

LA DIFÍCIL FUNDAMENTACIÓN DE LA IZQUIERDA: VIDA, MORAL Y NATURALEZA

INTRODUCCIÓN. ACEPTAR O RECHAZAR LA VIDA

La vida es terrible. Ésa es, al menos, la impresión que nos queda cuando somos testigos de una tragedia. Existen sufrimientos insoportables; dotar de sentido a esos sufrimientos es una característica esencial del ser humano. Los momentos trágicos son más profundos e inquietivos que el ánimo que brinda la liviandad de la alegría. De hecho, explicar la existencia del sufrimiento en el mundo ha sido uno de los grandes temas motores en la historia de la filosofía y de la teología, una de las grandes cuestiones a las que dan respuesta las religiones, y una de las urgencias psicológicas más elementales provocadas por el horror consciente del hombre.

Sin embargo, a pesar de que es obvio que el sufrimiento absolutamente insoportable existe, también parece razonable estimar que ésta no es la condición universal del hombre. Pessoa, por ejemplo, es muy crítico con el procedimiento del romántico consistente en hacer metafísica a partir de situaciones individuales. Dice así:

Guillermo Graíño Ferrer, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid

“Hay algo de vil, de degradante, en esta transposición de nuestras penas a todo el universo... Hay algo de sórdido, y tanto más sórdido cuanto que es ridículo, en la costumbre que tienen los débiles de erigir en tragedias del universo tristes comedias de sus propias existencias... ¿Qué tiene que ver mi propia tristeza, que me abate, con el verdor universal de los árboles, con la alegría natural de esos muchachos y muchachas?... Circunscribo a mí la tragedia que es mía. La sufro, pero la sufro de frente, sin metafísica ni sociología. Me confieso vencido por la vida, pero no me confieso abatido por ella”¹.

Ésta es, sin duda, una posición profundamente pagana e inmanentista: considerar que la vida es superior a los sufrimientos propios, que no hay un criterio superior a la vida para poder juzgarla: asumir que no existe una armonía perfecta entre lo objetivo y lo individual, pues el sufrimiento es siempre un fenómeno que ocurre en la conciencia, en la individualidad, y la naturaleza sigue su curso sin ninguna consideración hacia lo particular. Nietzsche es, por supuesto, todavía más radical: dice que “a los débiles y los pobres de espíritu no les es lícito *juzgar* sobre la vida”, y que “si [los predicadores de la muerte] encuentran un enfermo, o un anciano, o un cadáver, enseguida dicen: ‘¡la vida está refutada!’ Pero sólo están refutados ellos y sus ojos, que no ven más que *un solo* rostro de la existencia”². Sin embargo, nos parece que, por lo menos de entrada, el hecho de que el sufrimiento no sea universal, nada dice acerca del problema filosófico que implica su mera existencia.

En cualquier caso, veamos ahora la posición contraria, a saber, la que entendería que el hombre sí puede alzarse por encima de la vida para juzgarla, a través de la trascendencia, a través de un *transmundo* superior ontológicamente a este mundo. Esta posición es la que, evidentemente, ocupan, en general, las religiones monoteístas y, especialmente, el cristianismo. Desde esta otra postura, que Pessoa llamará romántica, Chateaubriand dice:

“La vida es una peste permanente. Esta cadena de luto y de funeral que nos envuelve no se rompe en absoluto, se prolonga; nosotros mismos constituimos un eslabón en ella. ¡Y luego... corramos detrás de una fama que

¹ **Fernando Pessoa** (2005), pp. 24, 42, 45 y 46.

² **Friedrich Nietzsche** (2009): p. 81.

no perdurarán unas leguas más allá de nuestra tumba! ¡Sumerjámonos en el océano de una felicidad de la que cada minuto transcurre entre sesenta féretros renovados sin cesar!”³

Pessoa y Chateaubriand representan, entonces, los dos tipos ideales de reacción al problema que nos ocupa. Es decir, ante el sufrimiento en el mundo, tenemos dos posiciones ideales opuestas: rechazar el mundo o aceptarlo. Podemos pensar que la vida está equivocada al provocar o permitir algo que nos parece terrible (posición de rechazo); podemos pensar que somos nosotros quienes estamos equivocados al juzgar como terrible algo que nos impone la vida (posición de aceptación): “el sentido de la vida es la vida misma”, decía, desde esta última postura, Goethe⁴. Si la vida es cruel y amoral, cuál es entonces el problema: ¿la vida o la moral? ¿Debemos intentar que la vida sea moral, o hacer que la moral esté de acuerdo con los valores de la vida?

Los cristianos adoptan la primera posición; los paganos la segunda. El cristianismo depurado de influencias paganas es, no sé si renuncia, pero sí negación de la autosuficiencia de la vida y, por tanto, de su valor absoluto, de forma tal que la existencia puede ser juzgada como *mala* en función de un criterio exterior a ella (pues la vida sólo puede rechazarse desde fuera de la vida). En esta lógica, el cristianismo exalta, precisamente, a aquellos que pierden en el juego de la vida: enfermos, castos, pobres, etc. Nietzsche, por el contrario, establece que “no sólo hay que naturalizar la moral, también hay que naturalizar la política, ordenándola de acuerdo con un derecho que proviene de la vida... La vida nos aporta la medida de lo bueno y de lo malo, y también de lo justo y de lo injusto”⁵. En ese sentido, para Nietzsche, la izquierda es la politización de lo que en moral había supuesto el cristianismo: la igualdad, una venganza contra la vida, una inversión de sus valores⁶.

Vayamos ahora un poco más allá. Dotemos de un contenido más práctico a las dos posiciones expresadas intuitivamente por Pessoa y Chateaubriand. Existe un gran paralelismo entre la diferencia que separa estas dos

³ François de Chateaubriand (2006): vol. I, p. 328.

⁴ Citado en Alain de Benoist (2002b), p. 552.

⁵ José Emilio Esteban Enguita (2004), p. 26.

⁶ Cfr.: Friedrich Nietzsche (2009), cap. ‘De las tarántulas’

visiones y la que separa a la antigua *ética de la virtud* de la moderna *ética del deber ser*. La *ética del deber ser* es, como dice Alain de Benoist, esencialmente *humanista*. Es decir, parte de la posibilidad de que el hombre juzgue al mundo desde un trascendente *deber ser*, y, de esta forma, estime cuáles son las acciones morales de acuerdo con un criterio autónomo y ajeno al mundo tal y como éste efectivamente *es*. Por el contrario,

“en la ética de los antiguos, la conducta virtuosa está en profundo acuerdo con el mundo... La justicia no consiste en reformar o corregir el mundo para hacerlo ‘más justo’, sino, más bien al contrario, consiste en hacer, de lo que en él hay de más armonioso, modelo de conducta”⁷.

“Los hombres griegos son crueles como la naturaleza”⁸, dijo Nietzsche. La inmoralidad para ésta, la visión antigua, reside, entonces, en la soberbia imposición de un criterio humano subjetivo a un orden cósmico, en la rebelión del hombre frente al *ser*; y no en la dureza que la existencia nos impone. Parece, así, que la gran diferencia entre estas dos visiones, a saber, la moderna y la antigua, se encuentra en el establecimiento del criterio último para poder juzgar moralmente: ese criterio se descubre, para unos, en la subjetividad del hombre –en la cual se puede encontrar comunicación con lo trascendente–, para otros, en la realidad natural.

Nos llevaría mucho tiempo ahora profundizar en estas dos visiones éticas que, en última instancia, hunden sus raíces en dos metafísicas opuestas. Baste, por ahora, quedarnos con la idea de sus dos diferentes *weltanschauungen*, sus dos diferentes actitudes ante la vida, para ir acercando poco a poco la analogía hacia lo que en este artículo nos ocupa: la filosofía política y social. Por ejemplo, para los griegos, el mejor régimen era el mejor régimen *posible*, y, además, el mejor régimen posible sólo era posible en las mejores circunstancias, es decir, que, en otras distintas, otro régimen peor sería el adecuado: la realidad dicta cuál es el mejor régimen en claro contraste con la moderna utopía, ese no-lugar en el que las contingencias mundanas no impiden desarrollar el régimen perfecto en acuerdo con el *deber ser*.

⁷ Alain de Benoist (2002b), p. 552.

⁸ Friedrich Nietzsche (2004), § 23.

De esta forma, lo que en este artículo estamos intentando demostrar es que las posiciones políticas no son concepciones neutras ajenas a ‘nuestra manera de entender el mundo’. Por esta razón, intentamos entender ‘la forma de entender el mundo’ que da origen a *la izquierda* como ideología política. En este sentido, Pessoa se da perfecta cuenta de que, en contra de lo que pretende la teoría liberal, las concepciones del mundo no son estériles social y políticamente, sino que, más bien al contrario, son el origen y la profunda causa de las ideas sociales y políticas. Siendo esto así, para el portugués, ese subjetivismo moderno, cristiano y romántico que él denuncia no es, en ningún caso, inofensivo, sino que constituye la semilla de todos los proyectos que pretenden cambiar la realidad ortopédicamente a través de la reforma social y, por supuesto, la izquierda se encuentra entre éstos.

“El romántico lo refiere todo a sí mismo y es incapaz de pensar objetivamente. Lo que a él le sucede, tendrá que sucederle a la universalidad de las cosas. Supongamos que un romántico se enamora de una muchacha de condición social más elevada, y que esta diferencia de clase [se convierte en] un impedimento... El romántico dirá: ‘no puedo tener a la muchacha a la que amo porque las convenciones sociales se oponen a ello; estas últimas, por tanto, son malas’”.

“Transformar nuestras disposiciones de ánimo en medidas del universo; creer que, porque deseamos justicia o porque amamos la justicia, la Naturaleza tendrá que tener necesariamente el mismo deseo o el mismo amor; suponer que, porque una cosa es mala, puede volverse mejor sin empeorarla, todas son actitudes románticas y definen a todos aquellos espíritus que se muestran incapaces de concebir la realidad como algo que está fuera de ellos... Casi todas las reformas sociales son concepciones románticas, un esfuerzo para adaptar la realidad a nuestros deseos”⁹.

Bien. Aquí hay un detalle que nos va a dar la clave. Pessoa cree que las convenciones sociales contra las que se levanta cualquier reforma social son naturales, pues, para él, lo que el romántico llama injusticias, son necesidades naturales. Sin embargo, desde Rousseau a los anarquistas, la voluntad de reforma o revolución social no se erige como corrección de la

⁹ Fernando Pessoa (2005), pp. 55-7.

naturaleza sino, precisamente, como una vuelta a ella, como un retorno a sus esencias ahogadas por la convención.

Tenemos, así, que una de las legitimaciones posibles para un proyecto de reforma social es ésta, a saber, la de pretender que la sociedad actual está fuera de lo natural y que, por tanto, supone un crimen contra la vida. La otra legitimación posible es, necesariamente, acatar que el horizonte normativo no es natural y, por tanto, basarse –aunque no se reconozca– en un criterio trascendente.

En resumen: haciendo referencia a esas dos actitudes básicas ante la vida que mencionábamos al principio, la izquierda tiene dos opciones. Pretender que ese horizonte hacia el que quiere dirigir la sociedad coincide con lo natural y que, por tanto, no requiere de ninguna legitimación trascendental, o reconocer que su horizonte no es natural y, por tanto, admitir que se apoya sobre supuestos trascendentales.

En este artículo vamos a sostener que el horizonte de la izquierda (igualdad, emancipación, etc.) sólo puede mantenerse desde una posición trascendental, pues la naturaleza o la vida en cuanto tal son profundamente incompatibles con semejantes valores. Sin embargo, el supuesto materialismo y ateísmo de la izquierda les ha llevado a intentar una imposible legitimación de sus valores a través de la naturalidad y, por tanto, a rechazar de esta manera que su horizonte sea una manifestación de una deformada *weltanschauung* cristiana (al menos desde Marx, pues la izquierda hegeliana sí fue consciente de sus orígenes). Veamos, ahora, el porqué de esta imposible legitimación natural, y, por consiguiente, su necesidad de una legitimación trascendental, es decir, su dependencia de la concepción de la vida cristiana que antes ejemplificamos en la actitud de Chateaubriand.

IZQUIERDA Y MORAL

El concepto político de *izquierda* supone una disconformidad con la realidad social existente. Como hemos dicho, ahora debemos dilucidar si esa disconformidad se debe a que la realidad social existente no es natural (y,

en tal caso, la izquierda sería heredera de una *weltanschauung* inmanentista), o, por el contrario, si se debe a que, siendo natural la realidad social, la izquierda no está de acuerdo con la naturaleza (y, en este otro caso, su postura sería trascendental).

Tal disconformidad, en cualquier caso, está implicada en su concepto ya que, de no pretender un *cambio*, la izquierda no se diferenciaría analíticamente del conservadurismo, algo que no puede ocurrir hasta que ésta realice definitivamente sus aspiraciones. Esto no quiere decir que toda voluntad de cambio social o político sea *de izquierdas*, sino que toda izquierda debe mostrar, por lo menos teóricamente, aspiraciones de realización de cambio social para mantener un criterio de demarcación suficiente con respecto a su opuesto conservador¹⁰.

La izquierda desea el cambio social, y no cualquier cambio social, sino uno que siga una determinada dirección, deseo que sólo puede mantenerse diferenciando el *ser*—aunque sea tomado aquí simplemente como *statu quo*—del *deber ser*. De no ser así, no se entendería por qué busca un cambio, por qué pretende cambiar la realidad existente. Necesita, entonces, distinguir entre lo efectivamente existente y lo deseable; necesita un criterio moral, o por lo menos axiológico, en torno al cual evaluar la realidad social para poder declarar que esa otra realidad hacia la que aspira es superior a la presente. Tenemos, por tanto, que, como doctrina política, representa necesariamente un acercamiento del *estado social de las cosas* al *deber ser*. ¿Qué legitimidad tendría como doctrina política si no declarase que el horizonte hacia el que dirige su cambio es *mejor* al presente? ¿Cómo declarar que su horizonte es *mejor*, sin decir al mismo tiempo qué es lo *bueno* y qué es lo *malo*? ¿Cómo hacer eso sin un discurso moral o, cuanto menos, sin una jerarquía axiológica?

¹⁰ No entraremos ahora en el sentido de dicho cambio: baste decir que no busca un cambio hacia atrás, lo cual sería reaccionario, sino un cambio hacia delante, *progresista*, noción que también implica una filosofía de la historia lineal de ecos ilustrados y cristianos, y, por tanto, un referente exterior metahistórico en torno al cual juzgar qué es progreso y qué decadencia. ¿Cómo se podría distinguir, si no, lo que es avanzar de lo que es retroceder? Es necesario un punto exterior desde el cual juzgar los movimientos históricos y poder decir dónde está 'delante' y dónde 'atrás'.

Nietzsche se dio perfecta cuenta de este fondo profundamente moralista y cristiano –aunque deformado y herético– que encerraba la visión igualitaria contra la cual se postuló muy radicalmente. Sin embargo, esa ingenuidad de desvincular el discurso igualitario con lo moral parte del propio Marx, quien no duda en pensar que su doctrina supone la superación de cualquier tipo de moral, lo cual nos parece profundamente problemático. “Los marxistas condenan el capitalismo por explotar a la clase trabajadora y condenar a la mayoría de la gente a llevar una vida alienada e insatisfecha. ¿Qué razones pueden ofrecer para ello, y cómo pueden esperar que otros hagan lo mismo, si abandonan toda llamada a la moralidad?”¹¹

Veamos. Paul Ricoeur resalta muy bien que nos encontramos en Marx un eco ciertamente idealista cuando coloca a la *autoconciencia* como el lugar al que se debe llegar. En ese sentido, lo que Marx llama *ideología* es la distorsión de la autoconciencia, es decir, aquello que impide la *transparencia* de nuestras acciones ante nosotros mismos. La moral es, entonces, para él, un producto ideológico, pues su objetivo es camuflar los verdaderos motivos por los que se prescribe un tipo de comportamiento, algo que impide la libertad. El sujeto piensa que obedece a una ley objetiva y universal cuando en realidad está favoreciendo con sus acciones el interés de una determinada clase social. Nuestro autor adopta, de esta forma, una visión estrictamente sociológica al identificar moral con *heteronomía* cuando, precisamente, la *autonomía* es, teóricamente, un supuesto necesario de cualquier acción con significado moral.

Marx entiende que su materialismo acaba con la posibilidad de cualquier moral. En eso, estamos de acuerdo con él; el problema es que ese materialismo, al acabar con cualquier moral, debería, en buena lógica, acabar con la parte prescriptiva de su doctrina. Si Marx cree que el discurso moral universal es un engaño y que sólo puede hablarse de *intereses de clase* sin referencia a *lo bueno*, entonces debería habernos explicado por qué es legítimo que los intereses del proletariado triunfen sobre los de la burguesía, o por qué su lenguaje está tan empapado de juicios de valor al hablar de la opresión de una clase sobre la otra.

¹¹ Allen Wood (2007), p. 681.

El marxista podría decir aquí que la teoría de Marx es meramente descriptiva, es decir: que el materialismo conlleva necesariamente un determinismo y que, en ese determinismo, la victoria del proletariado es el horizonte al que necesariamente se dirige la humanidad y que, entonces, lo que hay que hacer es acompañar y empujar a los hombres hacia tal fin. Parece, en cambio, muy evidente que esa supuesta predicción ha sido absolutamente falsada por los hechos. Pero es que, además, aun suponiendo que no fuese así, cabría preguntarse por qué ese futuro es superior al presente, y por qué debemos precipitarlo entusiastamente a través de la lucha socialista. Dice Oakeshott, con razón, que “las ‘leyes’ que pretenden explicar el cambio social no pueden generar una deliberación política capaz de llegar a decisiones políticas ‘correctas’, o a un discurso político capaz de proveer decisiones que sean ‘correctas’ o ‘incorrectas’”¹².

Aquí, la salida parece clara: apelar a la *naturalidad* del horizonte al que se tiende, en contraste con la enajenadora realidad del *statu quo*; apelar a la reconciliación del hombre o de lo social con su propia *naturaleza*; declarar que ese acercamiento de la realidad sociopolítica hacia el *deber ser*, es, en realidad, un acercamiento hacia el *ser*, oculto tras las convenciones sociales o tras la organización social presente. En este sentido, el personaje principal de *El banquero anarquista* de Pessoa dice que:

“nosotros, todos los avanzados, partimos del principio no sólo de que el actual sistema es injusto, sino de que sería ventajoso, puesto que hay justicia, sustituirlo por otro más justo. Si no pensamos así, no somos avanzados sino burgueses. Ahora bien, ¿de dónde viene el criterio de justicia? De lo que es natural y verdadero, en oposición a las ficciones sociales y las mentiras convencionales”¹³.

Es decir: que la izquierda adopta la posición naturalista de la que hablábamos al principio, y su oposición al *statu quo* social se hace en nombre, no de una búsqueda de un *deber ser* trascendente, sino de la verdadera na-

¹² Michael Oakeshott (1991), p. 92. [La traducción es mía]

¹³ Fernando Pessoa (2008), p. 16.

turalidad de las cosas. La alienación del hombre sería, así, un extrañamiento producido por el alejamiento de éste de su verdadera naturaleza.

Y es que, a pesar de que Marx insiste, en muchas ocasiones, en el elemento cualitativamente diferenciador del hombre, describe también al comunismo como un naturalismo cumplido y se empeña siempre en *desteologizar* la herencia todavía espiritual de Feuerbach. Engels va más allá al atreverse a decir que la teoría de Marx es análoga a la de Darwin en biología. Sin embargo, parece claro que, fieles a la famosa tesis XI sobre Feuerbach (“los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”), ambos se preocupan poco por el problema de los orígenes o por las legitimaciones radicales. La verdad es la praxis, y, en consecuencia, las cuestiones excesivamente abstractas deben ser superadas.

Quien, sin embargo, sí que es consciente de la dificultad filosófica de legitimar los ideales marxistas y se toma más en serio el problema de su fundamentación radical, es Kropotkin. Veamos. La legitimación de un orden político o social en Dios sería, si fuese verdadera, la fundamentación más radical, cerrada y coherente posible. Dios es un ser perfecto y, por tanto, bueno y omnisciente: desobedecerlo –si es que conocemos sus designios– sería malo automáticamente por la propia naturaleza de sus atributos. Ahora bien, como hemos visto, la religión es para el marxismo *ideología*, es decir, extrañamiento, falta de libertad, heteronomía. ¿Qué nos queda, entonces, para poder fundamentar una doctrina tan cargada de respuestas totales y definitivas a los problemas humanos?¹⁴ El humanismo; pero el humanismo sin Dios es muy difícil de sostener. El mero consenso o la voluntad popular, sin ninguna apelación exterior, parecen demasiado arbitrarios para legitimar discursos tan cargados de retórica acerca de la ‘justicia’. Nos queda entonces, si rechazamos la trascendencia, la naturaleza.

¹⁴ Esto último es importante, pues, quien piensa en una solución definitiva, como es el caso de la izquierda hasta su aceptación del liberalismo, está mucho más impelido a ofrecer un conocimiento metafísico que lo avale, que quien simplemente ofrece respuestas parciales o prudentes: a quien sólo pretende conservar le avala la experiencia; quien quiere cambio hacia un horizonte inédito debe acreditar un conocimiento metafísico o científico, un conocimiento de la realidad más allá de la experiencia o, si acaso, una inferencia de cómo la experiencia será en un futuro.

Pues bien, Kropotkin se entrega de lleno a esa fundamentación procedente de la naturaleza que Marx y Engels mencionan sólo de pasada, y acomete, entonces, la tarea de buscar en la biología darwinista el apoyo necesario para una fundamentación radical del ideal marxista. Veamos, a continuación, si acaso esto es posible.

DARWINISMO Y POLÍTICA

Cuando Dios o la religión desaparecen de la mirada con la que el hombre contempla la naturaleza, ésta presenta, sin lugar a dudas, una cara ciertamente cruda. El triunfo de la visión darwinista dejó patente que el único valor natural es la supervivencia. Supervivencia a cualquier precio sin ninguna preocupación por el sufrimiento individual. Ésta parece ser la única regla de la lucha por la vida: perseverar en el ser, tal y como dijo Spinoza, de tal forma que si para ello se requiere afligir sufrimientos al otro, matar, parasitar, o hacer lo que sea, ésa será la forma empleada. No hay más regla que el éxito en la supervivencia.

La más evidente e inmediata consecuencia que esta visión de la naturaleza genera sobre el pensamiento social es la de que, de la misma forma que a través de la lucha y la selección natural se produce la evolución, el progreso humano será el fruto, análogamente, de la lucha y la competición entre individuos. Siendo esto así, hay que dejar actuar a la naturaleza libremente y no distorsionar las contiendas que se encargarán de optimizar las fuerzas de la especie. Queda, así, legitimada la lógica individual del liberalismo que establece que la lucha entre individuos es positiva para el progreso social, y que existe una *mano invisible* encargada de dirigir, hacia el progreso general, las luchas individuales. El *progreso* es la cara humana de la *evolución* natural, y el darwinismo aparece, de esta forma, como una legitimación natural de las tesis de los fisiócratas, de Bernard Mandeville y de Adam Smith.

No podemos ahora entrar de lleno en la filosofía del *darwinismo social*. Baste entender que la teoría desarrollada por Herbert Spencer (el primero en utilizar, por cierto, el término *evolución*) y William Graham Summer con-

dena la solidaridad social y la intervención del Estado al entender que son limitadores del potencial de la naturaleza. Además, dota de un sentido natural y necesario al sufrimiento, y estima que la espontaneidad de la naturaleza es la forma en la que el sufrimiento existe en menor grado, pues las reformas encaminadas hacia su eliminación no hacen sino prolongarlo artificialmente. Muy importante es también destacar que la evolución es un proceso de lo homogéneo a lo heterogéneo, de forma tal que la igualdad o la indiferencia son sólo características de las formas de vida más elementales.

Por otro lado, otra lectura política del darwinismo entendió que las razas, más que los individuos, eran los actores fundamentales en el proceso evolutivo, legitimando, de esta manera, las visiones racistas del progreso humano. De hecho, uno de los más grandes teóricos de la evolución, Ernst Haeckel (quien acuñó el término *ecología*), fue un claro precursor del nazismo. Y es que, si Dios no asegura la unidad de la especie humana a través de una *común paternidad* y de la dotación personal de un alma inmaterial, ¿qué garantiza la unidad de la Humanidad si las especies están en continuo movimiento evolutivo? Es decir: si las especies no son esencias fijadas desde la eternidad, sino que siguen un proceso evolutivo, no habiendo así ninguna característica metafísica que les dé unidad, entonces no parece descabellado pensar que, dentro de una misma especie, unas razas y otras están en estadios evolutivos distintos. La común paternidad de Dios no sólo justificaba la *unidad* de la especie, sino también su *hermandad* al ser todos hijos de un mismo Padre. La izquierda, de esta manera, queriendo destruir la *paternidad* de Dios en aras de la emancipación, no entendió que, sin ese concepto de *paternidad*, resultaba muy difícil mantener ese otro de *hermandad*.

“Dicen que fue Robespierre quien insistió para que se añadiera la palabra ‘fraternidad’ a la divisa de la República, como si se hubiera dado cuenta, en una intuición fulgurante, de que la libertad y la igualdad eran dos términos antinómicos; de que era absolutamente indispensable un tercer término. La misma intuición que en los últimos tiempos le llevó a intentar luchar contra el ateísmo, a promover el culto al Ser Supremo...”¹⁵

¹⁵ Michel Houellebecq (2000), p. 110.

Vemos así que el darwinismo, que superficialmente parecía una teoría favorable a los intereses de la izquierda al asestar un duro golpe a la religión, en realidad lo que hace es demostrar el origen trascendental, teológico, cristiano y no natural de los ideales que la izquierda quiere aplicar sobre la tierra, al no encontrarse ninguno de éstos en una naturaleza desprovista de cualquier atisbo de trascendencia. El darwinismo pudo probar para algunos el origen material de la vida, pero lo que sí probó con mucha mayor contundencia fue el origen espiritual de marxismo.

Sin embargo, el teórico anarquista Piotr Kropotkin intentó, como hemos dicho anteriormente, una legitimación de las teorías anarquistas a través de la biología evolutiva. Pensó que había que depurar a la teoría darwinista de sus elementos malthusianos, es decir, de aquellos que ponen el peso de la evolución en la *lucha* y la *selección natural*, y sustituirlos por una vuelta a las tesis de Lamarck, en virtud de las cuales, *la función crea el órgano* y la evolución se produce por acción directa del medio. Kropotkin, así, creyó muy equivocado ver en la lucha el elemento central de la naturaleza; más bien al contrario, entendió que el apoyo mutuo era el factor clave en la supervivencia y que, por tanto, la lucha podía producirse entre especies o contra el entorno, pero nunca *ad intra*. De esta forma, el sentimiento de hermandad y cooperación en el hombre sería natural y, por tanto, no haría falta una coerción exterior para refrenar los impulsos contrarios a una sociabilidad pacífica y cooperativa.

Sin embargo, a pesar de todo lo que se empeñe en decir Stephen Jay Gould, el fracaso de Kropotkin fue estrepitoso. Dentro de la biología, su trabajo se hundió por la imposible incorporación de los elementos lamarcianos a la teoría de Darwin. Además, su visión de la naturaleza y sus conclusiones políticas eran a todas luces parciales y falaces. En primer lugar, porque si realmente existe orden y cooperación dentro de las especies, es a través de la jerarquía y la dominación. Además, y sobre todo, porque, incluso suponiendo que la hermanada cooperación fuese el elemento central de la vida natural, esta cooperación nunca sería un valor en sí mismo, sino un simple medio que existiría sólo en función de su efectividad para la supervivencia. Si de verdad Kropotkin pretendía fundar una ética naturalista, la vida debía ser su único valor, y la justicia o la igualdad,

si acaso, sólo un medio sin ninguna entidad intrínseca. Explicar el origen de los sentimientos morales igualitarios por haber sido éstos beneficiosos para la evolución, no dice nada acerca de la bondad de éstos sino de su funcionalidad circunstancial y, por supuesto, de su supeditación a un valor superior y anterior: la supervivencia.

Y aquí llegamos al momento en el que se nos hace obligatoria analizar el gran problema ético de *la falacia naturalista*. Y es que, sea cual sea el valor natural dominante, para algunos autores resulta éticamente problemático constituir *lo natural* en *lo bueno*. Si la igualdad es el valor natural por excelencia, ello no quiere decir que, por esta razón, la igualdad sea buena. Es decir, que, sin una cierta visión divinizadora o inmanentista de la naturaleza –y por tanto religiosa¹⁶, uno no entiende por qué lo natural, *lo que es*, deba convertirse ipso facto en *lo bueno*. Hacer tal cosa presupondría la bondad de la realidad, pues *lo que es* se convertiría en *lo bueno* por el mero hecho de ser, salto al vacío que, por otro lado, cometen tanto quienes exaltan la igualdad por ser natural (Kropotkin), como quienes, por el mismo motivo, exaltan la lucha (Spencer). Ésta es la famosa *falacia naturalista* que criticaron David Hume y G. E. Moore, al establecer la total independencia del *ought* con respecto al *is* o, dicho de otra manera, al demostrar la imposibilidad de legitimar *juicios de valor* desde *enunciados de hecho*.

Sin embargo, esta crítica a la falacia naturalista es problemática en bastantes aspectos y, tal como han resaltado muchos autores, no parece posible una desvinculación total entre ética y ontología. De esta forma llegamos al punto crucial con el que empezamos el artículo, a saber, a la cuestión de si existe la posibilidad de juzgar a la realidad desde criterios autónomos a ésta, o si, por el contrario, ésta nos debe decir qué es lo correcto. Pues bien, nos parece, a este respecto, que es imposible la autonomía del *deber ser* con respecto al *ser*; tal y como por ejemplo pretendieron Kant y Kelsen.

Por ejemplo: una desvinculación entre *ser* y *deber ser* es posible si *lo que es* es perfecto. Si Dios es la realidad absoluta y, por definición, es un ser

¹⁶ Ernst Haeckel fue muy consciente de esto, y basó su exaltación a los valores naturales en una religión monista e inmanente.

perfecto, entonces difícilmente podemos desvincular de Él la pregunta sobre lo bueno. Lo mismo cabría esperar de la Naturaleza en el panteísmo, o de cualquier otra realidad que, en otras doctrinas, represente la perfección¹⁷. Sin embargo, en el caso de una *ontología desencantada* o de un *ser* sin atributos divinos, la falacia naturalista sí podría tomar consistencia en cierto sentido, a saber, en el sentido de su crítica original a Spencer –que podría hacerse extensiva a Kropotkin–. Y es que lo natural no puede convertirse automáticamente en lo bueno. Ahora bien, esto no demuestra la independencia del *deber ser* del *ser*, algo imposible, sino, simplemente, la amoralidad del *ser*, la inexistencia del *deber ser* en caso de una *ontología desencantada*. Spencer o Kropotkin fundamentan su ética en una ontología tan débil que no puede llegar a permear el ámbito del *deber ser* y, en eso, Moore acierta; en cambio, el problema no reside en una incomunicación por principio entre ética y ontología, sino entre la ética y una concepción naturalista de la ontología. Llegamos, así, a una posición parecida a la que establece palmariamente la famosa sentencia de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, o incluso Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, a saber, la de que parece muy difícil fundamentar una moral sin religión. Es decir: que la ética sólo puede fundamentarse en una *ontología fuerte*.

LA POSIBILIDAD DE UNA POLÍTICA DE IZQUIERDA SIN PRINCIPIOS

Hemos desarrollado este último análisis de la *falacia naturalista* por si acaso alguien pensaba todavía que la naturaleza podía legitimar, como hacía Kropotkin, los valores de la izquierda. Hemos visto que, por el contrario, los valores de la izquierda son *antinaturales* y sólo pueden defenderse trascendentalmente; también que la posibilidad de fundamentarlos en Dios queda negada por su materialismo y que, por último, la fundamentación humanista queda descartada porque, el hombre, o es único en su origen divino o, entonces, es un ser natural. Asimismo, la autonomía de la moral con respecto a una base ontológica también ha quedado descartada a través de

¹⁷ Aunque en algunas religiones la perfección se pueda representar como amoral, esto no invalida el argumento, pues, en ese caso, no se reconoce ese otro ámbito de la moralidad al margen.

nuestra crítica a la posición de Moore. Así, ante la imposibilidad de toda fundamentación, y ante la imposibilidad de mantener no arbitraria o afilosophicamente una moral sin fundamentación, la última salida es la de que la política no necesite moral.

Esta salida (Rawls¹⁸, Rorty, etc.) es, ciertamente, liberal, pues participa de la idea de que la vida pública no se establece sobre ningún modelo de vida buena, ni sobre ninguna realidad anterior al consenso entre individuos que viven en una misma comunidad política. Esta salida, asimismo, sólo podía ser válida, dentro de la izquierda, para la socialdemocracia, en la medida en que ésta admite los principios del liberalismo. Sin embargo, no deja de ser también una postura muy problemática. Una cosa es que el marco institucional de una democracia liberal no participe de ninguna concepción de la vida buena, y otra es que una posición determinada dentro de ese marco, como es la socialdemocracia, no lo haga. Parecería totalmente arbitrario, por ejemplo, que ésta apelase a la redistribución sin un lenguaje cargado moralmente, sin una llamada a la *justicia*, y lo hiciese apelando, por el contrario, a los simples intereses de individuos particulares sin una concepción del bien o de la sociedad justa que la legitimase. En ese caso, la redistribución parecería, a todas luces, un simple robo.

Por esta razón, incluso la más liberal socialdemocracia, en la medida en que siga apelando a la igualdad y al plus de legitimidad que le otorga defender la justicia social, tendrá ese mismo problema de fundamentación que hemos descrito a lo largo de todo el artículo. Y es que la única posibilidad de una política sin legitimación moral, es la de la defensa pragmática y pacífica de simples intereses, algo todavía muy lejano al discurso socialdemócrata.

¹⁸ Para los que piensen, con Rawls, que puede fundamentarse, al modo liberal, una justicia sin moral, véase **Guillermo Graño Ferrer** (2008).

PALABRAS CLAVE

Pensamiento Político • Socialismo • Valores occidentales

RESUMEN

Este artículo pretende abordar, desde una perspectiva analítica, la posibilidad de fundamentar las posiciones morales de la izquierda. En ese sentido, se analiza, en primer lugar, por qué la izquierda necesita de un discurso moral; una vez establecido que la izquierda es necesariamente moral, se investiga cuál puede ser la fundamentación de esa moral particular; y en tercer y último lugar, se descarta la posibilidad de que, al no encontrar fundamentación, quepa la posibilidad de omitirla.

ABSTRACT

This article will try to address from an analytical position the possibility of portraying the foundations supporting the moral stances of the left. In this sense, the reason why the left needs a moral discourse is analysed in the first place; once the fact that the left is necessarily moral is established, the precise foundations supporting that specific moral is investigated; and thirdly and lastly, the possibility of omitting that supportive foundation given the absence of it, is rejected.

BIBLIOGRAFÍA

de Benoist, Alain (1995)

Libéralisme et darwinisme social, en Alain de Benoist, *La Ligne de Mire I*, Paris, Éditions du Labyrinthe.

de Benoist, Alain (2002a):

La Nature et sa "valeur intrinsèque", en Alain de Benoist, *Critiques. Théoriques*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme.

de Benoist, Alain (2002b):

Minima Moralia, en Alain de Benoist, *Critiques. Théoriques*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme.

Berg, Jonathan (2007):

¿Cómo puede depender la ética de la religión?, en Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial.

Blanco Fernández, Domingo (2000):

Principios de filosofía política, Madrid, Editorial Síntesis.

Bury, John (2009):

La idea de progreso, Madrid, Alianza Editorial.

Chateaubriand, François de (2006):

Memorias de ultratumba, Barcelona, Editorial Acanalado.

Curtis, Michael (ed.) (1981):

The great political theories II, Nueva York, Harper Perennial.

Esteban Enguita, José Emilio (2004):

La máscara de Dionisos, en Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Editorial Trotta.

Flew, Anthony (1967):

Evolutionary Ethics, Londres, Macmillan.

Girón Sierra, Álvaro (2009):

Introducción a Piotr Kropotkin, *La selección natural y el apoyo mutuo*, Madrid, CSIC.

Graíño Ferrer, Guillermo (2009):

De la izquierda clásica a la nueva izquierda: la cuestión de Occidente, Madrid, Cuadernos de Pensamiento Político FAES, nº 23.

Graño Ferrer, Guillermo (2008):

La paradoja cultural del liberalismo, Madrid, Cuadernos de Pensamiento Político FAES nº 17.

Houellebecq, Michel (2000)

El mundo como supermercado, Barcelona, Anagrama.

Kropotkin, Piotr (2009):

La selección natural y el apoyo mutuo, Madrid, CSIC.

Löwith, Karl (2008):

De Hegel a Nietzsche, Buenos Aires, Katz.

MacIntyre, Alasdair (1984):

Marxism and Christianity, Notre Dame, Notre Dame University Press.

Moore, G.E. (1903):

Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich (2004):

Fragmentos póstumos sobre política, Madrid, Editorial Trotta.

Nietzsche, Friedrich (2009):

Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza Editorial.

Oakeshott, Michael (1991):

Rationalism in politics and other essays, Indianapolis, Liberty Fund.

Pessoa, Fernando (2008):

El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio, Madrid, Alianza Editorial.

Pessoa, Fernando (2005):

La educación del estoico, Barcelona, Editorial Acontilado.

Pessoa, Fernando (2006):

El regreso de los dioses, Barcelona, Editorial Acontilado.

Ricoeur, Paul (2008):

Ideología y Utopía, Barcelona, Gedisa.

Ruse, Michael (2007):

El significado de evolución, en Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial.

Wilson, Edward O. (1978):

Sociobiology. On human nature, Cambridge, Harvard University Press.

Wood, Allen (2007):

Marx contra la moralidad, en Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial.