con anterioridad a la convicción moral propiamente dicha, al igual que en el revolucionario puede haber un instinto o impulso al cambio, a toda costa, cuando la situación resulta insoportable? En la política opera siempre un impulso instintivo, una pasión, como su fuerza impelente. Según el conocido juicio de Emile Durkheim, «el socialismo no es una ciencia, una sociología en miniatura, sino un grito de dolor y, a veces, de cólera que surge de los hombres que sienten vivamente nuestro malestar colectivo»²⁷. Y análogamente ocurre con otras ideologías, sean de derecha o de izquierda. «Al igual que el socialismo —precisa de nuevo E. Durkheim— el individualismo es ante todo una pasión que se afirma, a pesar de que eventualmente pueda requerir de la razón argumentos para justificarse»²⁸. Pero, más tarde o temprano, tiene que justificarse, pues toda ideología concurre en la escena pública como un discurso razonable, capaz de reclamar argumentalmente su aceptación²⁹. De ahí que la pasión originaria acabe siendo sobreelevada reflexivamente al orden de la convicción subjetiva razonable. Tengo, pues, grandes reservas cuando se dice que la cultura de izquierdas es de inspiración moral, mientras que la de la derecha se basa exclusivamente en el interés. Aun cuando haya algún motivo para esta distinción, se pasa por alto que tan pronto como una idea, incluso moral, concurre en la esfera política, queriendo prevalecer, necesita forzosamente ser traducida en términos de interés. Sin duda, el socialismo es, a mi juicio, fundamentalmente una idea moral, en sentido kantiano, que privilegia la igualdad y la justicia sobre cualquier interés privado o particular. De ahí que la cultura socialista esté caracterizada por la promoción de hábitos de cooperación social, de solidaridad, de diálogo y de pacificación. Pero, en la medida en que es cultura política, tiene que concurrir en la escena pública y formularse en términos de interés (ya sea de las clases proletarias, de los menos favorecidos, de los débiles o de los marginados, aun cuando se revistan enfáticamente como intereses genéricos o universales), movilizar pasiones y entusiasmos, encarnarse en sujetos colectivos históricos, y proponer metas específicas de la acción social. Y en esta traducción de la idea moral a términos políticos se genera inevitablemente cierta impurificación o degradación

²⁷ *El socialismo*, Editora Nacional, Madrid, 1982, pág. 103.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Sobre el carácter de discurso razonable de la ideología, véanse las pertinentes observaciones de A. W. GOULDNER, *La dialéctica de la ideología y la sociología*, Alianza Universidad, Madrid, 1978, págs 47-52.

del ideal moral. No digamos ya cuando la praxis política concreta hace aparecer, como ocurre en general en toda política, los apetitos específicos del poder. ¿Está ayuna, por el contrario, la cultura de derechas de toda significación moral? No lo creo; entre otras razones, porque ninguna ideología política ha renunciado a una legitimación de índole moral. Aun siendo primariamente la de la derecha una cultura del interés, éste se trasciende culturalmente en interés moral por la individualidad, la libre iniciativa y la creatividad. Más allá de la esfera del egoísmo, aparece así una dimensión a la que prefiero llamar egotista, por estar centrada en la cultura del yo. Egotismo es equivalente a cuidado de sí, en la labra de la propia individualidad. Se me dirá que se trata de una dimensión específica del liberalismo, lo que es, sin duda alguna, verdad, pero, en cualquier caso, sería del liberalismo que ha adoptado la cultura de la derecha, frente al liberalismo de sentido social, más republicano y participativo, de la izquierda. Consecuencia, por lo demás, del postulado egotista sería una cultura de la iniciativa, la diferencia y la competencia, frente al ideal universalista del socialismo.

. . .

Quisiera cerrar estas reflexiones relacionando la díada derecha/izquierda con cuatro vectores fundamentales de la cultura: la religión y la ciencia, la ética y la economía. Al enfocar la primera relación, surge la cuestión capital del laicismo. En esta palabra clave se resume, a mi juicio, el litigio entre la religión y la ciencia en la época moderna. En el fondo, se trataba de saber cuál de estas dos instancias iba a ser el centro inspirador de la cultura, si la religión y la teología, al modo de la cultura medieval, o la ciencia, conforme a la nueva imagen del mundo con que inauguraba la física-matemática la edad moderna. Era el combate en torno al canon rector de la cultura, si la verdad revelada o la nueva verdad que se abría paso en la investigación del orden natural y la interpretación del hombre desde principios naturales y empíricos:

El credo religioso difiere de la teoría científica porque pretende encarnar una verdad eterna y absoluta, mientras que la ciencia es siempre provisional... —sostiene Bertrand Russell en su libro *Religión y ciencia*— La ciencia favorece así el abandono de la investigación de la verdad absoluta, y la sustitución de ella por lo que puede llamarse verdad técnica, categoría de verdad que corresponde a toda teoría que pueda emplearse con éxito en invenciones y en la predicción del futuro³⁰.

El principio de immanencia, específico de la filosofía moderna, aliado con el nuevo espíritu científico, iba a provocar un intenso movimiento de seculariza-

³⁰ *Religión y ciencia*, FCE, México, 1973, pág. 14.

ción de la cultura, liberándola de su radicación en la teología y de su tutela por la administración eclesiástica. Entiendo por laicismo la plena autonomía de la cultura secular con respecto a la fe positiva o revelada, y, consecuentemente, la emancipación del orden civil de la autoridad y la potestad religiosas. Laicismo no es, sin más, ateísmo, aunque pudiera confundirse con él en épocas de extrema beligerancia en el orden religioso. El laicismo no comporta tampoco, pese a que esto ha sido muy frecuente, una actitud negativa o destructiva de los valores religiosos. El laicismo es, simplemente, la proclamación de la autonomía del orden temporal como una esfera autosuficiente y completa en sus fines. ¿Es laica la izquierda?, ¿es confesional la derecha? Intrínsecamente, no, pero históricamente lo han sido por mucho tiempo. El hecho de que el tradicionalismo se negara a admitir la autonomía de lo temporal en nombre de una verdad absoluta e imperecedera, que no puede ser juzgada por el siglo, y, en sentido contrario, el progresismo se amparara en la ciencia para defender una imagen evolutiva de la historia, tendente a la plena realización secular del mundo humano, al margen de la trascendencia religiosa, prueban que el laicismo determinaba en un sentido u otro sus respectivas posiciones. «Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología», decía Proudhon, en frase con que abre Donoso Cortés su ensayo, de 1851, *Sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Basta evocar los nombres de Donoso Cortés y Pí y Margall, en los comienzos de la España contemporánea, para hacerse cargo de la magnitud del combate por el laicismo. En 1854 replicaba Pí y Margall con su *Reacción y revolución*, en términos radicalmente laicistas y ateos, a los planteamientos tradicionalistas de Donoso. Al menos para ellos estaba claro que en el fondo de todo problema político latía una cuestión religiosa. Pero no es preciso remontarse tan lejos. No hace aún dos décadas que el profesor Laponce sostenía que «la distinción entre derecha e izquierda se resuelve en última instancia en la distinción entre lo sagrado y lo profano, dentro de la cual encuentran su lugar otras diferencias, como aquella que existen entre orden jerárquico y orden igualitario»³¹. Pero, más allá de esta confrontación, en términos tan rotundos y extremos, y que, por lo mismo no puede servir de canon, parece claro que, por lo general, la derecha se ha inclinado a la defensa de una tradición de valor que era de fondo religioso, mientras que la izquierda, en sentido contrario, a la experimentación de un nuevo horizonte de valor en nombre de una filosofía immanentista de la historia o de sus apuestas utópicas. El socialismo ha solido verse a sí mismo como la culminación de todos los movimientos emancipatorios de la modernidad³². Era el tiempo en que se creía, con los neokantianos, que el socia-

³¹ Me refiero al libro *Left and right. The topography of political perceptions*, al que recensiono N. BOBBIO en *Derecha e izquierda*, op. cit., 108.

³² Esta es la tesis capital de FERNANDO DE LOS RÍOS en su obra *El sentido humanista del socialismo*, en *Obras completas*, tomo II, Anthropos, Barcelona, 1997.

lismo vendría como fruto de la conjunción de la ciencia y la ética en la conciencia ilustrada del hombre. El tradicionalismo, a su vez, defendía su jerarquía de valores objetivos e inmutables sobre la experiencia de la crisis del humanismo³³. De nuevo aquí se impone la evocación de Fernando de los Ríos y Ramiro de Maeztu, respectivamente, en la escena española. En este sentido, creo que la cultura de izquierdas ha sido, por lo general³⁴, metódicamente racionalista o empirista, aunque más lo primero que lo segundo, como convenía a una posición que se atenía a postulados naturalistas acerca del hombre y del mundo social. La cultura de la derecha, en cambio, o era abiertamente confesional o retenía, al menos, una fuerte impronta de moral religiosa tanto en la esfera pública como en la privada. Desde luego, caben excepciones significativas. Ha habido también una izquierda romántica, cordial o sentimental, al igual que un movimiento emancipatorio de inspiración religiosa cristiana como el de Tomás Münzer. Y, paralelamente, cabe un tradicionalismo irreligioso, que reduzca la religión a mero factor de cohesión social y orden político, como en el pensamiento de Ch. Maurras (en España, estaría muy próximo a esta postura Angel Ganivet), y un antiigualitarismo abiertamente antirreligioso, como el de Nietzsche³⁵. Ahora bien, desde la plena asimilación del principio liberal de la conciencia tanto en la esfera política como en la religiosa (en esta segunda, con motivo del Vaticano II), la religión ha dejado de ser un factor determinante, incluso en España, de la vida política. La secularización ha tendido o bien a reducir lo religioso a la esfera privada, o bien a dotarlo de los derechos civiles correspondientes a cualquier otra visión de mundo o ideología. Simultáneamente, se han producido dos hechos de extraordinaria importancia en el cultura secular: por un lado, el reconocimiento de la neutralidad de la ciencia, o su agnosticismo metodológico, en cuestiones que conciernen a la vida religiosa y el mundo de la fe; por otro, y paralelamente, el reconocimiento de que la trascendencia de la fe implica, en última instancia, su independencia con respecto a cualquier ideología política. Una ciencia consciente de sus propios límites y una religión liberal permiten hoy librar a la diferenciación de derecha e izquierda de la angosta tesitura en que la situó el laicismo.

³³ Tal es el caso de RAMIRO DE MAEZTU en su *Crisis del humanismo*, en *Obra de Ramiro de Maeztu*, Editora Nacional, Madrid, 1974.

³⁴ Insisto en lo de «por lo general», porque en este terreno no caben afirmaciones taxativas, sino tan sólo generalizaciones sobre tendencias históricas.

³⁵ «No se puede dejar de reconocer —escribe N. Bobbio— la parte que siempre tuvo el igualitarismo de inspiración religiosa en los movimientos revolucionarios, desde los Niveladores ingleses y los seguidores de Winstanley hasta la Teología de la liberación. Y, viceversa, existe toda una tradición de pensamiento no igualitario, de la cual Nietzsche es la expresión última, que considera el igualitarismo y sus productos políticos, la democracia y el socialismo, como el efecto pernicioso de la predicación cristiana» (*Derecha e izquierda*, op. cit., 110).

No puede decirse lo mismo de la relación de esta diada con respecto a la ética y a la economía. Ambas aparecían en la cultura moderna como dos dimensiones paralelas y, a la vez, enfrentadas, relativas a esferas contrapuestas de la vida, la del interés y lo particular, específica de la sociedad civil, y la de lo universal genérico en el orden del Estado. En un memorable pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, celebra Hegel al Estado (*Staatsmacht*) y la riqueza (*Reichtum*), esto es, al poder político y al poder económico, como las dos grandes fuerzas configuradoras del nuevo orden burgués. Y en relación con estos dos poderes analiza las distintas posiciones que puede adoptar la conciencia al enjuiciarlos desde el punto de vista moral. Presenta así Hegel un esbozo fenomenológico de lo que llamaríamos hoy posiciones ideológicas, según el modo de juzgar y de comportarse con respecto a ambos poderes. Adoptando el criterio de que lo bueno es lo igual o idéntico, y lo malo lo no-idéntico o desigual, surgen dos posiciones características: una forma de conciencia encuentra en el Estado el elemento de «su subsistencia en general, pero no de su individualidad como tal», es decir,

encuentra en él, indudablemente, su ser en sí, pero no su ser para sí; más bien encuentra en él (= Estado) el obrar, como obrar singular, negado y sometido a obediencia. Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo malo, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La riqueza, por el contrario, es lo bueno; tiende al goce universal y procura a todos la conciencia de sí mismo. La riqueza es bienestar universal en sí; y si niega algún beneficio y no complace todas y cada una de las necesidades, esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos lo singulares y ser donadora con miles de manos³⁶.

Pero cabe un enjuiciamiento inverso, que vea en el Estado lo igual e igualante, el poder realmente universal y racionalizador, mientras que en la riqueza encuentre tan sólo el elemento donde prospera el antagonismo y la desigualdad:

Este poder (= Estado) es, de una parte, la ley estable y, de otra, el gobierno y el mandato que ordenan los movimientos singulares del obrar universal... El individuo encuentra, por tanto, expresados, organizados y actualizados así su fundamento y su esencia. Por el contrario, con el goce de la riqueza el individuo no experimenta su esencia universal, sino que adquiere solamente la conciencia precaria y el goce de sí mismo como una singularidad que es para sí y de la desigualdad con su esencia³⁷.

³⁶ *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, pág 357; trad. cast. de W. Rocas, FCE, México, pág. 295.

³⁷ *Phän.*, 357-8; trad. cast., 295-296.

En este simple apunte, bajo un ropaje un tanto abstruso, se esbozan las dos formas ideológicas características de la modernidad: la de la derecha y la izquierda respectivamente, aunque Hegel prefiera no darles nombre. La derecha acentuando la sociedad civil y los mecanismos de la competencia y la confrontación estimulante, que impulsan la producción de la riqueza y el dinamismo social; y la izquierda, confiando en el papel racionalizador del Estado como esencia ética universal, que preserva y garantiza la cohesión y el bienestar de la sociedad como un todo. Obviamente, ni toda derecha ni toda izquierda caben en este esquema, pero es preciso reconocerle una gran fuerza de caracterización. Como tendencias históricas, la derecha suele postular el Estado mínimo y la sociedad civil al máximo de desarrollo y potenciación, aunque esto no la exime de abogar en ciertas circunstancias por un Estado intervencionista y autoritario; la izquierda, por el contrario, en la medida en que mantiene una concepción ética de Estado, oriunda del hegelianismo, trata de ahorrar y canalizar el dinamismo de la sociedad civil al servicio de la justicia social. Dicho en otros términos, la derecha cree demasiado en el papel regulador del mercado, y la izquierda, a su vez, cree demasiado en el papel integrador del Estado.

¿Significa esto que la izquierda se desentiende de la economía y la deja librada a su suerte? Esto sólo podría decirse del comunismo libertario y utópico. Más bien ocurre lo contrario. Precisamente porque sabe lo mucho y gravemente que condiciona la vida del hombre, la izquierda transfiere el orden económico de la sociedad civil al orden el Estado; esto es, lo saca de manos particulares para encomendarlo a la gestión pública, que debe velar tanto por su eficacia como por su control. Hasta tal punto es esto decisivo que E. Durkheim ve en ello la característica esencial del socialismo. «Se denomina socialismo —dice— toda doctrina que reclame la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que se hallen actualmente difusas, a los centros directivos y conscientes de la sociedad»³⁸. Pero, con tal proceder, lejos de plegar la política a la racionalidad económica, trata, por el contrario, de regir lo económico por la razón política, y orientarlo hacia el interés general, cuyo valedor y garante último es el Estado.

Esta diferencia se expresa, consecuentemente, en dos versiones contrapuestas de la política. Extremando el esquematismo, creo que la derecha subordina la política a la economía, mientras que la izquierda, en figura invertida, subordina la política a la moral. De una u otra forma, no se respeta la autonomía del orden político, al concebirlo en función de esferas que, o bien lo condicionan, como la práctica económica, o bien lo trascienden, como el orden moral. En los

³⁸ *El socialismo*, op. cit., 115.

planteamientos habituales de la derecha, la funcionalidad del subsistema económico es la que manda, con su específica racionalidad sistémica de producción, circulación y consumo de la riqueza. La racionalidad política se pliega incondicionalmente a estas exigencias y trata de servir las, convirtiéndolas en criterios reguladores de su actividad y en fines propios del orden político. La nueva derecha encuentra su mejor aliado en las exigencias que surgen de la globalización de la economía y de una situación de plena competición. De ahí la acusación habitual de la izquierda en el sentido de que la derecha favorece los poderes fácticos; e incluso la tentación, en que cayó el marxismo, de suponer que toda política no es en el fondo más que la expresión y el refuerzo ideológico e institucional de un modo de producción. En tal caso, o la izquierda renuncia al Estado, como le ocurrió al marxismo, o intenta salvarlo desde el punto de vista ético, asignándole la función de ordenar el caos de los intereses encontrados e imponer la disciplina de lo universal. De este modo, la racionalidad política se entiende exclusivamente desde las exigencias de la razón práctica, en la medida en que las convierte en criterios reguladores de su actividad, e incluso, a veces, en objetivos de su acción. Ya se deja adivinar la actitud de la derecha, tratando, a la contra, de eximir los objetivos políticos de premisas éticas doctrinarias, e interpretándolos exclusivamente desde necesidades y exigencias económicas. Si la política es un capítulo de la ética aplicada, se vuelve doctrinaria y utópica. Pero, inversamente, si es tan sólo un capítulo de la eficacia económica, se puede volver subsidiaria y cínica.

En esta intersección de los tres órdenes —el económico, el político y el ético—, se alimenta, a mi juicio, el litigio inacabable de las ideologías. Y es que no hay una fórmula unívoca que garantice la resolución política de los complejos problemas sociales derivados del sistema de necesidades y trabajo que es toda sociedad civil. Podemos concebir una racionalidad específica de lo político en el intento de acordar el funcionamiento del sistema tecnoeconómico, con su propia racionalidad específica, con el sistema de creencias y valores, de formas de vida, que definen a una comunidad histórica determinada, en orden a asegurar su convivencia y perduración³⁹. Pero este acuerdo de ambas exigencias es lo realmente problemático, y donde la política tiene que repartir sus acentos, sus preferencias y prioridades, en atención a un orden u otro, el económico o el ético. ¿Cómo realizar valores morales en el medio o elemento de la vida social, tan fuertemente condicionada por la

³⁹ Es la conclusión a la que llega Paul Ricoeur a partir del análisis de la política en HANNA ARENDT y ERIC WEIL; «la función razonable del Estado es finalmente conciliar dos racionalidades: lo racional tecnoeconómico y lo razonable acumulado por la historia de las costumbres. El Estado es entonces la síntesis de lo racional y lo histórico, de lo eficaz y lo justo» («Ethique et politique», en *Du texte à l'action*, op. cit., 400).

economía? Éste es el problema matriz de toda praxis política. Para él no hay ninguna respuesta unívoca que pueda aspirar al rigor y la exactitud de una ciencia. De ahí que, en última instancia, la política sea siempre un híbrido de ciencia social y de arte prudencial.

