

EL DUALISMO OCCIDENTAL Y LOS PARTIDOS DE IZQUIERDAS Y DERECHAS

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. José Luis Pinillos Díaz *

La mayoría de las sociedades humanas tienden a organizar su pensamiento y sus instituciones en términos de oposiciones duales como el bien y el mal, nosotros y ellos o, desde hace un par de siglos, izquierdas y derechas. Es un asunto con un largo pasado, que suele sacarse a relucir cada vez que hace falta probar su profunda implantación en la naturaleza humana, sin reparar en que esa misma historia puede interpretarse como prueba de que la dualidad política de izquierdas y derechas carece de entidad propia, de substantividad, pues comenzó por no existir y puede dejar de hacerlo cuando varíen las circunstancias de que dependa.

Pero quedémonos de momento con la idea de que, en efecto, el régimen de oposiciones duales tiene un largo pasado que enlaza con las más arcaicas teogonías y cosmogonías de Oriente y refuerza la idea de su profunda implantación en la naturaleza del ser humano.

LOS ORÍGENES

Los dualismos orientales son por lo general de carácter religioso y, en sus intentos de dar cuenta de la emergencia del mundo, representan en forma de seres animados o fuerzas opuestas lo que en el abismo del caos se hallaba en un estado amorfo, indiferenciado. A la postre, es siempre un dios o algún héroe semidivino

* Sesión del día 25 de mayo de 1999.

el que separa el cielo de la tierra, la luz de las tinieblas, unas aguas de otras y constituye o ayuda a hacer el cosmos.

En los mitos de Mesopotamia se habla de enfrentamientos irreductibles de deidades primordiales, como Apsu y Tiamat, con los dioses de generaciones posteriores como Marduk. Se cuenta que las deidades primordiales habían establecido la realidad básica, el núcleo ontológico del mundo, pero que los que dieron el último toque al universo, quienes lo separaron definitivamente de su condición caótica fueron dioses más jóvenes, dioses de una nueva generación. Ello habría provocado los celos de las deidades primigenias, desencadenando así una rivalidad mortal. Por ejemplo, Ea y su hijo Marduk asesinan a Apsu y a Tiamat, y dividen el cuerpo de ésta en dos mitades, para formar con ellas el cielo y la tierra. Con este sacrificio consolidan para siempre el poder de Marduk como demiurgo o creador del orden definitivo del universo. Es decir, de algún modo la religión mesopotámica cuenta siempre con una oposición bipolar originaria entre la base ontológica del universo y su forma cosmológica. Ecos de esta rivalidad, que aparece también en el mito de Prometeo, se encuentran en la mística cristiana; por ejemplo, en Jacobo Böhme o el maestro Echardt y, no lo olvidemos, en el temor reverencial que surge en la experiencia de lo sublime o lo sagrado.

Ahora bien, esta bipolaridad no es exclusiva de las teogonías mesopotámicas: se encuentra prácticamente en todas las culturas arcaicas, aunque sus formas difieran. La oposición originaria puede no ser irreductible y dar lugar a una eventual colaboración del maligno con el héroe salvador. Este es el caso del antagonismo, por lo demás mortal, entre Osiris y Set en la mitología egipcia. Osiris, el dios fertilizante de las crecidas del Nilo, representa en su primera fase (finales del Imperio Antiguo, unos 3.000 años a. de C.) la potencia primordial de la fecundación, la síntesis de las fuerzas creadoras de la naturaleza. Set, un dios opuesto a su hermano Osiris, es un símbolo del desorden, de la esterilidad, de la soledad y de las tinieblas. Entre ambos dioses hay un odio implacable, símbolo de la convicción egipcia de que una totalidad implica siempre una oposición dual. Sin embargo, Set no es del todo consecuente con su papel y, eventualmente, tiene gestos benevolentes que lo contradicen. Este tipo de narración se repite con ligeras variantes en otras culturas; por ejemplo en el pueblo Dogon, del Sudan, donde Nommo, un ser fecundo y felizmente emparejado, se opone a Yurugu, un ser estéril y solitario, que lleva una vida desesperada vagando por la selva.

En los mitos indo-iranios del segundo milenio a. de C. hay abundantes muestras de dualismo. Aparecen en ellos monstruos y demonios (*asuras*) que detienen el movimiento de las aguas e impiden la vida cósmica, y contra ellos luchan los dioses (*devas*). Este dualismo se expresa de forma muy acusada en los textos

religiosos de Zoroastro, los *Gathas*, que describen la oposición radical existente entre el espíritu benéfico *Spenta Mainyu*, Ahura Mazda, Ormuz, y el espíritu maléfico, *Angra Mainyu*, Ahriman. Estos dos espíritus, encarnaciones del bien y del mal, eran «simétricos», de igual condición, indestructibles ambos, pero de signo contrario. El Zurvanismo, un movimiento herético de la religión de Zoroastro —a Zurvan se le atribuye la paternidad de Ormuz y Ahriman, tenidos antes por eternos— dura desde el siglo IV a. de C. hasta el VII d. de C. Luego, en el siglo III de nuestra era, el sacerdote persa Mani —el gran adversario de San Agustín— introduce en la doctrina de Zoroastro unos elementos gnósticos y cristianos que facilitan la propagación del maniqueísmo por Oriente y Occidente durante 1.500 años, hasta el siglo XVII. En total, unos tres milenios de dualismo zoroástrico.

Una filosofía similar es la base del antiguo pensamiento chino del *yang* y el *ying*, más o menos en competencia con las enseñanzas de Confucio y del taoísmo. 2.800 años a. de C., el emperador Fu Hsi introduce esta filosofía, que postula la existencia de dos principios opuestos, pero complementarios. *Yang* significa luz solar, calor abrasador, elevación, avance, y representa lo masculino. *Ying* implica oscuridad, frío interior, aceptación, satisfacción, deber, y representa lo femenino. Según esta doctrina, los asuntos humanos forman parte de un orden cósmico bipolar, de manera que entre las acciones humanas y los acontecimientos naturales existe una especie de resonancia. De ahí que para estar en armonía con el universo sea necesario entender y conjugar ambos principios. A la postre, pues, la oposición del *yang* y el *ying* conduce dialécticamente a un monismo. Conviene no olvidar que esta filosofía, si queremos llamarla así, continúa informando la mentalidad china actual desde hace unos 5.000 años.

En la filosofía ortodoxa hindú del sistema del Vedanta hay también una escuela llamada *dvaita* (en sánscrito, dualismo); fundada en el siglo XIII, que todavía cuenta con numerosos seguidores. Su fundador Madhva, llamado también Anandatirtha, fue considerado por sus contemporáneos como la encarnación del dios Vayu, que había sido enviado a la tierra por Vishnu para salvar el bien de los poderes del mal, representado por Shankara, un filósofo partidario de la escuela no dualista (*advaita*). La escuela *dvaita* ha continuado sin interrupción hasta hoy, y tiene su centro espiritual en un monasterio de Udipi, en el estado de Karnataka.

En suma, la influencia del dualismo en la cultura oriental ha sido profunda y continúa viva. Su orientación es religiosa y política, y las bipolaridades se establecen entre unas fuerzas del bien y del mal, cuyo antagonismo suele ser irreducible, pero a veces admite fases de colaboración, con posibilidad de ser integradas en un monismo superador. Por otra parte, también se apunta el tema de las rivali-

dades generacionales, cuya incidencia en el tema de la izquierda y la derecha es evidente. Sin duda, este panorama es interesante como telón de fondo de un problema que hoy se plantea, sin embargo, en unos términos diferentes.

EL DUALISMO OCCIDENTAL

Por descontado, el dualismo de Occidente comienza siendo mítico, pero aun cuando retiene elementos de los mitos teogónicos y cosmogónicos de Oriente, sin embargo presenta caracteres propios. Estudios como los de Needham indican que, en efecto, el fenómeno del dualismo no es ajeno a las sociedades de Occidente, si bien en ellas sus formas presentan características *sui generis*, del tipo de las señaladas por Max Weber, como la racionalización y el desencanto¹.

En Occidente, los viejos mitos cosmogónicos son asumidos por el *lógos* griego, la *ratio* latina y la escatología cristiana, y transformados luego, más o menos al hilo de la Ilustración, en teorías científicas modernas, como ha mostrado el profesor de la Sorbona Paul Claval en su sugerente obra sobre los mitos fundadores de las ciencias sociales². La falta de un sacerdocio organizado y de una teología sugiere, en efecto, que la cultura griega era proclive a la secularización y que el singular paso del mito al logos asomaba ya en los autores más antiguos. De hecho, en la Teogonía de Hesíodo reaparecen rasgos tan poco sagrados como las rivalidades entre los dioses primordiales y su sucesores —Gaia, Urano, Cronos.

En cualquier caso, el dualismo griego cobra un nuevo significado en los pensadores jónicos, enfrentados, como se sabe, con el problema filosófico de la «materia primordial», la *'arkhé*. Pero aunque Parménides postule un monismo ontológico radical (sólo «es» lo Uno, lo que permanece idéntico a sí mismo), establece a la vez una oposición radical entre el Ser y el parecer, porque aun cuando sólo el Ser «sea», a los hombres el mundo de las apariencias nos es real, tiene realidad. Con ello, Parménides esboza ya la teoría occidental de los dos mundos: el mundo sensible de las apariencias, y el mundo verdadero, el mundo inteligible.

Muy llamativo es el dualismo de Heráclito, que hace de la guerra un principio metafísico (*pólemos pátēr pánton*) y cifra en el conflicto de principios opues-

¹ Cfr. RODNEY NEEDHAM (ed.), *Right and Left: Essays on dual symbolic classification*, University of Chicago Press, 1973. RODNEY NEEDHAM, *Reconnaitssances*, University of Toronto Press, 1980. DAVID MAYBURY LEWIS y ULRI ALMAGOR (eds.), *The Attraction of Oposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, The University of Michigan Press, 1889.

² PAUL CLAVAL, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, Presses Universitaires de France, 1980. Véase también, ANDRÉ RESZLER, *Mythes politiques modernes*, Presses Universitaires de France, 1981.

tos la génesis de todas las cosas. Pero, a la postre, como el calor y el frío, el día y la noche, el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son la misma cosa, esta *coincidentia oppositorum* desemboca en un monismo.

En realidad, Empédocles es la figura que más nos interesa. Empédocles entiende el fondo primordial del universo como una alternancia de ciclos dominados sucesivamente por dos principios antitéticos, el amor y la discordia, que son clave en el problema de la continuidad y discontinuidad de la historia, una cuestión que, como veremos, guarda ya una relación más directa con nuestro problema. Del interés del dualismo de Empédocles da fe no sólo el hecho de que, como se sabe, lo tuvo presente Freud en su teoría sobre los dos instintos básicos del hombre, amor y muerte, Eros y Tánatos, sino asimismo –y esto no se sabe tanto– porque Karl Joël organizó su famosa obra *Wandlungen der Weltanschauung* al hilo de ese par de fuerzas opuestas –atracción y repulsión– imperantes en el mundo inorgánico a que recurrió el creador del psicoanálisis para explicar los grandes problemas de la vida humana³.

Freud, que al parecer no conocía la obra de Joël, sostuvo que la finalidad del primero de estos instintos básicos, Eros, consistía en establecer y preservar las uniones o totalidades más amplias posibles (*to bind together*), mientras la finalidad de Tánatos era, por el contrario, deshacer los vínculos y destruir las cosas. A su vez, Joël, que se ocupa de las aportaciones de Schopenhauer, de Hartmann y de Nietzsche sobre lo inconsciente, pero no menciona a Freud (el segundo volumen de Joël se publica ya en la época nazi), explica las fluctuaciones de la visión del mundo a lo largo de la historia en términos de dos principios antitéticos, *Bindung und Losung*, unión y separación, que son básicamente afines al Amor y al Odio o la Discordia de que se vale Empédocles para unir y separar las cosas⁴.

En el pensamiento griego surgen también otras clases de principios antitéticos que, al menos en apariencia, no guardan tanta relación con nuestro tema. En el orfismo, vaya por caso, una escuela mística griega del siglo VI a. de C., aparecen unos relatos sobre el nacimiento de los dioses y del cosmos, no muy distintos de los de la teogonía de Hesíodo. Pero, realmente, el rasgo distintivo del orfismo es la ecuación *sōma-sēma*, en que se concibe el cuerpo como tumba o cárcel del alma (*sōma sēma tes psukhēs*). Junto a este dualismo psicofísico, el orfismo sos-

³ SIGMUND FREUD, *An Outline of Psychoanalysis*, The Hogarth Press, Londres, 1949.

⁴ KARL JOËL, *Wandlungen der Weltanschauung*, 2 vols., Mohr and Paul Siebeck Verlag, Tübinga, 1928-1934.

tiene además que todo procede de lo Uno y vuelve a lo Uno, lo cual indica que se trata de un dualismo dialéctico en el que hay implícito un monismo. En esta misma línea, Pitágoras subraya la oposición dual de la mónada y la díada, de lo perfecto a lo imperfecto, de lo limitado a lo ilimitado, de lo masculino a lo femenino (el *yang* y el *ying*, otra vez), y hace de estos y otros pares dialécticos de opuestos el principio formativo de las cosas. El régimen de oposiciones duales cuenta, como se ve, con una larga tradición en Occidente.

Platón, en diálogos como el *Timeo*, *Fedro*, *Georgias*, *Cratilo*, las *Leyes* y el *Político*, mantiene sin embargo una posición algo más cercana al problema concreto de la izquierda y la derecha. En las *Leyes* habla de las dos almas del mundo, una que hace el bien y la otra el mal. Pero además en el *Político* se ocupa de dos ciclos cósmicos recurrentes, esto es, de épocas guiadas unas veces por los hombres y otras por los dioses. En este mismo contexto *político*, Platón habla de dos especies de caracteres, unos «sabiamente moderados» y «otros que son fogosos» que, aunque opuestos, son complementarios para el quehacer político y, por ello, no se debe apartar a los moderados de los fogosos. Lo conveniente es componer con ellos un tejido social bien trabado y confiarles en común las tareas del Estado.

En el Neoplatonismo del siglo III d.C. se señala una ruptura de la armonía del cosmos llamada *tolma*, audacia, que explica el descenso del alma al mundo material y constituye por tanto un principio dualista que, de algún modo, hace pensar en la distinción moderna entre progreso material y moral. El gnosticismo adopta una postura antisomática y se pronuncia por el alma divina pneumática. Hay un gnosticismo sirio-egipcio, que sostiene un dualismo mitigado, y uno iraní, absoluto, radical, que opone la luz y la oscuridad del caos, etc., etc. La lista de los ejemplos podría alargarse con otros tomados del Medievo, pero no creo que merezca la pena abundar en el tema.

En fin, y para no alargar la historia, limitémonos a recordar que el dualismo occidental por definición, el dualismo realmente moderno, es el cartesiano. Como se sabe, un dualismo que divide al ser humano en dos substancias —el pensamiento y la extensión—, separadas por un abismo metafísico que hasta ahora nadie ha logrado suprimir. En principio, resulta difícil de ver el posible entronque de este dualismo con la dicotomía política de izquierdas y derechas. La interesante tesis de Dalmacio Negro sobre la ontologización de la izquierda y la derecha ¿cómo quedaría contemplada al trasluz del dualismo cartesiano? ¿Habría dos derechas, una mental y otra material, y una izquierda igualmente desdoblada en mente y cuerpo?

No sé. Pienso, sin embargo, que hay otras maneras más útiles de inscribir el tema de la izquierda y la derecha en el dualismo occidental. De momento, me limitaré a plantear el problema en términos de una oposición dual entre dos polos opuestos, ambos de carácter ideal que cumplen, sin embargo, una función práctica. Cada uno de ellos sería como un *focus imaginarius*, capaz de orientar asintóticamente una acción política que jamás llegaría a alcanzar la perfección total, o sea, que jamás llegaría a cumplir del todo su propia definición. Con este planteamiento creo que el tema de la izquierda y la derecha puede inscribirse en un marco empírico que, sin llegar a su ontologización, le preste al menos cierta consistencia histórica. Concretamente, pienso que la milenaria tensión que ha existido siempre entre lo antiguo y lo moderno podría ayudarnos a explicar por qué desde hace dos siglos, en las sociedades modernas, la antítesis izquierda-derecha ha ejercido sobre el *homo politicus* la inmensa atracción que ahora se desvanece. Las explicaciones psicológicas o psicoanalíticas del dualismo político son, sin duda, interesantes, pero a última hora no terminan de aclarar por qué la izquierda y la derecha no irrumpieron en el mundo político hasta el siglo XVIII, y cuál es la razón de que ahora la diferencia entre las dos opciones se cotice cada vez más a la baja⁵.

LA DIALÉCTICA DE ANTIGUOS Y MODERNOS

Una de las formas más antiguas de la oposición dual en el ámbito de la historia de Occidente es, efectivamente, la de antiguos y modernos. Ernst Robert Curtius, el eminente romanista alemán, hizo hincapié en que la tensión de antiguos y modernos no era sólo literaria, ni un monopolio de la cultura europea y, desde luego, no lo ha sido. Pero, no obstante, es en Occidente donde esa tensión ha tenido una mayor presencia y ha alcanzado sus máximas cotas de intensidad. Hasta el punto ha sido así que una de las tres edades en que se articula su historia lleva el apelativo de «moderna», es la Edad Moderna. Y es obvio que esta victoria de la modernidad, que ha fraguado en Occidente después de esa larga y singular batalla contra sí misma a que se refirió alguna vez Octavio Paz, no tiene par en ninguna otra civilización. Una historia cabal de este problema está todavía por hacer, que yo sepa, pero en uno de mis libros, *El corazón del laberinto*, he dedicado al tema un centenar de modestas páginas que aclaran un poco algunas cosas⁶.

El interés por lo nuevo en contraposición con lo viejo es, paradójicamen-

⁵ ARTHUR O. LOVEJOY, *The Revolt Against Dualism. An Enquiry Concerning the Existence of Ideas*, 1930.

⁶ JOSÉ LUIS PINILLOS, *El corazón del laberinto*. Espasa, Madrid, 1997; 2.ª edición, 1998.

te, muy antiguo. Lo ha habido, en mayor o menor grado, en épocas y lugares muy diversos y, por supuesto, mucho antes de que surgiera el término *modernus*. En griego, voces como *νῦν* (ahora) o *νέος* (nuevo) cumplieron más o menos las funciones que luego desempeñó *modernus*, pero la pugna entre lo antiguo y lo moderno se decidió muchos siglos después de que la Grecia clásica fuese ya sólo un recuerdo.

A decir verdad, no sé de ninguna otra civilización en la que haya operado de forma tan persistente y eficaz como en la nuestra la idea de progreso. Por descontado, otras civilizaciones –la de los mayas, una de ellas– también desarrollaron tecnologías importantes. Excepto que, debido a circunstancias muy diversas, jamás llegaron a alcanzar el nivel de Occidente. Una gran civilización que históricamente podría compararse con la nuestra en este aspecto –y en parte con ventaja– fue la civilización china. En China, la impresión de libros por medio de caracteres móviles fue descubierta por un alquimista en el siglo xi, mucho antes que en Europa. En aquella época, los chinos disponían de una importante industria siderúrgica, tenían relojes astronómicos, poseían conocimientos náuticos bastante precisos y otras técnicas muy avanzadas para su tiempo. Las ciudades chinas eran más populosas que las equivalentes europeas, y su agricultura y su comercio aventajaban a los de la Europa medieval. Los chinos se nos adelantaron en el uso de la pólvora, no sólo para fuegos de artificio, sino con fines militares. En el siglo xii, con la dinastía Song, los chinos habían descubierto ya la brújula, la vela cuadrada y el timón de codaste, y disponían de una flota poderosa, con la que llegaron hasta el Mar Rojo y Zanzibar. Pero a mediados del siglo xv todo este brillante desarrollo fue detenido por un edicto imperial –me vienen a la mente las Pragmáticas de Felipe II– que puso el país en manos de una burocracia más preocupada por la custodia del pasado que por la mejora del futuro. A partir de entonces, China se detuvo hasta que inició con Mao una modernización inspirada en el modelo occidental⁷. Según me informaron en Pekín, cuando Mao inició la modernización del país tuvo dificultades para expresar en chino el sentido de esta palabra. El término *xiàndàidè* quiere decir más bien «presente» o «contemporáneo» que «moderno» (en el sentido progresivo que posee en Occidente esta palabra). *Xian* significa aparecer, y *dài* significa dinastía nueva o generación joven. Lo cual sugiere, creo, que las connotaciones de la palabra china *xiàndàidè* eran mucho más tradicionales que las de la voz «moderno» en Occidente. Al final, el problema se resolvió añadiendo el ideograma de una máquina, para expresar así la idea occidental de modernización. Algo parecido había ocurrido antes en Japón, en la época del emperador Mutsuhito, a

⁷ Las siguientes observaciones sobre el término *xiàndàidè* me fueron facilitadas amablemente por un miembro del Instituto de Idiomas de Pekín, pues mi desconocimiento del chino es absoluto.

fines del siglo pasado, pero no es cosa de insistir más en el asunto. Es claro que, incluso en dos civilizaciones tan importantes como la china y la japonesa, la idea de progreso no ha contado con el arraigo histórico, la continuidad y el ímpetu que, para bien y para mal, ha alcanzado en Occidente. El tiempo concebido como un fluir irrevocable, el tiempo que se proyecta hacia un horizonte de perfección ilimitada, es una creación occidental. Es el resultado de la concurrencia de un conjunto de factores que no se ha producido en ninguna otra civilización. Pues bien, la inscripción del problema de la izquierda y la derecha en el curso de la dialéctica de antiguos y modernos puede ser útil para proyectar un mínimo de claridad sobre la cuestión.

El neologismo *modernus* se usó en latín del bajo Imperio, por lo menos un milenio antes de que en el Renacimiento comenzara a hablarse de la Edad Moderna. Concretamente, es a finales del siglo v, en una epístola del Papa Gelasio I, cuando este término aparece referido a ciertos problemas políticos que tenía la Iglesia con las autoridades seculares de la época. Probablemente, *modernus* se había usado con anterioridad a su empleo por el Papa Gelasio, pero los datos que se conocen remiten a autores que son ya del siglo vi, como Ennodio, Prisciano o Casiodoro y, que yo sepa, el rastro del asunto se pierde en los siglos oscuros, y no se recupera hasta finales del siglo viii, de la mano del llamado proto-renacimiento carolingio. Es probable que la expresión *moderna tempora* no dejara de emplearse en todo este tiempo, pero hasta principios del siglo ix no aparece otro documento que un escrito de San Benito de Aniano, reformador de los benedictinos, criticando a unos *modernos scholasticos*, de los cuales Escoto Erígena era el principal.

A partir del año 1000, de la mano de la reurbanización de Europa, empieza a tomar forma la tensión entre grupos que van a calificarse de antiguos y modernos. Al principio, las incursiones de los modernos se producen en disciplinas o ámbitos específicos como la lógica, la teología, la literatura o la arquitectura, que están respaldados por la tradición. Poco a poco, lo moderno va convirtiéndose en una actitud general de renovación de la vida, en una especie de ideología avanzada que se opone al inmovilismo de la tradición, y los siglos xii y xiii son famosos por la violencia de las disputas de antiguos y modernos en la teología, la piedra clave del orden medieval. Los siglos xiv y xv son los del triunfo del nominalismo y la caída de los universales, que abren la puerta del voluntarismo y de la revolución científica. Por fin, a principios del siglo xvii se inclina la balanza. Con el triunfo de la nueva ciencia, la razón se ha puesto de parte de los modernos. La modernidad es la expresión de la razón natural humana. Como ha escrito Stephen Toulmin:

«Todas las partes del debate están de acuerdo en que el estilo propio de los «nuevos filósofos» del siglo xvii fue responsable de las nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Ellos indujeron al mundo moderno a pensar la naturaleza de una mane-

ra nueva, «científica», y a usar métodos más «rationales» para tratar con el problema de la vida humana y la sociedad. Su obra representó, pues, un giro decisivo en la historia europea y merece señalarse como el verdadero punto de partida de la modernidad.⁸

En líneas generales, lo que afirma Toulmin es cierto. A finales del siglo xvii miden sus armas antiguos y modernos en la célebre querrela que tiene lugar en la Academia francesa. Y a pesar del academicismo propio del caso, el resultado de la polémica es favorable a la modernidad. No desaparecen las resistencias, pero a partir del Siglo de las Luces, *la lumière de la raison* alumbró ya el camino de la modernidad. Franz Rauhut ha hecho notar que hoy vivimos en un mundo de cultura, quizá tecnológico, pero no en la Cristiandad en que vivían las gentes del siglo xvi y todavía las del xvii⁹. Rauhut sostiene que la palabra cultura, tal como se emplea desde la Ilustración, es un sucedáneo secularizado de la visión cristiana del mundo y de la vida. Creo que está en lo cierto. Un siglo de modernización ha hecho de Europa una civilización industrial. Las ciudades se han transformado. La arquitectura y el urbanismo, la economía y la industria, la propia agricultura, la ingeniería naval, los ferrocarriles, la electricidad, el telégrafo, la química y la biología, inventos como la cosechadora, la máquina de coser, la imprenta rotativa o la fotografía, junto con una increíble renovación modernista de las letras y las artes, han promovido un desarrollo espectacular, han creado un mundo desconocido hasta entonces. Las exposiciones universales de Chicago, de Londres, de París muestran y ensalzan las maravillosas virtudes de la ciencia y la técnica. Se ha desencadenado un verdadero éxtasis en la burguesía, que ve en la ciencia y la técnica la clave de un progreso que derramará sobre la humanidad interminables dones.

Por muchas y fundadas que sean las protestas, la modernidad ha ganado la partida de la historia, o eso parece. *La belle époque* es la culminación de un entusiasmo que, no obstante, los tremendos acontecimientos del siglo xx se van a encargar de enfriar. Justo en el momento en que la modernidad se ha impuesto y la tradición se bate en retirada, la luz de la razón moderna languidece y la idea de progreso empieza a verse con recelo. La modernidad ha vencido a la tradición, pero no va a disfrutar de la victoria. Una horrible pesadilla postmoderna turba sus sueños de grandeza: *aetas succedit aetati*. El tiempo de la modernidad ha concluido; lo que prometía ser una marcha triunfal en pos del progreso indefinido se ha trocado en incertidumbre y temor ante el futuro.

⁸ STEPHEN TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, 1990

⁹ FRANZ RAUHUT, «Die Herkunft der Worte und Begriffe "Kultur", "Civilisation" und "Bildung"», Conferencia en la Universidad de Jena, junio 1951.

Y bien, ¿qué relación guarda todo esto con el problema de la izquierda y la derecha?

DERECHA E IZQUIERDA EN LA HISTORIA

No son uno ni dos los aspirantes al honor de haber inventado o descubierto la existencia de una derecha y una izquierda en la política. Con «buscada imprecisión», un tal Crane Brinton habla de izquierdas y derechas nada menos que en la Grecia clásica¹⁰. La buena tradición inglesa dice que se llamaba de este modo a los partidarios según estuvieran a la derecha o a la izquierda del *speaker* de la Cámara de los Comunes.

Cuándo y cómo comienzan a usarse estas palabras en la vida política española también es difícil de averiguar. Debió de ser en torno a 1860, porque en una sesión del Congreso que tuvo lugar por esas fechas el ministro de la Gobernación Francisco de Paula Candau tuvo una intervención que concluía con estas palabras:

«del lado de allá, los que están con la Internacional; del lado de acá, los que están con la sociedad en peligro: escoged» (Aplausos en la derecha; murmullos en la izquierda).

En Francia se da por cierto que en la Asamblea Nacional Francesa los moderados se sentaban a la derecha del presidente y los radicales a la izquierda, más o menos como en el juicio final que anuncia el Evangelio de San Mateo, que es en realidad donde por primera vez he visto que se dé a la derecha y a la izquierda un sentido moral parecido al que implican los usos políticos contemporáneos:

Y entonces el Señor separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a la derecha y a los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi padre, tomad posesión del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo... Y a los de la izquierda: apartaos de mi, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles.

En cualquier caso, y con ello llegamos al punto decisivo, es evidente que la existencia política de la derecha y de la izquierda presupone la existencia de una organización política parlamentaria que representa la opinión pública, el punto de vista de un electorado, y no los intereses de una camarilla cortesana. En otras palabras, la izquierda y la derecha se perfilan como movimientos o tendencias colecti-

¹⁰ *Las ideas y los hombres*, Madrid, 1857.

vas, no como substancias, cuando el ala moderna de la sociedad gana la partida a la tradicional, o sea, en el siglo XVIII. En ese momento, de la mano de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial es cuando el dualismo de Occidente establece la condición de posibilidad de los partidos políticos de izquierda y de derecha. A partir de entonces a los partidos liberales, radicales y socialistas se les designará con el nombre genérico de izquierdas, mientras a los conservadores, tradicionalistas e integristas se les motejará de derechas. Y digo esto porque, como ha ocurrido a lo largo de la dialéctica histórica de antiguos y modernos, el empuje del cambio ha surgido por lo general de las generaciones jóvenes, frente a la actitud más inmovilista de las generaciones mayores. Por ello, aunque los contenidos y programas de la derecha y de la izquierda varíen, el aura del progreso y la libertad acompaña de ordinario a las izquierdas.

Es claro que uno de los caracteres esenciales de la razón científica que regula el funcionamiento de la modernidad es la precisión, la reducción de los márgenes de ambigüedad en el cálculo de los proyectos. Y es asimismo obvio que al servicio de ese carácter genérico del sistema está el régimen de oposiciones duales, al que pertenece la división del espectro político en izquierdas y derechas.

La cuestión es que el carácter radical de la época que sucede a la modernidad –llámesela postmodernidad, segunda modernidad, modernidad reflexiva o como se prefiera– es justamente la aceptación de la ambigüedad de lo real; pero, sobre todo, la aceptación de la ambigüedad de los asuntos humanos, esto es, de lo que en la antigua Grecia se llamaban *prágmata* o *kbrémata*. De hecho, la intolerancia de la ambigüedad en estos asuntos es la característica radical de la personalidad autoritaria y del dogmatismo. Los fundamentalismos operan con dicotomías como «una de dos», suponiendo que, si una proposición es falsa, la contraria es verdadera.

Pues bien, en los tiempos que corren está en marcha un proceso de globalización creciente, que conduce al abandono de esa manera dicotómica de entender el mundo. La manifestación social del proceso son fenómenos como la deconstrucción de los significados, la caída de las soberanías nacionales y la llamada transgresión de los géneros, no sólo literarios, que articulaban el orden social de la modernidad y la vigencia de sus instituciones. Eso supone una debilitación del régimen de oposiciones duales al que pertenece evidentemente la dicotomía de izquierdas y derechas, y, por supuesto, una grave objeción contra la posible condición substantiva de la izquierda y la derecha, contra su transformación en dos fortines. No es por azar por lo que, de hecho, cada vez es más frecuente que la mano derecha sepa lo que hace la izquierda y la izquierda lo que hace la derecha. Menos mal.