

## SOBRE LA ONTOLOGIA DE «DERECHAS» E «IZQUIERDAS»

R. SPAEMANN

Quisiera proponer una hipótesis para explicar tres hechos históricos:

1. El hecho de que desde el siglo dieciocho la conciencia política se ha caracterizado fundamentalmente por una dicotomía que —por motivos azarosos— desde hace mucho tiempo se significa con los conceptos de «derechas» e «izquierdas».
2. El hecho de que estas dos posiciones están sometidas a cierta contradicción interna: tienen la tendencia de producir en la realidad política lo contrario de lo que originariamente pretenden. En lo concerniente al radicalismo de «derechas» e «izquierdas» uno se sorprende de la semejanza que muestran en odiarse mutuamente.
3. El hecho de que los conceptos «derechas» e «izquierdas» han cesado entretanto de expresar las fundamentales alternativas políticas de nuestra época.

La hipótesis que propongo es la siguiente: La filosofía política clásica giró en torno al concepto de *naturaleza* y de *natural*. Desde PLATÓN y ARISTÓTELES la antítesis «physis-nomos» fue superada por una concepción finalista de la naturaleza, según la cual el hombre es «por naturaleza» un ser hablante y político. A partir de entonces se convierte la filosofía política en una teoría del derecho natural, la cual sigue dominando hasta el siglo dieciséis. Cuando desde el siglo quince se rechaza la teleología en la concepción de la naturaleza, se coloca la filosofía política ante una antinomia inevitable. La opo-

sición «*physis-nomos*» del pensamiento presocrático vuelve a surgir. La fórmula más simple de esa antinomia es quizás la que propuso FREUD: principio del *placer* y principio de *realidad*. Desde el comienzo está el recién nacido determinado solamente por la *libido*, por la exigencia del placer físico. Pero pronto choca el niño con una realidad indiferente que opone resistencia a sus exigencias. El tiene que adaptarse a ella, aprendiendo a disciplinar sus impulsos para sobrevivir. El principio de realidad es idéntico al principio de conservación. Pero, según FREUD, la «conditio humana» jamás puede ser de felicidad, pues el hombre se somete a las condiciones de su conservación siempre contrariado y a falta de algo mejor. Pero en lo más profundo de su naturaleza es siempre *libido* y ha de aceptar de manera forzada el freno de la realidad. Conocida es la tesis de MARCUSE, una tesis manejada por la izquierda radical de los años sesenta, que aparentemente imperó hasta la crisis del petróleo. Esta tesis viene a decir que nuestra vida se desenvuelve ya en el comienzo de la sociedad de la abundancia, la cual permite en principio eliminar el peso del principio de realidad y liberar la subjetividad libidinosa para que se despliegue completamente. La máxima final de MARX: «a cada uno según sus necesidades», fue interpretada con categorías freudianas. La antítesis de *libido* y autoconservación, de principio de placer y principio de realidad, es el resultado exacto e inevitable de haber sacrificado la idea de finalidad en la naturaleza en general y en la naturaleza humana en particular. La naturaleza, considerada como estructura teleológica, era, a la vez, por una parte, principio de perfección, principio del movimiento propio de un ser, y, por otra parte, principio que limitaba estos movimientos mediante el fin interno de un óptimo. Este óptimo, este estado de perfección era tanto el estado de placer, de felicidad de un ser, como también el estado de una conservación óptima. Principio de perfección y principio de conservación eran en definitiva una y la misma cosa: el bien.

Mas, ¿cuáles fueron las razones que llevaron a dejar de lado las cuestiones causales orientada teleológicamente? Es claro que las razones que llevaron a eliminar la perspectiva teleológica de la naturaleza no estaban suscitadas por los fenómenos. Sabemos hoy que los cambios de paradigmas nunca están forzados por los fenómenos mismos. Se trata de razones meta-científicas. La constitución de la

ciencia moderna encierra ella misma razones no-científicas. El camino que ha llevado a esto no puede ser indicado aquí. Hay un camino muy largo que va desde aquel conocimiento mentado por la palabra hebrea «jadah» hasta el concepto cartesiano de «certa cognitio». «Yahvé conoce el camino de los justos», dice el salmo primero. «No os conozco», dice el Juez en el último día a los malos. «Adán conoció a su mujer y ella le dio un hijo». Franz von BAADER ha indicado, en fin, la conexión que hay entre conocimiento y comercio carnal. Conocimiento significa aquí unificación con otro, desaparición de la autoconciencia. Al final de este camino encontramos algo completamente opuesto: la cerrada claridad de la conciencia autosubsistente, para la cual se ha dado la naturaleza algo absolutamente extraño.

El estadio más importante en este camino fue la teología de la creación. Ella enseñó que la naturaleza no es algo último, como lo pensó toda la antigüedad: y preguntó todavía por su génesis. Esta génesis fue entendida como resultado de una acción. El arte se incrusta en la naturaleza, había dicho ARISTÓTELES. ¿Pero cómo penetra el arte en las cosas? ¿Cómo surge, por ejemplo, en el flautista? Respuesta: por el ejercicio. Y este ejercicio era la consecuencia de un paso dado de manera completamente intencionada y planeada. ¿Y cómo llega el arte a la naturaleza? También sólo por medio de un plan y una intención. Este era el argumento con el que el aristotelismo medieval conectó entre sí teleología y teología. La intención que dirige la flecha al blanco no está en la flecha, sino en el ballestero, escribe Tomás de AQUINO, utilizando la teleología natural como fundamento de una prueba de la existencia de Dios. Tomás ha entendido la analogía *mutatis mutandis*. El hacedor terreno sólo puede subordinar a su fin resultados puramente externos. El creador establece realmente en las cosas el «arte» teleológico.

Pero el ejemplo del ballestero se ha hecho famoso de modo paradójico. En la tardía Edad Media, con OCKHAM y BURIDAN, se arremetió contra la teleología: la finalidad sólo se halla en el obrar consciente. Si el fin de los procesos naturales se encuentra fuera de ellos, a saber, en la conciencia divina, entonces los procesos mismos sólo pueden ser tratados bajo un punto de vista causal. Podemos admirarnos del mundo como máquina del constructor divino; en ella misma podemos descubrir únicamente las mismas leyes mecánicas que



él mismo ha utilizado. La teleología natural es fetichismo; la consideración mecánica de la naturaleza es *vindicatio divini numinis*, escribe el filósofo del Renacimiento STURMIUS. A esto se añade que para Francis BACON la teología es inútil. Si queremos hacer algo con la naturaleza, de nada nos sirve pensar si ella pretende algo por sí misma. Pues el conocimiento de la naturaleza se encuentra al servicio del hacer. Representarse una cosa significa: «*imagine what we can do with it, when we have it*», escribe Thomas HOBBS. Por el contrario, la teología es conocimiento simpático, el intento de comprender la naturaleza a nuestra imagen y semejanza. Tal comprensión no estaba al servicio del hombre, sino que era un elemento de la autocomprensión del hombre en la totalidad del mundo. Estas preguntas ulteriores, de carácter teológico y práctico, volcadas sobre la naturaleza, significaban a la vez un distanciamiento. El hombre trasciende la naturaleza y conspira con el creador inmediatamente. Así se convierte la naturaleza en mero objeto de uso, de *uti*. La relación de entrega gozosa, *frui*, y por tanto, el conocimiento en el sentido arcaico, está reservada, según SAN AGUSTÍN, a la relación Dios-hombre.

Sólo el mundo burgués de la modernidad ha extraído de aquí la consecuencia. La ciencia está al servicio de la praxis; ella no es ya —como teoría— fin de ésta. La relación contemplativa del mundo parece inmoral. En la medida en que la naturaleza se ha convertido, en el ámbito del hacer humano, consecución de fines humanos, hemos de prescindir de la consideración de una especie de naturaleza que tenga fines naturales immanentes.

La antigua comprensión del señorío del hombre sobre la naturaleza entendía ese señorío no como algo despótico, sino como expresión de un orden jerárquico, en el cual los respectivos fines inferiores no eran simplemente ignorados, sino que eran referidos a los superiores, dentro de una armonía preestablecida. Incluso los fines humanos eran naturales; y la doctrina del alma humana era una parte de la Física.

Es característica una discusión sostenida, al comienzo de la *Politeia* platónica, por TRASÍMACO y SÓCRATES. SÓCRATES había utilizado la imagen del pastor para caracterizar con ella a quien ha de regir el Estado. TRASÍMACO observa que el pastor entrega las ovejas al carnicero y, por tanto, no tiene ante los ojos el bien del ganado.

SÓCRATES replica que este fin es accidental para el arte del pastoreo. El pastor, como pastor, pretende el bien del ganado. Detrás de esto está el hecho de que para el hombre las mejores ovejas son aquellas que en el curso de su vida se han desarrollado lo mejor posible como ovejas. El arte del carnicero no define el arte del pastor.

Justamente esto es lo que se modifica en el mundo moderno. Aquí el mercado prescribe al cuidador cómo tiene que mantener los animales; pero este mantenimiento zoológico jamás se establece para el bien del animal. El punto de vista del criador de animales es exterior al dueño de animales y tiene que hacerse valer «desde fuera».

La idea clásica de la jerarquía de fines presupone algo así como una teleología objetiva: las cosas no son fines para sí mismas, sino que son fines en sí de la naturaleza. La ontología moderna, empero, sólo conoce fines como tendencias de autoconservación, o sea, de la conservación de lo que es. La definición de la teleología como tendencia a la autoconservación podría decirse que es una inversión de la teleología. Cuando en la biología moderna se habla de teleología y cuando las estructuras teleológicas son estimuladas por modelos cibernéticos, entonces el *telos* es entendido respectivamente como *telos* para un correspondiente sistema. La funcionalidad es definida siempre por medio de la autoconservación.

ARISTÓTELES, por el contrario, interpretó la autoconservación como la forma más íntima que la tendencia que todo lo finito tiene a participar de lo eterno. La tendencia a perpetuarse en el tiempo es, por así decir, la imitación de una inalcanzable identidad con lo eterno. La filosofía medieval pretendió pensar la teleología «objetiva» bajo el concepto de *repraesentatio*. La filosofía preparó en el siglo quince la destrucción de la teleología. LEIBNIZ y KANT, no obstante, indicaron que esta destrucción misma es comprensible tan sólo como expresión de fines racionales determinados, aunque necesarios.

Quisiera concretar los dos fines, los dos intereses que nos llevan a interpretar la naturaleza de manera teleológica o ateleológica, de la siguiente manera: de un lado, el interés por dominar la naturaleza y, de otro lado, el interés por sentirnos amparados en la naturaleza, de poder comprendernos como parte de la naturaleza y de comprender la naturaleza misma como semejante a nosotros. La clásica filosofía finalista de la naturaleza estaba acuñada por este interés. Cuando Aristóteles afirma que la piedra cae hacia abajo porque busca su

*okeios topos*, su morada, está utilizando un modo de hablar antropomórfico. Pero cuando decimos que «el perro tiene hambre», ¿estamos ante un antropomorfismo? PLATÓN y ARISTÓTELES sostenían que un modo finalista de hablar, referido a los procesos naturales, no era una simple manera de hablar. Cuando Aristóteles se refiere a Anaxágoras, a propósito de la presencia de la razón en el cosmos, dice que «él era el primer cuerdo entre los delirantes»: y esto suena a nuestros oídos como algo desusado. Un lenguaje teleológico no tolera el predicado «cuerdo». Pero lo que piensa Aristóteles es claro: la pretensión científica de interpretar sin la palabra «hambre» la carrera del perro hacia la escudilla de comida, o de interpretar sin la palabra «alegría» sus ladridos cuando divisa al amo que vuelve, tiene algo de fantástico. El programa de una reconstrucción afinal del surgimiento de SÓCRATES, partiendo del estallido primitivo del universo, es comprensible en sus ideas fundamentales. Pero es imposible mantener eso en nuestra cabeza una vez que se lee la *Apolo-gía* platónica de SÓCRATES. Además quedaría como simple programa, pues esto sólo sería cumplido en un número infinito de pasos. Entregarse extravagantemente al «apeiron» significa para ARISTÓTELES: ser delirante. Y «delirante» es EMPÉDOCLES cuando estima que la mutación caótica y la selección de lo que sirve a la conservación son suficientes para explicar el fenómeno del ser organizado finalísticamente.

Cuando el hombre renuncia a la perspectiva teleológica de la naturaleza tiene también que renunciar a comprenderse él mismo como ser natural, como parte de la naturaleza. Este es el caso de DESCARTES. En caso de que quiera todavía comprenderse como ser natural, no puede ya comprenderse como un ser al que le conviene lo bueno. Tal es el caso de HOBBS. Este entiende el deseo del hombre como un deseo ciego e ilimitado. No hay ya un bien supremo que pueda poner a la tendencia un límite interno. Sólo hay el mal supremo, a saber, la muerte violenta. El temor —esa madre de la sabiduría— es el único que pone límites al deseo infinito en sí mismo. Y lo mismo ocurre con el principio de realidad en FREUD. El representante de este principio de conservación es el Estado. Como la *libido* del hombre es en sí misma ilimitada, ha de ser ilimitado también el poder represor. Tomar partido por el principio de conservación, por el principio de realidad o por el principio racional



—en el sentido de «lo racional»— frente a la tendencia ilimitada del placer, define la posición de «las derechas». Tomar partido por la *libido*, por el placer, por la imaginación y la utopía, define la posición de «las izquierdas». «Autoconservación» y «autorrealización» son las dos perspectivas directrices. Lo que ambas tienen en común es la ausencia de una idea de finalidad natural del hombre y de la sociedad. El concepto de *telos* se divide; los *dissecta membra*, en cambio, desatan energías, como una escisión atómica.

El papel más propio que jugó ROUSSEAU en la historia moderna estuvo en representar en su persona ambos principios antagonistas al mismo tiempo. «No veo —escribe— un medio soportable entre la más estricta democracia y el más completo hobbismo». ROUSSEAU niega la posibilidad de ser al mismo tiempo hombre y ciudadano (*Bürger*). Por eso la educación sólo puede ser o educación del hombre o educación del ciudadano. «Por naturaleza» el hombre no es ni un ser hablante y racional, ni un ser político. ROUSSEAU proyectó programas educativos para los dos: para el hombre y para el ciudadano. La educación del hombre es la educación antiautoritaria del *Emilio*. La educación del ciudadano es la educación totalitaria que se halla en su escrito sobre el *Régimen de Polonia*. Lo que ROUSSEAU rechazaba era la idea de una educación mezclada, la cual engendraría un «doble hombre». Puesto que la naturaleza no es ya entendida teleológicamente, incorporarse en el estado significa salirse de la naturaleza. En el segundo *Discurso* habla ROUSSEAU de la «voz divina» que llama al hombre a salir del estado de naturaleza. Pero quien no oye esta voz no tiene por qué inquietarse: puede permanecer en los bosques, sin contrariar la finalidad interna de la naturaleza humana.

Como Leo STRAUSS ha indicado acertadamente, el hecho de que el hombre natural —en el sentido anterior de «natural»— haga valer sus pretensiones dentro del orden político trae inevitablemente consecuencias revolucionarias. ROUSSEAU no ha previsto esto. Sus escritos políticos no tenían como fin este asunto. No fueron sus escritos políticos sino sus escritos «naturales» los que prepararon la sensibilidad revolucionaria antes de 1789. Sólo después de la revolución comenzaron sus escritos «civiles» —sobre todo el *Contrato Social*— a servir de documentos para legitimar los nuevos órdenes establecidos. «Voluntad general» es ya un concepto «de derechas».

Representa el principio de conservación de la unidad política de un Estado. ROUSSEAU mismo escribe que la voluntad general ha sido destruida por la moderna emancipación. Comenzó ya esta destrucción por medio del cristianismo, el cual es una «religión del hombre», una religión natural y nunca una religión civil.

Todo esto fue entendido muy bien por el vizconde de BONALD. Su crítica a la revolución se centra en el concepto de voluntad general. En la revolución ve él la revuelta del hombre contra la voluntad general. Reprocha a ROUSSEAU que —a pesar de sus afirmaciones— ha entregado la voluntad general a la voluntad de todos, o sea, a una «voluntad del hombre», la cual trabaja incansablemente para destruir la voluntad general. Además, de BONALD fue el único que vio la conexión de esta escisión de la conciencia política moderna con la ambigüedad de la palabra «naturaleza». Intentó rehabilitar una concepción teleológica de este concepto y distinguió en este sentido entre el concepto de «naturel» y el de «natif». Según de BONALD, «el homme naturel» de ROUSSEAU es solamente un «homme natif». «El irokés es un hombre *natif*; BOSSUET, FÉNELON, LEIBNIZ son hombres *naturels*». El intento de BONALD para restablecer un concepto teleológico de naturaleza conduce, sin embargo, a una «teleología invertida».

El finalismo clásico era un finalismo trascendente y dinámico. Sus fórmulas eran: «omne agens agit propter finem», «omne ens est propter suam propriam operationem». El fin último de este ser finito, empero, era la representación de Dios. Tomás de AQUINO escribe que todo ser finito de la naturaleza ama a Dios más que a sí mismo; mientras que la teleología invertida encuentra su fórmula precisa en SPINOZA: «Conatus sese conservandi est essentia rerum».

Cuando de BONALD escribe: «El hombre no se inclina en este mundo nada más que a alcanzar perfectamente los medios de su autoconservación física y moral», hay que entender ese bien como el sometimiento de toda la vida a las condiciones de su conservación. La función social de conservarse se convierte en el criterio supremo de la verdad metafísica y religiosa. Por esta especie de pragmatismo se hizo de BONALD el precursor de Augusto COMPTE y de los más importantes teóricos de las derechas. «La parti de Bonald» llamó Charles MAURRAS a «Action française». PÉGUY fue el primero que vio el nihilismo oculto de las derechas modernas, las cuales defien-



den la conservación de una cosa, sin poder garantizar su valor. En la medida en que PÉGUY defendió la revolución francesa contra los discípulos de COMPTE, contra los maurrassianos, contra los intelectuales, pensó que él mismo era el defensor de los valores de la vieja Francia. Pues fueron las gentes del «Ancien Régime» quienes habían hecho la revolución. El concepto no funcional de verdad fue también el que hizo que un hombre como G. K. CHESTERTON abogara por los jacobinos. La lucha de PÉGUY por la verdad en el «affaire Dreyfus». La verdad es un fin en sí, y toda política que no sea nihilis-derechas, una lucha contra la instrumentalización de la verdad, puesta al servicio de la conservación o de la destrucción del orden establecido. Por eso escribió: «Donde comienza el affaire DREYFUS, termina la política, y donde comienza la política, llega a su fin el affaire Dreyfus». La verdad es un fin en sí, y toda política que no sea nihilista debe en definitiva subordinarse a fines no políticos. Mas para el funcionalismo antiteológico de las derechas y las izquierdas semejante verdad se llama «abstracta».

Por cierto, las posiciones de las izquierdas y de las derechas son, en cuanto cosmovisiones, posiciones abstractas. La política será siempre un ámbito de conflictos y por eso habrá siempre una mentalidad y una política de izquierdas y de derechas. En una situación dada puede subrayarse con más énfasis ora los derechos del hombre, ora la «raison» de Estado, el único que puede garantizar esos derechos. Como cualquier orden establecido encierra un desequilibrio en la división de cargas y compensaciones, habrá siempre personas que estén interesadas en primera línea en aumentar las oportunidades y las libertades de grupos determinados y, por otra parte, personas que en primera línea no quieran arriesgar un nivel logrado de libertad y derechos civiles. Y es también natural que la perspectiva de quienes están mejor situados sea distinta de la perspectiva de quienes no estén en situación de privilegio. Todo esto es normal.

El nihilismo político empieza allí donde la derecha y la izquierda se comprenden como cosmovisiones, como teorías totales del mundo y del estado. HEGEL ha mostrado que toda posición abstracta, si se comprende a sí misma como el todo, se hace dialéctica: se transforma en su contrario. El marxismo ilustra esto en nuestra época. El es la izquierda *par excellence*: hombre contra ciudadano, *homme* contra *citoyen*. Partiendo de la negación de la teleología hegeliana,

MARX se conecta *expressis verbis* al dualismo de ROUSSEAU. La superestructura política no es ya la culminación de la naturaleza humana, sino su autoalienación. El liberador de la humanidad es, por tanto, la clase que no participa en ninguna forma de plenitud humana, como la vida familiar, la sociedad civil, la religión. La revolución pone en movimiento un proceso de emancipación colectiva del hombre natural, del hombre como ser genérico (*Gattungswesen*). Este proceso es esencialmente ilimitado, o sea, sin fin. El despliegue de fuerzas y capacidades del hombre no está dirigido a la «plenificación» del hombre: él es fin en sí. El hombre de la sociedad futura, entendida en sentido marxista, será un dilettante, el cual jamás toma en serio las cosas sobre las que opera. Pescará, cazará, criticará sin ser pescador, cazador o escritor. Pues cualquier actividad profesional sería alienación. Recuérdense la tesis de PLATÓN, según la cual en todo estado bien constituido toma cualquier actividad una forma profesional; o la tesis de HEGEL, quien ve en la alienación el estadio necesario que el hombre tiene de venir-hacia-sí-mismo.

Para el antifinalismo de MARX, toda trascendencia del hombre es solamente pérdida de su identidad. La futura sociedad sin clases y sin mando no tendrá ya un *telos* inmanente. Su fin será solamente el sometimiento progresivo de la naturaleza externa e interna. Para organizar este sometimiento progresivo de la naturaleza externa e interna, tiene que establecerse antes un orden totalitario y un poder absoluto. Allí donde la izquierda no quiere permanecer protestando impotentemente contra la realidad, se hace tecnocrática y acoge las ideas de la derecha de un modo tal que los representantes de la derecha se convierten entonces, al revés, en defensores de la libertad humana, la cual no tiene en el fondo para ellos un sentido inteligible, un «para qué». Hemos aprendido en la primera mitad de nuestro siglo que el resultado real de MARX es siempre COMPTE. El verdadero teórico social de nuestra época no es MARX, sino COMPTE. Sólo que éste no ha prosperado como Padre de la Iglesia. El catecismo de los estados de COMPTE es el *Manifiesto comunista*.

La progresiva dominación de la naturaleza, «la lucha contra la Naturaleza»: esta es la idea directriz de la sociedad europea desde hace tres siglos. Frente a esto estaba la idea clásica de que en la naturaleza hay un orden final y jerárquico del ser natural, con el hombre en la cúspide de esta jerarquía, pero no un progreso ilimitado de

sometimiento de la naturaleza por el hombre. El dominio del hombre sobre la naturaleza no debe ser, racionalmente mirado, un despotismo. La idea de sometimiento ilimitado y progresivo, era la idea de la burguesía europea y fue llevada a su cénit por MARX. Pero es justo esta idea la que hoy choca con su límite. La Ecología es el suceso epocal dentro de la conciencia actual. Hemos descubierto que el hombre tiene que comprenderse otra vez como parte de la naturaleza, y la naturaleza como estructura finalista. Cuando el hombre hace antropomórfica esta visión, él mismo cae en el antropomorfismo. La idea de sometimiento progresivo de la naturaleza fue conectada por MARX a aquella otra idea sustitutiva de la idea de perfección por fin, la idea de sociedad de la abundancia. Es claro que toda represión puede desaparecer cuando hay abundancia de todos los bienes. Pero también esta idea ha muerto. Hoy sabemos que los recursos materiales del hombre son limitados. Por eso el comunista alemán W. HARICH recomienda hoy el comunismo, argumentando que éste puede administrar la escasez mejor que el capitalismo esencialmente expansivo. La administración de la escasez es la tradicional tarea de las derechas. Si HARICH tiene razón, por lo que afecta al socialismo, debemos decir que con semejante interpretación ha dejado de ser ya un hombre de izquierdas.

Ante los problemas de la Ecología se hacen obsoletas las categorías de las derechas y las izquierdas. La cuestión decisiva es si el problema ecológico se entiende como problema teleológico o como un nuevo problema tecnológico. Los hombres de la izquierda y de la derecha son sobre todo tecnócratas. La gran tarea de contener las necesidades humana y de organizar la producción y la distribución es para ellos un problema organizativo y policial. Pero se trata de saber si podemos concebir los límites del sometimiento de la naturaleza esperanzadamente, o sea, si podemos descubrir de nuevo la doble significación del *telos* como «límite» y como «sentido». Con espíritu de justicia, de libertad y de dignidad humana puede ser vencida la nueva escasez ecológicamente condicionada, pero sólo si volvemos a considerar en pública discusión los puntos de vista teleológicos.

(Traducción del alemán por JUAN CRUZ CRUZ)