

La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa

Entrevista con Panagiotis Kondylis

Marin Terpstra

Terpstra: Señor Kondylis, es usted autor de un extenso estudio sobre algunos de los más importantes aspectos de la historia de las ideas y del pensamiento occidentales. Ha escrito sobre distintos filósofos y sobre sus ideas, al tiempo que ha sido editor de dos antologías de ensayos filosóficos. Pero también ha elaborado una obra sistemática en la que presenta sus ideas filosóficas básicas. Además, sobre todo en los últimos años, ha hablado de los debates políticos. ¿Cómo se describiría a sí mismo: como historiador, como filósofo o como pensador político? Y si usted pudiera identificarse con cada una de estas tres clases, ¿cómo haría frente a los inevitables puntos de discrepancia que existen entre estas disciplinas?

Kondylis: Cómo uno se denomina a sí mismo o cómo se deja denominar es algo secundario y, a menudo, fruto del azar. Lo que primero debe interesarnos es qué se dice y si, dado el caso, tenemos algo que decir. En mi actividad científica, soy un observador de los asuntos humanos, un analista del comportamiento humano en circunstancias concretas. No me propongo considerar y describir el comportamiento humano con la perspectiva de “la” filosofía, “la” política, “la” sociología o “la” historia, sino justamente lo contrario: mi objetivo consiste en hacer visible la unidad del fundamento estructural y la lógica inherente a su desarrollo en el campo de las acciones filosóficas, políticas, sociales e históricas. Si se dedican a la filosofía, los hombres no se comportan quizá de forma distinta a los que son política y socialmente activos. Es decir, se comportan como los que adoptan una posición, con la cual más de un hombre estará de acuerdo y contra la que, al mismo tiempo, otros se opondrán. No hay ninguna razón en el mundo para instituir una posición si no se dispone de otra a la que se considera errónea o perjudicial. Pues bien, esto pone en claro, al menos, por qué jamás se hará realidad la adqui-

sición del poder con la que la mayor parte de los filósofos ha soñado, los cuales piensan que la filosofía puede, en tanto que actividad privilegiada *sui generis*, señalar a los demás el camino de la armonía. La estructura de las obras filosóficas contiene la misma ambición que poseen los filósofos. Pese a las promesas realizadas, la interpretación dominante, que pretende levantar la voz en nombre de “la” filosofía, no tiene hasta el momento ninguna filosofía unitaria apropiada; por esa razón, no puede haber ninguna puesta en práctica de “la” filosofía en cuestión y es, en consecuencia, menos probable que suceda cuanto más se presenten las teorías filosóficas como teorías normativas. La misma suerte deben correr las teorías políticas y sociales que se dejen guiar por ideas y propósitos normativos.

Por el contrario, al desprenderse de ello y presentar con firmeza la uniformidad del comportamiento humano en el sentido antedicho, de modo que se pueda hacer uso de una terminología unificada y eliminar los límites entre las disciplinas, se está en cierta manera contemplando por fuera. Esto no significa que los mismos términos técnicos sean empleados sin importar en qué campo en particular actúan. Tampoco se pueden mezclar libremente unos con otros; el puré posmoderno es fácil de digerir: no proporciona alimento sólido. En la descripción de los respectivos comportamientos, por decirlo con Max Weber, se elucida el significado intencional, e incluso este significado es articulado en conceptos, especialmente cuando se trata de operar de forma puramente teórica. Nos movemos aquí simultáneamente en dos niveles, pero ello no tiene por qué constituir un círculo vicioso.

¿Qué conceptos deben, pues, ser empleados a nivel metadescriptivo? Esta es, a mi modo de ver, una cuestión puramente técnica, una cuestión relativa a las convenciones que se puedan adoptar. De la terminología china he

conservado muy poco. Por otra parte, he examinado escurpulosamente diferentes disciplinas, esto es, trabajado en sus áreas específicas, obligado a saber y hacer uso de su correspondiente vocabulario específico. La logística de la moderna estrategia de guerra no se deja describir con los instrumentos de la “lógica” hegeliana, pese a su pretensión universal. Los conceptos centrales a nivel metadescriptivo, que he desarrollado en mi libro *Poder y decisión*, son por lo general aquellos que se encuentran habitualmente en todas las “ciencias humanas” y, por suerte, que no han perdido el contacto con la lengua viva. Su sentido *descriptivo* debe, sin embargo, ser dilucidado de forma explícita, especialmente si sus antecedentes tienen una carga ético-normativa.

Una última observación: quienes entienden las teorías como formas de comportamiento pueden perder de vista mucho menos que otros el carácter artístico-ficticio del concepto y la desconstrucción. Sobre ello se puede, sin embargo, en tanto que seres humanos, esto es, como inteligencia finita, pasar por alto del mismo modo que se puede superar uno a sí mismo. El remedio de esta falta de creación solo produce una conciencia siempre despierta de esta ficción. De modo que el mantenimiento de una estricta separación y la mayor claridad posible en el plano de la representación elevarán el plano de los procesos reales. De esto no se puede dar, sin embargo, ninguna receta ni ninguna instrucción metodológica general, con independencia de las cualidades individuales, esto es, de la formación, de la compenetración y de la abundancia de grupos de investigadores. Las bases del éxito se hallan en los resultados obtenidos. Por su parte, los resultados se miden en la respuesta a la pregunta: ¿Cuántos y cuán importantes fenómenos empíricos, cuántas historias vivas de este modo he hecho comprensibles? La pregunta puede ahora sonar sumamente ingenua a los refinados oídos de los epistemólogos y de los metodólogos, pero en tal ingenuidad y elementalidad me gustaría que se mantuvieran los problemas que planteo.

Terpstra: Sus principales obras de carácter histórico tratan de unificar los grandes fenómenos de la reflexión en la historia: la génesis de la dialéctica, el fenómeno de la Ilustración y el conservadurismo, así como el desarrollo de la crítica de la metafísica durante el transcurso de los siglos. ¿Qué ha hecho que se investiguen a fondo tales fenómenos? ¿Hay un claro nexo entre ellos?

Kondylis: Mis obras de carácter histórico contienen una teoría de la modernidad europea. Cada una de ellas realiza un análisis de los aspectos históricos y sociopolíticos fundamentales del asombroso desarrollo de la historia global que llega hasta nuestros días. En mi trabajo sobre la decadencia del pensamiento y las formas de vida burgueses y sobre la política global después de la caída del comunismo se hace una referencia histórico-social a mi temprano análisis de la historia del pensamiento más cercano en el tiempo. La modernidad europea es un periodo histórico con rasgos específicos hasta su fin, a pesar de que no quieran admitirlo nuestros firmemente arraigados hábitos de

pensamiento. Pero esto constituye un capítulo aparte.

Para responder a su pregunta, no quisiera olvidar mencionar que mis obras de carácter histórico dan pruebas tangibles de la fecundidad hermenéutica de mi reflexión general sobre los asuntos humanos. Si se logra reunir asuntos y fenómenos aparentemente distantes para realizar una reflexión extensa y consistente sobre ellos, eso dice mucho de los mismos. Una comparación de obras como *La Ilustración*, *Conservadurismo* o *Teoría de la guerra* puede aclarar al lector atento la manera en que se efectúa la ya mencionada disolución de los límites entre las disciplinas. Ciertamente, no se trata de un “método adecuado” puro y abstracto, sino más bien de la recepción estática del contenido, que solamente un método eficaz hace posible. El tamaño habitualmente frustrante y la prolijidad de mis obras de carácter histórico dan cuenta de mi empeño de hacer visible la fecundidad del acceso metódico a la comprensión de la totalidad. Únicamente cuando un todo es completamente interpretado podemos persuadirnos en gran medida de la solidez y la objetividad de la interpretación, mientras que el prejuicio (*Voreingenommenheit*) normativo —o con respecto al contenido— va acompañado, por regla general, del tratamiento selectivo de las materias. Por ello, la refutación de mis resultados solo puede ser legítima si se realiza, como mínimo, un igualmente extenso análisis material.

Una palabra sobre el trabajo en torno a la génesis de la dialéctica hegeliana, al que usted se ha referido. El hilo conductor era inicialmente el interés en el esclarecimiento de la prehistoria del marxismo y de los presupuestos ideológicos de su filosofía de la historia. La confrontación positiva y negativa con el marxismo en el plano teórico y con el movimiento comunista en el plano de la praxis política ha sido una experiencia central en mi vida intelectual y personal. Quien haya tenido una experiencia semejante encontrará sin dificultad en mis escritos una huella de esta confrontación.

Terpstra: Al comienzo de su libro sobre la Ilustración leemos: “El pensamiento es esencialmente polémico”. En esta frase, emparentada con la idea de Carl Schmitt según la cual todo concepto político tiene su origen en un concepto polémico, parece presuponerse el carácter polémico de todo concepto. En esa misma introducción usted pone reparos al empleo polémico que ha hecho el frente opuesto al pensamiento ilustrado. Si lo he interpretado correctamente, ¿de ello se puede concluir que el pensamiento es neutral en sí mismo o, al menos, puede serlo, aunque los no filósofos lo hayan forzado con una intención polémica? En otras palabras, ¿hay, además de la polémica, una consecuencia lógica forzada en una situación polémica dada? ¿Cómo se relaciona una coherencia con otra? ¿En tanto pensamiento “puro” y “aplicado”?

Kondylis: Podría señalar, en primer lugar, que el empleo polémico del pensamiento ilustrado por parte de otros no ha “puesto objeciones”, sino que simplemente lo ha verificado. Puede parecer que los lectores que “ponen objeciones” hacen insistentemente alusión a la discrepancia entre las acciones prosaicas y al autoconocimiento idealista de los actores. No me asombraría de que el pensamiento que se

caracteriza por sus decisiones fundamentales normativas morales, no fuera *ab ovo* polémico. De esta manera, lo polémico se considera sin ningún abuso y con el uso habitual del pensamiento. Lo contrario del pensamiento lógico no es el pensamiento polémico, sino el que es ilógico o lógicamente falso.

La lógica en modo alguno se identifica con la “razonabilidad” o “racionalidad” en sentido moral normativo, sino que se encuentra en el desarrollo argumentativamente correcto de una posición, con lo cual se mide la corrección de un criterio formal de, por ejemplo, la ausencia de lógica en un paso, de un término ambiguo, etcétera. Se puede, por ello, comprobar teóricamente si una decisión fundamental ideológica es lógicamente correcta, pero la evaluación de su “racionalidad” es algo distinto. Del mismo modo, tanto el pensamiento moral normativo como el pensamiento descriptivo y axiológicamente neutral se pueden explicar lógicamente. La lógica puede, precisamente por ese motivo, ponerse al servicio de todas las posiciones posibles, dado que ninguna de ellas genera el mismo contenido (en este sentido, la lógica y el pensamiento lógico son en general neutrales). La naturaleza del pensamiento no se decide en la cuestión de la lógica, sino en la cuestión de las normas y de los valores. Es decir, en la cuestión de si las normas o los valores, bien explícitos o bien implícitos, dirigen el esfuerzo del pensamiento, o si el esfuerzo del pensamiento hace que tales normas y valores, así como la actitud teórica a la que acompañan, se dirijan a su objeto.

A pesar de que ni la coherencia polémica ni la lógica se excluyan por principio entre sí, en la historia de las ideas la lógica a menudo trata de dejar a un lado la coherencia polémica. Esto ocurre cuando alguien quiere combatir una posición contraria y al mismo tiempo los que se adhieren a esta réplica se contraponen a la réplica contraria. En mi trabajo he analizado un importante ejemplo de la historia del pensamiento. El pensamiento descriptivo y axiológicamente neutral puede también actuar de manera ilógica; la razón de ello puede, sin embargo, en este caso no hallarse en un aumento excesivo del elemento polémico. En la mayoría de las polémicas hay conceptos debido a su orientación normativa. La apelación en todas partes a las normas o los valores, es decir, a su “auténtica” interpretación intensifica la polémica y la lucha. Las pretensiones sociales y morales, con las que no se siente satisfecho el escepticismo, hacen de los hombres competidores o enemigos. Pero también los conceptos —que a primera vista no parecen implicar ninguna normativa— pueden hacer lo mismo. Esto significa que, en el caso de una parte cuya identidad está unida simbólicamente con conceptos, la victoria o la derrota de estos conceptos es figurada simbólicamente en la dimensión espiritual por la victoria o la derrota de la parte en cuestión.

Terpstra: Desde el Renacimiento (esto es, desde Maquiavelo, Hobbes y Spinoza) se desarrolla la idea “lógicamente coherente” del nihilismo, es decir, la negación de las normas y valores objetivos. ¿Ni la totalidad del pensamiento postmedieval o posteológico ni el de la Ilustración consti-

tuyen un intento de escapar de esa “consecuencia lógica”, pues solo algunos pensadores (entre los cuales se encuentran los mencionados) se atreven a nadar contracorriente y prefieren la vana promesa de la verdad? En relación con ello, su “decisionismo descriptivo” ¿no es más bien la conclusión de esta “consecuencia lógica”?

Kondylis: La pregunta se responde con un simple “sí”. No obstante, quisiera hacer hincapié en dos ideas. En primer lugar, la duda sobre la objetividad de las normas y de los valores no se presenta únicamente en occidente ni tampoco solo en la modernidad. El pensamiento indio y el chino conocían ese planteamiento y en la antigua Grecia la sofística había sostenido la misma posición, lo cual constituía la base de la oposición entre el *nomos* y la *physis*. La filosofía de Platón fue en lo fundamental un intento de gran envergadura de hacer frente al relativismo sofista con argumentos ontológicos y metafísicos. La filosofía que defiende la objetividad de las normas y de los valores, por ello, no puede por menos que hacer suyo el platonismo, no importa cuál sea su forma o su dosis. La constatación de la hegemonía social del normativismo y de la ancestral guerra de guerrillas en su contra es de capital importancia si nos proponemos comprender la naturaleza y la función del pensamiento filosófico en sus constantes referencias antropológicas y sociales y, por tanto, en la articulación perfeccionada de las sociedades humanas en su esfuerzo por sobrevivir más allá de sus respectivos accidentes históricos.

La modernidad europea tuvo que continuar en contra del relativismo axiológico, esto es, tuvo que luchar contra el nihilismo, dado que su planteamiento racional fue concebido precisamente para escapar de la *persecución lógicamente coherente* del nihilismo. Contra la ontología aristotélica de la sustancia se movilizó el pensamiento funcional y, entonces, el peligro de disolución de toda sustancia en funciones variables tuvo que ser dirimido a través del establecimiento de nuevas hipótesis: la “naturaleza”, el “ser humano” y la “historia” fueron, a causa de ello, separados de Dios y el Espíritu (trascendente). El pensamiento funcional se asentó, a pesar de todo, paulatinamente a lo largo del siglo XX sobre el trasfondo de una convulsión global. (Dediqué mi libro sobre la Ilustración a la descripción de esos acontecimientos: la moderna crítica de la metafísica y la decadencia de las formas de vida y el pensamiento burgueses.)

En segundo lugar, concedo especial importancia a su descripción del nihilismo como “negación de la objetividad de las normas”. El nihilismo no puede constituir un llamamiento a la destrucción, pues en caso de hacerlo debería constituirse también como una nueva norma —que ordenase la destrucción—, lo cual sería simplemente ilógico. Las grandes destrucciones en la historia que nos precede fueron llevadas a cabo, dicho sea de paso, en nombre de las normas y de los valores, no importa cuál fuera su respectivo enemigo a criticar o a tachar de “nihilista”. La pregunta que considero realmente atractiva es: ¿por qué seguir pensando con las tranquilizadoras certezas vitales que sostienen al normativismo, en lugar de aventurarse de vez en cuando a áreas peligrosas? Responder a ello nos llevaría demasiado lejos.

Terpstra: El punto de partida de su investigación, que ha verificado en numerosas ocasiones, es la observación de los actos de los seres humanos concretos en sus circunstancias concretas. Con respecto a asuntos en los que no están de acuerdo los seres humanos tienden a defender, claro está, sus propios puntos de vista y lo hacen con palabras e ideas. Su opinión sobre el sistema filosófico o cosmovisión afirma que toda elaboración sistemática de las ideas arraiga en una polémica histórica concreta. Mi pregunta es: ¿no arraiga de igual modo su propio punto de vista en esas circunstancias históricas concretas y no es, por esta razón, una cosmovisión entre otras? Usted parece confirmarlo en *Poder y decisión*. Usted hace notar que su punto de vista es descriptivo (no normativo, como una cosmovisión) y que no constituye una cosmovisión. ¿Un procedimiento descriptivo puede ser considerado superior a un método normativo? ¿Mantiene usted una tal consideración para lo científicamente legítimo?

Kondylis: En su pregunta hay contenida otra, que puede ser formulada de la siguiente manera: “Si una cosmovisión se deja relativizar a través del indicio de su condición histórica, ¿qué puede proteger a su propia cosmovisión del relativismo?” Pues bien, podemos exponer como sigue el argumento corriente contra el escéptico: si no puede saber si está seguro de su propia duda, ¿cómo podrá entonces tener certeza de que su posición es acertada? Esta argumentación es lógicamente insostenible. Expresado en términos de la silogística clásica: si la premisa mayor y la conclusión entran en contradicción entre sí, entonces en la premisa mayor está la verdad de una posición y, presuntamente, en la conclusión su falsedad: “Si su teoría, según la cual las cosmovisiones son relativas, es verdadera, entonces su teoría es como una cosmovisión relativa, esto es, falsa”. Como vemos, la posición escéptica no se deja rebatir fácilmente. Que mi teoría, como cualquier otra, está condicionada históricamente, no prueba que sea relativa, sino que integra al desnudo en los propios ejemplos una confirmación de los principios de las condiciones históricas. (En oposición a ello, es probable que una teoría que no tenga condiciones ni siquiera nos permita entender por qué existen otras teorías.) La verdad de las teorías sobre los asuntos humanos no se halla en una relación histórica, sino en una relación normativa. Tucídides no ha perdido, en modo alguno, actualidad y a partir de su obra se puede realizar un análisis de la política moderna, algo que no sucede con las *Leyes* de Platón.

Cada situación histórica tiene aspectos resaltables, pues en cada una de ellas se pone en juego lo humano en su conjunto bajo el signo de las convicciones normativas, las cuales resultan relativas y efímeras. ¿Cómo se explica que se hayan mantenido estables determinados modelos básicos de comportamiento humano durante toda la historia conocida y hayan cambiado en reiteradas ocasiones la ideología dominante y las normas sociales? ¿Por qué, por ejemplo, la conducta política de los contemporáneos de Tucídides nos es familiar, a pesar de que su religión y moral nos resulte ajena?

No me considero un escéptico en sentido corriente. El conocimiento de los asuntos humanos es, a mi modo de

ver, posible en lo fundamental, en el supuesto de que haya una desvinculación consecuente del pensamiento normativo. La declaración de la relatividad de las normas y los valores no constituye desde un punto de vista moral una expresión de escepticismo. A mi entender, esa declaración se basa en un conocimiento empírico sólido y demostrable.

Esto me conduce a su última pregunta. Naturalmente, ese conocimiento axiológicamente neutral y ese método descriptivo han sido considerados solo con la perspectiva que entiende la ciencia como búsqueda de la verdad. La investigación descriptiva axiológicamente neutral ha sido por ello inconsecuente, pues quiere legitimarse a través de la imposición; la ciencia, es decir, la verdad axiológicamente neutral, es su valor superior en general y en sí. Solo la posición normativa se legitima a través de la aceptación de que las normas son difundidas universalmente de forma válida y vinculante para todos. El conocimiento científico, es decir, el conocimiento exacto en la medida en que su científicidad no puede ser prescriptiva, ya que no ofrece ninguna orientación normativa. Se constituye a través de la desvinculación del deseo de tal orientación. Asimismo, no es, al menos por el momento, la forma dominante de pensamiento en la sociedad.

Terpstra: Su concepción del ser humano tiene un cierto parecido con la antropología de Clausewitz, que usted describe en su libro sobre *Teoría de la guerra*. El fundamento de esa antropología es la escisión propia de la naturaleza humana: por un lado, el ser humano tiende a una vida sosegada y tiene en relación con ello un carácter pacífico; por otro lado, está preparado e incluso forzado a entrar en conflicto a causa del poder de decidir si otros ponen en peligro su existencia. En su trabajo subraya ante todo las consecuencias ideales de la *combativa* realidad humana. Hay muchos filósofos que, por el contrario, intentan evocar el hecho de que el poder y el pensamiento radican en las raíces “irénicas” de la humanidad. ¿Tiene su “estrechez de miras” solo un fundamento polémico o más bien un fundamento lógico legitimado? ¿Qué piensa usted del fundamento irénico de una cosmovisión?

Kondylis: El fundamento ‘irénico’ de una cosmovisión no puede sostenerse mucho si de él se ocupa con seriedad el análisis estructural de la cosmovisión histórica y si al mismo tiempo se constata: a) que cada cosmovisión es una negación o incluso una inversión de otra; b) que ninguna cosmovisión está falta de una idea del mal, en cualquiera de sus formas (el pecado, la represión, la alienación, etcétera), y que tampoco ninguna entiende que la “bondad” deba ser derrotada u oprimida. Lo mismo pasa con las cosmovisiones o proyectos utópicos, que imaginan una situación de armonía ideal, en la que se han superado los conflictos y el sufrimiento.

No puedo ocuparme aquí de las razones que han hecho que el hombre sueñe repetidamente con alcanzar la gran y definitiva armonía. Cabe señalar, no obstante, que ese sueño podría realizarse solo en la medida en que se origine una polémica en torno a algo, un enfrentamiento contra al-

gún “defecto” existente. Más aún: no todos han soñado de este mismo modo, de ahí que cualquier paso práctico hacia su realización plantee necesariamente la pregunta por la interpretación, que como es sabido es una cuestión de poder. Como usted puede percibir, es suficiente con la apelación a la no muy lejana “raíz irónica de la humanidad” para poner fin a los conflictos. La observación que usted ha realizado es muy acertada. Lo he puesto de manifiesto en mi análisis del elemento de combate. Lo que siento no es una limitación, sino una necesidad metodológica. He descrito el proceso dinámico histórico. Ese proceso ha incitado el conflicto y la oposición, lo cual hace que incesantemente se establezcan nuevas modificaciones en las relaciones humanas. A pesar de ello, los elementos de la asociación y de la amistad no serán, en modo alguno, eliminados. Tengo que señalar con mucha insistencia lo siguiente: solo con la perspectiva moral normativa la enemistad se presenta claramente como lo contrario de la amistad; por el contrario, según la sociología y la historia descriptivas se afirma que debe existir una coexistencia recíproca entre ambos fenómenos. Cuando aumenta la intensidad de la enemistad, aumenta al mismo tiempo la intensidad de la amistad y a la inversa. Esto es fácil de explicar: quien combate contra otro e incluso persigue objetivos públicos (por ejemplo, objetivos políticos, pero también objetivos intelectuales, a excepción de un cambio de pensamiento y de comportamiento), ingresará tarde o temprano en el manicomio; cuando está solo continuamente, cuando, en consecuencia, no encuentra a ningún amigo, se moviliza por ese motivo y solo entonces se toma en serio lo social.

La declaración de guerra contra una parte afecta *ipso facto* a los demás y, por tanto, lleva a una alianza con los amigos. Según una vieja afirmación, en el combate de una comunidad contra otra el sentimiento comunitario aumenta considerablemente. La coexistencia y la reiterada mezcla de amistad y enemistad se corresponden estructuralmente una con la otra. Es el rostro de Jano de la naturaleza humana. Ha llamado la atención, por lo demás, no solo de Clausewitz, sino también de otros grandes pensadores políticos (por ejemplo, de Maquiavelo y Hobbes). Con respecto a la convivencia social esto significa por lo general: la sociedad humana no puede vivir permanentemente en guerra sin disolverse; al mismo tiempo, no puede menos que producir constantes conflictos en su seno. La amistad y la paz son en la *situation humaine* tan indispensables como la enemistad y la lucha. No se trata de un dogma, sino de una verdad trivial, que es constatada por el lector de la prensa diaria. Quien no pueda admitirlo tal vez sea un gran profeta o un gran filósofo, pero en ningún caso será un gran analista de los asuntos humanos.

Terpstra: Armin Mohler ha empleado la expresión “anti-Fukuyama” para referirse a usted. En cierto sentido, puede ser cierto. No obstante, algunos autores han mostrado que existe, al mismo tiempo, una semejanza entre el pensamiento de Fukuyama y el suyo en lo que concierne a las referencias intelectuales y las ideas políticas que ambos sostienen en pro de una “política del futuro”. Da mucho

que pensar. Usted no es menos pesimista que Fukuyama. No obstante: ¿piensa realmente que la supresión de la relevancia política de ideologías como el liberalismo y el comunismo tendrá como consecuencia que cualquier nuevo intento de examinar a fondo las ideas políticas tradicionales se haga en vano?

Kondylis: Fukuyama defiende el sistema occidental, celebra su victoria sobre el comunismo, ensalza el presente y habla del “final de la historia”. Con ello tiene lugar un cierto fin de las ideologías, dado que algunas ideologías se han impuesto presuntamente y las restantes se han eliminado. En todas las épocas ha habido ideologías que han vencido sobre otras, así que parece que los intelectuales del futuro que no tendrán mucho que hacer. Mi diagnóstico se distingue radicalmente del de Fukuyama. A mi juicio, todavía no ha llegado el “final de la historia” ni el de la función polémica o apologetica del intelectual. Es solo el final de una época histórica, en la que se han agotado las tres grandes corrientes político-ideológicas: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo. En mis escritos políticos he expuesto cómo las ideologías mencionadas han perdido gradualmente sus adquisiciones y representantes sociales, por lo que han sido desplazadas.

El colapso del comunismo ha hecho que nuestros conceptos políticos sean superfluos. Solo ahora, después de un episodio histórico de gran dramatismo como la Guerra Fría, ha salido a la luz la fuerza motriz profunda de la política global, que ha pasado inadvertida bajo la tormentosa historia política del siglo XX. Una enorme tensión nació de la esperanza a escala global en la democracia de masas junto al simultáneo estrechamiento de nuestro planeta a causa de la expansión demográfica y de la escasez de los bienes ecológicos. Aguardaban antagonistas y conflictos violentos; no era ni siquiera una guerra lo que estaba por llegar; se trataba más bien de una permanente situación de desenfundada anomia que se mostraba como un gran peligro. La economización de la política operó en esta biologización cuando la política tuvo que reducirse a la distribución de los bienes vitales.

Que a causa de ello se originen nuevas ideologías o que el vestigio de lo antiguo sea empleado en la nueva elaboración, depende siempre de la naturaleza y de la intensidad del conflicto. Difícilmente puedo imaginarme muchos lugares en los que se puedan llevar a cabo labores ideológicas cuando los hombres demandan alimento, agua e incluso deben luchar por el aire; no podemos percibir en los “refugiados” de hoy ninguna ideología. A pesar de todo, cuando existe una situación soportable emerge la nueva ideología, de modo que su forma y su contenido se deben al carácter de los sujetos y a la agrupación de la política global: ¿Se podrán convertir en naciones, en etnias o incluso en razas? Cueste lo que cueste, a los intelectuales se les presenta a la correspondiente “buena causa” su función ideológica. Hoy está de moda lamentarse por la “corrupción del espíritu” y denunciar la *Trahison des clercs* en una nueva variación. Pero el papel de los intelectuales siempre ha sido determinante en la producción de la ideología, dando siempre lemas útiles. ¿Por qué debería ser de otro modo? Solo los intelectuales defienden, por lo demás,

que ellos mismos comprenden mejor el mundo que los demás.

Terpstra: En la reseña de su libro sobre la decadencia del pensamiento burgués y sus formas de vida, Helmut König ha constatado que en su reconstrucción del desarrollo en el siglo XX el periodo del fascismo brilla por su ausencia. ¿Tiene esto algún significado oculto? ¿Qué opina usted del parecido formal y polémico entre el pensamiento preburgués y el postburgués y sus respectivas formas de vida? ¿No es una extraña relación entre las ventajas (del posmodernismo) y los inconvenientes (del fascismo) del propio pensamiento antiburgués?

Kondylis: En el trabajo citado me he centrado en la reconstrucción ideal de la estructura de la historia de lo social y lo espiritual, mientras que he dejado de lado fundamentalmente la historia política. Desde el punto de vista de la historia política no se pueden comprender algunos de los fenómenos que han tenido lugar claramente en el paso del liberalismo burgués a la actual democracia de masas, como por ejemplo la atomización creciente de la sociedad sobre la base de una sumamente compleja división del trabajo y de la movilidad extrema, pero también el cambio de paradigma en la totalidad del campo de la producción intelectual, que ha acontecido desde el año 1900 y por la que el siglo XX aún se ha mantenido hechizado. Por otro lado, en la historia política ninguna de las caras de los acontecimientos de la totalidad de la historia es intercambiable por otra, ni tampoco una menos relevante que otra; la historia política permanece adherida a dicha totalidad. Solo a efectos de representación está justificada la separación entre los aspectos políticos de los sociales o los ideológicos. Sobre el modo en que se relacionan estos aspectos, se ha dicho, como es sabido, hasta ahora mucho. Solo puedo señalar que la cuestión del paso de unos acontecimientos históricos depende siempre de los respectivos intereses del conocimiento y de la diferente cualificación que poseen los investigadores.

Mi impresión es que de los grandes movimientos políticos del siglo XX —a saber, el comunismo, el nacional-socialismo (es decir, el fascismo y el socialismo igualitarista de Estado que reinterpretó el liberalismo)—, en sus respectivos distintos grados y ritmos, con sus respectivas distintas causas u objetivos y bajo sus correspondientes circunstancias, han fomentado la tendencia a la democracia de masas y, por consiguiente, han eliminado la jerarquía tradicional (patriarcalista o burguesa) y han unido el ideal de la igualdad formal con la idea de los derechos materiales. Frente a esas consecuencias, la pregunta por la libertad política, al modo en que se la comprende hoy en Occidente, puede situarse en el punto central de las consideraciones éticas y los debates ideológicos. Como usted ha percibido acertadamente, hay una “relación” evidente entre la cara y la cruz de la actitud antiburguesa en el siglo XX, pero llama la atención que solo después haya sido frecuente la tolerancia de algunos prejuicios.

¿Por qué algunas naciones han tomado estas y otras vías políticas? Solo podemos llegar a saberlo mediante un aná-

lisis complejo de las situaciones concretas que han originado esto. Sea como fuere, ninguna historia política nacional se puede deducir totalmente de las fuerzas motrices que mueven la historia universal. Pero hay que tener en cuenta, del mismo modo, que la política global en el siglo XX ha alcanzado un grado de densidad tal que ninguna historia política nacional puede pasar por ser una tendencia social universal.

Terpstra: La política del futuro será tal vez una batalla despiadada por la distribución de las materias primas y las riquezas del mundo: una batalla de intereses vitales. La novedad de esta batalla es, en cualquier caso, que comprende al mundo en su totalidad. Si lo he entendido correctamente, la terminología de la democracia de masas conservará su relevancia en esta batalla en el futuro, incluso bajo la suposición de que esta relevancia solo pueda mantenerse a través del reparto de poder. ¿Cree usted que, en principio, es imposible que los actuales gobernantes y los del futuro no solo no hagan valer a toda costa su poder, sino quizá también hagan un uso equitativo y racional del mismo y renuncien voluntariamente a una parte de él, y con ello a una parte de sus derechos? En otras palabras: ¿cree usted que es imposible (y en caso afirmativo, ¿por qué?) que el verdadero gobernante se deje conducir por ideas morales y no se vea condicionado exclusivamente por el instinto de autoconservación o por el afán de expansión de su poder, sino también por un valor racional satisfactorio?

Kondylis: Su pregunta plantea la habitual confrontación del poder con el derecho, de la supervivencia con la razón. No puedo aceptar esta confrontación. He expresado antes (y también con gran frecuencia en mis escritos) que incluso la apelación universal a la razón o al derecho en modo alguno es suficiente por sí misma para generar concordia. La concordia genera ante todo intereses comunes, incluso en el caso de que se mencione poco a la razón. La única pregunta realista es: ¿Se pueden detectar hoy a escala mundial tales intereses comunes en la concordia entre los hombres al modo en que se manifestaba en el pasado? Si este es el caso, entonces resulta superfluo el gran y desdibujado discurso sobre la razón y la moral. Es previsible, sin embargo, que en el futuro se hable de esto y con toda probabilidad significará un aumento de la disparidad de opiniones sobre cuestiones específicas y una intensificación de la distribución del poder.

En mi trabajo sobre la política global después de la Guerra Fría he expuesto las razones por las cuales la expansión universal de los derechos humanos y su correspondiente aplicación conducen al incremento considerable a escala mundial de la tensión internacional y de la tendencia a la anomía. La gran mayoría —que es dirigida hoy por los medios de comunicación, al modo en que antes lo hacían los sacerdotes desde el púlpito— piensa con tanta naturalidad a través de las categorías de los ideologemas dominantes que no quieren conocer semejantes argumentos y pronósticos. Ciertamente, la palabra humanitarismo, acuñada por el discurso público en Occidente, no significa

ninguna disposición a la distribución drástica del bienestar material a escala mundial.

Pero dejaré a un lado la cuestión de la honestidad subjetiva y las consecuencias éticas. La peligrosa paradoja de la situación global consiste precisamente en que incluso unas consignas fundamentadas y una autonegación histórica inaudita no proporcionarían ningún remedio a largo plazo. Repartir la riqueza de ochocientos millones entre seis mil millones, gracias a lo cual sean todos (temporalmente) hermanos en la pobreza, y a la inversa, que los chinos, los indios y los africanos consuman la energía y las materias primas per cápita que consumen los norteamericanos, causaría de todos modos el colapso ecológico. ¿Qué puede, en consecuencia, dadas las circunstancias, llamarse justicia concreta y práctica? La esperanza material a escala mundial se guía por el modelo de la democracia de masas occidental, pero se carece de las condiciones materiales para su realización. Es una situación muy peligrosa y, paradójicamente, está llamada a diseñar la política global en el futuro.

¿Cómo se puede esperar que, ante tales circunstancias, precisamente en nuestra época se ponga en práctica el ideal de la razón y de la ética, los cuales se quedaron en la estacada en toda la historia anterior? A pesar de todo, la razón, la moral y los derechos humanos dominan en el vocabulario contemporáneo. Pero esto solo ocurre porque esos lemas forman el eje de *nuestra* ideología. En otro tiempo Dios y la voluntad divina eran no menos fervorosamente invocados. Pero, ¿es ello suficiente para que el mandamiento del amor se convierta en la regla de conducta de la acción humana?

Terpstra: Me ha sorprendido que su pensamiento y el de Spinoza sean similares en muchos aspectos, sobre todo en lo que respecta al tercer y cuarto libro de la *Ética* y el *Tratado político*. No obstante, en su trabajo la semejanza con Spinoza no resalta especialmente. Apenas hace referencia a él. ¿Se debe a ello que usted rechace la calificación de “spinozista”? ¿Puede explicar esto?

Kondylis: Leí la *Ética* por primera vez cuando tenía catorce años y desde entonces no ha cambiado mi convicción de que Spinoza es una de las figuras más nobles e incorruptibles de toda la historia de la filosofía. En mi concepción del hombre y del mundo he pasado por caminos y rodeos, lo cual, por cierto, no siempre tiene que ver con libros y lecturas. Me he vuelto a acercar a Spinoza —con la vieja alegría—, como esta opinión deja ver. No obstante, esta afinidad o cercanía intelectual a la que usted se refiere no es azarosa. En mis dos textos sobre el pensamiento de Spinoza (me refiero al capítulo incluido en *La crítica moderna de la metafísica* y a la introducción a *El filósofo y el poder*) he intentado explicar que Spinoza lleva hasta sus últimas consecuencias el racionalismo moderno, aunque se sirve de una antigua terminología ontológica.

La autoconservación y el poder se tendrían que convertir en ideas clave de la interpretación de los asuntos humanos si fueran radicalmente suprimidos todo dualismo y platonismo, toda separación entre el más allá y el más acá,

lo ideal y lo real, el pensamiento y la voluntad. Además de esta idea, comparto con Spinoza el estado de ánimo que va aparejado a esta actitud filosófica. Si se supera el dualismo cristiano idealista, desaparece también la angustia y la esperanza correspondientes; cesa el lamento y el himno. Con la alegría antiestoica se puede ahora mirar al ser y al devenir, sentir compasión por la fuerza y el dolor de todo lo efímero y sonreír, satisfacer el ansia de poder con o sin la apelación a la razón y a la moral: las criaturas de la naturaleza, debido a lo que son, no pueden de otro modo.

Traducción de Víctor Páramo Valero