

Posiciones fundamentales en la obra de Panagiotis Kondylis

Falk Horst

Panagiotis Kondylis es habitualmente considerado entre los filósofos alguien de quien nada bueno puede decirse. Este juicio se debe en la mayoría de los casos a que no lo conocen realmente. “La falta de formación histórica es una fuente inagotable para los filósofos.” Kondylis se comprendía a sí mismo como un observador exacto y preciso que emplea el sentido común para describir y explicar la realidad. De ahí que sitúe a Hegel, de forma irónica, contra el caballero Tocqueville: “Una comparación de los análisis políticos de Tocqueville y Hegel muestra que el Espíritu Absoluto era en realidad provinciano”. El recelo de los filósofos de la realidad hacia la tradición de Kondylis se remonta a la controversia entre Platón y los sofistas que tuvo lugar hace milenios, una controversia en la cual hace las veces de una posición escéptica de la que no se detallan matices, ya que no distinguen entre el escepticismo moral de los valores y el escepticismo epistemológico. Kondylis explica, sin embargo, que el escéptico moral es capaz de describir lo más objetivamente posible las condiciones necesarias y suficientes, e incluso la realidad misma, de los asuntos humanos. Por ello, el escéptico moral puede analizar la verdadera función de los valores en una situación concreta y sus propósitos específicos, y gracias a ello demostrar su relatividad.

Aquí, el observador no tiene que adoptar una posición ética. Puede que ni siquiera deba decir si los hombres son buenos o malos, aunque puede hacer una declaración de si lo que están haciendo, guiándose con un propósito, tiene o no sentido. Si valora las cuestiones adecuadas, no tiene que hacer ninguna evaluación ética. Para el escéptico moral, la vida y el mundo carecen objetivamente de sentido, pero ello no implica en modo alguno a la objetividad del conocimiento; más bien, el relativismo moral facilita la obtención de conocimiento objetivo de la realidad. Por ello, es una condición necesaria para dicha obtención. La posibilidad de un conocimiento objetivo de los asuntos humanos fue ya un problema central para un pensador como Tucídides: al describir un hecho sucedido, decía algo acerca del hombre en general;

puso ante nuestros ojos un modo ideal de conducta humana en dependencia de ciertas situaciones —por ejemplo, en el “diálogo de los melios”—, porque realizó un avance en la descripción de los aspectos comunes de los hombres, algo que ha resultado sumamente importante. De forma conceptualmente clara hizo visibles constantes importantes de la conducta humana en ámbitos tales como la política o las relaciones internacionales.

La lectura de Tucídides, de Maquiavelo y de Hobbes, cuyo espíritu tendrá resonancias en el joven Kondylis y dará lugar a las primeras grandes impresiones en su formación intelectual. En sus primeros años en el instituto no se sentía satisfecho solo con ello: pronto leyó a Spinoza y, cuando contaba con tan solo catorce años, aprendió de forma autodidacta alemán para poder leer a los filósofos que se expresan en esta lengua. La familia Kondylis ha hecho notar que la dedicación a Nietzsche le había permitido —cuando todavía era probablemente un estudiante de secundaria— no solamente comenzar a abrir nuevos horizontes en el ámbito de la antropología, sino también adoptar una posición crítica hacia el pensador alemán, descubriendo una falta de coherencia en su pensamiento. Esto le dotó ya desde muy joven de una fuerte conciencia analítica.

Panagiotis Kondylis nació el 17 de agosto de 1943 en la ciudad de Olympia. La familia paterna tenía raíces campesinas. El padre era oficial y la madre se había formado para ser maestra. El tío abuelo, Georgios Kondylis, fue General y participó activamente en política entre los años 1922 y 1935, periodo durante el cual logró ser primer ministro de Grecia en dos ocasiones. Kondylis fue a la escuela en Atenas, donde estudió filosofía y filología clásica. Quienes recuerdan sus años de estudio en la escuela y en la universidad lo describen como alguien distante y seguro de sí mismo, amable y cooperativo. En circunstancias complejas manifestó un amplio conocimiento y un grado alto y claro de comprensión oral, y siempre fue a “las cosas mismas” y buscó ser siempre una persona retirada.

Su buena disposición en un grupo de trabajo estudiantil hizo que en la época de la Junta Militar se sospechara de su posible adscripción al marxismo, debido a que algunos de los círculos a los que pertenecían estudiantes atenienses eran abiertamente conocidos en esta época como marxistas. No había pasado mucho tiempo desde la desastrosa guerra civil griega, donde las convicciones ideológicas a menudo resultaron ser más fuertes que los lazos militares. Kondylis lo sabía debido a que su propia familia la había vivido de cerca. De ahí que la discusión con Marx tuviera para él un significado casi existencial. Kondylis siempre hizo hincapié en lo mucho que aprendió cuando se distanció de la ideología. En una entrevista explica:

Recuerdo la impresión profunda y duradera que causó en mí el ejemplo de Marx. En la obra de este gran pensador se ve de forma imponente que la filosofía, la antropología, la economía, la historia, la política, etcétera, son, por su propia naturaleza, no solo una y la misma cosa, sino que también constituyen un único conocimiento, al centro del cual somos conducidos inevitablemente, sin importar desde qué punto del círculo se parta. Marx era un gran teórico únicamente debido a que era un gran historiador y solo en la medida en que lo era. Cuando se deja de ser historiador, y la escatología y la teología de la historia son puestas en funcionamiento, se abre una brecha en su pensamiento que un análisis detallado no puede dejar intacto.¹

Su formación con los autores centrales de la historia intelectual europea lo llevó a tomar la decisión de hacerlos más accesibles a sus compatriotas mediante la realización de traducciones. Durante sus estudios trabajó como traductor en editoriales griegas, periodo durante el cual vieron la luz dos volúmenes de Maquiavelo traducidos, para los cuales escribió una introducción detallada.²

A pesar de la sospecha de ser políticamente poco fiable, pudo salir gracias a la intercesión de Grecia y continuar así sus estudios en el extranjero. Llegó a Alemania y estudió ciencias políticas, historia y filosofía, primero durante un semestre en Fráncfurt, y después en Heidelberg. Había elegido Alemania —y, en particular, Heidelberg— no solo por las oportunidades de estudio que le ofrecía, sino también porque quería escribir sus libros en alemán. Leía textos en francés, inglés, italiano y latín sin diccionario, pero quiso dotar de mayor ánimo a sus palabras y para ello memorizó poesía lírica en griego antiguo y latín. Apreció el alemán por su parecido con el griego antiguo y el latín:

La lengua alemana conserva, mucho más que otras lenguas, las estructuras sintácticas y las formas léxicas del antiguo griego y el latín. En particular, las posibilidades casi ilimitadas de conexión entre las oraciones principales y las oraciones subordinadas en los largos periodos de oraciones permiten la formulación precisa de las ideas, donde se expresa la conexión sintáctica y el tejido de relaciones entre las diferentes dimensiones que tienen los significados. Ninguno de los demás idiomas que conozco puede reproducir adecuadamente el estilo de Tucídides.

A los lectores alemanes de mis obras que me han preguntado cómo puedo escribir con soltura e incluso con la pretensión de tener un estilo propio en una lengua extranjera, les respondo que ello se debe en gran parte a mi familiaridad con las lenguas clásicas. Quienes las dominan pueden entender fácilmente lo que quiero decir.

Las lenguas en las que los contornos de los significados de las palabras y las frases no se ven borrosos [...], se asemejan a las murallas ciclópeas, que son erigidas con grandes piedras, con juntas visibles y con apoyos estables, con una correlación sólida entre el significante y el significado en la corrección de estilo de la lengua y la organización esmerada de la reflexión.³

Gracias a su extraordinaria capacidad analítica y a la osadía de sus ideas —las cuales no se encuentran con poca frecuencia en los pensadores griegos—, llamó la atención de otros pensadores. El historiador Werner Conze y otros lo animaron e impulsaron, aunque también él hizo mucho por sí mismo, lo cual queda representado en su propia teoría de la experiencia, una experiencia que surge de los sentimientos de las personas que compiten entre sí y las correspondientes cosmovisiones que se oponen. Los inusuales desafíos pueden ser aceptados sin recelo alguno, ser estimulados más allá de la mera participación, sentir en ellos el reto de competir abiertamente o bien incluso con el apoyo de otras cosmovisiones que perciben a las demás como enemigas.

La *Dissertation* de Kondylis se apoyaba en la sólida base de la historia intelectual y examinaba la causa de la tensión de las ideas opuestas, el fin de la ideología de un poder de trascendencia universal. La división temática del manuscrito consistía en un primer libro de 700 páginas, titulado *El origen de la Dialéctica. Un análisis de la evolución intelectual de Hölderlin, Schelling y Hegel hasta 1802* (Stuttgart, 1979), seguido de *La Ilustración en el contexto del racionalismo moderno* (Stuttgart, 1981), una obra de referencia en la época y que aún hoy es considerada como tal. El primer libro analiza las ideas que comparten los *Stiftler* de Tubinga y descubre en la Asociación Hölderliana de Filosofía el origen de la dialéctica de Hegel. Una de las tesis centrales afirma que a partir de una posición fundamental no se construye una decisión justificada racionalmente hacia un sistema de pensamiento y —como en el caso de la Dialéctica— esta polémica está orientada contra el modelo al que quiere derrotar.

En la época de la Ilustración es central la cuestión de la relación entre el espíritu y la sensibilidad. La corriente principal de aquel tiempo se vuelve contra la antigua imagen cristiana del hombre, según la cual el espíritu o alma humana tiene acceso a lo divino y a lo normativo, un espíritu que controla la sensibilidad y lleva a cabo su purificación mediante el ascetismo. La polémica de la Ilustración tiene por objeto realizar una revalorización de la sensibilidad, que ya no debe ser suprimida, pues se considera que es buena en sí misma. Kondylis comprende que el comienzo de la caída de la antigua cosmovisión teológica está ya en el sistema tomista, en el cual se considera que la voluntad divina no quiere ser contraria a la razón. Esta idea se reforzará de forma significativa con el surgimiento de las ciencias naturales

con fundamentos matemáticos. Dios es el creador del mundo, pero solo puede modificarlo de acuerdo con las leyes dadas por él mismo y, por tanto, sus acciones no son fruto del azar. El hombre, que reconoce estas leyes, participa de la acción divina y se emancipa, debido a lo cual él mismo es divino y Dios destronado. En estos siglos es puesto en funcionamiento un proceso de cambio de una ideología por otra en una lucha de poder, en la que, como ya he señalado, una nueva cosmovisión emplea y reinterpreta las estructuras conceptuales de la vieja metafísica. Esto es un ejemplo de la estrecha relación que mantienen una posición y su contraria, pues ambas son piezas claves en una polémica.

Por último, en el sistema hegeliano, que sentencia la muerte de Dios, la historia es la totalidad de la actividad humana, en tanto que la acción humana y la divina coinciden. Dios habita en el hombre mismo, con lo cual éste no es sino su propio creador. La trascendencia es, por ende, derogada, y Dios es eliminado sin que exista ninguna consecuencia nihilista. De este modo, el marxismo, en tanto que humanismo ateo, puede ser empleado como arma ideológica para la legitimación y consolidación del gobierno, un gobierno ideológico que mantiene la promesa de la emancipación, pero que en su estructura formal, por mor de la protección del gobierno al que sirve, permite que el hombre “alienado” sea sacrificado en favor de la “idea de hombre”.

Cada cosmovisión considera a su propia escala de valores como la única verdadera, debido a que solo esos valores prometen una vida digna (con esta idea se da también una respuesta a la experiencia de la guerra civil en Grecia). Esta escala de valores se posiciona en contra del nihilismo, al que se toma por enemigo de la humanidad porque destruyó sus propias normas. Por ese motivo, una convicción nihilista no puede servir como fundamento de un gobierno socialista: toda sociedad necesita un sistema de valores que deben ser presentados como absolutamente válidos.

Con la más neutral posible representación de los procesos, la historia intelectual cumple el requisito necesario de la cientificidad. Su cualidad depende de la clasificación del caso en correlaciones cruzadas de la intensidad de los cambios entre la inducción y la deducción, de la fiabilidad y la concisión de la interpretación de la teoría, cuya cualidad depende a su vez del refinamiento de los conceptos obtenidos de la realidad. Teoría y experiencia se fusionan con el fin de superar, por un lado, el empirismo teóricamente estéril y, por otro, la especulación. En *Teoría de la guerra* (Stuttgart, 1988) Kondylis toma un foco central en torno al cual había reflexionado el teórico de la guerra Carl von Clausewitz, quien a juicio de Kondylis construye una contundente teoría de la guerra, con la que ha abierto nuevos y sólidos caminos, que él ha descrito vívidamente.

Todos los teóricos, incluyendo a Clausewitz, están convencidos profundamente de que la experiencia directa, que permite tener acceso a las distintas caras de una situación, debe mantenerse aislada en la superficie; [...] solo a la luz de una perspectiva más elevada, es decir, solo mediante su inclusión en contextos más amplios, se puede fijar la magnitud de lo que con mayor frecuencia es relevante.⁴

La teoría ignora los casos individuales aislados e inmediatos porque éstos no pueden ser asimilados directa e inmediatamente; por ello, no debe guiarse por “clases de aspectos” que se expresan en conjuntos de fenómenos semejantes, sino por los que han sido ya teóricamente sistematizados.

La tarea principal de cualquier teoría consiste en la “separación de lo heterogéneo”, referida a toda clase de aspectos que tienen su propia área en el conjunto de la teoría, rasgos específicos intelectuales aislados de lo real, que son capturados en contraste con las características específicas de otros aspectos de lo real. En tanto que objeto de conocimiento, la realidad ha sido dividida en distintos polos, a fin de localizar cada una de sus propiedades, esto es, de sus cualidades específicas. Es conveniente a nivel metodológico presentar cada polo como una orientación del pensamiento a conservar, para que sea visible una “oposición completa” o una “suma de todas las formas”, es decir, es necesario tener en cuenta el hecho de que están presentes en la mayor parte de los casos concretos. De este modo, el pensamiento teórico no debe orientarse hacia un extremo y considerar únicamente los aspectos cuantitativos de lo real, sino que, por el contrario, debe captar también sus aspectos cualitativos, su naturaleza más profunda. La dimensión intelectual, en virtud de la cual varios fenómenos se clasifican en una misma clase, es tan real como su propia manifestación, aunque no pueda ser independiente de ninguna existencia. El aumento del grado de realidad de una teoría sobrepasa a una verdad inherente de la realidad de la experiencia directa; la realidad de la experiencia directa debe aumentarse, condensarse, purificarse, si es que ella misma quiere formar parte de la realidad.⁵

Más adelante sigue diciendo:

La teoría puede comprender la naturaleza o la estructura inherente de las cosas; debe prescindir de lo que es accidental en los casos individuales, y ha de hacerlo basándose en la diferencia entre el nivel de la lógica, es decir, el nivel de la comprensión (*Erfassung*) conceptual coherente, y el nivel de lo que sucede en las circunstancias reales, de las que debe ser consciente en todo momento. Por otro lado, el contenido de la teoría no se presenta simplemente mediante una cadena lógica y clara, independiente de ficciones o abstracciones, sino que se produce más bien con arreglo a estos últimos, al tiempo que no puede abstenerse de estar vinculada con casos concretos y con la especificidad de una situación, de tal modo que ambas dimensiones, la teórica y la real en su conexión con la relación necesaria y la divergencia entre la una y la otra, siempre esté presente. El avance teórico no es, por ello, sencillo, en la medida en que no se logra una distancia individual, sino más bien gracias a la implementación de los conceptos generales; a su vez, gracias a ello la aparentemente inevitable distancia entre los individuos se ha

eliminado en su mayor parte, lo cual ha permitido que estén capacitados para pasar con éxito el examen consistente en una comparación con lo que tiene lugar en la práctica. Debemos, por lo demás, evitar ver en esta comparación un acto mecánico que podría ser llevado por cualquier persona bajo determinadas circunstancias con el fin de cumplir con reglas externas. Lo más importante es la experiencia a la que se recurre aquí, el contenido sustancial y existencialmente cargado, la idea concreta del mundo que tienen los teóricos y tanto la comprensión en la que se basa principalmente como en los distintos análisis a los que se puede someter.⁶

El desarrollo de una teoría exige virtuosidad intelectual y requiere tener experiencia previa, la cual está sujeta a su vez al sentido de la proporción, a la capacidad de juzgar o, como la denomina Clausewitz, “al ritmo del juicio”. Este ritmo deja ver una fuerza intelectual y, por este motivo, Kondylis rechaza emplear aquí conceptos como el de “intuición” o “empatía” estéticas, que dan forma a las capacidades sensoriales.

La teoría del proceso de formación que hemos descrito señala el paso de la labor de la historia de las ideas al programático *Poder y decisión. La formación de las cosmovisiones y la cuestión de los valores* (Stuttgart, 1984), libro en el que presentaba su teoría antropológica, que había recuperado de una de sus investigaciones para uno de sus trabajos anteriores. Kondylis denominó a su enfoque científico-práctico “decisionismo descriptivo”, el cual constituye la base de su escepticismo moral, que afirma que los juicios de valor y los significados son construidos por los distintos sujetos individuales y colectivos. Estos tienen que hacer pasar sus convicciones, es decir, sus juicios y decisiones, por objetivamente válidas, pues de lo contrario no podrían abogar ni por las suyas propias o por las de otros. Interpretan el mundo a su manera, de acuerdo con los ideales postulados por ellos y presentan a sus propias demandas de poder como exigencias históricas, morales o racionales. Sin embargo, puede que no haya todavía un consenso sobre la cuestión fundamental de los valores “correctos” —lo cual es, por lo demás, un índice de la relatividad de los significados y los propios valores. La lucha por las ideas hace visible dos formas de racionalismo. La primera versión del racionalismo afirma que la racionalidad es, entre otras muchas cosas, una de las características del pensamiento científico debido a que toda teoría científica tiene que ser lógicamente consistente. La otra forma de racionalidad pretende derivar de la razón (*Ratio*) las teorías morales normativas, a pesar de que no reconozca entre la lógica y las cuestiones de contenido ninguna relación necesaria. El racionalismo es, por ello, también el uso adecuado y formalmente correcto de los medios argumentativos, que pone a disposición del pensamiento, en una decisión fundamental, a la razón en sí misma, que no es ya accesible a la propia relación que parece ser racional; tampoco es posible una justificación racional de los axiomas y de las decisiones fundamentales.

A causa de la decisión el instinto de conservación instituye una jerarquización de “datos de los sentidos”, que no son accesibles a la conciencia y que disponen de raíces biofísicas.

El instinto de conservación trajo consigo las facultades intelectuales, entre las que destacan, por su inseparabilidad, la voluntad y percepción. La voluntad solo puede querer algo que tenga contenido de pensamiento o forma de pensamiento. Este es un hallazgo que, por lo demás, contraviene la imagen antigua cristiana del hombre, cuyo modelo metafísico exige la división entre el pensamiento y la voluntad y, por ese motivo, diseñó una antropología poco realista. Nos encontramos aquí ante una ética de los valores específica que orienta un modelo metafísico y que ha impedido construir una antropología realista.

Al ordenar el sujeto el mundo perceptivo, logra obtener una identidad: “sin un mundo ordenado no hay identidad”.⁷ A través de la decisión, la identidad se une necesariamente con una perspectiva debido a que la actividad del sujeto cobra significado dentro de una determinada imagen del mundo; el sujeto recibe de este modo su capacidad de resistencia, haciéndose cargo también de las derrotas, hasta el punto de no dudar de la reducción de los puntos seleccionados. El conocimiento de la heterogeneidad de los fines —una idea central en la filosofía de Kondylis— se torna en una fuente de decepción continua a medida que transcurren los años y aumenta la experiencia vital; es decir, la idea de que solo se puede lograr en raras ocasiones la anticipación del fin de la acción, con frecuencia debido a la inmensa variedad de las fuerzas que actúan, de manera que puede incluso producirse lo contrario del fin previsto. El historiador dirige su atención hacia esta heterogeneidad de los fines: si los hechos sociales son redes o, más bien, resultado de las acciones,

independientes de la interacción de fuerzas, entonces los fines y las aspiraciones de los agentes —algo que el historiador sabe—, pese a que estén integrados en ellas y solo en ellas, se desarrollan a largo plazo, pero también comprenden el complejo juego de fuerzas en un lugar en particular; el significado intencional subjetivo hunde continuamente sus raíces en una imagen colectiva del significado objetivo, del que surge algo a lo que se puede acceder solamente en calidad de observador. Si la historia (*Historie*) se contentara con realizar una simple suma de los fines y de las acciones de los individuos, entonces sería una ciencia innecesaria.⁸

La identidad y la percepción que ordenan los actos de decisión se encuentran unidas la una con la otra en una determinada actitud. El instinto de autoconservación requiere universalmente una imagen del mundo. Por ello, la disposición al cuestionamiento representa una imagen del mundo diferente y constituye una amenaza para la propia identidad. De ahí que todos los hombres necesiten aliados que compartan su visión del mundo y que los defiendan de las amenazas. En este sentido encaja la descripción aristotélica de la amistad auténtica, cuyo distintivo principal es la “perfección”, y entonces se alcanza un punto en común entre el sistema de valores y la concepción del mundo. El gran marco de normas obligatorias que existen, determina la configuración de los colectivos y, con ello, también las decisiones de los individuos. Dado que las imágenes del mundo son concebidas siempre en relación con las consecuencias de la superviven-

cia, encuentran su expresión en las normas correspondientes; cada moral distingue entre el bien y el mal, lo que tiene valor y lo que no lo tiene y, por ello, también se diferencia entre los amigos y los enemigos. Están ya en la base existencial de las imágenes del mundo y se aplica a las propias relaciones sociales.

Esto se debe sobre todo a que, a juicio de Kondylis, las relaciones sociales son más amplias que las políticas. Aunque las relaciones políticas son relaciones sociales, no todas las relaciones sociales son políticas, pues pueden ser privadas y, por tanto, políticamente indiferentes. Para Kondylis, es necesario rechazar, frente a Carl Schmitt, la engañosa limitación de la relación amigo-enemigo al ámbito de la política.

Los existenciaristas del sujeto que desea pueden solamente encontrarse en la negación intencionada e inmediata de la satisfacción; y como la negación de la satisfacción de las necesidades exige la mejora de uno mismo por la vía ascética, aliviando al entendimiento de la necesidad de actividad con la promesa de que será solo una demora temporal, pero forzando una perfecta demora de la satisfacción de la actividad de demorar, entonces el entendimiento es tan insaciable como la sensibilidad pura. La insaciabilidad de los hombres es para el entendimiento el motivo de la necesidad de actividad. Después de todo, la razón (*Ratio*) de la sensibilidad puede ser superada completamente cuando, por ejemplo, la imagen del mundo como unidad es tan importante para la identidad del sujeto como la preservación de su existencia biológica; en este caso, las creencias son tan importantes para dotar de sentido a la vida como la vida física misma. En el hombre la cultura ocupa de forma característica el lugar de la naturaleza. “Como es sabido, la naturaleza del hombre es cultura; ser cultura y ser una sociedad humana son términos prácticamente intercambiables.”⁹ La referencia social conduce la ambición de la supervivencia del individuo hacia la automejora. De ahí que en la competencia con otros individuos se deba imponer disciplina al instinto de supervivencia y a la demanda de poder, para que tales individuos se adapten perfectamente a la unidad social de la que deben participar. Solo mediante este disciplinamiento se puede liberar a los colectivos de las fuerzas destructoras del egoísmo individual y proteger de los enemigos exteriores.

El “decisionismo descriptivo” no tiene consecuencias prácticas en la vida:

Solo el que se alza contra las pretensiones de poder se apresurará también a recomendar la observancia del deber. Dicha recomendación implica que el recomendado es simultáneamente conocedor de lo bueno y lo malo, de ahí que no pueda sino establecer como líder del pueblo a alguien que actúe de acuerdo con lo primero. El decisionismo descriptivo axiológicamente neutral no se alza contra las pretensiones de poder, por lo que tampoco tiene que proponer nada para satisfacer las necesidades de los hombres. Donde faltan las pretensiones de poder debe no solo cubrirse la inclusión de las recomendaciones prácticas, sino también continuar en total silencio. En el propio informe público en la teoría decisionista axiológicamente neutral figura una incoherencia, que puede localizarse en la vanidad literaria o en el deseo

de provocación. El único que puede ser axiológicamente neutral, es decir, lo único que no tiene la pretensión de poder de los guías que dan consejos, redundaría en la afirmación: ‘haz lo que quieras, pues de todos modos no hay normas objetivas; cualquier acción puede ser obligatoria’, lo cual estaría en realidad vacío de contenido y por lo tanto sería impracticable a nivel social.¹⁰

La observación es axiológicamente neutral solo en un sentido metodológico, es decir, cuando su objetivo es comprender la actividad misma de los científicos. “No hay soluciones definitivas ni felicidad a la que no acompañen amenazas. El que cree en las soluciones definitivas siente miedo de la certeza de que la felicidad siempre se encuentra en peligro”.¹¹ Y sobre todo debido a la no menos importante heterogeneidad de los objetivos, el compromiso personal de los autores no es en modo alguno una actitud, pues debido a la distinción entre el escepticismo moral y el escepticismo de la percepción se preserva la alegría en el ámbito del conocimiento.

Encuentro excitante y emocionante que en este planeta la materia y la energía hayan logrado tener conciencia de sí mismas, que haya seres en los que el “espíritu” se dé en toda la diversidad de sus formas y que luchen por la expansión del poder, produciendo sorprendentes juegos, y que gusten de aniquilarse los unos a los otros con ayuda de dogmas y teorías. Tales observaciones y consideraciones solo pueden dar lugar a un goce especulativo. Después de todo, en modo alguno constituyen argumentos de peso contra el suicidio por aburrimiento.¹²

El aburrimiento es la contraparte de la posición que fomentó un científico como Kondylis. Sin embargo, al parecer esta actitud le dio, como investigador, gran placer, y la compartió, por ejemplo, con quienes participó en discusiones filosóficas.

El afán agonal de cada individuo, la necesidad de mejorarse a uno mismo, se incluye también en la búsqueda del conocimiento científico, pues la ciencia se basa en la libertad de juicio; el procedimiento conjetural científico es movido por la polémica, porque el pensamiento es en sí mismo polémico: emplea —en el sentido de Schopenhauer— el estímulo de la voluntad a fin de activarse. “Toda posición nace en *oposición* a otra.”¹³ Esto no significa, sin embargo, que el pensamiento pueda ser reducido a una re-acción; se trata, más bien, de la *recepción* de un impulso.¹⁴

Como hemos dicho, las asociaciones sociales, los grupos o los individuos se responsabilizan de las normas que obligan y rigen, de las que se considera que tienen validez objetiva y cuyo deber es imperecedero, ideal y, por lo tanto, es una determinada interpretación del Ser del deber. Quien interpreta correctamente al Ser, está por ello también legitimado a comprender el deber. Si los valores se pueden identificar como funciones de la “voluntad de poder” —tal y como Nietzsche los describió—, entonces simplemente no son convincentes, por lo cual se puede concluir con un rechazo de la libertad de valores. Pero la revisión de esta función hace posible una observación libre de valores. A esta conclusión llegó el joven Kondylis —como hemos señalado— durante

sus estudios sobre Nietzsche, y este supuesto nos permite explicar que la inhabitual espléndida cohesión que poseen sus trabajos es algo que fue logrando gradualmente y no es en absoluto fruto de una corrección posterior. En su libro *La crítica moderna de la metafísica* (Stuttgart, 1990), Kondylis examina detalladamente la argumentación de Nietzsche:

Es una contradicción, por un lado, exigir a todos el punto de vista de un personaje de ficción y la convencionalidad de las creaciones conceptuales y del conocimiento, y enfatizar, por otra parte, que cualquier inclinación escéptica significa categóricamente un peligro para la vida. El escepticismo emerge de ese no menos importante punto de vista y, en consecuencia, es una ficción y no una mentira arbitraria; solo puede ser empleado, entonces, en el sentido de la voluntad poder, es decir, cuando se cree que las verdades son definitivas e inalterables: eso mismo debe hacer la metafísica, como Nietzsche mismo escribe: tratar de los errores fundamentales de los hombres, como si fueran verdades primordiales.¹⁵ Nietzsche puso un ejemplo para mostrar que la metafísica no se puede superar si la crítica de la metafísica no renuncia a sus propias posiciones normativas y anti-idealistas, es decir, siempre que no se conteste afirmativamente a la necesidad vital de la ilusión en sus formas históricas concretas con consecuencias últimas, y siempre que no se quiera admitir que incluso una superación teórica de la metafísica de largo alcance no puede tener ningún significado práctico.¹⁶

En lo que Kondylis considera la manera habitual de proceder en la “crítica de la metafísica” se desarrolla una tipología; descubre dos fases en esta crítica, una nominalista y otra humanista. La primera —que tiene lugar entre los siglos XIV y XVI— es un “aristotelismo escolástico-teológico”, para el cual hay un dualismo fundamental: la diferencia entre el más acá y el más allá. Tiene una visión optimista de la razón y reconoce el más allá. Las posturas contrarias se posicionan a favor de la inexistencia del más allá y critican el abuso del lenguaje para describir la otra vida. El Siglo de las Luces constituye una segunda base de esta misma crítica de la metafísica nominalista y humanista. Gracias a la historia de la crítica de la metafísica se ha puesto orden a una tipología que las posiciones fundamentales y las correspondientes contraposiciones desafían de forma similar. El propio Kondylis evita llevar a cabo un intento de fundamentación metafísica en una de sus obras principales: *La política y el hombre. Rasgos fundamentales de la ontología social* (vol. I, Berlín, 1999). Se aleja de una ontología social orientada por la metafísica. En el pasado había factores y facultades que fueron conceptos claves de la ontología, que servían a “la diversidad de los aspectos a los cuales se aplican normas de organización, es decir, los grados y las jerarquías, independientemente de si la lógica taxonómica o emanantista se encontraba en funcionamiento. En este sentido, la ontología ha sido siempre escrita con el lenguaje de la metafísica”.¹⁷ Las ontologías existentes han considerado a algunas instancias biológicas, geográficas, psicológicas o de otras clases como instancias últimas. En *Poder y decisión*, Kondylis desarrolla una antropología, a la que considera un requisito previo para respaldar el punto de

vista ético-normativo y que solamente puede ser rechazada si se muestra que representa inadecuadamente los asuntos humanos y, al mismo tiempo, si la investigación de las teorías éticas conocidas demuestra que están estructuradas de manera diferente a lo que expone la “teoría descriptiva”.

El análisis histórico de las ideas está vinculado a la historia social; se muestran las analogías estructurales que existen entre las formas sociales y sus correspondientes figuras de pensamiento. Y si se emplea el concepto de “superestructura” y “base”, se trata de una estrecha acción recíproca. *Conservadurismo* (Stuttgart, 1990) sitúa las imágenes del hombre y del mundo de la historia de la Europa antigua en la época de la dominación aristocrática previa al establecimiento de un estado central. Junto a la pérdida de poder que sufrió su representante también perdió su significado esta cosmovisión, mientras que con el aumento del Estado central se incrementó a su vez la burguesía, cuya libertad se basa en la figura sintética-armónica del pensamiento que aspira a un equilibrio pacífico de las fuerzas sociales. La individualidad y la totalidad se complementan entre sí; por ejemplo, el desarrollo de la individualidad en el modelo de novela de formación burguesa es un miembro útil de una totalidad de hombres gracias al desarrollo de sus habilidades naturales, una totalidad que le proporciona a su vez a cada uno su singularidad, su identidad.

La modernidad burguesa ha sido reemplazada en la Posmodernidad por la producción de masas y consumo de masas de la democracia de masas. Por primera vez en la historia del hombre la escasez puede ser eliminada gracias a la explotación industrial de la naturaleza. La sociedad de la carestía es reemplazada por la sociedad de la abundancia. La figura típica de pensamiento es “analítica y combinatoria”. Se corresponde, en la forma de vida propia de la democracia de masas, con elementos atómicos, que son fundamentalmente iguales e incluso intercambiables, de tal modo que pueden formar parte de cualquier combinación, pero ya no tienen una identidad en el sentido de la imagen burguesa del hombre. Los elementos individuales de esta unificación son la producción de bienes y el consumo, ya que la producción en masa exige un consumo de masas. Aquí se inscribe el pluralismo de valores, que eleva el consumo de bienes a un valor. El pluralismo de valores reemplaza a la moral ascética de la época burguesa. Esto podía observarse en la vida diaria y Kondylis, cuando era estudiante, lo vio en Atenas. Trató de explicar por qué la pobreza era cada vez menor y su relación con el hecho de que la creciente urbanización fuera acompañada de rápidos cambios de comportamiento. El modelo democrático de sociedad puede servir como ejemplo de organización global solamente si es considerado como un paso intermedio, debido a las consecuencias demográficas y ecológicas del malgasto de los precarios recursos. El pluralismo global requiere una sobreabundancia de bienes a nivel global. Al globalizarse el pluralismo, este se acerca cada vez más a su fin, debido a la escasez de bienes. La globalización acabará por suprimir el pluralismo y desencadenará en el siglo XXI luchas globales por los recursos.

El concepto “conservador” ha perdido el significado que poseía en su origen histórico-social en la democracia de masas. Aquí denotaba solamente unos matices que se en-

contraban presentes del mismo modo en todos los partidos políticos, los cuales tenían como objetivo la “prosperidad de todos”, lo que implicaba el fomento del consumo y, por tanto, de la economía.

Tras la publicación del libro de Kondylis titulado *La política planetaria después de la Guerra Fría* (Berlín, 1992), que se complementa con artículos ocasionales para periódicos, se cruzan la situación socio-histórica y la visión del mundo —esto es, la ideología— en la política, que tiene una importancia central y no es siempre fácil de reconocer. Los ensayos publicados bajo el título *La política en el siglo XX* (Heidelberg, 2001), recurren a conocidas posiciones ideológicas tales como el “particularismo alemán”, que las democracias no luchan entre sí, que cuando el mundo bipolar se haya destruido la guerra será reemplazada por el comercio —como cree, por ejemplo, Fukuyama, quien defiende la tesis del “fin de la historia”. La tesis de Huntington del “choque de civilizaciones” puede ser comprendida desde el punto de vista liberal relativo a los colectivos y naciones con raíces históricas, frente a la globalización y, por tanto, puede introducirse un cambio formal. En su interpretación de la realidad, Kondylis abre su enfoque, por ejemplo, a la teoría de la guerra de Clausewitz, a lo cual acompaña también con un pronóstico: después de que Gorbachov hubiera anunciado con Glasnost y Perestroika un nuevo pensamiento, Kondylis explicó a sus amigos que esto era incompatible con el sistema soviético y que sería capaz de destruirlo en pocos años. Nadie quería creer, sin embargo, en que ese momento llegaría.

Heidelberg fue para Kondylis una segunda patria. Se encontraba allí durante el verano y en Atenas durante el invierno. Junto al trabajo en la biblioteca de Heidelberg, se detenía a menudo a pensar únicamente en si podía haber pasado por alto algún punto de vista, cuáles serían las consecuencias que se derivarían de una experimento mental —en una situación específica— o que en realidad se han derivado. Realizó una amplia revisión bibliográfica; como lo demuestran los índices de sus libros, nada puede ser descartado. Sus extractos eran tales que podía escribir en Atenas la base de sus obras. Con frecuencia traduce al griego durante esa época sus escritos en alemán o los incluidos en obras extranjeras. De este modo, supervisó desde 1983 la publicación de una serie de libros en la editorial Gnosis denominada *Biblioteca de filosofía y política*, que consta de sesenta volúmenes con obras significativas de filosofía, sociología y teoría política. En la editorial Nefeli supervisó en 1997 otra serie, titulada *La nueva civilización europea*. Tradujo obras de Maquiavelo, Chamfort, Montesquieu, Lichtenberg, Rivarol, Marx y Schmitt, e incluso en algunas ocasiones incluyó también introducciones. Se comprendía a sí mismo como un mediador cultural que quería promover en su propio país la mejora de sus sistemas educativos e instó a otros científicos a hacer lo mismo.

Tras la temporada de invierno en Atenas, regresa a menudo a Heidelberg con un nuevo manuscrito. En este compás de idas y venidas, los temas de las obras se sucedieron unos tras otros cada vez más, a lo cual hay que añadir que el ritmo de trabajo aumentó considerablemente en los últimos años. Se propuso que su por el momento obra magna y el fruto de los trabajos recientes sobre estudios culturales constituyeran tres volúmenes de ontología social, aunque solo el primero

de ellos apareció. De los otros dos restantes solo hay conjuntos de notas manuscritas, los cuales dan información sobre la idea y el contenido de cada capítulo. Panagiotis Kondylis murió de forma inesperada el 11 de julio de 1998, cuando se encontraba, con cincuenta y cinco años de edad, en la cúspide de su producción.

Traducción de Víctor Páramo Valero

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE PANAGIOTIS KONDYLIS

- Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.
- Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986.
- Marx und die griechische Antike. Zwei Studien*, ed. de René König, Manutius Verlag, Heidelberg, 1987.
- Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, VCH Acta humaniora, Weinheim, 1991.
- Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Akademie-Verlag, Berlín, 1996.
- Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Akademie-Verlag, Berlín, 1996.
- Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*, Manutius Verlag, Heidelberg, 2001.

NOTAS

- 1 P. KONDYLIS, ‘Nea Koinoniologia’, *Neue Soziologie*, 25 (1998).
- 2 El texto también está disponible en alemán: *Machiavelli*, Akademie Verlag, Berlín, 2007.
- 3 Entrevista a Kondylis en *Diavazo*, 384 (1998).
- 4 P. KONDYLIS, *Theorie des Krieges. Clausewitz–Marx–Engels–Lenin*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988. p. 96.
- 5 *Theorie des Krieges*, p. 96.
- 6 *Theorie des Krieges*, p. 98.
- 7 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, p. 17.
- 8 P. KONDYLIS, *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie, Bd. 1: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, Berlín, 1999, p. 132.
- 9 P. KONDYLIS, *Das Politische und der Mensch*, p. 207.
- 10 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, p. 127.
- 11 *Macht und Entscheidung*, p. 128.
- 12 *Macht und Entscheidung*, p. 129.
- 13 P. KONDYLIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, p. 24.
- 14 P. KONDYLIS, ‘Wissenschaft, Macht und Entscheidung’, en *Pragmatik. Handbuch für Pragmatik*, ed. de H. Stachowiak, Bd. 5, Hamburgo, 1995, reimpreso en P. KONDYLIS, *Machtfragen*, WBG, Darmstadt, 2006.
- 15 P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, p. 542.
- 16 *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, p. 544.
- 17 *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, p. 185.