

# ONTOLOGÍA DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA

## Un posible capítulo de teología política

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón \*

### INTRODUCCIÓN

La relación derecha-izquierda trasciende la política. Es una relación metafísica de dimensiones cosmológicas, antropológicas, históricas, teológicas, etc., cuya expresión lingüística sólo ha pasado a formar parte del vocabulario político en la época contemporánea. Por lo pronto, por un lado, evoca el eterno conflicto entre el cosmos, el orden, y el caos; por otro, aunque no se considera una categoría histórica, se podría decir que, ontológicamente, constituye uno de los presupuestos del movimiento histórico, quizá el presupuesto de una posible filosofía de la historia compatible con la teología; una de sus particularidades consiste, justamente, en que la perspectiva ontológica toca el problema de la relación entre religión y política.

El tema es amplísimo y fundamental, aunque, quizá debido al uso político de la relación, parece haber sido escasamente investigado en el concreto sentido abordado ahora sucintamente. Aquí se trata únicamente de sugerirlo, examinando la relación bajo una perspectiva ontológica e inevitablemente política limitada al mundo moderno, considerando algunos momentos y aspectos, y tomando como *supuesto* el progresivo auge político de lo izquierdo, según la significación atribuida tradicionalmente, es decir, no exclusiva ni principalmente en política, a las palabras derecha e izquierda, hasta su actual predominio.

---

\* Sesión del día 18 de mayo de 1999.

Para enmarcar las antiquísimas connotaciones atribuidas a ambas palabras, puede resultar muy útil y sugerente relacionar el tema con la discusión entre Hans Blumenberg y Carl Schmitt en torno a la secularización, la mundanización y, en definitiva, la teología política. En este sentido, el primero podría ser considerado representante del pensamiento de izquierda –antiteológico– y el segundo del de derecha –teológico–, tampoco en el sentido político corriente, sino en el histórico metafísico. Obviamente, en esa discusión no aparecen alusiones específicas a la dialéctica derecha-izquierda. Pero encaja en la historia de esta última, permitiendo dar cierta orientación y articulación al trabajo, cuyo sentido quizá podría resumirse con la famosa afirmación de Goethe: «el tema propio, único y más profundo del mundo y de la historia humana, al que se subordinan todos los demás, sigue siendo el conflicto entre la increencia (*Unglauben*) y la fe (*Glauben*)».

### **Teología política o mundanización a través de la escatología**

Blumenberg, partiendo de la *Vergeschichtlichung der Eschatologie* (historificación de la escatología) de la teología desmitificadora del Nuevo Testamento de Rudolf Bultmann –caracterizada por J. Ratzinger como «escatología formal de la decisión»–<sup>1</sup>, introducida según este teólogo protestante por San Pablo y San Juan<sup>2</sup>, ha criticado el concepto secularización de C. Schmitt<sup>3</sup>, considerándolo «una categoría de la injusticia (*Unrecht*) histórica», según cita el propio Schmitt<sup>4</sup>. Blumenberg contrapuso a la tesis schmittiana de la secularización, la de «*die Verweltlichung durch Eschatologie statt Verweltlichung der Eschatologie*» (la mundanización por medio de la escatología en lugar de la mundanización de la escatología)<sup>5</sup>. La secularización, afirma Blumenberg, no transforma, sólo oculta, «lo que no soporta el mundo» y lo que no puede soportar, cualificar<sup>6</sup>. Presenta así la modernidad, que, sirviéndose de la escatología e historicándola, mundaniza todo, como un *totum novum* ajeno a la antigüedad clásica y al cristianismo, y la postmodernidad como una época ya completamente desteologizada que, paradójicamente, al vivir sólo hacia el futuro, en una pura libertad que ha sustituido a la razón antes de ser sustituida ella misma

---

<sup>1</sup> *Escatología*, Barcelona, Herder, 1984, 3,1,e), pág. 64.

<sup>2</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988. I, IV, pág. 49.

<sup>3</sup> SCHMITT llamaba secularización a la consideración de lo humano «como instancia última, absoluta», con la sustitución de Dios por «factores terrenales y del aquende»; *Politische Romantik*, 3.ª ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1968. Vorwort, pág. 23.

<sup>4</sup> *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlín, Duncker & Humblot, 1970, Nachwort, pág. 111.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, I, IV, pág. 46.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, I, IV, pág. 49.

por el deseo de novedades, es radicalmente antihistórica. En conclusión, la teología política es, para Blumenberg, «*eine methaphorische Theologie*»<sup>7</sup>.

Schmitt replicó en un postfacio a la posterior edición citada de su *Politische Theologie II*, en la que había contestado antes a «la leyenda de la liquidación de toda teología política» por el teólogo Erik Peterson. Mantuvo su posición pesimista ante el estado de cosas, y llegó a admitir la posibilidad de un hombre nuevo, «agresivo en el sentido de progreso incesante y de novedades incesantes», que sobrepasa lo antiguo por medio de lo nuevo científico-técnico-industrial<sup>8</sup>.

Probablemente, resultaría esclarecedor tener en cuenta e introducir en la discusión la contraposición establecida por René Girard, sugerida por Heidegger, a quien critica, entre el *logos* heracliteano y el *logos* juánico, así como su teoría del deseo mimético<sup>9</sup>. En todo caso, sin entrar aquí en el fondo del asunto, desde el punto de vista que se podría llamar metafísico político e histórico, o mejor, simplificando, teológico político, las posiciones de Blumenberg y Schmitt son seguramente compatibles: expresan tendencias contrapuestas que se desenvuelven en el mismo plano histórico, caracterizado por la racionalización racionalista. Lo sugiere la respuesta de Schmitt, al admitir la clarificación de conceptos, como los de legalidad y legitimidad, llevada a cabo por Blumenberg a través de su «negación científica» de la teología política.

Según esta perspectiva, la mundanización<sup>10</sup> *durch Eschatologie*—por medio de la escatología— sería la obra de la izquierda, defensora y definidora de la legitimidad desde el punto de vista de la racionalización absoluta; en cambio, la mundanización der *Eschatologie*—de la escatología—, propia de la teología política moderna, pertenece aún al ámbito conceptual de la derecha, defensora y definidora de la legalidad, como forma racional sin perjuicio de los derechos, por decirlo así, de lo no racional o numinoso en el sentido acuñado por R. Otto<sup>11</sup>. Por otra parte, históricamente, la secularización sería empero un vehículo de la transición de la teología política a la desteologización. La situación se podría describir con palabras de M. Gauchet, quien difiere de Blumenberg, aunque coinciden en algunos plan-

---

<sup>7</sup> *Op. cit.*, I, VIII, pág. 112.

<sup>8</sup> *Politische Theologie II*, Nachwort, pág. 126.

<sup>9</sup> De R. GIRARD, *vid.* principalmente, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, B. Grasset, 1978.

<sup>10</sup> La mundanización se caracterizaría, según Blumenberg, por la desaparición de los elementos de la *Umweltlichkeit* (inmundanidad), la esperanza en la salvación, y en el más allá, la transcendencia, el juicio de Dios, la conservación del mundo y su caída. *Op. cit.*, I, I, pág. 11.

<sup>11</sup> *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Rev. Occidente, 1925.

teamientos, como aquella en que, si bien «se ha terminado la edad de la religión como estructura», no obstante, «sería ingenuo creer que hemos terminado con la religión como cultura». En realidad, dice Gauchet, «la sociedad moderna no es una sociedad sin religión, es una sociedad que se ha constituido en sus articulaciones principales por metabolización de su función religiosa»<sup>12</sup>. Probablemente ocurre que esa función estructuradora se ha desteologizado progresivamente en tal proceso de metabolización. Ahora bien, en cuanto subsiste como cultura, como teología, tendrá que tener implicaciones políticas; es decir, no se puede descartar absolutamente la teología política.

En lo que concierne a la estricta perspectiva de la relación derecha-izquierda, el mencionado auge histórico de la izquierda, dada la significación atribuida históricamente a esta palabra, implica, efectivamente, no sólo la tendencia a la negación fáctica de la teología política, sino la de toda teología; tal vez, más bien, su exclusión o el intento de excluirla superándola, de una forma que recuerda mucho a Comte, a quien cita Blumenberg, quizá demasiado de pasada, por esa mundanización a través de la escatología que conlleva, por ejemplo, la citada idea del hombre nuevo, radicalmente desenraizado, agresivo en aquel sentido, etc. Sin embargo, efectivamente, además de lo indicado anteriormente sobre las implicaciones políticas de toda teología, dadas las raíces ontológicas de la relación, todavía subsistiría, desde este punto de vista, que la «negación científica» de la teología política, más o menos eficaz en la modernidad, pudiendo llegar ahora a parecer absoluta, tampoco puede ser definitiva, aunque lo parezca en el plano intelectual. Es una pretensión, en parte realizada, comprensible en el específico *pathos* de la época moderna-contemporánea; no obstante, *contrario sensu*, pone de relieve la pregnancia de la teología política; es decir, de las relaciones inevitables entre religión y política, o de las implicaciones políticas de la religión. En definitiva, de la imposibilidad de la política de prescindir de la religión.

### **La relación ontológica entre derecha e izquierda**

Derecha e izquierda son constantes cósmicas. Pero no sólo hay una derecha y una izquierda en el cosmos, sino, en un sentido más restringido, en la naturaleza y en la vida humana, empezando por la de cada hombre. En él se manifiesta de manera primaria, inmediata y elemental en la distinción cualitativa entre la mano derecha y la mano izquierda, con unas consecuencias tales que cabe hablar

---

<sup>12</sup> *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985, 2.ª, II, págs. 234-236.

del pensar con las manos<sup>13</sup>. Quizá por eso tenían los romanos un dios con dos caras, Jano, dios central, que unía las dos principales formas de vida –la del allende y del aquende– como el dios de la iniciación a los misterios y el de las corporaciones de artesanos, simbolizando la inseparabilidad vital de los dos mundos o, si se prefiere, de las dos formas de vida, que reflejan quizá las ideas derecha e izquierda.

El caso es que, según la concepción ontológica ancestral, derecho, derecha es semánticamente lo justo, lo fundado, lo razonable, lo verdadero, seguro, indubitable; antiguamente, lo legítimo, lo cierto; lo derecho es el Derecho, hoy en decadencia, habiendo sido sustituido casi enteramente por la legislación, inspirada en gran parte por la izquierda, aunque sea «realizada» por la derecha. Lo izquierdo, procedente de la palabra *ezker, esquerra*, de origen vascuence, significa lo mismo que el vocablo latino *scaevus*, siniestro, de mal agüero, perverso, maligno, y el griego *skhaiós*. Hay otra palabra latina, *sinister*, que designa el lado contrario al derecho, evocando en el lenguaje lo siniestro, lo oscuro, lo negativo; «izquierdear» es apartarse de lo que dictan la razón y el juicio. La distinción, que evoca con un matiz material la de lo apolíneo y lo dionisiaco como categorías permanentes, así como la diferencia entre derecho e izquierdo, es obvia. Lo derecho viene a ser lo bueno y lo izquierdo lo malo; representan tradicionalmente la diferencia entre el bien y el mal. Ahora bien, la causa ontológica de la relación derecha-izquierda es la existencia de un centro. Lo que implica la existencia de un orden del que deriva la justicia, a la que da su medida. De ahí el sentido de la conocida frase atribuida a Goethe: «Prefiero la injusticia al desorden.» Centro derecha e izquierda han aparecido siempre como elementos configuradores del orden.

### EL CENTRO, PRINCIPIO ONTOLÓGICO

La época actual, ganada, ciertamente, por la mundanización en uno u otro significado –¿se podría hablar de mundanización de la secularización?–, se caracteriza por la pérdida del centro o de su sentido, o el descubrimiento o la creencia en que no hay centro. Puede ser interesante recordar a este respecto lo que ocurre en la física, ciencia que suele anticipar y reflejar muchas preocupaciones, ideas y realidades sociales. La teoría de la relatividad y la física cuántica han «desvalorizado» el papel del centro de tal manera, que los científicos suelen decir que el siglo xx será recordado, justamente por la relatividad y la mecánica cuántica, pero, en ter-

---

<sup>13</sup> Vid. D. DE ROUGEMONT, *Pensar con las manos (Sobre las ruinas de una cultura burguesa)*, Madrid, Magisterio Español, 1977.

cer lugar, por la teoría del caos, que al presuponer la inexistencia de un centro, elimina la concepción de Laplace de la predecibilidad determinista. Se menciona como ejemplo el hecho de que una mariposa, al remover el aire en Peking, puede provocar tormentas un mes más tarde en Nueva York (*the Butterfly Effect*)<sup>14</sup>. Ahora bien, el mundo histórico no está menos revuelto y descentrado que el de la física, habiendo aparecido incluso una nueva modalidad posible de ciencia social, la «caología», que persigue el conocimiento de la realidad dando por supuesta la inexistencia de un centro de referencia. En cualquier caso, no cabe duda que *centro* es a la vez principio ontológico y gnoseológico.

El ordenalismo medieval, centrado en Dios Creador, debido a un conjunto de circunstancias, entre ellas al averroísmo, al voluntarismo impulsado principalmente por Duns Scoto, al nominalismo de Ockham y, en el mundo histórico, si puede establecerse esta diferencia, a la Reforma protestante, que constituyó, en gran medida, una consecuencia de aquellas tendencias intelectuales, entró en crisis a partir del siglo xiv. Progresivamente, se sustituyó la vivencia del orden natural por creación, de origen extrahumano y, en este sentido, objetivo, por el orden estatal decisionista, como sugirió C. Schmitt, es decir, por la de un orden humano, artificioso, subjetivo, en cuanto producto de la voluntad humana, cuya expresión nítida es el contractualismo, mediante el que se instituye –según Hayek, se construye– el orden social frente al caos de la vida natural. Con el tiempo, el Estado, *deus mortalis*, consolidado inicialmente, hacia mediados del siglo xvi, como un centro todavía relativo, puramente político, se hizo centro absoluto a partir de la Revolución Francesa, al derrotar a su gran rival universalista, la Iglesia, y arrumbar con ella su concepción del orden.

La discusión sobre la mundanización se refiere a este contexto moderno desde su origen, que puede datarse en el momento de la aparición de la ciencia –Copérnico, Keplero, Galileo, etc.–<sup>15</sup> y, en el mundo histórico, en la paz de Westfalia (1648), con la derrota del imperio hispánico, que aún se regía por la cosmovisión medieval. Los efectos de la concepción moderna se siguen prolongando hasta hoy en día en el mundo histórico, aunque seguramente, por citar otra fecha, sin duda ha entrado en crisis terminal en 1989, arrastrando consigo, naturalmente, el orden estatal. De ahí la disolución de la idea de orden y la realidad o apariencia de caos en el mundo humano.

---

<sup>14</sup> Vid. J. GLEICK, *Chaos. Making a new Science*, Penguin Books, 1988. La idea, que no era extraña a Platón, es muy importante en la filosofía de A. N. Whitehead.

<sup>15</sup> H. BLUMENBERG ha estudiado este origen en *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 B. Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

El hecho pertinente aquí, sin perjuicio de los avatares de la modernidad y la actual situación, calificada justamente de postmoderna, es que siempre ha existido la idea de un centro, idea que tiene su correlato inmediato precisamente en la de orden, en la que siempre cabe distinguir, más o menos explícitamente, una derecha y una izquierda referidas al centro<sup>16</sup>.

El centro, decía Mircea Eliade, es «la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta»<sup>17</sup>. De hecho, ha sido considerado desde siempre el origen, el punto de partida de todas las cosas, el principio, el ser puro, un lugar ontológico, existiendo una abundante mitología en torno suyo. La idea de un «centro del mundo», de un «eje del mundo», etc., es antiquísima, habiendo adoptado múltiples manifestaciones concretas, según las culturas y las civilizaciones. Para los romanos, *mundus* —el surco que se trazaba en torno al lugar donde había de fundarse una ciudad—, constituía el punto de encuentro entre las regiones inferiores y el mundo terrestre. Todo lo que se funda, lo es en el centro del mundo, puesto que toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia, la creación del mundo, creación que se efectuó a partir de un centro. Por ende, «el acceso al centro, —escribía M. Eliade—, equivale a una consagración, a una iniciación; a una nueva existencia real, duradera y eficaz»<sup>18</sup>. El famoso mito del Laberinto encubre la idea de un centro de difícil acceso en el que se encuentra un símbolo más o menos claro del *poder*, de la *sacralidad* y de la *inmortalidad*<sup>19</sup>. En fin, el centro es el principio, el origen, el medio, el punto de equilibrio, lo que armoniza, lo que ajusta, la fuente de la justicia, siendo la idea de polo equivalente a la de centro<sup>20</sup>. Punto de partida, el centro es también punto de llegada, pues todo debe retornar a él, por lo que la repetición desempeña un papel esencial en la mitología del centro.

Unas veces son cosas e instituciones, otras personas las que desempeñan el papel de centro; también pueden ser centro fenómenos e ideas.

---

<sup>16</sup> Sobre la idea de orden como problema central de la filosofía política contemporánea, había llamado la atención H. BARTH, inspirado por DROYSEN, en *Die Idee der Ordnung*, Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch, 1958. Esta obra ha pasado relativamente desapercibida. En torno a la idea de orden se plantean, decía Barth, convencido de que «una filosofía política tiene que incluir necesariamente una teoría de la verdad», el problema del consenso y la lealtad, el de la sanción en el sentido amplio de la palabra y el de las instancias y su jerarquía.

<sup>17</sup> *El mito del eterno retorno*, trad. R. Anaya, Buenos Aires, Emecé, 1968. I, pág. 25.

<sup>18</sup> M. ELIADE, *El mito...* I, págs. 21 y sigs.

<sup>19</sup> M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, trad. A. Madinaveitia, Madrid, Inst. Est. Políticos, 1954, & 145, págs. 356-358.

<sup>20</sup> Vid. R. GUENON, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, trad. J. Valmar, Buenos Aires, Eudeba, 1976, VIII, «La idea de centro en las tradiciones antiguas».

Así, es universal la mención de un árbol cósmico que se encuentra en el centro del mundo, con innumerables modalidades interpretativas. Palacios y templos, equivalentes a «montañas sagradas», son espacios sagrados, centros locales totémicos aislados del espacio profano circundante, que el hombre no elige, sino que se limita a «descubrir», donde se encuentra el cielo con la tierra y el infierno, que se hallan en un mismo eje<sup>21</sup>; se quiso ver en el sol, «corazón del mundo», el centro del mundo sensible; el *omphalos* es un «centro de la tierra» al que, por ejemplo, los celtas dieron valor religioso e implícitamente político<sup>22</sup>; centro del mundo era para los judíos la tierra de Israel, y el monte Tabor significaba seguramente ombligo; el «palomo santo» de la Cábala es el centro del ser total y el bíblico árbol de la vida estaba en el centro del paraíso, este mismo un lugar central; igual que la Meca, donde está la gran piedra negra, la Kaabah, como un centro del centro, es el centro del Islam; el Gólgota era para los cristianos un centro del mundo; las ciudades sagradas, Jerusalén, Roma, etc., son centros espirituales del mundo; en Oriente y en general, los reyes aspiraban a ser centros del mundo, reyes de reyes, es decir, reyes del mundo, de donde viene la idea de Imperio; Cristo, centro del mundo, es el rey del mundo<sup>23</sup>, Cristo Rey según la encíclica *Quas primas*; centro del mundo fue el Moscú soviético para tantos creyentes, ahora desengañados, muchos de los cuáles siguen añorando un centro<sup>24</sup>. El famoso «giro copernicano», que puso como centro del universo físico al sol, cambió la imagen del mundo, y Newton le dio nueva forma poniendo más allá, como nuevo centro, la ley de la gravedad. Hay también ideas centrales como «la madre tierra» o el citado «ombligo del mundo». Empédocles explicaba la dialéctica amor-odio en función de la unidad, el centro. En la retórica política es frecuente hablar de *idées mères* (Comte, Tocqueville) centrales. En política, la unidad que presupone e impone lo Político implica la existencia de un centro, que es lo que privilegia al poder político, y el liderazgo es fruto de la tendencia al centro. Etcétera.

El centro determina lo que llamaba Heráclito el *logos* o *métron* —la medida o síntesis cualitativa de las relaciones que configuran el orden (*cosmos*, ordenamiento)— y, derivadamente, lo que hay a su derecha y a su izquierda; pues todo lo existente se relaciona con un punto central, a su diestra o a su siniestra. En fin, siempre se ha tenido la idea de un «estado primordial», del que deriva lo que llamaba R. Guénon la «tradición primordial», conforme a las eternas vivencias ances-

---

<sup>21</sup> M. ELIADE, *Tratado...*, 140-141, págs. 345 y sigs. También, *El mito...* I, pág. 20.

<sup>22</sup> M. ELIADE, *Tratado...*, 81, pág. 226.

<sup>23</sup> Sobre la figura del rey del mundo, R. GUENÓN, *Le Roi du Monde*, París, Gallimard, 1958.

<sup>24</sup> A veces, la idea del centro se expresa como el medio y la «vía del medio». En Irlanda hubo un reino del Medio. Etcétera.

trales de la humanidad, principio y fin de todas las cosas, alfa y omega, punto de partida y de llegada. El centro no es sólo el punto de referencia, sino el origen de la derecha y la izquierda y la causa de su división, explicando la eterna dialéctica existente entre lo derecho y lo izquierdo. El centro es lo que les da *su sentido y su medida*. Un centro es lo justo y aquello a lo que debe ajustarse todo lo relacionado con él, constituyendo su existencia una garantía contra el caos, la posibilidad de un orden. Y, por cierto, esa dialéctica entre la derecha y la izquierda impide que el centro ordenador sea neutral<sup>25</sup>, precisamente por ese carácter ordenador.

Por otra parte, el centro como lo real, la realidad misma, es también el resultado de la actividad de algo o de alguien. Hegel distinguía entre *Realität* y *Wirklichkeit*, entre realidad muerta, sin vida, y realidad efectiva, viva. El centro, y existen infinitud de centros según lo que se considere o la perspectiva bajo la que se considere, como *Realität* es un cadáver; pero al mismo tiempo, puesto que no hay centro sin derecho e izquierdo, si hay derecho e izquierdo es *Wirklichkeit*: la derecha y la izquierda lo dinamizan y le dan vida. Por eso el centro es siempre tensión, ya que lo derecho y lo izquierdo tiran de él, queriendo atraérselo para identificarse con él, por ser la fuente o *Quelle* de su vigor. La tensión del centro es la tensión existente entre lo derecho y lo izquierdo, entre lo recto y justo y lo torcido e injusto. Ambos, lo derecho y lo izquierdo, luchan, como el amor y el odio en Empédocles, por conquistar el centro e imponerse absolutamente, teniendo esa eterna oposición un carácter cósmico.

Guénon recordaba, a este respecto<sup>26</sup>, que la llamada tradición primordial representaba el centro como un principio inmóvil, de lo que es un ejemplo el *theós* aristotélico, el primer motor inmóvil que mueve todo; principio que es, en sí mismo, conocimiento puro de la realidad. Ese principio o *theós* no actúa; rige el movimiento de todo sin participar en él; únicamente contempla, y por eso los griegos consideraban la teoría, el teorizar (*théorein*) la forma suprema de praxis o acción, en contraste con la actividad desordenada de la pura *praxis*, cuyos fines pueden coincidir o no con los del orden que emana del centro o principio supremo —con la medida de la cultura—; de ahí la distinción jerárquica entre la teoría y la práctica: la teoría se refiere a la verdad; para la acción, la verdad es sólo una referencia más o menos clara, próxima o lejana a la que se atiende o de la que prescinde.

---

<sup>25</sup> Es significativo que Bodino contribuyera a consolidar el Estado presentándolo como neutral, a fin de resolver la cuestión de la tolerancia planteada por las guerras de religión.

<sup>26</sup> *La gran tríada*, trad. F. Gutiérrez. Barcelona, Obelisco, 1986.

Por otra parte, es sabido que, desde G. Dumézil, suele verse lo trinitario como una categoría, al parecer específica del pensamiento indogermánico. Aunque ahora se discute esa tesis, a decir verdad, cuando se habla del dualismo derecha-izquierda, en realidad no hay tal dualismo, puesto que requiere implícitamente un centro, que no es sólo mediación, sino principio y fin, origen y término que lo haga inteligible. Así pues, existe una trinidad gnoseológica centro-derecha-izquierda, inteligible horizontalmente y verticalmente. Hay orden en sentido horizontal y en sentido vertical. El primero es el propio de la política; el segundo es más propio de la religión. El desorden vertical no significa lo mismo que el desorden horizontal. Etcétera.

*Horizontalmente*, el centro es un espacio del que irradia todo lo que se desenvuelve o despliega a su derecha y a su izquierda. Hay así una *dialéctica* dual entre lo derecho y lo izquierdo, que sugiere los conceptos de unión y división entre ambos, que tienen como referencia obligada el centro. En esta perspectiva, peculiar de la política, que por cierto era la de Hobbes, la dicotomía tiene un carácter espacial, estático o, si se quiere, relativamente conservador: aún se trata de mantener la simetría, sin perjuicio del cambio de lugar de los atributos.

*Verticalmente*, el binomio encierra la idea de hacia arriba y hacia abajo; tiene un carácter temporal, de movimiento; la perspectiva es aquí histórica. Así considerado, el centro, más que irradiación implica atracción; por ejemplo, en el sentido de que todas las cosas apetecen el ser equivale a un polo. A partir del centro se mueve todo en una u otra dirección; si lo hace hacia arriba, se confunde con la idea de lo recto, de derecho, de lo justo, de la marcha, impulsada por la justicia, que atrae hacia lo alto, hacia el cielo, hacia la luz, hacia la plenitud; si es hacia abajo, con la idea de lo abisal, de la injusticia, de la desmesura sin fondo, de lo oscuro y sin luz, de lo caótico, de la nada, de lo maligno y perverso, en fin, de lo demoníaco. La oposición vertical implica, pues, asimetría, jerarquía: hacia arriba, lo esencial, el cielo, lo activo; hacia abajo, la sustancia, la tierra, la pasión. La filosofía platónica se relaciona con esta visión del centro, la idea de la ideas, la idea del bien, a la que aspiran todas; Cristo, centro personal del mundo, fue crucificado entre dos ladrones, «uno a la derecha y otro a la izquierda», como atestiguan San Mateo y San Marcos; asimismo, Rousseau y la Revolución Francesa verán la relación derecha-izquierda según esta perspectiva vertical, modificando el sentido de la actividad política, que deja de ser espacial, concreta, referida principalmente al presente, para inscribirse en el plano histórico, temporal, directamente referida al futuro.

## SOBRE LA HISTORIA DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA

Dada la naturaleza ontológica del centro y de la relación derecha-izquierda, pueden rastrearse hasta muy lejos los antecedentes de esta dicotomía, aunque no se denomine estrictamente así. Por ejemplo, la interpretación de la historia de Coleridge descansa en los términos *permanencia* y *progresión*, siendo bien conocida la de Comte en función del *orden* y el *progreso*. Recientemente, J. du Perron ha aventurado un bosquejo histórico de la dialéctica derecha-izquierda. Remontándose a los imperios antiguos, se apoya hermenéuticamente en el binomio *tradición-revolución*, más antiguo que aquél, terminología moderna nacida en la Revolución Francesa<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> *Droite et gauche. Tradition et révolution*. Puisseaux, Pardés, 1991. Perron ofrece un cuadro-resumen comparativo de las diferencias entre derecha e izquierda. Aunque suscita dudas y reservas, probablemente será útil transcribirlo: permite ver cómo en ambos conceptos, aun en su uso político contemporáneo, resume una serie de ideas básicas, y en qué medida la derecha actual está alejada de la tradicional y se ha aproximado a la izquierda.

<i>Derecha</i>	<i>Izquierda</i>
Ontología	Dialéctica
Espiritualismo	Materialismo
Transcendencia	Inmanencia
Ser	Tener
Religión	Antirreligión, Ateísmo
Pesimismo	Optimismo
Pecado original	Angelismo, Humanismo
El Mal	Negación del Mal
La naturaleza humana	El hombre perfectible
Revelación	Racionalismo
Realismo	Idealismo, Nominalismo
Sabiduría	Ciencia
Concepción cíclica del tiempo	Concepción lineal del tiempo
Decadencia de las civilizaciones	Progreso de la Humanidad
Edad de Oro en el Pasado	Edad de Oro en el Futuro
Dios origen del Poder	El Pueblo origen del Poder
La realeza sagrada	La Democracia
Aristocracia	La Mayoría, la Masa
Familia. Propiedad	Comunismo
Jerarquía y Orden	Igualdad y Justicia
Holismo	Individualismo
Las comunidades naturales	La Sociedad individual
El Estado orgánico	La Organización racional
Las libertades concretas	La libertad abstracta
Conservadorismo	Progresismo. Revolución
Tradición	Utopía. Mesianismo
Patria	La Internacional

Prescindiendo de los antecedentes, el punto de partida de la época moderna en la perspectiva de la derecha y la izquierda es, sin duda, el aludido otoño de la Edad Media. En los siglos xiv y xv, al decaer el universalismo eclesiástico, caracterizado por el dualismo Iglesia-Imperio, dentro del ambiente, por decirlo así, de la derecha, comenzó la profunda escisión, paulatinamente agrandada, susceptible de ser interpretada en términos de derecha e izquierda, entre el mundo de la religión y el mundo político. Escisión de la que resultó, como es de sobra conocido, la segunda gran emancipación de la política de la religión. Si se aplica el binomio derecha-izquierda como una categoría histórica, con el auge del particularismo estatal empezó a dejarse percibir claramente una agudización conflictiva de la normal tensión dialéctica entre ambas, antes poco notoria, dado el predominio indiscutible de lo derecho. En realidad, esa tensión era anteriormente espacial, política; ahora comenzó a ser también temporal, histórica. Quizá no sea demasiado atrevido afirmar que en el mundo moderno se complicó paulatinamente como tensión de oposición directa entre la política y la historia, entre el pragmatismo político y el ideologismo historicista.

Arrumbada en el siglo xvi la concepción ordenalista centrada en lo sagrado, que consideraba el orden, cuyo centro era, pues, lo sacro, de origen extrahumano, simplemente natural en el sentido antiguo y natural por creación en el cristianismo, que es lo que evoca la palabra naturaleza hasta Kant, a partir de entonces, todo el pensamiento moderno, empezando por Descartes y su interlocutor Hobbes<sup>28</sup>, ha perseguido la localización o institución de un centro que permitiera ordenar el caos del mundo y garantizar las legitimaciones, que desde el siglo xviii, la época de la ideología, se diferencian, según Gauchet, en ser extra-sociales, es decir, por el pasado o el presente, e intra-sociales, por el futuro<sup>29</sup>.

Desde un punto de vista ontológico, parece evidente que, a lo largo de los siglos modernos, sobre todo si se considera que la época propiamente moder-

---

Guerra	Pacifismo
Herencia	Educación
Defensa de las élites	Defensa de los pobres
La Persona	La Sociedad
Ascetismo	Productivismo. Técnica
Protección del Saber	Difusión del Saber
Heroísmo. Deberes	Felicidad (derechos)
El guerrero	El burgués
Arquetipo: El Rey Arturo	Arquetipo: Prometeo

<sup>28</sup> Como subraya M. GAUCHET, *op. cit.*, 2.<sup>a</sup>, II, pág. 248, desde el punto de vista de la evolución de la estatalidad, la marcha de Descartes «es estrictamente homóloga» a la de Hobbes.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, 2.<sup>a</sup>, II, pág. 256.

na comenzó con la paz de Westfalia (1648), aumentó la presión de lo izquierdo, por lo que no es casual que el estricto uso político de los términos derecha-izquierda tenga un origen concreto en la revolución francesa, en sí misma una guerra civil (R. Koselleck), aunque no se difundiese hasta la III República. Y ello no sólo por el carácter antihistórico de aquella revolución y por coincidir con el comienzo de la ontologización del Estado y la sociedad como una suerte de centros primordiales, a falta de otro centro, sino porque, interpretada la revolución según la perspectiva ontológica de la derecha y la izquierda, *su causa última fue el choque definitivo, abierto, entre ambas, la derecha y la izquierda, una vez que esta última tuvo bastante fuerza para sostenerlo*. La izquierda triunfó en la revolución, cuyas legitimaciones dependen del futuro, empezando a imponerse intensamente la mundanización a partir de este momento, a través de una escatología propia –simbolizada pasajeramente por la diosa Razón venerada en Nôtre-Dame–, en detrimento de la teológica, incluida la teología política<sup>30</sup>. Como seguramente hubiera dicho Jouvénel, la izquierda tendió a sustituir el sentido de la vida por el sentido de la Historia. Si la Teología, secularizada o no, daba antes sentido a la vida, ahora empezó a recibirlo de la Historia, transformada en una suerte de escatología mundana por las grandes filosofías de la historia de la época, de las que constituye el mejor ejemplo la de Comte.

Lo característico del presente momento histórico es, efectivamente, el cambio de signo, muy visible, de la relación derecha-izquierda. Ahora, bajo el dominio del pensamiento histórico, se propende a ver lo positivo y benéfico en lo izquierdo, considerado tradicionalmente lo negativo y maligno. Y no sólo en política, ámbito en el que nadie quiere parecer «a derechas» ni de «derechas», término maldito, cuando lo cierto es que la gente normal –la mayoría de la gente–, igual que se maneja normalmente con la mano derecha, es social y políticamente de «derechas», es decir, conservadora, incluso aunque vote o prefiera a candidatos de «izquierda»; justamente en política no hay nada más «conservador» que un «izquierdista» o progresista que ha llegado por fin a tener poder, a estar en el «centro» o a ser un centro. Quizá porque el estado natural del hombre es el dogmatismo, como decía Augusto Comte.

En la perspectiva de la tradición ancestral de la humanidad, podría considerarse patológica la actitud generalizada de rechazo u ocultación de la derecha, como si no se quisiera nada «a derechas». Debiera dar que meditar el hecho de que la derecha haya sido completamente aniquilada en este siglo en los dos países más

---

<sup>30</sup> Muy útil para esto, C. SCHMITT, *Politische Romantik*. Schmitt relaciona el *pathos* romántico con la negación del pecado original.

grandes del mundo, Rusia y China; o que, en la situación actual de Occidente, es prácticamente imposible *la política*, una política *auténticamente* de derechas o siquiera un *auténtico* partido de derechas, que, por otra parte, no tendría sentido en cuanto tal<sup>31</sup>, debido a la intensidad de la presión historicista de la izquierda. La lucha eterna, escatológica, entre la derecha y la izquierda, tal como se planteó hacia el siglo xiv, ha sido ganada por la izquierda: la cultura es de izquierda, la opinión pública es de izquierda y los gobiernos, de izquierda o de derecha, prisioneros –sabiéndolo o no y creyéndolo o no– de las legitimaciones –el dogmatismo– que otorga el mundo cultural, son incapaces de gobernar *políticamente*. De hecho, el igualitarismo, empezando por la igualdad de la derecha y la izquierda, de la que constituye un buen ejemplo la llamada *querella* –quizá también eterna– *entre los antiguos y los modernos*<sup>32</sup>, ha afectado a la relación derecha-izquierda. ¿Pero no será que, por fin, se ha logrado realizar el ideal del Estado de ser completamente neutral y neutralizar todo? ¿De ser un orden neutral? Neutralidad e igualitarismo van de la mano, y la neutralidad acaba con la tensión entre derecha e izquierda. No obstante, desde un punto de vista teológico, la neutralidad, que suprime la diferencia entre el bien y el mal, como es perceptible en la figura del príncipe maquiavélico en contraste con la figura del rey, según ha notado Leo Strauss, habría que decir que es de izquierda.

El tema está ligado seguramente al de la pérdida del sentido de la realidad en la cultura occidental contemporánea<sup>33</sup>. La evolución de la dicotomía se relaciona, en fin, con el inmanentismo y la crisis del concepto de verdad, el auge del nihilismo y la decadencia del pensamiento, decididamente débil al no poder asentarse en el sentido común, destruido, advertía Whitehead, por la manía de inventar y reinventar, de la novedad, a la que aluden Blumenberg y Schmitt. También tiene que ver con el auge de la voluntad de poder, suscitada por el racionalismo constructivista estudiado por Hayek, que encuentra su mayor obstáculo en lo

---

<sup>31</sup> Tanto la extrema derecha como la extrema izquierda –incluido el terrorismo de uno u otro signo– pertenecen al mundo conceptual de la derecha y la izquierda dominado por la izquierda. Puede chocar la afirmación de que la auténtica política sólo puede ser de «derechas». La explicación, que no cabe abordar aquí, hay que buscarla en la metafísica del trinomio centro-derecha-izquierda.

<sup>32</sup> Vid. J. A. MARAVALL, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966. F. L. BAUMER, y señala que la nueva visión o imagen del mundo que dio lugar a esta famosa querella, hubiera sido inconcebible sin la revolución científica, pero debió mucho al pirronismo y al renacimiento religioso, tanto católico como protestante. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas*, 1600-1950, trad. J. J. Utrilla. México, Fondo de Cultura, 1985, IX, pág. 119.

<sup>33</sup> Sobre esto, y en relación con la política, J. FUEYO, «La crisis moderna del principio de realidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 70, 1993.

derecho, en el sentimiento del Derecho y de lo justo. Y, asimismo, con la falta de un centro espiritual de referencia, como advirtiera Augusto Comte, de una autoridad espiritual capaz de determinar el *logos* o *métron* de la cultura. Etcétera.

Las culturas, las religiones —por ejemplo, la bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento—, las mitologías, las leyendas, la tópica, el sentido común, están llenos de referencias a la preferencia por lo derecho, lo «a derechas». Tiene mucho que ver con su desprestigio la alteración en la visión de la idea de *cambio*. Considerado desde siempre como vía a la corrupción de algo, por ejemplo de la forma de vida política, ligada desde el siglo XVIII a la de *progreso*, es decir, vista temporalmente en vez de espacialmente, ha adquirido un carácter positivo, benéfico. Lo cierto es que se trata de un interesante y grave problema cultural contemporáneo, que tendría además que explicar por qué ha alcanzado la «izquierda» el predominio moral casi absoluto sobre la derecha, que, extasiada ante la cultura de «izquierda», la reverencia y aplaude. Si sólo fuera en la política no tendría mayor relevancia. Los políticos auténticos escasean mucho, sobreabundando los profesionales de la política, que, en cuanto profesionales, están a lo suyo y rara vez se enteran de nada verdaderamente importante: están más preocupados por seguir, es decir, complacer a la opinión, que no es un dechado de sabiduría, en lugar de dirigirla. Tema muy actual e interesante, ligado al de la profesionalización o burocratización del político.

En fin, lo sorprendente es que, invirtiéndose una tradición, al parecer común a todas las culturas, casi de pronto se represente, acepte y afirme lo siniestro como lo bueno, lo positivo; y, en cambio, lo derecho —incluido en ello, significativamente, el Derecho— como lo malo, lo negativo.

Merecería la pena considerar hasta qué punto no tiene que ver esta inversión con la mentada destrucción del sentido común, por lo menos en contraste con lo que es ancestralmente tradicional, debido a la intensa *manipulación* ideológica que ha trastocado la medida de la cultura<sup>34</sup>, y a que esta última sea neutral, si no nihilista. Pero esta específica manipulación había sido preparada en el siglo XVIII, institucionalizándose a partir de la revolución francesa.

---

<sup>34</sup> Como ha observado E. CASSIRER, a partir del Renacimiento la idea de medida fue sustituida por el concepto de orden. *El problema del conocimiento*, trad. W. Roces. México, Fondo de Cultura, 1963, IV, I, III, págs. 64 y sigs. Cassirer se refería a la Geometría, pero hay un paralelismo en el mundo histórico, en el que el concepto de orden devino fundamental en un sentido distinto al del ordenalismo medieval: ahora era preciso fundar el orden, y ese orden fue el estatal.

Prescindiendo del cartesianismo estricto y sus derivaciones, que abocó casi en seguida al descubrimiento de la ley de la gravitación como centro del universo físico, de la citada querrela entre los antiguos y los modernos, en la que ve Blumenberg «el *analogon* estético de la disolución de la validez del aristotelismo»<sup>35</sup>, o del papel de la gnosis<sup>36</sup>, cabe señalar un origen político muy concreto de la contraposición moderna entre derecha e izquierda en Hobbes, el primer gran teorizador del Estado, al que definió como el «dios mortal», una especie de centro de centros, al mismo tiempo que abría paso a la ideocracia, característica de la izquierda.

### HOBBS Y EL AUGE DE LO IZQUIERDO

El ideocrático, antihistórico e intelectualmente revolucionario contractualismo político racionalista moderno introdujo imaginativamente un dualismo fundamental en el pensamiento y en la interpretación de la realidad histórica, que debió su prestigio y su difusión, sobre todo, a la imaginación política de Hobbes<sup>37</sup>.

En la situación caótica de su tiempo, en el que el estado normal de Europa era la guerra civil por causas religiosas combinadas con la resistencia de los antiguos poderes sociales a la consolidación de la estatalidad, y dada la evolución de lo estatal, afirmado a mediados del siglo xvi, el pensador inglés imaginó la posibilidad de hacer de este instrumento de poder un orden *político* racional, objetivo, en sustitución del natural por creación en el que prevalecía el Derecho, que había ido perdiendo vigencia debido al nominalismo, a la Reforma y al auge del particularismo estatal. *A partir de Hobbes y el Estado, la oposición ancestral entre derecha e izquierda empezó a inclinarse a favor de esta última*<sup>38</sup>. Disminuyó la jerarquiza-

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, III, pág. 42.

<sup>36</sup> Entre la numerosa literatura sobre la gnosis, E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, trad. E. Sánchez Pintado, Madrid, Rialp, 1968. *Ciencia, política y gnosticismo*, trad. E. Prieto Martín, Madrid, Rialp, 1973. *From Enlightenment to Revolution*, Durham, Duke University Press, 1978. También *Order and History*, 5 vols., Louisiana State University Press, 1956. Mucho de lo que atribuye a la tradición gnóstica podría interpretarse perfectamente por la dialéctica derecha-izquierda. Desde este punto de vista, la gnosis representa la izquierda. Según Voegelin, «el movimiento gnóstico había adquirido una relevancia social masiva en la Ilustración y en el Idealismo» (*Ciencia, política y gnosticismo*, pról. pág. 11).

<sup>37</sup> *Vid.* D. NEGRO, «Thomas Hobbes: de la razón estética a la razón política», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 212, (1977), y «La imaginación política de Hobbes», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 215 (1977).

<sup>38</sup> Sería muy interesante examinar, a la luz de la perspectiva de la oposición escatológica entre derecha e izquierda, el asombro de tantos hombres, espiritualmente aún medievales o pertenecientes a la tradición política anterior al definitivo establecimiento del Estado, ante este nuevo fenómeno. Ejemplo de esa actitud antiestatista, por razones que podrían calificarse de derechas en el sentido

ción y aumentó la igualación (contractualismo), decreciendo la verticalidad y prosperando la horizontalidad. El orden horizontal empezó a excluir el orden vertical; luego, tras la Gran Revolución, lo absorbió.

Maquiavelo y el mismo Bodino apenas veían aún en la estatalidad otra cosa que un instrumento de poder del príncipe. Este último lo convirtió ya en Estado soberano, en un centro político particular y neutral capaz de imponer su propio orden. La hazaña de Hobbes consistió en universalizar el Estado como idea, y el Estado, una vez firmemente asentado en el pensamiento y en la realidad existencial como exclusivo centro mundano, prosiguió su carrera de la mano de los monarcas hasta independizarse completamente de ellos: de máquina incomparable del poder político personal de los príncipes, pasó a convertirse en automático receptáculo impersonal de todos los poderes que iba absorbiendo, hasta que, sustantivándose, empezó a marchar por sí sólo. Este fue el tercer gran momento del Estado, el del Estado propiamente moderno, que, como ha mostrado Bertrand de Jouvenel<sup>39</sup>, emergió de la Revolución Francesa. De instrumento de poder (el Estado de poder de Maquiavelo) y receptáculo del poder estrictamente político (el Estado soberano de Bodino), el Estado político objetivo de Hobbes llegó a ser el receptáculo de todos los poderes, del Poder (Estado Total, o Minotauro). Es decir, un centro absoluto espiritual y material a la vez, político y administrativo, como captó Tocqueville, y, por tanto, con una derecha y una izquierda desiguales, asimétricas como las caras del dios Jano, en el que lo espiritual y lo político se subordinan cada vez más a lo material y administrativo, según un movimiento vertical inverso al que era considerado normal.

En efecto, desde mediados del siglo XVI, todas las fuerzas fluyeron hacia el Estado. La estatalidad, originariamente una máquina o artefacto, una suerte de *automatón* como los ingenios renacentistas, en sí misma, en cuanto técnica, neutral, se fue convirtiendo en centro *sistemático*<sup>40</sup> de la vida a lo largo de la Edad Moderna, a medida que concentraba los poderes sociales de origen feudal y canónico, determinando el sentido y la naturaleza del orden.

---

tradicional, son el cardenal inglés Reginald Pole y, en general, los escolásticos españoles y los debeladores del maquiavelismo y de la razón de Estado.

<sup>39</sup> *El poder. Historia natural de su crecimiento*, trad. J. Marcos de la Fuente, Madrid, Unión Editorial, 1999. Y, sobre todo, *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas en el siglo XIX*, trad. G. Novás Peleteiro, Madrid, Magisterio Español, 1976.

<sup>40</sup> Decía VOGELIN: «La filosofía surge del amor al ser; es el afán amoroso del hombre por reconocer el orden del ser y conformarse a él. En cambio, el gnosticismo quiere enseñorearse del ser; y para lograrlo construye su sistema. El sistema es una forma gnóstica y no filosófica de pensar» (*Ciencia, política y gnosticismo*, 3, págs. 56-57).

El pensamiento de Hobbes, típico pensador político, era todavía espacial<sup>41</sup>, y la primera gran oposición política moderna entre derecha e izquierda se dio con el trastrueque del orden existente entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Es sintomático el dibujo de la figura mítica del Gran Leviathan en la contraportada del libro capital de Hobbes. Hobbes mantiene el equilibrio propio de un centro, el *Mortall God* Leviatán, entre el poder temporal, representado por la espada, y el poder espiritual, representado por el báculo. Sin embargo, no sólo horizontaliza radicalmente la relación, sino que, curiosamente, aun en el supuesto de que la figura esté «vuelta» pensando en el efecto visual, el símbolo eclesiástico lo sostiene la mano izquierda, mientras la derecha empuña la espada, cuando en la ontología y la simbología tradicionales de lo derecho y lo izquierdo, lo derecho, la derecha era siempre la parte superior, la preferente y positiva, y la izquierda la inferior, la negativa. Eso no sólo constituye un ejemplo de lo que llamaba Denis de Rougemont el modo del pensar con las manos<sup>42</sup>, sino que, teniendo en cuenta el poder evocador de los símbolos, representa, según la significación ontológica atribuida a la derecha y la izquierda, que Hobbes reunificaba de nuevo los dos poderes en el Estado, reduciendo la *potestas spiritualis* a un poder<sup>43</sup>. Pues se trata en realidad de una *potestas* a la que, en rigor, debiera llamarse, como observó Ortega, *auctoritas spiritualis*, ya que no descansa en la fuerza, sino en su relación con la verdad. En todo caso, sería un puro poder intelectual, según los mismos atributos simbólicos que aparecen describiéndolo debajo del báculo en la pintura de Hobbes, ahora enteramente al servicio del poder de Leviathan, el poder más fuerte en

---

<sup>41</sup> Cfr. Sh. S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. A. Bignami, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, 8.

<sup>42</sup> K. WILBER, recientemente, precisa, modifica y, en cierto modo, invierte la significación atribuida a las dos manos. Desarrollando el tema de *La gran cadena del ser* de A. O. LOVEJOY (trad. de A. Desmonts, Barcelona, Icaria, 1983), escribe: «los dominios de la mano derecha son ajenos a los valores, las intenciones, las profundidades y los significados. La mano izquierda es el hogar de la cualidad, la mano derecha el de la cantidad; la izquierda es el hogar de la intención y, por tanto, del significado, mientras que la derecha tiene niveles de magnitud; la izquierda tiene mejor y peor, mientras que la derecha tiene mayor y menor» (*Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*, trad. D. González Raga, Barcelona, Kairós, 1998, 6, pág. 108). Por otra parte, critica a los posmodernistas, que no sólo subrayan «los aspectos de la Mano Izquierda (la faceta interpretativa), sino que *tratan de negar toda realidad a las facetas de la Mano Derecha (a las dimensiones objetivas)*» (9, pág. 153). Atribuye a los empiristas, positivistas, conductistas y «todo tipo de científicos» la negación de «la realidad de las dimensiones propias de la mano izquierda», afirmando en cambio que «la única realidad procede de la mano derecha» (10, pág. 181).

<sup>43</sup> «En la situación política del siglo xvii, es decir, en plena lucha del poder absoluto del Estado con la nobleza feudal y la Iglesia, el Leviatán, ateniéndose a esta explicación auténtica, no es más que una imagen del supremo poder terrenal más fuerte y, a la vez, indiviso...» C. SCHMITT, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, trad. F. J. Conde, 2.ª ed., Buenos Aires, Struhart & Cía., 1990, pág. 33.

este mundo. Por cierto, tampoco deja de ser curioso, que, como ha observado Schmitt, la imagen de Leviathan perdiese entre 1500 y 1600 la significación demoníaca que aún le atribuía Bodino.

Según la distinción de J. M. Bochenski, la autoridad espiritual es autoridad epistemológica, la autoridad del que sabe, en contraste con la autoridad deontológica, la autoridad del que manda<sup>44</sup>. O, como dice A. d'Ors, autoridad es saber socialmente reconocido y desprovisto de poder, mientras la *potestas* es el poder constituido<sup>45</sup>. «La autoridad espiritual, explicaba R. Guénon, se funda enteramente en el conocimiento, puesto que su función esencial es la conservación y la enseñanza de la doctrina, siendo su dominio tan ilimitado como la verdad misma». En cambio, el poder temporal, sea militar, jurídico o administrativo, está enteramente comprometido en la acción, encerrado en los límites del mundo humano<sup>46</sup>, y habría que añadir, en el caso del Estado, circunscrito dentro de un territorio, en el que no se oponen de momento la derecha y la izquierda, contenidas por la unión de las jefaturas temporal y espiritual en el soberano personal neutral.

Hobbes apeló al Nuevo Testamento para avalar la transformación de la *auctoritas spiritualis* en un poder: Jesús, en quien reconocía al Cristo, había afirmado: «Mi reino no es de este mundo». Y recuerda insistentemente —«lacónica y patéticamente», dice H. Blumenberg—, en relación con ello, la divinidad de Cristo —*Jesus is the Christ*—, reduciendo a esta afirmación el mínimo religioso común a las confesiones cristianas que tenía que hacer suyo el Estado. En la línea de Marsilio de Padua, deducía de la frase evangélica, combinada con el mínimo religioso, que la *auctoritas* de las iglesias se refiere al otro mundo, a los asuntos puramente espirituales, particulares, privados de cada creyente. Lo que importa de la Iglesia en este mundo es su poder, y, en cuanto institución, tiene que someterse, igual que todos los poderes mundanos, al supremo poder de la espada, el poder soberano.

Por tanto, es correlativa al simbolismo del báculo y la espada la famosa frase, también repetida varias veces por Hobbes en latín y en inglés, *auctoritas, non veritas, facit legem*, destinada a trastocar, por medio de la escatología, como dice Blumenberg, los residuos intelectuales del orden existente a fin de asegurar el nue-

---

<sup>44</sup> *¿Qué es autoridad?*, trad. C. Gancho, Barcelona, Herder, 1979, 4.2, pág. 61.

<sup>45</sup> *Ensayos de teoría política*, Pamplona, Eunsa, 1979, VII, «Las traducciones de "exousia" en el Nuevo Testamento», págs. 123 y sigs. Observa d'Ors que la idea de autoridad es específicamente romana. En griego no existe palabra que la traduzca con exactitud.

<sup>46</sup> *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, París, Guy Trédaniel, Ed. Véga, 1984, III, pág. 40.

vo. La mención por Hobbes de la necesidad de una nueva ciencia política no era una mera evocación erudita de Aristóteles.

Alvaro d'Ors ha notado que como el pensamiento estatal moderno, «la teoría política», depende fundamentalmente de la griega, «ha sentido siempre repugnancia ante una autoridad que no se confunda de algún modo con la potestad», justamente porque la autoridad es «saber socialmente reconocido y desprovisto de poder»<sup>47</sup>. Sin embargo, es sorprendente que Hobbes no diga *potestas*, sino *auctoritas*, y contraponga esta última a la verdad, alterando intencionadamente la significación de las palabras. Concedor del poder de los conceptos y las distinciones como armas políticas, seguramente los utilizó aquí conforme al principio enunciado en otro lugar, *veritas in dicto, non in re consistit*. En aquella frase, al equiparar autoridad y poder los desconectó del Derecho —la verdad de lo recto— refiriéndolos directamente a la ley como cuestión de fuerza<sup>48</sup>, dejando planteada la diferencia entre legitimidad y legalidad, con la que tiene mucho que ver la pugna moderna entre derecha e izquierda, en la que, finalmente, parece haber conseguido esta última arrogarse la legitimidad: las legitimaciones por el pasado y el presente son propias de la derecha; las legitimaciones por el futuro, son de la izquierda.

De modo más inmediato, con esa afirmación Hobbes suprimió, como mera consecuencia lógica, la pretensión de superioridad del Papado, es decir, de la Iglesia romana, fundada teológicamente en ser custodia de la verdad y, por tanto, autoridad y, temporalmente, en la *omnipotentia iuris* característica del ordenamiento medieval, tan alejado del racionalismo, caracterizado por la *omnipotentia legis*. Por eso la *ratio ecclesiae*, racionalidad jurídica, es una *complexio oppositorum*, en contraposición a la *ratio status*, cuya naturaleza es económica, lógica. Lo que hace, por cierto, a la Iglesia Católica política en grado eminente<sup>49</sup>, puesto que sus valores no se limitan a los económicos y en ella la representación viene de arriba. Ahora bien, Hobbes, que puso la opinión —la conciencia pública, como dice en los *Elementos de derecho natural y político*— en el lugar de la conciencia<sup>50</sup>, —las opiniones privadas—, que quedó como moral privada, completó la Reforma, que fue, en palabras de M. Gauchet, «la segunda ola de la revolución religiosa occidental: tras la captación por la Iglesia del monopolio de la mediación espiritual, la impug-

---

<sup>47</sup> *Ensayos...*, «Las traducciones de “exousia” en el Nuevo Testamento», pág. 132.

<sup>48</sup> Sobre la confusión moderna entre fuerza y libertad, T. H. BLUHM, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, trad. J. San Miguel Querejeta, Barcelona, Labor, 1985.

<sup>49</sup> Vid. C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, especialmente pág. 27.

<sup>50</sup> Vid. R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*, trad. R. de la Vega, Madrid, Rialp, 1965. I, II, pág. 46.

nación de la Iglesia en su legitimidad mediadora»<sup>51</sup>. La Iglesia Católica conservó interiormente su carácter político. Pero Hobbes le quitó externamente el monopolio de la decisión, dándoselo al Estado, con lo que legitimó el particularismo estatal frente al universalismo eclesiástico. La Iglesia ha retenido ese monopolio internamente, y apenas externamente en los estados católicos, en la medida en que en ellos no se haya impuesto definitivamente la estatalidad.

Es muy probable que Hobbes no quisiera ir más lejos de negar las pretensiones papales de ser *potestas indirecta* suprema, doctrina difundida en aquel entonces por el cardenal Bellarmino y la teología política escolástica española. Para Hobbes, que aspiraba a hacer internamente de cada Estado un Estado de Paz, era muy claro que el poder político encarnado en este Estado, «una obra humana y distinta de todos los tipos anteriores de unidad política», ... «el primer producto de la época técnica», decía C. Schmitt<sup>52</sup>, tenía que dominar o absorber a los demás poderes indirectos. Pero legitimar así, científicamente, la sumisión de la Iglesia, atribuyendo a aquél lo público, que en la época del ordenalismo caía en el campo de lo eclesiástico, por lo que tenía la Iglesia el monopolio de la decisión, entonces equivalía aún a una revolución, igual que lo sería hoy lo contrario. Pues, aunque el protestantismo hubiera reducido las iglesias al Estado, habiéndose afirmado en la misma Inglaterra el anglicanismo, que, sin embargo, es católico<sup>53</sup>, no resultaba tan fácil hacerlo allí donde seguía firmemente establecida la Iglesia Católica, a causa de su dependencia del Papado, residente territorial e intelectualmente *extra muri* de la estatalidad.

Es decir, la pretensión de Hobbes consistía en demostrar, siguiendo a Marsilio, que toda iglesia, incluida la romana, tiene que ser un poder dependiente de la voluntad del soberano, e intelectualmente, en relación con este mundo, de orden inferior, siendo así que, hasta entonces, se había reconocido la primacía al poder espiritual, legitimador de lo público. No obstante, recuerda Blumenberg que, como postuló Bayle, «sólo un Estado ateo podía ser un Estado que funcionase bien y libre de reproches»<sup>54</sup>; y justamente por eso Rousseau le reprochará más tarde a Hobbes, en un famoso capítulo de *El contrato social*, que no hubiese terminado del todo con el dualismo, dejándole a él la tarea de hacerlo con su teoría de la *volonté générale*, mediante la que institucionalizó la revolución como *modus operandi* del Estado.

---

<sup>51</sup> *Op. cit.*, 1.ª, III, pág. 108.

<sup>52</sup> C. SCHMITT, *El Leviatán...*, 3, pág. 53.

<sup>53</sup> *Cfr.*, sobre el anglicanismo, J. FUEYO, *Estudios de teoría política*, Madrid, Inst. de Est. Políticos, 1968, V, «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político».

<sup>54</sup> *Op. cit.*, I, VIII, pág. 100.

Cualesquiera que fuesen las intenciones de Hobbes, son enormes las implicaciones de esta equiparación de la *auctoritas* a una *potestas* temporal, que desverticaliza completamente la relación y la pasa además simbólicamente a la izquierda; aunque, sin duda, imprevistas en su mayoría para el propio Hobbes. Por lo pronto, afirmó así la tendencia, que venía del siglo xiv, a que los asuntos espirituales fuesen ocupación de intelectuales laicos de extracción burguesa al servicio del Estado, no de eclesiásticos ni de la Iglesia <sup>55</sup>.

Así pues, se puede decir, de acuerdo con la simbología hobbesiana, aunque no es el único elemento al efecto, que la superioridad de la izquierda comenzó con el Estado, cuya naturaleza es de suyo revolucionaria, precisamente por ser neutral para ser tolerante admitiendo la crítica, al menos la de la religión. Por eso se sentían identificados los *philosophes* con el Estado de los déspotas ilustrados, pues su neutralidad constitutiva le confería intelectualmente una suerte de objetividad que le autorizaba a estar en todo. La superioridad de la izquierda se consolidó definitivamente cuando la Gran Revolución dio el paso decisivo para la desaparición o sumisión total de la Iglesia, custodia de la verdad de la tradición, y en este sentido intelectualmente intolerante, y el más grande, decisivo y el último de los poderes indirectos, en tanto que era además autoridad espiritual. Por otra parte, el pensamiento revolucionario, que era temporal, vertido hacia el futuro, no espacial como el de Hobbes, invirtió radicalmente la relación vertical derecha-izquierda al exigir la subordinación de la autoridad espiritual al poder temporal (Constitución civil del clero, etcétera).

Pero antes tuvieron lugar determinados cambios intelectuales que prepararon las cosas. Pueden resumirse aquí, simplificándolos, en la evolución de la llamada «gran tríada».

### **LA GRAN TRÍADA: EL SENTIDO Y LA MEDIDA DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA**

Se ha aludido en este examen de la evolución del dualismo derecha-izquierda, considerado como una relación ontológica desde el punto de vista del centro, a una concepción horizontal de la misma, representada por Hobbes, y a una vertical, representada por Rousseau y la Revolución Francesa.

---

<sup>55</sup> Vid. Th. MOLNAR, *La decadencia del intelectual*, trad. D. Rivero y L. Mielas, Buenos Aires, Eunsa, 1978.

El trastrueque de la perspectiva vertical afecta radicalmente al hecho de que, al menos el pensamiento occidental, ha girado en torno a lo que se ha llamado la gran tríada Dios-hombre-naturaleza <sup>56</sup>, que es preciso entender verticalmente. En ella, Dios es tradicionalmente el centro del que viene todo y al que va todo –la *ordinatio ad unum* medieval–; el hombre, la derecha –Schelling lo expresó muy bien evocando la vieja idea medieval de que el hombre es el ojo con el que Dios se contempla a sí mismo–, y la naturaleza, lo múltiple, lo caótico, lo negativo, informe y desordenado, como diría Eugenio d'Ors, la izquierda.

Por consiguiente, en referencia al dualismo de San Agustín, si se considera verticalmente le pasa lo mismo que al dualismo derecha-izquierda: que no es tal. El supuesto dualismo de las dos ciudades, en realidad descansa en la tríada *civitas Dei-civitas terrae-civitas diaboli*, ciudad de Dios-ciudad terrena-ciudad del diablo, eternas las dos formas extremas, temporal la de enmedio; central la primera, la ciudad de Dios, derecha la segunda, la ciudad terrena, e izquierda la tercera, la ciudad del diablo. Dando un salto hasta la época moderna, Descartes, empezó a mundanizar la tríada o trilogía, transformándola en sustancia infinita-sustancia finita pensante-sustancia finita extensa. Espinosa la redujo a una sola sustancia central, la infinita, con las otras dos como atributos. Históricamente, a partir de ahí comenzó a ascender el tercer término, la *res extensa*: el propio Espinosa dirá *Deus sive substantia sive natura*, y en el siglo XVIII la palabra naturaleza, que aún connotaba la idea de creación, empezó a utilizarse corrientemente como sinónima de Dios. En fin, la tríada se transformó con Kant en los tres *nouménos*, cosas en sí, ideas reguladoras Dios-alma inmortal-mundo, y Comte, quien veía ya todo a través de la naturaleza, la transmutó en los tres estados de la humanidad: el estado teológico, el estado metafísico y el estado positivo. Hobbes completó la Reforma; Comte completó la Revolución: rompiendo radicalmente con toda la tradición; ningún estado desempeña aquí una función central respecto al otro, puesto que son sucesivos; hay discontinuidad desde el punto de vista, puramente temporal, de la «marcha del espíritu humano», la «marcha» según el progreso, no desde el para Comte secundario, a pesar de ser un cronólatra, de la «marcha histórica», la «marcha» según el cambio <sup>57</sup>. Para Augusto Comte, próximo a Espinosa y seguramente a Malebranche a través de Bonald, el único centro verdadero, temporalidad pura, al que fluye todo de abajo arriba, es la Humanidad,

---

<sup>56</sup> Cfr. R. GUÉNON, *La gran tríada*.

<sup>57</sup> *Cambio y progreso* son causas distintas. Dejando intacto el tema, baste recordar que el cambio es un concepto espacial natural, y el progreso es un concepto temporal teológico, originariamente secularización de la idea de la marcha de la humanidad en la historia de la salvación. En Comte, el tiempo deja de marchar verticalmente, haciéndolo horizontalmente, si se quiere, sólo terrenalmente: El *Grand-Être* no está arriba, sino en la horizontal que traza la marcha del espíritu humano.

el gran ser. Rebasó así el ateísmo, situándose más allá de él, anticipando, pero con mucha más radicalidad, el más allá del bien y del mal nietzscheano.

Comte es un caso muy especial en el que domina todo el inmanentismo. En Comte *queda* Dios, más que negado, *fuera de lugar*, aconteciendo lo mismo con los otros dos elementos de la gran tríada. El estado positivo realizaría el sueño ilustrado de una ciudad del hombre, tan ajena a la transcendencia como a la inmanencia, a la gracia como a la naturaleza<sup>58</sup>. Su precursor fue, desde luego, Hobbes, quien, con su idea del Estado como obra pura de la razón humana, hizo de la monarquía una pieza más del gran *automaton* y debilitó decisivamente el derecho divino de los reyes, el cordón umbilical que unía todavía el viejo ordenalismo con el nuevo orden estatal; cordón que cortaron intelectualmente los *philosophes*, sobre todo Rousseau, y, materialmente, la revolución. Pero la de Comte es ya una ciudad asentada en la pura historicidad matemática del espíritu, en la que se disuelven la naturaleza como tal y la naturaleza del hombre. En ella no habría mitos –salvo, paradójicamente, el supermito cientificista–; el mito de Jano no significaría nada; no habría ya derecha e izquierda, sino una sistemática neutralidad absoluta, compatible con la tolerancia propia de la ciencia. A decir verdad, Comte superó científicamente la dialéctica derecha-izquierda, planteando la posibilidad de realizar el ideal del Estado de ser absolutamente neutral; es inútil buscar en él una teología política; él mismo habla de una política teológica, algo así como la mundanización por medio de la escatología. *Si el pensamiento de Hobbes es el ejemplo paradigmático, según Schmitt, de la mundanización de la escatología, el pensamiento de Comte constituye un ejemplo equivalente, de acuerdo con lo que dice Blumenberg, de la mundanización a través de la escatología en la que queda excluida y superada toda teología.*

## EL TRIUNFO DE LA IZQUIERDA: LA GRAN REVOLUCIÓN

Volviendo a la «marcha histórica», como decía Comte, la Revolución Francesa, al destruir completamente el orden de cosas y negar, con el derecho divino de los reyes, en el que descansaba el Antiguo Régimen, la menor relación entre la divinidad y la tierra, impulsó la búsqueda de centros terrenales. Fue una guerra civil continuación de la revolución religiosa de la Reforma, bajo cuyo *pathos* se han desarrollado todas las revoluciones y guerras civiles posteriores, incluidas las revoluciones y guerras civiles extraeuropeas influidas por aquélla. En ella se manifestó claramente la oposición entre la derecha y la izquierda. Al triunfar la revolución, se impuso la visión inmanentista de la izquierda, puesto que *la nueva derecha*, no

---

<sup>58</sup> Cfr. P. MANENT, *La cité de l'homme*, París, Fayard, 1995.

menos burguesa que la izquierda –la burguesía ascendente y triunfante se escindió en dos alas–, *aceptaba también los postulados revolucionarios*. La distinción se daba entre una facción menos inmanentista y extremista, mundanizada en el sentido de secularizada, que no aspiraba a ser tan radicalmente innovadora y conservaba aún bastantes rasgos de la derecha, y otra facción más extremista.

Carl Schmitt clasificó como decisionista al orden que sustituyó al ordenamiento medieval: el orden estatal hobbesiano, que demostró históricamente ser el único orden posible en la Edad Moderna. Sin embargo, Rousseau, sin duda un máximo representante del espíritu de la izquierda, cuya *volonté générale* implicaba el ascenso del poder de abajo hacia arriba, en lugar de venir de arriba hacia abajo, le reprochó a Hobbes que su decisionismo era incompleto, puesto que no impidió que el Estado compartiese aún con la Iglesia, de derecho y de hecho y durante mucho tiempo, la definición del orden. Pues la Iglesia legitimaba el derecho divino de los príncipes haciendo del monarca representante de la divinidad, es decir, en dependencia directa *personal* del orden natural de origen divino, su centro, el centro del orden temporal, al que se referían tanto el Estado como la Iglesia más o menos estatificada o nacionalizada, «galicana»: la famosa alianza entre el trono y el altar; es decir, a la derecha del príncipe, el trono, el poder temporal, a su izquierda el altar, la autoridad intelectual, según la jerarquización espacial hobbesiana, puramente política. Ese Estado no era aún plenamente objetivo en el sentido de absolutamente neutral. Necesitaba un conductor, un «maquinista», el monarca absoluto, una especie de dictador comisario.

La monarquía absoluta, una forma singular en la historia de las formas políticas, llamada así desde la primera mitad del siglo XIX, pues anteriormente nadie la había nombrado de esa manera, descansaba en esa alianza entre el trono –citado en primer lugar, conforme a la doctrina de Hobbes–, la derecha, y el altar, la izquierda, la intelectualidad, confluyendo ambos en la figura del rey por derecho divino, el centro<sup>59</sup>. El trono gobernaba el Estado, los cuerpos (tal como dijera Hobbes), pues las instituciones empezaron a ser administradas poco a poco por el Estado monárquico, según mostró Tocqueville, y el altar las almas, la sociedad, nombre que se dio al pueblo en la Edad Moderna, igual que el Estado designa lo político<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> S. T. COLERIDGE planteó esta cuestión de manera muy interesante desde el punto de vista de la teología política anglicana en *On the Constitution of the Church and the State. Collected Works*, 10, Princeton University Press y Routledge & Kegan, 1976.

<sup>60</sup> En realidad, el Estado y la soberanía, tal como se configuraron en la época moderna, presuponen la existencia de una sociedad política distinta de la sociedad como el pueblo. Vid. N. ELIAS, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura, 1982.

La Gran Revolución derribó al trono y al altar. Al trono para apoderarse del Estado; al altar para hacerse obedecer en la sociedad, del pueblo, para legitimarse y someter la Iglesia a la estatalidad. Como ambos, trono y altar, confluían en la persona del rey, la ejecución de Luis XVI<sup>61</sup>, cuya repercusión emocional fue inmensa, dejó a la comunidad política sin su centro de gravedad. Sin embargo, el altar, la Iglesia, a pesar del galicanismo o regalismo, es comunidad universal, cosa que no era la monarquía, cuya universalidad concreta, dicho en términos hegelianos, se circunscribía por derecho divino a la familia real, a la dinastía. Nietzsche anunció más tarde, por boca de Zaratustra, el derribo de esa gran comunidad universal como la noticia más grave que jamás habían oído los hombres: Dios ha muerto.

Comunidad universal, el galicanismo y sus equivalentes habían empezado a particularizar también la Iglesia; y la revolución, necesitando legitimar el nuevo centro –el Estado–, trasladó con cierta facilidad los sentimientos de reverencia, veneración, amor que agrupaban al pueblo en torno a aquélla, a cuyo través se legitimaba diariamente el trono, a la nación histórica (en realidad, a la burguesía); y la nación, muerto Dios, como vislumbró aterrado Nietzsche, ocupó políticamente el lugar del rey, uniéndose el trono, la *potestas*, y la nación, esta última en lugar del altar como nueva *auctoritas*, en el Estado como centro impersonal, colectivo mucho más absoluto aún que el rey. En términos menos escatológicos, la revolución politizó a la Nación histórica, haciendo de ella una comunidad política –la nación de Fichte– titular de la soberanía, del poder del Estado, y el Estado, que por fin quedó así legitimado para absorber o encapsular todo el poder, incluido el espiritual, pasó a ser con ella el centro absoluto. Entonces apareció de inmediato la dialéctica derecha-izquierda en el seno del propio Estado, aunque, en lo que respecta a la derecha, se trataba de una derecha que no era ya la tradicional, sino, como vio Augusto Comte, y en su terminología, sus restos, los restos del estado teológico-feudal incrustados en la burguesía revolucionaria.

La tríada todavía horizontal, espacial, política, Monarquía-Estado-Iglesia, en la que la Monarquía era el centro, el Estado la derecha y la Iglesia la izquierda, se transformó en la tríada vertical, temporal, histórica, Estado-pueblo-nación, centro, derecha, izquierda. El Estado neutral, aparentemente objetivo, al representar los intereses de la nación, estaba en condiciones de absorber también la oposición derecha-izquierda que venía del pueblo. La nación, insertada ahora políticamente en el tiempo, definía el orden en representación del pueblo, a cuya voluntad –la

---

<sup>61</sup> Juzgado «no como rey sino como hombre y acerca de lo que era como hombre», R. KOSLECK, *op. cit.*, 2, V, pág. 221.

*volonté générale*, «voz de la naturaleza» inspiradora de las leyes— se había trasladado el derecho divino, sin divinidad pero autodivinizándose. La voluntad popular legitimaba las leyes verticalmente a través de la nación, de la que venía la ley. Por eso se ha dicho que, para la Revolución Francesa, la legalidad era una especie nueva y racional de legitimidad, más elevada y valiosa, «un mensaje de la diosa de la razón, lo nuevo frente a lo viejo»<sup>62</sup>. Una situación, en verdad, tan absolutamente nueva como incómoda.

*Nueva*, porque, absorbido todo desde el punto de vista de la legitimidad, el Estado, el centro que dirigía impersonalmente al poder, tenía sin embargo en la nación su fuente intelectual, por lo que la representación *política* hubo de articularse por primera vez de abajo a arriba. Entonces apareció decididamente la izquierda como inspiradora de la legitimidad y el Derecho, que prefería la justicia de la ley a la legalidad del Derecho, sobreponiendo la moral a la política *Incómoda*, porque la fuente del poder no era ahora ninguna deidad separada del resto, como en el Antiguo Régimen, sino el mismo pueblo, transfigurado emocionalmente —y parcialmente, sólo el elemento burgués— en nación: el pueblo era juez y parte y, por consiguiente, es lógico que se dividiera en el Estado en una derecha y una izquierda cuya legitimidad tenía el mismo origen, pero cuya expresión legal podía diferir. En la realidad práctica, se daba un confuso dualismo de poderes entre el Estado y el pueblo o la sociedad, mediados equívocamente por la nación en lugar de la antigua Iglesia, cuya independencia no podía tolerar el Estado.

Tras la restauración, el calvinista Guizot incardinó la diosa razón no en la nación, sino directamente en la burguesía como representante del pueblo.

Es decir, la distinción netamente política —pues no era propiamente división, ya que tenían en común el origen y el espíritu revolucionario— entre derecha e izquierda apareció casi como una necesidad en ese contexto político. En la nueva derecha se acomodaron poco a poco, con el tiempo, los restos de la antigua derecha, cada vez más desfigurados debido al predominio de la derecha económica y luego al cultural de la izquierda, incardinada en el Estado. Se suele decir que la distinción empezó a formalizarse el 11 de septiembre de 1789, cuando Robespierre, el jefe de los revolucionarios jacobinos entusiastas de la nación y partidarios del progreso, se sentó a la izquierda del presidente de los Estados Generales, todavía monárquicos pero transformados en Asamblea, y Brissot, jacobino «mixto», jefe de los girondinos, defensores de los poderes del rey, más moderados, partidarios del cambio, se sentó a su derecha. Por una parte, la revolución monopolizó la liber-

---

<sup>62</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, Nachwort, pág. 113.

tad; por otra, recordaba A. Cochín<sup>63</sup>, los ideólogos revolucionarios a la conquista del poder decían *pas de factions!*, excluyendo cualquier unión que no fuese la de los «buenos ciudadanos» para el «bien público». Por tanto, el hecho puede simbolizar que el *poder revolucionario*<sup>64</sup> se hizo con todo, incluidas la derecha y la izquierda tradicionales, constituyéndose en centro absoluto legitimado como poder del pueblo confusamente transfigurado en nación, con un ala en el Estado, la «derecha», más moderada que la izquierda, el ala del poder más revolucionaria. Eso explica el predominio alcanzado a la larga por la izquierda, pues si el poder es de suyo revolucionario<sup>65</sup> y por eso es preciso limitarlo, el Estado, cuya aparición en el Renacimiento fue también de suyo un hecho revolucionario, impulsado por el espíritu de la revolución, era doblemente revolucionario<sup>66</sup> y de izquierda.

Por otra parte, es natural que la revolución se escindiera en dos alas. Después de todo, una característica del centro, y el Estado devino centro absoluto, es estar siempre en tensión, pues lo derecho y lo izquierdo luchan eternamente por conquistarlo, ya que su poder decide sobre el orden, e imponerse absolutamente, sin conseguirlo jamás. Por eso tiene esa lucha un carácter cósmico. Lo ocurrido entonces implicó que la estatalidad desplegó una dinámica capaz de absorber todo, hasta devenir un amorfo Estado total o, como prefería decir Jouvenel, un Estado Minotauro, que no distingue entre derecha e izquierda, aunque su espíritu sea el de la izquierda.

El binomio derecha-izquierda fue, pues, en realidad, una exigencia revolucionaria de la forma de Estado que emergió de la gran revolución en el contexto de la evolución científica industrial, que escindía a su vez la imagen de la sociedad: por un lado, la sociedad tradicional, predominantemente campesina y agraria, tradicional y familiarista —de derechas—, y, por otro, la nueva sociedad urbana e industrial, innovadora e individualista —de izquierdas<sup>67</sup>. En ese contexto se confi-

---

<sup>63</sup> *La révolution et la libre-pensée*, París, Copernic, 1979, App. II, pág. 228.

<sup>64</sup> Hay aquí un problema insoluble. El poder del pueblo, como poder revolucionario, no dependía, como anteriormente, del poder divino, sino directamente del mismo pueblo. Eso favorece la división entre la derecha y la izquierda, a la disputa por la representación del poder. Es decir, mientras el poder del monarca no era del todo independiente del poder de Dios, el poder del Estado es el mismo poder del pueblo; no hay dualismo subordinado. Por eso, desde entonces, toda revolución contra un poder establecido invoca como prueba de su autenticidad el ser revolucionario. El dualismo poder divino, poder temporal se desdobra ahora en poder revolucionario y poder del Estado, pretendiendo aquél en determinados momentos renovar el carácter revolucionario del poder estatal dejado a sí mismo.

<sup>65</sup> Vid. B. de JOUVENEL, *El poder...*

<sup>66</sup> Vid. B. de JOUVENEL, *Los orígenes del Estado moderno...*

<sup>67</sup> ¿Se podría considerar también la contraposición campo-ciudad una manifestación de la relación derecha-izquierda? La relación entre la burguesía, que históricamente, según el binomio derecha-izquierda, es de izquierda, y la ciudad es evidente.

guró verticalmente el Estado-nación<sup>68</sup>, el Estado propiamente moderno, como centro absoluto en lugar del rey, pero mucho más absolutista que éste último a pesar del Estado de Derecho, como han mostrado, entre otros, Tocqueville o Jouvenel. Estado ya tan democrático que evolucionó hasta hacerse total<sup>69</sup>, imponiendo el individualismo más radical en la sociedad<sup>70</sup>, mediante la subsunción de la diferencia derecha-izquierda integrada en un movimiento, en un tiempo, más que en un espacio, que imprime el Estado a la sociedad; el movimiento descrito por E. Jünger como movilización total. Los movimientos sociales son movimientos de individuos; el movimiento uniforme de toda la sociedad es, en un sentido profundo, el movimiento de los individuos bajo la égida del Estado.

A partir de la gran revolución, la *ratio status* empezó a ser dirigida ideológicamente, es decir, verticalmente, hacia el futuro; en el momento inicial, por la ideología de la nación, que abarcaba por entonces a la derecha y a la izquierda; después, por las ideologías de derecha e izquierda, estas últimas universalistas, aquéllas particularistas; las segundas, mundanizaciones a través de la escatología; las primeras, secularizaciones, constituyendo un ejemplo muy claro de esto último las ideologías románticas contrarrevolucionarias. Pero las ideologías que diferenciaban, con mejor o peor exactitud y fortuna, a la derecha y a la izquierda, han muerto; en parte absorbidas por el Estado, que segrega su peculiarísima ideología de la neutralidad técnica, en parte, por agotamiento, desbordadas por las nuevas realidades y la nueva sensibilidad; si bien, como es notorio e inevitable, quedan bastantes residuos y existen muchas derivaciones, engañosas por ser antipolíticas. Las principales son probablemente el feminismo, el ecologismo y el pacifismo. Su denominador común es el izquierdismo más o menos difuso.

---

<sup>68</sup> La nación, a diferencia de la patria, es individualista. *Vid.* D. NEGRO, «Patria, Nación, Estado», *Ventuno*, núm. 37 (1998). Habría que añadir que, políticamente, es urbana, una creación de la burguesía, como resultó evidente en la propia Revolución Francesa.

<sup>69</sup> «La inversión democrática tiene lugar al final del crecimiento del poder que implica la secesión de lo divino, con toda la carga de la cohesión colectiva que pone en manos de la instancia política», escribe M. GAUCHET, *op. cit.*, 1.<sup>a</sup>, III, pág. 79.

<sup>70</sup> M. GAUCHET escribe: «La historia del principio de individualidad se confunde con el proceso de expresión de la transcendencia: emerge con ella, bajo la forma tímida de interioridad; pasa a los hechos en función de su doble logro, religioso y político. El creyente absolutamente solo delante de un Dios absolutamente fuera de este mundo; el ciudadano solo y libre delante de la encarnación de la autonomía humana en el Estado soberano: mutación de la relación con el otro mundo y mutación de la relación entre las criaturas de este mundo, dos figuras complementarias del movimiento religioso occidental a su término». *Op. y loc. cit.* En todo caso, el radical individualismo moderno niega todo principio superior a la individualidad, reduciendo la civilización a los elementos puramente humanos (R. GUÉNON, *La crisis del mundo moderno*, Lima, Mosca Azul, 1975, V, págs. 89 y sigs.).

## LAS ONTOLOGIZACIONES

Abolidas en el contexto revolucionario las reminiscencias del viejo ordenismo medieval conservadas por la Iglesia —el altar—, sustituido ahora por el orden estatal, en el suelo de la restauración comenzaron las ontologizaciones, en busca de nuevos centros absolutos temporales. En realidad, la primera había sido, efectivamente, la revolucionaria del Estado-nación, mediante la personificación de esta última. Sin embargo, desenmascarada la nación como personificación, no de la totalidad del pueblo, sino de la burguesía, e incluso sólo de la alta burguesía, se inició la búsqueda de auténticos centros capaces de abarcar todas las oposiciones y de explicar lo que da su movimiento, que representa la vida<sup>71</sup>, a todas las cosas. Unas veces el Estado, otras la sociedad, cada uno con su inevitable lado derecho e izquierdo, y también el individuo, como última solución a la aporía. Asimismo, contribuyó poderosamente a todo ello el siglo XVIII, que preparó el romanticismo, que comenzó como «movimiento de lo joven contra lo viejo»<sup>72</sup>. Con la vuelta romántica a la naturaleza, la sociedad había empezado a ser vista como la fuente de la moral —de la nueva moralidad sentimental—, aunque subsistía el problema de que, dada su historia, era preciso *organizar*, palabra nueva, las relaciones sociales, a lo que apuntaba el pensamiento ideológico, justamente para liberar los sentimientos morales naturales. Por eso se ha dicho que el romanticismo no es más que oportunismo.

Como suele ocurrir en estos casos, pueden citarse precedentes más o menos vagos. Lo cierto es que antes de la revolución nadie había visto en el Estado o en la sociedad principios ontológicos, productores de vida espiritual. Siempre se había considerado a la persona concreta el sujeto de las formas de vida espirituales. Ahora empezó a ser suplantada por entidades artificiales totalizadoras, obras humanas, como el Estado y la sociedad, o incluso se absolutizó al individuo abstracto, ontologizándolo<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Vid. R. GUÉNON, *Símbolos fundamentales...*, VIII, «La idea de centro en las tradiciones antiguas».

<sup>72</sup> C. SCHMITT, *Politische Romantik*, II, I, pág. 97.

<sup>73</sup> Decía F.A. Hayek, criticando las ontologizaciones o reificaciones, la enfermedad científica de las ciencias sociales, que se convierten así en promotoras de la mentalidad colectivista, que estas ciencias no se ocupan de totalidades; su tarea consiste en construir tales conjuntos sirviéndose de modelos que reproducen la estructura de las relaciones entre algunos de los muchos fenómenos que observamos siempre en la vida real (*The Counter-revolution of Science. Studies On The Abuse Of Reason*, London, The Free Press, 1964. I, VI, pág. 56). Estas ontologizaciones son en realidad mitificaciones. A. SAUVY observó que «en términos generales, las izquierdas se inclinan hacia el mito» (*Los mitos de nuestro tiempo*, trad. J. C. Laporta, Madrid, Labor, 1969, 22, pág. 290).

Con el triunfo del moderno principio de immanencia, comenzaron en Alemania las ontologizaciones con Hegel, siguiéndole Lorenz von Stein, Carlos Marx y Max Stirner. En Francia, con los contrarrevolucionarios De Maistre y Bonald, a los que debe añadirse Saint-Simon, siguiéndoles Comte y Durkheim, quizá Proudhon. Puestos a citar nombres, también se puede incluir aquí a Bakunin, como *pendant* de Stirner.

Según Hegel, las formas eternas de la *Sittlichkeit*, eticidad o civilidad del espíritu objetivo, son la familia, la sociedad y el Estado. Las formas eternas reales, universales concretos, son empero la familia y el Estado, siendo este último el verdadero centro, tanto como idea —la marcha de Dios sobre la tierra— como en la realidad concreta espacial de cada Estado. Existe entre ellas una relación dialéctica vertical mediada por la sociedad civil (*Bürgergesellschaft*). Los estados hegelianos son individuos históricos dotados de movimiento, siendo la Historia el resultado de sus oposiciones. El Estado de Hegel es el Leviatán de Hobbes, pero no como cuerpo (artificial) según su concepción espacial, sino como espíritu en el sentido de Montesquieu, consistiendo lo propiamente hegeliano en añadir a su dimensión espacial la temporal, dotándolo de historicidad. El Estado hegeliano es, pues, en sentido vertical, el centro; la familia, la derecha, y la sociedad, un artificio, una negación, el lugar de los conflictos, la izquierda. Todas las oposiciones existentes en la sociedad civil, ente de razón, desaparecen en el Estado; es decir, son absorbidas o asumidas, siendo también en sí mismo, igual que en Hobbes, un Estado de paz. La derecha y la izquierda no son nada ante él; reflejan solamente la tensión de las contradicciones sociales. Discípulos de Hegel dieron pábulo a esos conceptos al dividirse —según la terminología que impuso uno de ellos, David Strauss— en hegelianos de derecha y de izquierda, ciertamente más por razones teológicas que políticas.

Lorenz von Stein, un hegeliano que se relacionó en el París de la monarquía de Julio con los efervescentes movimientos sociales de la época, especialmente con los saintsimonianos, redujo la tríada hegeliana. Según Stein, las formas eternas de la eticidad son dos: la sociedad y el Estado, dos absolutos, dos centros en permanente oposición. Conforme a la dialéctica francesa, horizontal, de dos términos, todos los procesos dialécticos históricamente decisivos se dan entre ellos, siendo insolubles mientras no exista un centro polarizador. Tal como lo expone, según la caracterización tradicional, la izquierda, lo negativo es aquí la sociedad, y el Estado la derecha, lo positivo. Sin embargo, faltaba un centro productor del orden, capaz de resolver el conflicto entre la derecha y la izquierda. La solución de Stein fue la monarquía de estilo prusiano, patriarcal, rodeada por su burocracia, a la que atribuyó la función de centro.

Meditando sobre Stein, llegó Marx, muy influido también por los franceses y su dialéctica, a su ontologización particular. Según Marx, la única forma eterna y el único centro absoluto es la sociedad. Todas las oposiciones se dan dentro de ella, no siendo el Estado más que una superestructura instituida por la clase dominante –la derecha, aunque inicialmente fuese izquierda–, según la dialéctica que, siguiendo a Hegel y a otros, le sirve para articular la «marcha histórica». Marx siempre anduvo embrollado entre la dialéctica francesa de dos términos –el «lado bueno» y el «lado malo» de su enemigo ex-amigo Proudhon–, más radical y material, y la alemana de tres, más intelectual y suave en cuanto está mediada. Según Marx, por una ley histórica, el triunfo final le corresponde al proletariado, la izquierda absoluta, quizá como premio a ser la única clase verdaderamente ética o moral, ya que después no habrá más oposiciones. Desaparecido el mal y triunfante el bien, representado por el proletariado, se habrán acabado todas las tensiones entre derecha e izquierda y comenzará la verdadera historia humana, identificable con lo que la historia del centro denomina con frecuencia «vía del medio» o «vía del centro». Con el proletariado habría triunfado finalmente, la izquierda, el bien, ya que si, por esa especie de azar misterioso, después no habrá más clases, nunca llegará a derechizarse.

Falta por mencionar Max Stirner. Inspirado por la romántica contraposición de Fichte Yo/no-Yo o mundo, fue todavía más lejos: el único absoluto y centro de todo es el individuo, y la pluralidad de individuos –la «natalidad» diría H. Arendt– no tiene por qué dar lugar a oposiciones. También se acabaría la historia si triunfase el anarquismo.

El proceso intelectual fue paralelo en Francia, con las interesantes diferencias de que, por una parte, salvo en el momento revolucionario inicial desencadenante, la burguesía, que en teoría había hecho la revolución, sin embargo no se hizo verdaderamente con el poder hasta 1830: como dijo Schumpeter, incapaz de gobernar, se dio un amo (Napoleón); por otra parte, los intelectuales, enlazando con la crítica antiabsolutista y, en cierto modo, antiestatista del Antiguo Régimen, por lo general no ontologizaron el Estado, sino que la concepción –por ejemplo la de Rousseau– fue directamente monista, siendo la sociedad la realidad de la que se origina todo, incluso la conciencia. Además, en la perspectiva de la «marcha del espíritu», los historiadores franceses habían preparado las cosas, y la dialéctica dualista francesa de la historia, de dos términos, de oposiciones entre clases (Agustín de Thierry) o de principios (F. Guizot), era mucho más radical y destructiva que la alemana o, por lo menos, la hegeliana.

Robespierre y todo el jacobinismo de prosapia rousseauiana habían personificado el centro en el Estado inspirado por la nación. Frente al Estado-nación

se pronunciaron en seguida con gran vigor, a favor de la sociedad constituida, como el hecho previo y originario, los tradicionalistas contrarrevolucionarios De Maistre y Bonald. Influidos por Espinosa, Malebranche y Burke, la sociedad, dotada de vida orgánica, era para ellos lo único real y, por ende, el único centro terrenal. Por tanto, precede al individuo, con el que nada tienen que ver los cambios: la sociedad tiene una vida propia, rigiéndose por sus propias leyes históricas. En ella se oponen los principios y las clases, la derecha y la izquierda, y el Estado no es tal, sino la monarquía, por supuesto de derecho divino, pues estos escritores románticos, aunque muy secularizados, aspiraban todavía a moverse en el ámbito del ordenalismo.

Saint-Simon propuso la reorganización científica de la sociedad de acuerdo con las características de la industria. En su célebre paradoja, vio en el Estado una superestructura, anticipándose a Marx. Lo importante, el centro, es la sociedad con sus diversas clases, entre ellas las formadas por los pobres, el proletariado, lo negativo, a cuya mejora deben cooperar las demás inspiradas por el «nuevo cristianismo». El Estado, o mejor dicho el gobierno, quedaría reducido al papel de un administrador de las cosas, a una especie de gerente. En Saint-Simon desaparecería todo antagonismo entre derecha e izquierda, absorbido por la organización, palabra que puso en circulación, cuyo centro sería empero el gobierno formado por los industriales.

El saintsimoniano Augusto Comte hizo de la sociedad la única realidad, el organismo central de todo. El descubrimiento de la sociedad como «un campo de fuerzas con leyes propias», que tanto le sorprendió, resultó ser tan revolucionario para él y para la posteridad como el descubrimiento de la estructura del universo, que halló su expresión, considerada definitiva durante mucho tiempo, en la filosofía natural de Newton<sup>74</sup>. En la época actual, el estado de la sociedad se caracteriza, según Comte, por su anarquía, pues combaten en ella dos fuerzas: la derecha (que naturalmente, no nombra de esta manera), residualmente ontológica, si se puede decir así, superviviente del estado teológico de la humanidad, y la izquierda, más moderna, esencialmente crítica, también residual en cuanto procedente del estado metafísico<sup>75</sup>. A causa de ello, la sociedad no encuentra su camino, y desde la revolución no está centrada en sí misma, siendo necesario reorganizarla de

---

<sup>74</sup> Vid. J. FUEYO, *Estudios de teoría política*, Madrid, Inst. de Est. Políticos, 1968, II, «Genealogía del sociologismo», II, pág. 100. También, en el mismo lugar, «La sociedad como logos».

<sup>75</sup> Comte desdenaba la escuela estacionaria, intermedia o liberal, en la que incluía a los liberales doctrinarios, por considerarla meramente ecléctica. Toma, según Comte, lo que le conviene de las otras dos y carece de porvenir.

acuerdo con sus leyes, convertidas en leyes históricas deterministas. Para hacer que se encuentre a sí misma, volviendo a ser verdadero centro, punto de equilibrio, un centro de origen estrictamente humano, se precisa la reforma intelectual que propone Augusto Comte, autoproclamado posteriormente papa de la humanidad en virtud de sus grandes méritos, de modo que se equilibrasen su derecha –el orden, la estática de la sociedad, que cambia inmanentemente en el espacio– y su izquierda –el progreso, la dinámica de la sociedad, que también se desarrolla inmanentemente en el tiempo. Ahora bien, el verdadero centro empírico de todo es el *pouvoir spirituel*.

Para Durkheim, tras las huellas de Comte, también es la sociedad el centro. Aunque se discute en qué medida debe interpretarse literalmente su pensamiento desde el punto de vista de la historia de las ideas, para él, la sociedad, concebida simbólicamente, es lo sagrado –la idea de Dios, no por cierto la de un «dios mortal». Con ello contribuyó poderosamente a su ontologización o reificación.

El caso de Proudhon es más difícil. Según una de las versiones posibles, la de Donoso Cortés, absolutiza al individuo como única realidad. Más claro es el ruso Bakunin, francés de adopción, para quien el individuo es, sin la menor duda, lo único real. Por lo demás, en el pensamiento anarquista queda efectivamente abolida la distinción derecha-izquierda y, con ella, esta oposición fundamental que mueve la historia.

Resultaría muy interesante examinar toda la nómina de los ontologizadores, mencionando, por ejemplo, el caso del inglés Spencer. Se puede decir que la ontologización de la sociedad era una especie de hecho admitido como indiscutible a finales del siglo XIX, coincidiendo con la popularización de la dicotomía derecha-izquierda en la Tercera República Francesa. El asunto está ligado evidentemente a la difusión del colectivismo, cuyo presupuesto es esa ontologización, de la que se hizo portavoz el socialismo.

## **PERSPECTIVAS EN EL SIGLO XXI. LOS PARTIDOS POLÍTICOS**

Los partidos políticos están, como es notorio, directamente relacionados con el vocabulario de derecha e izquierda. Su división es fruto, en último análisis, del dualismo entre moral y política introducido por la Ilustración<sup>76</sup>. Acentuado por

---

<sup>76</sup> Vid. R. KOSELLECK, *op. cit.*

el romanticismo, dio lugar a la posterior búsqueda, casi desesperada, de un centro unificador. El mundo político refleja la realidad, y a su través cabe vislumbrar las tendencias. Es decir, resulta relativamente más fácil y menos arriesgado especular, desde el punto de vista político, acerca del futuro de la dicotomía derecha-izquierda con la vista puesta en los partidos, que encajan casi automáticamente en uno de esos dos términos.

Efectivamente, la derecha y la izquierda acabaron aflorando y agrupándose en torno a lo político en el transcurso del siglo XIX, en coherencia con la ontologización, bien del Estado, bien de la sociedad, aunque la que acabó prevaleciendo en el siglo XX fue la del Estado, que llegó a intentar formar una totalidad con la sociedad, el Estado Total. Todo está bastante mezclado desde el punto de vista estrictamente ontológico de la relación; no obstante, podría decirse, lejos de pretender abordar aquí toda la problemática del asunto, que los partidos de derecha, más políticos, son más conservadores, más mundanizadores en el sentido de la secularización, constituyendo una consecuencia de la reificación del Estado; en cambio, los de izquierda son más moralistas e historicistas, más innovadores, más mundanizadores «a través de» la escatología, constituyendo, por su parte, una especie de consecuencia directa de la reificación de la sociedad. Los de derechas representaban, por lo menos inicialmente, el punto de vista estatal y político-moral, y los de izquierda, el social e histórico-moral<sup>77</sup>. Sin embargo, curiosamente, en la práctica, los más estatistas han devenido estos últimos, siendo los primeros más favorables a la sociedad. Esto ya fue así, algo vagamente, en la Asamblea Constituyente de 1789.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que los partidos son consustanciales al Estado de la sociedad industrial. Es muy interesante la reciente afirmación de Paul Johnson de que están llamados a desaparecer por ser un producto del siglo XIX. Efectivamente, lo son, tanto de la quiebra revolucionaria como de la transición de la sociedad tradicional a la nueva; por tanto, empiezan a perder sentido en la medida en que se haya agotado aquella o efectuado esta última. Es decir, concluida la época de la Revolución Francesa, en la que tuvieron su origen —sin perjuicio de los precedentes inglés y norteamericano, revoluciones conservadoras, antiestatistas, que no reificaron ni la sociedad ni el Estado—; revolución que fue también una guerra civil que abrió una era de guerras civiles revolucionarias, lógica-

---

<sup>77</sup> Como ha notado Hayek, moral y social llegaron a considerarse equivalentes a partir de 1848. Por lo demás, es evidente en Comte y en el pensamiento positivista, que transformó el orden estatal decisionista en un orden normativista. Sobre esto último, C. SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. de M. Herrero, Madrid, Tecnos, 1996.

mente deben desaparecer con la época o sufrir una transformación radical. Los partidos son (eran) una suerte de poderes sociales o contrapoderes generados por la aparición del Estado Moderno revolucionario como centro, en representación de las diversas tendencias sociales y sus ideologías, en gran medida un trasunto de las filosofías de la historia que descansan en la eterna tramoya de la derecha y la izquierda.

No obstante, en el transcurso del siglo xx, en el que se intentó reconciliar la sociedad, más conservadora, de «derechas» —la sociedad, decía Ortega, es lo que dura—, con el Estado, en sí mismo revolucionario, de «izquierdas», este último se ha impuesto a la sociedad, absorbiendo a los partidos o reduciéndolos a órganos suyos, de acuerdo con la ley de que el Estado no puede tolerar a la larga la existencia de ningún otro poder directo o indirecto, o contrapoder. En este siglo, el Estado los unificó como movimiento, llegando a integrarlos en un partido único, una típica contradicción en los términos impropia de la *ratio status*. El Estado, que en su cuarta etapa, al mezclarse con la sociedad, ha devenido total, sin embargo, desaparecidos los estados expresamente totalitarios, conserva todavía formalmente los partidos, sustituyendo el movimiento que los unifica por el consenso: han dejado de ser, no ya contrapoderes o poderes sociales, sino incluso la correa de transmisión entre la sociedad y el Estado o, como decía von Stein, el medio por el que la sociedad penetra en el Estado, para orientar al poder. Ahora son sobre todo grupos de presión, de intereses. De ahí que se hable del Estado de Partidos en el que se difumina la dicotomía derecha-izquierda, en coherencia con el creciente amorfismo del Estado. Ahora puede decirse inversamente, que son uno de los medios por los que el Estado penetra en la sociedad.

Hace tiempo que la misma doctrina considera normal que el Estado sea Estado de Partidos<sup>78</sup>; lo que significa partidocracia<sup>79</sup>, es decir, que los partidos son el medio principal del Estado, como centro, para transmitir su voluntad e imponer su orden a la sociedad y unirse con ella, al revés de lo que eran originariamente: medios de la sociedad para controlar el poder estatal y orientarlo socialmente. Así, en la actualidad, está prácticamente diluida la oposición entre la derecha y la izquierda por el *consenso*, que enmascara el carácter del movimiento continuo, una suerte de revolución permanente que la voluntad general impone mediante el Estado a la sociedad. Consenso en el que prevalece la izquierda, igual que en el movimiento, debido a que aquélla ha alcanzado el predominio cultural casi absoluto,

---

<sup>78</sup> Puede verse, por toda la literatura al respecto, M. GARCÍA-PELAYO, *El Estado de partidos*, Madrid, Alianza, 1986.

<sup>79</sup> Vid. G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *La partidocracia*, Madrid, Inst. de Est. Políticos, 1977.

acentuándose el hecho de haberse impuesto desde la gran revolución, por el creciente predominio de la idea de justicia sobre la del orden.

En este momento, se pretende estructurar el consenso como una «tercera vía» *Más allá de la izquierda y la derecha*, título de un conocido libro de A. Giddens, difusor de aquella expresión<sup>80</sup>. La tercera vía aparece como una «vía del medio», como un nuevo centro, o una nueva forma de la actividad del Estado como centro del que emanan los partidos. Hay partidos que han aprovechado la situación para presentarse como de centro -como el verdadero centro-; los que no lo han hecho todavía se aprestan a seguir el ejemplo. Si, como decía hace muchos años R. Michels en un famoso libro<sup>81</sup>, los modernos partidos democráticos son partidos de lucha, dominados por ideas y métodos militaristas, esto puede significar que, lejos de las ideologías, se avecina una lucha por la posesión del centro, que podría llegar a ser excluyente de las posibilidades más o menos políticas que ofrecen los partidos, que, finalmente, quedarían reducidos a expresar alternativas burocráticas.

Sin embargo, mientras no se llegue a la burocratización total, a reducir la política -en realidad eliminándola- a la administración de las cosas pronosticada por Saint-Simon y Comte, que sería de hecho una forma industrial del «despotismo oriental» estudiado por K. Wittfogel<sup>82</sup>, subsiste la dificultad de que el consenso es propio de la sociedad, no del Estado; ha de darse previamente en ella, a fin de que luego sea posible el *compromiso* en el Estado<sup>83</sup>. El consenso llevado a la política implica, justamente por eso -lo mismo que el movimiento-, que todo ha sido absorbido en el Estado, que queda así como único centro, es decir, deviene total. En él desaparecen las diferencias y, al trasladarse la oposición derecha-izquierda al seno del Estado, él mismo de izquierdas, la sociedad, intervenida y controlada en mayor o menor grado, queda al margen. Una situación tan ambigua no parece sostenible *in the long run*, salvo en el caso de una auténtica y definitiva decadencia de la civilización europea.

---

<sup>80</sup> El libro se subtitula «El futuro de las políticas radicales», Madrid, Cátedra, 1996. En realidad, la expresión «tercera vía» no es nueva. La han empleado, por ejemplo, la doctrina social de la Iglesia, o W. Röpke para designar una alternativa liberal y democrática a los totalitarismos; que son fruto de la izquierda, de la institucionalización de la voluntad general en el Estado. Según la perspectiva actual, todos los totalitarismos son un producto de la izquierda, aunque en ocasiones resulte útil usar los términos derecha e izquierda para distinguirlos entre sí.

<sup>81</sup> *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, vol. I, 1.ª, A, 3, págs. 86 y sigs.

<sup>82</sup> *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1966.

<sup>83</sup> Vid. D. NEGRO, «El liberalismo, la «izquierda» del siglo XXI», en VV.AA., *El pensamiento liberal en el fin de siglo*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1977.

Finalmente, acerca del predominio de lo izquierdo, basta recordar el tono moralizante del pensamiento único, lo políticamente correcto o la neutralización del pensamiento y la cultura, etc., y que la derecha se ha reducido prácticamente a ser derecha económica –derecha burguesa–, habiendo perdido, por causas diversas, su apoyo tradicional, la Iglesia, más preocupada por la justicia que por el orden y el Derecho, y el campesinado<sup>84</sup>.

Sin embargo, en la medida en que la relación derecha-izquierda es ontológica, cuesta pensar que pueda llegar a desaparecer la dicotomía, aunque la supremacía de la izquierda parezca abrumadora. También en otros tiempos prevaleció sin discusión la derecha. Podrá ocultarse de la misma manera que hablaba Heidegger del ocultamiento del ser, discutirse la atribución o el grado de atribución por la concepción tradicional, la «tradicón primordial», de lo positivo a la derecha y lo negativo a la izquierda, etc. Pero es difícil, quizá imposible, que, dada su naturaleza, desaparezca la oposición. Parece indiscutible que la dicotomía tiene un carácter ontológico y, por tanto, es eterna, con independencia del término que predomine. Por otra parte, como decía Gauchet antes de la implosión del imperio de los soviets, de cuya existencia se alimentaban las ideologías, «la institucionalización masiva del futuro» por estas últimas, que «destituye infaliblemente figuraciones, predicciones y religiones del porvenir» «laicizando la historia»<sup>85</sup>, es probable que desaparezca con ellas. Es decir, la decadencia y agotamiento, ahora indiscutibles, del modo de pensamiento ideológico, originariamente patrimonio de la izquierda, anuncia tal vez la reaparición de la derecha<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> K. WILBER, de acuerdo con su concepción de la mano derecha y la mano izquierda, afirma que «la izquierda se colapsó ante la derecha, siendo ésta, en cuatro palabras, la formulación más precisa de la miseria de la modernidad», y asegura más adelante que «el viejo mito de que *el único mundo real es el de la Mano Derecha*», «no es más que un mito y un mito decididamente muerto» (*op. cit.*, 5, pág. 99 y 10, pág. 185). La concepción de Wilber se debe a que atribuye a la derecha carácter cuantitativo, y a la izquierda, cualitativo.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, 2.ª, II, págs. 267 y sigs.

<sup>86</sup> Dada la raíz ontológica de la dicotomía derecha-izquierda, el asunto no puede darse por concluido. En Italia y en Francia parece estar perdiendo la izquierda, a pesar del apoyo de los gobiernos y las instituciones (públicas y privadas), el monopolio de la cultura, que, por cierto, no se reduce a la economía, a la que, por el contrario, condiciona. Un síntoma del retroceso popular de la izquierda, que domina la cultura e inspira el sistema político, puede ser, paradójicamente, el cambio del electorado en la absurda elección convocada por la izquierdizante derecha francesa, que, como castigo, dio el triunfo absoluto a la izquierda que se pretende izquierda. Asimismo, en Italia, ha sido imposible este mismo año modificar el sistema político a propuesta de la izquierda más o menos izquierda, debido a la abstención masiva del electorado, a pesar de estar descontento con el existente. Por otra parte, debido a un conjunto de circunstancias, aumenta el interés por el orden y el Derecho, lo que implicaría un renacimiento de la política.

De hecho, parece vislumbrarse cierta reacción en este sentido, que no tiene nada que ver con la derecha política, tan impregnada de la izquierda, a cuyo predominio contribuye, y que, de hecho, es también izquierda, aunque sea más moderada en las formas, menos intervencionista. La «democracia cristiana» constituye un ejemplo excelente. La decadencia, agotamiento o fin de las ideologías, un producto moderno de la izquierda, puede constituir por sí sola una prueba de que está emergiendo una nueva cosmovisión más centrada en la realidad. El cambio parece estarse manifestando en el campo más profundo de la cultura, ligada al acabamiento de la época moderna. La lucha por la cultura es ya el objeto central de la lucha política.

Por lo demás, para concluir, no parece aventurado inferir de la experiencia histórica, que la dicotomía derecha-izquierda es propia de una época desacralizada, ligada al Estado, a la politización, siendo esta última la causa del auge de la izquierda. Y que, al contrario, en las épocas religiosas prevalece la derecha. En resumidas cuentas, de ser así, la antítesis derecha-izquierda depende del estado de la relación entre la religión y la política.

