

La contribución de Kondylis a *Conceptos históricos fundamentales*

Reinhart Koselleck

Panagiotis Kondylis vivió 55 años, de 1943 a 1998. Una vida intensa, lo suficientemente larga como para regalarnos a nosotros, la posteridad, una obra con la que nos nutriremos todavía largo tiempo, sea de una manera crítica, sea coincidiendo con ella, y que en todo nos ilustrará e incitará a la reflexión y a seguir pensando. Pero fue desde luego una vida demasiado corta como para que Kondylis hubiera podido clausurar su obra. Antes bien, su ontología social, prevista en tres volúmenes, se ha visto interrumpida después del primero. Por ello se ha adueñado de todos nosotros un hondo pesar. Hemos perdido a una persona, para muchos un amigo, irremplazable. Además, con él, un investigador ha sido arrancado de su proceso creativo, cuyos resultados, incompletos, tal como han quedado, sin duda nos incitan a seguir pensando, y sin embargo nos queda vedado, inalcanzable, leer su última formulación. Por ello solo me queda reproducir los contornos de una obra inmensa, sin pretender redondear la obra inconclusa que nos ha legado.

Quién sabe qué apuntes críticos, o qué observaciones sarcásticas, no consagraría Kondylis a los siguientes bosquejos si aún pudiera. Aún lo veo delante de mí, con esa chispa hedonista, bien provista de una espontaneidad sensual, que ha sabido arrancar a su ilustración. Ya he perdido la cuenta de cuántos encuentros tuvimos en el casco antiguo de Heidelberg, pero sin embargo estoy bien seguro de cómo se desarrollaron. En una cervecería o en un café nos encontrábamos con amigas y amigos, al abrigo de una comida potente, o de un vino espumoso, para, después del trabajo hecho, enlazar las cuestiones cotidianas con las del mundo y su política. Los juicios de Kondylis se distinguían por su sobriedad y por generar un efecto de desencanto, por la claridad de los argumentos y de su fundamentación, por la insobornabilidad de una toma de partido más allá de todos los vaivenes y caprichos de la moda. De la misma manera sus compañeros de mesa participaban de su gusto impetuoso por la agudeza y el intelecto, los cuales formaban parte, tanto como el comer

o el beber, de una relación cortés. Pero cada uno de nosotros sabía a qué estricta disciplina de trabajo se ha sometido siempre Kondylis, solo que su actividad intelectual estaba alimentada de una alegría sensual. Se levantaba temprano, para avanzar, con aire fresco, la tarea diaria que él mismo se había propuesto. Y en ello se servía, para escribir, de su propia mano, sin máquina de escribir u ordenador, para rellenar ficha tras ficha, o cuaderno tras cuaderno, con aquella escritura inconfundible de la que nos percatamos todos cuando leemos sus textos. La escritura estaba ejecutada al tiempo de una forma muy carnal.

Les ruego me disculpen mis recuerdos personales, pues es evidente que no pertenecen al contexto de una exposición científica. Tanto más debería mostrarse sin embargo que su tesis central de una estructura, inseparable, compuesta de unas realidades independientes, biológicas, psicológicas, mentales, que se condicionan mutuamente, no la ha inducido o deducido Kondylis, sino que detrás de ella se han congregado todas sus experiencias personales. Su sugerente tesis sociológico-científica de que las identidades se pueden modificar, o de que son intercambiables de manera sucesiva, mientras que la existencia real de una persona se preserva — esa formulación nacida de la experiencia —, descansa sobre una prestación completamente personal, a saber, el no haber renunciado nunca a su propia existencia, el no haberla modificado ni traicionado. Su existencia, en sentido personal, en su interconexión biológica, psicológica y mental, permaneció, de forma reflexiva y consciente, siempre idéntica a sí misma. Las exigencias externas de identificación, o las presiones de identificación, o los cambios de identificación, tales como han tenido lugar de manera casi habitual en la historia alemana, todas esas exigencias, para persistir, o tener derecho a persistir, como contemporáneo, siempre las ha rechazado Kondylis. Su existencia, si puede decirse así, no estaba muy alejada de la filosofía de la existencia de los cincuenta. La misma permaneció, antes de que él se dispensara su propia autoformación académica, en el círculo de Heide-

gger, Plessner, Jasper o Sartre: esa existencia estuvo siempre conforme consigo misma. Su trayecto vital, condicionado, como es lógico, biológicamente, y enmarcado psicológicamente, pero elaborado socialmente y equilibrado físicamente, pero sobre todo autocontrolado, de forma continua, mental e intelectual, era una autofundamentación completamente personal, que ha acompañado sus proyectos públicos en teoría de la historia y filosofía social. Hay sin duda pocos pensadores de nuestro así llamado siglo pasado que se hayan enfrentado de una manera tan consecuente como Panagiotis Kondylis a las exigencias actuales o condicionadas por la época. Su existencia personal era su propia identidad, por utilizar dos titulares que permitan captar su peculiaridad.

Científicamente, he tenido la suerte de haber colaborado estrechamente con Kondylis en la edición del *Léxico de conceptos históricos fundamentales*. Nuestro maestro común en Historia Social, Werner Conze, se lo había ganado para elaborar dos artículos para los que apenas había interesados en el estrecho gremio de los historiadores, porque los conceptos que iban a ser tratados no prometían nada actual o ni siquiera apasionante: a saber, “dignidad”, *dignitas*, y “reacción y restauración”, dos conceptos que los labios de los historiadores modernos suelen articular solo con aversión. Pero Conze se ganó a Kondylis para que elaborara esos conceptos, y él supo, en medio de su historia, hacer hablar de nuevo esos conceptos aparentemente rancios, por lo demás, en colaboración con el célebre latinista de la universidad de Heidelberg, Victor Pölsch. En el caso de la “dignidad”, esto es, *dignitas*, mostró Kondylis el enriquecimiento teológico del concepto, después de su precedentes en Cicerón, en la así llamada Edad Media. Mostró cómo la dignidad, atribuida a todos los seres humanos por igual, solo era comprensible desde una imagen y semejanza con Dios, y en qué gran parte se había fundamentado, en términos teológicos, sobre el “hacerse hombre” de Dios, en contraposición a la tradición ciceroniana-humanística. Pero igualmente Kondylis mostró cómo la dignidad de todos los seres humanos, entendida de forma igualitaria, fundada filosófico-teológicamente, estaba contrarrestada como tal por otro concepto completamente diferente, por un concepto nuevo, que aparece bajo el mismo término de “dignidad” o *dignitas*, a saber, la dignidad como un criterio de estamento. “Dignidad” se convirtió en un criterio de delimitación jerárquica, de arriba a abajo, o de abajo a arriba, para designar cargo o dominio, que en manera alguna le corresponde por igual a todos los seres humanos. Cargo y dignidad podían ser por lo tanto conceptos completamente separados, específicamente estamental o universal cristiano, aunque la palabra “dignidad” podía significar también “cargo”.

También ha trabajado un amplio espectro de fuentes, de textos jurídicos, políticos y sociales; los ha empleado para filtrar, de manera ajustada, y soberana, los puntos de intersección y de inflexión de la historia de los conceptos. Así muestra cómo y dónde, en el mundo estamental, la dignidad de una persona, y la posición jurídica que se le atribuía a esa persona, convergían o se disociaban. Ambos conceptos, de una adscripción oficial o privada, entran en conflicto. Para los dominadores en este plano, esto es, para el César, el Papa o los príncipes, surge aquí la doctrina de la doble dignidad.

La dignidad inmortal, que se conserva en la sucesión de los cargos, como ha descrito Kantorowicz en su famoso libro *The King's Two Bodies*, alcanza más allá de la persona, mientras la dignidad terrena es garantizada por la persona mortal. La dignidad de los mortales y la de la inmortalidad hacen referencia por lo tanto a diferentes realidades sociales. Esta individualización y separación las lleva a cabo Kondylis con un conocimiento brillante de las fuentes textuales.

Con la Modernidad creciente se separan, de manera también creciente, las adscripciones morales relacionadas con la persona y las sociopolíticas relacionadas con el rango y la posición. Por medio de esta separación, los portadores de dignidad por derecho de nacimiento pueden ser confrontados entonces los unos a los otros, desde una perspectiva normativa y situacional. La separación entre una dignidad personal y otra oficial servía para criticar los derechos de nacimiento que eran atribuidos a un ser humano con carácter previo a la persona. Con la revolución francesa comienza entonces aquel proceso que privatiza por completo la dignidad, la concibe como un mérito interno del ser humano individual, sin que encuentre un apoyo institucional en la Constitución pública de la sociedad que lo envuelve. Ahí esbozó Kondylis de manera magistral las diferencias entre los usos lingüísticos italianos, franceses e ingleses por un lado, y el de los alemanes por otro. Y después de la catástrofe desencadenada por la II Guerra Mundial, junto con sus enormes crímenes, entonces en la lengua alemana, en la Ley Fundamental de la República Federal Alemana, en su primer artículo, la dignidad ascendió a la condición de aquel bien irremplazable que ha de defender el Estado, sin admitir variación. El artículo primero reza así: “La dignidad del ser humano es irremplazable. Considerarla y protegerla es deber de toda la fuerza estatal”. Kondylis anuncia aquí, como ustedes supondrán, su escepticismo de crítico del lenguaje, al señalar el uso múltiple y contradictorio del concepto de dignidad en los diferentes cuarteles de los partidos, sociales y políticos. Yo mismo me siento inclinado a ver, en esa pluralidad de los juicios y de los usos del término “dignidad”, un distintivo de la Ley Fundamental, a saber, su condición de insustituible. No se puede intercambiar el concepto por otros y, precisamente porque es insustituible, es controvertido, pues muchos quieren, con su respectivo parecer, que la dignidad sea entendida como ellos mismos la entienden. Entretanto este elemento de la preferencia es para mí también un prueba de que se trata de una Ley Fundamental a la que no se puede renunciar y sobre la que hay que polemizar. Pero Kondylis se muestra decididamente partidario de concebir, precisamente por ello, el uso habitual de dignidad como una fórmula vacía, lo que es una decisión político-lingüística, que se puede respetar, sin necesidad de compartir.

De una tensión similar son las historias conceptuales de “reacción” y “restauración”. Desde la Revolución francesa, y con ella, aparecen por primera vez juntas en el uso de la lengua alemana —como también de la francesa y la inglesa— reacción y restauración, y, en la corriente de la filosofía del progreso, dada por sentada, equivalían a una obstaculización, con miras al pasado, o a una resistencia a aquella transformación o movimiento. Se es reactivo, reaccionario y restaurativo en lucha contra aquel progreso; este representa

la categoría guía con la cual adquieren una asociación negativa nuestros dos conceptos. Desde luego esta interpretación de reacción y restauración en la antigua lengua polémica del XIX no se corresponde en absoluto a una respectiva posición individual, susceptible de precisión semántica, por parte de los hablantes. Por ello deben ustedes disculparme si aquí también resumo de nuevo, de forma solo general, lo que el propio Kondylis ha concebido, nunca como punto de partida, sino como resultado de sus análisis.

Pues bien, “reacción” es un neologismo culto, previo a la Revolución francesa, que tiene su origen en el lenguaje científico-natural de Newton; “acción” y “reacción” se implican mutuamente. Acción y reacción sirven para compensarse mutuamente, para designar un equilibrio en el lenguaje de la Ilustración, sin entrar a valorar que sea mejor o peor. La reacción es precisamente reactiva respecto a una acción, y por ello se torna de nuevo una acción, seguida por otras reacciones, y así de forma sucesiva. Este aliño de las ciencias naturales ha marcado el concepto ilustrado de “reacción”, que ha empezado a modificarse por primera vez con la Revolución francesa.

Por el contrario, “restauración” era un concepto revolucionario antes de la Revolución francesa. En el sentido de la antigua *revolutio*, que en Polibio hace referencia al ciclo de las Constituciones, la “restauración” aspiraba a poner fin a una *revolutio*. En la medida en que el ciclo de las Constituciones transcurre de la monarquía, a través de formas decadentes, a la aristocracia y a la democracia, o, a la inversa, de nuevo a la monarquía, cada *revolutio* comporta, en el uso lingüístico, hasta bien entrado el siglo XVIII, una *restauratio*. Hasta el punto de que por ejemplo, en el uso lingüístico inglés, la restauración es claramente una consecuencia de la revolución, y utilizable en el mismo sentido. Hobbes dijo una vez sobre la revolución inglesa: “He visto en esta revolución un movimiento circular”.¹ Tal era el uso lingüístico en torno a 1660, después de acabada la Revolución Inglesa. “Restauración” tenía, como consecuencia de la revolución, un significado también circular. Este significado de retorno es desechado entonces por completo; la tradición de Polibio cae directamente en el olvido. El significado premoderno de una estructura política repetitiva, que era evocado tanto por la *revolutio* como por la *restauratio*, se perdió con la nueva visión universal, unilineal, del progreso. En el uso lingüístico del francés —como en el del inglés entre 1660 y 1668— se intentó una vez más, entre los años 1815 y 1830, recomponer la situación prerrevolucionaria. Pero “restauración” perdió su capacidad de generar consenso y se convirtió, a partir de 1830, en un concepto retrospectivo, referido a un periodo clausurado. “Restauración” designaba solo todavía el intervalo de 1815 a 1830, y a partir de entonces ya no hay ninguna restauración en el uso lingüístico antes habitual. Al reavivarse la Revolución de Julio de 1830, estaba claro: ya no es posible una restauración. Entretanto el progreso adquiere un significado progresivo, dinámico, que desvincula el concepto de restauración del antiguo concepto circular de revolución. Cuando, no obstante, surgen los conceptos, reacción o restauración, entonces se trata tan solo de una polémica retórica del cuartel general de la Izquierda, el cual se asegura, con ambos conceptos, de su propia condición

progresiva, o de su capacidad de progreso, deslindándose del contrario, sin que el contrario se sienta capacitado para dar su consentimiento, pues nadie se confesará desde luego reaccionario o restaurador. A saber, la polémica deriva en privar al tiempo a los interlocutores de la capacidad de consentimiento. Esta es la figura retórica que se ha empleado, con la restauración, y sobre todo con la reacción, a partir de 1830. Y precisamente por ello no ve Kondylis en ambos conceptos fórmula vacía alguna, ya que en su uso adquieren y renuevan, una y otra vez, esa función polémica. Se nutren en adelante de su empuje polémico. Este es el resultado de sus análisis, los cuales, desde un punto de vista lingüístico-pragmático, son a mi juicio indiscutibles.

Me resulta imposible, como he dicho, reproducir aquí en su totalidad, uno a uno, los pasos argumentativos de ambas historias conceptuales magistrales. Pues maneja de forma tan ajustada la profusión erudita de testimonios citados de fuentes primarias que no se puede prescindir de ningún momento de la argumentación. Solo en el conjunto de los artículos se puede reproducir el proceso de demostración que le es inherente. Esto es por así decir el mínimo con el que Kondylis ha hecho posible un máximo de comunicación: el óptimo léxico.

Con ello ya he mencionado, a través de estas dos obras maestras aparentemente menores, un rasgo distintivo que caracteriza todas las obras de Kondylis: cómo en sus artículos de colaboración sobre los conceptos históricos fundamentales —un pequeño fragmento de su obra completa— trabaja Kondylis siempre una enorme cantidad de lecturas primarias, de modo que todos sus libros adquieren también el carácter de manuales. ¿Qué lector no se regocijaría con el contenido informativo de sus escritos, elaborado con esmero? Pero ese carácter de manual, que se compadece bien con sus cinco grandes obras, lo podemos considerar solo secundario y casi casual. Pues lo primario y auténtico son sus aportaciones intelectuales, de las que siempre merece la pena ocuparse. Todas sus reflexiones de largo y amplio recorrido presentan, casi sin excepción, el carácter de una línea argumentativa tanto antropológica como histórica, entrelazadas de formas diversas. No es ninguna lectura fácil, pero quien se adentre en ella, será recompensado abundantemente. Las líneas básicas de su teoría, que se diseñan detrás de estas pinceladas irregulares, han sido por lo demás formuladas por él de forma clara, exhaustiva. Se trata de una filosofía de la historia, de fundamento antropológico, de toda posible sociedad humana. Como reza el subtítulo de su obra legada: *Principios de una ontología social*.

Permítanme ustedes exponer algunos de estos principios. Ya las historias conceptuales brotadas de la pluma de Kondylis remiten a posiciones comunes que perfilan también las otras obras. En sus Historias conceptuales tenemos también *in nuce* una pléthora de destrezas metodológicas que marcan también sus grandes obras, de modo que ya se puede reconocer una obra completa. Si se quiere, se asemejan a mónadas de una monadología leibniziana, de manera que en una obra particular se refleja la obra completa; quizá se pueda formular así. Analiza los conceptos siempre como elementos de acciones lingüísticas de hablantes o grupos de hablantes totalmente concretos. La semántica de los hablantes de una

lengua viene para él solo después de la pragmática lingüística. El hilo conductor es una teoría histórica de la acción lingüística; la doctrina del significado de las palabras y de las oraciones resulta para él secundaria, comparada con las intenciones lingüísticas que persiguen los que hablan con sus acciones lingüísticas. Las acciones lingüísticas se convierten al tiempo en hechos, en hechos, si se quiere, políticos, que fundan sucesos o ayudan a fundar sucesos. De ahí se sigue de forma necesaria que también los hechos lingüísticos, como toda acción, se remitan a otros hechos lingüísticos, sobre los que ejercen su influencia, sea de una forma amistosa-cooperativa, sea cercándolos hostilmente. Para Kondylis no hay ningún concepto sin contraconcepto. Y ningún concepto es susceptible de pensamiento o de expresión, sin que su pensamiento no incluya de forma implícita un contraconcepto. Esa es su posición en teoría del lenguaje. En otras palabras, lo político ya está incluido, o incrustado, en toda relación humana lingüística. Lo político a este respecto puede significar tanto la autoorganización humana, en la historia de la recepción aristotélica, como también una acotación, o deslinde, de tomas de posición polémicas, partidistas, y en cuanto tales desde luego políticas.

Esta dualidad del concepto de política, que puede querer decir tanto la autoorganización social como los procedimientos por los que, mediante decisiones político-partidistas, se separan o se entrecruzan los cuarteles generales, ambos significados estarían presentes, para Kondylis, en todas las acciones lingüísticas de índole política. Es una precondition antropológica. Los conceptos llegan en su uso hasta la amistad y la enemistad, y están marcados por las mismas. De esta posición se sigue, más allá, otra posición que también se ha hecho fuerte en la historia conceptual de Kondylis. Supone que ningún concepto está marcado de por sí. Pero también, según Kondylis, ningún texto tiene valor nominal como exposición de sí mismo. El valor nominal de su autoexposición lo remite siempre a la función política que contienen las exposiciones. Esta es una reducción unilateral, que él mantiene en todo momento, y que debería aceptarse en primer lugar, sin más, como su decisión nuclear, antes de criticarla. Con esto paso a hablar de la conclusión. A saber, para él el valor nominal no es el que se puede extraer directamente de la lectura de un texto, sino que pregunta con antelación cuál es la función de ese texto, con vistas a la autoorganización política, con vistas a la enemistad o amistad políticas, que lo torna susceptible de acción. Es decir, no solo que todo texto está condicionado por el contexto —lo que es desde luego banal— sino que todas las acciones lingüísticas son, incluidos los bloques ideológicos o grandes sistemas, inevitablemente portadoras de una función política o social.

De esta manera vengo a la segunda la parte y a la conclusión, para presentarles a ustedes algunos problemas que resultan de ello, en la esperanza de que podamos debatir sobre los mismos. El primer paso que efectúa Kondylis es el siguiente, a saber, que él mismo no toma especialmente en serio la historia conceptual, que domina magistralmente —como sin duda hemos demostrado—. La misma era para él, por así decirlo, una herramienta metodológica. Su posición primaria, ofrecida en su materialidad, es una de carácter onomasiológico, y no semasiológico. Y la posición onoma-

siológica se alza en él contra la historia conceptual. La pregunta que se esconde tras ello es muy fácil de formular: ¿hay algún tipo de estado de cosas en la historia, en la política, en la teología, en la praxis de las relaciones sociales, hay algún tipo de estado de cosas que ya esté presente antes de la palabra que sirva para designar ese estado de cosas? ¿Hay un estado de cosas existente antes del concepto que nombra el estado de cosas? El concepto Estado, por ejemplo, surge por primera vez, como sabemos, en el siglo XVI, adquiere una plétora de asociaciones en el transcurso del XVII y del XVIII, se independiza por primera vez como concepto político-teórico en el transcurso de la Modernidad temprana: en Inglaterra y en Francia antes que en Alemania, en Italia antes que en Francia, en Inglaterra y en Francia más o menos de forma paralela, pero en Alemania siempre, aproximadamente, un siglo más tarde. Pero cuando nos preguntamos si hay un Estado como última instancia de las decisiones políticas y de sus portadores de acciones, antes de que el concepto de Estado haya existido de alguna manera, entonces Kondylis diría que, desde luego, existe un Estado también antes de que el concepto “Estado” irrumpa en la realidad lingüística. Y revela, con un gran conocimiento de las fuentes, todos los fenómenos que constituyen el Estado territorial, el así llamado Estado feudal, la sociedad de estamentos, para después llevarnos a la conclusión de que un Estado surge de ello en última instancia. De ahí procede su argumentación de que las diferentes denominaciones de un estado de cosas son más importantes que aquella expresión que, semiológicamente, remite el Estado a su concepto último. Este es su procedimiento. Y este procedimiento pueden ustedes aplicarlo, naturalmente, a todas las unidades de acción.

¿Existe o no la “*koinonía* política” antes de la *polis*? Esta pregunta deberíamos dirigirla a Aristóteles. ¿O empieza a existir la *koinonía* conjuntamente con la *polis*? O preguntamos simplemente: ¿ha sido puesto antes el huevo de Atenas, o solo ha surgido coincidiendo con la aparición de Atenas? Permítaseme como metáfora. O la economía nacional: ¿existe la economía nacional antes de que el *oikos* se haya extendido teóricamente por toda la nación? La doctrina del *oikos* trata, como es sabido, de la casa, y concierne, dentro de la *polis*, a la familia, a la comunidad de acción llamada más tarde *familia*, pero la economía, como doctrina científica para todo el Estado, empieza a existir a partir del siglo XVIII. Kondylis diría que no, que la economía nacional ha existido también en la Antigüedad, solo que no se le ha puesto nombre. Habría que rastrearla bajo diferentes nombres, bajo diferentes denominaciones. Aquí habría que admitir que ambos caminos son metodológicamente posibles, y que ambos caminos están permitidos teóricamente. Y yo no sería el último en conceder que la historia onomasiológica de denominaciones de diferentes fenómenos es igual de importante que la historia conceptual de un fenómeno que pende solo de una palabra. Son alternativas de base, con las que se pueden desarrollar diferentes estrategias políticas de investigación.

Solamente, ¿cómo se zafa Kondylis del dilema de que un estado de cosas exista también sin su concepto? Ese dilema lo ha generado él mismo, y se zafa de él utilizando, sin decirlo, el “tipo ideal” de Max Weber. Proyecta el tipo ideal de

un Estado, el tipo ideal de una sociedad posible, que llama *societas civilis*, como traducción de *koinonía politik*, la cual ha transitado ciertamente, de manera sucesiva, por la *societas civilis* de la tradición ciceroniana, como traducción del griego, con la mediación de la *res publica*, para arribar a la escolástica medieval. El concepto de la sociedad burguesa —en su término alemán— se convirtió entonces en un concepto que hace referencia, antes de la Revolución Francesa, a una sociedad jerárquico-estamental. Kondylis idealiza este resultado de la *societas civilis* de forma tipológica, de modo que le es lícito decir que la misma ha existido desde la alta Edad Media hasta la Revolución Francesa. Y con ello no pisa en falso, pues de hecho hay una plétora de rasgos comunes que perduran, y se repiten, desde la Edad Media, digamos desde principios del siglo XII, hasta bien entrado el siglo XVIII. Son los siguientes: la sociedad está ordenada de manera jerárquica; cargo y dignidad, para retomar estos conceptos, *officium* y *dignitas*, convergen más o menos; dignidad personal y dignidad del cargo se condicionan mutuamente —y se puede decir que el derecho se da de forma general, el derecho solo se descubre y se reconoce, se desvela y no se inventa—, y se habla siempre de una doctrina de dos mundos, cuyas normas se extienden desde el “más acá” al “más allá”; un argumento teológico que fundamenta la valoración normativa de una sociedad a través de una doctrina de las ideas, si quieren, platónica; y, en términos empíricos, una sociedad dirigida por la nobleza, siempre y cuando en esa definición estamental perviva la *societas civilis*.

La posición contraria conduce obviamente, desde el modelo del tipo ideal, a la disolución de la *societas civilis*. También aquella se puede bosquejar rápidamente. La moderna sociedad burguesa estatal, que ya no es idéntica a una sociedad jerárquico-estamental, vive de la igualdad de derechos de todos, al menos *idealiter*. La igualdad de derechos de los ciudadanos es el presupuesto mínimo para una sociedad estatal moderna. Si ello se entiende de manera formal-liberal, o con un contenido social, es una cuestión secundaria; pero la igualdad de derecho, sea jurídica, sea social, es una exigencia moderna que no aparecía en absoluto en la antigua *societas civilis*, porque la misma estaba escalonada de antemano de forma jerárquica. El derecho se planeó, se estableció, se promulgó, se creó, en la sociedad moderna. Ahora bien, se sabe como historiador que el derecho también ha sido establecido y fundado en la Edad Media. Pero, ¿hasta qué punto es ello una objeción contra Kondylis y su posición, en el marco del modelo del “tipo ideal”, de: derecho como derecho creado *versus* derecho como derecho dado de antemano? Naturalmente, es claro para Kondylis que en la Edad Media ya existe el derecho establecido; la expresión alemana “arbitrariedad” se refería entonces a un derecho creado, por ejemplo el derecho creado por un acto de voluntad del soberano. Eso se da también en la baja Edad Media. Tan solo que Kondylis replicaría a esta objeción, que desde la historiografía es fácil de formular, diciendo que el derecho establecido, el derecho también fundado en la Edad Media, debe ser comprendido, según el modelo del “tipo ideal”, todavía como un derecho dado de antemano. Entretanto se amortiguaría la objeción de que la historia de la constitución del derecho empieza por primera vez con la

Revolución Francesa o con el Absolutismo, ya que una ordenación cosmológica del derecho, dada de antemano según el modelo del “tipo ideal”, permite siempre una graduación del derecho, en cuyo seno se puede establecer o fundar también el derecho.

Una prueba más contra todas las escrituras sólidas metafísicas, en favor de un uso funcional de las mismas, la encuentra Kondylis en la convergencia del “más acá” y el “más allá”. En toda su crítica de la metafísica se justifica que la convergencia del “más acá” y del “más allá” es un presupuesto, desde la Revolución francesa, en la antropología, en la doctrina social y en la filosofía de la historia. Como en las ciencias naturales, la doctrina de los dos mundos ya no tiene fuerza teórica alguna generadora de cohesión para el discurso moderno sobre la autoorganización. Todas las doctrinas dualistas deben ser interpretadas por lo tanto de manera funcional. Sobre esta reducción descansa una sobriedad consecuente, que Kondylis conceptualiza como “decisionismo descriptivo”. Dígase algo al respecto, pues se trata de un concepto arbitrario y artificial. El decisionismo descriptivo se abstiene de toda valoración, y no se entiende por el mismo una determinación en exclusiva, en el sentido de decisión tal como la ha entendido Carl Schmitt, a saber, que el soberano puede decidir libremente cómo se ha de organizar la sociedad. Sino que implica que todo lo que, de alguna manera, está activado políticamente, conlleva siempre estructuralmente una decisión, de modo que la posición contraria debe ser incluida siempre en la reflexión, aun cuando no esté formulada expresamente. El decisionismo descriptivo no es ningún decisionismo de la acción, que exige, día a día, empíricamente, una decisión. Más bien remite a una predecisión: cómo se ha tomado históricamente una decisión en favor de alguna organización básica, a fin de promulgar una constitución. Y cada constitución excluye entonces, *per definitionem*, a todos los no partícipes de esa constitución. Esta es una perspectiva antiuniversalista, que Kondylis enfatiza cada vez más, sin identificarse él mismo con ella. Su argumento principal aspira a una descripción clara de lo que es el caso, sin tener que decidirse él mismo, tomando partido conjunto, por una cosa o por la otra, política o decisionísticamente. La doctrina de la decisión descriptiva ofrece una categoría antropológica básica. Evidencia cómo todas las organizaciones políticas descansan sobre opciones susceptibles de ser concretadas. De alguna manera, ello se desprende de la doctrina de la Constitución de Carl Schmitt, y tiene una ventaja que me gustaría enfatizar de manera argumentativa: se trata de una determinación formal. No se puede resaltar suficientemente en qué medida opera Kondylis con una determinación formal cuando dice que el pensamiento antitético, que siempre incorpora y descarta, que produce inclusión y exclusión, está abierto, como pensamiento político en definitiva, a todo contenido que se apropie de él. Quien establece por ejemplo un modelo de constitución liberal, con ello excluye que la igualdad social sea parte de la misma. Una constitución liberal aspira a la igualdad jurídica, que permite igualdades de oportunidades delante de un tribunal, pero que no exige una identificación en los patrimonios de todos. No permite por lo tanto ninguna salida comunista. La oposición implícita a una constitución liberal descansa, como mínimo,

en la igualdad de derechos y de oportunidades, que prohíbe la igualdad social, porque la misma debería suprimir la mínima diferencia entre rico y pobre, en favor de una democracia de masas *eo ipso* no liberal.

En ello descansa una crítica a la situación actual, en la que se argumenta por doquier de manera liberal, aunque la situación social de la constitución insta a una democracia de masas. Detrás de ello hay aparentemente un empeño de crítica de la cultura. Pero la ventaja de los argumentos de Kondylis reside en que él dice que la oposición que se establece de “liberal” *versus* “democrático” es una oposición formal. Nadie está obligado a reclamar que se le permita ser solo “liberal” o solo “democrático”. Dice que se trata de una cuestión de política práctica. De él mismo dice que él solo describe las estructuras formales a través de las cuales emergen las decisiones, y se abstiene por completo de una toma de partido o de una formación de juicio propias. Es el gesto de la abstención filosófica, incluso mística, para con ello salvar la libertad de valoración, como programa analítico, en la polémica común del lenguaje cotidiano político. Esto solo es posible categorialmente cuando se ofrecen categorías formales que se cargan de contenidos diferentes. Yo personalmente tengo la tendencia —si se me permite decirlo— a pensar en categorías similares, y me gustaría mostrar mi simpatía. Desde luego debe añadirse que tales categorías formales son, según la antropología de Kondylis, ciertamente categorías necesarias de toda acción política, pero no suficientes. Decisiones concretas, fácticas, no pueden deducirse nunca, *per definitionem*, de categorías formales. Esta es la aporía que nos ha legado Kondylis y que resulta difícil de resolver, tanto más cuanto que ya no podemos conocer sus dos últimos volúmenes. No podemos saber cómo habría hecho frente posteriormente a esta oposición de una determinación necesaria de lo político, que obliga formalmente, pero que nunca es suficiente en cuanto al contenido.

Con ello llego al final. Aquí reside el problema cuya dilucidación nos queda reservada como tarea posterior. Podría ofrecer diferentes ejemplos de ello, pero no quiero hacerlo ahora, en favor del debate, sino que, como conclusión, prefiero recordar una vez más a Kondylis. Argumentó siempre de una manera dura, argumentó de una manera orgullosa, argumentó de una manera unilateral, insobornable, analítica y provocativa. Él mismo era duro, orgulloso, unilateral, insobornable, analítico y provocativo. Así se puede vivir, a mi juicio, científicamente, pues quien presente tales cualidades puede perfectamente entenderse con él. Se puede y se debe polemizar de forma dura, analítica e insobornable sobre las posiciones que uno ha formulado con claridad.

Y se debe añadir que su tratamiento soberano de las determinaciones causales o normativas en la filosofía política desvela una oposición persistente: las fundamentaciones histórico-sociales y las jurídico-morales no se dejan remitir las unas a las otras. Y cuando se llega a comprender que, para los argumentos tanto políticos o morales como histórico-sociales, de Derecho de los pueblos, o de Derecho estatal, debe usarse una *causa* —y que pueden usarse no obstante, igual de legítimamente, muchas *causae*—, pero nunca todas las *causae*, entonces se aprende la modestia intelectual. Es imposible enumerar todas las causalidades, pensables o

posibles. Pero la alternativa, si me refiero a una *causa* o a varias, es en última instancia una decisión libre, que en nada contribuye a la cualidad de los argumentos. Pues que existen otras *causae*, eso lo sabemos de todas maneras. Y la gran ventaja de ser claro es que provoca pluralidad de interpretaciones en el debate. Os invito, por favor, a ello. Como decía Kondylis: “No hay [...] ninguna solución definitiva, ninguna dicha que no peligro”.

Traducción de Venancio Andreu Baldo

NOTAS

1 THOMAS HOBBS, *Behemot*, ed. de Ferdinand Tönnies, Nueva York, 1969, p. 204 (*Behemot*, trad. de M. A. Rodilla González, Tecnos, 2013).