

Leszek Kołakowski, diez años después

Julio Aramberri

El cementerio del Este

Tenía razón Eric Hobsbawm: el siglo XX fue un siglo corto[1].. Mucho más de lo que él suponía. Hobsbawm lo fecha entre 1914 y 1991, setenta y siete años, durante los cuales el acontecimiento clave fue la existencia de la Unión Soviética. Si usamos el sintagma en sentido estricto, el siglo XX se redujo a los treinta y seis años (1917-1953) en que Lenin y Stalin detentaron el poder. Tres años más tarde, en 1956, aquel enorme imperio se convirtió en un barco ebrio que pronto *-pronto* en términos de *longue durée* - quedaría a la deriva hasta convertirse en un naufragio.

¿Por qué 1956 si Stalin había muerto tres años antes? En febrero de ese año, el informe secreto sobre *el culto de la personalidad* presentado por Nikita Jrushchov al Vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética arrojó la primera paletada de tierra sobre su memoria. El «padrecito», «nuestra estrella polar», «el primer trabajador de la Unión Soviética» había sido un tirano sanguinario. El dossier de Jrushchov destacaba la singular desconfianza con que Lenin le había distinguido en su largamente silenciado testamento; la persecución de los viejos bolcheviques; el papel de la policía política; la deportación de nacionalidades enteras; su desprecio hacia los órganos colectivos de decisión. ¿No corrompían esos rasgos a la patria del socialismo en su conjunto? ¿Podían ser enmascarados como excrescencias de un sistema fundamentalmente sano, dispuesto a enterrar al capitalismo en pocos años, como fanfarroneaba también por entonces el secretario general del PCUS?

Esas preguntas iban a generar un seísmo con serias consecuencias políticas. En Hungría se produjo una revolución antisoviética, mientras que en Polonia las autoridades comunistas locales tuvieron que hacer grandes equilibrios para evitarla. En junio estalló en Poznań, uno de los vértices industriales de Polonia, una huelga espontánea y masiva a la que siguieron grandes manifestaciones. Los huelguistas exigían reformas laborales que rápidamente se convirtieron en un desafío político. Los dirigentes estalinistas de Varsovia respondieron con una brutal intervención militar (decenas de muertos, centenares de detenidos) y el Kremlin, seriamente preocupado, jugó una nueva carta: dar el Gobierno polaco a la facción *aperturista* del Partido. Władysław Gomułka ascendió al poder en octubre y en los meses siguientes Polonia vivió un *deshielo* que introdujo reformas menores, canalizó las protestas dentro de cauces aceptables y evitó la intervención soviética[2].

La revuelta húngara, también masiva y espontánea en sus inicios, superó pronto al Gobierno local. A finales de octubre, la demolición de una gigantesca estatua de Stalin en Budapest condensó los objetivos de una protesta más ambiciosa que la polaca: elecciones libres; independencia de Moscú y neutralidad internacional; retirada del Pacto de Varsovia; disolución de la policía política, muchos de cuyos miembros fueron linchados; fin de la ocupación militar soviética; control obrero en las fábricas. Cuando

un nuevo Gobierno nacional presidido por Imre Nagy pareció dispuesto a aceptar esas demandas, la paciencia rusa se agotó. A principios de noviembre, tras algunas muestras de indecisión, el Ejército Rojo acabó con la resistencia y con el Gobierno de Nagy. La represión posterior fue feroz[3].

El *Informe Secreto* y el castigo a las revueltas populares desataron un torbellino de críticas en los países occidentales. Tanto los grandes Partidos Comunistas de Francia e Italia como sus insignificantes camaradas de Gran Bretaña y Estados Unidos sufrieron numerosas bajas, especialmente entre los intelectuales. Los más fieles, Hobsbawm entre ellos, optaron por mantenerse en el Partido; otros rompieron con la organización, pero mantuvieron su fidelidad a la Causa; otros muchos abandonaron Partido y Causa. Extramuros del partido, fue también entre intelectuales y otros compañeros de viaje donde se produjeron las críticas más acerbas.

En el lado oriental del Telón de Acero no hubo grandes sorpresas. Los gobiernos comunistas siguieron confiando en la represión, al tiempo que se congelaban paulatinamente en la parálisis del *totalitarismo tardío*[4]. En ese largo proceso –roto por nuevas revueltas antisoviéticas, como la *primavera* checa o las turbulencias polacas de 1968– quedó claro que la evolución de las sociedades comunistas sólo podría llevarse a cabo desde su propio interior. Si alguna expectativa en contrario se mantenía, la crisis de Suez[5], que coincidió en el tiempo con la revolución húngara, mostró que las esferas de influencia hegemónicas por la Unión Soviética y Estados Unidos permanecerían inalterables.

La insolvencia de la economía planificada y la incapacidad reformista del sistema contribuyeron a la deslegitimación interior de los regímenes soviéticos. Pero también, en aquel erial económico y moral, destacó la valerosa actitud de disidentes[6] y opositores que hicieron posible la *samizdat* y otras formas de resistencia[7]. Con otros muchos, en mi evolución intelectual recuerdo dos grandes hitos, salidos ambos del Este, que me empujaron a un examen crítico, primero, y a sepultar, después, el marxismo que había adoptado como *método de análisis científico*. En 1974, la edición en inglés del *Archipiélago Gulag* puso música al sepelio, pero si nuestras simpatías se inclinaban hacia la *New Left* cercana al trotskismo, aún quedaba un resquicio para la fe. El guion marxista valía; quienes erraron fueron los directores de su puesta en escena.

En 1978, Kołakowski nos dejó sin coartada.

Las malas compañías

Leszek Kołakowski nació en Radom en 1927[8]. Raro entre los polacos de aquellos tiempos, su padre se negó a bautizarlo. Tras el nuevo reparto de Polonia en 1939, en la zona controlada por los nazis no se permitía a los nativos cursar estudios formales después de los doce años, así que Kołakowski se vio forzado a convertirse en un autodidacta. Fueron años de amplias lecturas de filosofía y religión y de aprendizaje de latín y griego clásico. Acabada la guerra se graduó y se convirtió en una joven promesa del Partido Comunista. En 1950 lo enviaron a Moscú y no volvió particularmente entusiasmado. Los instructores eran «una partida de ignorantes»; uno de ellos

denunciaba fieramente a un filósofo burgués al que llamaba Grusel sin percatarse de que quería referirse a Husserl. En 1955, Kołakowski se convirtió en profesor del Instituto de Ciencias Sociales, donde se educaba la elite del partido. Fue allí donde sus superiores le animaron a fajarse con los grandes autores cristianos (Jerónimo, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino) y otros muchos a los que leyó profusamente.

Aunque la censura les prohibía publicar escritos directamente políticos,

el deshielo de 1956 consintió a Kołakowski y a otros intelectuales

continuar sus carreras académicas

En 1956 llegó el desengaño. El socialismo –en aquellos años y en los países de Europa oriental sometidos a la Unión Soviética, *socialismo* equivalía a *marxismo-leninismo*– había prometido erradicar la desigualdad, el nacionalismo, el racismo. Pero, en realidad, había recreado una nueva casta dirigente, un chovinismo megalómano, inesperadas formas de colonialismo: «Recordábamos la famosa definición de Engels: el socialismo como un salto hacia el reino de la libertad. En su lugar, hemos visto [...] cómo el sistema socialista ha abjurado de sus ideas para convertirse ante nuestros ojos en un régimen [...] oligárquico más opuesto a los deseos de la sociedad que cualquier democracia burguesa»[9].

Esa evolución no podía cargarse exclusivamente en la cuenta del régimen: «No podemos aducir que nos engañaron: habernos dejado engañar no sirve de excusa. Tampoco que nuestra posición nos impedía armarnos del valor necesario para denunciar los crímenes cometidos [...] Somos responsables de todo lo que hemos hecho»[10]. En octubre de 1956, Kołakowski escribió un manifiesto apofático que definía al socialismo por lo que *no* era: «Una sociedad en la que alguien que no ha cometido un crimen espera en su casa a que venga a detenerlo la policía»; «un Estado que cuenta con más espías que enfermeras y dedica más espacio a prisiones que a hospitales»; «un Estado cuyo gobierno siempre conoce la voluntad popular antes de preguntar al pueblo»; y así hasta un total de setenta y dos apotegmas.

Aunque la censura les prohibía publicar escritos directamente políticos, el deshielo de 1956 consintió a Kołakowski y a otros intelectuales continuar sus carreras académicas. En 1964 ocupó la cátedra de Filosofía Moderna en la Universidad de Varsovia y allí siguió con su febril dedicación al estudio de lo que otros filósofos –caudales, medianos y más chicos– habían aportado al saber colectivo[11]. La bonanza, empero, no iba a durar. El 21 de octubre de 1966, en el décimo aniversario de la revuelta de 1956, los estudiantes de la Facultad de Historia le invitaron a hacer un balance de resultados en el que denunció los ataques a la libertad de expresión, la censura, el control político de la investigación y la creciente distancia entre el Partido Comunista y la opinión pública. Como había que darle la razón, el día siguiente lo expulsaron del Partido[12].

Finalmente, en 1968, la *gripe checa* impulsó a Władysław Gomułka, ya nada más que un triste procónsul soviético, a decretar la expulsión de la universidad de Kołakowski, Zygmunt Bauman y varios profesores más, amén de centenares de estudiantes. Ese mismo año salió de Polonia y, tras pasar por algunas prestigiosas universidades de Norteamérica, acabó recalando en el All Souls College de Oxford y en esa ciudad vivió

hasta su muerte en 2009. Los órganos oficiales del Partido Comunista Polaco le acusaron de haber abandonado el marxismo-leninismo, razón suficiente para justificar su destitución y su inclusión en un índice de autores prohibidos.

E. P. Thompson, un conocido historiador británico[13], le afeó algo parecido en una *carta abierta* de 1973[14]. Larga, tediosa, infestada de trapacera humildad retórica para establecer la superioridad intelectual y moral de su autor, la carta giraba sobre el supuesto dolo de Kołakowski, «viejo camarada de otros tiempos»: haber abandonado la casa común. No se refería Thompson al Partido, con el que él mismo había roto tras la invasión de Hungría, sino a la fidelidad inquebrantable que los comunistas debían a lo que llamaba *la tradición marxista*, distinta de 1) el marxismo como *doctrina* enclaustrada en textos canónicos y en contextos institucionales («ha causado incontables estropicios; está desacreditado; y podemos olvidarlo sin más comentario»); 2) el marxismo como *método* («topamos con problemas insolubles al tratar de distinguir la dialéctica de Marx como puro método de la de otros autores, [lo que] nos empuja [...] a disputas escolásticas»; y 3) el marxismo como producto fungible del *patrimonio* cultural universal («un supermercado en el que podemos elegir lo que nos guste»).

Ver al marxismo como 4) *tradición* significaba aceptarlo tal y como lo delimitó Marx: el método dialéctico como arma «para una miríada de significados, para las contradicciones del proceso y para las consecuencias de sus consecuencias» y el «compromiso con el movimiento práctico del proletariado», lo que evitaba un cortocircuito en 2). La fidelidad a esa tradición –«una nadería de la que me siento tercamente orgulloso»– había sido decisiva para librar a los disidentes británicos de «perderse por los senderos trillados de la apostasía».

Al afirmar que el comunismo real sólo había aparecido en forma de totalitarismo, Kołakowski se colocaba fuera de la tradición y, de paso, rehusaba debatir serenamente aspectos clave del sistema socialista: ¿era legítimo reducir el comunismo a la experiencia histórica de Rusia y de Europa del Este, cuando, para un historiador, cincuenta años resultan pocos para evaluar un nuevo sistema social? ¿Puede hacerse tabla rasa de las circunstancias que constriñeron el desarrollo de las primeras revoluciones socialistas? Y con una descarga de artillería pesada: «el pensamiento [de Kołakowski] está plagado de pesadillas, de presunciones injustificadas fácilmente reconocibles como lo que son: la moneda devaluada no del auténtico pensamiento burgués, sino de su ideología»[15]. Algo que, subrayaba aviesamente, había coincidido con el interés por publicar a Kołakowski en publicaciones de financiación dudosa como *Dædalus* o *Encounter*[16]. Como en los juicios de Moscú, Kołakowski era culpable por asociación.

Su respuesta[17] se limitó, por el momento, a denunciar la duplicidad moral de la tradición marxista. A Thompson no le bastaban cincuenta años para emitir un juicio sobre la evolución de las revoluciones socialistas. ¿Por qué, entonces, pudo hacerlo en un par de meses con los golpes militares perpetrados en Chile (1973) o en Grecia (1967)? ¿Era la tortura inaceptable en la Argentina o el Brasil de los militares golpistas y, al mismo tiempo, defendible en la Cuba castrista? «Simplemente me niego a sumarme a las almas bellas que sufren lo indecible cuando se enteran de alguna

injusticia, grande o pequeña (en ambos casos igualmente reprobable), cometida en Estados Unidos y, en un abrir y cerrar de ojos, mudan en sesudos historiosofistas o racionalistas implacables cuando se enfrentan a horrores peores en alguna de las nuevas sociedades alternativas»[18]. Thompson era libre de considerarse un comunista disidente o un revisionista; «por lo que me toca, hace mucho tiempo que me siento incapaz de definirme en esos términos».

Presencia del mito

Kořakowski sabía de qué hablaba y no era esta última una observación de circunstancias. En un texto de 1966 había expuesto las claves de su pensamiento filosófico, y el marxismo no tenía allí cabida[19]. El libro estaba escrito con el enredado lenguaje de la fenomenología alemana y el existencialismo francés de la época[20], lo que –según avisaría años más tarde el propio Kořakowski[21]– le cargaba con un estilo innecesariamente espeso. Pero no deja de ser seminal.

El punto de partida era la ineludible presencia de la mitología en la reflexión filosófica. *Mitología* tiene aquí un sentido amplio, no limitado a los fenómenos religiosos. Las mitologías religiosas son, al cabo, una subclase de la presencia mitológica en toda meditación sobre las cuestiones finales –metafísicas– de la existencia humana. Una meditación que se ubica en un universo ajeno a la investigación científica. Entre mitología y ciencia hay un hiato insuperable, pues la tarea de la última es el dominio tecnológico del entorno físico, con lo que considera *verdaderos* a todos aquellos procedimientos y operaciones que puedan emplearse eficazmente en ese menester. Por el contrario, los problemas metafísicos son infecundos para la tecnología y ni pueden formar parte de su trabajo analítico ni contarse como constituyentes de la ciencia. No son más que ramificaciones de un núcleo mítico que expone la relatividad del mundo de la experiencia y muestra la existencia de una realidad incondicionada gracias a la cual la realidad contingente se torna inteligible.

A diferencia de la ciencia, la mitología no aspira, pues, a establecer un área de *verdad*. ¿Cuál es, entonces, su papel si a la postre parece incapaz de añadir nada al saber científico? Así formulada, la pregunta soslaya su objetivo porque la mitología sí añade: la ciencia es incapaz de contestar las cuestiones últimas que desconciertan a los humanos (su contingencia, el sentido de sus vidas, su sustrato moral, etc.) y que son, sin embargo, ineludibles.

Nadie se esforzó tanto como David Hume por eliminar la tarea ascética de la metafísica y con nadie quedó tan claro que un mundo cerrado por completo a la presencia del mito está condenado a no ser un mundo verídico, sino tan solo un universo encerrado en la insignificancia de su contingencia. Tenemos que recordar que el fuego quema, pues olvidarlo causa dolor, pero no tenemos derecho a aceptar la experiencia del dolor producido como un fundamento inderogable de la existencia: todo juicio universal probablemente se apoya en motivos, no en causas. Pero si seguimos a Hume y renunciamos a dar respuesta a esas cuestiones últimas nos vemos obligados a concluir que nuestro mundo carece de sentido.

Si optamos por la vía opuesta y reflexionamos sobre esas eventuales respuestas a un

mundo del que no podemos prescindir si queremos dar razón de nuestras vidas, por más que nos resulte imposible conceder valor probatorio o racional a nuestra reflexión, tenemos que habérmolas con el inevitable despliegue de la conciencia mitopoietica. Al reconocer el esfuerzo que permite a la sociedad humana controlar y explotar su entorno físico, creamos la condición necesaria para distinguir entre verdad y falsedad, para mostrar que esos criterios no son arbitrarios en sentido histórico, es decir, que su aparición y triunfo pueden ser explicados por medio de la historia, aunque sean arbitrarios en sentido lógico. En efecto, no hay reglas lógicas que los precedan y nos permitan justificarlos; por el contrario, las propias leyes de la lógica son producto de la presencia de esos criterios prelógicos y, al tiempo, fundantes. La mitopoiesis se establece con uno de esos actos a los que Kant llamaba reguladores, es decir, actos a los que atribuimos un carácter causal, aunque no podamos determinar cuál sea su causa.

Sobre esa base, Kołakowski pasa revista a las iteraciones de la mitopoiesis en varias dimensiones de la existencia colectiva -cognición, axiología, lógica, amor, política, moral- para subrayar la imposibilidad de que el conocimiento de los acontecimientos contingentes, que es el campo de la actividad científica, pueda sustituirla o reemplazarla.

El proyecto mítico que demanda respuestas a la contingencia del Ser aparece y desaparece a lo largo de la historia, pero no cesa, porque necesitamos enfrentarnos a la experiencia de la propia separación respecto del mundo. Incluso cuando tratamos de olvidarla buscando escapatorias en la vuelta al seno materno o en la muerte fugaz de las experiencias extracorpóreas, ese algo del que tratamos de huir tiene que ser anterior a la demanda de amparo o al miedo a existir: la experiencia de la indiferencia con que nos distingue el mundo y que da sentido a la batalla con el dolor, con la muerte, en suma, con nuestro destino, aunque, como a Aquiles, éste acabe siempre por agarrarnos cuanto más seguros nos creemos.

Buscamos escapar a la indiferencia del mundo en la tecnología, pues sus éxitos nos revelan la humillante derrota del entorno natural y nuestra capacidad para hacerlo predecible. Pero, con el tiempo, acabamos por descubrir que un mundo así también crea fundados sentimientos de terror. Peor aún es el anhelo de afirmar la autonomía de nuestra existencia en la posesión de bienes. La tecnología no nos permite entrar en el lenguaje del Ser, pero crea un sentido de valor, por parcial que sea, en el que puedo participar; la propiedad, que excluye el acceso ajeno a los objetos que la ley declara míos no permite establecer lazos positivos con el resto de la especie. Ni siquiera la comunidad con otros humanos cercanos es por completo satisfactoria. En la relación sexual, ya heterosexual, ya homosexual -donde en apariencia empujamos al mundo externo a abandonar su obstinada indiferencia y reconstruimos una mítica unidad con el pasado colectivo de la tribu y con la división de los sexos-, acabamos por enfrentarnos a la áspera certeza de que, en su frágil contingencia, la identificación total con el otro se nos escurre entre los dedos.

Y así tenemos que recurrir al mito, que ofrece el consuelo pasajero de seguir tratando de todas aquellas cosas que no podemos explicar invocando una secuencia causal: «El mundo empírico con el que nos las habemos es siempre un lugar de exilio y saberlo nos impone a cada uno de nosotros en cuanto individuos tareas y responsabilidad por los

valores impersonales codificados en el mito»[22].

Aunque casi siempre hable del mito en singular, Kołakowski sabe que su nombre es legión, que hay incontables proyectos mitopoiéticos. Pero, en su opinión, pueden reducirse a dos especies básicas: regresivos y proyectivos. La mitología propia de sociedades estancadas en el pasado gira sobre la noción de *endeudamiento* con la totalidad y resalta la responsabilidad de cada uno de sus miembros para con el colectivo, buscando evitar los efectos disgregadores de la creatividad individual y de la crítica. Esta categoría mítica tiende a ser conservadora y a aceptar los valores recibidos. Al otro extremo, los mitos orientados hacia un futuro utópico suscitan una conciencia *acreedora*, que exige en vez de sentirse obligada; que promueve el resentimiento; y que acaba por convertir a su comunidad de agraviados en *el* pueblo elegido. Lejos de aceptar la distancia insalvable entre mitología y ciencia/tecnología, los mitos proyectivos buscan emparentar ambos niveles del conocimiento en un matrimonio morganático que permita defender, según convenga, la solución que se prefiera.

Bien porque descarten la noción misma de individuo (mitos regresivos), bien porque planeen convertir al pueblo elegido, pero aún discriminado, en un modelo para todo el colectivo (mitos proyectivos), en ambos arranques subyacen serias posibilidades para una erupción del totalitarismo, como se aprecia en la Figura 1 que resume la argumentación de Kołakowski.

Presencia del mito

En los tiempos modernos es, sobre todo, entre los mitos proyectivos -progresistas- donde hay que rastrear la floración de dos grandes opciones totalitarias. La primera es la de la *comunidad racional*, es decir, aquella en la que todos los lazos ajenos a la producción y la ley han desaparecido entre sus miembros, aunque a la vez éstos puedan mantener una arraigada voluntad de cooperación. En este modelo, el del utilitarismo ilustrado, nuestro mundo sería el mejor de los posibles, pues los conflictos de interés se reducirían a errores de comunicación fácilmente superables. Esta aspiración a una sociedad científicamente organizada, a la que sus críticos han infligido merecidas heridas, sigue siendo, empero, muy atractiva por cuanto que su armonía preestablecida promete a todos sus miembros un papel social apropiado y aceptable. Pero «es, de hecho, la más perfecta racionalización imaginable del Estado totalitario»[23].

En efecto, unas instituciones sociales que propicien la inexistencia de conflictos sólo pueden funcionar si todos sus miembros han renunciado a competir y han aceptado la ausencia de diferencias como el auténtico ideal de igualdad. En realidad, sólo habrían conseguido que ninguno de ellos se atreva a distinguirse de los demás, es decir, habrían creado una sociedad de clones, todos iguales en sus estilos de vida, en sus mentes, en sus sentimientos, en sus deseos, hasta en el vestido. Una sociedad así no sentiría la necesidad de cambiar y acabaría por estancarse económica, política y culturalmente.

La segunda opción totalitaria llegó de la mano de Rousseau y de Fichte. Los conflictos

son un síntoma de patología social, de instituciones que impiden la realización del deseo de cooperar, que *debe* aparecer porque está ínsito en cada uno de sus miembros. ¿Y si, a pesar de esa su insituidad, sigue sin dar muestras de vida? Ya lo sabemos: a quien no quiera ser libre, cooperativo, ilustrado, etc., se le obligará a serlo. Esa propuesta avasalladora de Rousseau iba a tener un desenlace coherente -no por previsible menos atroz- con el recurso al terror de los jacobinos y de los Partidos Comunistas para imponer su noción de la *armonía colectiva*.

Aunque el mito tienda a ser autocontradictorio, algunos lo son menos que otros. El budismo y la cristiandad primitiva ofrecieron, por primera vez en la historia, una mitopoiesis universalista. Para el budismo, el ideal de renuncia al deseo y a los placeres efímeros de la carne, de la riqueza o del poder estaba al alcance de todos, aunque ese *todos* genérico fuera más estrecho para con las mujeres. Aunque hay muchos ejemplos históricos de alianza entre budismo y poder, el desdén con que los budistas distinguen a la *samsara* -el ciclo inquebrantable de la contingencia- ha hecho que tradicionalmente esas alianzas hayan resultado efímeras y cismáticas. El cristianismo originario veía al prójimo como un igual en la experiencia de la caída, del pecado y de la redención, y así se abría sin distinción a hombres y mujeres, a propietarios y esclavos, a judíos y gentiles.

Pero, una vez que la Iglesia empezó a imitar al imperio romano en su estructura administrativa y a desempeñar funciones imperiales, el ideal de la santidad privada dejó paso a una santidad alcanzada mediante la obediencia a distintas formas de hierocracia. La cristiandad fomentó los primeros modelos europeos del Estado totalitario, resumidos en la fórmula de Ignacio de Loyola: «Tenemos que obedecer a la iglesia y aceptar, cuando ella así lo ha definido, que esto sea negro, aun cuando a nuestros ojos resulte indiscutiblemente blanco». Mito y totalitarismo nunca están lejos el uno del otro.

¿Habrá, pues, que concluir que todas las opciones mitopoiéticas están llamadas a dar en totalitarismos? No necesariamente si son «mitologías para entender las cosas en su orden preempírico; reservas de valores fundamentales que no prejuzguen las situaciones, sino que las interpreten situacionalmente; instrumentos de relativización de los acontecimientos empíricos. Mitologías así pueden coexistir con una civilización regulada científicamente e incansable a la hora de multiplicar los recursos tecnológicos»[24].

A la espera de posteriores refinamientos de la hipótesis, aquí estaba todo Kołakowski en agraz y esas mismas ideas nos saldrán al paso en el resto de su obra[25]. Su noción clave -ésta ya de orden no sólo cognoscitivo, sino ontológico- es la completa disolución de cualquier continuidad entre el mundo de las acciones humanas, de la historia, de la cultura y el de la ciencia. En filosofía no existen los métodos explicativos propios del saber científico, porque los acontecimientos pasados o los futuros no pueden reducirse a las circunstancias psicológicas o sociales de su nacimiento. Ninguna de las totalidades cognitivas que pretenden coronarse con ese laurel, así sean el psicoanálisis, el materialismo dialéctico, la sociología evolucionista o el positivismo lógico, pueden considerarse *métodos* en sentido estricto[26]. Más allá de algunas generalidades de escaso valor -por ejemplo, que la gente suele estar influida por sus relaciones sociales, por los valores aceptados en su comunidad, por su educación o por los traumas de su

infancia- todas esas opciones ofrecen explicaciones mutuamente incompatibles y, al tiempo, inconcluyentes. No hay forma de aplicarles el criterio popperiano de falsabilidad ni, en consecuencia, podemos fiarnos de sus pretendidas disquisiciones causales. Si éstas existiesen, les permitirían adivinar el futuro, algo que, hasta ahora, se ha hurtado al poder de los filósofos[27].

En esas condiciones, es lógico que Kołakowski predique la palpable relación del mito con la utopía. Al cabo, la mitopoiesis vuela tirando de los cordones de sus propios zapatos y eso la empuja hacia posiciones indemostrables. Pero, de ser llevada hasta sus últimas consecuencias, esa fórmula no permitiría a Kołakowski escapar del nihilismo que había afeado a Hume. Si la acción humana carece de sentido o, cuando menos, no puede renunciar a ser arbitrariamente acomodada, justificar su propia posición mítica equivaldrá a trabajos de amor perdidos.

Si la acción humana carece de sentido o, cuando menos, no puede

renunciar a ser arbitrariamente acomodada, justificar su propia posición

mítica equivaldrá a trabajos de amor perdidos

Finalmente, diríase que la proximidad que establece entre utopía y totalitarismo, salvo por la excepción que dedica a vuelapluma a los mitos universalistas (budismo y cristianismo preconstantiniano) le obligaría a concluir que todo proyecto mítico acabaría por dar con sus huesos en una fosa común totalitaria. Este texto fundamental ancla definitivamente a Kołakowski extramuros del marxismo y lo sitúa en una posición que no es aún aquella síntesis en la que, más tarde, a él le hubiera agradado que le contasen, a caballo entre socialista, conservadora y liberal[28]. En este escrito de su primera madurez nos topamos, ante todo, con un intelectual conservador que intenta reponerse del atraco al que le ha sometido la ideología marxista impuesta a Polonia por su gobierno colonial-estalinista y en la que, en algún momento de su juventud, él mismo habría confiado

En lo que sigue asistiremos a su particular ajuste de cuentas con esa ideología que se presentaba como el único paradigma posible para la interpretación científica de la historia. Pero Kołakowski no se limitó a pasarlo por las armas de la crítica. Y de esa pesquisa surgen propuestas, no siempre convincentes, para una mitopoiesis que aspire a ser verdaderamente universalista.

De la razón dialéctica...

No deja de sorprender que los primeros compases de la verdadera respuesta de Kołakowski a Thompson y a su *tradición* marxista -un libro enciclopédico sobre las principales corrientes del marxismo[29]- evoquen la música extremada que va de Plotino a Hegel, con paradas en Eckhart, Nicolás de Cusa o Angelus Silesius. ¿No es el marxismo un método de estudio de la historia económica y social y, ante todo, del modo de producción capitalista cuya vida se remonta a poco más de dos siglos? ¿A qué viene arrastrar el análisis durante más de dos milenios?

La clave está en un término que aparecía una y otra vez en la polémica con Thompson:

dialéctica. Habitualmente se la define con un concepto general («arte de dialogar, argumentar y discutir», según el Diccionario de la Real Academia) seguido de ejemplos específicos de su uso en diferentes escuelas filosóficas.

Kořakowski es más rívido. Para una parte de los filósofos grecolatinos -la tradición *realista* o aristotélica- cuya influencia se ha hecho sentir durante siglos, existe una diferencia radical entre la totalidad del Ser (también conocido como Sustancia, Primera Causa, Motor Inmóvil, o Dios en la tradición escolástica), donde esencia y existencia coinciden, y el resto de las esferas (el universo, la naturaleza, la sociedad, etc.), cuya existencia, precisamente por ser fruto de la creación divina, es contingente, accidental, adventicia. Esa fragilidad, sin embargo, no denota carencia o degradación: es tan solo una manifestación del lugar que cada ente -la condición humana, entre otros- ocupa en un orden universal -el cosmos- que, por razones desconocidas, ha consentido en separar de sí su creador. El mundo es como es.

Junto a ésa, otra cuenta dialéctica ve la distancia entre esencia y existencia como un quebranto: «El mundo que habitamos como individuos finitos, sabedores de la propia caducidad, es un lugar de exilio»[30]. En ese lugar (*topos*), la condición humana permanece presa de su finitud y enajenada -alienada- de su verdadera esencia, que se halla en un lugar que es aún un no-lugar (*ou-topos*). La dialéctica cumplirá con su destino al dar con el paradero de la utopía.

Latente en la tradición platónica, la primera cartografía proviene de Plotino. El Uno, un ente que se sustrae a ser explicado por el lenguaje natural, se manifiesta, *radia* en la diversidad de las formas de existencia. La dialéctica traduce el orden que se oculta bajo la diversidad; es la añagaza por la que el Uno se hace inteligible a la razón individual. Plotino, al que Agustín de Hipona tradujo a las categorías del cristianismo, dejaba sin explicar por qué habría de necesitar el Uno, esencialmente perfecto, separarse de sí mismo. En el siglo ix, en *De divisione naturæ*, Escoto Eriúgena, anticipándose a Hegel, apuntaba que, al adornarse con la diversidad de sus obras, el Absoluto aumentaba su perfección. Cinco siglos más tarde, Eckhart remataba: *Nihil enim movit creatorem, ut hoc universum conderet pulcherrimum opus nisi laus et gloria sua quam ostendere voluit*[31]. Nuestra existencia temporal colabora en esa empresa al reconocer la esencia divina que late en su seno y al esforzarse por abrirle paso en el mundo sublunar.

Para la tradición realista eso es, nunca mejor dicho, un contradiós. ¿Por qué habría de precisar el Ser perfecto de los auxilios de su creación? En la realidad, tras de esa ficta pretensión de apoyo que la serpiente le extiende a Eva frente al árbol del Bien y del Mal, se oculta la trampa de algo metafísicamente imposible: al comer de sus frutos, «serás como Dios», te convertirás en una humana divinizada (*Eate thereof, your eyes that seem so cleere / Yet are but dim, shall perfetly be then / Op'nd and cleerd, and ye shall be as Gods / Knowing both Good and Evil as they know [...] Goddess Humane, reach then, and freely taste*)[32].

Con las Luces, la relación entre dialéctica y utopía cambiaría: Dios había dejado de ser necesario. En Rousseau, el soporte de la esencia humana que pugna por completarse a sí misma es el *hombre natural* enfrentado a una civilización que le impone una existencia indigna; en Fichte, el yo rechaza los lazos espurios del interés que paralizan

la genuina solidaridad humana. Aunque Hegel limita las aristas del conflicto al convertir las peripecias colectivas en instancias necesarias para que el Absoluto se reconcilie consigo mismo, la izquierda hegeliana y, en especial, Marx, se negarán a abandonar la dialéctica como arma de combate[33].

¿Combate o derrota? En la autobiografía del Espíritu que narra la *Fenomenología*, al final de la jornada, el ser limitado, parcial, existencial, propio de los sujetos humanos, acaba por reconocerse en el Ser total, y a la inversa, de suerte que la voluntad general expresa, completa y coincide con la conciencia particular. Al lector avisado, empero, no se le escapa que Hegel acarrea una pesada rémora autoritaria. Si su predicada equivalencia entre la voluntad particular y la general no se colma, la aporía tiene que resolverse a favor de la instancia general, es decir, el Espíritu o, su encarnadura política, el Estado.

Marx, frecuentemente en colaboración con Engels, no se limitó a trasladar la saga de la autoconciencia a otro escenario: la tradujo y, como buen traductor, la traicionó. El final feliz de Hegel era un artificio. La verdadera autoconciencia de la especie la expresa el trabajo en cuanto actividad social -una cambiante relación colectiva con la naturaleza- y sus errores, equívocos y deformaciones no son meras distorsiones de la percepción, sino la congrua de instituciones históricas particulares. La izquierda hegeliana, con Ludwig Feuerbach a la cabeza, incurrió en una ingenuidad dolosa al proponerse combatirlos con las armas de la crítica, cuando lo correcto era la crítica de las armas: liquidación de la propiedad privada, de la división del trabajo, de las clases sociales, de la alienación. Desde sus primeros escritos, Marx asignó esas tareas al proletariado que, en la sociedad capitalista, sufría y, al tiempo, actuaba como soporte del trabajo alienado. Cuando rompiese sus cadenas, la clase obrera conseguiría no sólo su propia liberación, sino una irrupción wagneriana de la especie en su Valhalla particular: el reino de la libertad. El *Manifiesto comunista* de 1848 redondeó las condiciones de esa posibilidad con un supuesto método de análisis científico que reducía la historia a la historia de la lucha de clases.

Los escritos posteriores de Marx no abandonaron ese trazado dialéctico[34], aunque ahora se centrasen en el estudio del capitalismo, el más reciente modo de producción. A diferencia de la sociedad esclavista y de la feudal, bajo el capitalismo los trabajadores contratan la venta de su fuerza de trabajo en condiciones libremente pactadas. Esa supuesta libertad contractual oculta, sin embargo, el impago de una parte de su jornada de trabajo directamente apropiada por el capitalista -la plusvalía- con consecuencias inesperadas. Por un lado, la carrera por el aumento de la plusvalía y la competencia entre capitalistas generan crisis económicas cada vez más intensas; por otra, los centros de trabajo concentran una gran cantidad de obreros, crecientemente pauperizados y capaces de organizar su lucha como clase. Ineficiencia económica y deslegitimación social culminarán en un punto crítico de deshumanización de la especie -total separación entre el hombre y los productos de su trabajo- donde la revolución comunista se tornará una necesidad histórica.

En esa profecía dialéctica, Marx reunía tres componentes utópicos. Ante todo, la fe *romántica* en una vida libre de alienación en la que la especie humana se convertiría en una comunidad armónica no sometida a los intereses venales del dinero, el comercio y

el mercado. Basadas en la cooperación espontánea de sus miembros, esas sociedades no necesitarán de controles ni de coerción, al tiempo que protegerán la autenticidad de la vida personal y colectiva.

El segundo elemento era *fáustico*: un completo desinterés por los aspectos no económicos de la condición biológica, corporal, personal de la especie. Que la gente nazca y muera, que esté en buena salud o enferma; sea joven o vieja, hombre o mujer; que sufra discapacidades adquiridas o genéticas; que ame u odie; que el individuo se sienta feliz o acabe como el joven Werther; todo eso carece de importancia. El mal y el sufrimiento personal no cuentan más que en la medida en que pueden espolear un cambio de sociedad. Stalin lo explicó con su inimitable brutalidad: «Una muerte es un drama; un millón, una estadística».

Finalmente, Marx y, aún más, Engels compartían el *determinismo* de algunos sectores de la Ilustración. Las leyes de desarrollo de la sociedad son una contrapartida de las que rigen el mundo natural, en la medida en que se imponen a los individuos con absoluta necesidad. Pero no son leyes inexorables. Sólo rigen las relaciones de producción en determinados períodos históricos, algo que Marx se sentía orgulloso de haber descubierto (trabajo abstracto, mercancías, valor, plusvalía, tasa de beneficios, crisis de sobreproducción, etc.). Una vez expuesta su raíz humana -la alienación-, esas cadenas pierden su condición de fetiches y, junto con la sociedad que las imponía, desaparecerán en el basurero de la historia.

Ninguno de esos tres rasgos que Marx acentuó con intensidad variable como intelectual y como líder político se libra de la maldición hegeliana. La distancia entre dialéctica e historia real sirve, una vez más, de coartada para la supresión de la libertad de decisión individual. Llegada la era socialista o comunista (Marx utilizaba con frecuencia ambos términos indistintamente), la especie, finalmente afincada en una polis solidaria, no necesitará de mediaciones -imperio de la ley, democracia representativa, elecciones libres, separación de poderes- para solventar conflictos entre sus miembros, pues, por definición, habrán dejado de existir en la sociedad de la abundancia.

Ese proyecto, abrevia Kołakowski, «equivale a sugerir que hay algo inicuo en el mero acto de afirmar la propia personalidad, aunque no cause daño a terceros; en otras palabras, que hay algo de intrínsecamente perverso en el ser humano»[35]. La liberación que propone Marx tiene poco que ver, pues, con la de los individuos; no es más que otra palabra para referirse a una total entrega al colectivo, algo que en los experimentos conocidos hasta la fecha ha legitimado las peores tiranías[36].

... a la sinrazón revolucionaria

La confianza de Marx en la posibilidad de una sociedad sin conflictos no dejó de influir en los regímenes despóticos de Lenin, Stalin, Mao o Pol Pot, pero nada permite concluir que éstos fueran consecuencia ineludible de aquella ideología. Sin duda, definir el movimiento dialéctico de la especie como un proceso de redención colectiva implicaba una seria apuesta por el despotismo. Pero a ese resultado concurrieron otras muchas fuerzas impredecibles.

Más arriba he hablado de la influencia del libro de Kołakowski sobre mi propia evolución intelectual e, imagino, sobre la de otros muchos; y he concluido que nos dejó sin coartada. ¿De qué coartada se trata? Del uso de Marx como mentor y cómplice de la fantasía del observador omnisciente o, blanco sobre negro, de la utilidad del materialismo histórico como método de análisis y como llamada a la acción revolucionaria según la undécima tesis sobre Feuerbach. Sin duda, Marx y sus seguidores revolucionarios habían coronado la tragedia humana con un final feliz. Pero, entiéndase, para mí no se trataba sólo del deseo piadoso de que así fuera: lo que contaba era saber si el final de la prehistoria de la especie estaba realmente al alcance de la mano.

Sin duda, hay otras facetas en el pensamiento de Marx, pero, para mí, ésa era la decisiva. Y era justamente la que Kołakowski descomponía sin piedad. Por supuesto, su libro se ocupa de las críticas que algunos economistas habían desplegado contra la visión marxista de la economía. Con Eugen Böhm von Bawerk, Kołakowski destaca las contradicciones de la teoría del valor-trabajo[37] y el abandono del factor temporal en la explicación de la producción y del intercambio de bienes[38]. Con Ludwig von Mises, incide en la imposibilidad de que la futura economía planificada pueda desempeñar adecuadamente sus tareas[39]. Pero se trata de críticas bien conocidas y no hube de esperar a Kołakowski para percatarme de su importancia.

No menos significativos, aunque sean también sabidos, son los elementos escatológicos agazapados bajo el ateísmo profeso de la literatura marxista. Revolución y redención son conceptos fácilmente intercambiables. En la tradición judía, el hombre no es un sujeto pasivo, sino que está llamado a reparar (*tikkun*) este mundo imperfecto[40]; no otra es la función revolucionaria y negadora del capitalismo que Marx le asigna. En la mitología hebrea, Yahvé ha elegido al pueblo judío como portador de la Torá y su misión es transmitir la ley al resto de la humanidad. En la jerga hegeliana de György Lukács, el proletariado se convertirá en la clase universal que redimirá de la alienación al conjunto de la especie[41].

Pero eso son juegos de palabras, meditaciones ociosas sobre un porvenir que, mientras lo sea, permite cualquier apaño intelectual. Para mí, lo que contaba era la capacidad de anticipación del futuro *inmediato* que prometía el marxismo: cómo, cuándo y por qué iba a producirse el final del capitalismo, es decir, la predictibilidad y/o falsabilidad del materialismo histórico a través del análisis del experimento soviético de Rusia. Y, en esto, el juicio de Kołakowski era demoledor: ni Marx ni sus seguidores revolucionarios dieron una.

El marxismo creía anticipar cómo, cuándo y por qué iba a producirse

el final del capitalismo. Y, en esto, el juicio de Kołakowski era demoledor:

ni Marx ni sus seguidores revolucionarios dieron una

Marx había apostado por una transición al socialismo que comenzaría en los países capitalistas más desarrollados, es decir, allí donde el socialismo pudiese aprovechar los avances técnicos y económicos que habían contribuido al éxito capitalista. Su candidato oficioso era Gran Bretaña, relevada por Alemania entre sus seguidores de la Segunda

Internacional. Sin embargo, pese a la profunda crisis del sistema que desembocó en la Primera Guerra Mundial, la revolución soviética, como apuntaría Antonio Gramsci, se hizo en contra de *Das Kapital*: en la Rusia zarista, donde los trabajadores asalariados en industrias urbanas eran un grupo relativamente pequeño salvo en zonas de rápido desarrollo como San Petersburgo o Moscú. La primera revolución proletaria no necesitó del proletariado.

Las tesis que defendería Lenin a su llegada a Petrogrado en abril de 1917 poco tenían de socialistas, y sí mucho de insurreccionales: paralización de los órganos de defensa del nuevo Estado (policía, ejército, burocracia civil); sustitución de las instituciones parlamentarias por consejos de soldados, obreros y campesinos de composición inestable y sin garantías democráticas; poder de veto de los soviets sobre las decisiones del gobierno provisional; denuncia de los compromisos internacionales del país. Ninguna de esas consignas, salvo la última -control de la producción y la distribución por parte de los soviets-, planteaba un modelo de transición al socialismo y ésta, dadas las circunstancias de Rusia, una sociedad rural y destrozada por la guerra, carecía de contenido real.

Entre abril y octubre de 1917, la preocupación de Lenin fue otra: conseguir que el poder, un poder que efectivamente estaba en la calle -la pugna entre el Gobierno Provisional, el Soviet de Petrogrado, cercano al Partido Social-Revolucionario y el *Milrevcom* (Comité Militar Revolucionario del Soviet) controlado por los bolcheviques, no se había resuelto aún-, acabase en manos de su partido; hundir la posibilidad de que en Rusia se consolidase un régimen democrático, porque, de acuerdo con la teoría marxista de la lucha de clases, eso sólo podía significar la recuperación del poder por parte de la burguesía contrarrevolucionaria.

La posibilidad de que la revolución socialista se iniciase de una forma inesperada no había dejado de plantearse en los debates de la socialdemocracia rusa antes de octubre de 1917. Si el sistema capitalista era una cadena internacional, no era impensable que su ruptura sucediese en alguno de sus eslabones más débiles. Pero el nuevo poder revolucionario sólo podría consolidarse si su ejemplo cundía entre la clase obrera de los centros del capitalismo internacional. Si la revolución no se extendía, los días del nuevo régimen estarían contados. Lenin estaba convencido de que su asalto al poder iba a ser el preludio de una revolución mundial o, al menos, europea. Que el socialismo se limitase a un solo país era una posibilidad impensable.

A lo que había que añadir otra dificultad: ¿quién llevaría a cabo las tareas propias de las revoluciones burguesas -economía de mercado, imperio de la ley, separación de poderes, democracia representativa- cuando la burguesía de los países atrasados había renunciado a ellas? Esa era la discusión que Aleksandr Parvus había provocado en 1905, cuando recordó a mencheviques y bolcheviques que en Rusia la burguesía era débil; que no había tenido la menor experiencia parlamentaria; que temía más a la democracia que a la autocracia; que el campesinado, ignorante y supersticioso, carecía de capacidad organizativa para alentar una revolución; que, salvo la obrera, ninguna otra clase contaba con la capacidad y la fuerza necesarias para tomar el poder; que, en suma, la dirección política del nuevo régimen tendría que mantenerse firmemente en manos del proletariado. Entre el fin del antiguo régimen y el parto del socialismo no podía haber sombra. Trotski hizo suya esa estrategia y la bautizó como *revolución*

permanente. Más tarde, la alianza revolucionaria de proletarios y campesinos que Lenin y los bolcheviques defenderían dio cuerpo a un guion imprevisto por el materialismo histórico.

Si la estrategia era incoherente, sus consecuencias tácticas no iban a serlo menos. La apuesta por esa revolución suya, incapaz de encandilar al proletariado internacional, abocó a los bolcheviques a convertir el control del poder en su tarea principal y, más tarde, en su única obsesión. Durante la guerra civil (1918-1922) mantuvieron el apoyo de un campesinado que temía el triunfo de los contrarrevolucionarios -los *blancos*- y un eventual regreso al poder de los grandes terratenientes expropiados: «La energía sobrehumana que el partido bolchevique desplegó durante esos años y los sacrificios que pudo imponer a obreros y campesinos preservaron el poder soviético a costa de la ruina económica, inmensos sufrimientos humanos y la barbarización de su sociedad»[42].

En un rosario interminable, la represión extendió su onda a cualquier institución o actividad de las que pudiera derivarse algún conato, real o ficticio, de oposición: proscripción de todos los partidos políticos y de la prensa no bolchevique; formación de la Cheka; restauración y posterior abolición de la economía de mercado (NEP), seguida de la persecución de sus protagonistas; conversión de los sindicatos en aparatos de control estatal; militarización del trabajo: «De esta manera, en una progresión natural, la dictadura inicialmente ejercida sobre la sociedad en nombre de la clase obrera y, luego, sobre la clase obrera en nombre del Partido, acabó por aplicarse al propio Partido, sentando las bases de una tiranía unipersonal»[43]. Una evolución anunciada ya por Trotski en 1903 como la deriva lógica del poder exclusivo del Partido, aunque en los años veinte él se resistiese a aceptar su anterior conclusión. Por entonces, para los bolcheviques -y Trotski se había convertido en el mejor discípulo de Lenin-, cualquier expresión independiente del proletariado se convirtió en una amenaza capital para el partido proletario.

Pero conviene no engañarse. No fue la represión el único sustento del comunismo totalitario. Un Estado socialista, especialmente en sus primeros pasos, tiene que crear una sólida base industrial y asegurar la creación de excedentes. Pronto resultó, pues, indiscutible que la economía no podía dejar de contar con la colaboración de especialistas y que ésta que no podía fiarse sólo al terror. Destruídas las instituciones de defensa de los trabajadores, había aún medios para contar con su concurso: la promoción sistemática de los más entregados a la causa productiva (el movimiento estajanovista) a posiciones de privilegio y, a la larga, su conversión en una nueva clase dirigente.

La jerarquía burocrática creció sin cesar y adquirió poder sobre las vidas y haciendas de todos los ciudadanos. Si al principio estaba compuesta por comunistas sinceros, con el paso del tiempo absorbería a una masa de advenedizos, parásitos y sicofantes que modelaron el gobierno a su imagen y semejanza. Por su parte, los campesinos que, durante mucho tiempo, seguirían siendo el sostén de la economía, iban a ser, con la colectivización iniciada en 1928, las principales víctimas de un Estado carente de límites en su represión.

Si alguna distinción especial como personaje histórico merece Lenin es la de haber

sentado las bases del Estado totalitario como una especie distinta de los despotismos que le habían precedido a lo largo de los siglos. Con éstos, las leyes eran los caprichos de un tirano que podía ser enormemente sanguinario. La novedad aportada por Lenin y perfeccionada por Stalin consistió en convertir en delito cualquier conducta que sirviera *objetivamente* (?) a los intereses de la burguesía. Individualmente, los ciudadanos no tenían derecho a nada que no hubiera sancionado el Estado. No porque el código penal fuese severo, sino por su asombrosa maleabilidad. Ningún acto era políticamente neutral y la libertad se limitaba a la ejecución de lo expresamente permitido por el Estado, por más que ese ámbito fuera movedido y prohibiese hoy lo que era lícito ayer. El gobierno podía así ejecutar a voluntad a sus víctimas.

A finales de los años sesenta, la Unión Soviética había dejado de ser un espejo en el que mirarse. Pero, ¿no estaríamos tirando al niño junto al agua sucia de la bañera? ¿No habrían quedado veinte, diez justos en Sodoma? De la mano de la New Left, Trotski iba a recibir una atención imprevista. No voy a detenerme mucho en este fervorín inopinado y ya superado. La de Trotski era, sin duda, una personalidad más atractiva que la de Lenin y Stalin, con su marxismo estropajoso. Trotski escribía sobre arte, tenía opiniones interesantes sobre cine y literatura, discutía aspectos sugerentes de la vida cotidiana, pero, en la realidad, como sucedía con sus adversarios políticos, sus juicios dependían de lo que en cada momento dictase lo que él creía ser el interés de la revolución. Sus ataques a la burocracia soviética sólo comenzaron cuando el viento de la política giró en su contra y nunca jamás aceptaría que la revolución en la que había tenido un papel tan principal fuese otra cosa que un triunfo de la razón dialéctica.

El juicio que Trotski merece a Kołakowski es muy severo: «Lo que vemos en su vida no es meramente la tragedia de un epígono, sino la de un déspota revolucionario enganchado en su propia trampa [...] y sin capacidad para aceptar su responsabilidad en lo que él consideraba una extraña degeneración [la corrupción burocrática de la revolución soviética], pero era sólo la consecuencia directa de los principios que él, junto con Lenin y el partido bolchevique en su conjunto, tenían por los fundamentos del socialismo»[44].

«Ciertamente la suya fue una revolución comunista en cuanto que el poder del Estado se transfirió al Partido Comunista, pero de ninguna manera confirmó las predicciones marxistas sobre el final de la sociedad capitalista»[45]. ¿Fue necesaria? Pese a lo que sus propagandistas se hartaron de argumentar durante decenios, el triunfo del marxismo-leninismo no vino impuesto por ninguna necesidad histórica. Ahí está, para recordarlo, el deshonroso final de los regímenes soviéticos. El *siglo corto soviético* yace en su tumba; el proletariado se ha difuminado en un magma de clases medias y unos sindicatos desfallecientes tratan de mantener, con escasa fortuna, su conciencia de clase; la economía planificada sólo ha generado atraso y pobreza; en la revolución comunista no creen ya más que desnortados cenáculos milenaristas.

A pesar de su enorme influencia intelectual y política durante la primera mitad del siglo pasado, y de su destreza en triturar las vidas de millones de personas, el materialismo histórico demostró ser mucho más frágil intelectualmente de lo que quienes lo conocimos en acción llegamos nunca a imaginar: un efímero triunfo de la sinrazón dialéctica. Eso está hoy bien documentado en la amplia y aún creciente bibliografía sobre la evolución de la Unión Soviética, pero no hubiera sido posible sin la

contribución cabal de Leszek Kołakowski.

Aún necesitamos a Kant...

Pero –volvamos a Kołakowski– el hundimiento de un mito no nos libera de nuevos trabajos mitopoiéticos. Mientras existan, los humanos necesitarán dar razón de sus vidas y dotar de sentido a sus historias. ¿Cómo sortear la desesperación intelectual que nos doblegaría al ser incapaces de afirmar la superioridad de alguno de ellos? Este cabo suelto en *Presencia del mito* (1966) empezó a atarlo Kołakowski a mediados de los años setenta[46].

Pensar, como ya observó Friedrich Schiller en 1789, que nuestra imagen del pasado no es más que una proyección retroactiva del presente, implica un determinado marco teleológico que no puede brotar de un examen de los hechos desnudos; lo que, a su vez, comporta la afirmación de que esos *hechos* (siempre en cursiva) no son más que construcciones arbitrarias; lo que, a su vez, oscurece la distinción entre verdad y falsedad; lo que... De esa misma deficiencia circular adolece la noción opuesta: que el presente alcanza su significado de un pasado *pari passu* artificioso.

Ambas reflexiones tejen una narrativa, una *fabula mundi* en la que la historia en el sentido habitual de la palabra deviene, si no en imposible, en superflua; y, de paso, se libran de la onerosa carga de los hechos (sin cursivas) o la reducen a una sucesión fortuita cuya explicación no puede ser otra que la longitud de *la nariz de Cleopatra*: la renuncia a esclarecer nada.

Kołakowski, razonablemente, protesta: «una historia interrumpida a cada paso por accidentes que el intelecto es incapaz de subyugar [...], así fuera empíricamente cierta, sería inaceptable [...]. Necesitamos nuestras pequeñas historias que permiten levantar un orden estructurado a partir de un rimero de acontecimientos discontinuos»[47]. En suma, tenemos que aceptar la necesidad de dotarnos con nuestras propias fábulas –nuestros mitos tercamente omnipresentes–, pero haciéndolo con respeto a los hechos y, por supuesto, narrándolas con la estipulación de que podrían haber sido de otra manera.

Pero éste era sólo el primer paso. El siguiente, más complicado, era la defensa de lo que llamaba *eurocentrismo* –otros lo llaman concepción occidental del mundo, sociedad abierta, pluralismo, etc.– al que, con un juicio de valor a su entender irrenunciable, Kołakowski tenía por el único candidato merecedor de la dignidad de *mito inclusivo*.

Desde los años setenta, sin embargo, el eurocentrismo ha recibido constantes ataques por parte de lo que él llamaba *universalismo cultural*[48]: hoy preferimos llamarlo *multiculturalismo* o *identitarismo*. Para sus seguidores, la supuesta identificación de la cultura occidental –el *eurocentrismo* de Kołakowski– con la esclavitud, el elitismo, el machismo, el racismo y/o el patriarcado hace que no pueda reconocer las demandas morales que reclaman los nuevos tiempos y responder a ellas.

La crítica *multikulti* al eurocentrismo no gira, pues, en torno a los orígenes históricos de Europa, sino a la posibilidad de que la cultura europea pueda justificar su preeminencia sobre las demás. Y, en este punto, a Kołakowski no le caben dudas. Esa

cultura no ha sido inmune a sus propios demonios –ahí están los totalitarismos soviético y nazi, así como la amenaza tecnocrática, por si hacía falta probarlo–, pero ha sabido reaccionar contra ellos, verse al través de la mirada ajena. Poniéndose en cuestión a sí misma, la cultura europea se zafa de la incongruencia *multikulti* que, a la postre, en su negativa a establecer comparaciones entre culturas diversas, sanciona la intolerancia excluyente de cada una de ellas. Al torcer esa falacia etnocéntrica, al mostrar su capacidad de criticarse desde dentro, la cultura europea reveló una fortaleza merecedora no sólo de respeto, sino también de difusión e imitación.

Tampoco le caben dudas a la hora de defender que esa entereza de la cultura europea –la aceptación de la propia incertidumbre, una identidad no encerrada en sí misma, su voluntad de universalismo– no brota sólo, tal y como se ha solido argumentar, de las aportaciones intelectuales y morales del Renacimiento y de la Ilustración, sino de su fusión con la tradición doctrinal de la cristiandad occidental[49]. Una afirmación que, admite, puede parecer paradójica cuando se recuerda la tozudez con la que la Iglesia romana se ha opuesto al desarrollo de la ciencia, de las ideas liberales y de las instituciones democráticas, pero que se desvanece si se matiza que la fe cristiana ha librado durante siglos una larga batalla interna con diversas heterodoxias para mantener un equilibrio siempre inestable entre el rechazo ascético del mundo, de un lado, y una deificación del cosmos que niega la existencia del mal, por otro. Hasta cierto punto, sigue Kołakowski, en su batalla contra el humanismo y la reforma protestante, la Iglesia romana buscaba una nueva síntesis entre esos principios alternativos formulándolos en nuevos términos: «La Ilustración brota de una reconsideración de la herencia cristiana y, para enraizarse, tiene que destruir las formas cristalizadas u osificadas de aquella herencia. Una vez arraigada en un formato ideológico humanista o reaccionario –la Reforma–, ese impulso se separó gradualmente de sus orígenes y acabó por tornarse no cristiano y hasta anticristiano»[50].

El conflicto, pues, estaba servido, pero no era insalvable. Había, sí, una parte del movimiento ilustrado que no reconocía otros criterios de bien y de mal que los que los propios humanos se diesen a sí mismos. Al negar la existencia de normas derivadas o impuestas por Dios o por la naturaleza, ese humanismo rebelde ungía al hombre con el poder *legítimo e ilimitado* de aprobar y sancionar por sí y ante sí las normas que prefiera, lo que lo hace incompatible con cualquier versión posible del cristianismo. Pero esa remoción de las barreras erigidas por la cristiandad para protegerse de la Ilustración llevó también a las Luces a cuestionar lo que la empujaba hacia su propia degeneración.

En las Luces, insiste, nunca dejó de haber un sector partidario de anclar a la condición humana sobre un fondo moral más firme que el arbitrio individual. Ese apoyo estable lo había fiado la teología cristiana a la presencia divina, pero no sólo a ella[51]. Tomás de Aquino pensaba que, si todas las criaturas participaban en el orden de la creación, las humanas lo hacían conscientemente, obedeciendo a una ley natural inscrita por Dios en sus mentes que les permitía, así fueran paganas, sumarse al proceso.

La ley natural, pues, suplementaba al orden divino, pero, ¿lograría hacerse respetar sin el apoyo de una previa fe en la existencia de Dios? Para Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, la respuesta sólo podía ser afirmativa. Ni siquiera Dios podría invalidar una

ley natural cuyos principios, como los de la geometría, eran axiomáticos.

Llegado este punto, Kołakowski recurre a Kant[52], en quien encuentra una noción de la moral cercana a la suya. Ser humano no es una cuestión de zoología, sino de participación en un área de necesidades racionales que se expresan cognitivamente en juicios sintéticos a priori y, moralmente, en el imperativo categórico del legislador universal. ¿Pueden esas normas -incondicionalmente obligatorias y, al tiempo, independientes de la experiencia- ser definidas al margen de la certeza religiosa? Kant optaba por la afirmativa: todos los seres humanos comparten la dignidad de seres libres que les confiere el uso de su razón. De donde se sigue que todas las normas morales han de aplicarse incondicionalmente a todos los individuos y que existen exigencias que cualquiera de ellos puede reclamar en cuanto portador de esa dignidad suya, igual a la de todos los demás: los *derechos fundamentales* que tratan a todos los humanos como fines y no como medios.

Aunque no resuelva los debates sobre instituciones legales concretas (por ejemplo, ¿exige la dignidad humana que el Estado provea de medios de vida a todos sus miembros desde la cuna a la sepultura?), la existencia de la ley natural erige barreras ante posibles excesos y rechaza todo intento de legalizar cuanto pueda quebrantar esa indestructible dignidad de cada ser humano: «Aunque la idea de dignidad humana [...] sea anterior a Kant y, de hecho, hunda sus raíces en la biblia, a él debemos no sólo el intento de establecerla independientemente de la religión revelada, sino también haberla distinguido de los eventuales descubrimientos de la investigación antropológica, histórica o psicológica»[53].

Kant es, pues, el primer ilustrado capaz de cuestionar la sensatez de los desencuentros entre la fe y las luces, ambas igualmente opuestas a la barbarie intelectual. De la aceptación de su recíproca soledad ante ella podía surgir no sólo un armisticio, sino una paz que permitiese a la cultura europea «hallar su equilibrio espiritual y una justificación para sus pretensiones de universalidad»[54].

Kant es, pues, el primer ilustrado capaz de cuestionar

la sensatez de los desencuentros entre la fe y las luces,

ambas igualmente opuestas a la barbarie intelectual

Tras la elevación al papado de Karol Wojtyła, Kołakowski se convirtió en un asiduo contertulio suyo, con repetidas visitas a Castel Gandolfo. La visión rigorista y tradicional del catolicismo de Juan Pablo II, muy extendida en la iglesia polaca desde mediados del siglo XIX[55], coincidía con la suya propia[56]. Por fin, Kołakowski creía poder apostar por una supuesta compatibilidad entre razón y fe, entre la religión y el agnosticismo de la Ilustración, un problema que le había angustiado desde el comienzo de su carrera intelectual[57].

Pero no siempre los deseos coinciden con la realidad. Ninguno de sus lectores asiduos puede tener a Kołakowski por un humorista. Habitualmente, su talante intelectual le imponía un realismo estoico y a menudo sombrío. ¿Cómo explicar ese arranque por alegrías? Mis amigos polacos siempre me sorprenden con su inagotable arsenal de

chistes patibularios de la época estalinista y Kołakowski tenía un gran sentido del humor[58]. Pero, en este punto, hablaba en serio. Y en serio tenemos que tomarlo para sortear que un balance de su obra devenga en hagiografía.

... y a Hobbes

Tras el largo repaso anterior, para mí hay en ella diversos aspectos necesitados de mayor discusión, y no son marginales. A vuelapluma elegiría: la incontrolable volatilidad que Kołakowski impone a la mitopoiesis; su relegación de lo que, con suave desprecio, llama *contingencia*, es decir, el estudio de la aparición y evolución de las propuestas míticas, en suma, del talante mudadizo de la acción humana; y, en fin, su abuso de la aporía del Gran Inquisidor.

En muchos de sus textos, Kołakowski reiteraba un mismo exordio: los conceptos metafísicos –los mitos– que permiten al observador dar sentido al mundo caótico de la acción humana no pueden ser explicados mediante meros procesos causales. Hasta la propia lógica necesita de una opción previa favorable o contraria a lo que llama nihilismo: la convicción de que la mitopoiesis pueda alzar el vuelo tirando de los cordones de sus zapatos.

Sería difícil negar la diversidad irreductible de las opciones mitopoiéticas y su importancia analítica. Hasta que hace poco entró en obsolescencia, solíamos aludir a ella con la palabra *cosmovisión* y, si queríamos enfatizarla con un plus de oscuridad teutona, hablábamos de las *Weltanschauungen*. Pero, a la hora de establecer sus reglas de uso, Kołakowski no revela su pedigrí: ¿son puntos de vista innatos o adquiridos? Y, si lo segundo, ¿de dónde los sacamos? ¿De la comunidad familiar, de la escuela, de la relación con nuestros pares, de nuestra clase social, de decisiones mejor o peor pensadas, pero no menos fluctuantes, como la de identificarse con un equipo de fútbol o con un partido político? Al dar la respuesta por sentada, es decir, al situarla fuera del debate, Kołakowski necesariamente oscila entre la arbitrariedad y el autoritarismo. A mi entender, nada tan revelador de esta aporía como las contorsiones citadas más arriba sobre la compatibilidad entre las doctrinas de la Iglesia romana y las del sector conservador de la Ilustración[59].

En segundo lugar, al negarse a someter a sus eventuales juicios de valor –paladinamente reconocidos por Kołakowski cuando llega la ocasión– a un debate sobre su causalidad empírica, algo que es la razón de ser de las llamadas ciencias sociales, está lanzando piedras sobre su propio tejado. Al cabo, su admirable refutación del materialismo histórico se apoya una y otra vez en las variaciones de una historia contingente. ¿O acaso pertenecen a otro género distinto –cuyas características habría mantenido Kołakowski en la sombra– la presencia de la alienación como fulcro de la obra de Marx; las jactanciosas apreciaciones de Lenin sobre la madurez de la revolución mundial; el triunfo exclusivo de ese algo a lo que se ha convenido en llamar *socialismo* en sociedades de base agraria con la consecuencia, por completo ajena al catón marxista, de que la acumulación primitiva de capital recayese sobre el campesinado; el socialismo en un solo país; la transformación de las elites revolucionarias en una nueva clase dirigente? ¿Cómo podemos llegar a un juicio sobre esas cuestiones negando el valor explicativo –discutible y discutido, sin duda– de su historia contingente, es decir, de los hechos que la conforman?

Finalmente, a mi entender, Kołakowski abusa de la aporía del Gran Inquisidor: si no hay dios, todo está permitido. Ciertamente, durante muchos siglos, y en la mayoría de las culturas conocidas, el poder se ha sustentado sobre una pretendida voluntad divina. Pero esas revelaciones no incluyen pruebas inequívocas de tener por fuente al dios bíblico ni a sus rivales de los diversos panteones. Dios no tiene una página web, ni cuenta con una indeleble denominación de origen, ni es una marca, ni siquiera se molesta en hablar la misma lengua; y descarga la tarea de comunicarse con la humanidad sobre los hombros de profetas o profetisas[60]. Por diversas razones contingentes, algunas ganaron la confianza de millones de personas y/o se impusieron con éxito. Es decir, exista dios o no –y esta última es una opción que no puede descartarse –, sus dos papeles principales han consistido en fundamentar establemente diversas obligaciones morales y dotar de legitimidad a la mayoría de los sistemas políticos conocidos.

Antes de Kant, Hobbes se propuso una tarea similar a la suya –demostrar que el orden político puede legitimarse sin la participación de la divinidad–, pero de otra forma y con otras consecuencias: apoyándose en una rudimentaria formulación de lo que consideraba ser la naturaleza humana y sus pasiones[61]. La diferencia en dotación física e intelectual entre unos hombres y otros no es tan abismal como para establecer una desigualdad de condición entre ellos: sólo de grado y habilidad. En consecuencia, si dos o más desean una misma cosa que sólo puede alcanzarse por uno, la consecuencia inmediata es el enfrentamiento y, eventualmente, la guerra. En ella no cabe hablar de justicia o injusticia, nociones que sólo cobran sentido cuando se vive en sociedad, justo lo que la guerra ocluye. En la guerra o, por otro nombre, en el estado de naturaleza, «la vida del hombre se torna solitaria, miserable, canalla, brutal y breve».

Ese escenario al que Hobbes llama *guerra* se parece mucho a la premisa de escasez sobre la que se funda la economía. Pero la economía apunta una solución posible. Si aumenta el caudal efectivo de bienes deseados, es decir, si se crea una abundancia relativa, las razones para la guerra disminuirán; y así podrán encontrarse fórmulas para repartir razonablemente esos bienes, ahora menos escasos. Sobre la base del crecimiento, la guerra puede abrir paso al contrato social, es decir, a una convivencia arbitraria y provisional, pero posible y conveniente: aumento del bienestar colectivo; sujeción de los deseos individuales a límites razonables; renuncia a la guerra y a la muerte violenta; en definitiva, un reparto estable y aceptable –legitimado– de lo tuyo y lo mío.

Esa idea reguladora, que no es perfecta pero tampoco arbitraria, funciona sin necesidad de recurrir a la hipótesis divina. Unge, sí, a los humanos con el poder de aprobar y sancionar *por sí y ante sí* las normas de su agrado y es, pues, una solución transaccional, imperfecta, lo que suscitaba las críticas de Kołakowski, y con él las de otros muchos conservadores. Pero, ¿hay otra respuesta mejor, una vez que la divinidad se ha revelado como otro Mago de Oz: un furtivo ser humano pertrechado de un buen altavoz?

Si esto decepciona las aspiraciones de creyentes y no creyentes a vivir en sociedades basadas en principios universalistas de convivencia como los que ha defendido hasta

ahora la cultura occidental, es asunto que no puedo debatir en el marco de este ensayo. Me limitaré, pues, a evocar un deseo que comparto con Kołakowski: hacer posible que así sea.

Julio Aramberri es escritor.

[1] Eric Hobsbawm. *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Time-Warner Books, 1995 (*Historia del siglo XX, 1914-1991*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 2004)

[2] François Fejtő, *Histoire des démocraties populaires, 2. Après Staline*, París, Seuil, 1992, pp. 257 y ss. (*Historia de las democracias populares, 1953-1970*, trad. de Manuel Cuesta, Barcelona, Martínez Roca, 1971).

[3] «Entre diciembre de 1956 y el verano de 1961, 341 personas fueron ahorcadas y veintiséis mil procesadas, de las cuales veintidós mil recibieron sentencias superiores a cinco años. Otros muchos miles perdieron su trabajo y sus casas [que eran propiedad del gobierno. JA]», en Anne Applebaum, *Iron Curtain. The Crushing of Eastern Europe 1945-1956*, Nueva York, Doubleday, 2012, p. 457 (*El telón de acero. La destrucción de Europa del Este, 1944-1956*, trad. de Silvia Pons, Barcelona, Debate, 2014).

[4] Aviezer Tucker, *The Legacies of Totalitarianism. A Theoretical Framework*, Cambridge Cambridge University Press, 2015

[5] En octubre de 1956, Israel, luego apoyado por Francia y Gran Bretaña, invadió la península del Sinaí como respuesta a la nacionalización del canal de Suez por el general Nasser, presidente de Egipto. El presidente de Estados Unidos, Dwight Eisenhower, desautorizó la intervención aliada e impulsó negociaciones de paz que mantuvieron el canal en manos egipcias.

[6] Detlef Pollack y Jan Wielgoch. *Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe. Origins of Civil Society and Democratic Transition*, Burlington, Ashgate, 2004, capítulo 11.

[7] Por *samizdat* suele entenderse la participación en actividades de autoría, copia y distribución de literatura clandestina. Otras formas de resistencia al control estatal de las comunicaciones eran conocidas como *tamizdat* (escucha y comentario en pequeños grupos de noticiarios de radios que emitían desde fuera del Telón de Acero) o *magnitizdat* (participación en sesiones poéticas o musicales que bordeaban los límites de lo permisible). Véase Peter Steiner, «On Samizdat, Tamizdat, Magnitizdat, and Other Strange Words That Are Difficult to Pronounce», en *Poetics Today*, vol. 29, núm. 4, pp. 613 y ss.

[8] No conozco una buena biografía de Kołakowski. Los datos que siguen están tomados de John Connelly: [«Jester and Priest. On Leszek Kołakowski»](#).

[9] «The Death of Gods», escrito en 1956 e incluido en *Is God Happy? Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 2013, p. 6.

[10] *Is God Happy?*, p. 7.

[11] En 1972, la revista literaria *TriQuarterly*, de la Northwestern University, dedicó su número 22 a una antología de sus escritos que se coronaba con una bibliografía de su producción hasta 1971. Kołakowski contaba entonces cuarenta y tres años y el total de trabajos (libros, artículos académicos, traducciones) estaba ya por encima de sesenta.

[12] Leopold Łabędź, *The Use and Abuse of Sovietology*, New Brunswick, Transaction, 1988, p. 138.

[13] Su obra más conocida es *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963 (*La formación de la clase obrera en Inglaterra*, trad. de Elena Grau, Barcelona, Crítica, 1989).

[14] «An Open Letter to Leszek Kołakowski», *The Socialist Register 1973*, pp. 1-100). *The Socialist Register* es una publicación de periodicidad anual fundada en 1964 por John Saville y Ralph Miliband y afín a la *New Left* británica.

[15] Una cuestión que había molestado particularmente a Thompson era el juicio de Kołakowski acerca de la evolución política de los países del Este de Europa («The Fate of Marxism in Eastern Europe», *Slavic Review*, vol. 29, núm. 2, pp. 175-181).

[16] *Dædalus* es una publicación académica fundada en 1955 y ligada a la American Academy of Arts and Sciences; *Encounter* (1953-1991) es una revista literaria fundada por Stephen Spender e Irving Kristol. *Encounter* nació bajo los auspicios del Congreso para la Libertad de la Cultura y fue parcialmente financiada por la CIA y el MI6 británico.

[17] «My Correct Views on Everything», *The Socialist Register 1974*, pp. 1-20. Este ensayo ha aparecido en inglés en varias colecciones de artículos del autor. Aquí se cita por la versión recogida en *Is God Happy?*, *op. cit.*, pp. 115 y ss. (*La clave celeste o Relatos edificantes de la historia sagrada recogidos para aleccionamiento y advertencia del lector. Conversaciones con el diablo*, trad. de Anna Rubió y Jerzy Slawomirski, Barcelona, Melusina, 2007).

[18] *Correct Views*, *op. cit.*, p. 121.

[19] El libro, lógicamente, fue censurado y no pudo publicarse en Polonia. Apareció en 1972, en polaco (*Obesność mitu*), publicado por el Instytut Literacki, una institución fundada en París por un grupo de exiliados. En 1973 se tradujo al alemán y en 1989 al inglés (*The Presence of Myth*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, que es la edición utilizada aquí; existe edición española: *La presencia del mito*, trad. de Gerardo Bolado, Madrid, Cátedra, 1990).

[20] Esas aficiones intelectuales, que perdieron espacio en sus escritos a lo largo del tiempo, reflejan las preocupaciones de Kołakowski durante buena parte de los años sesenta del siglo pasado. Véanse, entre otros escritos, «An epistemology of the striptease» y «Historical understanding and the intelligibility of history», *TriQuarterly*, núm. 22, pp. 49-67 y 103-117, ambos fechados en 1966.

[21] *The Presence of Myth*, edición Kindle, loc. 37.

[22] *The Presence of Myth*, loc.1610 y ss.

[23] *The Presence of Myth*, loc. 1683.

[24] *The Presence of Myth*, loc. 1940 y ss.

[25] Véanse, por ejemplo, «The God of Failures: Theodicy», capítulos 1 y 4, recogidos en *Religion... if there is no God* (Oxford, Oxford University Press, 1982; *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, trad. de Marta Sansigre, Madrid, Tecnos, 2007); «The Revenge of the Sacred in Secular Culture», inicialmente publicado en 1973, recogido en *Modernity on Endless Trial*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, capítulo 6.

[26] Sobre este último punto, véase la discusión de Thomas Nagel: «A Faith of the Enlightenment», *The Times Literary Supplement*, 14 de diciembre de 1990.

[27] Sobre este punto es clarificadora su discusión de los debates sobre predestinación y libre albedrío que enfrentaron a jesuitas y jansenistas en la Francia del siglo XVII en su *God Owes us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995 (*Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y del jansenismo*, trad. de Susana Mactley, Barcelona, Herder, 1996). También *Chrétien sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe*

cle, París, Gallimard, 1987 (*Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVI*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1983).

[28] *Comment être «socialiste-conservateur-libéral»*. Credo, París, Les Belles Lettres, 2017.

[29] La edición en polaco apareció en 1976 publicada por el Instytut Literacki, una institución fundada en París por un grupo de exiliados. Había sido escrita a lo largo de los años sesenta, pero la censura impidió que pudiera publicarse en Polonia. *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth and Dissolution* apareció en inglés en 1978 publicada por Oxford University Press y constaba de tres volúmenes (*The Founders; The Golden Age; The Breakdown*) (*Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*, trad. de Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 1989). En 2005, una nueva edición publicada por W. W. Norton reunió el texto en uno solo. En lo que sigue la obra se cita por esta segunda versión en inglés y las traducciones al castellano son de mi propia cosecha. La traducción francesa (publicada por Fayard) hubo de esperar hasta

1987 e incluía sólo los dos primeros volúmenes. «Los editores no lo explicaron, pero puedo adivinar la razón: el tercer volumen iba a provocar tales arrebatos entre los izquierdistas franceses que prefirieron no arriesgarse» (p. vii).

[30] *Main Currents of marxism*, p. 12.

[31] «Nada sino el deseo de mostrar su propia gloria y agrado llevó al creador a fundar este hermosísimo universo», *Main Currents of Marxism*, p. 29.

[32] «Cómelos y tus ojos, claros / pero aún turbios, / se iluminarán y seréis, como los dioses, / jueces del Bien y del Mal [...] Diosa humana: pilla sus frutos y disfrútalos a tu antojo» (John Milton, *Paradise Lost*, Canto IX, versos 706-709 y 732).

[33] Kołakowski vuelve sobre esta idea en numerosos pasajes de su obra. Dos ejemplos básicos: «Historical Understanding and the Intelligibility of History», *TriQuarterly*, núm. 22, pp. 103-117; y «The Death of Utopia Reconsidered», en *Modernity on Endless Trial*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990 (edición Kindle, loc. 2342 y ss.).

[34] Kołakowski descartó en varios escritos la hipótesis de una división de la obra de Marx en dos períodos incompatibles, propuesta por Louis Althusser en los años sesenta del siglo xx: «En realidad, no hay duda de que la teoría del valor es una construcción ideológica de la idea de alienación formulada en los Manuscritos de 1844. Toda la cronología de la evolución de Marx que propone Althusser está basada en la ignorancia» («Althusser's Marx», *The Socialist Register* 1971, p. 117) y *Main Currents of Marxism*, pp. 1174 y ss.

[35] *Modernity on Endless Trial*, loc. 2521.

[36] «Revolution: A Beautiful Sickness», en *Modernity, An Endless Trial*, capítulo 18.

[37] Eugen Böhm von Bawerk, *Capital and Interest. A Critical History of Economical Theory*, Londres, Macmillan, 1890, libro IV, capítulo 3; Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, libro I, capítulo 12.

[38] Eugen Böhm von Bawerk, *The Positive Theory of Capital*, Alabama, Ludwig von Mises Institut, 2011.

[39] Ludwig von Mises, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1951; Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, libro I, capítulo 13.

[40] Ella Belfer e Ilan Greilsammer, *Marxism and Judaism*, Encyclopedia of Modern Jewish Culture. Londres, Routledge, 2005, pp. 24-27; véase Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, libro III, capítulo 7.

[41] Entre las numerosas aportaciones deslumbrantes de su *Main Currents of Marxism*, el capítulo dedicado a György Lukács (libro III, capítulo 7, pp. 989-1032), el más brillante defensor de la fenomenología hegeliana en el seno del marxismo revolucionario, es lectura obligada.

[42] *Main Currents of Marxism*, p. 740.

[43] *Main Currents of Marxism*, p. 747.

[44] *Main Currents of Marxism*, p. 962.

[45] *Main Currents of Marxism*, p. 741.

[46] A mi entender, el fulcro de la nueva reflexión apareció en un escrito titulado «*Fabula Mundi and Cleopatra's Nose*», publicado inicialmente en francés en 1975 (*Revue Internationale de Philosophie*, vol. 3, núms. 1 y 2). Véase *Modernity on Endless Trial*, capítulo 22.

[47] *Modernity on Endless Trial*, pos. 4472 y ss.

[48] Posiblemente el mejor tratamiento de esta cuestión por parte de Kołakowski se encuentra en el texto de una conferencia pronunciada en el Collège de France (1980) bajo el título «Où sont les barbares? Les illusions de l'universalisme culturel», recogida en *Commentaire* (1980). Véase *Modernity on Trial*, capítulo 2.

[49] Esta idea aparecía ya en 1973 en un trabajo titulado «La revanche du sacré dans la culture profane», en la obra colectiva *Le besoin religieux* (Neuchâtel, Baconnière, 1973), recogido en *Modernity on Endless Trial*, capítulo 6.

[50] *Modernity on Endless Trial*, pos. 572 y ss.

[51] «On Nature» (2001), incluido en *Is God Happy? Selected Essays*, pp. 241 y ss.

[52] «Why do we Need Kant?» (1981), originalmente publicada en alemán. Véase *Modernity on Endless Trial*, capítulo 4.

[53] *Modernity on Endless Trial*, pos. 995 y ss.

[54] *Modernity on Endless Trial*, pos. 657 y ss.

[55] Sobre este punto, véase Sabrina Ramet, *The Catholic Church in Polish History. From 966 to the Present*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.

[56] No es, pues, sorprendente que, de entre la literatura dedicada a la obra de Kołakowski, las críticas más acerbas que he encontrado provengan del catolicismo progresista estadounidense, tan cercano al progresismo a secas. Véase el trabajo de John Connelly citado en la nota 8.

[57] Poco a poco, Kołakowski hizo a su idea del mito receptiva a su acoplamiento a lo sacro, sin adjetivos, en la estructuración universalista del mundo contingente y, finalmente, a la identificación con la fe de la Iglesia católica: véanse «Jesus Christ, Prophet and Reformer» (1956), incluido en *Is God Happy?*, pp. 143 y ss.; «The Revenge of the Sacred in Secular Culture» (1973), incluido en *Modernity on Endless Trial*, capítulo 6; o «Anxiety about God in an Ostensibly Godless Age» (1981), en *Is God Happy?*, pp. 183 y ss.

[58] Dos ejemplos de lectura obligada: «The General Theory of Not-Gardening. A Major Contribution to Social Anthropology, Ontology, Moral Philosophy, Psychology, Sociology, Political Theory, and Many Other Fields of Scientific Investigation» (1985) y «Emperor Kennedy's Legend. A New Anthropological Debate» (1986), incluidos en *Modernity on Endless Trial*, capítulos 21 y 23.

[59] Una distinción contingente, pero no menos real, puesta de manifiesto -una vez más- por la obra de Jonathan I. Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (*Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, trad de Serafín Senosiain, Pamplona, Laetoli, 2015).

[60] En *The Book of J. Translated by David Rosenberg. Interpreted by Harold Bloom*, Nueva York, Grove Weidenfeld, 1990 (*El libro de J*, traducción castellana de Marcelo Cohen y Néstor Míguez, Barcelona Interzona, 1995), Bloom sostenía que J, el llamado Yavista o Jahvista (por la inicial del nombre judío del Dios de Moisés), anónimo escritor de la Torá, vivió en Jerusalén unos tres mil años atrás y era una mujer.

[61] *Leviathan* (texto electrónico a partir de la edición de Londres, Pelican Classics, 2017), capítulo 13. Existen numerosas ediciones en castellano.