

TESIS DOCTORAL

2019



Repudio y anhelo de certeza en la filosofía de Leszek Kołakowski

SATURNINO MORENO BARRETO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Carlos Gómez Sánchez (director)

A la memoria de Javier Muguerza. A Carlos Gómez

A ambos por haber aportado ética donde solo había zozobra.

Abreviaturas utilizadas	6
Introducción	7
1. El pensamiento ético y político de Leszek Kołakowski	29
1.1. Comunismo sin revolución	29
1.1.1. Los discursos polacos de la Modernidad	33
1.1.1.1. La “cuestión polaca” y el nacimiento de la <i>inteligencia</i>	33
1.1.1.2. La Polonia de la primera mitad del siglo XX	40
1.1.1.3. La II Guerra Mundial y la “liberación” comunista	43
1.1.2. La desestalinización y el “Octubre” polaco (1954-1957)	48
1.2. La praxis como utopía (1954-1958)	55
1.2.1. El origen del movimiento revisionista	58
1.2.2. La moral como ideología en la obra de Marx	65
1.2.3. La construcción de un humanismo marxista	82
1.2.3.1. El contexto social e intelectual de la crisis ética	82
1.2.3.2. Responsabilidad e historia	86
1.2.3.3. La ideología como deber ser político	101
1.2.4. ¿El fin justifica los medios? Deber ser versus consecuencialismo	109
1.2.4. Recapitulación	117
1.3. El marxismo como teología (1958-1968)	128
1.3.1. Las bases teológicas del marxismo	138
1.3.2. Verdad, moral y mito	142
1.3.3. Socialistas sin partido	155
1.4. Revolución sin comunismo (1968-1989)	160
1.4.1. El contexto sociopolítico polaco	160
1.4.2. La muerte de la utopía	172

1.5. Recapitulación y comentarios	189
2. Del frente filosófico al giro hermenéutico	201
2.1. De la filosofía militante a la crítica de la religión marxista	206
2.1.1 La filosofía polaca antes de la II Guerra Mundial	206
2.1.2 El estalinismo filosófico y la supresión de la filosofía	220
2.1.3. El <i>frente filosófico</i> : la filosofía como instrumento	223
2.1.4. La crítica filosófica de la ideologización de la ciencia	237
2.1.5. La crítica sociología de la religión marxista	243
2.2. El giro hermenéutico del materialismo histórico	250
2.3. Recapitulación y comentarios	260
3. El malestar de la modernidad	267
3.1. La Ilustración como catástrofe cultural	275
3.1.1. Entre positivismo e intuición	278
3.1.2. Horror metafísico y mito	284
3.1.3. La crisis de nuestro tiempo	293
3.2. Si Dios no existe	297
3.2.1. Los fundamentos de una filosofía de la religión	297
3.2.2. La Iglesia en tiempos de crisis	309
3.2.3. El tabú como pilar del sistema moral	320
3.3. Recapitulación y consideraciones	327
4. Conclusión: La lúcida desconfianza ante todo lo absoluto	349
4.1. Del frente filosófico a la crítica de la utopía marxista	353
4.2. La cuestión moral: entre decisionismo y religión	361

4.3. El problema epistemológico: anhelo de absoluto y mito	369
4.4. La cuestión religiosa	379
Bibliografía	384
Monografías y colecciones de obras de Leszek Kołakowski	384
Monografías	384
Obras conjuntas	386
Relación de artículos de Leszek Kołakowski	386
Bibliografía general	401

ABREVIATURAS UTILIZADAS

- CSI* KOŁAKOWSKI, L., *Cristianos sin iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982.
- HSA* KOŁAKOWSKI, L., *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, traducción de Andrés Pedro Sánchez Pascual, primera edición: 1956, Madrid, Alianza, 1970.
- IGH* *Is God happy? Selected Essays*, London, Penguin Books, 2006.
- PCM* KOŁAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo. Volumen 1 (I): Los fundadores*, versión española de Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 1980 [1976]. *Volumen 2 (II): La Edad de Oro*, versión española de Jorge Vigil. Madrid, Alianza, 1982. *Volumen 3 (III): La crisis*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Madrid, Alianza, 1983.
- SNDE* KOŁAKOWSKI, L., *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, traducción de Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 2009.
- TMH* KOŁAKOWSKI, L. *Toward a Marxist Humanism*, New York, Grove Press, 1968.

INTRODUCCIÓN

El objeto del presente estudio es dar cuenta de la obra del filósofo polaco Leszek Kołakowski (Radom, 1927 - Oxford, 2009), investigación que, desde una perspectiva general, queremos orientar según las tres cuestiones que, según Kant, la filosofía trata de responder: *¿Qué podemos saber?*, *¿Qué debemos hacer?* y *¿Qué nos cabe esperar?* Como afirma Kołakowski, en la búsqueda de respuestas, la filosofía se ha tenido que enfrentar al debate de si ella misma era imposible, inútil o ambas cosas. Bajo el paradigma de una época aparentemente *posmetafísica*, muchas de las cuestiones que la filosofía heredó de la teología han sido dejadas de lado, pero ¿significa eso que, como señala nuestro autor, tales asuntos puedan ser extirpados de la cultura? No lo parece, pues aún seguimos cuestionándonos por cuál es el valor de aquello que creemos saber, por los motivos últimos que motivan nuestra acción, o si podemos atribuir algún tipo racionalidad a las creencias religiosas. La tesis de Kołakowski es que, tal vez, el error no está en las preguntas mismas, sino en el hecho de que la filosofía las haya planteado como *problemas* a los que se pueda dar soluciones definitivas. En este contexto, queremos preguntarnos con Kołakowski y, eventualmente, contra él, cuál es el valor de la teoría filosófica y cómo esta puede motivar la acción cuando no es posible una fundamentación última del conocimiento.

Pero antes de avanzar el esquema bajo el que se va a desarrollar este trabajo, permítasenos algunas consideraciones sobre la elección de este autor para la presente tesis doctoral.

Kołakowski es un pensador que disfruta de reconocimiento en el foro filosófico hispanohablante. Buena parte de su obra, aunque no toda, se ha traducido al español y su referencia es ineludible cuando se habla de la historia del marxismo o de la filosofía de la religión. A este respecto, sus textos *Las principales corrientes del marxismo* y *Si*

Dios o existe... forman parte de la literatura fundamental en las respectivas materias¹. Sin embargo, la reflexión del filósofo polaco en cuestiones políticas y religiosas es mucho más amplia que la que recogen esos textos. Además, ha abordado con profusión y talento un amplio espectro de asuntos de los cuales no es sencillo estar al corriente por la ausencia de una obra sistemática que aborde el conjunto de su pensamiento. Esta laguna no se circunscribe a nuestro idioma. El propósito de contribuir a reforzar la presencia de su pensamiento, sistematizarlo y ayudar a amplificarlo nos parece que satisface el requerimiento de pertinencia que se exige de un trabajo de estas características.

Metodológicamente procederemos dando cuenta de la práctica totalidad de los trabajos de Kołakowski atendiendo a un orden cronológico, pues de esta forma podremos exponer con mayor detalle lo que suponen continuidades y discontinuidades en su pensamiento, al mismo tiempo que nos facilitará la tarea de exponer sus ideas a la luz del contexto de la época en que se formulan. Nos hemos preocupado de identificar las obras, resolviendo problemas de duplicidades y de discrepancia de distintos textos. Asimismo, hemos daremos cuenta de textos que aún no han sido traducidos del polaco. Sin embargo, en la recapitulación de cada una de las secciones y en la conclusión de este trabajo haremos una exposición más sistemática de su obra, articulándola en torno a una serie de líneas maestras que abarcan el conjunto de su pensamiento.

¹ KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos, 2009. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con las siglas *SDNE*. KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo*. En tres volúmenes: Volumen 1: *Los fundadores*, versión española de Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 1980 [1976]; Volumen 2: *La Edad de Oro*, versión española de Jorge Vigil. Madrid, Alianza, 1982 [1976]; Volumen 3: *La crisis*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Madrid, Alianza, 1983. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con las siglas *PCM* seguida del número del volumen.

Como es comprensible, este trabajo no puede dar cuenta de todo lo que encierra una bibliografía tan extensa como la de Kołakowski, formada por un amplio número de monografías e innumerables artículos, buena parte de los cuales continúan sin ser traducida del polaco. A la fuerza hemos tenido que seleccionar, lo cual es el privilegio y la hipoteca del que realiza un ejercicio de interpretación. Así, hemos puesto más énfasis en algunos temas que en otros, aunque, donde nos ha sido posible, hemos mencionado aquello que quedaba fuera. Concretamente, vamos a estructurar el estudio de esta extensa bibliografía en tres grandes áreas, a cada una de las cuales dedicaremos una sección específica: la filosofía moral y política (I), la epistemología y la metodología de la filosofía y las disciplinas humanísticas (II) y el problema de la certeza y la filosofía de la religión (III).

La primera sección, titulada *El pensamiento ético y político de Leszek Kołakowski*, la hemos planteado en torno al que tal vez haya sido el más importante problema práctico de su tiempo: ¿Cómo fueron moral y políticamente posibles los totalitarismos que asolaron el siglo XX? Se trata de una cuestión que, en el caso de Kołakowski, no puede evitar la referencia biográfica: primero, como militante y filósofo del aparato del Partido Comunista de Polonia; después, como uno de los más importantes revisionistas del marxismo; y, finalmente, como pensador liberal y crítico del marxismo y de su expresión en los países de la órbita soviética.

Comenzaremos la sección con una introducción que nos permita poner en contexto el pensamiento político de nuestro autor. En el epígrafe titulado *Comunismo sin revolución* haremos referencia a la denominada *cuestión polaca*, el hecho de que una de las naciones más grandes de Europa alcanzara el siglo XIX sometida al reparto de las grandes potencias europeas. Mencionaremos también el origen de la *inteligencia*, un estrato social conformado por intelectuales que venía a suplir la carencia de una clase burguesa en el país. Muy particularmente, nos interesará la cuestión de cómo se

forjó entre los intelectuales polacos el deber de asumir la responsabilidad sobre la modernización del país, un aspecto muy importante para entender ciertos aspectos de la obra de Kołakowski, así como para dar razón de la importante cantidad de textos de nuestro autor dedicados a la reflexión sobre las funciones del intelectual. Asimismo, daremos cuenta del papel que desempeña la Iglesia católica en la cultura polaca y de las circunstancias que acompañaron la implantación del comunismo en Polonia, lo cual nos servirá para entender la particular idiosincrasia del movimiento revisionista polaco del que Kołakowski fue un insigne representante. Esta exposición, de la cual puede prescindir el experto y el buen conocedor de las vicisitudes de la historia de Polonia, nos parece relevante en la misma medida en que nos lo parecería una análoga sobre un filósofo español que se presentase al lector extranjero. Pensemos, por ejemplo, en las dificultades para presentar algunos aspectos del pensamiento de José Ortega y Gasset a un interlocutor que no tuviera alguna idea de lo que significa el “problema de España”. Imaginemos en qué podría consistir una exposición del pensamiento político de José Luis Aranguren sin mencionar la transición política española. Es cierto que este problema también lo padece quien asume la encomienda de explicar las ideas políticas de Kant o de Hegel, pero no es menos cierto que, generalmente, puede contarse con que el lector medio sabe lo fundamental sobre, pongamos por caso, la Ilustración o la Revolución Francesa. Lamentablemente, la cultura polaca en general y la filosófica en particular no suelen formar parte del bagaje habitual del lector hispanohablante no especializado. No, al menos, en la misma medida que puede formar parte la cultura inglesa, francesa o alemana. Como se ha señalado en alguna ocasión, el telón de acero no solo separó al este del resto de Europa, sino que también produjo una suerte de eclipse sobre lo que allí sucedía. Así parece acreditarlo el hecho de que en los manuales

de historia de la filosofía más difundidos en nuestro idioma apenas se repare en los méritos del pensamiento polaco, salvo alguna valiosa excepción².

En el segundo epígrafe, *La praxis como utopía (1954-1958)*, veremos que, tras la muerte de Stalin, surgió en Polonia un amplio movimiento revisionista empeñado en la ruptura de las relaciones con Moscú y en orientar al país hacia una democracia socialista. El espíritu revisionista se extendió por distintos espacios de la cultura polaca, de tal forma que puede hablarse de un revisionismo estético, un revisionismo político, un revisionismo económico y, el que será de particular interés para nosotros, un revisionismo filosófico, al que se adscriben nombres como Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Zygmunt Bauman, María Hirszowicz, Julian Hochfeld y Tadeusz Kroński. Respecto de las demás variedades, que no pasaban de objetar errores puntuales de la gestión de gobierno, el revisionismo filosófico suponía una forma de enmienda a la totalidad del proyecto comunista, pues no achacaba los problemas sociales y políticos tan solo a la personalidad de Stalin, sino que se preguntaban qué podía haber en la obra de Marx que apuntara hacia esa deriva. Su empeño consistía en detectar y corregir aquellos elementos que pudieran facilitar una interpretación tan errónea y deshonesto como la que había hecho el comunismo soviético.

Los primeros escritos de Kołakowski, casi siempre difundidos clandestinamente, se constituyen en una denuncia de las prácticas inmorales del régimen. Su valor principal reside en el testimonio mismo, cuya importancia tal vez no seamos hoy capaces de captar en toda su dimensión. Los que no vivimos los compases posteriores a la segunda guerra mundial y las décadas posteriores tenemos que hacer el esfuerzo de imaginarnos el efecto que debieron causar en buena parte de la opinión pública europea las numerosas traducciones al inglés, el francés y el alemán de unos escritos

² Como por ejemplo la de FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 2004.

en los que constaban las más desgarradoras narraciones sobre el estalinismo contadas por quien aún seguía declarándose marxista.

La fase revisionista, que se extiende desde año 1954 al año 1958, profundiza en el problema filosófico subyacente: entender cómo una filosofía aparentemente liberadora y humanista como el marxismo pudo ser interpretada de tal manera que acabara sirviendo para justificar una tiranía. Esta preocupación obedeció no solo a las motivaciones teóricas de entender la deriva totalitaria, sino también a la ansiedad que creaba entre los pensadores marxistas la idea de que la pujante Iglesia polaca utilizara los crímenes de Stalin para desacreditar la filosofía marxista en su conjunto. Tampoco era una motivación menor el propio debate en el seno del Partido Comunista Polaco a propósito de cuánta apertura democrática permitía la obra de Marx y, sobre todo, las relaciones con Moscú.

La primera respuesta de nuestro autor apuntará a la ausencia de una teoría ética en la obra de Marx, laguna que sus seguidores habrían llenado con una desmedida confianza en el valor predictivo del socialismo científico que, al vaticinar de forma inexorable la victoria de la clase trabajadora, solo esperaba de los individuos la sujeción al simple consecuencialismo moral de justificar los medios por el loable fin. Trataremos de aclarar, profundizando en la obra de Marx, cuáles eran sus consideraciones sobre la filosofía moral y hasta qué punto es correcto imputarle una teoría moral consecuencialista.

De acuerdo con su diagnóstico, Kołakowski postulará la necesidad de soslayar los elementos científicos sobre los que se apoya el socialismo y acentuar su dimensión humanista, postulando un *socialismo ético* que reconoce al individuo como el único responsable moral. Se trata de un proyecto consistente en tratar de congeniar la filosofía de Marx con la de Kant, y a tal respecto es necesario estudiar los medios con los que puede contar nuestro autor para, en el marco del materialismo histórico, fundamentar

un deber ser sin apelar a una instancia trascendente. Asimismo, trataremos de dilucidar cuál es el contenido de ese socialismo ético y en qué aspectos se aparta de la teoría marxista clásica. En particular, nos detendremos en su reelaboración del concepto de *alienación*, el cual va a quedar ampliado de tal forma que dé razón de la situación instrumental de los individuos sometidos no solo al dominio de una clase social, sino de una maquinaria estatal.

En el tercer epígrafe, *El marxismo como teología (1958-1968)*, abordaremos los textos de Kołakowski escritos tras el desencanto de los revisionistas con el octubre polaco y el fracaso en la ruptura del dominio de la Unión Soviética sobre la vida del país. Los textos de comienzos de los años sesenta suponen los últimos intentos por encontrar en la obra de Marx los elementos que pudieran fundamentar un socialismo democrático, intentos que, con el paso del tiempo, comenzarán a dejar su lugar a una crítica a la totalidad de la obra del autor de *El Capital*.

Un texto de 1959, “El sacerdote y el bufón”, arroja mucha luz sobre esta época³. En él, Kołakowski comienza a mostrar su desconfianza con el proyecto ilustrado, más concretamente con la idea de que la razón pueda alcanzar certezas respecto del deber ser. La obra moral de referencia es “Ética sin código”, de 1962, en la que nuestro autor desarrolla la tesis de que en las cuestiones morales solo cabe la evaluación subjetiva, un *factor cogito* que, a su juicio, desmiente la ética trascendental kantiana⁴. Para

³ KOLAKOWSKI, L., “El sacerdote y el bufón” [“Kaplan y blazen. Rozwazania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myslenia”] (1959), publicado en “Twórczosc” [“Creatividad”], publicación de la Unión de Escritores Polacos, número 10, 1959, en KOLAKOWSKI, L., *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, traducción de Andrés Pedro Sánchez Pascual, primera edición: 1956, Madrid, Alianza, 1970, pp. 281-316. En lo sucesivo nos referiremos a esta colección de artículos con la abreviatura HSA seguida del número de página a la que se hace referencia.

⁴ KOLAKOWSKI, L., “Ethics without a moral code”, en *TriQuarterly*, #22, fall 1971, pp. 153-182.

Kořakowski, la acci3n moral consiste en la ponderaci3n entre distintos valores en liza, ponderaci3n en la que se corre el riesgo de conculcar alg3n valor moral en beneficio de otros, lo que crea ese momento de ansiedad que, a su juicio, es distintivo de la decisi3n moral. En este planteamiento, la 3nica actitud moral posible es la asunci3n de responsabilidad por decisiones cuyas consecuencias son imprevisibles. El 3xito moral se mide, entonces, por la armon3a interior que producen esas decisiones. Veremos que, atendiendo a las cr3ticas de relativismo y subjetivismo, Kořakowski se ve obligado a recurrir al expediente de ciertas "situaciones elementales" que imponen deberes morales incondicionales como no matar o no torturar.

Analizaremos, en el contexto de su pensamiento moral y pol3tico, dos obras fundamentales de esa 3poca, como son *La presencia del mito* y *Cristianos sin Iglesia*⁵.

La presencia del mito es una obra que, si bien nuestro autor presenta como un ensayo sobre filosof3a de la cultura, lo cierto es que su contenido aborda cuestiones a prop3sito de la filosof3a pol3tica, la filosof3a moral y la teor3a del conocimiento. Su objeto es mostrar la presencia del mito en todos los 3mbitos del pensamiento. Mitos son, en su consideraci3n, todas las construcciones intelectuales que pretenden armonizar los elementos incondicionados de la experiencia en un absoluto que d3 sentido a la totalidad. Mitos son aquellas ideaciones llamadas a dotar de contenido conceptos tales como los de *ser*, *verdad* o *valor*. En esta secci3n nos interesará el cap3tulo dedicado al mito en el mundo de los valores, en el que Kořakowski destaca el car3cter de imposici3n con el que opera el mito, es decir, el hecho de que sea aceptado como una especie de

⁵ KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, traducci3n de Crist3bal Piechocki, Madrid, Amorrortu, 2007. KOŁAKOWSKI, L., *Horror metaphysicus*, traducci3n de Jos3 Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1990. KOŁAKOWSKI, L., *Cristianos sin iglesia. La conciencia religiosa y el v3nculo confesional en el siglo XVII*, versi3n castellana de Francisco P3rez Guti3rrez, Madrid, Taurus, 1982. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con la abreviatura *CSI*.

mandato que vincula a toda la sociedad. Es así, en el marco de la socialización, como los individuos aprenden a distinguir los valores, participando en una cultura cuyos límites están formados en buena medida por una serie de juicios sobre lo que es bueno o malo y que solo encuentran fundamento en el mito. El propio concepto de justicia, el de la dignidad humana, el principio de reciprocidad o el concepto de obligación tienen, a su juicio, origen mítico. Nuestro autor quiere señalar que, aunque es posible la crítica de dichos valores, la propia crítica se realiza desde el propio ámbito cultural, donde se hace comprensible. Es decir, la propia crítica tiene al mito como contexto.

Cristianos sin iglesia es un estudio que pretende identificar las consecuencias filosóficas del conflicto entre la conciencia religiosa y la Iglesia en el contexto de la segunda reforma religiosa en el siglo XVII. Nos preguntaremos si, con las debidas precauciones, es posible llevar a buen término una lectura de la obra en clave del propio movimiento revisionista. De lo que se trata es de estudiar si cabe hacer un paralelismo entre el concepto de un *cristianismo sin Iglesia* y el de un *socialismo sin partido*, en la medida de que ambos compartían una existencia a caballo entre el deseo de institucionalización y la aspiración a la eficacia social. Veremos que la conclusión de esa obra apunta a que el cristianismo no confesional es una fuerza que no puede institucionalizarse. Si acaso, puede influir en la Iglesia, pero no tiene fuerza para descomponerla. Algo similar sucedió en la lucha del movimiento revisionista contra el marxismo institucionalizado, lucha que, con esta obra, Kołakowski parece dar por concluida.

Tras su abandono de Polonia en 1968, Kołakowski desiste de todo intento de desarrollar una ética marxista y su pensamiento se orienta a tratar de demostrar que el estalinismo no fue una lectura ilegítima de la obra de Marx, sino una de las interpretaciones posibles. Esa es la tesis central de *Las principales corrientes del marxismo*, un texto que abordaremos en el cuarto epígrafe, titulado *Revolución sin*

comunismo (1968-1989). Es el momento en el que nuestro autor salda definitivamente todas las cuentas con el marxismo, reprochando a Marx dos cuestiones principales: estructurar su obra en base a una escatología y una teodicea heredadas de la teología y desentenderse de la posibilidad de que su inspiración prometeica se acabara convirtiendo en una forma de tiranía. Sin restar mérito a la originalidad del planteamiento y al acierto de gran parte de sus críticas al marxismo, trataremos de argumentar que esa tesis es, al menos, controvertida y no suficientemente matizada.

La segunda parte de este trabajo, titulada *Del frente filosófico al giro hermenéutico*, discurre de forma cronológicamente paralela a la desarrollada en la primera parte, abarcando desde los años cincuenta a finales de los sesenta del pasado siglo XX. Se trata ahora de estudiar el revisionismo filosófico desde una óptica diferente, abandonando el área política y moral y adentrándonos en aquellos trabajos que se orientan a la revisión de la teoría marxista en cuanto método de investigación científica y cosmovisión laica.

Estos trabajos estuvieron motivados en gran parte por el propio espíritu revisionista y también por la adscripción de Kołakowski a la denominada Escuela de Varsovia, un grupo de intelectuales que reunió a filósofos, sociólogos e historiadores polacos interesados en las potencialidades del materialismo histórico para la investigación de la evolución histórica y cultural, aunque preocupados por el corsé que suponía el sistema burocrático comunista sobre la calidad de las investigaciones.

De forma análoga a la de la primera parte, en la que hicimos un somero recorrido por la historia política de Polonia, nos ha parecido adecuado comenzar por un repaso, siquiera sea de forma impresionista, de la historia de la reciente filosofía polaca. Veremos que la cuestión de la propia naturaleza y función de la filosofía fue un asunto que presidió buena parte de los debates intelectuales polacos desde que Kazimierz Twardowski (1866-1938) se hiciera cargo de la cátedra de filosofía de la Universidad de

Leópolis y fundara allí la que sería reconocida como uno de los núcleos fundamentales de la filosofía analítica europea: la Escuela de Leópolis-Varsovia. Los pensadores que se agruparon en torno a esa línea de pensamiento, entre los que destaca Alfred Tarski, entendieron su tarea no solo como una contribución al desarrollo de la disciplina, sino como una forma de modernizar Polonia y acabar con la hegemonía que la Iglesia católica ejercía sobre todas las esferas culturales. Su énfasis en el pensamiento claro, el razonamiento exacto y la precisión conceptual habrían de influir decisivamente en generaciones y generaciones de pensadores, incluyendo a aquellos que abrazaron el marxismo, como fue el caso de nuestro autor, o los que siguieron la senda de la filosofía cristiana, como sucedió con Karol Wojtyła. De esta forma, en la Polonia de mediados del siglo XX podemos detectar tres importantes corrientes de pensamiento, cada una de las cuales reclamaba para sí ser la más correcta visión global del mundo: el cristianismo, el marxismo y una forma de positivismo que bebía de las fuentes de la Escuela de Leópolis-Varsovia.

Tanto el cristianismo como el positivismo analítico lograron sobrevivir durante la hegemonía comunista. La primera, porque contaba con la tolerancia del régimen a condición de que sus saberes no evadieran los muros de las propias universidades católicas. La segunda, porque desde el régimen se la tenía por completamente inofensiva. A la larga, ambas mostraron mayor fortaleza que la que pudo demostrar el marxismo, tan pronto como, tras la muerte de Stalin, se reveló una estructura académica polaca tan estéril e impotente como atrasada.

Esta estructura académica orbitaba alrededor del denominado *frente filosófico*, constituido en el seno de la Academia Polaca de la Ciencia dirigida por Adam Schaff con el nada velado propósito de combatir cualquier doctrina filosófica no marxista existente en el país. Nos ha parecido conveniente investigar la naturaleza de este frente, es decir, cómo, a partir de las ideas de Marx y Engels respecto del cometido de la

filosofía y las ciencias, Lenin y Stalin acabaron asimilando la teoría a la ideología, produciendo una estructura académica en la que la investigación quedaba subordinada a las directrices políticas del partido. Responderemos también a la cuestión de qué particularidades locales de Polonia permitieron la emergencia de un movimiento revisionista en el mismo núcleo de ese frente. En el epígrafe *El frente filosófico y la filosofía como instrumento* abordaremos finalmente algunos textos de Kołakowski anteriores a la época revisionista, textos que, como *Szkice o filozofii katolickiej* [*Apuntes sobre la filosofía católica*]⁶, se orientan a combatir la filosofía neotomista por medio de los eslóganes y acusaciones tan frecuentes en la literatura soviética.

Tras la muerte de Stalin, la labor de los revisionistas polacos se orientó a tratar de devolver al marxismo su dinamismo para el estudio de los fenómenos sociales, labor tan dificultosa e infructuosa como la reforma política. Sin embargo, es de interés la aguda crítica de Kołakowski al sistema académico de los países de la órbita soviética y a la institucionalización del marxismo. Esta crítica la hemos querido dividir en dos categorías: la crítica filosófica de la ideologización de la ciencia y la crítica sociológica de la *religión* marxista.

Respecto de la primera, la crítica de Kołakowski se orienta a replantear la relación entre la teoría y la ideología en la filosofía marxista. Así, nuestro autor defenderá que la teoría, entendida como ciencia libre de valores, se orienta a dar razón de los hechos, conformando una visión del mundo libre de mitos. Por el contrario, la ideología se dirige a movilizar la acción, algo para lo que la teoría no dispone de recursos, pues no es posible derivar valores de los hechos. La ideología, señala nuestro autor, supone, como expresó Marx, una imagen mistificada del mundo, pero esta distorsión es la única

⁶ KOŁAKOWSKI, L. *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955.

forma de estimular la acción social. Se puede apreciar cómo este planteamiento de Kołakowski se emparenta con lo que poco después va a motivar la publicación de *La presencia del mito*: mostrar el valor del mito como elemento insustituible para motivar la acción moral y política.

Respecto de la segunda, la crítica sociológica de la *religión* marxista, Kołakowski nos muestra que, trastocando por completo lo fundamental de la enseñanza de Marx, la burocracia comunista había convertido la ideología en ciencia y la ciencia en mito. Así, señala cómo el marxismo institucionalizado no se distingue gran cosa de la institucionalización del cristianismo por parte de la Iglesia católica, observando ambos la misma estructura sacerdotal y el similar contenido dogmático. Mostraremos que, en un contexto de censura, gran parte de esta crítica la podemos encontrar en obras como *Cristianos sin Iglesia*⁷ y en algunas de las obras literarias que nuestro autor publicó en forma de cuentos y relatos.

Concluiremos esta sección con el epígrafe titulado *El giro hermenéutico del materialismo histórico*. Veremos que, en el contexto de los trabajos de la Escuela de Varsovia se sucedieron largos debates sobre la metodología apropiada para el estudio de la historia, en particular, y de las disciplinas humanísticas en general. Los miembros trataban de huir tanto de un materialismo histórico mecanicista, que explica el origen de cada idea por las estructuras económicas, como de un positivismo que negaba cualquier validez al conocimiento histórico y social. En ese contexto es muy importante la relectura en clave de la teoría del conocimiento y del método de estudio de la historia que Kołakowski realiza de los *Manuscritos de filosofía y economía* que Marx escribió en

⁷ KOŁAKOWSKI, L., *Cristianos sin Iglesia...*, *op. cit.*

1844⁸. Nuestro autor va a tratar de demostrar que en esos textos se encuentra una visión hermenéutica para el estudio de la historia, lo cual permite despojar de los tintes positivistas con los que, a juicio de Kołakowski, Engels interpretó la obra de Marx.

Señala Kołakowski que, en esa obra temprana de Marx, el ser humano se constituye en un sujeto cognitivo solo mediante la actividad práctica, por lo que el conocimiento es siempre un saber cargado de intención. Esto no significa, sin embargo, que el marxismo incurra en una forma de relativismo, pues este conocimiento se organiza según categorías de las necesidades humanas, las cuales son iguales para todos. Marx puede prescindir así de la metafísica del sujeto trascendental kantiano, pues si bien cabe definir el conocimiento como la relación entre un sujeto y un objeto, este sujeto no queda definido en términos de un individuo, sino del conjunto de la humanidad, lo que explica el carácter universal de las categorías. Kołakowski se pregunta si de estas consideraciones de Marx cabe deducir la posibilidad de un conocimiento científico de la historia. Su respuesta es negativa, pues según se desprende de los *Manuscritos*, Marx entendió que el conocimiento está siempre cargado de los valores con los que el ser humano se ha desarrollado a lo largo de la historia, por lo que la historiografía no puede ajustarse a la metodología positivista, por no poder cumplir con el criterio de ser una ciencia libre de valores. Sin embargo, como hemos dicho, estos valores, que hacen posible el conocimiento de la historia, no son arbitrarios, lo que permite que sea posible obtener una visión de los fenómenos históricos en los que cabe un acuerdo intersubjetivo en el marco de un determinado horizonte hermenéutico. Y este horizonte, señala Kołakowski, abarca a toda la humanidad.

⁸MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 2009.

Nuestro autor continúa estas investigaciones en dos artículos de los años sesenta: “The Epistemological Significance of the Etiology of Knowledge: A Gloss on Mannheim” [“El significado epistemológico de la etiología del conocimiento: una glosa sobre Mannheim”]⁹ e “Historical Understanding and the Intelligibility of History” [“La comprensión histórica y la inteligibilidad de la historia”]¹⁰. En el primero, vuelve a abordar la cuestión de una historiografía libre de valores, mientras que en el segundo, nuestro autor radicaliza el giro hermenéutico del materialismo histórico señalando ahora que la inteligibilidad de la historia solo es posible en la medida en que su estudio comience con el *acto de fe* de reconocer unos valores que no pueden ser fundamentados. Esta *fe* es lo que permite *pensar* la historia según el mito del despliegue de un espíritu universal, que es lo único que, a su juicio, salva la posibilidad de que la historia pueda tener algún sentido y no ser la mera enunciación de acontecimientos inconexos.

En la tercera parte de este trabajo, que lleva por título *El malestar de la Modernidad*, veremos cómo a partir de finales de los años sesenta, buena parte de los escritos de Kołakowski se orientan hacia la cuestión global del *sentido*, es decir, aquellas certezas primeras que permiten dar razón del mundo en su conjunto, así como de aquellas entidades más abstractas del conocimiento que permiten la valoración de los enunciados como verdaderos o falsos, y nuestros juicios como correctos o incorrectos. Se trata de una cuestión que se había ido gestando en la obra de Kołakowski a partir del mencionado artículo “El sacerdote y el bufón”, de 1959, que de alguna manera está

⁹ KOŁAKOWSKI, L., “The Epistemological Significance of the Etiology of Knowledge: A Gloss on Mannheim” [“El significado epistemológico de la etiología del conocimiento: una glosa sobre Mannheim”], traducción de George L. Kline y Helen R. Segall, en *A Leszek Kołakowski Reader*, *op.cit.*, pp. 221-238.

¹⁰ KOŁAKOWSKI, L., “Historical Understanding and the Intelligibility of History” [“El entendimiento histórico y la inteligibilidad de la historia”], en *A Leszek Kołakowski Reader*, *op. cit.*, pp. 103-117.

presente en los textos revisionistas y que ahora va a ser tematizada en las más importantes obras de los siguientes años, como *La filosofía positivista*, *La presencia del mito*, las monografías dedicadas a Bergson y Husserl, *Horror metaphysicus* y *Si Dios no existe*¹¹. Hemos dividido esta sección en dos apartados, dedicados, respectivamente, a la cuestión de la búsqueda filosófica de la certeza y a la filosofía de la religión.

En el primero de ellos, titulado *La Ilustración como catástrofe cultural*, abordaremos los contenidos de las obras *La filosofía positivista* y las monografías dedicadas a Bergson y Husserl. Veremos que Kołakowski aborda el positivismo como un intento de la filosofía por encontrar un fundamento último del conocimiento. Se trata, señala, de un intento vano, pues el positivismo se ve obligado a recortar lo que se entiende por conocimiento a la medida de aquello que se ajusta a los cánones del método científico. En su versión más moderada, la defendida por Ludwig Wittgenstein, el positivismo nos invita a guardar silencio sobre aquello de lo que no se puede hablar, lo que, a juicio de Kołakowski, supone, al menos, el reconocimiento de las cuestiones propias de la metafísica, pero, en su versión más radical, el positivismo supone el intento nada velado de suprimir, por absurdas, las cuestiones morales y religiosas, lo que, a su juicio, implica la abolición no solo de la filosofía, sino de las cuestiones más importantes de la historia de la cultura. En esta modalidad científicista, el positivismo es una renuncia a la concepción trascendental de la verdad, concebida ahora como un simple

¹¹ KOŁAKOWSKI, L., *La filosofía positivista*, traducción de Genoveva Ruiz-Ramón, Madrid, Cátedra, 1979. KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, op. cit. KOŁAKOWSKI, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*, traducción de Adolfo Murguía Zubiarrain, Madrid, Alianza, 1977. KOŁAKOWSKI, L., *Bergson*, South Bend, St. Augustine's Press, 2001. KOŁAKOWSKI, L., *Horror metaphysicus*, op. cit., KOŁAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...*, op. cit.

mecanismo de adaptación en la evolución humana, un rechazo de todo juicio sintético a priori, a toda posibilidad de existencia de algún enunciado que sea por sí mismo verdadero y que sirva de base para decirnos no solo cómo es el mundo, sino por qué debería ser así.

Kořakowski presenta la obra de Edmund Husserl y Henri Bergson como los más logrados intentos del siglo XX por superar el reduccionismo positivista y devolver la legitimidad de la indagación filos3fica sobre las cuestiones metafísicas. Ambos recurrieron a alguna forma de intuición, pero, como señala Kořakowski, fueron incapaces de convertir esa intuición en conocimiento, porque el conocimiento implica la capacidad de transmitir aquello que se sabe por medio del lenguaje. Nuestro autor no niega que ambos consiguieran acceder a la *cosa en sí*, pero en ese acto la filosofía no adquirió ninguna nueva certeza.

Cabe preguntarse, señala nuestro autor, por qué la filosofía sigue presa de ese anhelo de absoluto. La cuestión es abordada con sumo detalle en *Horror metaphysicus*, una de sus obras más complejas y, a nuestro juicio, la más lograda. Expone allí que el hecho de que las cuestiones metafísicas no puedan ser abordadas científicamente no significa que deban ser marginadas, pues responden a necesidades antropol3gicas muy profundas que reclaman algún tipo de satisfacción. Estas necesidades pueden ser reducidas a la de la certeza de algún conocimiento que permita garantizar que al menos algo existe y a la de algún criterio con el que evaluar la bondad de la acción. Ambas exigen la postulación de algún tipo de absoluto que sirva de fundamento al resto de los conocimientos. En este volumen, Kořakowski hace un pormenorizado repaso de cómo la filosofía ha tratado de definir la naturaleza de ese absoluto, enfrentándose una y otra vez a los *horrores metafísicos* producto del uso de un lenguaje contingente e incapaz de habérsela con aquello que, por definición, ha de ser anterior a él. Así, cuando ha tratado de definir un absoluto que proporcione sentido al mundo, la filosofía solo ha sido

capaz de definirlo como la causa primera o según algún principio de equilibrio y armonía. Pero esa respuesta no se corresponde con la pregunta subyacente en toda la historia cultural, que no es otra que la del sentido del mundo, del destino de la especie humana, del criterio por el que podemos distinguir la bondad de la maldad, o de la propia salvación del alma después de la muerte. La pregunta, señala Kołakowski, no se satisface con cualquier absoluto, sino con un absoluto absolutamente bondadoso, y la filosofía no es capaz de proporcionar esa respuesta una vez que, desde la Ilustración, ha quedado sometida a una racionalidad que reivindica para sí la facultad de enjuiciar todas las esferas de la experiencia humana, incluido el pensamiento religioso.

Este será el punto de partida de la materia que abordaremos en el último epígrafe de este trabajo y que lleva por título *Si Dios no existe*. En él partiremos de las consideraciones vertidas en *Horror metaphysicus* a propósito de esos aspectos de la realidad última que no se dejan expresar por el lenguaje argumental y que encuentran mejor vía de manifestación en el mito. Entre esos mitos, resplandece con luz propia aquel que puede dar sentido a toda la existencia, así como dirimir la cuestión de la certeza y la corrección moral. Este mito no puede ser otro que el de Dios, el alfa y el omega de toda indagación metafísica.

En *Si Dios no existe...*, Kołakowski rastrea la presencia de Dios en la historia de la filosofía, y se cuestiona sobre la naturaleza de lo que entendemos por filosofía de la religión. De forma un tanto arbitraria, restringe el fenómeno religioso a aquellas creencias sobre la realidad eterna que incluyen la comunicación con Dios. Asimismo, rechaza las interpretaciones funcionalistas y marxistas de la religión que tratan de reducir el fenómeno religioso a alguna función de la vida social. Por el contrario, defiende que la religión debió existir antes de su uso para fines legitimadores, estableciendo un sistema de signos que se constituyó en la base que hizo posible todos sus demás usos sociales. Esta tesis es importante, pues lo que quiere decir Kołakowski es que la religión

proporciona ese sentido a todo el universo que la filosofía, vanamente, trata de sustituir por otro basado en la racionalidad. En consecuencia, la función de la filosofía de la religión es investigar ese “culto socialmente establecido de la realidad eterna” en que consiste la religión¹².

La religión va a ser definida como esa forma de comunicación con Dios, que es lo que constituye la peculiar naturaleza del lenguaje religioso. Este lenguaje no es susceptible de ser analizado como si de un conjunto de enunciados se tratara y, mucho menos, con fines de establecer su verificabilidad o adecuación a un esquema previamente establecido. Cabe preguntarse, con Kołakowski y contra Kołakowski, si es posible que la filosofía, sometida a los imperativos de la *conciencia crítica* y la *inteligencia lingüística*¹³, pueda arrojar alguna luz sobre un fenómeno que ya ha sido definido como lo otro de la racionalidad.

Veremos que su planteamiento es extremadamente escéptico respecto a la posibilidad de que la filosofía pueda decir algo del fenómeno religioso, en cuanto ese decir de la filosofía supone siempre un intento de traducir el lenguaje mítico al racional, lo cual, en último término, es una subordinación de la religión a la filosofía. Esta subordinación, señala Kołakowski, nace del hecho de que la filosofía no puede concebir a Dios en los términos en que lo hace el creyente, es decir, como “un guardián fraternal que quiere salvarnos, protegernos y finalmente darnos eterna hospitalidad en su reino”¹⁴.

¹² SDNE, p. 14.

¹³ GÓMEZ CAFFARENA, J., *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

¹⁴ SDNE, pp. 68-69.

Entre la filosofía y la religión parece abrirse un abismo infranqueable en el que la interlocución queda cortocircuitada por la ausencia de una herramienta capaz de mediar entre el lenguaje del mito y el de la razón. Sin embargo, la religión ha de convivir en las modernas sociedades secularizadas con el imperativo de la racionalidad en la toma de decisiones. ¿Cuál ha de ser entonces el papel que están llamado a desempeñar en ese contexto las religiones institucionalizadas? Se trata de una cuestión que Kołakowski se vio motivado a abordar tras la vuelta de la democracia a Polonia, cuando pasó a primer plano el debate sobre cómo congeniar los imperativos de la democracia con una tradición cultural con una importante presencia de la religión.

En distintas obras a partir de los años setenta, particularmente en *Dios no nos debe nada*¹⁵, Kołakowski hace un exhaustivo repaso de las distintas posiciones que ha mantenido la Iglesia ante el avance de la racionalidad ilustrada. Señala que la Iglesia nunca encontró una forma de absorber el saber profano, oscilando entre adoptar una actitud sectaria y antimoderna o una actitud de reconciliación con el mundo al precio de ver diluida su capacidad de influencia. Esta última actitud, señala Kołakowski, es la más funesta, porque supone sustituir una religión basada en el lenguaje del mito por una imposible fe racional. A este respecto, es muy ilustrativo el diálogo que Kołakowski mantiene con Rudolf Karl Bultmann y Karl Jaspers a propósito de la desmitologización de la religión. Kołakowski argumenta que tanto el uno como el otro conceden que la razón es un instrumento de categoría superior al mito, negando de esa forma lo que, a juicio de nuestro autor, es consustancial a la religión. Nuestro autor se posiciona al lado de Blaise Pascal al considerar que la distinción entre la razón y la fe es ontológica: la una no puede ser valorada en términos de la otra.

¹⁵ KOŁAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada*, versión castellana de Susana Mactley, Barcelona, Herder, 1996.

Así, señala que la tarea de lo sagrado es negar la autonomía ilimitada de lo profano, respondiendo con un humanismo cristiano al humanismo prometeico ilustrado. Este humanismo cristiano ha de reivindicar el concepto de culpa y pecado como elementos motivadores del comportamiento moral, y del tabú como la más genuina expresión del mandato moral. Mostraremos que la estrecha vinculación que Kołakowski establece entre la religión y la moralidad puede explicar el origen y la peculiar naturaleza de los enunciados morales, pero en ningún caso es aceptable la afirmación de que sin el recurso a Dios no es posible aspirar a la validez universal de los deberes morales.

Concluiremos este trabajo con una recapitulación sistemática de todo el contenido expuesto en las tres áreas en las que hemos organizado este trabajo: la filosofía moral y política, la teoría del conocimiento y la metodología de las disciplinas humanísticas, y la búsqueda de la certeza y la filosofía de la religión, proporcionando así una visión de conjunto de la obra de Kołakowski y sometiendo a consideración y crítica los planteamientos de nuestro autor en esas materias.

Antes de iniciar la exposición de los contenidos es de justicia expresar el más sincero agradecimiento al director de esta tesis, Carlos Gómez Sánchez, cuya sabia orientación me ha permitido adentrarme en el laberinto de la obra de Kołakowski con mayor profundidad que la que podía haber alcanzado por medios propios. Particularmente oportunas fueron sus indicaciones para la realización de la tercera parte de este trabajo, dedicados a la filosofía de la religión, para lograr un mayor refinamiento de los argumentos y un mejor tratamiento de materias en las que no partía con todo el bagaje que me hubiera gustado poseer. Gracias a sus indicaciones, no solo se consiguió elevar el nivel de esa sección, sino que además despertó en mí el interés por profundizar en esa parte de la filosofía que se abre al hecho religioso.

Es asimismo preciso el agradecimiento a Ubaldo Suárez Acosta, reciente doctor en Filosofía y brillante filólogo. Sus consejos, siempre atendidos, me han facilitado la labor de corregir una infinidad de expresiones que estaban reñidas con un español correcto.

Por último, pero no en último lugar, a mi compañera Luisa del Rosario González. A ella solo cabe agradecerse todo.

1. EL PENSAMIENTO ÉTICO Y POLÍTICO DE LESZEK KOŁAKOWSKI

1.1. Comunismo sin revolución

Este primer epígrafe, de carácter introductorio, se orienta a exponer aquellos elementos de la historia y la cultura polaca que nos permitan poner en contexto la biografía intelectual de Leszek Kołakowski. Dicho de forma más precisa: se trata de presentar, siquiera sea de forma impresionista, la herencia cultural sobre la cual, y contra la cual, nuestro autor inicia su andadura intelectual en la década que comienza en 1951.

Para ello, en *Los discursos polacos de la Modernidad* comenzaremos exponiendo, en sus aspectos más relevantes, la que, durante el siglo XIX y buena parte del XX, se conoció como la “cuestión polaca”: la peculiar situación de una nación que, en el curso de doscientos años, había pasado de ser el mayor estado de Europa a convertirse en objeto de reparto entre las potencias europeas. Efectivamente, desde 1795 a 1918 Polonia no fue más que una idea gestada en torno al recuerdo del esplendor de la antigua república y al memorial de agravios motivado por el despotismo que, en mayor o menor grado, ejercieron las potencias de la Santa Alianza.

Justifico esta incursión histórica por dos razones. La primera, porque la ocupación soviética de Polonia al término de la segunda guerra mundial encontró una desigual resistencia entre los polacos, lo que contribuye a explicar una parte importante de la idiosincrasia del movimiento revisionista. Tengamos en cuenta que, entre el denominado “bloque del Este”, Polonia era el que poseía un partido comunista más débil, por lo que, a diferencia de otros países, como Hungría, Stalin no pudo contar con un importante apoyo desde el interior del país. A este respecto, veremos que una

explicación parcial de la relativamente fácil penetración del comunismo emana del intenso debate sobre la viabilidad de Polonia como país independiente. Este debate se había venido gestando desde el siglo XVIII y, desde entonces, eran muchos los que estaban convencidos de que la supervivencia de Polonia pasaba por asegurarse la protección de alguna potencia europea. En la década de 1940, la cuestión se reducía a elegir entre Alemania o Rusia. Y para muchos polacos, entre ellos Kołakowski, Rusia representaba el progreso.

La segunda razón se debe a que esta época de particiones territoriales motivó una importante actividad intelectual a cargo de un peculiar estrato social: la *inteligencja* polaca. El origen de la palabra polaca "*inteligencja*" se halla en la obra *O miłości Ojczyzny* (*Sobre el amor a la patria*, 1844) del filósofo hegeliano Karol Libelt. Libelt definió la *inteligencja* como el colectivo compuesto por científicos, funcionarios, maestros y clérigos que, debido a su mejor nivel educativo, estaban llamados a asumir el liderazgo de la nación y hacerse cargo de la causa nacional¹⁶. Es obvio que la existencia de intelectuales no es un fenómeno privativo de Polonia. Grupos de intelectuales con conciencia de serlo, y con sentido de pertenencia a un colectivo de iguales, existieron en todos los países europeos antes de 1844. Pero muchos historiadores conviene en distinguir entre "intelectuales" e "*intelligentsia*" y reservan este último término para designar a los intelectuales de los países de la Europa del Este. Esta distinción se suele justificar señalando la circunstancia de que en la Polonia del siglo XIX no existiera una clase burguesa a la que pudieran pertenecer estos intelectuales ni de la que pudieran obtener sus fuentes de ingresos. La *intelligentsia* polaca la conformaban individuos ilustrados que ocupaban puestos en la estructura

¹⁶ JEDLICKI, J., "Problems with intelligentsia", en *Acta Poloniae Historica* 100, 2009, pp. 15-31. Véase también la Introducción de András Bozóki en BOZÓKI, A. (ed.), *Intellectuals and Politics in Central Europe*, Budapest, Central European University Press, 1999, pp. 1-18.

burocrática de las distintas particiones del territorio, individuos que, con el paso del tiempo, comenzaron a identificarse como un estrato social.

Me ha parecido oportuno exponer las características y distintas modalidades de discurso de esta *inteligencia* por dos motivos. El primero es porque contribuyó a conformar un discurso sobre la responsabilidad del intelectual en el progreso y devenir del país. Así, cuando estudiemos la historia de la filosofía polaca en el siglo XX, tendremos ocasión de observar cómo la influencia de la escuela analítica de Twardowski sobre la cultura polaca no se limitó a la divulgación de unas determinadas tesis filosóficas. Más importante aún fue su empeño en inculcar en el ámbito académico valores como los de la independencia, la búsqueda insobornable de la verdad y la sumisión a los métodos intersubjetivos de validación de las teorías. Suscribo la tesis de que buena parte del movimiento revisionista del marxismo-leninismo que comenzó a gestarse en los años cincuenta del siglo XX se debió al peculiar sentido de la responsabilidad que los intelectuales polacos sentían respecto al destino de la nación. Baste señalar a este respecto que, de los once artículos que componen la primera obra revisionista de Kołakowski, *El hombre sin alternativa*, siete abordan, de una u otra manera, el problema de la independencia intelectual en la sociedad comunista¹⁷.

El segundo motivo por el que me ha parecido conveniente tratar este asunto lo constituye el hecho de que los diferentes discursos que se forman en el siglo XIX son los que van a conformar gran parte de las posiciones políticas e intelectuales del siglo XX, y de ellos emanan no pocos de los temas de los que se nutrirá el movimiento

¹⁷ KOŁAKOWSKI, L., *El hombre sin alternativa...*, *op. cit.* Concretamente los artículos que abordan el problema de la independencia de los intelectuales son: “Concepto actual y concepto no actual del marxismo”; “Los intelectuales y el movimiento comunista”; “Responsabilidad e historia”; “¿De qué viven los filósofos?”; “El platonismo, la empiria y la opinión pública”; “Elogio de la inconsecuencia” y “El sacerdote y el bufón”.

revisionista. He seleccionado para su exposición breve cuatro tipos de discursos. El primero es el de la Iglesia Católica en su esfuerzo por constituirse en núcleo de la polonidad en un entorno cultural en el que coexistían distintas confesiones religiosas. El segundo es el del movimiento revolucionario mesiánico, por medio del cual se introduce en Polonia el idealismo y el romanticismo alemán. El tercero es el que se articula en torno al optimismo científico de Auguste Comte y que da lugar al nacimiento del liberalismo polaco. El cuarto y último discurso lo conforman las ideas socialistas que se constituyen en el país a finales del siglo XIX.

Sin embargo, no fue ninguno de estos discursos o, al menos no fueron su causa directa, los que proporcionaron a Polonia su independencia a partir de 1918. Se trató, más bien, de una especie de golpe de suerte propiciado por el descalabro durante la primera guerra mundial de las potencias ocupantes. El país se vio, así, ante las importantes tareas de garantizar su viabilidad económica y reconstruir su identidad nacional. La época en la que iba a nacer Kołakowski, la de la segunda república polaca, fue un periodo convulso, con un importante grado de conflictividad social producto del enconamiento político entre visiones irreconciliables sobre la modernidad que se habían venido gestando desde el siglo XIX. En el epígrafe *La Polonia de la primera mitad del siglo XX* daremos cuenta de aquellas cuestiones que, a nuestro juicio, contribuyen a entender algo mejor la época inmediatamente posterior.

Terminaremos este apartado dedicado a la historia de Polonia con el epígrafe titulado *La II Guerra Mundial y la "liberación" comunista*. En él pretendemos dar cuenta de los elementos fundamentales del régimen comunista de Polonia y su repercusión en la cultura del país. Observaremos que ya desde sus orígenes, el comunismo polaco no fue un movimiento uniforme, pues en su seno existían muy diferentes concepciones de cuál era el papel que debía desempeñar la Unión Soviética en la política interior de Polonia.

1.1.1. Los discursos polacos de la Modernidad

1.1.1.1. La “cuestión polaca” y el nacimiento de la *inteligencja*

La mancomunidad formada por el Gran Ducado de Lituania y el Reino de Polonia fue, durante los siglos XV y XVI, una de las mayores extensiones europeas bajo el control de una administración. Su millón de kilómetros cuadrados, que en algún momento llegó a incluir Moscú, estuvo durante siglos bajo el gobierno de un rey elegido por los miembros de la nobleza (*szlachta*). Este cuerpo electoral, en torno al medio millón de personas, elegía también a los miembros del parlamento (*Sejm*), cuyas amplias prerrogativas incluían la posibilidad de vetar cualquier norma que aprobara el monarca. El poder de veto y el derecho de los nobles a rebelarse contra el rey hacían nadar a la primera república polaca a contracorriente de la Europa absolutista que comenzaba a forjarse.

Pero no era solo la limitación del poder del monarca lo que convertía a la mancomunidad en una peculiaridad. También lo era la armonía con la que convivían en su seno los variados grupos étnicos que componían la población. En realidad, la mancomunidad era una especie de confederación de pequeñas regiones autónomas gobernadas por los miembros de la nobleza. Aún más singular era el ambiente de tolerancia en el que coexistía la diversidad de confesiones religiosas: católica, ortodoxa, luterana, judía y musulmana. Este clima de tolerancia había permitido a la república mantenerse al margen de las guerras religiosas que asolaban buena parte de Europa. Al mismo tiempo, la relativa independencia de la que gozaban las distintas comunidades les permitía tener manos libres para aventurarse en campañas de expansión territorial¹⁸.

¹⁸ La polaca Constitución de 3 de mayo de 1791 fue la primera constitución europea y la segunda del mundo, después de la de los Estados Unidos. Entre otras virtudes, la constitución creaba un departamento gubernamental encargado del sistema educativo del reino, siendo así que creaba el primer ministerio de educación de la historia.

Sin embargo, desde mediados del siglo XVII, el reino comenzó a sufrir el acoso de sus vecinos suecos y rusos, dispuestos a recuperar las tierras que Polonia les había arrebatado en el pasado. Se hizo entonces evidente que los límites de la nobleza al poder real impedían al país ofrecer la misma respuesta unitaria que la de las monarquías absolutas vecinas. Cada región polaca se preocupaba de defender sus propios dominios, y solo se avenían a sufragar un ejército nacional cuando veían que no podían defenderse por sus propias fuerzas. Eso ocurría cada vez con más frecuencia a lo largo del siglo XVIII, con las reiteradas agresiones de Rusia y su gradual expansión sobre suelo polaco. Este expansionismo ruso despertaba, además, el recelo de Austria y de Prusia, que veían cómo el imperio ruso se acercaba a sus fronteras. Los numerosos conflictos que se libraron sobre suelo polaco se saldaron, al término del siglo, con las tres sucesivas particiones del país. De esta forma, a comienzos del XIX, Polonia quedó reducida a una unión artificial de tres provincias pertenecientes a Rusia, Austria y Prusia.

Desde entonces, Polonia fue, para los polacos, tan solo una idea forjada en torno al recuerdo del antiguo esplendor y, sobre todo, al memorial de agravios motivado por el despotismo que, en mayor o menor grado, ejercieron las potencias de la Santa Alianza. En ese memorial, Rusia era la principal deudora por su sistema de dominación basado en la obligatoriedad del cristianismo ortodoxo, el despotismo de su control policial y el intenso proceso de rusificación cultural orientado a la eliminación del idioma polaco¹⁹. En las zonas bajo el control prusiano, el autoritarismo y control policial se veía suavizado por cierta tolerancia religiosa, el paternalismo protector de los más desfavorecidos y un modelo de desarrollo cultural en el que la imposición de la cultura alemana no era óbice para el uso del polaco en la educación elemental. Este benigno

¹⁹ DAVIES, N., *God's Playground. A History of Poland. Volume II: 1795 to the present*, New York, Columbian University Press, 2005, pp. 60-82. Davies señala que es difícil de explicar para un extranjero lo que significó la palabra "Rusia" para generaciones enteras de polacos.

statu quo quebró a partir de 1872, cuando Bismarck extendió a suelo polaco la *Kulturkampf* que libraba en la metrópolis. A partir de entonces, se inició en Polonia un programa de germanización, de hostigamiento a la Iglesia católica y de asentamiento de colonos alemanes en territorio polaco. Por su parte, los territorios bajo control austriaco (*Galicja*) sufrieron también los rigores de la burocracia centralizada y del dispositivo policial fuertemente represivo. La diferencia más acusada con los otros territorios era su extrema desigualdad: junto a la mayor pobreza de Europa se asentaban los residuos de la nobleza de la primera república. Ambos factores motivaron que, a mediados del siglo XIX, un movimiento liderado por la aristocracia forzara a Viena a conceder importantes ámbitos de autonomía. Gracias a esta solución de compromiso, comenzaron a emerger en la región los primeros movimientos políticos genuinamente polacos, al tiempo que la tolerancia hacia el uso del idioma nativo en las instituciones educativas permitía el florecimiento de las universidades de Cracovia y Leópolis.

La estructura burocrática de las potencias ocupantes se nutría de los intelectuales polacos, que quedaban así sometidos a un doble vínculo. Por una parte, debían obediencia a los gobiernos de Rusia, Prusia y Austria, que eran los que garantizaban su sustento. Pero, por otra parte, eran en su mayoría los descendientes de las antiguas familias aristocráticas polacas, y, en virtud de su linaje, se sentían destinatarios de las llamadas a asumir la misión de la causa nacional. Esta tensión entre lealtades opuestas podía ser resuelta de tres maneras, que, a modo de tipos ideales, se conocen en la historiografía polaca con los nombres de lealismo (*lojalizm*), insurreccionismo (*powstanie*) y conciliación (*ugoda*)²⁰.

La actitud *lealista* era propia de los descendientes de la alta nobleza polaca y del sector más conservador de la Iglesia católica. La lealtad de la primera nacía de su

²⁰ DAVIES, N., *God's Playground*, *op. cit.*, p. 23.

propensión a identificarse con la cultura rusa y alemana, mientras que la de la Iglesia estaba en gran parte determinada por el control que sobre ella ejercían las potencias ocupantes. Estas eran muy conscientes de la influencia de la Iglesia sobre el campesinado y vigilaban estrechamente que la Iglesia no se convirtiera en un bastión de la insurrección²¹. Por otra parte, la Iglesia polaca estaba también sometida al control del Vaticano, más favorable a los imperios ocupantes que a apoyar las insurrecciones. A este respecto, los levantamientos de 1830 y 1864 habían sido condenados *ad hoc* por los papas Gregorio XVI y Pío IX, hasta que León XIII estableció la doctrina del “trilealismo” permanente. Pero la Iglesia tenía otras preocupaciones al menos tan importantes como las injerencias de Rusia y Alemania. Por un lado, estaba la presencia de la nutrida comunidad judía, cuyo asentamiento en Polonia databa de antes del siglo IX y que ahora los católicos comenzaban a percibir como una amenaza. Por otra, las ideas reformistas procedentes de Alemania. Los obispos respondían a estos desafíos mostrándose como un bastión frente a lo que percibían como la disolución de la polonidad (*polskość*): La Iglesia, como los polacos, no era ni cristiana ortodoxa, ni reformista, ni judía, sino católica²². De esta forma, la Iglesia fue construyendo un exitoso relato que, hasta nuestros días, se esfuerza por identificar a Polonia con la cristiandad.

El *insurreccionismo* fue protagonizado por aquellos que, además de tener conciencia de vivir en un país ocupado, creían que su deber era liberarlo. Entre ellos se contaban clérigos de base que, conocedores de la situación social, preferían desoír los mandatos de los obispos. Se estima que más de un millar fueron deportados a Siberia

²¹ *Ibidem*, p. 154-155.

²² PORTER, B., “The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History”, en *SEEJ*, nº 2 (2001), pp. 289-299, p. 289.

entre los años 1864 y 1914²³. Pero la principal inspiración de la insurgencia procedía de las ideas de Herder, Fichte y Hegel articuladas de manera muy original por el poeta Adam Mickiewicz (1798-1855). A diferencia de Herder, Mickiewicz no identificaba la polonidad con el pueblo o el lenguaje, sino con el interés universal de todos aquellos luchadores por la libertad. Su obra principal, el *Libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos* (1832) describía la futura liberación de Polonia como el primer paso de la liberación universal. En su poesía, Polonia era el Cristo, una esencia espiritual que, a través de una dialéctica de martirio y redención, alcanzaba la salvación final²⁴. Este discurso mesiánico contribuyó en buena medida a forjar el nacionalismo polaco, estimulando no solo a los que protagonizaron los levantamientos armados de 1830 y 1864, sino también a los muchos que compartían los mismos ideales pero que preferían canalizar sus sentimientos a través de la literatura y la filosofía. Este fue el caso de Józef Maria Hoene-Wronski (1776-1853), un estudioso de la filosofía kantiana y hegeliana que vaticinó un futuro en el que todos los problemas humanos, incluida la mortalidad, serían resueltos; o August von Cieszkowski (1814-1894), hegeliano y compañero de Karl Marx en la Universidad de Berlín, que defendió la misión divina de la Iglesia católica polaca en el advenimiento de una era bajo la égida del Espíritu Santo. Probablemente, ninguno de estos autores era plenamente consciente de estar construyendo uno de los esquemas simbólicos más exitosos y recurrentes de la historia de Polonia²⁵, esquema

²³ DAVIES, N., *God's Playground, op. cit.*, p. 159.

²⁴ PORTER, B., "The Social Nation and Its Futures: English Liberalism and Polish Nationalism in Late Nineteenth-Century Warsaw", *The American Historical Reviews*, vol. 101, num. 5 (Dec. 1996).

²⁵ PRESA, F., "El mesianismo polaco como respuesta al problema de la identidad nacional en la Polonia del siglo XIX", *Revista de Filología Románica*, 2002, 19, pp. 291-299. Roman Ingarden señala que la recepción polaca del idealismo alemán estuvo mediatizada por la fe religiosa de los filósofos polacos. En general, hicieron una adaptación del pensamiento alemán a la fe

con el cual muchos polacos saludarían un siglo después la llegada de Karol Wojtyła al trono de Roma.

El grupo de los *conciliadores* comenzó a forjarse en Varsovia hacia 1870 en torno a la desilusión por las devastadoras consecuencias del levantamiento de 1864. Se llamaban a sí mismos “positivistas” en honor al optimismo científico de Auguste Comte, pero su fuente de inspiración procedía, más bien, del liberalismo inglés de John Stuart Mill y Herbert Spencer²⁶. Estos positivistas, uno de cuyos principales líderes era el filósofo Aleksander Świętochowski (1849-1938), rechazaban la vía revolucionaria y confiaban en que la simple evolución de la ciencia, los valores burgueses y, sobre todo, el culto al trabajo y una educación al margen de los prejuicios religiosos bastaran para lograr una organización racional de la sociedad, aunque esta no tuviera que concretarse en una Polonia independiente²⁷. Con estas ideas, los positivistas se convirtieron pronto en el movimiento intelectual hegemónico, atrayendo a periodistas, poetas y filósofos, y poblando la literatura polaca del léxico de la ciencia y de la economía de mercado²⁸. También, gracias a ellos, el discurso público se amplió a cuestiones como los derechos de las mujeres, la emancipación de los judíos o el rol de la Iglesia en una futura sociedad laica²⁹. Y, lo que es más importante para la historia de la filosofía polaca, crearon el

cristiana, sustituyendo la idea de espíritu por la de Dios, al tiempo que otorgaban mayor peso a los factores emocionales que a los racionales. Roman INGARDEN, “Main Directions of Polish Philosophy”, *Dialectics and Humanism*, nº 2/1974, pp. 93-94.

²⁶ PORTER, B., “The Social Nation and Its Futures...”, *op. cit.*, p. 1476.

²⁷ *Ibidem*, p. 1470.

²⁸ *Ibidem*, p. 1490.

²⁹ *Ibidem*, p. 1477.

contexto intelectual propicio para la profesionalización de la filosofía que Kazimierz Twardowski estaba a punto de iniciar en la Universidad de Leópolis.

El eclipse del positivismo como corriente hegemónica ocurrió parejo a la extensión de las dudas sobre si tan solo el paso del tiempo y el avance de la ciencia abocarían a una sociedad mejor. Nadie era capaz de afirmar que eso estuviera ocurriendo en las sociedades capitalistas europeas. Además, las nuevas generaciones de polacos, que no habían sufrido las penosas consecuencias de las fallidas insurrecciones, encontraban mejor inspiración en el ideario socialista, ya fuera en su versión nacionalista o cosmopolita, que en el aparentemente apolítico programa positivista. La primera, mayoritaria, estaba constituida en torno a Boleslaw Limanowski (1835-1935) y el Partido Socialista Polaco (PPS). La segunda era la auspiciada por las ideas de Ludwik Warynski (1856-1889), de las que habría de emerger el Partido Socialdemócrata del Reino de Polonia (SDKP) de Rosa Luxemburgo (1870-1919), primero, y el partido comunista polaco, después³⁰.

La irrupción del socialismo en Polonia marca también un momento de inflexión en la *inteligencja* polaca, pues a medida que comienza a despuntar el siglo XX, los polacos irán canalizando sus aspiraciones a través de los partidos políticos, instituciones que vienen a asumir, al menos en parte, las tareas de los intelectuales. Este cambio tiene relevancia en la medida en que la fijación de la cultura polaca y su divulgación, que había sido una de las señas identitarias de la inteligencia, se sustituye ahora por reivindicaciones marcadamente sociales. Como sucedió en las mismas fechas en otros países europeos, el intelectual polaco tuvo que compartir la aspiración al liderazgo social con nuevos interlocutores como los sindicatos y los partidos políticos.

³⁰ DAVIES, N., *God's Playground...*, *op. cit.*, pp. 401-402.

1.1.1.2. La Polonia de la primera mitad del siglo XX

A comienzos del siglo XX, la *intelligentsia* había difundido entre la mayoría de los polacos la conciencia de ser una nación sin Estado³¹. Pero tanto los intelectuales como la conciencia nacional eran impotentes ante la capacidad represiva de las potencias. Así, más de un siglo después, Polonia estaba igual de lejos de la independencia, al albur de alguna circunstancia fortuita, como la debilitación de las fuerzas ocupantes o la posible alianza de los polacos con alguna otra potencia occidental. Por suerte para los polacos, estos dos factores vinieron a coincidir en 1914 con la declaración de la primera guerra mundial. Por una parte, el enfrentamiento de Rusia contra Austria y Alemania obligó a cada una de las potencias a buscar el apoyo de los polacos a cambio de una mayor autonomía para sus regiones. Por otra, la entrada de Estados Unidos en la guerra favorecía la causa, pues el presidente Wilson Woodrow era favorable a una Polonia independiente³². La tesis era compartida por los que veían en esa independencia una estrategia para debilitar a Alemania. Finalmente, la revolución rusa de 1917 y el subsiguiente colapso del poder zarista vendrían a sumarse a los factores que favorecían la independencia. Como resultado de la contienda, los ejércitos austriacos, ruso y alemán abandonaron sus últimas posiciones en Polonia, permitiendo que los *peregrinos* polacos de Mickiewicz alcanzaran la liberación antes de la navidad de 1918.

La Polonia en la que iba a nacer Kołakowski era un país joven con una larga historia, una economía en quiebra y veintisiete millones de habitantes étnicamente heterogéneos y con distintas sensibilidades culturales y religiosas: polacos, rusos,

³¹ *Ibidem*, p. 46.

³² Se ha señalado que esta actitud pro-polaca de Woodrow era deudora, en una importante medida, de la influencia que los intelectuales polacos establecidos en los Estados Unidos. Véase SZCZEPANSKI, J., "The polish intelligentsia. Past and Present", en Tadeus CIEPLAK, (ed), *Poland since 1956*, New York: Twayne Publishers, 1972, p. 109.

ucranianos, bielorrusos, judíos y colonos alemanes³³. Carecía casi por completo de infraestructura industrial, y su economía se basaba en un atrasado sector primario³⁴. El masivo éxodo hacia las ciudades había incrementado la mano de obra industrial a mucho mayor ritmo que las ofertas de empleo. Las ciudades sufrían, en consecuencia, el empobrecimiento general.

Para atajar los problemas, se sucedieron en el gobierno coaliciones de distintos partidos, liderados por los grandes bloques del Partido Socialista Polaco (PPS), Partido Campesino (PSL) y los Demócratas Nacionales (*Endecja*). El PPS, el partido socialista-nacionalista fundado por Limanowski en 1892, había incrementado exponencialmente su militancia en las primeras décadas del siglo XX, pero el apoyo social tendía ahora a decrecer debido a las continuas escisiones. El partido campesino, cuyos orígenes se remontaban al movimiento fundado por Boleslaw Wystouch (1855-1937) en 1895, se veía sometido a no menos escisiones que los partidos de izquierdas. La *Endecja*, el grupo más fuerte y mejor organizado, era la heredera de la secreta Liga Polska fundada en 1886 por algunos miembros del círculo positivista, pero, bajo el liderazgo de Roman Dmowski, había ido radicalizando sus posturas hasta defender tesis chauvinistas, xenófobas y antisemitas³⁵. Por su parte, el Partido Comunista de los Trabajadores

³³ En 1921, los polacos constituían el 69% de la población, seguidos de los ucranianos (14%), judíos (8%), bielorrusos (4%) y alemanes (4%). WRÓBEL, P.J., "Parliamentary Democracy in Interwar Poland", en BISKUPSKI, M.B.B., PULA, J. S., y WRÓBEL, P. J. (eds.), *The Origins of Modern Polish Democracy*, Ohio, Ohio University Press, 2010, p. 126.

³⁴ DAVIES, N., *God's Playground...*, *op. cit.*, p. 133.

³⁵ BRYKCYNSKI, P., "A Poland for the Poles? Józef Pilsudski and the Ambiguities of Polish Nationalism", *The North American Journal for Central European Studies*, 2007, pp. 2-21, p. 19. La *Endecja* no solo recelaba de los judíos, sino también de los alemanes, lo cual les acercaba a la Unión Soviética, país en el que pensaban como garante de la independencia de Polonia. Como ya señalamos, este es uno de los factores que contribuyen a explicar por qué muchos polacos

Polacos (KPRP), nacido en 1918 de la fusión del partido de Rosa Luxemburgo y de una escisión del Partido Socialista de Limanowski, veía su escaso apoyo social reducido a unos pocos distritos de Varsovia³⁶.

Los debates políticos de la segunda república estuvieron polarizados en torno a cómo llevar a cabo la integración ante la amplia variedad de nacionalidades y sensibilidades religiosas, cuestión nada fácil ante el marcado anticlericalismo de los partidos mayoritarios. La Iglesia, que por entonces ya estaba constituida como un importante referente para gran parte de los polacos, suplía su falta de representación política con las organizaciones locales de Acción Católica, cuya militancia solía duplicar la de cualquiera de los partidos³⁷. Los católicos combatían en la prensa a socialistas y nacionalistas, a los que veían como patrocinadores de la filosofía especulativa alemana y como introductores de las ideas ilustradas. La estrategia principal consistía en la defensa de los valores tradicionales católicos y en la frecuente proliferación de movimientos religiosos tradicionalistas, como la Orden de la Perpetua Adoración de la Virgen María, fundada en 1893. Muchas de estas organizaciones contribuyeron decisivamente a extender el sentimiento antisemita, en especial durante las décadas anteriores a la segunda guerra mundial³⁸. La estrategia secundaria, pero no menos exitosa, consistía en atraer a los militantes socialistas con diversos programas contra la pobreza de las zonas industriales.

vieron como una especie de “liberación” la ocupación soviética posterior a la segunda guerra mundial. Muchos sectores nacionalistas creyeron que así se garantizaba la independencia de Alemania.

³⁶ DAVIES, N., *God's Playground...*, *op. cit.*, p. 403.

³⁷ *Ibidem*, pp. 310-311.

³⁸ PORTER, B., “The Catholic Nation...”, *op. cit.*, pp. 297.

El problema de la definición nacional, unido a la situación de crisis económica abocaba a constante inestabilidad a los gobiernos. Aprovechando una de las crisis de la coalición gobernante, y tomando como excusa una disposición gubernativa perjudicial para el ejército, el mariscal Józef Piłsudski, antiguo héroe nacional, exmilitante socialista y ahora convertido en referente del nacionalismo, lideró un golpe de estado que, con apoyo de la izquierda, le llevó al poder en mayo de 1926³⁹. Su gobierno, conocido como la *Sanacja*, no solo no logró hacer frente a los graves problemas, sino que, probablemente, los empeoró, eliminando el sistema constitucional liberal y sustituyéndolo por un régimen marcadamente antiparlamentario, presidencialista y escasamente democrático. Si estos problemas no se tradujeron en una mayor crisis social fue porque el ataque de Hitler a la ciudad polaca de Westerplatte les proporcionó un motivo más importante de preocupación.

1.1.1.3. La II Guerra Mundial y la “liberación” comunista

La invasión de Polonia con la que se inició el 1 de septiembre de 1939 la segunda guerra mundial no sorprendió a Rusia, pues la agresión encontraba respaldo en el pacto Ribbentrop-Mólotov recién firmado por delegados de Stalin y Hitler. Entre las estipulaciones secretas, el acuerdo incluía el reparto de Polonia entre ambas potencias. Por este motivo, Rusia permaneció relativamente pasiva hasta que en 1941 Hitler inició las hostilidades contra Stalin. Pero ni siquiera entonces, el Ejército Rojo se preocupó en demasía por lo que sucedía en la parte polaca bajo el control de Alemania. Esta pasividad se hizo aún más evidente durante la sublevación de Varsovia de 1944, en la que Stalin demoró la ayuda a los polacos reclamada por todos los aliados. La inacción

³⁹ Aunque Piłsudski era nacionalista, no lo era en el mismo sentido que el líder de la *Endecja*, Roman Dmowski. La diferencia es que Dmowski defendía un nacionalismo basado en la raza, según el cual, Polonia pertenecía a los polacos y solo a los polacos. Por el contrario, Piłsudski defendía el igual derecho de todos los habitantes de Polonia a la ciudadanía de pleno derecho.

rusa contribuyó en buena medida a incrementar los ya de por sí devastadores efectos que la contienda había producido en suelo polaco.

De hecho, Polonia resultó ser el principal escenario del holocausto nazi. Se estima que en su territorio murieron once millones de personas, de los cuales seis millones eran polacos y, de ellos, al menos la mitad, judíos. Pero, a diferencia de otros países aliados, los problemas de Polonia no terminarían con la caída de Berlín, pues las intenciones de Stalin eran hacer efectivo su parte del acuerdo con Alemania y anexionar parte, si no la totalidad, del suelo polaco. Siguiendo estas directrices, las fuerzas del Ejército Rojo desplegadas en la zona convirtieron lo que se suponía que era una liberación en una nueva forma de ocupación. Así, a medida que avanzaban hacia Varsovia, los militares rusos depusieron a cuantos dirigentes polacos y miembros de la resistencia no comunista encontraban a su paso, a los que acusaban invariablemente de colaboración con los nazis. Se trataba de una acusación sin fundamento, pues de sobras se sabía que el colaboracionismo polaco había sido nulo. Pero la falta de justificación no impidió que decenas de miles de polacos fueran deportados o se los recluyera en los mismos campos de concentración que habían levantado los nazis.

Por este motivo, los polacos consideraron una traición las decisiones de las conferencias de Teherán (1943), Potsdam y Yalta (1945), que dejaban a Polonia bajo la supervisión de la Unión Soviética. Además, dichas resoluciones obligaban al país a asumir la pérdida de territorios del este en beneficio de la URSS, y la ganancia de espacio por el oeste en perjuicio de Alemania. Para el sector más conservador de la *intelligentsia* polaca, la pérdida de los territorios del este era un pago muy asequible por la recuperación de los del oeste: al anexionarse Rusia de las principales zonas de asentamientos de las comunidades judías y lituanas, la antigua comunidad multiétnica polaca se vería ahora transformada en un Estado uniforme, étnicamente homogéneo y

con el 96% de su población perteneciente a la confesión católica⁴⁰. Los problemas que habían motivado los conflictos sociales en los años treinta habían desaparecido con tan solo mover Polonia 150 millas a la izquierda del mapa.

La cumbre de Yalta, sin embargo, no dejaba las manos completamente libres a Stalin, pues exhortaba expresamente a que Polonia tuviera un gobierno provisional tutelado por las potencias extranjeras. Se trataba de una solución de interinidad encargada de convocar elecciones libres tan pronto como fuera posible. Pero estos buenos deseos colisionaban con la utilidad estratégica de Polonia como muro de contención ante la posible renovación de los deseos imperialistas de Alemania sobre Rusia. La cuestión geoestratégica, unida al hecho de que ninguna potencia estaba dispuesta a enemistarse con Stalin a causa de un país tan insignificante como Polonia, facilitó que la liberación se convirtiera en la fachada de lo que en realidad era un plan para estalinizar el país. La tarea fue encargada al Comité Polaco de Liberación Nacional (PKWN), dirigido en la sombra por el estalinista Boleslaw Bierut. Fundado un año antes del final de la contienda, este comité había venido allanando el terreno a la intervención rusa por la vía de deportar a Siberia a cuantos pudieran obstaculizar la nueva rusificación del país⁴¹.

Estos hechos, que no eran desconocidos para la mayor parte de la población, explican por qué ni el comité ni la URSS contaron con un apreciable apoyo en el interior del país. A causa de este desarraigo, el nuevo orden hubo de ser impuesto siguiendo la táctica leninista de dividir al enemigo “por arriba y por abajo”. La táctica, orientada a

⁴⁰ GOLEBIEWSKI, J., “El régimen comunista en Polonia después de la segunda guerra mundial”, en *Brocar*, 23 (1999), pp. 217-228. KEMP-WELCH, Anthony, *Poland under Communism: A Cold War History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 3.

⁴¹ DAVIES, N., *God's Playground*, *op. cit.*, p. 414-15.

satisfacer formalmente la exigencia de celebración de las elecciones, incluía la persecución y, en muchos casos, la deportación y el ingreso en campos de concentración de los miembros de aquellos grupos que, como la Iglesia, los intelectuales, el funcionariado y el campesinado más activo, ofrecían mayor resistencia a la penetración del comunismo⁴². La estrategia se completó con campañas encaminadas a destruir los contextos básicos de interacción entre los polacos, prohibiendo cualquier forma de asociacionismo al margen de los canales gubernamentales y fomentando el conflicto intergeneracional⁴³.

Pero la convocatoria de las elecciones no solo dependía de la desaparición de los rivales, sino también de la capacidad de organizar un partido político capaz de ganarlas. Ese no era el caso del Partido Comunista de los Trabajadores Polacos (KPRP), rebautizado tras la muerte de Rosa Luxemburgo como Partido Comunista de Polonia (KPP). Sus apenas 20.000 afiliados no podrían ofrecer gran resistencia al bien establecido Partido Campesino con más de 600.000⁴⁴. Buena parte de esta debilidad de los comunistas era consecuencia de las purgas de Stalin. Sus suspicacias hacia las tendencias trotskistas y luxemburguistas y a la presencia de judíos en las jerarquías, habían motivado en 1938 la liquidación del partido y el asesinato de sus 5.000 miembros activos⁴⁵. Solo cuando en 1942 Stalin había vislumbrado la posibilidad de ocupar Polonia, se decidió a restaurar el partido para ponerlo a su servicio. Como señala

⁴² KEMP-WELCH, T., *Poland under Communism...*, *op. cit.*, pp. 19, 35.

⁴³ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁴ JUDT, T., *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, primera edición: 2005, Madrid: Taurus, 2006, p. 210. KEMP-WELCH, *Poland under Communism...*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁵ DAVIES, N., *God's Playground...*, *op. cit.*, p. 405.

Davies, ya desde sus orígenes, el comunismo polaco vivía entre el rechazo de su propio pueblo y las sospechas que despertaba en Moscú⁴⁶.

No obstante, ni el rechazo ni las sospechas fueron obstáculos para que la maquinaria estalinista consiguiera que, hacia 1947, los comunistas alcanzaran casi un millón de afiliados y tuvieran el control sobre los resortes que permitían amañar unos comicios⁴⁷. Para dar una pátina de legitimidad y, sobre todo, para ocultar a la opinión pública el dominio de los comunistas, el KPP concurre a las elecciones, convocadas ese mismo año, con otras formaciones burguesas. Con el 80% de los votos frente al 10% de los campesinos⁴⁸, el denominado Bloque Democrático se alzó con la victoria y nombró a Bierut presidente de un consejo de ministros representativo de amplios sectores sociales. Una de las primeras tareas acometidas por el lugarteniente de Stalin fue purgar a todos los ministros no comunistas de su gabinete.

A pesar del éxito del apaño electoral, Stalin comenzó a sospechar de la posibilidad de que un sector importante del partido comunista polaco comulgara con la doctrina del mariscal Tito sobre una vía nacional, no tutelada por la URSS, al socialismo. Las sospechas resultaron ser fundadas, por lo que Stalin ordenó la detención del secretario general del KPP, Władysław Gomułka, y la liquidación del partido. No quedaba así ningún obstáculo para que en 1948 se fundara el Partido Obrero Unificado de Polonia (PZPR), una reproducción a escala del partido comunista de la Unión Soviética⁴⁹.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 408.

⁴⁷ KEMP-WELCH, T., *Poland under Communism...*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁸ JUDT, T., *Postguerra...*, *op.cit.*, p. 210.

⁴⁹ KEMP-WELCH, T., *Poland under Communism...*, *op. cit.*, p. 31.

Bajo la égida del partido único, la tarea del gobierno se orientó, siguiendo el modelo soviético, a la reorganización del sistema educativo, al monopolio de los medios de comunicación y a la planificación económica centralizada. En todas esas reformas, apenas encontró resistencia. Muy distinta fue la pretendida colectivización agraria, una reforma que el campesinado polaco repudiaba de modo especial. Para asegurar su lealtad, Stalin se vio obligado a suavizar las colectivizaciones con el mantenimiento de pequeñas propiedades y de un mercado agrícola relativamente independiente⁵⁰. También se vio forzado, debido a la abrumadora implantación de la Iglesia entre la población, a tolerar cierta actividad religiosa y, por algún tiempo, la actividad universitaria. Sobre esos cimientos comenzaría a gestarse el núcleo de oposición al comunismo⁵¹.

1.1.2. La desestalinización y el “Octubre” polaco (1954-1957)

La muerte de Stalin en marzo de 1953 supuso un alivio para los dirigentes comunistas polacos. Incluso su líder, Boleslaw Bierut, reconoció ante su círculo de confianza la veracidad de algunas denuncias que, de modo soterrado, circulaban entre los miembros del partido menos afectos a la URSS. No solo reconocía los fracasos en la política económica debido a la forzosa exportación de recursos a Moscú, sino, muy especialmente, los errores políticos producto del proceso de rusificación de la cultura polaca.

⁵⁰ Se estima que las colectivizaciones nunca superaron el 9% de las propiedades agrícolas, lo que se tradujo en una importante dependencia del gobierno polaco de los agricultores privados. RAINA, P., *Political Opposition in Poland (1945-1977)*, London: Poets and Painters Press, 1978, p. 24.

⁵¹ KEMP-WELCH, T., *Poland under Communism...*, *op. cit.*, p. 20.

Bierut parecía, así, querer marcar distancias con el régimen estalinista que él mismo había contribuido a implantar en Polonia, un régimen cuya desafección entre la población polaca iba en aumento desde sus inicios en 1947 y que, tras la muerte de Stalin, se extendió entre casi todos los estamentos del partido. El más activo en sus comienzos fue el Consejo de las Artes y la Cultura, que, en su reunión anual de 1954, censuró, por boca del ministro del ramo, la sumisión de los artistas polacos al realismo socialista y el corsé que imponía a la creación literaria por la presencia de comisarios políticos en todas las instancias. A la crítica se sumó la Unión de Escritores Polacos, que apuntaba al franco deterioro de los estándares literarios por las frecuentes intromisiones de los responsables políticos. Su órgano de expresión, *Nowa Kultura* (*Nueva Cultura*), amplió en esa época la temática de sus contenidos para acoger no solo críticas a la vida cultural, sino también a la burocracia o la política industrial del país⁵². De esta forma vino a constituirse en uno de los primeros medios de comunicación a través del cuales se canalizaba el descontento intelectual.

Es importante reseñar estas primeras protestas porque, no obstante su timidez, muestran dos elementos relevantes. El primero es que las críticas iniciales desde dentro del régimen comunista polaco provinieron desde la *intelligentsia* que, al término de la contienda mundial, se había involucrado en el partido comunista. El segundo elemento sobresaliente, conectado con el anterior, reside en que, a diferencia de lo que ocurría en otros países de la órbita soviética y también en la URSS, muchos intelectuales polacos no solo experimentaron insatisfacción con el régimen de Stalin, sino que se

⁵² RAINA, P., *Political Opposition in Poland...*, *op. cit.*, p. 23-26.

atreveron a verbalizar dicho malestar antes de que el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS condenara formalmente el régimen estalinista⁵³.

Es muy probable, sin embargo, que estas críticas no hubiesen alcanzado la resonancia que tuvieron de no haber encontrado respaldo en el discurso que el 25 de febrero de 1956 dirigió Nikita Krushev al plenario del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS. En la alocución, titulada *Acerca del culto a la personalidad y sus consecuencias*⁵⁴, el primer mandatario soviético condenaba el régimen estalinista, al que acusaba de haber implantado un régimen de terror asentado sobre el culto a la persona del líder. Entre otros hechos, denunciaba la purga estalinista de 1938, y llamaba a rehabilitar a sus víctimas.

Viéndose respaldado en sus críticas a Stalin, un sector de la delegación polaca se hizo con una copia del discurso y la distribuyó entre los órganos del partido a los pocos días de que fuera dictada en el pleno⁵⁵. Es posible que la amplia difusión en Polonia de este documento, del que era sencillo deducir una condena de las purgas en el partido comunista polaco antes de la segunda guerra mundial, fuera la razón de que Bierut decidiera acabar con su vida, prefiriendo el suicidio antes que soportar una acusación por su complicidad en los crímenes⁵⁶.

⁵³ Otra excepción la constituye la República Democrática Alemana, cuyas primeras muestras de descontento con el régimen de Stalin datan también de 1953.

⁵⁴ El también denominado *Informe Secreto* puede leerse en la siguiente dirección de internet: <<http://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm>>

⁵⁵ KEMP-WELCH, T., "Dethroning Stalin: Poland 1956 and its legacy", *Europe-Asia Studies*, Volume 58, 2006, p. 1264.

⁵⁶ RAINA, P., *Political Opposition in Poland...*, *op. cit.*, p. 37-38.

Sin embargo, el hecho de que Krushev condenara la opresión de Stalin sobre los países de la órbita comunista no significaba, como los más optimistas llegaron a pensar, que estuviera dispuesto a conceder mayor autonomía a los países satélites. Muestra de ello fue el nombramiento de dos hombres de su confianza para reemplazar a Bierut: Edward Ochab, como nuevo secretario general del partido, y Józef Cyrankiewicz, como primer ministro. Ambos, en consonancia con los nuevos tiempos, prometieron ante el parlamento polaco tomar algunas medidas contra la corrupción y la burocracia, así como permitir cierta libertad de expresión en tanto no afectara a la unidad del partido⁵⁷.

El Consejo de las Artes y la Cultura, que dos años antes se había constituido como el primer foco de la crítica al estalinismo, asumió ahora la iniciativa en lo que contemplaba como un nuevo tiempo. En su sesión anual, celebrada en marzo de 1956, el poeta rehabilitado Antoni Slonimski llamaba a los artistas a aborrecer el cesarismo y volver a la senda de la libertad de expresión y el pensamiento racional. Otro escritor, Władysław Bierńkowski invitaba a los intelectuales a completar la revolución comunista alejándola de cualquier forma de totalitarismo. Con estas proclamas no se distanciaban del nuevo rumbo decretado por Krushev, pues todos coincidían en que estos cambios podían realizarse gradualmente en el marco de la constitución polaca, sin afectar a los principios fundamentales del comunismo.

Esta parsimonia de los intelectuales no era compartida por la población polaca, que no solo sufría los mismos rigores de la política policial del régimen comunista, sino también, y en mucha mayor medida que los intelectuales, los devastadores efectos de su política económica. Así, el constante incremento de los precios y la bajada de los salarios motivó que, en octubre de 1956, los trabajadores de la factoría Stalin de Poznan

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 38-39.

organizaran una marcha hacia al centro de la ciudad. Lo que comenzó siendo una simple protesta laboral, concitó rápidamente el masivo apoyo de la ciudadanía, que se sumó a la marcha hasta alcanzar el número de 100.000 manifestantes⁵⁸. La que habría de ser el detonante del “Octubre polaco” reclamaba no solo medidas económicas, sino también la erradicación de las prácticas corruptas y de las autoridades estalinistas que aún pervivían en la estructura del Estado. Desde la URSS se temía que lo que el gobierno polaco presentaba como otra protesta por las consecuencias de la tiranía de Stalin fuera en realidad un movimiento popular antisoviético. No les faltaba razón, pues la iniciativa popular de Poznan pronto se vio continuada en las principales ciudades del país por asociaciones espontáneas y clubs literarios que exigían la independencia de las directrices de Moscú⁵⁹.

Haciéndose eco de este nuevo clima político, el periódico de los estudiantes de la Universidad de Varsovia, *Po Prostu*, publicaba el 8 de octubre de 1956 un llamamiento a recobrar la senda polaca hacia el socialismo⁶⁰. Los jóvenes pedían un cambio

⁵⁸ KEMP-WELCH, T., “Dethroning Stalin...”, *op.cit.*, p. 1267.

⁵⁹ El más importante de estos clubs era el de la calle Krzywe Kolo (Círculo torcido), fundado en 1955 y que cada jueves reunía a artistas, escritores y profesores universitarios. Como ha señalado Witold Jedlicki, la constitución de estos clubs no se fraguó a espaldas del gobierno sino, más bien, a su instancia, como lo demuestra el hecho de que muchos de los participantes ocuparan cargos intermedios en el partido comunista e, incluso, fueran miembros de las fuerzas de seguridad y el ejército. No obstante, a partir de 1958, estos clubs fueron perdiendo el apoyo de los responsables políticos, lo que si bien supuso una menor visibilidad para sus debates, contribuyó a evitar la desintegración de la oposición al comunismo. En 1961, el Krzywe Kolo Club concedió su premio anual a Kołakowski por su obra filosófica. Ver JEDLICKI, W., “The Crooked Circle Club”, en CIEPLAK, T., *Poland since 1956*, *op. cit.*

⁶⁰ KEMP-WELCH, T., “Dethroning Stalin...”, *op.cit.*, p. 1265. Aunque oficialmente *Po Prostu* era solo el órgano de expresión de los estudiantes de la Universidad de Varsovia, de hecho ejercía la portavocía de las juventudes comunistas polacas.

profundo en la dirección política y proponían el liderazgo de Władysław Gomułka, un antiguo líder comunista purgado por Stalin y que también contaba con el apoyo de los insurrectos de Poznan. La presión ciudadana en apoyo de Gomułka, en el que veían al Tito polaco⁶¹, fue en aumento, y antes del final de octubre de 1956 el comité central del partido se vio forzado a elegirlo secretario general.

Su discurso de aceptación fue un ejercicio de pragmatismo político: por un lado, reconocía los errores de la época anterior, incluidas las torturas y los asesinatos masivos, y se comprometía con reformas democráticas; pero, por otro, afirmaba que estas reformas, lejos de desvincular a Polonia de la órbita soviética, servirían para estrechar aún más los lazos.

No obstante, el nombramiento de Gomułka sin la autorización de Moscú abrió inmediatamente una crisis entre Polonia y la URSS, hasta el punto de motivar la inmediata presencia de Krushev en Varsovia. Los dirigentes comunistas polacos, que eran testigos de cómo se habían sofocado los movimientos de protesta en la vecina Hungría⁶², se esforzaron por convencer al mandatario soviético de que Gomułka sería

⁶¹ El mariscal Josip Broz, *Tito*, (1892-1980), jefe de estado de Yugoslavia constituía el modelo para los comunistas que reclamaban mayor independencia de la URSS. El mariscal había desafiado en 1948 la hegemonía soviética y declarado una vía yugoslava independiente hacia el socialismo. Desde entonces, el "titoísmo", o comunismo independiente de la URSS, fue considerado por los gobiernos soviéticos uno de los principales peligros para su hegemonía.

⁶² El 23 de octubre de 1956 se había iniciado en Hungría una protesta estudiantil contra los excesos del régimen comunista y, de forma muy especial, contra las continuas intromisiones de la Unión Soviética en la política interior. Las manifestaciones fueron en aumento tanto en número como en intensidad, dando lugar a abiertos enfrentamientos armados entre las milicias gubernamentales y los manifestantes. Pero la protesta, lejos de remitir, creció hasta que consiguió derrocar al gobierno de András Hegedüs. A este le sucedió, hacia finales de octubre, un ejecutivo presidido por Imre Nagy y con Georg Lukács como ministro de cultura. Ante el

fiel al comunismo y a la URSS, al tiempo que su perfil nacionalista ayudaría a aplacar los movimientos sociales. Tan pronto Gomułka se comprometió a permanecer en el Pacto de Varsovia y a no exigir la retirada de las tropas soviéticas del territorio polaco, Krushev aceptó el nombramiento⁶³.

En enero de 1957, Gomułka convocó elecciones parlamentarias a las que solo se permitió la presencia de una lista, el Frente de Unidad Nacional (FNU), en la que concurrían candidaturas de distintas sensibilidades, incluidas las de la Iglesia, comprometida verbalmente con la legalidad comunista. La coalición, en la que el peso de los comunistas seguía siendo abrumador, obtuvo un apoyo del 98% de los votantes, en unas elecciones muy concurridas de las que no hay evidencias de amaño⁶⁴.

Durante los primeros meses de mandato, Gomułka promulgó un programa de reformas que incluía la disolución del comité de seguridad pública, encargado de las políticas de terror, la reforma de la justicia para paliar la corrupción y la separación de los mandos soviéticos del ejército. Asimismo, se aprobó una ley que daba más representación a los consejos obreros y se rehabilitó a un buen número de profesores expulsados de la universidad, entre ellos a Tatarkiewicz y Kotarbiński⁶⁵. También se permitió publicar a filósofos hasta entonces proscritos, como Roman Ingarden, y se

anuncio de la retirada del Pacto de Varsovia y la convocatoria elecciones libres, el ejército soviético movilizó a más de 30.000 soldados para invadir Hungría el 4 de noviembre de 1956. Derrocado el gobierno de Nagy, fue sustituido por otro patrocinado por la Unión Soviética y presidido por János Kádár.

⁶³ JUDT, T., *Postguerra...*, *op.cit.*, p. 458-459.

⁶⁴ KEMP-WELCH, T., "Dethroning Stalin...", *op.cit.*, p. 1281.

⁶⁵ RIESER, M., "Philosophy in Poland. An Introduction", *The Journal of Philosophy*, vol. 57, nº 7 Polish Number (Mar. 31, 1960), p. 207. RIESER, M. "Polish Philosophy Today", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3 (Jul.- Sep., 1963), p. 426.

autorizó la actividad de la Universidad Católica de Lublin y la difusión de algunas revistas católicas.

Otro de los cambios de mayor importancia fue la actitud del nuevo gobierno ante la Iglesia católica. Por orden de Gomułka, se liberó a un gran número de clérigos detenidos o sometidos a arresto domiciliario, entre ellos al cardenal Stefan Wyszyński. Asimismo, se permitió que diputados cristianos, que habían concurrido a las elecciones en la lista única del Frente de Unidad Nacional, se articularan en un grupo parlamentario⁶⁶.

1.2. La praxis como utopía (1954-1958)

Hasta el observador político menos perspicaz de los años cincuenta del siglo XX podía darse cuenta de que la alienación y la pobreza de los trabajadores en los países comunistas estaban a la par, si acaso no superaba, a la de los países capitalistas. Las promesas marxistas de libertad, justicia e igualdad se subordinaban, sin el menor escrúpulo, a los intereses del poder, sin que se vislumbrara la posibilidad de que ese poder estuviera al servicio de la sociedad en un futuro cercano. Tampoco en esta área la situación polaca resistía una comparación con la occidental, pues si bien los trabajadores de los países capitalistas sufrían la alienación, al menos no tuvieron que soportar la brutalidad y el cinismo del régimen estalinista. A este respecto, la divulgación de los crímenes cometidos en las décadas anteriores supuso la completa

⁶⁶ El grupo *Znak*, que así se llamaba, estaba formado por intelectuales progresistas católicos liderados por Stanislaw Stomma. Su programa de acción, modelado conforme a las tesis del positivismo del siglo XIX, trataba de congeniar el rechazo del comunismo con la defensa de la cooperación entre comunistas y católicos en cuestiones prácticas. Uno de sus más destacados miembros, Tadeusz Mazowiecki, fue miembro fundador del sindicato Solidaridad y primer ministro de la República Popular de Polonia en 1989. *Znak* contribuyó sobremanera a la politización de la opinión pública polaca.

desmoralización de los intelectuales polacos, y hasta los más fieles al régimen reconocían que ni con toda la propaganda ideológica se podía convencer al polaco común de que esos crímenes estaban justificados por una futura liberación. Para quienes seguían creyendo en el potencial teórico-práctico del marxismo, el punto de partida consistía en defender la idea de que el estalinismo no era más que una deformación autoritaria de marxismo. La consigna era demostrar que las ideas de Marx nunca se habían realizado y exhortar al gobierno de Gomułka a que formulara una vía polaca hacia el socialismo con base en esas ideas, como exponía Kołakowski en un artículo de 1956 que circulaba en copias clandestinas⁶⁷.

El nacimiento del movimiento revisionista, que nos ocupará el primer epígrafe, estuvo motivado por múltiples causas, como corresponde a un fenómeno heterogéneo que afectó a muchos aspectos de la vida y la cultura polaca. A este respecto se puede hablar de un revisionismo estético, un revisionismo político, un revisionismo económico y un revisionismo filosófico. Veremos que, frente a las otras modalidades de revisionismo, que buscaban reformas parciales para corregir los excesos del estalinismo, el revisionismo filosófico trató de responder a la cuestión de qué factores en la obra de Marx pudieron inducir a una interpretación tan errónea como la que había dado lugar a un Estado de carácter totalitario, en el que la vida de las personas se ponía al servicio de un aparato burocrático estatal orientado al mantenimiento del poder por el

⁶⁷ KOŁAKOWSKI, L., "The Death of Gods" ["La muerte de los dioses"], en KOŁAKOWSKI, L. *Is God happy? Selected Essays*, London, Penguin Books, 2006, p. 18. El artículo, que en polaco como "Smierc bogów" data de 1956, fue censurado por el régimen comunista, pero circuló clandestinamente en copias manuscritas. En lo sucesivo nos referiremos a la colección de artículos *Is God happy?* Con las siglas *IGH*.

poder. La descripción de la situación política en los años cincuenta encuentra en el célebre artículo “¿Qué no es el socialismo?” su exposición más que elocuente⁶⁸.

En el segundo epígrafe abordaremos los trabajos de Kołakowski orientados a la construcción de un *socialismo ético*, un socialismo democrático que trata de desmentir que la interpretación estalinista sea la única posible. En este contexto, nos ha parecido conveniente repasar, siquiera sea brevemente, la obra de Marx para tratar de hallar los elementos que permiten hablar de una filosofía moral en el marco del materialismo histórico. Veremos que su obra es problemática a la hora de congeniar el determinismo de su filosofía de la historia con la exigencia de la libertad y la capacidad de agencia que reconoce a la clase proletaria para transformar las actuales condiciones de existencia. En este marco, Kołakowski retoma la senda de las críticas neokantianas a la obra de Marx y trata de sustituir lo que entiende como un consecuencialismo moral por una ética basada en los conceptos de deber y responsabilidad individual, todo ello sin abandonar los fundamentos del materialismo histórico. Para ello, y como veremos en el tercer epígrafe, va a desarrollar un modelo basado en tres tesis: la interpretación humanista del valor, la distinción entre hechos y valores y la definición de la acción moral como el cumplimiento de un deber. El problema que habrá de afrontar Kołakowski es el

⁶⁸ “*Czym jest socjalizm?*” fue escrito para *Po Prostu*, pero no llegó a publicarse por efecto de una censura que, al parecer, promovió personalmente Gomulka y que motivó que el periódico fuera obligado a cerrar al año siguiente. Al igual que otros textos de Kołakowski, éste se exhibió durante un tiempo en las paredes de la Universidad de Varsovia, hasta que las autoridades lo retiraron. Posteriormente circuló por toda Polonia en copias manuscritas. Su primera publicación, ligeramente abreviada, tuvo lugar el periódico trotskista francés *La Vérité* en su edición del 15 de marzo de 1957, que recoge PAPAIOANNOU, K., *Marx et les marxistes*. París: Flammarion, 1972, pp. 491-492. La versión inglesa, mucho más extensa, se halla en *IGH*, pp. 20-24.

de cómo armonizar dos filosóficas tan antagónicas como, en apariencia, son las de Marx y Kant sin correr el riesgo de sincretismo.

1.2.1. El origen del movimiento revisionista

Forzado por las presiones de Moscú y con el precedente de la intervención en Hungría, Gomułka quería, con sus medidas aperturistas, dar por satisfechas las aspiraciones del “Octubre polaco” y volver a la normalidad en las actividades de gobierno. Pero esta perspectiva no podía ser compartida por el amplio grupo de intelectuales que, en el interior del propio partido comunista, habían apoyado el ascenso de Gomułka al poder con la esperanza de que guiara al país hacia una democracia socialista. El propio Gomułka bautizó a este grupo de intelectuales como los “revisionistas”, un apelativo de uso común en la literatura soviética para descalificar cualquier posición crítica con las tesis fundamentales del marxismo-leninismo.

En la historia del marxismo, el *revisionismo* se remonta a finales del siglo XIX, cuando Eduard Bernstein (1850-1932) puso en cuestión algunas de las ideas centrales de Marx. Para Bernstein, no estaba claro que las contradicciones del sistema capitalista abocaran a la polarización de las clases sociales y al conflicto. Ni siquiera era evidente que la única vía hacia el socialismo fuera la revolución, pues también resultaba posible alcanzar los fines a través de un programa reformista. Por tesis como estas, Bernstein fue duramente combatido en el marco de la segunda internacional socialista bajo la acusación de plegarse a la democracia burguesa para preservar sus intereses de intelectual acomodado.

Desde ese episodio, el término *revisionista* fue utilizado por los marxistas ortodoxos para descalificar cualquier posición crítica con Marx en nombre no solo de parlamentarismo y la democracia burguesa, sino también de intereses meramente intelectuales. Pero la propia palabra *revisionista* alertaba ya de que el marxismo se

había convertido en un dogma, pues en caso contrario no tendría sentido llamarlos así si se diera por supuesto que toda la historia de la filosofía no había sido otra cosa que la continua revisión de las teorías anteriores.

Revisionista era sinónimo de reaccionario, socialdemócrata o reformista, pues cualquiera de ellos servía para censurar la devaluación de la dimensión revolucionaria del socialismo y su intento de conversión en una más de las ideologías burguesas de la democracia parlamentaria. En este sentido, argumentaba la ortodoxia, un marxismo parlamentario carecía de razón de ser, pues era imposible diferenciarlo del liberalismo progresista defendido, entre otros, por John Stuart Mill. Por otra parte, no pasaba desapercibido, ni entonces ni después en Polonia, que el término servía también para tachar la tendencia de algunos intelectuales marxistas a identificarse con la tradición cultural europea premarxista. Para los ortodoxos, esto suponía negar la autosuficiencia de la teoría de Marx, que quedaba así reducida a un corpus de conocimientos entre otros igualmente válidos.

A tenor de la tradición en el uso del término, resultaba manifiesto el escaso aprecio con el que ahora Gomułka se dirigía a los que aún seguían creyendo que él representaba una renovación del comunismo polaco. Los revisionistas creían, en los primeros compases del año 1957, que Gomułka seguía de su lado en el pulso que mantenían con los “dogmáticos” en el seno del partido comunista. En particular, lo creían porque los revisionistas tendían a considerar que en el actual estado de cosas, solo cabía dos posturas: o renegar de las tesis de Stalin o aceptarlas. Así lo entendía Kołakowski cuando, en 1957, caracterizó a los revisionistas como aquellos:

que asumían la lucha para eliminar las diversas formas de privilegios en la vida social, la lucha para lograr el reconocimiento del principio de igualdad en las relaciones entre los países, para superar el nacionalismo propio y el ajeno (al que hay que llamar por su nombre exacto), la lucha para desenmascarar sinceramente todas las formas de antisemitismo en Polonia, para establecer la libertad de palabra y la libertad de

discusión, para superar los dogmas, el doctrinarismo obtuso y el pensamiento mágico en la vida política, para imponer el respeto al derecho y a la ley en la vida pública, para ampliar al máximo la participación de la clase obrera en el Gobierno, para liquidar la arbitrariedad policíaca e impedir que se llamase ‘comunismo’ a los crímenes y ‘comunistas’ a los criminales⁶⁹.

Por su parte, los *dogmáticos* eran

[Las] fuerzas inerciales del estalinismo. Estas defienden un sistema basado en la renuncia a la soberanía, en el apoyo al nacionalismo ajeno, en la dictadura de los esquemas doctrinarios en la vida intelectual, en la dictadura de la policía en la vida pública y la dictadura militar en la vida económica; un sistema basado en la opresión de la libertad de opinión y en la pura palabrería acerca del dominio del pueblo, con la cual se pretendía ocultar el poder del aparato político que no se interesaba ni por las opiniones ni por las necesidades del pueblo. Las fuerzas del estalinismo eran y son en el partido un conglomerado de todas las cualidades fundamentales que sirven para definir el concepto de derecha, el conservadurismo y el reaccionarismo⁷⁰.

Gomułka no manejaba las mismas definiciones, como se puso de relieve en el cónclave que reunió a representantes de doce partidos comunistas europeos en 1957⁷¹.

⁶⁹ KOŁAKOWSKI, L., “El significado del concepto ‘izquierda’”, en *HSA*, pp. 170-171.

⁷⁰ *HSA*, p. 171. Los dogmáticos eran también referidos por los revisionistas como “los sinvergüenzas” o “el hormigón”, y estos, a su vez, llamaban a los revisionistas “los judíos”. A este respecto, el sociólogo W. Jedlicki publicó en 1962 en París un ensayo sobre el octubre polaco al que tituló “Chamy i zydzy” (“Los sinvergüenzas y los judíos”). MICHNIK, A., *La segunda revolución*, traducción de Rosa Ana Domínguez Cruz, México DF, Siglo XXI, 1993, p. 187.

⁷¹ En la medida en que el régimen de Stalin fue igual de tirano en todos los países de la órbita soviética, es sencillo deducir que el movimiento revisionista no fue un fenómeno privativo de Polonia. Casi todos los países de la Europa del este contemplaron algún tipo de movimiento de estas características en mayor o menor medida, medida que dependía de lo permisivo que fueran los gobiernos locales con estas formas de disidencia. Baste mencionar la Escuela de Budapest o el movimiento Pragma de Yugoslavia. Como contrapunto, en países como Rumanía, Bulgaria o Albania, el movimiento revisionista fue apenas existente.

En la reunión se aprobó que *revisionistas* eran aquellos que objetaran cualquiera de los cuatro dogmas fundamentales del marxismo-leninismo: la dictadura del proletariado; el rol de vanguardia del partido marxista-leninista; la imposibilidad de corrientes de opinión dentro del partido comunista; y la fraternidad y mutua ayuda entre los países gobernados por partidos comunistas⁷². En lo que sí concordaban Gomułka y los revisionistas era en quienes eran merecedores del calificativo. Revisionistas, por auto adscripción y por señalamiento del partido, eran, principalmente, Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Zygmunt Bauman, María Hirszowicz, Julian Hochfeld y Tadeusz Kroński⁷³.

No obstante, esa nómina podría inducirnos al error de pensar que el revisionismo polaco se circunscribió a un grupo de profesores universitarios de filosofía y sociología. Por el contrario, en Polonia convivieron distintos tipos de revisionismos, como el revisionismo *estético*, que se orientaba a sacudirse las imposiciones del realismo

⁷² Como afirma Adam Ciolkosz, en esa época y con esa definición, todos los polacos eran sin duda revisionistas. CIOLKOSZ, A., "The Rise and Fall of 'Modern revisionism' in Poland", en CIEPLAK, T. N. (ed), *Poland since 1956, op. cit.*, pp., 27.

⁷³ **Bronisław Baczko** (1924) era profesor de Marxismo en el Instituto para las Ciencias Sociales del Comité central. En 1956, ingresó en el departamento de Historia de la Filosofía Moderna y Pensamiento Social de la Academia Polaca de las Ciencias, entidad que presidió hasta 1968, cuando fue expulsado de la Universidad. Abandonó Polonia poco después. **Zygmunt Bauman** (1925-2017) era profesor de Sociología General en la Universidad de Varsovia hasta que fue expulsado de la misma en 1968. Ese mismo año abandonó Polonia debido a las presiones de la política antisemita desarrollada por el gobierno comunista. **Maria Hirszowicz** (1925-2007) era profesora de Sociología en la Universidad de Varsovia, hasta su expulsión en 1968. Pocos años después, abandonó el país y se instaló en el Reino Unido. **Julian Hochfeld** (1911–1966) era profesor de Filosofía, Historia del Socialismo y Sociología en la Universidad de Varsovia. Llegó a ser miembro del parlamento polaco hasta que en 1962 asumió el cargo de director del departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO. **Tadeusz Kroński** (1907-1958), profesor de filosofía en la Universidad de Varsovia, era discípulo directo de Kotarbiński y Tatarkiewicz y profesor de Kołakowski y Baczko. Estudioso de la filosofía alemana, contribuyó a divulgar en Polonia la obra de Hegel, en la que hallaba un potencial revolucionario aún no agotado.

socialista en el campo de la creatividad artística; el revisionismo *político*, dirigido a introducir reformas prácticas en la estructura del partido comunista, pero sin afectar, necesariamente, a las bases ideológicas del régimen; o el revisionismo *económico* de Oskar Lange, dispuesto a matizar los postulados sobre los que se edificaba la política económica de los países socialista⁷⁴. En cambio, el revisionismo de Kołakowski, Bauman y Baczko era fundamentalmente *filosófico*, es decir, orientado a revisar los fundamentos intelectuales del comunismo. Esto no significa, como es fácil deducir, que los filósofos se abstuvieran de demandar cambios políticos concretos o que no buscaran con sus escritos repercusiones en la teoría y la realidad económica.

Dejando aparte estas diferencias, en lo que coincidían todas las formas de revisionismo era en reconocer que su motivación no era el prurito teórico, sino, más bien, el escarmiento práctico. Los revisionistas no se movilizaron inicialmente por las abstracciones del pensamiento de Marx y Lenin, sino por los devastadores efectos de la dictadura de Stalin en todos los ámbitos de actividad.

Kołakowski no fue el primero que levantó la voz para asociar su nombre a la denuncia, pero sí fue el que lo hizo en términos más grandilocuentes a través del panfleto titulado *¿Qué es el socialismo?*⁷⁵ Se trata de un texto que bien podría haberse titulado “¿Qué no es el socialismo?”, a tenor de que, de los ochenta y cinco párrafos de que consta, ochenta y cuatro están dedicados a definir lo que no es el socialismo y tan

⁷⁴ Oskar Lange (1904-1965) fue profesor de economía en la Universidad de Cracovia antes de la segunda guerra mundial. Durante el conflicto bélico se refugió en Estados Unidos, donde impartió clases en la Universidad de Chicago. En 1945, el gobierno polaco lo nombró embajador en Washington y en la ONU. En 1957, Gomulka lo nombró vicepresidente del gobierno y presidente del Comité de Planificación y el Consejo Económico de Polonia, cargo que ocupó hasta 1962 y desde el que propuso la posibilidad de congeniar una economía centralmente planificada con un sistema de mercado.

⁷⁵ *IGH*, pp. 20-24.

solo uno a lo que sí es: una cosa muy buena. A través de números párrafos, Kołakowski va desgranando lo que, a su juicio, ha sido el socialismo bajo el régimen de Stalin, prácticas que quedan contextualizadas en el epígrafe de apertura: “Lo que no es el socialismo”. En ellos se denuncia la negación de los derechos fundamentales a través de la censura, la persecución arbitraria de disidentes y sus familiares, la corrupción, el nepotismo, la burocracia, el imperialismo, el nacionalismo y el antisemitismo, las purgas, las desigualdades salariales y la miseria. Hay menciones especiales para la degradación moral y la corrupción intelectual. Asimismo, denuncia que se trata de un sistema que aboca a las personas a la miseria, hasta el punto de que estos se ven obligados a buscar consuelo en Dios.

Este texto, cuya escritura delata un tono sorprendentemente beligerante para lo que, a la postre, seguía siendo una dictadura, nos permite hacernos una idea de por qué el nombre de Kołakowski se constituyó de inmediato como el referente intelectual de todo el movimiento revisionista. Sin embargo, la denuncia estaba ampliamente respaldada por los revisionistas, que se sentían legitimados por las reivindicaciones de los miles de jóvenes polacos que, tras la segunda guerra mundial, se habían acercado al marxismo por los valores que representaba. Según el diagnóstico de Kołakowski, lo que entonces resultaba atractivo del marxismo no eran los aspectos teóricos de la obra de Marx, que apenas conocían, sino la utopía de un mundo mejor⁷⁶. Estos jóvenes,

⁷⁶ KOŁAKOWSKI, L., “The Deaths of Gods”, en *IGH*, pp. 5 y ss. No obstante, y para completar el cuadro, es menester recordar que muchos de esos jóvenes no solo estaban motivados por la utopía, sino también por la posibilidad de conseguir escalar en la burocracia universitaria bajo la protección del partido, así como disfrutar de un mayor grado de libertad y de las recompensas que proporcionaba el poder. María Hirszwicz señala que entre los beneficios que podía disfrutar un miembro del partido se encontraba el acceso más fácil a la vivienda, a la compra de un coche e, incluso, a la provisión de pasta de dientes. Así, el número de profesionales pertenecientes al partido comunista no dejó de incrementarse durante todo el régimen. Si en 1961 estaban registrados en el partido 43.000 profesores, en 1973 esa cifra alcanzaba los 144.000

afirmaban los revisionistas, se habían desencantado tan pronto habían comenzado a vislumbrar que, con Stalin, las ideas humanistas y universalistas podían ocultar las prácticas más inhumanas⁷⁷.

Hasta este punto, la mayoría de los comunistas polacos podían coincidir con los revisionistas, pues casi ninguno estaba dispuesto a declararse abiertamente estalinista y, salvo los más irredentos, todos querían corregir algunos de los “excesos y distorsiones” del pasado. Pero lo que distinguía a los revisionistas de sus otros correligionarios, y en esto reside el núcleo de su dimensión filosófica, era el diagnóstico del origen de esos excesos. Los ortodoxos, siguiendo las pautas de la condena de Krushev al estalinismo, consideraban que el estalinismo había sido una desviación puntual del marxismo-leninismo debido al “culto a la personalidad” del líder soviético. Tras la desaparición de Stalin, bastaba con reformar algunas estructuras del partido para que todo volviera a la senda del comunismo tal y como lo habían diseñado Marx y Lenin⁷⁸. Por ese motivo, Gomulka, convirtiéndose en portavoz de la nueva ortodoxia,

(HIRSZOWICZ, M., *The Bureaucratic Leviathan: A Study in the Sociology of Communism*, Oxford, Martin Robertson, 1980, pp. 105, 185). En la célebre obra *El pensamiento cautivo* (1953), el polaco Czeslaw Milosz amplía, al tiempo que sistematiza, las razones por las que el número de intelectuales afiliados al partido comunista no hacía más que incrementarse. A su juicio, estas razones eran: evitar el vacío producido por el ocaso de las religiones: Pertenecer a las masas es el gran anhelo del intelectual ‘enajenado’; la creencia en las bases científicas del marxismo, que permitían una alternativa más sólida a la religión; afianzar el sentimiento de pertenencia del intelectual; evitar el absurdo, el horror vacui, el que todo se diluya en el fenómeno aislado; el anhelo de trabajar para la salvación de la especie humana; el temor a pensar por sí mismo; la búsqueda del éxito, apostar a caballo ganador. MILOSZ, C., *El pensamiento cautivo*, prefacio de Karl Jaspers, traducción de E. Revol, Barcelona, Tusquets, 1981, pp. 35-46.

⁷⁷ MICHNIK, A., *La segunda revolución*, op. cit., p. 37.

⁷⁸ PCM, III, p. 444.

había dado por clausurado el “Octubre polaco” tan pronto como había tomado las que tenía por medidas correctivas suficientes.

Los revisionistas, sin embargo, defendían la tesis de que no era plausible que una sola persona, aunque gozara del poder absoluto de un Stalin, pudiera causar semejantes estragos al marxismo⁷⁹. Era menester que los mismos planteamientos del sistema posibilitaran un régimen tan irracional y decididamente inmoral. Para los revisionistas, eso era lo que había quedado al margen en el discurso de Kruschev: la crítica de los elementos del marxismo-leninismo, o de su puesta en práctica, que habían dado lugar a un régimen despótico. Por este motivo, los escritos de los revisionistas se orientaron a revisar, en una amplia variedad de aspectos, los fundamentos filosóficos del sistema.

1.2.2. La moral como ideología en la obra de Marx

La cuestión de si en la obra de Marx hay una teoría moral explícita, o al menos implícita, ha sido discutida en una extensión tal que no es posible, en el marco de esta investigación, hacer justicia a lo pormenorizado del debate. Para nuestro fin de poner en contexto el pensamiento moral de Kołakowski, nos es suficiente con constatar y caracterizar las posiciones antagónicas que lo atraviesan: la de quienes piensan que el marxismo no se entendería si no presuponemos la guía de una teoría normativa que le subyace; y la de quienes defienden que el materialismo histórico de Marx es, por definición, incompatible con cualquier formulación de un *deber ser*.

⁷⁹ Como señaló Kołakowski, en su fórmula más sencilla, revisionistas eran los que no se tomaban en serio las garantías oficiales de que “aunque Stalin había sido malo, el Partido y el sistema estaban immaculados”. *PCM*, III, p. 436.

Los que quieren hallar en el marxismo una teoría moral prestan atención a los *Manuscritos de filosofía y economía* de 1844. En ese texto, desconocido para el público hasta 1931, Marx denuncia los efectos alienantes del capitalismo. Se trata la alienación de una idea con la que ya Hegel describía el estado de una conciencia desdichada que se piensa separada de la naturaleza⁸⁰. En la *Fenomenología del espíritu*, esa escisión se supera cuando la conciencia se percató de que el mundo exterior es producto de su trabajo, lo que le permite reapropiarse de él y emanciparse como una conciencia libre auto determinada y auto realizada⁸¹.

Marx adopta la tesis hegeliana de que el trabajo humano es el que dota de sentido a la naturaleza, pero critica que el idealismo solo vea el trabajo en su aspecto metafísico y positivo, obviando su aspecto real y negativo⁸². Así, bajo las leyes de la economía capitalista, dice Marx, el trabajo, lejos de ser una actividad con la que los individuos construyen su mundo, es tan solo una actividad lucrativa en la que el trabajador, rebajado a ser la más miserable de todas las mercancías, se ve obligado a venderse a sí mismo y a su humanidad tan solo para sobrevivir⁸³. La economía política, dice el autor de los *Manuscritos*, es por ello la más moral de las ciencias, pues se fundamenta en el imperativo ético de renunciar a la virtud y a la necesidad humana a cambio de dinero y de riqueza con buena conciencia. Pero, se pregunta Marx, “¿Cómo

⁸⁰ Para referirse a la alienación, Hegel utiliza las expresiones *Entzweiung*, *Trennung*, *Entfremdung* y *Entäusserung*, que pueden traducirse, respectivamente, como “desunión”, “separación”, “alejamiento” y “enajenación”. Ver FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, op. cit., voz “alienación”, p. 106.

⁸¹ HEGEL, G.F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Gredos, 2010.

⁸² MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 188.

⁸³ *Ibidem*, p. 104.

puedo ser virtuoso si no soy? ¿Cómo puedo tener buena conciencia si no tengo conciencia de nada?”⁸⁴.

Ese no ser y ese no tener conciencia son lo que constituyen la alienación del trabajador asalariado, una enajenación que se muestra en que el proletariado no obtiene el vestido o el calzado que fabrica, sino un salario; en la que el trabajador no hace lo que desea, sino lo que le exige su patrón, y en la que ha de renunciar a su “existencia genérica” como ser universal y dedicarse a su supervivencia individual; y, finalmente, una enajenación mediante la que el asalariado se ve obligado a competir con otros trabajadores por un empleo miserable. Así, concluye Marx, la finalidad de la Economía Política es la infelicidad de la sociedad⁸⁵.

Si aceptamos que la alienación es el mal moral del capitalismo, podremos identificar en el trabajo libre el bien al cual aquel se opone, pues las cuatro formas de alienación no son más que otras tantas restricciones de la libertad humana para relacionarse con el producto, con el proceso productivo, con otros hombres y con su ser universal. Se trata de una libertad que no es entendida ni al modo kantiano como la ruptura de las determinaciones causales mediante una voluntad racional; ni al modo liberal como la ausencia de restricciones exteriores para el ejercicio de la voluntad individual; ni siquiera al modo hegeliano como la identificación del individuo con el todo. Se trata de una libertad definida como la posibilidad de dejarse guiar tan sólo por la propia naturaleza, de tal forma que el ser humano desarrolle mediante ella las potencialidades creativas que ya se hallan en sí. Como afirma Marx en *La Ideología Alemana*:

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 156-158.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 57, 104-120.

[En] la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos⁸⁶.

La consecución de esta sociedad solo es posible mediante la abolición de la propiedad privada, consecuencia necesaria del trabajo enajenado, hasta el punto de que la emancipación de la propiedad constituye no solo la emancipación de los trabajadores, sino la liberación humana en general. Esto es así porque Marx aprecia que toda la servidumbre humana se reduce a la relación del trabajador con la producción⁸⁷. Esta afirmación ha dado lugar a una de las críticas más reiteradas al planteamiento marxista: la tendencia a pensar que todos los conflictos morales tienen su origen en factores económicos. Efectivamente, Marx no parece concebir la posibilidad de que esos conflictos puedan obedecer a otras razones aparte de las económicas. No acierta a identificar las alienaciones que se producen por motivos de pertenencia a un grupo social o por razón de sexo, o al menos piensa que todas ellas son reductibles a alienaciones económicas.

Con este planteamiento, la moral del joven Marx se ha definido, y así va a entenderlo Kofakowski, como una ética de la virtud, consecuencialista, perfeccionista y social. Consecuencialista porque la acción se evalúa por el resultado que produce desde la perspectiva de un interés general. Acciones con consecuencias deseables serían

⁸⁶ MARX, F. y ENGELS, F., *La ideología alemana*, traducción del alemán de Wenceslao Roces, quinta edición, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 34.

⁸⁷ MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, pp. 117-118.

aquellas que contribuyen a la supresión de las clases sociales o de la división del trabajo, y acciones con consecuencias indeseables serían las que promueven o mantienen las relaciones capitalistas de producción⁸⁸. Perfeccionista porque ese interés general consiste en el desarrollo de aquella potencialidad que hace más valiosa la vida humana: el trabajo libre. De la virtud porque el imperativo no es un deber, sino un ser: *sé libre y cambia el mundo con tu trabajo*. Ética social, porque se trata de una moral realizada en la sociedad y por la sociedad, que no se interesa tanto por responder a la pregunta individual *qué debo hacer* sino, más bien, a la pregunta colectiva *cómo debemos vivir*⁸⁹.

Nos interesa prestar atención a esta cualidad social del trabajo libre, pues Marx no está promoviendo la libertad atomista de cierto tipo de liberalismo, sino una libertad que solo se hace efectiva en la vida social. Y esto por dos motivos. El primero, porque solo gracias a ese ámbito el individuo puede reconocerse como un “ser genérico” universal que comparte un mundo objetivo elaborado en común con otros seres humanos: el ser humano solo es libre en presencia de otro ser humano libre, al que

⁸⁸ La conocida definición de la libertad como “conciencia de la necesidad” no es obra de Marx, sino de Engels, que a su vez la toma de Hegel: “La libertad no consiste en una soñada independencia respecto de las leyes naturales, sino en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines. Esto vale tanto respecto de las leyes de la naturaleza externa cuanto respecto de aquellas que regulan el ser somático y espiritual del hombre mismo: dos clases de leyes que podemos separar a lo sumo en la representación, no en la realidad. La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa”, ENGELS, F., *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, introducción y versión española de Manuel Sacristán Luzón, México D.F., Grijalbo, 1968, p. 104. No es posible dirimir aquí hasta qué punto Marx estaría de acuerdo con esta definición.

⁸⁹ Seguimos aquí la definición de ética social de Aranguren en ARANGUREN, J. L., *Ética y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 25.

pueda tratar como persona y no como un rival o una mercancía⁹⁰. El segundo, porque la realización individual, piensa Marx, sería imposible fuera de la sociedad, pues como vimos en la cita de *La Ideología Alemana*, solo cuando la sociedad se encarga de regular y garantizar la producción general de bienes, se abre la posibilidad de que cada uno pueda dedicarse libremente a lo que le parezca. Así, solo es posible la autodeterminación cuando se alcanza un cierto grado de control sobre la naturaleza, pues sin este nivel de desarrollo, el comunismo sería mera utopía. Por ese motivo, ningún imperativo categórico aporta nada a la emancipación, pues la liberación de las restricciones sociales solo puede proveerla el comunismo:

[Como] *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución⁹¹.

Es importante detenernos en el concepto de humanismo, porque sobre él orbitará buena parte del pensamiento moral de Kołakowski. Como se sabe, Marx utiliza profusamente este concepto en el contexto de la crítica de la religión, porque, a su juicio, esa crítica “desemboca en la doctrina de que el *hombre es el ser supremo para el*

⁹⁰ Dice Marx: “Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”, MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁹¹ *Ibidem*, p. 139.

hombre y, por tanto, en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable*⁹². El humanismo es, así, una concepción global sobre la naturaleza humana no solo enemiga de la religión, sino también de toda suerte de espiritualismo o idealismo: “En Alemania, el humanismo realista no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la *conciencia* o el *espíritu*”⁹³.

El comunismo es un humanismo, dice Marx, porque del mismo modo que el ateísmo,

En cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico, o dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada⁹⁴.

Los que no ven en Marx teoría moral alguna, pueden esgrimir que los *Manuscritos* es obra de juventud, en la que el pensador alemán está aún demasiado influido por el idealismo hegeliano. Esta argumentación se puede reforzar señalando que tanto el materialismo histórico como la ya vista teoría de la ideología parecen incompatibles con una teoría moral, pues si el capitalismo es una fase necesaria para el advenimiento del comunismo sería inconsistente calificarlo de justo o injusto. Si seguimos este razonamiento habremos de arribar a la conclusión de que el Marx maduro

⁹² MARX, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, introducción de Juan Manuel Aragués, traducción de José María Ripalda, Valencia, Pre-Textos, 2013, pp. 60-61. Como se sabe, el origen del humanismo marxista se halla en la crítica de Feuerbach a la religión.

⁹³ MARX, K. y ENGELS, F., *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, prólogo de Franz Mehring, versión castellana de Carlos Liacho, Buenos Aires, Claridad, p.19.

⁹⁴ MARX, K., *Manuscritos...*, *op. cit.*, p. 199.

entendió que todo pensamiento moral es o bien una visión deformada de la realidad, motivada por el predominio de las ideas sobre los hechos, o bien la expresión mistificada de los intereses de clase. Si se acepta la premisa de que la moral es una idea que requiere de una autoridad extra histórica que impone un mandato, se entiende un motivo por el que Marx renuncia a fundamentar su crítica del capitalismo en esos términos:

[Los] comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo, ni envuelven teóricamente esta contraposición en aquella superabundante forma ideológica, sino que ponen de manifiesto, por el contrario, su fuente material, con la que desaparece la contraposición misma. Los comunistas no predicán absolutamente ninguna moral⁹⁵.

La expresión clave es “fuente material”, con la que Marx quiere mostrar que, por medio de una teoría que se verifica en la práctica, puede demostrarse que el sentido de la historia se orienta hacia la superación material de la alienación. Pero, además, en la medida de que el mal moral del capitalismo se expresa materialmente en la propiedad privada, entonces esa fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material⁹⁶. La explicación, en palabras de Kołakowski, se resume en lo siguiente: la deshumanización del hombre en el momento actual, producto de la alienación, es tal que solo puede culminar con un levantamiento revolucionario tan pronto la clase que sufre la deshumanización tome conciencia de su interés particular⁹⁷.

⁹⁵ MARX, K. y ENGELS, F., *La ideología alemana*, op. cit., p. 287. Y Engels dice también en *Anti-Dühring*: “Esta apelación a la moral y al derecho no nos ayuda a avanzar científicamente ni una pulgada; la ciencia económica no puede ver un argumento, sino solo un síntoma, en la indignación ética, por justificada que esta sea”. ENGELS, F., *Anti-Dühring*, op. cit., p. 142.

⁹⁶ MARX, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, traducción de José María Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 15

⁹⁷ PCM, I, p. 264.

Volveremos después sobre el problema moral que plantea el levantamiento revolucionario, cuestión central en la filosofía marxista, pero antes nos interesa insistir en que, con este planteamiento, Marx quiere mostrar, contra Kant, que el mundo fenoménico puede ofrecer obstáculos insuperables al imperativo categórico, obstáculos que solo pueden superarse en el comunismo:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!⁹⁸

Es difícil soslayar que en la última frase de este fragmento del Marx maduro se vislumbra el embrión de una teoría de la justicia social. Pero tampoco pasa desapercibido que la frase sea la conclusión del razonamiento y no su premisa, lo que nos ayuda a entender por qué Marx dejó en segundo plano los planteamientos de los *Manuscritos* en su época de madurez. A este respecto, la estructura retórica es importante, porque con ella Marx parece insistir en que antes de la idea moral vienen los hechos, es decir, antes de la ética viene la política, pues solo cuando se supere la división del trabajo, que es lo que aliena al individuo e impide su pleno desarrollo como persona, lo justo coincidirá con lo real y no será, como hasta ahora, un simple imperativo. Es decir, Marx solo contempla la posibilidad de una moralidad no ideológica cuando la

⁹⁸ MARX, K., *Crítica al programa de Gotha*, traducción de la editorial, Moscú, Progreso, 1979, p. 18.

conciencia coincida con la existencia, cuando la sociedad pueda escribir en su bandera justamente lo que tiene delante de sus ojos.

Estas ideas serían incomprensibles si no estuvieran respaldadas por una noción de progreso en la historia. En este caso, Marx parece dejarse guiar por Kant al considerar que es imposible pensar lógicamente un mundo de demonios, pues este se destruiría a sí mismo. Pero si Kant pensaba que esto no sucedería porque cada uno de los demonios restringiría sus intereses por mor de su propia supervivencia, Marx confiaba en que sería la historia la que no permitiría la extinción de la especie. Los tres problemas que plantea este razonamiento son el de a qué se puede llamar progreso, de dónde podemos deducir que el progreso es moralmente bueno y cuál es el papel que desempeñan los individuos en el mismo. Marx no parece resolver satisfactoriamente ninguna de estas tres cuestiones.

Por ejemplo, si el progreso es la mera sucesión de eventos concatenados unos con otros, el progreso no tiene por qué implicar mejoría alguna, pues es imaginable un progreso a peor. Si, por el contrario, el progreso implica un avance a mejor, entonces es preciso introducir un criterio extra histórico que permita comprobar que la historia, efectivamente, se orienta a un fin bueno. Para esto no basta con mostrar que la inexorabilidad de la concatenación de eventos pueda ser demostrada teóricamente, pues de eso no se sigue que deba ser aceptado moralmente. Sería fácil imaginar la compatibilidad de una predicción sobre un fenómeno histórico con la lucha porque ese fenómeno no suceda o que, al menos, que nos siguiera produciendo indignación a pesar de su inexorabilidad.

Hay dos explicaciones que dan razón de las dificultades de Marx para resolver esta cuestión. La primera, de orden material, es que el autor de *El Capital* no quiere volver a caer en alguna forma de utopismo idealista y prefiere ocultar lo que no es más que una exigencia moral bajo el manto del cientifismo. Bajo esta óptica, la bondad de

este progreso se deduce de la creencia en la bondad de lo racional y en la aceptación de que si la historia discurre de forma racional, el fin de la historia tiene que ser bueno. Como señala José Luis Aranguren, “para Marx, como para Hegel, el ‘curso del mundo’ es ineluctablemente ‘moral’ y, por tanto, el ‘buen’ comportamiento no puede consistir sino en la conformidad con ese curso o dirección históricos. Hegel sostenía que *lo que debe ser es lo que va a ser*; Marx, dando un paso más, redujo el concepto de deber moral al de predicción científica y ajustamiento a ella”⁹⁹.

La otra explicación, de carácter formal, reside en el hecho de que Marx no se planteó sistemáticamente la necesidad de distinguir entre hechos y valores. Así, denunció la ideología como una forma de deducir los hechos de los valores, pero no se percató de que él estaba haciendo lo inverso: deducir valores de los hechos. Como señalaría Kołakowski años después: “para Marx no existe el problema de la dicotomía entre hechos y valores, o entre conocimiento y deber. Como [...] el acto de conocer el mundo es el mismo que el de cambiarlo o de tomar parte práctica en el proceso cognitivo, no hay lugar para que surja la dicotomía, pues no se trata de una percepción seguida de un acto de evaluación”¹⁰⁰.

Kołakowski señalará, a este respecto, que Marx no necesitó proporcionar una base ética al socialismo no porque lo considerara una necesidad histórica con independencia su bondad o maldad, ni porque defendiera la idea de que el deber de las personas era seguir el curso de la historia. La razón estriba, a su juicio, en que, para Marx, la comprensión de la sociedad burguesa es un acto práctico, la conciencia revolucionaria es la que nos hace comprender la alienación. Para Marx, tomar conciencia, y esto nos lleva al problema de la participación humana en el progreso, es

⁹⁹ ARANGUREN, J. L., *Ética y política*, op. cit., p. 57.

¹⁰⁰ PCM, II, p. 59.

que una vez que el proletariado sea consciente de su situación, ya no estará determinado por las leyes de la historia. Es libre porque puede actuar siguiendo el dictado de su voluntad, y esto es lo que construye la historia futura. Se rompe así la dicotomía entre necesidad y libertad y entre hechos y valores, pues: “Dado que los hombres luchan de hecho por liberarse de la opresión y la explotación, y después son conscientes de su acción como parte del movimiento *objetivo* de la historia, no tienen necesidad de un imperativo independiente que les diga que deben luchar por la liberación en general o que esa libertad de la opresión es algo bueno”¹⁰¹. Comprender la historia y participar en ella es la misma cosa, y no requiere de una justificación por separado.

Ahora cabe preguntarse si este planteamiento del Marx maduro supone una completa ruptura con el de los *Manuscritos* o si, por el contrario, puede establecerse alguna continuidad entre ellos. Hemos visto que en su juventud Marx definió el trabajo libre como el medio para el pleno desarrollo de las potencialidades humanas, desarrollo que se realiza necesariamente en la historia, pero que tiene que presuponer una esencia a desarrollar. Dicha esencia extra histórica, sobre la que orbita la obra de juventud, se antoja incompatible con el materialismo dialéctico posterior, como así parece reconocerlo el propio Marx en la sexta de las tesis de Feuerbach: “[La] esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales”¹⁰². Sin embargo, autores como Eugen Kamenka defienden que Marx continuó pensando hasta sus obras finales que el ser humano era *esencialmente* colaborador y solidario, lo que le impidió vislumbrar un futuro en el que los trabajadores

¹⁰¹ PCM, I, pp. 323-324, 413.

¹⁰² MARX, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en MARX, K., y ENGELS, F., *La ideología alemana*, op. cit., p. 667.

acabarían aceptando de forma egoísta los beneficios que le proporcionaba el capitalismo¹⁰³. De la misma opinión será Kołakowski, que defenderá la existencia de una indudable continuidad entre el joven Marx y el Marx maduro proporcionada por las ideas antropológicas y la filosofía de la historia de resonancias hegelianas. Según nuestro autor, estas fuentes informan toda la filosofía de Marx a través de tres motivos centrales que adquieren distinta relevancia a lo largo del tiempo. El primero de ellos sería el *motivo romántico*, compuesto por la crítica de la sociedad industrial desde la perspectiva de la quiebra de la vida colectiva. Pero, a diferencia de los románticos, Marx no postula ningún tipo de vuelta atrás en la historia, sino una resolución en el futuro. Este motivo le permite a Marx desarrollar los problemas de la alienación y de la unidad de la humanidad, y le orienta hacia su resolución mediante la constitución de una relación individuo-sociedad sin mediación, conflicto o coerción. El segundo motivo sería, según Kołakowski, el *fáustico-prometeico*, que provee al autor de la fe en las ilimitadas facultades del ser humano y del desprecio por la tradición. A este respecto, en la obra de Marx apenas hay referencias a las limitaciones y la finitud del ser humano. Finalmente, el *motivo racionalista y determinista ilustrado*, del que Marx toma el concepto de libertad como conciencia de la necesidad¹⁰⁴.

No obstante, ya se acepte la presencia de una ética social y consecuencialista en el joven Marx o la ausencia de pensamiento moral del Marx maduro, lo cierto es que ambas tesis tienen en común el rechazo del absoluto moral, la negación de que una acción sea buena en sí, la existencia de un deber en abstracto. Este planteamiento encuentra su contrapunto en la ética deontológica de Kant, para el que la moralidad es

¹⁰³ KAMENKA, E., *Los fundamentos éticos del marxismo*, versión castellana de Estela Arias y Andrés Pirk Buenos Aires, Paidós, 1972.

¹⁰⁴ *PCM*, I, pp. 406 y ss.

un absoluto, un *qué debo hacer* categórico ajeno a las consecuencias que produzca¹⁰⁵. El deontologismo se fija en la corrección de la acción, el consecuencialismo en las consecuencias que produce esa acción. Ni el joven Marx ni el Marx maduro pudieron aceptar el planteamiento deontológico por muchos motivos, siendo, tal vez, el más importante el rechazo del individualismo moral kantiano, que obliga a aceptar la existencia de un mal radical en el individuo. Existe un mal radical, podría decir Marx, pero ese mal es social y producto de las relaciones de producción. Por tanto, no tiene sentido establecer una ética del deber en la que la conciencia se dicte normas de conducta a sí misma, salvo que con ella se pretenda contener el conflicto social y no liquidarlo. Para Marx, una ética como la kantiana es una ética cortada a la medida del liberalismo capitalista, es decir, falsa conciencia.

Pero es en el elemento revolucionario, consustancial al proyecto marxista, en el que una moral deontológica parece ofrecer al marxismo su necesario complemento. Como hemos visto, la realización de la sociedad comunista presupone la lucha de clases, la violencia y la revolución. El propio Marx parece defender el uso de la “fuerza material” para trascender la otra “fuerza material” que supone el capitalismo, pero parece descuidar la posibilidad, como de hecho ocurrió, de que esa fuerza material se

¹⁰⁵ Sin embargo, otros intérpretes han señalado que esta caracterización de la ética marxista, como un consecuencialismo perfeccionista puro, obvia que en Marx hay otros criterios morales, como los de la igualdad y el de la dignidad humana, que lo acercarán a una ética deontológica. Desde esa perspectiva, no toda sociedad que satisficiera la máxima libertad humana sería moralmente preferible si, a la vez, infringe los criterios de igual reparto de esa libertad entre los individuos y la dignidad de cada uno de ellos. Así lo ha defendido, entre otros, Rodney G. Peffer, que, sin embargo, reconoce que este matiz, aun siendo importante, no acaba de resolver la cuestión de si en la teoría de Marx hay una ética deontológica que sirva para responder a la cuestión de qué medios son moralmente correctos para alcanzar la sociedad comunista. PEFFER, R. G., *Marxism, Morality, and Social Justice*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2014.

convierta en autoritarismo, en la justificación de medios repugnantes para obtener loables fines. Asimismo, y como ya mencionamos, Marx tampoco había solventado el problema de la relevancia moral del progreso.

A su muerte, marxistas como Max Adler, Eduard Bernstein y Mijaíl Tugan-Baranovsky¹⁰⁶, encararon estos problemas. Si la inevitabilidad del socialismo no significaba su aceptabilidad moral, era preciso que el marxismo explicitara sus valores morales. A tal fin defendían una vuelta a Kant que permitiera formular un socialismo ético cuyas bases fueran valores universales como los de igualdad, libertad y solidaridad. A su juicio, Kant facilitaba este tránsito por su clara distinción entre hechos y valores y porque la segunda redacción del imperativo categórico parecía una formulación de la teoría de la alienación *avant la lettre*: concebir a las personas como un fin y no solo como un medio significaba la prohibición de tratarlos como una mercancía.

Por contra, marxista como Kautsky, Plejánov y Lenin rechazaron de plano el planteamiento kantiano con el argumento de que una ética marxista ha de renunciar a buscar su fundamento en principios universales extra históricos. En cuanto contenido de la superestructura ideológica, defendían, la ética está social e históricamente determinada. Ni siquiera la igualdad o la libertad, en opinión de Lenin, eran valores intrínsecamente buenos, lo cual no abocaba necesariamente al relativismo moral pues, según el principio de la doble ideología, los valores correctos eran aquellos que desarrollara el proletariado como clase social en ascenso¹⁰⁷. No obstante, el problema

¹⁰⁶ TUGAN-BARANOVSKY, M., *El socialismo moderno*, traducción de Ramón Carande Thovar, Madrid, Reus, 1921.

¹⁰⁷ Así, decía Lenin en el Primer Congreso de toda Rusia sobre la educación extraescolar, celebrado entre el 6 y el 19 de mayo de 1919: “Para nosotros la justicia está subordinada a los intereses del derrocamiento del capital”, citado por SHISHKIN, A.F., *Ética marxista*, traducción

era saber qué actitudes y creencias conformaban la moral proletaria y si esta había que buscarla en lo que hacían y pensaban los trabajadores en el momento presente. La consabida respuesta de Lenin se basaba en la tesis de la imposibilidad de que el proletariado desarrollara por sí mismo una conciencia de clase¹⁰⁸. Por ese motivo, correspondía al partido comunista establecer qué valores eran correctos, y el criterio de evaluación no podía ser otro que su mayor o menor contribución a la victoria del proletariado en la lucha de clases¹⁰⁹.

de Andrés Fierro Menu y Adolfo Sánchez Vázquez México, D.F., Grijalbo, 1966, p. 133. Tampoco pensaba Trotsky de manera distinta: “Quien desea el fin no puede rechazar los medios. La lucha debe tener la suficiente intensidad como para asegurar efectivamente al proletariado la exclusividad del poder. Siendo necesaria la dictadura para la transformación socialista, única forma bajo la cual puede instituir el proletariado un poder gubernamental, esta dictadura debe ser a toda costa asegurada”, TROTSKY, L., *Terrorismo y Comunismo*, traducción de Juan Ignacio Ramos, Madrid, Fundación Federico Engels, 2005, p. 39. Véase también *PCM*, II, p. 490.

¹⁰⁸ Así lo defendía Shishkin: “la formación de nuevas personas, de una moral nueva, comunista, no se realiza por sí sola, ni espontáneamente, sino bajo la influencia directa de la labor organizadora y educativa (ideológica) del partido marxista, que domina los procesos espontáneos, ayuda a las masas a comprender, con el ejemplo que les da su propia experiencia, las ventajas de la nueva moral sobre la antigua”, SHISHKIN, A.F. *Ética marxista*, traducción de Andrés Fierro Menu y Adolfo Sánchez Vázquez México, D.F., Grijalbo, 1966, p. 41.

¹⁰⁹ “Nosotros negamos toda esta moralidad tomada de concepciones al margen de la naturaleza humana, al margen de las clases. Decimos que eso es engañar, embaucar a los obreros y campesinos y nublar sus cerebros, en provecho de los terratenientes y capitalistas. Decimos que nuestra moral está enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado. Nuestra ética tiene por punto de partida los intereses de la lucha de clases del proletariado”, Discurso de Lenin en la I Sesión del III Congreso de Juventudes Comunistas de Rusia, Moscú, 2 de octubre de 1920, publicado en *Pravda*, números 221, 222 y 223 del 5, 6 y 7 de octubre de 1920, disponible en la web <<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/2-x-20.htm>> (consultado el 28/05/2014). Véase también *PCM*, II 2, pp. 503-504.

Al igual que ocurrió en el ámbito de la teoría, el partido comunista modelado por Lenin se constituyó en el intérprete supremo de los intereses de la clase obrera, y a él le correspondía liderar la consecución de una emancipación de la que los trabajadores aún no eran conscientes y que, tal vez, ni siquiera deseaban. De los textos de Lenin parece desprenderse la tesis de que no era necesario que los trabajadores ansiaran la libertad si esta, al fin y al cabo, venía impuesta por el curso de la historia¹¹⁰.

Pero, con el papel de prominencia que Stalin concedió a la superestructura, y el frente ideológico que se constituyó a su amparo, la vanguardia no solo iba a desarrollar un papel de adelantados de los intereses éticos del proletariado, sino que se convertiría en el preceptor moral de la sociedad. Como Kołakowski diría años después, la ofensiva moralizadora bajo Stalin tenía la finalidad escasamente moral de debilitar las estructuras básicas de socialización para garantizar la fidelidad de la población al comunismo¹¹¹. Fuera este el motivo u otro, lo cierto es que este planteamiento suponía la inversión del materialismo histórico, pues lo que pretendía Stalin con él es que la moral, una superestructura ideológica, determinara la estructura social. Así, a partir de 1938 se produjo un importante desarrollo del derecho soviético con la excusa de la necesaria defensa del comunismo ante las agresiones externas. Sin embargo, la mayoría de la gran cantidad de normas promulgadas no se referían a cuestiones como el espionaje o la desertión, sino a asuntos como la familia, la protección medioambiental o el trabajo. Una legislación así fue puesta en cuestión por no pocos pensadores marxistas que

¹¹⁰ KAMENKA, E., *Los fundamentos éticos del marxismo*, op. cit., p. 259.

¹¹¹ *PCM*, III, pp. 63-64.

denunciaron una construcción voluntarista de la sociedad comunista que dejaba intactas las estructuras económicas que permitían la explotación de los trabajadores¹¹².

1.2.3. La construcción de un humanismo marxista

1.2.3.1. El contexto social e intelectual de la crisis ética

En contraste con las promesas de libertad, igualdad, bienestar y justicia de la filosofía marxista, el común de la ciudadanía polaca experimentaba el comunismo a través de las injusticias, la pobreza y el despotismo, hasta el punto paradójico de que una buena parte de la sociedad buscaba en la religión la liberación del propio marxismo. Ante esta situación, los revisionistas eran muy conscientes de que la publicidad de los crímenes de Stalin reafirmaba a la población en la idea de fracaso del proyecto comunista, abriendo la puerta al retorno de la hegemonía de la cultura cristiana. Esta preocupación era compartida por la ortodoxia del partido, que, por añadidura, veía en el revisionismo un posible aliado de la Iglesia en las demandas de un mayor aperturismo. Los revisionistas se encontraban así ante dos frentes intelectuales a los que combatir: La Iglesia y el partido.

Respecto de la primera, la cosmovisión marxista comenzaba a encontrar en Polonia una seria competencia en la revitalización de las ideas cristianas a través de las tesis personalistas de Emmanuel Mounier. Mounier, cuya obra era conocida en el país desde la década de 1930, había recuperado para el pensamiento cristiano el énfasis en el bien común, la justicia social y, sobre todo, la dignidad de la persona. Eran estos unos valores que, a su juicio, no se satisfacían ni en el individualismo liberal, preocupado tan solo de la supervivencia del individuo atomizado, ni en el marxismo, afecto a disolver la

¹¹² KAMENKA, E., *Los fundamentos éticos del marxismo*, op. cit., p. 266. Véase también PCM, III, p. 61.

persona en las estructuras económicas. El personalismo no rechazaba taxativamente ni al uno ni al otro, sino que abogaba por su integración y superación en un socialismo democrático renovado por la virtud cristiana.

Las ideas de Mounier habían encontrado en Wojciech Korfanty (1873-1939) uno de sus principales divulgadores en la Polonia de entreguerras. Tras su muerte, la doctrina social se siguió difundiendo a través de las revistas católicas progresistas *Tygodnik Powszechny (Semanaario general)*, bajo la dirección de Jan Piwowarczyk, (1889-1959) y *Znak (La firma)*, cabeceras que muy leídas por los sectores más ilustrados del país y que el propio Kołakowski se había encargado de combatir durante los primeros años del régimen comunista. A su juicio de aquel entonces, el personalismo no era más que una filosofía al servicio de la opresión del capitalismo, de la subordinación del individuo a la Iglesia, y de la promesa de trascendencia en la otra vida a cambio de la explotación en ésta¹¹³.

Esta diatriba de Kołakowski contra el personalismo apenas había encontrado respuesta en el sector oficial y conservador de la Iglesia polaca en los primeros años del régimen estalinista. Su máximo dirigente, el cardenal Stefan Wyszyński, observaba con igual temor la consolidación del comunismo y el avance del personalismo, pues ambos suponían una amenaza para el tradicionalismo de la Iglesia polaca. Pero esta situación comenzó a cambiar cuando en 1956 el joven clérigo Karol Wojtyła asumió la dirección de la cátedra de ética de la Universidad Católica de Lublin. Wojtyła había integrado en su filosofía no solo las ideas de Mounier y Piwowarczyk, con el que había estudiado de manera clandestina, sino también la metafísica tomista de Étienne Gilson

¹¹³ Véase al respecto el artículo "Neotimizm w walce z nauką i prawami człowieka" ("El neotomismo en lucha contra el avance de la ciencia y de los derechos humanos"), KOŁAKOWSKI, L., *Szkice o filozofii katolickiej, op. cit.*

(1884–1978) y Jacques Maritain (1882-1973), así como la ética de Max Scheler. Al fenomenólogo alemán había dedicado, por sugerencia de Ingarden, su trabajo de habilitación.

Wojtyła pretendía fundar su visión ética en una antropología que situaba la sociabilidad como el elemento definitorio de la existencia humana¹¹⁴. Enriqueciendo la antropología tomista con el concepto de persona de la fenomenología, concebía la ética cristiana como una doctrina social centrada en el individuo. Su objetivo era combatir la deshumanización a la que abocaban las éticas de Hegel y de Marx. La primera, porque disolvía al individuo en el espíritu; la segunda, porque hacía lo propio en la clase social. Para ello, Wojtyła ofrecía un nuevo concepto de autodeterminación, nucleado en torno a la ideal del individuo como voluntad creadora de sí mismo. Voluntad creadora que, sin embargo, encontraba su límite en un deber moral entendido al modo kantiano y muy alejado de la ética de los valores de Scheler.

¹¹⁴ Los textos más importantes de Wojtyła en esta época son *Amor y responsabilidad*, publicado en 1960 (hay edición en español: WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, edición de Juan Manuel Burgos, traducción de Jonio González y Dorota Szmidt, Madrid: Ediciones Palabra, 2012) y *Persona y Acción*, de 1962 (hay edición en español: WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, edición de Juan Manuel Burgos y Rafael Mora, traducción de Rafael Mora, Madrid: Ediciones Palabra, 2011). Asimismo, son importantes los artículos “Problem doś wiadczenia w etyce” (“El problema de la experiencia en ética”), en *Roczniki Filozoficzne* 17, n. 2 (1969), pp. 5-24; “Problem teorii moralności” (“El problema de una teoría de la moralidad”), en *W nurcie zagadnień posoborowzch*, ed. Beiye, Warsaw Wzdawzdawnictwo ss. Loretanek-Benedzktznek, 1969, pp. 217-249. Asimismo, disponemos en español de las lecciones de ética que Wojtyła impartió en Lublin, véase WOJTYŁA, K., *Lecciones de Lublin (I)*, traducción de Rafael Mora Martín, Madrid: Ediciones Palabra, 2013.

Ante el empuje de esta renovada filosofía moral cristiana, los revisionistas consideraban necesario insistir en la idea de que el estalinismo era una traición a las ideas humanistas de Marx, pero sin obviar el hecho cierto, como recordaba con insistencia el personalismo, de que el legado moral marxista presentaba importantes deficiencias que era preciso subsanar. La principal de ellas, a tenor de los numerosos textos que Kołakowski le dedicó en los años cincuenta, era el de la tensión entre el determinismo y la responsabilidad, a la que dedicaremos el siguiente epígrafe. Si, según la interpretación que se hacía de Marx, el cumplimiento moral se alcanzaba por el simple transcurrir de la historia, ¿qué papel desempeñan los individuos en ese logro? Y, ¿por qué motivo los individuos debían asumir como un deber lo que no era más que una imposición del destino humano? Este problema derivaba en múltiples cuestiones, como aquella de la deducción de un deber ser del conocimiento de la historia, o los problemas de evaluar moralmente los medios empleados para alcanzar los fines comunistas.

Veremos que la respuesta de Kołakowski a estos desafíos consistirá en una redefinición del concepto de alienación. Su tesis será que la alienación descrita por Marx no es un fenómeno exclusivo del capitalismo, pues en las sociedades comunistas los individuos son también despojados del producto de su acción y convertidos en meras instancias de una clase. En consecuencia, confiar la liberación de la alienación al cambio en las estructuras económicas es una estrategia incompleta que ha de complementarse con un reconocimiento de la agencia humana. Es preciso, por el contrario, reconocer la libertad como un elemento intrínseco de la acción humana si el socialismo no quiere degenerar en la barbarie estalinista. En términos kantianos, la libertad y la responsabilidad individual han de darse por supuestas si se quiere abordar la fundamentación un socialismo ético.

Veremos que Kołakowski trata de edificar este socialismo ético en tres tesis con las que poder resolver la dificultad de conciliar el materialismo histórico de Marx con la

ética individualista de Kant. La primera tesis reconoce que los valores son siempre producto de la historia y no elementos de algún orden trascendental. La segunda tesis, sin embargo, afirma que aunque los valores sean producto de la historia no por ello se los puede considerar de forma mecánica como moralmente progresistas. La tercera tesis afirma que la acción moral es siempre la respuesta a un deber, y nunca la simple adecuación a un supuesto curso de la historia. Sin embargo, veremos que estas tres tesis no pueden resolver la cuestión que atenaza al socialismo ético de Kołakowski: ¿Cómo puede fundamentar el materialismo histórico lo moralmente justo si no es con referencia a la misma historia que produce los valores objeto del juicio?

Tendremos ocasión de estudiar en el siguiente epígrafe, *La ideología como deber ser político*, la forma en que Kołakowski trata de responder a estas cuestiones por medio de una teoría materialista del valor. Para la tarea retoma el concepto marxista de ideología y recupera de él sus potencialidades para la política socialista. Según esta interpretación, el deber ser socialista es la expresión de una necesidad social que se expresa por medio de la ideología. De esta forma, Kołakowski consigue un fundamento aceptable para lo que podría denominarse una ética-política para el militante comunista, pero no puede resolver la cuestión de por qué el ideario socialista es moralmente superior a cualquier otro.

En el siguiente apartado, *¿El fin justifica los medios? Deber ser versus consecuencialismo*, veremos que, para demostrar su validez, el socialismo ético tenía que dar una respuesta satisfactoria a la cuestión más candente del marxismo tras la experiencia polaca: ¿cómo conciliar un socialismo entendido como defensa de unos valores humanistas con una historia que avanza por su lado negativo y que no puede excluir el recurso a la violencia? O, en los términos que lo hemos venido planteando, ¿qué actitud moral cabe observar ante una violencia que sirve al progreso?

1.2.3.2. Responsabilidad e historia

Como dijimos más arriba, los revisionistas no se podían satisfacer, tan solo, con combatir la amenaza del personalismo. Aún mayor era el desafío de los estalinistas que aún sobrevivían en las estructuras del partido comunista polaco. E, incluso más amenazante era la presencia de algunos iniciales aperturistas como Adam Schaff, que preferían ahora atemperar el cuestionamiento de la doctrina comunista por temor a dar razones a los detractores del sistema de partido único. En el contexto de los dos frentes, Iglesia y partido, ante los que tenía que combatir el revisionismo hay que leer uno de los más difundidos artículos de 1957, *Responsabilidad e historia*¹¹⁵, en el que Kołakowski se esfuerza por contrastar las antagónicas perspectivas morales del *absolutismo axiológico* (*absolutyzm aksjologiczny*) y el *materialismo histórico* por medio de un imaginario diálogo entre un hombre “culto” y un “anti-culto”.

Kołakowski presenta al “culto” en los mismos términos que la ortodoxia marxista: el “culto” es la expresión viva del *alma bella*, el ilustrado defensor de la racionalidad, de los valores universales, de la existencia del bien intrínseco y del *deber ser*. En su filosofía, la humanidad se constituye en depositaria y custodia de unos valores inalienables que, por su carácter de absolutos, no se subordinan al vaivén de la causa política. El valor máspreciado es la racionalidad, bien intrínseco al que se oponen todas las variedades de relativismo. El “culto”, dice Kołakowski, es el idealista, el *absolutista axiológico* que observa el mundo desde la atalaya del *deber ser* y que se reconoce el derecho a juzgar la sociedad desde una perspectiva ética, aunque, según le acusan sus detractores, sin asumir responsabilidad alguna en el curso de la historia. En esta categoría de “culto”, obviamente emparentada con el difuso término “idealista” del prontuario marxista, los comunistas englobaban a los católicos conservadores y progresistas, a los miembros aún supervivientes de la escuela de filosofía analítica

¹¹⁵ KOŁAKOWSKI, L. “Responsabilidad e historia” [“Odpowiedzialność i historia”], publicado en *Nowa Kultura* [Nueva cultura], número 35-38, 1957, en *HSA*, pp. 65-154.

polaca, a los fenomenólogos y, en general, a todos los colaboradores de las fuerzas reaccionarias y enemigos del progreso.

Por el contrario, el “anti-culto” es el individuo consciente de la inevitabilidad del compromiso político en momentos de conflictos. Acepta voluntariamente tomar partido por una causa, aun cuando eso suponga infringir algunos valores socialmente reconocidos, valores que, en definitiva, no son más que la superestructura de un sistema de alienación. El “anti-culto”, categoría introducida por Kołakowski para señalar a todos los revolucionarios marxistas con independencia de su afección o desafección por los métodos de Stalin, es un realista que ve el mundo desde el *ser* y no tiene miedo a ensuciarse las manos.

Para una mejor comprensión de este texto, es preciso señalar que el “culto” es referido por Kołakowski con la expresión francesa *clerc*. Se trata no solo de una obvia referencia a *La Trahison des clercs (La traición de los intelectuales)* de Julien Benda, sino muy especialmente, a los artículos en los que, con ese mismo vocablo, Adam Schaff tachaba a los revisionistas de intelectuales desclasados, devotos de la búsqueda de la verdad y principales enemigos de Polonia¹¹⁶. Con semejante retórica, Schaff seguía la senda de la larga tradición del marxismo ortodoxo en acusar a toda forma de revisionismo de defender intereses puramente intelectuales sin relación con las preocupaciones sociales del momento. Tampoco Kołakowski estuvo libre de esta práctica, pues, como él mismo reconoce en este texto, tan solo una década atrás había utilizado esos mismos argumentos contra los “cultos”¹¹⁷. Esta es, pues, una de las

¹¹⁶ BENDA, J., *La traición de los intelectuales*, traducción de Rodolfo Berraquero Blanc-Gonnet, Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2008. Véase además JORDAN, Z.A., “The philosophical Background of revisionism in Poland”, en STANKIEWICZ, W.J. (ed) (1964): *Political Thought Since World War II*. New York, The Free Press, p. 251 y HSA, pp. 65-68.

¹¹⁷ Véase nota en HSA, p. 95.

vertientes que en *Responsabilidad e historia* enfrenta al “culto”, con el que Schaff quiere identificar ahora al propio Kołakowski, con el “anti-culto”, forma bajo la que nuestro autor caracteriza la posición de Schaff y, hasta cierto punto, la suya propia. Se trata, pues, de una pieza polémica, en la que las posiciones enfrentadas se dibujan con trazo grueso, con el fin de exponerlas a la luz de sus extremos. De esta forma, Kołakowski comienza a ensayar la que, a la larga, será una seña de su filosofar: el análisis sistemático de las fortalezas y debilidades de las posiciones aparentemente enfrentadas por ver si es posible encontrar un espacio para el acuerdo o, al menos, para detectar aquellas áreas del pensamiento donde es necesario tomar postura, comprometerse con una idea y renunciar a su contraria. En el caso que nos ocupa, nuestro filósofo pretende hallar algún punto en el que las tesis del absolutismo de los valores y las del materialismo histórico se encuentren, en la que aún sea posible salvar la lucha por un mundo mejor del socialismo sin incurrir ni en el relativismo moral denunciado por los idealistas ni en el trascendentalismo y valores ahistóricos repudiados por el materialismo. Se trata, en definitiva, de formular una forma de *socialismo ético* que armonice las legítimas demandas del “culto” utopista con las no menos legítimas del realista “anti-culto”. Esto solo es factible si se compagina la centralidad del concepto de libertad del individualismo ético del primero con el determinismo histórico del segundo¹¹⁸.

El artículo comienza con la querrela del “culto” contra el relativismo moral del comunismo. Kołakowski quiere traer a primer plano el papel que han desempeñado los crímenes de Stalin en el proyecto de alcanzar una felicidad futura. Se pregunta, a través del absolutista, si esos crímenes en nombre de la historia pueden ser justificados y, sobre todo, si del mero conocimiento de esas leyes históricas se deduce la obligación de que los individuos deban aceptar el asesinato: “Si el crimen es una ley de la historia,

¿ha de bastar el conocimiento de esa ley para que yo mismo me convierta en criminal?”¹¹⁹. En esta cuestión se resume el título del artículo, pues lo que quiere enfrentar Kołakowski es la cuestión de a qué se reduce la responsabilidad personal ante el inexorable curso de la historia. Si el comunismo es un producto de leyes inevitables y entre estas leyes se encuentra la necesidad de que la historia se abra paso por métodos violentos, ¿Es moralmente aceptable la aceptación pasiva tan solo porque se trata de leyes tan inevitables como las de la física?

El “anti-culto” responde al desafío con el conocido postulado de la ortodoxia marxista de que los principios del devenir histórico son objetivos y, por tanto, rechazarlos es incurrir en el absurdo. Ante la inexorabilidad del acontecer, solo cabe el compromiso político y la toma de partido por una de las dos causas posibles: la de contribuir activamente al progreso de la historia para facilitar su avance o la de resistir de forma reaccionaria ante lo inevitable. No obstante, el “anti-culto” es consciente de que la eficacia de la acción correcta, que es la del activista, no la garantiza la adecuación a ningún bien intrínseco universal y atemporal, sino tan solo la coincidencia con la marcha de la historia. Con mayor o menor pesadumbre, el “anti-culto” acepta que, casi siempre, la historia avanza por su lado más brutal. Pero de sus consecuencias no puede hacerse responsable al individuo.

Kołakowski observa que este enfrentamiento entre el “culto” y el “anti-culto”, entre el absolutismo axiológico y el materialismo histórico, se hizo central en la Polonia de la época por el levantamiento del velo de los crímenes y la corrupción del sistema estalinista. Ya no se trataba de que la historia avanzara por medio de la abstracta lucha de clases o, incluso, por el enfrentamiento abierto entre burguesía y proletariado. Lo que se había desvelado era un sistema de corrupción y de degradación moral afecto a los

¹¹⁹ HSA, p. 70.

métodos más sanguinarios para el mantenimiento de un poder concebido como fin en sí mismo. Como ya había denunciado Kołakowski en artículos de un año antes, el estalinismo no había sido más que nacionalismo, racismo, esclavismo, tiranía, nepotismo, burocracia, censura, purgas y miseria¹²⁰.

Fue en ese momento de crisis cuando se generalizó entre muchos comunistas la quiebra de la fe en la bondad de la marcha histórica. Muchos intelectuales, otrora simpatizantes del partido por sus ideales de libertad y justicia, no solo renegaron del estalinismo, sino también del marxismo y se pasaron al extremismo de derechas, abrazando “las fuerzas del oscurantismo y del clericalismo”¹²¹. Lo cual, dice Kołakowski, no fue más que otra consecuencia del éxito del estalinismo y su visión del mundo maniquea¹²². Otros condenaron la barbarie y, aunque no renegaron por entero del marxismo, buscaron refugio en los valores absolutos, al tiempo que dudaron del potencial liberador del materialismo dialéctico:

La actitud del *culto* no es sino la derrota de la decisión política, derrota que acaba como huida ante el compromiso; esta huida se mistifica en sí misma presentándose como defensa de los valores atemporales, cuando en realidad no es otra cosa que la incapacidad de encontrar valores en la historia actual¹²³.

Pero a reglón seguido, nuestro autor rechaza que este sea su caso, pues, a su juicio, con los absolutistas morales se puede coincidir en el diagnóstico, pero no en la terapia de combatir el estalinismo apelando a la existencia de bienes intrínsecos.

¹²⁰ En particular en “¿Qué es el socialismo?” y “La muerte de los ídolos”, ambos de 1956. KOLAKOWSKI, L., “Qu’est-ce que le socialisme?” en PAPAIOANNOU, K, *Marx et les marxistes*, *op. cit.* KOLAKOWSKI, L., “The death of Gods”, en *IGH*.

¹²¹ *HSA*, p. 90.

¹²² *Ibidem*, p. 78.

¹²³ *Ibidem*, p. 78.

Aceptar dicha tesis sería tanto como afirmar que el materialismo histórico es siempre y en todo lugar un relativismo moral, pues el materialismo no puede contemplar la existencia de un bien que no sea producto de la historia. Con este rechazo del absolutismo moral, Kołakowski despeja las dudas sobre la corrección de la etiqueta de idealismo que le quería adjudicar Schaff. Por el contrario, defiende nuestro autor, se puede salvar el materialismo histórico si no se deduce, precipitadamente, que la adecuación de la mente al *ser histórico*, central al ideario marxista, es incompatible con un deber ser universal¹²⁴. El marxismo, entiende Kołakowski, no tiene ningún elemento intrínseco que lo aboque al relativismo histórico y, mucho menos, al relativismo moral, como sí sucede, a su entender, con la ética de Hegel.

A este respecto, el filósofo polaco insiste en la estrategia de muchos revisionistas polacos de señalar a Hegel como el responsable de la deriva moral del estalinismo. Así, entiende que la moral estalinista de la sumisa aceptación del curso histórico puede ser una interpretación más o menos cercana a la ética del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, pero es una incorrecta exégesis de la obra de Marx. Entendido como filosofía, el estalinismo, señala, no fue más que un “hegelianismo para pobres” que se aferró al insostenible dogma de la inevitabilidad del socialismo¹²⁵. Pero la obra de Marx no tiene por qué interpretarse en términos hegelianos, pues lo que Marx enseñó respecto de la historia es, sigue Kołakowski, la posibilidad de observar su evolución desde una perspectiva unitaria. Pero de esto no se sigue, en modo alguno, que la historia tenga leyes y, mucho menos, que cada vida individual sea un mero ejemplar de una única categoría, ya sea la clase social o el espíritu. La vida individual es valiosa por sí misma,

¹²⁴ HSA, 95.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 107.

señala Kołakowski, saliendo así al paso del personalismo y su acusación de que el marxismo disolvía al individuo en la clase social.

Kołakowski seguirá defendiendo esta interpretación aún en la década de los años setenta, cuando es palmario su alejamiento del marxismo. Así, en el primer volumen de *Las principales corrientes del marxismo*, nuestro autor señala que

No se trataba de reducir al individuo a un ser de la especie universal; lo que Marx deseaba ver era una comunidad en la que se abolieran las fuentes de antagonismo entre los individuos. En su opinión este antagonismo derivaba del mutuo aislamiento necesariamente derivado del divorcio de la vida política y la sociedad civil, mientras que la institución de la propiedad privada condicionaba a las personas al afirmar su propia individualidad en oposición a los demás.

Así pues, desde el principio, la crítica de Marx de la sociedad existente sólo cobra sentido en el contexto de su visión de un nuevo mundo en el que la significación social de la vida de cada individuo sea directamente evidente en él, pero sin diluir por ello su individualidad en una incolora uniformidad. Esto presupone que puede haber una perfecta identidad entre los intereses colectivos e individuales, y que los motivos privados y “egoístas” puedan ser eliminados a favor de un sentido de comunidad absoluta en el “todo”. Marx pensó que una sociedad en la que se han extirpado todas las fuentes del conflicto, agresión y mal no sólo era pensable, sino que era históricamente inminente¹²⁶.

Y a mayor abundamiento:

La idea de que Marx consideró al socialismo como un sistema en el que se reduce a los individuos a un ser universal comteano privado de toda subjetividad es una de las más absurdas aberraciones a que ha dado lugar el estudio de su obra. Lo que puede decirse con razón es que en opinión de Marx la personalidad no es una mera cuestión de auto experiencia del tipo ‘cogito ergo sum’, pues no existe nada semejante a la autoconciencia, sino la conciencia de la vida social en la que el individuo tiene su ser¹²⁷.

¹²⁶ *PCM*, I, pp. 135-136.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 312.

De lo que se trata, entonces, es de salvar la brecha entre el materialismo histórico y su visión del progreso humano en la historia, y el postulado de la responsabilidad moral individual, que obliga a que sean los propios individuos los que asuman moralmente las consecuencias de sus actos. Para conseguirlo, defiende Kołakowski, no es necesario renunciar a Marx, pero sí a Hegel, de tal forma que ese “hegelianismo para pobres”, que es el que conduce al relativismo moral, deje paso a un *socialismo ético* asentado sobre tres tesis compatibles, a su juicio, con las enseñanzas de Marx y Engels.

La primera tesis es una reafirmación del materialismo histórico y se sustancia en el postulado de que todos los valores tienen su origen exclusivamente en los procesos históricos. Kołakowski define el valor como “todo aquello que resulta digno de ser perseguido, sin que se necesite invocar razones superiores”¹²⁸. Estos valores, que se traducen en deberes a través de las normas son siempre el producto de la interacción social a lo largo de la historia: las personas crean los valores y, por tanto, nada es “en sí mismo” bueno o malo¹²⁹. Por tanto, y contra el “culto”, es inaceptable la apelación a principios morales absolutos y ahistóricos. El marxismo provee, como alternativa, una *interpretación humanista del valor*, entendiendo por humanismo la doctrina de que la

¹²⁸ KOLAKOWSKI, L., “Sobre la verdad de la máxima: ‘El fin justifica los medios’” [“O słuszności zasady: cel uswieca srodki”], en “Przegląd Kulturalny” [“Generalidades culturales”], número 18, 1956, en *HSA*, p. 262.

¹²⁹ KOLAKOWSKI, L., “Determinism and Responsibility” [“*Determinizm i odpowiedzialność*”], publicado en *Fragmenty Filozoficzne*, serie 2. Księga pamiątkowa dla uczczenia 40-letnia pracy prof. Tadeusza Kotarbinskiego, Warszawa 1959, pp. 25-43. Publicado en inglés como “Determinism and Responsibility”, en *Toward a Marxist Humanism*, New York, Grove Press, 1968, p. 204. En lo sucesivo nos referiremos a esta colección de obras con las siglas *TMH*.

persona es el ser supremo para la persona, de que no hay valores que no hayan sido creados por la humanidad.

La valoración de la vida y del mundo depende que el hombre sepa que todo lo que le rodea, incluido él mismo, se originó del primitivo fango creador de la tierra, o de que quede seducido por el encanto de unos mitos que le llevan a creer en la providencia y el gobierno del Creador en esta vida terrena. La primera concepción tiene como consecuencia el que surja una jerarquía de valores completamente distinta, y el convencimiento de que se debe apreciar sobre todo aquello que representa la forma suprema de la materia: el hombre, su razón, su capacidad para perfeccionarse mediante el esfuerzo de sus manos y su cerebro. La consecuencia de la segunda concepción consiste, en cambio, en trasladar los valores supremos a un mundo extraterreno, cuya ilimitada perfección no podemos ni alcanzar ni entender¹³⁰.

La segunda tesis matiza la anterior y consiste en la afirmación de la responsabilidad individual. Ésta se define considerando responsable de un acto a la persona que en una determinada situación tenía el deber de realizar una acción que podía causar o impedir cierto resultado y que actuó o no actuó¹³¹. Según esta tesis, la evolución histórica solo puede ser calificada de progresista o reaccionaria, pero en ningún caso de moral e inmoral, pues este predicado solo puede hacerse de la acción humana. Así, y respecto de la primera tesis, Kołakowski entiende que si bien los valores se forjan históricamente, de esto no se sigue que los valores vigentes en una época sean moralmente aceptables. El filósofo polaco defiende que esta evidencia ni es privativa del idealismo ni violenta la obra de Marx, pues a este no le era ajena la idea de que un hecho podía ser históricamente progresista y moralmente rechazable¹³². Marx entendió que la evolución histórica era un concepto teórico que podía investigarse con

¹³⁰ *HSA*, p. 192.

¹³¹ *TMH*, p. 191.

¹³² *HSA*, p. 125.

los métodos propios de la ciencia, mientras que lo moralmente correcto y lo moralmente incorrecto se correspondían con la esfera de la práctica, a la que no tiene acceso la ciencia. Así, es posible el caso de un curso histórico que siendo evaluado por la ciencia como progresista resulte, en la práctica, moralmente intolerable¹³³.

No obstante, señala el revisionista polaco, el reconocimiento del individualismo ético no violenta la convicción marxista de la dependencia de la conciencia moral del individuo de la sociedad en la que vive. El individualismo ético es perfectamente compatible con la tesis marxista del *determinismo*, la idea de que, al menos en última instancia, todo el comportamiento humano está determinado por la estructura social. Kołakowski ve esta compatibilidad entre la responsabilidad moral individual, que presupone la libertad, y el determinismo, en los distintos planos en los que operan los dos conceptos. Así, la del determinismo no es ni tan siquiera una afirmación metafísica, la cual sería indemostrable, sino una simple condición necesaria para el razonamiento científico¹³⁴. La idea del determinismo se halla en un plano distinto al carácter normativo del razonamiento ético y moral, pues en la experiencia cotidiana nadie actúa como si su voluntad estuviera determinada, sino más bien actúa con un propósito que se da a sí mismo¹³⁵. Por tanto, la afirmación de que es posible juzgar a las personas por sus acciones, que es lo que defiende el absolutista, o la afirmación de que no podemos juzgarla, como afirma el realista, constituyen dos enunciados normativos que, en ningún

¹³³ Con esto, se esfuerza en señalar Kołakowski, no se justifica el estalinismo, pues su inmoralidad no se vio siquiera acompañada de algún progreso histórico. Kołakowski no critica, pues, que durante el estalinismo los fines justificaran los medios, sino que ni siquiera se persiguieran los fines socialistas. *HSA*, p. 125 nota.

¹³⁴ *TMH*, p. 207.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 210.

caso pueden deducirse del enunciado teórico del determinismo. Kołakowski recurre aquí a señalar la contradicción performativa que cometen los marxistas ortodoxos al postular que no debemos evaluar acciones que están socialmente determinadas, pues el propio acto de enunciarla presupone ya una actitud normativa: negar una norma es ya una norma¹³⁶. En un giro kantiano, Kołakowski señala que la concepción determinista, se la acepte o se la rechace, no sirve ni para apoyar ni para invalidar el juicio moral, pues los conceptos de determinismo y de responsabilidad moral se corresponden con dos órdenes heterogéneos: el mundo de los hechos y el mundo de los valores.

El mundo de los hechos se compone de hechos y de enunciados sobre esos hechos, enunciados que están sometidos al criterio bivalente de verdad o falsedad. Referido al mundo, un enunciado puede ser verdadero o falso, y los enunciados verdaderos suponen la exclusión de los enunciados falsos. Por el contrario, el mundo de los valores está integrado no por hechos, sino por pensamientos que en la actividad práctica se manifiestan como un factor eficaz. A diferencia del mundo de los hechos, el de los valores es un mundo donde cabe la bivalencia, pues aunque dos valores se excluyan mutuamente, siguen siendo valores¹³⁷.

Así, mediante la primera tesis, *interpretación humanista del valor*, sabemos que todos los valores están socialmente condicionados. Pero, mediante la segunda tesis, no es posible concluir la bondad o maldad de ese valor¹³⁸. Así, gracias a la confluencia de ambas tesis, se puede afirmar la responsabilidad moral sin negar el determinismo, lo que se traduce en la posibilidad de que un suceso histórico progresista merezca la condena moral a sus protagonistas:

¹³⁶ HSA, p. 119.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 272.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 116-119.

No es verdad que la filosofía de la historia determine las decisiones esenciales de nuestra vida; éstas vienen determinadas por nuestro sentimiento moral. No somos comunistas porque sepamos que el comunismo es una necesidad histórica; nos hemos hecho comunistas porque nos hemos colocado de parte de los oprimidos y en contra de los opresores, de parte de los pobres y en contra de los señores, de parte de los perseguidos y en contra de los perseguidores. Y aunque sabemos que la división teóricamente correcta de la sociedad no es la división en “ricos” y “pobres”, ni en “perseguidos” y “perseguidores”, siempre que tengamos que buscar una decisión práctica además de dar una adhesión teórica, es decir siempre que tengamos que hacer algo, nos dejaremos guiar por motivos morales y no por la conciencia teórica. Esto no puede ser de otro modo, pues la más convincente de las teorías no es capaz de incitarlos a mover siquiera un solo dedo. La decisión práctica es una elección de valores, un acto moral; es decir, algo de lo que cada cual tiene su responsabilidad propia y personal¹³⁹.

Esta responsabilidad requiere la condición previa de la libertad que, como señala Kołakowski, “representa el máximo bien del hombre, y (...) la condición básica de un sentido de la existencia”¹⁴⁰. Para nuestro autor, esto no violenta en nada la filosofía de Marx, pues incluso en la época de *Las principales corrientes del marxismo*, Kołakowski señalará que

Ha ido una errónea interpretación tanto de marxistas como de antimarxistas suponer que [Marx] consideró a los seres humanos meramente como especímenes de clases sociales, y que la ‘restauración de su esencia de especie’ significaba la aniquilación de la individualidad o su reducción a una naturaleza social común¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 233

¹⁴¹ *PCM*, I, p. 166. Asimismo son relevantes los siguientes fragmentos de la misma obra: “Marx pensaba que en la sociedad comunista los individuos lo serían por primera vez, lo que sí creía es que esta individualidad se desarrollaría solo de forma socialmente constructiva (p. 167); “A la luz de este análisis podemos percibir fácilmente el error de aquellas interpretaciones totalitarias de Marx, menos frecuentes hoy que en el pasado, que presentan su ideal de comunismo como

Formuladas estas dos tesis, el paso obligado ha de consistir en exponer el criterio que permite evaluar moralmente el curso histórico, de tal forma que la acción individual pueda ser considerada desde un punto de vista moral. Ante esta cuestión, Kołakowski parece darse cuenta de la dificultad de congeniar la interpretación humanista del valor con la afirmación de que el progreso histórico no es necesariamente un progreso moral. Si la interpretación humanista del valor, que, como dijimos, no es más que una reafirmación del materialismo histórico, postula que todo principio moral tiene un origen histórico, cabe preguntarse dónde será posible hallar un criterio de evaluación que esté, por así decirlo, fuera de la historia.

Kołakowski es muy consciente de que el marxismo no provee ninguna salida a este problema debido a sus ambigüedades a la hora de distinguir el ser del deber ser. Por eso, la tercera tesis que, si quiere fundamentar un socialismo ético, ha de consistir, necesariamente, en aceptar esa distinción entre el *ser* y el *deber ser* y en admitir que no es posible deducir el *deber ser* de la necesidad histórica. Esta tesis sirve a Kołakowski para fijar el principio, muy kantiano, de que actuar éticamente significa actuar siempre, única y exclusivamente por una conciencia del deber, y no porque tal o cual acción sea un mandato de la historia:

Nadie está exento de la responsabilidad moral de haber apoyado el crimen por el hecho de hallarse intelectualmente convencido de su victoria inevitable. Nadie está exento del deber moral de luchar contra un sistema de gobierno, una doctrina o un orden social a los que considere infames e inhumanos por el hecho de pensar que son históricamente necesarios¹⁴².

una sociedad en la que el individuo se identifica con la especie por la extinción de toda iniciativa creativa y de todas las cualidades que puedan distinguirlo de sus congéneres” (p. 175).

¹⁴² HSA, p. 99.

Pero con este razonamiento no se solventa la cuestión apuntada y que atenaza la construcción de este socialismo ético: ¿de dónde surge ese deber ser si no es de la misma historia? Llegados a ese punto, Kołakowski, consciente de que esta es la cuestión clave, avanza con cautela y nos invita a entender el *deber ser* como una forma del *ser*. Así, dice nuestro autor acuñando el principio de la *interpretación histórica del valor*, el deber ser que se refleja en una conciencia tiene que ser, por esa su existencia, parte de la realidad y de la historia, de la misma forma que el ser, al que accedemos por el conocimiento teórico, también lo es. El deber ser es, así, la expresión de una necesidad social, la necesidad de que se ponga límite a determinado comportamiento. Esto, dice Kołakowski, permite conceder un valor a las ideologías y las utopías, que son los espacios en los que se expresa el deber ser socialista.

Por medio de estas tres tesis, Kołakowski está convencido de que es posible trascender la dialéctica del “culto” y el “anti-culto”, o, más concretamente, que una formulación ética del socialismo está en condiciones de superar todas las críticas formuladas por el absolutista moral. El coste de este acuerdo consiste en la renuncia del marxismo a presentarse como una ciencia que excusa la decisión responsable del individuo. Las ciencias solo responden a la cuestión de cómo es el mundo, pero no a cómo debemos actuar en él. Por ese motivo, un socialismo que no desprecie la ética ha de presentarse como un sistema de valores que se expresa en la forma de un deber ser que se realiza por medio de la acción individual¹⁴³. Esto, en modo alguno, menoscaba el valor del socialismo ni tampoco exime a nadie de su cumplimiento. Con una nueva apelación a Kant, Kołakowski concluye que el cumplimiento del deber es valioso aunque tuviéramos la firme convicción de que el socialismo nunca se hará realidad¹⁴⁴.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 102.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 102-104.

No se puede pasar por alto la cuestión de que, con este planteamiento, Kołakowski abunda en la deflación del concepto de socialismo científico, si este se entiende como una ciencia predictiva del advenimiento de una sociedad futura en la que los individuos superan la alienación por la vía de hacerse con los medios de producción. Pero, como tendremos ocasión de ver cuando estudiemos sus planteamientos respecto de la teoría marxista, Kołakowski había renunciado muy pronto a entender la obra de Marx y Engels como una ciencia y concebirla, más bien, como un método de investigación histórica. A este respecto, descartar la científicidad del marxismo en el plano ético constituía un paso obligado, y complementario, en la misma dirección. En el caso de la ética, una vez despojado el marxismo de todo rastro de hegelianismo, se reduce a un socialismo ético, a un deber moral.

1.2.3.3. La ideología como deber ser político

Acabamos de ver que, en *Responsabilidad e Historia*, el deber ser es la expresión de una necesidad social, una especie de imperativo que se expresa bajo la forma de ideologías y utopías. Un artículo coetáneo, *El significado del concepto 'izquierda'*, vino a profundizar en ese tópico¹⁴⁵. Pero antes de pasar a su consideración, recordemos que en otro texto de esa misma época, que veremos con ocasión de sus reflexiones sobre la dimensión teórica del marxismo, Kołakowski sentó las bases de su distinción de la teoría y la ideología atendiendo a su diferente ámbito y naturaleza. Adelantemos que la tesis de Kołakowski es que, de la teoría, por ser un conjunto de enunciados sobre cómo es el mundo, no se puede deducir un concepto de libertad como conciencia de la necesidad, según venían interpretándolo los marxistas. Tal libertad sería impotente, pues un conocimiento teórico no puede, por sí solo, estimular la acción. El de la teoría, sentencia Kołakowski, es el ámbito del *ser*, un ámbito exento de valores,

¹⁴⁵ KOŁAKOWSKI, L. "El significado del concepto 'izquierda'", *op. cit.*, HSA, pp. 155-177.

mientras que la ideología se constituye como la creencia de un grupo en forma de valores y reflejo de su actividad, es decir, como la “totalidad de las concepciones que sirven a un grupo social (a una clase, pero no sólo a ella) para organizar aquellos valores que son a la vez la conciencia mistificada de los intereses de ese grupo y el reflejo de su actividad”¹⁴⁶. Veremos que en *El significado del concepto ‘izquierda’*, Kołakowski acepta de la teoría marxista los dos elementos aparentemente contradictorios de la ideología, que se nos muestra, por un lado, como conciencia mistificada, y, al tiempo, como reflejo de la actividad social. Pero veremos también los dos argumentos con los que Kołakowski se aparta de la concepción negativa de la ideología presente en la original teoría marxista.

La ideología es, para Kołakowski como para Marx, conciencia mistificada porque, en contraste con el conocimiento teórico, no puede ser otra cosa que conocimiento deformado. A diferencia de la teoría, la ideología no es, ni puede ser, la copia exacta de la realidad, ya que, en cuanto deber ser, ha de incluir necesariamente un elemento que trascienda esa realidad, un componente que proyecte lo que es hacia lo que podría ser. La ausencia del aspecto empírico que permita la verificación de la idea con el objeto es lo que impide una evaluación científica de la ideología y lo que imposibilita que la ideología quede sometida al criterio de verdad o falsedad. De esto se sigue que la ideología no pueda ser calificada de falsa, como le ocurre a una teoría científica que no da cuenta con exactitud de los sucesos del mundo que pretende explicar. Pero también se sigue que una ideología no puede ser verdadera en el mismo sentido.

Hasta aquí Marx podría estar de acuerdo con las tesis de Kołakowski. Dijimos que, para el autor de *El Capital*, la ideología es pensamiento distorsionado porque, debido al predominio de la idea sobre la realidad, ésta queda invertida como en una

¹⁴⁶ HSA, p. 25.

cámara oscura. Pero, ni para Kołakowski ni para Marx distorsión equivale a falsedad. Así sucede en el caso de la religión, para la que, considerada como ideología, es absurdo predicar su falsedad, en cuanto el anhelo de justicia que contiene es bien real. En lo que consiste la deformación, según Marx, es en la forma de superación de la injusticia que la religión provee, en cuanto yerra al identificar la raíz del problema y, en consecuencia, no atina con la solución. Donde se aparta Kołakowski de Marx, y este es su primer argumento contra la teoría de la ideología del alemán, es en la crítica de la concepción marxista de la esterilidad de la ideología cuando esta se la entiende como utopía, como motor del cambio social impulsada por el anhelo de un mundo mejor. Bien al contrario, piensa Kołakowski, la deformación ideológica de la realidad, lejos de suponer una merma, es lo que constituye su potencial, pues la mistificación, la deformación de la realidad, es lo que posibilita su constitución como deber ser. La ideología, como hemos dicho, tiene la finalidad de motivar la acción y, para eso, la voluntad ha de orientarse en la dirección de plasmar en la realidad lo que con anterioridad solo existía en forma de una idea¹⁴⁷. Esa deformación de la realidad es lo que motiva la dirección de la acción. En virtud de este argumento, Kołakowski concluye en *El significado del concepto 'izquierda'* que el paso de la teoría a la praxis no puede sustanciarse, como se venía interpretando en la doctrina marxista, con la transmisión a la clase obrera de conocimientos teóricos sobre cómo es el mundo, pues eso no señalaría a la voluntad ninguna acción. Así, y si el proyecto de Marx tiene vocación de cambiar el mundo, si quiere presentarse como un deber ser, es preciso que la

¹⁴⁷ Las ideologías, dice Kołakowski, “nos muestran paisajes maravillosos, a fin de incitar a la caravana a hacer un esfuerzo tal que con su ayuda se consiga llegar, a costa de inmensos suplicios, a la fuentecilla próxima. Si no se mostrasen esas imágenes fascinadas a los fatigados caminantes, estos sucumbirían miserablemente en la arena del desierto, aplastados bajo el peso de su desesperada situación”, *HSA*, pp. 139-140.

transmisión de conocimientos esté acompañada por la afirmación de que hay cosas en el mundo que, por alguna razón, han de cambiarse.

Así, la idea que contiene la ideología, idea que no tiene plasmación en la realidad actual, es lo que señala a la voluntad la dirección del cambio. Le dice en qué sentido ha de ser transformado el mundo. Pero este elemento aún no es suficiente para motivar la acción, pues una voluntad solo es accionada si a la dirección de esta se le añade el elemento evaluativo de la afirmación de que el cambio que propone esa idea es bueno. Y si no cabía esperar asistencia teórica en la formulación de la idea del cambio necesario, aún con menos motivo, señala Kołakowski, se puede esperar una deducción teórica de estos valores. Por tanto, los valores que hacen relevante una ideología han de ser incorporados por alguna vía extra teórica, por medio de algún tipo de compromiso del agente que la hace suya. Para suscitar ese compromiso, dirá Kołakowski en un artículo posterior, el comunismo ha de defender que es un fin moralmente justo y no el mero resultado de leyes históricas, ya que

Si bien la sociedad comunista es un producto de leyes naturales del proceso histórico, para poder suscitar una entrega social tiene que aparecer, además, como un fin moralmente justo en la conciencia individual, ya que nadie se hace comunista por estar convencido de la inevitabilidad histórica del comunismo¹⁴⁸.

Pero, además de conciencia mistificada, Kołakowski señala, como antes hizo Marx, que la ideología es el reflejo de la actividad social. La ideología, señaló Marx, es superestructura, en cuanto reflejo de cómo está organizada la sociedad en la que la ideología emerge. Ambos, Kołakowski y Marx, están de acuerdo en que si bien la ideología es una visión deformada de la realidad, no lo es hasta el punto de que sea una idea extraña a la sociedad presente. Pero en lo que ya solo estarían parcialmente de

¹⁴⁸ *HSA*, pp. 255-256.

acuerdo, y esto supone el segundo argumento de Kołakowski contra la teoría de la ideología de Marx, es que la ideología sea siempre el reflejo de los intereses de la clase dominante. Cuando la ideología se hace presente en una sociedad en forma de utopía, entiende nuestro autor, ésta no surge ni como una ensoñación irrealizable ni necesariamente como el producto de los intereses de la clase dominante. Es posible que sea el resultado de una aspiración de liberación contra la dominación arraigada en una necesidad real.

No obstante, es cierto, como señaló Marx y acepta Kołakowski, que esta aspiración de liberación por parte de una sociedad pueda estar determinada por ideas de la clase dominante. Para Kołakowski, la garantía de que la aspiración social sea genuinamente socialista es que apunte a la transformación del elemento principal de la disfunción social, que no es otro que el conflicto de clases¹⁴⁹. Pero para evitar incurrir en la dogmática estalinista, nuestro autor considera preciso que la comprensión de ese conflicto no se sustituya por fórmulas estereotipadas que pretendan liquidar una cuestión tan compleja fomentando todas las aspiraciones de la clase obrera, con tal de que tengan su origen en el proletariado. Kołakowski parece asumir así, al menos parcialmente, las dos tesis leninistas sobre la ideología. Recordemos que, según la primera tesis, existe una ideología de la clase dominante, en regresión, y una ideología de la clase dominada, en progresión. Kołakowski acepta este pronunciamiento, pero rechaza del legado leninista la idea de que se pueda verificar la certeza de la ideología de la clase en ascenso hasta el punto de que se la pueda considerar equivalente a la teoría. Según la segunda tesis leninista, la clase obrera no puede alcanzar la correcta conciencia de clase por sus propios medios ni puede conocer, de forma espontánea, cuáles son sus verdaderas aspiraciones. Acabamos de ver que Kołakowski asiente en

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp. 165.

este punto, pues, en la medida de que la conciencia es una mistificación de la realidad, cabe la posibilidad de que muchas reivindicaciones de la clase obrera no sean consustanciales con las reivindicaciones de la izquierda¹⁵⁰. Se hace preciso establecer una serie de elementos consustanciales de la izquierda, como la lucha por la eliminación de los privilegios sociales, de la opresión colonial, de la desigualdad y de la discriminación, y la defensa de la libertad de expresión, de la laicización, o de la superación del racismo, que permitan verificar las reivindicaciones genuinamente progresistas.

Cuando estos elementos progresistas están presentes en una utopía viva en la sociedad, ésta se constituye como el instrumento del cambio social, instrumento que opera sobre la realidad para la consecución de dicho cambio. Si el cambio es posible, lo es porque existe una adecuación entre la idea y la realidad, porque existe algún tipo de armonía entre el instrumento y el material. En resumen: un cambio social es posible si, y solo si, el ideal que lo impulsa, la utopía, encuentra asidero de alguna manera en la realidad que pretende cambiar¹⁵¹. Kołakowski pretende salvar así la posible acusación de idealismo, pues su concepción de la ideología, aunque se aparta sensiblemente de la interpretación ortodoxa de la doctrina marxista, sigue manteniéndose en el ámbito del materialismo. Como dijimos más arriba, cuando hablamos de la *interpretación histórica del valor*, el deber ser que se refleja en una conciencia tiene que ser parte de la realidad y de la historia en los mismos términos en que es real el *ser*. O como afirma nuestro autor:

Entiendo por utopía un estado propio de la conciencia social, surgido como correlato mental del movimiento social que aspira a reformar radicalmente el mundo humano y

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 165-166.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 156.

que al mismo tiempo es un correlato inadecuado de tales reformas, pues no las refleja más que en una forma idealizada y mistificada, lo cual otorga al movimiento real el sentido de realizar un ideal nacido de la pura esfera del espíritu y no de la experiencia histórica actual. La utopía es, pues, la conciencia mistificada de una tendencia histórica real¹⁵².

Idea y realidad están, pues, en una relación dialéctica, relación que, mediante su doble movimiento, permite entender cómo se producen las transformaciones sociales. Como primer movimiento, la utopía tiene que constituir un acto de negación de la realidad, por cuanto ha de ser un anhelo de supresión o transformación de alguno de sus elementos constitutivos. Además, para que no se agote en el mero deseo o en el afán de destrucción social, la utopía tiene que contener un momento constructivo y propositivo. Así, el genuino cambio social que promueve el socialismo es el producto de una dialéctica de negación y construcción, dialéctica que la distingue de las ideologías conservadoras, que prescinden del elemento destructivo y del cambio social, y de una cierta izquierda sentimental que no contempla el elemento constructivo y se agota en la mera crítica¹⁵³. Y aún más se distingue del socialismo que, como en el caso del partido comunista polaco, se limita a la conservación del *statu quo* renunciando a la utopía y, como consecuencia, suprimiendo su fuente de producción por medio de la dictadura doctrinaria sobre los intelectuales y la opresión a la libertad de opinión.

¹⁵² HSA, p. 158. Kołakowski es consciente de la dificultad de reconciliar el concepto de “utopía” con el ideario marxista, pero como él mismo ha reconocido en algunos artículos, muchos de los que abrazaron el comunismo en Polonia no eran verdaderos marxistas, pues no fueron atraídos por la teoría del valor o los problemas de las relaciones de producción, sino por el mito de un mundo más justo, la nostalgia de una vida verdaderamente humana y la lucha por la libertad y contra las injusticias. En suma, dice “creían en una utopía”. Véase KOLAKOWSKI, L., “The Death of Gods”, en *IGH*, pp. 5-6.

¹⁵³ HSA, pp. 156-157.

El socialismo genuino, en otras palabras, el socialismo ético es, dice Kołakowski, una actitud intelectual y moral al mismo tiempo¹⁵⁴. Según entendemos, lo que quiere expresar el autor es que lo moral y lo intelectual, al tiempo que se complementan, se limitan. Así, el socialismo fracasa tanto cuando se circunscribe a un movimiento de protesta moral con una praxis atrofiada, como sucedió en la Polonia de entreguerras, como cuando se agota en su dimensión práctica y en una escatología desbordada, renunciado a los principios morales, como sucedió en la Polonia estalinista¹⁵⁵. Sin principios morales, dice Kołakowski, la izquierda deja de ser izquierda¹⁵⁶, pero como hemos venido reiterando y aún habremos de hacerlo más adelante, no se ve de dónde puede extraer nuestro autor dichos principios morales si no es de la misma historia.

Kołakowski señala que el conservadurismo del movimiento comunista, bajo la hegemonía de Stalin, fue posible por la creencia generalizada en que la dialéctica entre la idea y la realidad encuentra su término en la realización de la sociedad comunista. Pero esta creencia es producto de no entender la dinámica de la utopía, de no observar que, por su propia idiosincrasia, la utopía ha de contener en sí misma la idea de su propia supresión, pues su potencial transformador se agota tan pronto como se generalice en la conciencia social el anhelo que contiene y alcance la suficiente fuerza para la transformación material de las condiciones de vida. En ese momento, la utopía que hizo posible la transformación actual ha de dejar su lugar para que lo ocupen nuevas formas de utopía en un movimiento inagotable. Como señala en el artículo coetáneo *¿De qué viven los filósofos?*:

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 168-169.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 267.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 173.

La necesidad de conocimiento filosófico no puede extinguirse tampoco en una sociedad que, según las palabras de Engels, “no sólo habrá superado los antagonismos de clase, sino que incluso los habrá olvidado en la praxis de la vida”, y en la que regirá una “moral verdaderamente humana”. Ello se debe a que la auténtica fuente de aquel conocimiento, a saber, la vida moral de los hombres, una vida que nosotros queremos siempre cambiar y modificar, no se secará nunca; y no sólo por ser un medio para las transformaciones políticas, económicas y técnicas, sino por razón de sí misma. La libertad del hombre es un programa que concierne a todos los sectores de la vida humana; también a la vida de los hombres en la medida en que conocen la naturaleza y se conocen a sí mismos y luchan por liberar la conciencia social de la pesadilla de las ideas religiosas y del temor a las quimeras del mundo de los idealismos. Pero la libertad no es una situación que se pueda alcanzar con un único acto en cualquier sector de la vida; el materialista entiende por ampliación de la libertad un proceso que no puede tener ningún límite absoluto¹⁵⁷.

1.2.2.4. ¿El fin justifica los medios? Deber ser versus consecuencialismo

Es preciso tener ante la vista el horizonte que prefigura los caminos, pero también la conciencia de que el horizonte no es ningún lugar. Al igual como no se puede vivir hoy el día de mañana, aunque cada hoy prepara el mañana; al igual que todo lo que esperamos deja de ser esperanza cuando se realiza, así es como “el fin justifica los medios”. El día de mañana justifica el día de hoy en cuanto esperanza, pero el día de hoy se convierte en noche si no es un fin en sí; es decir, si no es el horizonte del camino dejado ya a las espaldas; esto es, la extinción, por su cumplimiento, de la esperanza de ayer que vive en el recuerdo¹⁵⁸.

El deber ser político es, según la tesis de Kołakowski, el motor de la transformación social. Esta transformación es tan solo una posibilidad que emerge de la

¹⁵⁷ HSA, p. 197.

¹⁵⁸ HSA, p. 267.

dialéctica entre la utopía y la realidad, de tal forma que la idea marca el camino por medio del cual la sociedad ha de ser transformada. Nuestro autor es bien consciente de que el cambio social no se produce por el simple ejercicio intelectual de pensar un mundo más justo, sino mediante acciones concretas que se orientan a alterar el actual estado de cosas. Sobre la naturaleza de estas acciones, es sabido que el marxismo es una filosofía revolucionaria que no renuncia a la transformación social por medio de la violencia. Así lo acepta Kołakowski cuando señala que, en el camino hacia la consecución de los objetivos socialistas, la violencia es un recurso legítimo¹⁵⁹.

La cuestión que se planteó el revisionismo, en la era posestalinista, era la de si esta violencia, cualquiera fuera su intensidad, quedaba moralmente justificada con que tan solo estuviera orientada a satisfacer el deber ser político socialista. En este debate era menester enfrentar dos cuestiones. La primera era la de si el deber ser político es un imperativo jerárquicamente superior a cualquier otro y al que, por tanto, se subordinan todos los medios. Si, por el contrario, el deber ser político, la transformación social, es un imperativo entre otros, ¿qué límites imponen los otros deberes a la consecución de la transformación social y cómo se articulan los deberes entre sí?

El planteamiento inicial de Kołakowski se expresa con claridad en el siguiente texto:

¿Cómo debemos conciliar el convencimiento de la existencia de una necesidad histórica, que tiene que realizarse por medios brutales y horrorosos, con el reconocimiento de valores absolutos; es decir, con el convencimiento de que determinadas acciones están mandadas y otras están prohibidas en cualquier circunstancia?¹⁶⁰

¹⁵⁹ HSA, p. 167-168.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 109.

Kořakowski parece contestar así a la primera cuestión planteada más arriba: existen otros bienes distintos de la transformación social o, visto desde otro punto de vista: existen otros imperativos que entran en colisión con el deber ser político. Esta colisión entre distintos deberes introduce un momento de tensión que, para nuestro autor, es constitutivo de la genuina decisión moral, como tendremos ocasión de estudiar con más detalle.

Vayamos ahora al segundo punto del debate. En el artículo *Sobre la verdad de la máxima: “El fin justifica los medios”*, Kořakowski aborda la cuestión de qué límites imponen esos otros deberes a las acciones encaminadas a conseguir el cambio social¹⁶¹.

El artículo consiste en una reflexión sobre el conocido eslogan de Lenin: “La moral está subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado”¹⁶². Se trata de una formulación que, como hemos visto, se ajusta al consecuencialismo moral propio de las interpretaciones ortodoxas del marxismo. Recordemos que el consecuencialismo postula que una acción es moralmente correcta si sus consecuencias son deseables desde la perspectiva de un interés general. En el caso de Marx, lo deseable es lo que coincide con el curso de la historia, curso que, en su filosofía, se orienta hacia la eliminación de la alienación humana, es decir, a un fin moral. Ya hemos apuntado algunas razones de por qué en la obra de Marx no hay apenas reflexión sobre la legitimidad de los medios para alcanzar ese fin. El dictum leninista parece, entonces y

¹⁶¹ KOŁAKOWSKI, L., “Sobre la verdad de la máxima”: ‘El fin justifica los medios’”, *op. cit.*, en *HSA*, pp. 252-267.

¹⁶² La frase está tomada de un discurso de Lenin en la I Sesión del III Congreso de Juventudes Comunistas de Rusia, celebrado en Moscú, el 2 de octubre de 1920. Se puede acceder al discurso íntegro en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/2-x-20.htm> (acceso el 24/01/2019).

en apariencia, una razonable forma de expresar el ideario marxista. Decimos en apariencia porque Kolakowski considera que esta no es la única interpretación, ni la más acertada, pues, a su juicio, los valores marxistas no solo informan los fines, la consecución de la sociedad comunista, sino también los medios. Aún más, en el marxismo correctamente entendido, se produce una identidad entre los medios y los fines, pues el comunismo defiende unos bienes que son valiosos por sí mismos, como pueden serlo el progreso de la cultura y del saber, o la realización de los valores estéticos. La defensa de estos valores insiste nuestro autor, es un deber moral que ha de realizarse, aunque se tuviera el convencimiento de que nunca se alcanzaría la sociedad comunista¹⁶³. Por tanto, los fines socialistas no pueden ser alcanzados por medios que contradigan esos mismos fines, pues esto constituiría una negación del mismo socialismo. Kolakowski considera que, aplicado al comunismo, la máxima de que el fin justifica los medios impone que, aunque la crueldad y el crimen sirvan a los

¹⁶³ No se nos puede escapar la estrecha similitud de esta aseveración de Kolakowski con el conocido pasaje de la kantiana *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, concretamente aquel que dice: “La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerara por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado a favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas. Aun cuando merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino ajuar con que la haya dotado una naturaleza madrastra, dicha voluntad adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso.” KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak. IV, 394; A3, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Gredos, 2010.

objetivos comunistas, no pueden ser aplicados en virtud de otros principios morales¹⁶⁴. Solo así, dice, se puede defender la tesis de que el fin justifica los medios, pues estos han de ser tan conformes a la ética socialista como los mismos fines.

Kołakowski es bien consciente de que la suya no es la interpretación más usual del dictum leninista. Así, admite que cabe otra interpretación, aunque errónea, que es producto de una visión escatológica de la historia. En la praxis mental de muchos comunistas, afirma, existió la creencia de que la vida diaria es tan solo un medio para la consecución del fin definitivo de la emancipación humana¹⁶⁵. Pero, según nuestro autor, este esquema es insostenible por dos razones. La primera es por su dependencia de una equivocada teoría del conocimiento moral, una teoría que cree ser capaz de señalar claramente qué acciones tendrá como consecuencia dicha emancipación; y la segunda razón para rechazar el consecuencialismo es que este desemboca, paradójicamente, en la misma forma de intolerancia al que abocan las teorías deontológicas que pretende combatir.

Analicemos primero esta segunda objeción para seguir, posteriormente, con la primera, mucho más relevante en el pensamiento de Kołakowski.

Nuestro autor considera que el consecuencialismo moral aboca a la misma forma de intolerancia que las doctrinas deontológicas basadas en un principio moral. En el artículo *Elogio de la inconsecuencia*¹⁶⁶, Kołakowski entiende que cuando ajustamos nuestra conducta a un conjunto de principios que han de tener validez en todo tiempo y lugar, perdemos la capacidad de observar las concreciones en las que han de aplicarse

¹⁶⁴ HSA, p. 253.

¹⁶⁵ HSA, p. 261.

¹⁶⁶ KOŁAKOWSKI, "Elogio de la inconsecuencia" ("Pochwała niekonsekwencji", publicado en "Tworczość" ["Creación"], número 9, 1958), en HSA, pp. 268-280.

dichos principios. Aquí repite Kołakowski una crítica que ha sido muy reiterada a las doctrinas deontológicas: la insensibilidad a las circunstancias concretas y al contexto de aplicación de las normas morales. Así, una ética que postulara, por ejemplo, el deber de decir siempre la verdad podría ser incapaz de proporcionar una respuesta moral correcta en aquellas circunstancias en que decir la verdad pudiera ser contraproducente en términos morales, por producir, precisamente, consecuencias inmorales. La intolerancia del deontologismo de principios nace, entonces, de la mencionada incapacidad de proveer de una guía de acción que permita determinar en qué momento es preciso prescindir del principio moral que él mismo postula.

Al mismo lugar se llega cuando el consecuencialismo se entiende como la filosofía que postula una respuesta moral a la situación concreta, dejando de lado cualquier principio. Es a esto a lo que Kołakowski llama el “mito de lo concreto”: la idea, vigente en el estalinismo, de que cualquier acto debe ser considerado en su concreción y jamás según principios generales¹⁶⁷. Así, mentir o asesinar son buenos o malos en función de las consecuencias concretas que esos hechos produzcan, y no porque lo exija o lo impida un precepto moral universal¹⁶⁸. Esto no contradice la crítica contextualista anterior de Kołakowski al deontologismo de principios, pues allí lo que se criticaba era la aplicación inexorable de principios morales abstractos sin consideración a las circunstancias. Pero eso no se resuelve prescindiendo de todos los principios morales y practicando una suerte de casuismo moral. En este caso, la intolerancia surge de negar la existencia de principios morales que limitan el abanico de acciones posibles.

¹⁶⁷ Así lo defiende, por ejemplo, Shishkin: “Una misma acción puede ser, según las circunstancias concretas, moral o inmoral”, SHISHKIN, A.F., *Ética marxista, op. cit.*, p. 122. Para el “mito de lo concreto”, véase además KOŁAKOWSKI, L. “The death of Gods”, en *IGH*.

¹⁶⁸ KOŁAKOWSKI, L., “The death of Gods”, *op. cit.*, en *IGH*, pp. 13-15.

El ser consecuente, ya sea con unos principios, o con lo que haya que hacerse en virtud de ciertas ideas sobre la finalidad de la historia se identifica, para nuestro autor, con el fanatismo, mientras que la inconsecuencia es la fuente de la tolerancia¹⁶⁹. Es inconsecuente quien, por ejemplo, se niega “a escoger definitivamente entre valores que se excluyen entre sí de modo alternativo, pero que, sin embargo, continúan siendo valores”¹⁷⁰. Así, señala Kołakowski, es inconsecuente quien no cree en Dios y acepta los medios revolucionarios de las transformaciones sociales, “pero rechaza aquellos métodos de actuar que, aunque parezcan santificar las transformaciones, sin embargo contradicen evidentemente la tradición moral en la que fueron educados”, es decir, en el caso de nuestro autor, la ética elemental cristiana¹⁷¹.

Vayamos ahora con el argumento contra el consecuencialismo basado en su inadecuada teoría del conocimiento moral. Kołakowski advierte que el consecuencialismo moral es una doctrina fuertemente cognitivista, pues su viabilidad se

¹⁶⁹ HSA, p. 271.

¹⁷⁰ *Ibidem*, HSA, p. 272.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 271. Kołakowski aborda la universalidad de la ética cristiana en dos artículos de 1965: KOLAKOWSKI, L., “Erasmus y su Dios” [“Erazn i Jego Bóg”, publicado como introducción a Erasmo, *Enchiridion militis christiani* (traducción polaca), Varsovia, 1965]; traducido al alemán por Bernhard Nieradzik y Gerhard M. Martin, en KOLAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, traducción de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1971, pp. 41-45; y KOLAKOWSKI, L., “Jesús, profeta y reformador” [“Jezus Chrystus Prorok i Reformator”], conferencia dictada el 2 de octubre de 1965 en el Club Internacional de la prensa y el libro. Aparecida en *Argumenty* números 51-52, 1965. Traducción al alemán de Bernhard Nieradzik y Gerhard M. Martin. Publicada en inglés en KOLAKOWSKI, L., *My Correct Views on Everything* (2005). Sin embargo, no aparece en la versión española *Por qué tengo razón en todo*. En la edición española se señala que “Esta es la única versión autorizada por el autor frente a otra que se halla en circulación”, en KOLAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, pp. 17-40. Volveremos sobre estos textos cuando analicemos la filosofía de la religión de Kołakowski.

hace depender de la posibilidad de conocer, por anticipado, todas las consecuencias que se derivan de nuestras acciones. Así, cuando veíamos más arriba cómo Kolakowski defendía la tesis de que la dialéctica entre utopía y realidad permitía alcanzar decisiones políticas *razonables*, lo razonable no significa la certeza, entiende nuestro autor, pues la certeza depende de que pudiéramos conocer todas las consecuencias que se derivan dichas decisiones¹⁷². En la medida de que esto no es posible, tampoco lo es llevar a cabo la evaluación de una idea moral por sus consecuencias¹⁷³.

Esta tesis de Kolakowski choca de manera frontal contra los planteamientos de la ortodoxia marxista, cuyo consecuencialismo se deriva de la posibilidad de conocer científicamente la dinámica de la evolución social y el sentido del progreso. Kolakowski es escéptico respecto de este planteamiento, pues no ve cómo puede establecerse de modo científico el progreso de la historia. Este asunto ya había motivado un interesante excursus en *Responsabilidad e Historia*, artículo en el que nuestro autor dejaba deslizar, por medio de la voz del “culto”, sus consideraciones sobre quién y cómo se establece el criterio por medio del cual una sucesión de hechos puede calificarse de progresista. Así, Kolakowski dejaba que el “culto” defendiera la tesis de que la historia prueba todo lo que el historiador introduce previamente en ella: “Hasta qué punto este o aquel movimiento obtiene verdaderamente éxito en la historia es cosa que sólo se puede decidir *ex post*, cuando su época ya ha pasado”¹⁷⁴. En el caso de Polonia, resultaba demasiado obvio que era el partido comunista el que ejercía la función del historiador *ex ante*: lo históricamente progresista era lo que la dirección del partido comunista, constituida

¹⁷² HSA, pp. 136-145.

¹⁷³ PCM, III, p. 181.

¹⁷⁴ HSA, 73-74. La reflexión sobre la posibilidad del conocimiento histórico es una constante en la obra de Kolakowski de los años sesenta y setenta, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

como vanguardia del movimiento obrero, determinaba como tal. A partir de ahí, señala Kołakowski, solo cabe llegar a la conclusión de que los crímenes que se perpetren en nombre del socialismo pueden ser excusados por la filosofía de la historia y el “Espíritu Universal” con tal de que así lo considere la vanguardia. En una nada velada alusión a Schaff, Kołakowski concluía en *Responsabilidad e Historia* que los adeptos a este esquema moral encuentran la paz de espíritu tan solo gracias a que hacen dejación de su conciencia y de su responsabilidad moral y se conforman con dejar en manos de las autoridades el discernimiento de cuáles sean las intenciones del Gran Demiurgo, intenciones que se aceptan de modo tan pasivo como cínico¹⁷⁵.

Por este motivo, señala Kołakowski, no es posible que un individuo realice una acción asumiendo la responsabilidad ética que de ella se deriva, pues la responsabilidad ética será adjudicada por otro intérprete en un momento posterior a la realización del acto, con valores que, tal vez, ni siquiera estaban vigentes en el momento de la realización del acto.

1.2.4. Recapitulación

Este segundo epígrafe lo hemos dedicado al estudio de los textos revisionistas de Kołakowski. Comenzamos señalando que estos textos respondieron a tres motivaciones principales. La primera fue consecuencia de las atrocidades que el estalinismo había llevado a cabo en nombre de Marx, las cuales habían sembrado serias dudas entre algunos marxistas sobre las bondades de esta teoría respecto al logro de la liberación del ser humano. Era previsible que aquellos pensadores, como Kołakowski, que habían sido seducidos por el marxismo por sus promesas de libertad y justicia se preguntaran si, en realidad, el estalinismo era una legítima interpretación de Marx o una

¹⁷⁵ HSA, pp. 108-109.

degeneración. La segunda motivación estaba relacionada con la anterior: el debate público sobre la época de Stalin comenzaba a extender entre la población la idea de que el marxismo era una ideología equivocada, cuando no perversa. A la debilitación del marxismo como ideología liberadora contribuía la nueva oposición de un pensamiento católico revitalizado a través del personalismo de Mounier. Los revisionistas, anticlericales convencidos, no estaban dispuestos a que Polonia volviera a quedar presa de una cultura cristiana a la que, por muy renovada que estuviera, seguían considerando el paradigma del atraso. La tercera motivación nacía de las singularidades de la lucha dialéctica que sostenían los revisionistas con los sectores más inmovilistas del partido comunista polaco. En este ámbito, lo que se trataba de dilucidar era la cuestión de cuánta democracia cabía en el pensamiento de Marx.

Como referencia de fondo para el análisis de los textos revisionistas, nos ha parecido oportuno comenzar con una sucinta exposición del pensamiento ético-político de Marx. En ella, hemos querido destacar cómo el pensamiento del autor de los *Manuscritos* se articula en torno a la idea hegeliana del trabajo como el elemento dador de sentido a la naturaleza: A través de su acción, los seres humanos transforman el mundo amoldándolo a sus necesidades y aspiraciones. En la sociedad capitalista, sin embargo, este trabajo se realiza a cambio de un salario, con lo que el trabajador queda alienado del producto de su esfuerzo. Para el joven Marx, esta alienación es el mal moral del capitalismo, pues supone un quebranto del más preciado bien humano, la libertad, definida por Marx como la posibilidad de guiarse tan solo según el dictado de la propia naturaleza. En la sociedad capitalista, la realización de la libertad solo es posible si los trabajadores se reapropian del producto de su esfuerzo mediante una acción colectiva encaminada a la eliminación de las clases sociales.

Esta acción colectiva, que habría de traer la libertad definitiva al mundo, es problemática en el pensamiento de Marx. Por una parte, el pensador alemán, sobre todo

en su producción tardía, parece recalcar que la dinámica de la historia se orienta, con mayor o menor grado de determinación, hacia la supresión de las clases sociales, es decir, hacia el socialismo. En tal caso, la acción humana desempeña, si acaso, un papel secundario. Este planteamiento ha invitado a algunos intérpretes a caracterizar el pensamiento político del Marx maduro como una forma de mecanicismo histórico y a su pensamiento moral como una suerte de consecuencialismo. Pero, por otra parte, Marx no pone menos énfasis en la necesidad de la organización de la clase obrera para derrocar el capitalismo por medio, incluso, de la fuerza, lo que atenuaría considerablemente ese determinismo historicista. No es tan evidente, sin embargo, que esta segunda interpretación permita desvincular el pensamiento de Marx de alguna forma de consecuencialismo moral.

A la hora de contrastar el pensamiento de Marx con el proceso revisionista polaco, y aunque resulte una obviedad, conviene tener presente la diversidad de contextos. A mediados de la década de los cincuenta del siglo XX, Polonia es, al menos de manera nominal, una sociedad comunista de la que cabría esperar que los trabajadores fueran los propietarios de los medios de producción y las clases sociales hubieran sido suprimidas. En estrictos términos marxistas, esta sociedad estaría libre de alienación y se habría constituido en el reino de la libertad. Sin embargo, incluso al observador casual no se le escapaba que de la sociedad comunista se podían predicar muchos casos salvo que fuera una sociedad libre, aunque se la definiera en los términos marxistas de aquella que posibilita cazar por la mañana, pescar por la tarde y apacentar el ganado al llegar la noche. El mismo Kołakowski, en muchos de sus textos tempranos, nos dejó una extensa descripción de Polonia como una sociedad pobre, dominada por el terror, y en la que las personas eran meros medios para el fin de sostener un poder sin más fin que el poder mismo.

En consecuencia con este cambio de contexto y la persistencia de los fenómenos estudiados por Marx, Kołakowski va a ensanchar el concepto de alienación para que pueda resultar operativo en las sociedades comunistas. A su juicio, no es posible concebir la alienación en los estrechos términos en los que la contempló Marx, pues éste no pudo hacerse cargo de la idea de que, una vez suprimidas las clases sociales, los seres humanos siguieran siendo meros instrumentos, pero, en vez de al servicio de una sociedad de productores, de una maquinaria estatal. En esa sociedad, el individuo no es menos medio que en las sociedades capitalistas, ni está menos enajenado del producto de su actividad. Ideas cercanas al ideario marxista como las de libertad y acción se desvanecen bajo el velo de un burdo consecuencialismo en el que lo bueno se define como lo que contribuye a la realización de lo que la burocracia estatal entiende por comunismo, así sea preciso llamar “bueno” al asesinato en masa. Kołakowski lo expresa muy bien cuando se pregunta: “Si el crimen es una ley de la historia, ¿ha de bastar el conocimiento de esa ley para que yo mismo me convierta en criminal?”¹⁷⁶. La alienación en las sociedades comunistas, parece ser la tesis de Kołakowski, no es muy diferente de las sociedades capitalistas. En ambas, los individuos son despojados del producto de su acción y convertidos en meras piezas de un engranaje. Si, en el pensamiento de Marx, la alienación es el resultado de la disolución del individuo en un sistema productivo; en el comunismo estalinista, la alienación es el producto de la disolución del individuo en un sistema burocrático. El denominador común en ambas formas de alienación es el socavamiento de la libertad y de la responsabilidad individual en aras de la consecución de un fin que en nada parece revertir en el individuo.

Pero, aparte de esta similitud, hay una importante diferencia entre el concepto de alienación de Marx y el de Kołakowski. Para el pensador alemán, la liberación del

¹⁷⁶ HSA, p. 70.

individuo es consecuencia del cambio en las estructuras económicas, pues es esto lo que posibilita que el individuo se haga cargo de su destino, que transforme el mundo atendiendo, tan solo, al dictado de su propia naturaleza. Marx entiende que esto no es posible en el sistema capitalista, porque en él el ser humano queda degradado a mera mercancía¹⁷⁷. Kołakowski acierta al observar que la remisión de la posibilidad de libertad al cambio de los factores exteriores o a la dinámica de la historia supone, también, la negación de la agencia humana, el reconocimiento de la responsabilidad individual. Y sin responsabilidad individual no habría forma de exigir responsabilidad moral por las acciones encaminadas a la consecución del comunismo: en la revolución comunista imperaría el más puro relativismo moral del todo vale.

Ante la disyuntiva de tener que abandonar el marxismo para preservar la responsabilidad individual, que era la posición de los personalistas cristianos, o de aceptar la disolución de la individualidad en el determinismo historicista, que es la de los inmovilistas del partido comunista, Kołakowski parece retomar la senda de las críticas neokantianas al pensamiento de Marx expresada a comienzos del siglo XX por autores como Adler, Bernstein y Tugan-Baranovsky¹⁷⁸. Así, en los principales artículos de mediados de los años cincuenta, la presencia de la obra moral de Kant en el pensamiento de Kołakowski es muy intensa. Nuestro autor busca refugio en la moral imperativa y categórica kantiana para hacer frente al consecuencialismo moral que, a su juicio, aboca al terror estalinista. Si se quiere evitar la posibilidad de una vuelta a los métodos estalinistas, piensa nuestro autor, la libertad y la responsabilidad individual han

¹⁷⁷ MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, pp. 156-158.

¹⁷⁸ Preferimos decir que Kołakowski *parece* retomar la senda de los pensadores neokantianos para ser respetuosos con la memoria del autor, que en varias ocasiones señaló que su conocimiento de estos autores en torno a la década de 1950 era bastante superficial como para hablar de una influencia directa. Véase a este respecto *PCM*, II.

de darse por supuestas, pues son *a priori* de la acción humana y no resultado de la transformación de las condiciones sociales. En último término, el objeto de esta reflexión apunta hacia la superación del socialismo científico de marcado carácter determinista (o, en sus propios términos, del “hegelianismo para pobres” auspiciado por la ortodoxia), por un *socialismo ético* que ponga en el núcleo del socialismo la libertad individual. Para ello, era preciso estudiar y replantear el papel que desempeña el determinismo histórico en el pensamiento de Marx para encajar en él una moral de la responsabilidad individual de raigambre kantiana. Podemos tomar conciencia de la complejidad de la empresa con que tengamos en cuenta, tan solo, que se trata de hallar la solución de una ecuación compuesta por una visión política marcadamente social, como la de Marx, con una ética individual del fuero interno como la de Kant.

Kořakowski cree conseguir esta síntesis mediante la formulación de tres tesis. La primera es una reafirmación del materialismo histórico y constituye el elemento marxista de la ecuación. La tesis consiste en sostener una *interpretación humanista del valor*, de la que se sigue, contra el personalismo cristiano y los idealismos en general, que todos los valores son inmanentes a la actividad humana y, por tanto, nada es bueno o malo en términos absolutos, trascendentes y ahistóricos. Esto permite a Kořakowski guardar fidelidad a la tesis materialista de que, al menos en última instancia, el comportamiento humano viene determinado por la estructura social. Este es uno de los elementos clave, pero no el único como veremos, de lo que Kořakowski entiende por *socialismo humanista*. Se trata de un elemento en consonancia con lo que Marx entendía por humanismo.

Sin embargo, resulta obvio que esta tesis, por sí sola, no resuelve la ecuación, que no es otra que la de la evaluación moral de las acciones encaminadas a implantar el comunismo, pues si según el materialismo, nada es bueno o malo en sí mismo, ¿por qué habrían de ser malos el asesinato o la tortura si con ellos se consigue la sociedad

comunista, que es, precisamente, hacia donde se orienta el curso de la historia? Por eso es necesario contraponer a la tesis marxista una contraparte kantiana. Esta reconoce que ningún curso histórico puede ser evaluado como moralmente bueno o malo, pues esos predicados solo pueden aplicarse a la conducta humana libre. Un curso histórico, señala Kołakowski citando a Marx, puede ser progresista y, sin embargo, moralmente intolerable. Kołakowski compatibiliza el determinismo histórico con la libertad de acción por medio de señalar, siguiendo la senda kantiana, que ambos principios obedecen a esferas distintas: el mundo de los hechos y el mundo de los valores. Toda acción, en la medida de que internamente tenemos conciencia de su intencionalidad, es una elección entre valores. Kołakowski es consciente de que es este el elemento que Marx no tuvo en cuenta, pues, a su juicio, en la filosofía del alemán no hay una clara distinción entre hechos y valores. Para Marx, una acción libre es una acción que se orienta por el conocimiento de los hechos, por la sabiduría sobre el modo en que procede la historia (libertad como conciencia de la necesidad), y no por valores que, para el materialismo histórico, sólo serían un mero reflejo de la estructura social. Esta segunda tesis, en la medida en que reconoce que un curso histórico puede resultar moralmente intolerable, permite a Kołakowski salvar la acusación de relativismo moral que pesa sobre el marxismo, pero, al mismo tiempo, abre varias cuestiones fundamentales, ¿cómo se relacionan entre sí ese mundo de los hechos con el mundo de los valores? ¿cómo se constituye ese mundo de los valores? y ¿a qué instancia que no sea la historia puede recurrir el materialismo para evaluar como intolerable una sucesión de hechos?

Kołakowski parece querer resolver estas cuestiones con la tercera de las tesis que, a su juicio, ha de dar fundamento a un socialismo entendido éticamente. Esta tesis insiste en la distinción entre *el ser* y el *deber ser*, y de ella ha de seguirse que actuar éticamente es siempre y en todo lugar actuar por conciencia de un deber y no porque

sea un mandato de la historia. De esto se sigue que el comunismo ha de defender que es un fin moralmente justo y no el resultado de leyes históricas. Y esta tesis supone el segundo elemento constitutivo del *humanismo socialista* de Kołakowski, un elemento que está ya algo más distante del ideario marxista, aunque no es del todo ajeno a él. Lo que viene a formular esta tesis es que el propio ser humano, y no las leyes de la historia, es el responsable último de las acciones. Con esta afirmación, y por medio del recurso a Kant, Kołakowski quiere liquidar cualquier posibilidad de metafísica de la historia y devolver el protagonismo moral al individuo.

Sin embargo, es obvio que la suma de estas tres tesis no responde a la cuestión de cómo se puede fundamentar lo moralmente justo, de dónde puede surgir un imperativo que haya de servir para orientar la conducta humana en referencia a lo bueno. En esto consiste el núcleo del problema cuando se trata de armonizar la filosofía de Marx con la de Kant. Para el segundo, la ley moral forma parte de la estructura racional del mundo. Como tal, la ley moral es trascendente a la experiencia humana, y su rasgo característico es la universalidad. El imperativo categórico es el instrumento por medio del cual el individuo inserto en la experiencia mundana puede comprobar que su máxima de acción se ajusta a la misma universalidad de la ley moral, poniéndose, por así decirlo, en sintonía con el universo racional. Marx no puede aceptar nada de esto, pues su humanismo, y también el de Kołakowski, le impide aceptar una racionalidad del mundo más allá de la racionalidad humana. De ello se sigue que toda norma moral ha de ser una creación humana, incluido el propio concepto de ley moral.

G.L. Kline ha señalado, a este respecto, que todo intento de armonizar la filosofía kantiana con la marxista corre el riesgo de sincretismo, pues de lo que se trata es de

congeniar filosofías aparentemente incompatibles¹⁷⁹. El elemento que aboca al sincretismo es la combinación del individualismo ético del uno con el determinismo social del otro. Lo que hace Kołakowski es reducir el determinismo social a su mínima expresión, convirtiéndolo en un mero elemento metodológico útil para abordar la investigación científica, pero sin consecuencias prácticas en la vida moral.

Por otra parte, y como también ha señalado Kline, el dilema del kantismo marxiano se expresa en una disyuntiva aparentemente insalvable: o se define el progreso social en términos de un valor moral, lo cual violaría el principio del materialismo, o se acepta un valor absoluto, lo cual violaría el método dialéctico¹⁸⁰. Hemos visto que, hacia finales de la década de los cincuenta, Kołakowski no había logrado resolver el dilema, una cuestión que le va a ocupar los años sucesivos, y en los que va a ir proporcionando distintas respuestas.

El primer intento de respuesta, hemos visto, consistió en una revisión del concepto marxista de ideología en la esperanza de que, con la misma fuera posible desarrollar una teoría materialista del valor. Según esta teoría, el deber ser es la expresión de una necesidad social que se expresa bajo la forma de las ideologías y las utopías. Lo que trata de hacer Kołakowski es proporcionar una explicación genética de la *interpretación humanista del valor*. Según esta explicación, los valores éticos no son un añadido externo a la experiencia humana, sino producto de la interacción social a lo largo de la historia. Las utopías se han ido formando con el tiempo para dar respuesta a los anhelos de liberación contra las diversas formas de dominación. Kołakowski es bien consciente de que una explicación genética no fundamenta, y puede acabar

¹⁷⁹ KLINE, G. L., "Kołakowski and Revision of Marxism", en KLINE, G. L. (ed.), *European Philosophy Today*, Chicago, Quadrangle Books, 1965, pp. 113-163.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 149.

sirviendo para justificar cualquier idea con tal de que esta haya surgido en el curso de la historia. Por ese motivo, se ve obligado a introducir la condición, ciertamente dogmática, de que para que una utopía pueda ser calificada de socialista, es decir, progresista, ha de apuntar a la causa de la disfunción social: la lucha de clases. Kołakowski se decanta, por esta vía, por fundamentar una política, o una ética-política, proletaria, una militancia comunista compatible con una moral cortada a la medida de Kant, pero en la que la lucha por el socialismo ya no es un imperativo universal, como podía serlo para Marx, sino la expresión de un compromiso.

Así lo muestra el hecho de que, para Kołakowski, la explicitación de la utopía como deber ser político abre la posibilidad de la valoración ética de las decisiones políticas de las organizaciones de izquierda, en virtud de que permite analizar la correspondencia entre la idea de cambio de la sociedad y la realidad que ha de ser cambiada. De esto parece seguirse que, para nuestro autor, una política socialista es correcta si cumple con tres condiciones. La primera consiste en que la idea motriz que la impulsa nazca de una genuina reivindicación social, es decir, que surja como una necesidad social real y no como un constructo de la clase dirigente o una ensoñación de los grupos emergentes. La segunda, que hasta cierto punto matiza y limita a la primera, se sustancia en que esta idea motriz sea una reivindicación de raigambre socialista, y no producto de una falsa conciencia de izquierdas inducida por las fuerzas reaccionarias. Y la tercera condición es que exista una correspondencia entre la idea y la realidad social del momento, es decir, que dicha situación social actual ofrezca evidencias de que es susceptible de ser transformada en el sentido que impone la idea.

En estas tres condiciones se resume lo que Kołakowski entiende por racionalidad de las políticas socialistas¹⁸¹. Es importante volver a poner énfasis en el adjetivo

¹⁸¹ HSA, 136-145.

socialista porque Kołakowski no se interesa por la racionalidad de la política en general, para lo cual habría que responder a la cuestión de cómo podemos evaluar decisiones políticas en general, sean estas progresistas o conservadoras. En este momento, Kołakowski sigue siendo un militante comunista que cree firmemente en los valores socialistas como los únicos que garantizan la justicia social. Lo que debe ser expurgado del marxismo es el legado leninista de la tesis del partido único y su versión de la dictadura del proletariado. Para nuestro autor se sirve mejor a la causa del comunismo renunciando a gobernar y ejerciendo, en su lugar, la oposición, si gobernar implica traicionar las ideas de Marx.

Con este concepto de racionalidad política de izquierdas, Kołakowski pretende dar respuesta a su propia deflación del concepto de socialismo científico. Si bien, como ha venido mostrando, no puede sostenerse la idea de un socialismo que sea producto de leyes científicas, no ha de rechazarse un socialismo que, de alguna manera, sea racional, de un socialismo que pueda ser sometido a evaluación siguiendo pautas racionales universalmente accesibles.

Sin embargo, y como hemos venido señalando, Kołakowski no puede resolver la cuestión de por qué el ideario socialista es moralmente más deseable que el ideario conservador. Kołakowski no nos explica por qué la lucha contra la eliminación de los privilegios, la consecución de la igualdad, la laicidad o la superación del racismo son valores morales buenos. Nuestro autor tiene, en este momento, poco más que ofrecer que el decisionismo: cuando surja un conflicto entre valores incompatibles, no será posible apelar a teoría alguna en espera de una respuesta, sino que será necesario asumir personalmente el riesgo moral¹⁸². Abrazar el socialismo se reduce, en última instancia, a la libre decisión del individuo.

¹⁸² HSA, pp. 151-153.

1.3. El marxismo como teología (1958-1968)

Hacia mediados de 1957 era ya evidente que las medidas tímidamente liberalizadoras de Gomułka estaban estimulando nuevas demandas que exigían encaminar a Polonia en la senda de las democracias occidentales. La opinión pública se interesaba ahora por la política, proliferaban los grupos de opinión en las universidades, los institutos y las fábricas, y se sucedían sin descanso las manifestaciones contra la injerencia soviética¹⁸³. Este nuevo clima de libertad del que parecían comenzar a disfrutar los polacos no entraba en los planes de Gomułka, cada vez más cauteloso con la disidencia y, sobre todo, con la libre circulación de sus ideas. Frente al deseo de libertad y prosperidad de los polacos, el mandatario ofrecía ahora un tímido distanciamiento de la Unión Soviética a condición de que la sociedad polaca no exigiera más reformas.

El discurso que pronunció Gomułka en el IX plenario del comité central del partido el 15 de mayo de 1957 puso el punto final a las esperanzas polacas. En él denunciaba el daño que el movimiento revisionista hacía al partido comunista polaco, al aliarse, según el dirigente comunista, con la burguesía y la Iglesia. Para Gomułka, los revisionistas habían perdido la conexión con el marxismo-leninismo y se habían distanciado, incluso, del socialismo. Citaba como principales revisionistas a los escritores Roman Zimand y Wiktor Woroszyński¹⁸⁴, pero identificaba a Kołakowski como

¹⁸³ KEMP-WELCH, T., "Dethroning Stalin...", *op.cit.*, p. 1280.

¹⁸⁴ **Romand Zimand** (1926-1992) era, además de escritor, historiador de la literatura polaca y militante del Partido Comunista, al que se había afiliado en 1945. Era conocido por sus artículos críticos con Gomułka a través de *Po Prostu*. Por este motivo fue expulsado del partido en 1957. Véase WRÓBEL, P., *Historical Dictionary of Poland 1945-1996*, New York: Routledge, 1998, p. 350. **Wiktor Woroszyński** (1927-1996) poeta y novelista, ingresó en el Partido Comunista Polaco

el animador del grupo. A instancias de Gomulka, el comité central aprobó de forma unánime una resolución que acusaba a los revisionistas de ser el principal peligro para el partido comunista y exhortaba a las autoridades a no permitir a sus miembros pronunciar opiniones contrarias al comunismo¹⁸⁵.

El gobierno tomó buena nota: el 7 de septiembre de 1957 prohibió la publicación de una edición de *Po Prostu* y ordenó cerrar el semanario¹⁸⁶. Las manifestaciones en defensa de la publicación fueron duramente reprimidas. Acto seguido se clausuraron la mayor parte de los consejos obreros, abiertos tan solo un año antes, y fueron sustituidos por los antiguos burócratas estalinistas¹⁸⁷. Los círculos de debates se redujeron sensiblemente por falta de asistencia, y los que sobrevivieron encaminaron las discusiones hacia temas relacionados con el arte y las ciencias, evitando los temas abiertamente políticos. La censura se estrechó sobre todas las publicaciones no controladas por el partido.

El tercer congreso del Partido Unificado de los Trabajadores Polacos, celebrado en marzo de 1959, fue incluso más allá y defendió la primacía del Partido Comunista de la Unión Soviética sobre los demás partidos de la órbita. Condenaba duramente las tendencias revisionistas, tachándolas como la más importante amenaza contra la unidad

tras la guerra mundial. Era editor de *Po Prostu*. Su distanciamiento del comunismo fue paulatino a raíz de la revolución húngara de 1956.

¹⁸⁵ CIOLKOSZ, T., "The Rise and fall of 'Modern revisionism' in Poland, en CIEPLAK, T. (ed), *Poland since 1956, op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁸⁶ Se estima que, al momento del cierre, *Po Prostu* era leído por unas 150.000 personas, que llegaban a pagar en el mercado negro el equivalente a 20 kilogramos de azúcar por un ejemplar. RAINA, P., *Political Opposition in Poland 1954-1977, op. cit.*, p. 59.

¹⁸⁷ CIEPLAK, T. (ed), *Poland since 1956, op. cit.*, p. 4.

del comunismo internacional. La Iglesia y los intelectuales fueron señalados como los grupos cuyas actitudes era preciso someter a mayor vigilancia¹⁸⁸.

Retrospectivamente, Kołakowski recordaría que los polacos no se sorprendieron en demasía por esta involución, pues se había hecho evidente muy pronto que las reformas de Gomułka no habían supuesto, ni remotamente, algo semejante a un régimen democrático, ya que el gobierno continuaba fundamentando su legitimidad en su capacidad para controlar a la disidencia¹⁸⁹. Efectivamente, Gomułka había tenido éxito pacificando a la URSS y en algunos indicadores económicos, pero había sido incapaz de restaurar la fe en el comunismo¹⁹⁰.

Pero no todos los polacos estaban dispuestos a aceptar esta involución pasivamente. Dos estudiantes de la Universidad de Varsovia, Jacek Kuron y Karel Modzelewski, redactaron en 1964 un texto crítico, aunque dentro de la ortodoxia marxista, contra el gobierno de Gomułka. Ambos fueron inmediatamente expulsados del partido y, tras persistir en la crítica, de la Universidad. Como ni aun así cesaron en su crítica, fueron condenados a prisión, lo que motivó que varios profesores universitarios, entre ellos Kołakowski, tomaran posición en defensa de los estudiantes. El gobierno de Gomułka, lejos de aplacarse, expulsó a Kołakowski del partido bajo la acusación de ser un burgués-liberal. Veintidós intelectuales salieron en defensa del filósofo, arguyendo que se trataba de un socialista sincero. Corrieron idéntica suerte y fueron expulsados del partido¹⁹¹. Otros treinta y cuatro intelectuales, entre ellos Kotarbiński, Ossowska y

¹⁸⁸ CIEPLAK, T. (ed), *Poland since 1956*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸⁹ *PCM*, III, p. 439.

¹⁹⁰ CIEPLAK, T. (ed), *Poland since 1956*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁹¹ JUDT, T., *Postguerra...*, *op. cit.*, p. 628-629.

Tatarkiewicz denunciaron la censura y el control de la universidad por parte del partido. Adam Schaff los denunció y, acto seguido, fue detenido el promotor del documento¹⁹². A partir de este momento se rompió toda relación entre el partido y los intelectuales reformistas, enfrentados ahora a la elección entre su fidelidad al comunismo y la solidaridad con los estudiantes y profesores condenados¹⁹³.

La toma de partido de Kołakowski se hizo manifiesta el 21 de octubre de 1966 con motivo de la celebración del décimo aniversario del *octubre* polaco. El aún profesor de la Universidad de Varsovia fue invitado a dar una conferencia al respecto. En su disertación, denunció la persistencia en el gobierno polaco en la misma ideología que antes del deshielo y la ausencia de cualquier tipo de avance hacia algo parecido a una democracia. El Gobierno grabó secretamente la conferencia y la esgrimió como prueba para expulsar a Kołakowski de la universidad, no sin antes señalarle como el principal enemigo del partido comunista¹⁹⁴. Para desesperación del gobierno de Gomułka, la expulsión del profesor sólo sirvió para estimular una oleada de protestas de la opinión pública europea y para incrementar la ya incipiente fama de Kołakowski en el exterior.

A partir de mediados de los sesenta, la Universidad de Varsovia se erigió en símbolo de la resistencia, pero esa resistencia, relata Kołakowski, no se articuló más en términos marxistas, sino en eslóganes conservadores, nacionalistas, religiosos y socialdemócratas. La prueba del componente nacionalista la demuestra la revuelta del año 1968 con motivo de la prohibición, por parte del gobierno, de la representación de

¹⁹² RAINA, P., *Political Opposition in Poland 1954-1977*, *op. cit.*, p. 75 y ss.; CIEPLAK, (ed), *Poland since 1956*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁹³ MICHNIK, A., "The New Evolutionism 1976", *Letters from Prison an Other Essays*, translation Maya Latynski, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 135-148.

¹⁹⁴ RAINA, P., *Political Opposition...*, *op. cit.*, p. 97, 184-185.

Los antepasados, del poeta nacional Adam Mickiewicz. Cientos de estudiantes marcharon por la capital reclamando un teatro libre, lo que fue respondido por el Gobierno con masivas expulsiones de la Universidad. A raíz de ello, se sucedieron las protestas estudiantiles, repelidas por Gomułka con la habitual violencia y con nuevas expulsiones de profesores universitarios¹⁹⁵.

Tony Judt nos recuerda que no fue casual que muchos de los detenidos y represaliados fueran judíos, pues, efectivamente, su persecución coincidió con el ascenso al gobierno polaco de una facción nacionalista denominada “los partisanos”. Este grupo llevaba ya tiempo fomentando una campaña antisemita con la excusa de que los judíos alentaban, cuando no financiaban, las revueltas¹⁹⁶. Al clima antisemita se unía la posición pro-árabe de la URSS en el conflicto árabe-israelí. Se calcula que numerosos miembros de la comunidad judía polaca fueron despedidos de sus puestos de trabajo, y que 20.000, de los 30.000 censados, tuvieron que abandonar el país. Kołakowski no era judío, pero sí su esposa, Tamara Dynenson. El ambiente claramente hostil contra ella motivó el exilio de Kołakowski en 1968 en compañía de otro judío, el también revisionista Zygmunt Bauman¹⁹⁷.

¹⁹⁵ JUDT, T., *Postguerra...*, *op.cit.*, p. 630-631.

¹⁹⁶ En el año 1956 Kołakowski escribió un artículo denunciando la deriva antisemita del Gobierno polaco. Decía entonces que la función del antisemitismo era la de “crear el símbolo universal del mal, símbolo que después se pretende asociar, en el pensamiento de las gentes, con aquellos fenómenos de la política, la cultura y la ciencia que se pretende combatir” (*HSA*, p. 204). Para el filósofo, el destinatario del antisemitismo es el populacho, la masa, los individuos sin clase que carecen de solidaridad, *HSA*, pp. 199-210.

¹⁹⁷ No deja de resultar irónico que, por esas mismas fechas, Adam Schaff fuera expulsado del comité central del partido comunista polaco bajo la acusación de colaborar con la disidencia. La acusación era tan falsa como verdadero el origen judío del fiel filósofo. RAINA, P., *Political Opposition in Poland 1954-1977*, *op. cit.*, p. 161.

La marcha de los intelectuales no supuso quebranto alguno para el Gobierno polaco. Gomułka no los necesitaba, ni siquiera para la labor de propaganda de la primera década del régimen. Con razón, Gomułka daba por imposible la recuperación de la confianza social en el comunismo¹⁹⁸. Y es que, por mucho que hubiera laminado a sus líderes, el movimiento revisionista ya había sembrado la semilla que impedía que el sistema comunista volviera a disfrutar del control del que disponía antaño¹⁹⁹. A este respecto, Kołakowski señalaba la paradoja de que la disolución del revisionismo se debió precisamente a su éxito, pues las críticas desde el marxismo ya no surtían ningún efecto en un partido al que habían dejado de preocuparle las cuestiones ideológicas, convencidos como estaban de que las tesis de Lenin y Stalin eran completamente falsas. Ahora, los revisionistas comenzaban a sospechar que el problema era mucho más profundo, pues tampoco encontraban en Marx una salida a la situación del país²⁰⁰.

Con esta introducción sobre las circunstancias históricas, hemos querido mostrar por qué la década de los sesenta supuso el inicio del desencanto de los revisionistas con el octubre polaco y el desmentido de la ruptura radical de Gomułka con el pasado. Este desencanto se trasluce en los escritos de Kołakowski, cada vez más desesperanzado con la reforma del socialismo. Así, si durante los años cincuenta, el hilo conductor de sus reflexiones había sido la construcción de un socialismo ético que

¹⁹⁸ A falta de intelectuales, Gomułka comenzó a rodearse de expertos y tecnócratas que no sabían una palabra de marxismo, pero que contribuían a aplacar a las masas por la vía de un incremento en la circulación de bienes de consumo. BOZÓKI, A. (ed.), *Intellectuals and Politics in Central Europe*, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁹⁹ *PCM*, III, p. 438.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 447-448.

podiera reconducir el marxismo por los derroteros de la democracia, en los años sesenta los escritos comienzan a marcar distancia con las tesis marxistas.

Este distanciamiento responde, en buena medida, a las condiciones sociopolíticas de Polonia que acabamos de ver y a las vicisitudes biográficas del autor. También, como veremos ahora, atiende a importantes y muy profundas motivaciones filosóficas. La principal de ellas reside en la dificultad que ha venido encontrando nuestro autor para dotar de fundamentación a ese socialismo ético, dificultad que, como hemos expuesto, llevó al proyecto a las puertas de un estéril decisionismo. En los primeros compases de la década de los sesenta, Kołakowski parecía aún empeñado por encontrar en los textos de Marx el último vestigio de un fundamento sobre el que pudiera edificarse el pensamiento socialista y evitar el voluntarismo. Para ello, nuestro autor profundiza en los aspectos más abstractos de la teoría marxista, especialmente en su teoría del conocimiento y en la filosofía de la historia. Kołakowski cuestiona muy especialmente el concepto de “verdad” en Marx y el grado de certeza que nos procura el conocimiento de los sucesos históricos.

Esta puesta en cuestión de “la verdad” en términos tan amplios motivó que se comenzara a hablar en esa época de una deriva irracionalista en el pensamiento de Kołakowski. El adjetivo nos parece ahora excesivo, pero es comprensible en el contexto político en el que se enunció. Recordemos que los revisionistas pretendían evitar los excesos del estalinismo, pero querían seguir siendo fieles al pensamiento de Marx, pensamiento cuyo núcleo era la certeza científica sobre la bondad del socialismo. El marxismo es una filosofía fuertemente racionalista, y ese rasgo era el que había atraído hacia Marx a muchos jóvenes polacos hastiados del misticismo de la Iglesia y del populismo nacionalista. El progresivo alejamiento de Kołakowski de este planteamiento era interpretado por sus colegas revisionistas como la renuncia no ya a la forma de entender la ciencia por el comunismo soviético, sino como la renuncia a cualquier tipo

de fundamentación y la sumisión a los planteamientos tradicionalistas defendidos por la Iglesia.

A estos críticos no les faltaban motivos para la preocupación, pues el cambio en el pensamiento de nuestro autor era muy evidente. Habiendo sido en la década anterior el campeón en la defensa del racionalismo ilustrado, y aún con el recuerdo de sus filípicas contra el irracionalismo de la Iglesia católica, se entiende que sus contemporáneos observaran con perplejidad la puesta en cuestión de tantos asuntos que poco antes tenían por verdades fundamentales. Temían que Kołakowski hubiera abrazado “las fuerzas del oscurantismo y el clericalismo” como él mismo había denunciado de otros pocos años atrás²⁰¹.

La desconfianza de Kołakowski en la racionalidad entendida al modo ilustrado se manifiesta principalmente en dos ámbitos principales en la presencia en sus escritos de un acentuado escepticismo moral, entendido como la desconfianza en la posibilidad de que la razón pueda alcanzar certezas definitivas sobre el deber ser. El socialismo ético queda definitivamente atrás y se abre paso una forma de subjetivismo moral que recuerda el decisionismo ético de Jean Paul Sartre, autor en boga en la Polonia de la época.

Comenzaremos el análisis de los textos de esta época con un epígrafe titulado *Las bases teológicas del marxismo*. En él analizaremos el que consideramos manifiesto de esta nueva etapa: “El sacerdote y el bufón”²⁰². Se trata de una pieza escrita en 1959

²⁰¹ Ver *HSA*, p. 90.

²⁰² KOŁAKOWSKI, L., “El sacerdote y el bufón” [“Kaplan y blazen. Rozwazania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myslenia”] (1959), publicado en “*Twórczosc*” [“Creatividad”], publicación de la Unión de Escritores Polacos, número 10, 1959. En *HSA*, pp. 281-316.

en la que, como ya hemos dicho, Kołakowski aborda por vez primera asuntos que, con el tiempo, habrían de convertirse en elementos fundamentales de su pensamiento.

Tal vez el más importante de estos elementos sea la visión de la filosofía como un desarrollo hasta cierto punto natural de la teología. A Kołakowski no le interesa la obviedad de que asuntos abordados por la teología hayan pasado a formar parte del repertorio filosófico. Más bien está interesado en mostrar la pervivencia no solo de los temas, sino también de las estructuras y categorías propias del pensamiento teológico en la escritura filosófica. En particular, se interesa por la pervivencia de la teodicea, la escatología y la salvación, esquemas con los que la filosofía sigue estructurando su discurso. Veremos, pues es eso lo que tratamos de mostrar, que tras este texto se esconde también una aguda crítica al marxismo.

En el epígrafe *Verdad, moral y mito*, abordaremos el escepticismo ético de Kołakowski del que hemos hecho mención. La obra de referencia es “Ética sin código”, un artículo del año 1962 en el que nuestro autor aborda la ineficiencia de los códigos como guías de la conducta moral²⁰³. Dicha ineficiencia tiene como causa el denominado *factor cogito*, según el cual en las cuestiones morales solo cabe una evaluación subjetiva. Este *factor cogito* halla su asidero, a nuestro juicio, en una moralidad entendida casi exclusivamente como la respuesta a un conflicto entre valores en el seno de la conciencia del sujeto, como parece caracterizar Kołakowski el fenómeno moral. En este tipo de conflictos, señala nuestro autor, la solución no supone alcanzar ningún grado de perfección moral, pues el cumplimiento de uno de los valores en liza supone, necesariamente, el incumplimiento de otros igualmente dignos de ser cumplidos. Esto explica, a su juicio, el elemento de ansiedad o tragedia moral intrínseco a toda decisión

²⁰³ KOŁAKOWSKI, L., “Ethics without a moral code”, *op. cit.*

moral, tragedia que es el resultado de la victoria moral del mal sobre el bien que supone el incumplimiento de un valor.

En este esquema, el juicio moral no es ni el producto de subsumir una máxima de acción en una regla, como sucede en la filosofía kantiana, ni el de aplicar un precepto a una circunstancia, como es propio de los códigos morales. Por el contrario, la única actitud moral posible es la asunción de la responsabilidad por unas decisiones de cuya corrección es imposible estar seguros. Al sujeto le corresponde hacer una ponderación entre los valores en liza, ponderación que no obedece a un criterio que pueda ser previsto según un criterio universal. El éxito moral, por así llamarlo, consiste entonces en alcanzar la convicción, siquiera sea precaria, de haber hecho lo mejor posible en una situación dada.

En el epígrafe trataremos de demostrar que Kołakowski ofrece una visión incompleta del fenómeno moral al reducir todo él al conflicto entre valores, obviando las dificultades que supone asimilar la justicia a otros valores éticos. Veremos que, debido a este planteamiento, nuestro autor tiene dificultades para resolver aquellas cuestiones morales en las que lo que se dirime no es la preeminencia de un valor sobre otro, sino aquellas cuestiones que nos exigen observar un determinado comportamiento ante los demás. Para resolver estas cuestiones, Kołakowski se ve obligado a introducir el expediente de las “situaciones elementales”, una especie de sentido común moral, este sí universal, incompatible con el decisionismo que había venido defendiendo.

Culminaremos el epígrafe abordando el ensayo *La presencia del mito*²⁰⁴, obra en la que Kołakowski encuentra en el mito la fundamentación de la dignidad humana y, por extensión, de todas las normas morales.

²⁰⁴ KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, *op.cit.*

Concluiremos esta sección con el epígrafe titulado *Socialistas sin partido*, en el que abordaremos la obra *Cristianos sin Iglesia*²⁰⁵ para leerla como las consideraciones socio-filosóficas de Kołakowski sobre el devenir del movimiento revisionista. Intentaremos demostrar cómo en esta obra se hallan las claves para entender el ocaso del movimiento revisionista, al menos como lo entendió nuestro autor.

1.3.1. Las bases teológicas del marxismo

El asunto expreso que aborda Kołakowski en “El sacerdote y el bufón”²⁰⁶ es la correlación temática entre la teología y la filosofía²⁰⁷. Pero una lectura a la luz del contexto social muestra que no se trata, ni mucho menos, de una preocupación escolástica sobre cuestiones de la historia de la filosofía. Por el contrario, este texto rezuma una clara motivación política, algo que no pasó en absoluto desapercibido a los numerosos lectores clandestinos de esta pieza capital. Recordemos que Kołakowski había sido hasta muy poco antes uno de los filósofos *oficiales* del régimen comunista y, en virtud de su cargo, había dedicado gran parte de su actividad intelectual al estudio, y al combate, de las ideas religiosas. Además, desde algunos años antes Kołakowski había comenzado a deslizar críticas hacia la concepción dogmática del marxismo de las autoridades políticas. No es, entonces, demasiado aventurado interpretar que lo que interesa a Kołakowski en este artículo es poner de relieve la identidad temática entre el

²⁰⁵ KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia...*, *op. cit.*

²⁰⁶ En *HSA*, pp. 281-316.

²⁰⁷ Como sucede con muchos textos de Kołakowski, “El sacerdote y el bufón” puede ser leído de muchas formas, y la que hemos elegido en este epígrafe es tan solo una de las posibles. No pretendemos, pues, agotar las posibilidades de un texto al que tendremos ocasión de volver más adelante.

marxismo y la teología, o, aventurándonos un poco más: el origen teológico de importantes nociones marxistas.

Efectivamente, los tópicos abordados —la escatología, la teodicea y la utopía, etc. — son centrales en la filosofía de la historia del filósofo alemán como lo son para la teología. Es posible que, en otras circunstancias, Kołakowski se hubiese referido sin ambages a la presencia de ideas teológicas en la filosofía marxista, pero esto no era algo demasiado recomendable para los niveles de censura imperantes en la Polonia de 1959. Años después, nuestro autor no encontrará mayor reparo en escribir expresamente sobre la herencia teológica del marxismo²⁰⁸.

Filosofía y teología, señala Kołakowski en las primeras líneas de “El sacerdote y el bufón”, comparten idéntico interés por las cuestiones esenciales de la existencia. Como toda cosmovisión, y el marxismo se presentaba así, se cuestionan aquellos interrogantes con vocación de dotar de sentido a un mundo constituido como la suma de hechos intrascendentes, un mundo en el que los valores humanos no parecen ser más relevantes que la materia inerte. En particular, señala nuestro autor, la teología y la filosofía se afanan en el pleno desarrollo de los valores humanos, canalizando sus reflexiones a través de tópicos como la escatología, la teodicea y la utopía, asuntos clásicos de la teología que hoy encuentran su expresión en la filosofía de la historia²⁰⁹.

La escatología, muy presente en el pensamiento de Marx, permite concebir cada suceso como un peldaño hacia la realización de una justicia universal que en el momento presente solo se halla en potencia. Para nuestro autor, esta creencia, ancestral en la historia filosófica, presupone otras ideas de las que no siempre son plenamente conscientes aquellos que sostienen una visión escatológica de la historia.

²⁰⁸ Como sucede en *Las principales corrientes del marxismo*.

²⁰⁹ *HSA*, 281.

Así, quien entiende la historia como realización ha de creer forzosamente en la existencia de una esencia que la historia ha de actualizar. En fácil leer a Kołakowski entre líneas: si los filósofos materialistas quieren defender una visión escatológica de la historia han de presuponer necesariamente algo que es inmutable y ahistórico y cuyo origen no pueden explicar a través del materialismo. Por tanto, y en contra de los más básicos presupuestos marxistas, han de aceptar la existencia de una esencia y darle la razón al idealismo. Pero, además se ven obligados a sostener, otra vez en contra del materialismo, que esa esencia eterna e inmutable es valiosa por sí misma, motivo que explica por qué es deseable su realización²¹⁰. Y así, parece querer decirnos Kołakowski, se introducen los valores intrínsecos de la justicia universal y de la dignidad de la esencia humana en la cúspide del análisis histórico, elementos llamados a fundamentar todas las creencias sobre el benéfico curso de la historia, pero que al no poder ser explicados por la teoría del reflejo de la estructura sobre la superestructura, carecen de todo rigor científico para el mismo marxismo.

Algo no muy distinto sucede con la idea de la teodicea, concepto que complementa al de escatología en la visión de una historia gobernada por la razón. La escatología se esfuerza por otorgar sentido a los hechos conectándolos con una comprensión última; la teodicea busca la justificación en el orden total cuando esos hechos, tomados de forma aislada, no parecen ajustarse a la idea de un curso bondadoso de la historia. Y si la escatología suponía la presencia de un valor en la esencia humana, la teodicea consiste en la transformación de los hechos en valores, pues gracias a esos valores, los simples hechos empíricos cobran sentido al ser expuestos en el orden preciso que les proporciona un sentido²¹¹. En particular, la

²¹⁰ HSA, pp. 282-283.

²¹¹ HSA, pp. 285-288.

teodicea nos permite justificar las injusticias que se producen en el camino hacia la consecución de la justicia final. Como hemos visto en epígrafes anteriores, el estalinismo era la materialización misma de una teodicea que justificaba los mayores crímenes en el benéfico final al que todo quedaba subordinado.

La creencia en la escatología y en la teodicea revela a Kołakowski dos tendencias contrapuestas en la experiencia humana. Por la primera, expresamos el deseo de encontrar la razón de la existencia en la presencia de un Absoluto que, a la fuerza, ha de suponer una merma de la libertad y del valor del individuo. Esta tendencia nos aboca a un determinismo en el que toda la suerte ya está echada. Pero, por la segunda tendencia expresamos el ideal de librarnos de ese Absoluto y de tomar las riendas de nuestro destino, de ser, en suma, responsables de nuestra suerte²¹². Recordemos a este respecto los infructuosos esfuerzos de Kołakowski en la época anterior por reconciliar los extremos del determinismo y la libertad. Nuestro autor descubre ahora que es en ese intersticio donde se ubica la utopía como bisagra entre la tendencia a lo absoluto y la tendencia a la libertad, pues la utopía representa el ansia de la humanidad por liberarse del pecado original, el anhelo de emular la rebelión satánica contra la omnipotencia absoluta, “el intento de desdeñar aquel poder frente al cual toda repulsa parece estar condenada de antemano al fracaso”²¹³. Y en este punto se rebela el elemento prometeico del marxismo sobre el que tanto insistirá Kołakowski en *Las principales corrientes del marxismo*.

²¹² Kołakowski señala que se trata de una continuación por medios filosóficos de las cuestiones planteadas en las discusiones teológicas de los siglos XVI y XVII acerca de la naturaleza y la gracia, la predestinación y la justificación por la fe o por las obras, como tendremos ocasión de ver en *Cristianos sin Iglesia*. HSA, pp. 289-290.

²¹³ HSA, p. 294.

Al introducir elementos de la escatología y la teodicea, parece ser la conclusión de Kołakowski, el marxismo ha de desembocar en una forma de utopía, pero en ese devenir ya no puede sostener su armazón científico, pues ha quedado demostrado que los planteamientos heredados de la teología han de presuponer valores. Pero, si han de presuponerse valores, ¿qué grado de certeza podemos esperar del conocimiento moral?

1.3.2. Verdad, moral y mito

Como ya hemos visto, la crítica de Kołakowski contra el consecuencialismo moral descansó sobre la tesis de la imposibilidad de certeza en las consecuencias morales de nuestros actos. Nuestro autor vuelve sobre esta cuestión en varios artículos de los años sesenta, pero con un nuevo matiz: ahora se muestra escéptico no solo respecto de la dimensión cognitiva del consecuencialismo, sino, de modo más general, sobre la posibilidad de toda forma de certeza moral.

Para nuestro autor, la justificación de este escepticismo lo determinan dos elementos: la diversidad de circunstancias que envuelven la experiencia humana y la singular concreción de cada una de ellas. Esta inagotable variedad, a su juicio, hace inviable un sistema normativo que pudiera prever, por anticipado, la correcta solución de los conflictos morales ya sea mediante un código detallado de conductas o mediante una regla en la que pudiera subsumirse cada hecho concreto²¹⁴. Respecto de la utilidad de la regla moral al estilo kantiano, ya hemos visto que, en su denuncia de la intolerancia a la que aboca el consecuencialismo, Kołakowski deslizó una crítica a las teorías deontológicas que, como la kantiana, se basan en un principio o una regla con la que se pudiera estar en disposición de resolver las cuestiones morales. En aquel caso, la

²¹⁴ *HSA*, p. 263.

crítica puso el acento en la falta de sensibilidad hacia el contexto de las teorías formalistas.

Pero la situación no mejoraría, dice nuestro autor, si prescindiéramos de una regla abstracta y asumiéramos un conjunto de directivas muy concretas encaminadas a señalar, incondicionalmente, la conducta correcta ante los conflictos morales. Si en el caso del consecuencialismo la crítica se dirigía a la teoría ética marxista, Kołakowski parece tener ahora en el punto de mira a la ética católica.

En el seminal artículo de 1962 “Ética sin código” Kołakowski señala que la utilidad de los códigos morales es meramente psicológica, pues procuran satisfacción a la necesidad humana de certeza moral²¹⁵: no cura la enfermedad, pero hace creer al paciente que la está curando. Kołakowski fundamenta la ineficacia de los códigos morales en dos premisas que raramente se mencionan: la implícita asunción de la simetría de los deberes y derechos; y la creencia en la homogeneidad de los valores²¹⁶. Veamos los argumentos de Kołakowski contra cada una de ellas.

Para ser viables, los códigos morales tienen que establecer una simetría entre expectativas y obligaciones: estoy obligado a hacer (o no hacer) lo que otros tienen derecho a esperar que haga (o no haga). Pero este no es siempre el caso en la fenomenología de la moral, pues no es infrecuente que nos consideremos en un deber del que no haya un derecho correspondiente. Efectivamente, así sucede en los casos de los sacrificios, actos heroicos y resto de conductas supererogatorias. A Kołakowski no le falta razón, pues estos actos son dignos del más alto aprecio, en gran parte, porque no pueden ser exigidos con carácter general. Para nuestro autor, estos casos tienen que quedar fuera de los códigos morales si quieren evitar contradicciones, pues no es

²¹⁵ KOŁAKOWSKI, L., “Ethics without a moral code”, *op. cit.*, p. 166.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 168-169.

posible exigir lo no exigible. Y, sin embargo, no dejan de tener relevancia, incluso hasta el punto de constituirse en los deberes más elevados para quienes los asumen como propios.

Kořakowski entiende que si un código moral quiere mantener la simetría entre derechos y obligaciones, dejaría de ser un código moral y se convertiría en un código legal. Esta distinción entre lo moral y lo legal sigue las líneas maestras definidas por Kant: lo legal es aquello que pueden reclamarnos los demás recurriendo, incluso, a la coerción; lo moral, en cambio, es lo que nos exigimos a nosotros mismos sin más coerción que la que emana de nuestra propia voluntad. Pero Kořakowski se aparta de la senda kantiana al reconocer en la moralidad lo que denomina *factor cogito*, el componente genuinamente subjetivo presente en toda decisión moral. Según su razonamiento, en cuestiones morales solo cabe una evaluación subjetiva, pues cada uno en su fuero interno debe determinar cuál es su deber respecto de una situación concreta, sin que quepa la posibilidad de que una determinada regla sea válida en todo momento y lugar. Así, carece de relevancia resolver en abstracto que mentir es inmoral, pues la mentira puede ser un mal menor si con ella cumplimos con otro valor moral que, en una determinada situación, consideramos más digno de cumplimiento. Para Kořakowski, la posibilidad de que *desde fuera* pudiera imponerse un deber moral sin apelar a las condiciones concretas del caso supondría asumir un irrazonable “punto de vista cósmico” sobre la moralidad²¹⁷.

Sin embargo, la interpretación de Kořakowski parece plantear algunos problemas. Es cierto que Kant distinguió lo legal de lo moral, pero no lo hizo en términos de que lo uno fuera más objetivo o subjetivo que otro, como no es menos cierto que subordinó lo legal a lo moral, de tal forma que lo legal, para ser legítimo, habría de ser

²¹⁷ *Ibidem*, p. 171.

moral o, al menos, no violentar lo moral. Para Kant, lo legal y lo moral tienen el mismo valor desde la perspectiva del observador, aunque no desde la perspectiva del que toma la decisión. Es desde esta última desde dónde se verifica si se ha actuado por respeto a la ley moral o por miedo a la sanción, dando lugar al mérito o demérito moral. Pero el deber es exactamente el mismo en un caso y en otro, provenga de dentro o de fuera, por seguir con la metáfora espacial de Kołakowski. Así, es posible exigir a otro que cumpla con un deber moral, entendiendo que tal deber va más allá del cumplimiento de la legalidad, expresándole que debe cumplirlo no solo porque es legal, sino también porque es *justo*.

En este punto es importante señalar también que la moralidad kantiana se resuelve, sí, en el fuero interno, pues es el individuo en su propia concreción, el que ha de analizar si una pauta de conducta puede universalizarse. Pero no es menos cierto que el criterio de universalidad como rasgo distintivo de la norma moral viene impuesto desde afuera, aunque no desde un punto de vista cósmico. Lo que quiere señalar Kant es que una decisión moral ha de basarse en razones, razones que han de ser válidas para todos, y no solo para uno mismo.

Al definir en esos términos el *factor cogito*, Kołakowski parece rebajar la importancia del principio de universalidad como un rasgo distintivo de las normas morales. Se trata, y esa es nuestra tesis, de un error en el planteamiento, error que nuestro autor tratará de matizar en artículos posteriores, como “Elogio de la inconsecuencia”, en el que recurre al concepto de “ética elemental cristiana” para hablar de un núcleo de la moralidad que no está sujeto a la subjetividad y al decisionismo²¹⁸. Kołakowski no señala el motivo de esta excepción ni cuál es el fundamento de ese

²¹⁸ KOŁAKOWSKI, L., “Elogio de la inconsecuencia”, en *HSA*, pp. 268-280.

núcleo moral, algo a lo que parece responder la obra *La presencia del mito*, escrita en 1966²¹⁹.

Vayamos ahora con los argumentos contra la segunda premisa en la que se asientan los códigos morales. Si un código, dice nuestro autor, pretende dar certeza moral resolviendo todos los conflictos entre valores de forma inequívoca, debe asumir, necesariamente, la homogeneidad de todos esos valores²²⁰. Es decir, para que sea posible reafirmar un valor respecto de algún otro, es necesario que, en algún extremo, dichos valores sean *objetivamente* mensurables. Pero, según Kolakowski, esto colisiona con nuestras intuiciones morales más elementales debido, también, al mencionado *factor cogito*. Así, si una persona decide libremente dar su vida en defensa de su país, lo hará en función de que considera que el patriotismo es más valioso que la propia vida. Pero otra persona podría considerar más valiosa su vida que la supervivencia de su país. Es decir, el que ha de realizar la acción (o la abstención de ella) realiza un juicio en el que mide la importancia de los valores en juego, pero lo hace *subjetivamente* y con plena conciencia de estar renunciando a unos valores en beneficio de otros, pues objetivamente no es posible demostrar *erga omnes* si es más importante la patria o la vida. Esto manifiesta, para nuestro autor, que el juicio moral no puede ser separado del individuo que piensa²²¹. Y en esto es difícil quitarle la razón, pero otra cosa es aceptar que la moral se agote en la resolución de conflictos entre valores contrapuestos o siquiera que el asunto fundamental de la moral sean los valores, como trataré de señalar al final de este epígrafe.

²¹⁹ KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, *op.cit.*

²²⁰ KOŁAKOWSKI, L., "Ethics without a moral code", *op. cit.*, p. 172.

²²¹ *Ibidem*, pp. 172-173.

En el esquema del polaco, la decisión genuinamente moral se ha de tomar por medio de la ponderación de valores, valores que, a menudo, se excluyen entre sí al no poder ser realizados al mismo tiempo. Kołakowski encuentra el paradigma de la genuina decisión moral en los antinómicos relatos bíblicos en la que los individuos se enfrentan a elecciones entre el amor a Dios o el sacrificio de un hijo, o entre seguir un mandamiento divino o abandonar a su familia²²². Lo que quiere decir Kołakowski es que, tomados de uno en uno, el amor a Dios y el amor a la familia son valores dignos de respeto, pero hay momentos en que no puede realizarse lo uno y lo otro, lo que se traduce en una suerte de *tragedia moral*. Por tanto, esas situaciones trágicas no pueden existir en un código ético que pretenda afirmar que es un deber amar a Dios y defender a la familia. En un código moral, entiende Kołakowski, todos los valores han de ser satisfechos, pero esto no es algo que tenga que ser necesariamente así, pues también cabría la posibilidad de establecer jerarquías de valores, aunque cierto es que esto no desmentiría lo que nuestro autor quiere señalar: sean jerárquicos o del mismo nivel, el cumplimiento de un valor puede suponer la quiebra de otro.

Concretamente, Kołakowski aprecia el elemento trágico de la moralidad en que, con frecuencia, la decisión moral implica la derrota de un valor, lo cual es, siempre, una victoria moral del mal sobre el bien²²³. El código moral pretende suprimir este momento de ansiedad señalándonos inequívocamente que la realización de un valor cancela la posibilidad de derrota moral de cualquier otro valor. Para nuestro autor, la genuina ansiedad que despierta la decisión moral nace de la imposibilidad de hacer justicia a todos los valores, y en ese sentido la ansiedad es constitutiva de la moralidad, pues su

²²² *Ibidem*, p. 174.

²²³ *HSA*, 220.

supresión equivale a la supresión de la responsabilidad. La ansiedad es lo que otorga sentido a la libertad²²⁴.

Cancelar el momento trágico de la moral nos aboca al fanatismo: el código moral, dice Kołakowski, nos enseña a ser santos o, más bien, a alcanzar la certeza de que somos santos, y nada hay más intolerante y fanática, a su juicio, que la persona convencida de su santidad²²⁵.

Si no siempre es posible realizar un valor sin perjudicar a otro, entonces la decisión moral, insiste Kołakowski, no puede evaluarse por la certidumbre de que se ha hecho el bien. Podemos aspirar, a lo sumo, a gozar de la convicción de que se ha hecho lo mejor posible en una determinada situación, aun cuando sigamos convencidos de que ese comportamiento dista mucho de la perfección moral²²⁶. Así, es frecuente que nuestra obligación consista en hacer un mal, como matar, para evitar otro mayor, pero eso no hará que matar se convierta en un bien.

Vivir, señala Kołakowski, es asumir un compromiso con la vida, y es ese compromiso el que nos impele a actuar moralmente²²⁷. No obstante, advierte, la palabra “compromiso” puede dar lugar a ambigüedades peligrosas, como sucede con la filosofía de Martin Heidegger. Así, la autenticidad de la que habla el autor alemán, como

²²⁴ KOŁAKOWSKI, L., “Ethics without a moral code”, *op. cit.*, pp. 162-164, 179-181.

²²⁵ *Ibidem*, p. 175.

²²⁶ *Ibidem*, p. 175-176. La dificultad de elegir entra valores contrapuestos, la tragedia de no poder dar satisfacción a todos ellos y el fanatismo que se deriva de pensar que no existe un elemento de ansiedad en la decisión moral son tópicos que ya Kołakowski había presentado tiempo atrás en “Elogio de la inconsecuencia”, texto al que ya hemos hecho referencia. En “Ética sin código” estos temas aparecen más desarrollados, pero no experimentan ningún cambio sustantivo. Véase *HSA*, p. 271.

²²⁷ KOŁAKOWSKI, L., “Ethics without a moral code”, *op. cit.*, p. 155-156.

autorregulación de la vida humana, puede alcanzarse comprometiéndose con cualquier conjunto de valores²²⁸. Kołakowski señala que si alguien declara que la obediencia es una alta virtud y no dice nada más, podría incurrir en irresponsabilidad pues, ¿obediencia a quién? Al igual que sucede con la obediencia, las palabras *compromiso* y *obligación* corren el mismo riesgo, porque los valores formales no tienen sustancia²²⁹. Así, dice Kołakowski, si con el Dios de los códigos morales desaparecen todos los conflictos entre valores y si la “existencia” heideggeriana no es capaz de revelarnos qué valores son obligatorios, entonces el “haz tu deber” cae en el vacío²³⁰.

Kołakowski ya había señalado en “Elogio de la inconsecuencia” que este compromiso moral tampoco puede sustanciarse con la frónesis aristotélica, pues en un mundo de extremos no es posible el aristotelismo²³¹. Defendió entonces que la ética aristotélica se orienta a la síntesis porque presupone que entre dos extremos se halla un término medio que conserva lo mejor de los extremos al tiempo que se libera de lo peor. La premisa de Aristóteles es que los extremos son irracionalidades, pero esto, dice Kołakowski, no es obvio, pues la razón podría hallarse también en los extremos. El compromiso moral consiste, entonces, en la decisión de no renunciar a ninguno de esos valores extremos y tratar de seguir viviendo con dignidad entre las distintas lealtades contradictorias a las que estamos sometidos²³².

En consecuencia, la única educación moral posible es, a su juicio, formar a las personas en la responsabilidad por lo que sucede y favorecer una actitud creativa que

²²⁸ *Ibidem*, p. 161.

²²⁹ *Ibidem*, p. 162.

²³⁰ *Ibidem*, p. 163.

²³¹ *HSA*, p. 274.

²³² *Ibidem*, pp. 274-277.

les permita hacer frente a las diversas situaciones. Esto, señala, no suprimirá la ansiedad que siempre ha de acompañar a la búsqueda de la mejor forma de vivir, pues esa ansiedad nace de la necesidad de elegir entre valores que no se experimentan como arbitrarios. Esta elección, y como señalaba algunos años antes en “La concepción del mundo y la vida cotidiana”, aboca necesariamente al decisionismo de

Decidirse inmediatamente, cada día; hay que elegir arriesgándose; hay que elegir teniendo conciencia de que no sólo las consecuencias de nuestras acciones son casi siempre imprevisibles, sino de que tampoco hay nunca, en lo que respecta a las consecuencias previsibles, criterios de elección que sean tan infalibles²³³.

Kořakowski no había quedado demasiado satisfecho de esta conclusión cuando muy poco después, en “Elogio de la inconsecuencia”, afirmó que la elección moral, y suponemos también que el factor cogito, encuentra su límite en lo que denomina “situaciones elementales”, como el hambre, la guerra, el genocidio, la tortura, etc. Situaciones elementales son, a su juicio, aquellas “en que la táctica deja de existir; es decir, aquellas situaciones humanas frente a las cuales nuestra actitud moral permanece inalterable, independientemente de las circunstancias en que se den”²³⁴. En el mismo texto, Kořakowski se refirió a la “ética elemental cristiana” como un conjunto de preceptos que, por así decirlo, conforman el sentido común moral²³⁵. A este respecto, afirmó que “no existe ningún concurso de circunstancias en la que fuera correcto decir ‘tácticamente es mejor dejarle morir’”²³⁶. En estos casos no hay elección, porque ya no estamos en presencia de la bivalencia que despierta la ansiedad moral, sino ante una

²³³ HSA, p. 219.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 279.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 279.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 279.

situación en la que la decisión moral queda sometida a un criterio similar al de la verdad o falsedad de las cuestiones teóricas²³⁷.

Lo que cabe preguntarse ahora es si no son esas “situaciones elementales” las que constituyen precisamente el núcleo de lo moral, y no las conductas supererogatorias o los conflictos entre valores y lealtades con las que nuestro autor ilustra el fenómeno moral en “Ética sin código”. En las primeras, a diferencia de las segundas, no hay un conflicto entre distintos valores que hayan de ponderarse, sino situaciones que reclaman la aplicación de un criterio de justicia, criterio que, en ningún caso, puede asimilarse a otro valor. Y es precisamente este criterio de justicia lo que hizo ver a Kant que la universalidad es el rasgo por el que se evalúa la ley moral, algo que nuestro autor ya había aceptado años antes, cuando en “Responsabilidad e historia” defendía al marxismo de la acusación de relativismo al señalar que el materialismo histórico era compatible con la existencia de deberes morales universales. Kołakowski no negaba entonces la existencia de tales deberes que se imponían a los individuos “desde afuera”. Lo que negaba, contra la Iglesia, es que el origen de esos deberes fuera ultraterreno, trascendental o extra histórico. Sin embargo, Kołakowski no aprecia ahora que el elemento universalista es el que dota de legitimidad a la norma moral y, en consecuencia, se ve obligado a postular un decisionismo que halla su límite en esas “situaciones elementales” cuyo fundamento no puede proporcionarnos porque no lo considera compatible con el *factor cogito* que ha elevado a rasgo fundamental del fenómeno moral. Ante un subjetivismo moral de este calibre, ¿cómo es posible seguir denunciando la barbarie estalinista como si fuera un *mal objetivo*?

²³⁷ HSA, p. 279.

En *La presencia del mito*, escrita en 1966 aunque inédita hasta su publicación en polaco en 1972²³⁸, Kołakowski va a proporcionar un nuevo giro a su pensamiento moral al señalar que, al presuponer el concepto de dignidad humana, el pensamiento moral ha de presuponer, necesariamente, una esencia de la humanidad anterior a la existencia fáctica. Tal es así porque, a su juicio, del mundo empírico no se puede deducir la dignidad humana, pues esta no contiene ningún fundamento de aquella: “Por eso todos mis llamados, toda reivindicación planteada frente a la historia y toda valoración de sucesos son infundados o se basan en el mito, es decir, en la humanidad anterior a la historia”²³⁹.

Sin entrar en muchas consideraciones a este respecto, pues es algo a lo que tendremos que volver en la tercera parte de este trabajo, vale la pena señalar que esto no tiene por qué ser necesariamente así, pues cabe un fundamento más débil de la dignidad humana, como se puede deducir de aquella versión del imperativo categórico kantiano que llama a tratar a las personas como fines en sí mismos. La igual dignidad del ser humano no se seguiría entonces necesariamente de una esencia humana anterior a la historia, sino de la necesidad de evitar la contradicción. Así lo entiende Jürgen Habermas, que ubica la dignidad humana “en la pretensión de que todos los demás respeten como inviolable esta esfera de la voluntad libre”²⁴⁰, porque en el momento en que hacemos un juicio moral con ánimo de vincular con él a los demás, ya estamos considerándolos dignos. No es menos cierto, sin embargo, que Kołakowski no tendría que oponerse a esta fundamentación *débil* de la dignidad humana porque en

²³⁸ KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, *op. cit.*

²³⁹ *Ibidem*, p. 47.

²⁴⁰ HABERMAS, J., “La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, traducción de Juan Luis Fuentes Osorio, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44 (2010), pp. 105-121, p. 116.

nada contradice su tesis: una fundamentación *fuerte* de la moralidad requiere un concepto de esencia humana.

Kořakowski relaciona también el mito con los discursos políticos, ya sean conservadores o progresistas. Los mitos conservadores son propios de las comunidades estancadas, en las que la creatividad y la crítica son sofocadas apelando a los valores comunes que vinculan a todos y que deben mantenerse. Frente a ellos, los mitos de futuro llaman al individuo a destacarse y despreocuparse del destino de la comunidad y centrarse en su interés privado.

Para Kořakowski, los mitos de futuro se bifurcan en dos vías: aquellos que apelan a situaciones anteriores a la realidad empírica, donde una humanidad anterior a la historia es mostrada como el modelo de perfección, y con aquellos que se refieren a un tiempo futuro en la que quedarán definitivamente actualizadas todas las potencialidades de la esencia humana. La historia es, entonces, o el relato del paraíso perdido y de la lucha por poner fin a ese destierro que es nuestra existencia en el mundo²⁴¹ o la vía de realización de una utopía en la que se dará satisfacción a exigencias no cumplidas. Para Kořakowski, el cristianismo inauguró ambos caminos, primero como relato del destierro colectivo de un pueblo y, después, como afirmación de una utopía basada en la santidad y la salvación personal. En este cambio, la cristiana se convirtió en una “educación destinada a formar egoístas-conformistas completos”²⁴². Egoístas, dice, porque la salvación se tornó un asunto individual, lo que permitía que el fiel diera la espalda a sus responsabilidades comunitarias y al amor al prójimo; conformistas, porque la salvación pasó a ser algo codificado sobre lo que las autoridades podían decretar el

²⁴¹ *Ibíd*em, p. 121.

²⁴² *Ibíd*em, pp. 121-123.

comportamiento correcto. De esta forma, afirma, “el cristianismo creó, quizás, el primer modelo de estado totalitario de Europa”²⁴³.

De los riesgos de totalitarismo no están exentos, para nuestro autor, ni el liberalismo de la “armonía de principio”, cuyo deseo de armonizar los intereses de todos los individuos aboca necesariamente a la uniformidad y a la “más completa racionalización del Estado totalitario”²⁴⁴, ni la filosofía política patrocinada por Rousseau y Fichte que propugna la ilimitada solidaridad de la especie, quebrada por la corrupción de las instituciones sociales. Kolakowski ve en todas estas construcciones políticas el declive de la responsabilidad personal y su sustitución por un Estado que controla los aspectos más nimios de la vida, y eso a pesar de que hoy podemos entender la historia no como un proceso evolutivo con un alto grado de determinación, sino, más bien, como el coproducto de nuestra actividad:

Se podría pensar por eso que nuestra cultura, en sus más diversas ramificaciones, podría reforzar el sentimiento de responsabilidad de cada individuo por el mundo, por su propia presencia en él y por su situación. En realidad, la actitud ante la vida predominante en la llamada cultura de masas parece ser exactamente la opuesta²⁴⁵.

Esto es así debido a una serie de procesos tales como la idea socialista de que la sociedad se ocupa de ubicar al individuo en el sistema de producción social y, en general, el sistema de racionalización de cada vez mayor número de procesos. Pero, sobre todo, porque las mencionadas teorías políticas han puesto todo el énfasis en la consecución de una sociedad sin conflictos, lo que ha de presuponer que los individuos

²⁴³ *Ibidem*, p. 123.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 126.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 108-109.

son privados de su capacidad de elección y de sus dotes creativas²⁴⁶. Para Kołakowski, “el conflicto y la competencia son, por lo tanto, inevitables en cualquier civilización que posea vitalidad”²⁴⁷.

1.3.3. Socialistas sin partido

Si nos imponemos ciertas limitaciones, es fructífero intentar una lectura política de *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*²⁴⁸. La obra, escrita en 1965 como un estudio de la segunda reforma religiosa en el siglo XVII, pretende identificar las consecuencias filosóficas del conflicto entre la conciencia religiosa y la Iglesia.

El intento que proponemos consiste en leer entre las líneas de este voluminoso ensayo las reflexiones de nuestro autor sobre el devenir del movimiento revisionista polaco, una reflexión que, a nuestro juicio, sirve para dar cuenta de los motivos de orden estructural que explican su ocaso. Pero antes de iniciar la exposición, es justo señalar que no pretendemos reducir *Cristianos sin Iglesias* a una simple alegoría, ni leerlo como un texto que toma un episodio concreto de la historia del Cristianismo para expresar ideas políticas cuya formulación literal no era posible en la Polonia de la época. Por el contrario, la obra ha de entenderse primariamente como lo que es: un magnífico estudio sobre tres movimientos religiosos reformistas que se volvieron contra la Iglesia protestante por su inconsecuencia y aceptación de compromisos con el mundo. Y a esa perspectiva habremos de volver más adelante.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 128.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 130.

²⁴⁸ KOŁAKOWSKI, L., *Cristianos sin iglesia...*, *op.cit.*

Ahora bien, es precisamente Kolakowski el que nos invita a generalizar este estudio a otro tipo de conflictos cuya estructura sea parecida. Así, en el prólogo de la obra señala que el reformismo analizado es una forma de protesta ineficaz cuyo papel histórico palidece ante su potencial de permitir comprender “ciertos fenómenos de la conciencia social en una versión relativamente exagerada y esquemática, por lo que facilitan una reflexión generalizadora”²⁴⁹. Y eso es lo que haremos a continuación: extender la lectura de esa tentativa de un cristianismo sin Iglesia a la de un socialismo sin partido, en la medida de que ambas comparten la idea nuclear de una aspiración moral cuyo destino se dirime entre la opción de la institucionalización y la eficacia social, por una parte, y la opción de mantenerse en los márgenes de la conciencia pero sin influencia social. Sería legítimo, pues, entender la obra como una sistematización en forma de estudio socio-filosófico del fenómeno de institucionalización de las creencias, religiosas o políticas, y sus posibilidades de supervivencia. La conclusión que alcanza Kolakowski es que todo intento de reformismo sólo consigue constituirse como grupo de presión, como una fuerza negativa que obliga a la organización institucionalizada a asimilar parte de sus ideas, “pero sin una fuerza real de descomposición frente a las Iglesias”²⁵⁰:

El esquema general es, pues, el siguiente: un determinado estado de la organización eclesiástica hace que nazca, como antítesis, un movimiento de reforma; el resultado del conflicto es una contrarreforma asimiladora que, en el curso de su desarrollo, produce, como nueva antítesis, un movimiento de herejía o de cismas nacidos de la exageración de esta misma reacción en principio defensiva; como siguiente fase, sobreviene entonces la respuesta de la organización que ahora va a esforzarse por destruir este mismo factor patógeno que ella había engendrado previamente. Esta segunda reforma, que exige una nueva respuesta en forma de nueva contrarreforma,

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 9.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 541.

ha de considerarse como una enfermedad consistente en una reacción defensiva, de violencia inadecuada, contra los factores patógenos, o incluso como una producción de anticuerpos que, llamados a combatir un peligro, acaban ellos mismos por constituirlo, de una manera análoga a determinados fenómenos que se producen en los organismos vivos²⁵¹.

El estudio de Kołakowski parte de las reacciones a la doctrina tridentina *ex opere operato*, según la cual, los actos litúrgicos son válidos y confieren la gracia con independencia de la cualidad moral del sacerdote o del fiel, con tal de que se lleven a cabo de la forma prescrita por el derecho canónico²⁵². El efecto principal del dogma fue permitir a los fieles obtener la gracia con procedimientos puramente exteriores, pero su efecto secundario, y no deseado, fue el de que su no aceptación equivalía a proclamar la supresión de la Iglesia institucionalizada, pues quien niega la eficacia de los actos litúrgicos convierte la religión en un fenómeno individual y puramente moral limitado a la conciencia, algo no muy distinto de lo que Kołakowski había venido exponiendo respecto del marxismo entendido en términos éticos:

No es por otra parte difícil advertir que una actitud así, desde el momento en que alcanza una forma completa y totalmente consciente, lleva inevitablemente a la idea de la supresión radical de las Iglesias tal como existen en su forma visible. La tendencia a una interiorización total de la religión, a una inclusión de todos los valores de la vida religiosa en la conciencia individual, en la personalidad vivida del fiel, tiene forzosamente que abocar a la idea de una religión comprendida como fenómeno puramente moral, limitado a cada conciencia humana aislada en sí misma. La religión como institución organizada se vuelve así inútil²⁵³.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 202.

²⁵² *Ibidem*, pp. 17-18.

²⁵³ *Ibidem*, p. 20.

Entendemos que este razonamiento es perfectamente aplicable a todas las doctrinas con un importante contenido ético, como es el caso del marxismo. Como ya hemos visto, Kołakowski ha mantenido una estricta separación entre lo que ha definido como marxismo institucional y como marxismo ético. El marxismo institucional, frecuentemente comparado con una iglesia en los textos de nuestro autor y fácilmente asimilable a la doctrina *ex opera operato*, solo se justifica por el deseo de mantener la pureza de la ortodoxia, un deseo perfectamente inútil, pues, a su juicio, no es posible establecer un absoluto de la ortodoxia ni de la heterodoxia, cuando ambas se definen, tan solo, por oposición a su contrario²⁵⁴. Kołakowski se interesa por la Iglesia como una institución de poder levantada sobre un ideal, de la misma forma que a finales de los cincuenta denunciaba la reducción a puro aparato de poder de todo el potencial emancipatorio marxista. En la Iglesia, como en el comunismo:

La organización una vez constituida se convierte en su propio fin, porque su existencia consiste en la existencia de un grupo distinto de hombres profesionalmente ocupados en mantenerlo y que viven de su existencia, y en consecuencia en la existencia de un aparato eclesiástico²⁵⁵.

Es entonces posible aislar la categoría ideológica de un “cristianismo no confesional” en posición de rebeldía contra los aparatos de poder de la Iglesia²⁵⁶. Del mismo modo podemos aislar la categoría de un socialismo *no confesional*, que es al que parece referirse nuestro autor en este significativo párrafo, en el cual resuenan los ecos del devenir del revisionismo:

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 49.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 89.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp. 39-40.

En este proceso de domesticación del misticismo dentro de los límites de la conciencia individual es donde podemos observar la paradoja del individualismo religioso. Al surgir, por lo que respecta a sus fuentes psicológicas, en oposición al aparato eclesiástico, este individualismo no era capaz de atacarlo más que en la medida en que era un movimiento colectivo; por tanto no estaba en situación de realizarse más que negándose a sí mismo. En la medida en que seguía siendo una cuestión de conciencia religiosa individual, podía adaptarse sin dificultad al organismo, la rebeldía contra el cual le había dado origen. En cambio, en la medida en que no podía adaptarse, en la medida en que realizaba los principios de su propio surgimiento, era de hecho lo contrario de lo que constituía el contenido específico que había determinado su aparición²⁵⁷.

Los movimientos de rebeldía, es su conclusión, son incapaces de conmover los pilares de la institucionalización, la Iglesia en este caso, y han de subsistir en los márgenes de la vida social cultivando un deseo de autenticidad “que sólo puede realizarse en un movimiento de huida fuera del mundo”. La rebeldía es, pues, la “autenticidad de la huida”²⁵⁸.

Kořakowski señala que ante la constatación de la ineficacia de la institución caben dos actitudes: la mística huida del mundo corrompido o el compromiso moral con un mundo que ha de ser transformado²⁵⁹. Y, sin embargo, ninguna transformación es garantía de que no se institucionalice, a su vez, lo que en un principio fue una denuncia de la institucionalización:

Los que toman la iniciativa de cualquier reforma provocan un movimiento que siempre sobrepasa con mucho sus intenciones reformadoras; contribuyen al nacimiento de una crítica que habrá de atacarlos no porque sean reformadores, sino porque no lo son suficientemente; los reformadores, como tales, son los responsables de los esfuerzos

²⁵⁷ *Ibíd*em, p. 43.

²⁵⁸ *Ibíd*em, p. 47.

²⁵⁹ *Ibíd*em, p. 90.

que impulsarán su empresa más allá de lo que ellos mismos desearían, provocan tentativas que impulsarán su empresa más allá de lo que ellos mismos desearían, provocan tentativas que darán cuenta de ellos no por reformadores, sino por conservadores; suscitan por tanto reacciones hostiles que provienen no solamente de los organismos que pretendían reformar, sino también de aquellos elementos reformadores que abrigan proyectos más audaces que los suyos (...) [Cada] reformador, precisamente por serlo, lleva en sí los gérmenes de su conservadurismo²⁶⁰.

En la Conclusión, Kołakowski recuerda que ha pretendido estudiar un grupo de fenómenos que ponen de relieve el antagonismo entre *Fe* y *Confesión*, entre la religión como *Gracia* y la religión como *Ley*. Se trata, dice Kołakowski, de un conflicto entre dos imágenes de la criatura humana. El cristianismo no confesional es una fuerza que, por definición, no puede institucionalizarse. Influye en la Iglesia, pero no tiene fuerza para descomponerla²⁶¹. Exactamente como ocurrió en la lucha entre el movimiento revisionista y el marxismo institucionalizado, lucha que, con esta obra, Kołakowski parece dar por concluida.

1.4. Revolución sin comunismo (1968-1989)

1.4.1. El contexto sociopolítico polaco

Si existía aún alguna duda sobre la posibilidad de reformar el comunismo polaco desde dentro, esta se disipó cuando las tropas soviéticas aplastaron la primavera de Praga en el verano de 1968. A la demostración de la violencia de la URSS ante cualquier atisbo aperturista se sumaban en Polonia otros factores que apuntaban al total inmovilismo: el exilio interior o exterior de la mayor parte de los antiguos revisionistas, la indiferencia popular con el régimen y la estrategia pragmática de supervivencia

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 95.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 541.

asumida por el partido²⁶². En estas condiciones, la única posibilidad de cambio fue la revuelta popular por el colapso económico que tuvo lugar muchos años después.

Los primeros indicios de esa posibilidad surgieron a las puertas de la navidad del año 1970. Ante el anuncio gubernamental del incremento del veinte por ciento en el precio de los productos básicos, los trabajadores, que hasta entonces venían soportando el comunismo como un mal crónico en tanto no repercutiera sobre su ya paupérrima calidad de vida, entendieron como una agresión el incremento de precios en las fechas de la principal festividad de los polacos. La inicial protesta de unos cientos de trabajadores amotinados en los astilleros del puerto de Gdansk se transformó a las pocas horas en una marcha de más de 100.000 personas sobre la ciudad. Los manifestantes, indiferentes al deshielo de 1956, no exigían ni la independencia de Moscú ni la libertad de expresión. Tan solo que bajaran los precios. Y eso era lo que el Gobierno no podía concederles.

El desafío obrero no pasó desapercibido a un Moscú raudo a despachar el asunto entregando la cabeza de Gomułka y sustituyéndola por la de Edward Gierek. El nuevo mandatario ofreció a los trabajadores un programa de reformas democráticas y medidas orientadas a la formación de un Estado del bienestar, pero mantenía la intención de no revisar la subida de precios²⁶³. Sus tímidas reformas económicas se financiaban incrementando el capítulo de deuda con el Fondo Monetario Internacional y con Moscú, pero el dinero raramente llegaba a los obreros, pues se dilapidaba en buena parte por la burocratización del Estado y la corrupción de su dirigencia.

²⁶² DAVIES, N., *God's Playground...*, *op. cit.*, p. 495.

²⁶³ Entre otras decisiones, se relajó algo la censura y se permitió a los intelectuales viajar al extranjero, DAVIES, N., *God's Playground...*, *op.cit.*, p. 470.

La década de 1970 fue testigo del agravamiento de la situación. Con la crisis del petróleo, algunos productos básicos duplicaron sus precios a la misma velocidad con la que se duplicaron las revueltas de los trabajadores y el descrédito de Gierek, cuyos recursos represivos nada tenían que envidiar a los de Gomułka. Cada pocos meses surgían nuevas revueltas de trabajadores ante las que los intelectuales respondían con sorpresa y pasividad, pues en ningún momento habían vislumbrado, ni aún podían hacerse a la idea, de que el más temible enemigo del régimen proviniera de las filas de la propia clase obrera.

El primero que identificó tal posibilidad fue el antiguo revisionista Adam Michnik en el panfleto “Un nuevo evolucionismo”²⁶⁴. En él exponía un programa estratégico para edificar una renovada oposición al comunismo polaco al tiempo que se despedía, él personalmente, de un marxismo al que consideraba completamente improductivo para el cambio social. Apostaba ahora por una solución gradual como la coetánea transición española, en la que los intelectuales ganaran el concurso de la clase trabajadora y de los feligreses católicos para presionar al régimen desde abajo²⁶⁵. Kołakowski, en cambio, no apoyaba la tesis del paralelismo entre el caso de Polonia y el de España, pues si bien el país ibérico había sufrido una larga dictadura, no había padecido el totalitarismo. Estimaba más probable la hipótesis de que el sistema colapsara por sus propios medios, incapaz ya de soportarse sobre una ideología convertida en fachada²⁶⁶.

Para materializar su proyecto, ese mismo año Michnik fundó con Jacek Kuroń y Edward Lipiński el Comité de Defensa de los Obreros (*Komitet Obrony Robotników*,

²⁶⁴ El texto fue publicado en 1976. MICHNIK, A., “The *new evolutionism 1976*”, *op. cit.*

²⁶⁵ MICHNIK, A., *La segunda revolución*, *op. cit.*, pp. 40-41.

²⁶⁶ KOLAKOWSKI, L., “Totalitarianism and the Virtue of Lie”, originariamente publicado en *Revisited* en 1984, *IGH*, p. 62.

KOR). La organización se orientaba a la solidaridad y la ayuda mutua de todos los ciudadanos sin distinción de creencia o procedencia, incluyendo a antiguos comunistas desencantados. En los comienzos tuvieron dificultad para atraerse a los obreros, escépticos sobre la sinceridad del repudio al comunismo de la antigua *priviligentsia*²⁶⁷. Este rechazo servía para que muchos revisionistas se percataran de golpe de que los discursos revisionistas no habían traspasado nunca los muros de la universidad²⁶⁸.

Con el tiempo, el KOR, rebautizado como Comité de Autodefensa Social, se fue ganando la confianza de los trabajadores. En su mérito estuvo la iniciativa de fomentar la articulación de la sociedad civil en estructuras en las que, por primera vez, congeniaran los intereses de intelectuales, trabajadores y campesinos²⁶⁹. La sola presencia de esta organización, cuyas sucursales se extendieron rápidamente por todo el país, desconcertaba al régimen, incapaz de detener la proliferación en su interior de textos clandestinos de Miłosz, Gombrowicz y Kołakowski que servían para reconciliar a

²⁶⁷ DAVIES, N., *God's Playground...*, *op. cit.*, p. 473.

²⁶⁸ Aún en la actualidad sigue vigente cierto rechazo a los intelectuales que colaboraron con el régimen comunista, aunque estos comenzaran a alejarse de él tan pronto como el año 1956. Esta actitud puede ilustrarse con una anécdota del autor de estas páginas, que al consultar la bibliografía de Kołakowski en una librería virtual polaca se encontró con no pocos comentarios vilipendiando a nuestro autor por su pasado comunista. Ciertamente es que Kołakowski vivió en el exilio los años decisivos de la lucha de los polacos por la democracia y su presencia en la primera línea de combate fue escasa. Esto no significa que nuestro autor no colaborara, y mucho, en la consecución de la democracia, pero lo hizo a través de un trabajo de relaciones públicas en los países europeos y americanos. A la vista está que fue una tarea no demasiado vistosa para los autores de los comentarios en la referida librería. Añádase a esto las escasas simpatías que Kołakowski puede despertar en los marxistas polacos contemporáneos.

²⁶⁹ MICHNIK, A., *La segunda revolución*, *op.cit.*, p. 23.

los trabajadores con los intelectuales²⁷⁰. Pero nada de ello puede compararse a lo que supuso para el comunismo polaco la elección del cardenal de Cracovia como papa de la Iglesia católica el 16 de octubre de 1978.

Durante los primeros días del pontificado las autoridades polacas pensaron que la elección de Karol Wojtyła no les perjudicaba. Tenían al cardenal por un miembro moderado del clero polaco, dispuesto a alcanzar acuerdos de no agresión entre el Estado y la Iglesia. Pero la idea se disipó cuando el pontífice visitó al país entre el 2 y el 10 de junio de 1979. En sus homilias y encuentros, que llegaron a sumar en las calles a doce millones de personas, se esforzó por disuadir a los polacos de alcanzar cualquier solución de compromiso con los comunistas. Más directamente, exigía a la iglesia polaca que desarrollara una oposición mucho más activa²⁷¹. De forma complementaria, Wojtyła ya había venido trabajando en el último año por situar la *causa polaca* en la agenda internacional, labor que daba ahora sus frutos con la concesión del premio Nobel de Literatura a Miłosz.

Mientras, en el interior del país, la década de los ochenta comenzaba por los mismos derroteros que la anterior: un nuevo incremento de los precios de los productos de primera necesidad y una nueva oleada de huelgas. La novedad residió en que ahora los conflictos locales se extendían muy rápidamente por todo el país gracias al soporte del Comité de Autodefensa. Uno de esos conflictos, el de los trabajadores de los astilleros de Gdansk, alcanzó tal magnitud que obligó a los obreros a idear una estructura para organizarse. Así nació *Solidaridad (Solidarność)*, una especie de sindicato cuyo nombre no escondía la inspiración del Comité de Autodefensa. Su

²⁷⁰ LUKOWSKI, J. y ZAWADZKI, H., *A Concise History of Poland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 307.

²⁷¹ JUDET, T., *Postguerra...*, *op. cit.*, p. 845.

primera medida, y propiciadora de buena parte de su éxito, fue nombrar líder a Lech Wałęsa, un carismático electricista católico devoto del nuevo papa. La facilidad con la que se desenvolvía el sindicato y la arrogancia de su líder ponían a la luz las deficiencias del régimen para controlar a la sociedad con el éxito de antaño. Ante la manifiesta impotencia, Gierek se plegó, a finales de ese mismo verano, a firmar un acuerdo con *Solidaridad* por el que se comprometía a garantizar la independencia, la libertad de expresión, el derecho de huelga y el acceso a los medios de comunicación del sindicato. Por primera vez una institución no comunista e independiente de la Iglesia adquiría carta de legitimidad en el bloque del Este. Y pronto esa nueva legitimidad llegó a contar con diez millones de afiliados, muchos de los cuales eran jóvenes cuadros del Partido Comunista que comenzaban a desertar²⁷².

Pero, lejos de aplacar a los sindicatos, la libertad de expresión y el acceso a los medios de comunicación sirvieron para que las revueltas se extendieran por las principales ciudades polacas. El efecto inesperado del acuerdo le costó a Gierek el cargo tan solo seis días después de la firma²⁷³. Sustituido al frente de la secretaría del partido por Stanisław Kania, pronto se vio que la imposibilidad de restaurar el *statu quo* no era una cuestión de personas, sino de la falta de apoyos entre la población. Esta dificultad para hacerse con las riendas del país despertaba entre las potencias occidentales el temor de una inminente *solución a la checa*. Las razones de por qué no se produjo la intervención militar de la URSS en Polonia siguen abiertas a debate. No pocos historiadores apuntan como causa la ambigüedad del comportamiento del recién nombrado primer ministro Wojciech Jaruzelski, un general formado en la URSS que, sin embargo, prefería arreglar los problemas, incluso de forma drástica, antes que permitir

²⁷² *Ibidem*, p. 847.

²⁷³ LUKOWSKI, J. y ZAWADZKI, H., *A Concise History of Poland*, *op. cit.*, p. 486.

la entrada en el país de las tropas soviéticas. Así, el 13 de diciembre de 1981 declaró la ley marcial, confiando en que la medida evitara al tiempo el desafío de la poderosa *Solidaridad* y la no menos poderosa Unión Soviética.

Las inmediatas consecuencias de la ley marcial fueron la ilegalización de *Solidaridad*, el desmantelamiento de las estructuras de la oposición, y el encarcelamiento de los dirigentes. La respuesta internacional fue calculadamente tibia, pues respiraban tranquilos al disiparse la posibilidad de un conflicto bélico en Europa. Todos coincidían en que *Solidaridad* había ido demasiado deprisa con sus demandas. Al insidioso argumento respondía Kołakowski preguntando dónde se había dado el caso de una lucha parsimoniosa por la justicia²⁷⁴. La intensa labor de relaciones públicas internacionales de la disidencia polaca consiguió que los países de la Europa occidental y Estados Unidos fueran cambiando de actitud y se avinieran a exigir a Polonia la inmediata excarcelación de los presos políticos, demanda que, sin embargo, no vieron satisfecha hasta casi un año después. Esta vez fue el Comité Nobel Noruego el que actuó de modo más decidido concediendo el premio Nobel de la Paz a Wałęsa.

Con el tiempo se vio que el éxito obtenido por Jaruzelski con el desmantelamiento de *Solidaridad* era el mismo que obtiene un medicamento que mejora los síntomas, pero no ataja la enfermedad. Así, la ley marcial no sirvió para evitar que durante su vigencia se triplicasen los precios de algunos productos imprescindibles, verdadera enfermedad del país²⁷⁵. La medida excepcional tuvo como consecuencia la conversión de Polonia en el país más pobre de Europa, con el añadido de que a la desesperada situación económica se sumaba ahora la parálisis burocrática por las

²⁷⁴Artículo publicado en *Wall Street Journal* el 31 de diciembre de 1981, citado por KEMP-WELCH, T. *Poland under Communism, op. cit.*, p. 330.

²⁷⁵ DAVIES, N., *God's Playground...*, *op. cit.*, p. 493.

frecuentes y profundas divisiones en el seno del Partido Comunista. Tampoco ayudaba al caso la esterilidad de los mandatos de Yuri Andropov y Konstantín Chernenko en la URSS. Para cuando se derogó la ley marcial el 22 de julio de 1983, todos estaban seguros de que el derrumbe del régimen era cuestión de tiempo.

Sin embargo, nadie vislumbraba una crisis inmediata si no, más bien, décadas de lentísima degradación hasta el colapso. Pero un suceso, en apariencia menor, vino a acelerar los acontecimientos. Sicarios comandados por los servicios secretos, y con la participación de Moscú, asesinaron en 1984 al sacerdote Jerzy Popiełuszko, afín a Solidaridad. Por lo habitual del mismo, el asesinato no hubiese tenido mayor repercusión de no ser porque los servicios secretos, igualmente afectados por la degradación general, no se preocuparon de asegurarse de la ausencia de testigos. Tan pronto se difundió de boca en boca la identidad de los criminales, resurgieron las movilizaciones de protesta, alcanzando cifras tan altas como las anteriores a la ley marcial. Para aplacarlas, Jaruzelski puso a disposición judicial a los implicados en el crimen, tal vez sin calcular que así ponía punto final a la inmunidad de la *nomenklatura* y propiciaba la desbandada general en el Partido Comunista de unos cuadros intermedios que comenzaron a temer que, tarde o temprano, serían acusados de muchos otros crímenes.

La llegada al Kremlin de Mikhail Gorbachov en 1985 contribuyó en gran medida a rebajar la tensión internacional entre los bloques, pero no tuvo repercusiones inmediatas en la situación interior de Polonia. Ni siquiera sirvió para crear un halo de esperanza entre los trabajadores polacos, que, por el contrario, convocaron en 1988 una huelga en los astilleros de Gdansk con un seguimiento que sorprendió a los propios organizadores. Efectivamente, a los paros no solo se sumaron miles de trabajadores, sino también estudiantes e intelectuales en varias ciudades en las que se convocaron masivas manifestaciones en apoyo a los trabajadores de Gdansk. Lo insólito de la

situación, unido a la escasa fuerza con la que a esas alturas contaba el ejecutivo, forzó a Jaruzelski a iniciar una ronda de negociaciones con Solidaridad (conversaciones de la *Mesa Redonda*). La condición que puso el régimen fue que en ellas no participara Wałęsa, el cual no tuvo inconveniente en aceptar la exigencia así como tampoco que la delegación del sindicato la encabezara el neopositivista católico Tadeusz Mazowiecki.

Durante la negociación se alcanzó el compromiso de celebrar ese mismo año elecciones para la renovación parcial del *Sejm* (Parlamento). A pesar de las fuertes restricciones impuestas por el Partido Comunista, las urnas arrojaron un apoyo del 97% a Solidaridad. Ante la indecisión de Jaruzelski a aceptar los resultados, Gorbachov le exhortó a respetarlo y a nombrar a Mazowiecki como primer ministro.

El cargo tenía una limitada relevancia y no podía compararse al homónimo de los países occidentales, pero eso no fue óbice para poner en marcha algunas medidas liberalizadoras de la economía y ultimar una ley de pluralismo político que garantizara la celebración democrática de elecciones presidenciales. El resultado no sorprendió a casi nadie: el 22 de diciembre de 1990 Wałęsa asumió el cargo y puso fin a cuarenta y tres años de dictadura.

No deja de resultar paradójico que el programa que marcaría la etapa posrevisionista lo escribiera un revisionista a partir de una crítica del propio revisionismo. La elección del título del documento, *Nuevo evolucionismo*, no era arbitraria para quien estuviera informado de los debates en el siglo XIX polaco entre la *intelligentsia* favorable a una solución revolucionaria a las dificultades y otra postulante de una solución reformista. Con el título, Michnik se alineaba claramente con los segundos y auspiciaba una transición del comunismo al socialismo democrático por caminos no rupturistas.

Su razón para preferir el reformismo consistía en que, por el carácter totalitario del régimen, toda oposición al comunismo tenía que ser, a la fuerza, evolucionista,

sumando algún tipo de colaboración del propio *statu quo*, pues era impensable una solución revolucionaria en el marco del telón de acero. Aún con todo, distinguía dos tipos de evolucionismo: el de los revisionistas como Kołakowski y el de los neopositivistas como Stanisław Stomma. Los primeros, felizmente bautizados por el también revisionista Władysław Bieńkowski como “un despotismo ilustrado socialista”²⁷⁶, aceptaban el comunismo pero no la sumisión a la Unión Soviética; los segundos, agrupados en torno al grupo católico Znak y con presencia en el Parlamento, aceptaban el *statu quo* de la sumisión a la URSS pero no el comunismo. En lo que ambos coincidían era en la visión del cambio *desde arriba*, propiciado por la confianza en que la fuerza de la razón se acabaría imponiendo a los gobernantes²⁷⁷.

Este era el factor que, a juicio de Michnik, hacía inoperativas ambas tendencias y las inhabilitaba para abordar los conflictos posteriores al año 1968. Estos conflictos estaban protagonizados por fuerzas que, como los estudiantes y los obreros, no reconocían la legitimidad del gobierno ni esperaban de ellos solución alguna²⁷⁸. En consecuencia, la nueva estrategia habría de tener en cuenta este profundo cambio y elaborar una *solución desde abajo*, una solución que contara con la opinión de los obreros pero que, al mismo tiempo, evitara una deriva revolucionaria que podría activar una más que probable respuesta armada de la URSS. El único camino era, pues, la lucha por el reformismo, por la progresiva consecución de derechos y libertades, siguiendo un modelo similar al de la transición española²⁷⁹.

²⁷⁶ MICHNIK, A., "The New Evolutionism 1976", *op. cit.*

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 136.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 142.

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 142-143.

Este nuevo evolucionismo no era, como para los revisionistas, una fe en la fuerza de la razón, una fe en la creencia de que, mostrando a los gobernantes los errores, estos acabarían reformándose. Michnik confiaba en otra fuerza: la de la capacidad de presión conjunta de los elementos dispersos de la oposición. Entre esos elementos, a la clase trabajadora le correspondía organizar fuertes y nutridas estructuras asociativas y solidarias. A los intelectuales, ya fueran neopositivistas, revisionistas o universitarios desencantados, les señalaba la tarea de ilustrar a la población sobre los valores democráticos, sin caer en el estéril ejercicio de reclamar cambios al gobierno²⁸⁰. A los miembros de la Iglesia católica, que se pusieran sin ambages del lado de los opositores. A todos aconsejaba Michnik mantener una actitud moderada para evitar la intervención militar y conseguir por la vía pacífica un verdadero “socialismo democrático”, una comunidad de personas libres²⁸¹.

Como intelectual, Kołakowski se mantuvo fiel a la tarea encomendada por Michnik de ilustrar a la población sobre los valores democráticos. Así, los textos políticos de las últimas décadas de su vida abordan, de una u otra manera, la utilidad de la obra de Marx para constituir ese verdadero socialismo democrático en el contexto de una comunidad de personas libres ideado por Michnik. A este respecto, y ya desde la década de los años setenta, la opinión de Kołakowski es la de que Marx y su ideal utópico de una sociedad igualitaria y fraternal se compaginan mal con las democracias liberales.

Las principales corrientes del marxismo, sus obra más importante de la época, aborda una cuestión que ya había sido apuntada desde hacía algunos años: qué tendencias de la teoría marxista explican el desarrollo desde el humanismo hasta la dictadura de Stalin. Veremos que nuestro autor va a tratar de hallar la respuesta en la

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 144-147.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 148.

antropología marxista, vertebrada en torno a los extremos del determinismo y el utopismo, y en la concepción de la historia como el tránsito dialéctico desde la imperfección humana a la completa realización de las aspiraciones de libertad e igualdad. Nuestro autor va a rastrear en la historia de la filosofía los orígenes de la dialéctica, tratando de demostrar que la dialéctica marxista es deudora de los esquemas teológicos del pecado y la redención.

La tesis central de la obra no es la típica acusación liberal, de moda en la época, de que la teoría marxista disuelve al individuo en el Estado hasta convertirlo en un mero ejemplar sustituible. Kołakowski desmiente de modo tajante que de los textos de Marx pueda derivarse esta tesis. El error de Marx, a su juicio, residió en confiar en que era posible una sociedad donde los intereses de cada uno pudieran armonizarse de tal modo que hicieran imposible el conflicto. La tesis de nuestro autor va a ser la de que, aunque Marx no lo pretendiera, no es posible concebir ese ideal de fraternidad universal sin recurrir a alguna forma de tiranía. Por tanto, puede afirmar que la versión leninista-estalinista del marxismo no es la única interpretación posible del marxismo, pero tampoco supone una perversión de aquella. Trataremos de mostrar que este razonamiento de Kołakowski es, al menos, forzado.

Tras *Las principales corrientes del marxismo*, obra en tres volúmenes, Kołakowski vuelve al formato de los textos breves sobre la actualidad política. En ellos desarrolla algún aspecto de los asuntos abordados allí, pero, en algunos casos lo hace de una manera que nos ha parecido digna de destacar. En particular nos detendremos en dos tópicos: el del recurso al kantiano “mal inherente” para justificar la imposibilidad de la sociedad fraternal, y el de la concepción de la sociedad como el resultado de la tensión entre libertad y seguridad.

1.4.2. La muerte de la utopía

Kořakowski comienza a escribir *Las principales corrientes del marxismo* en 1968, tras su dimisi3n de la c3tedra de la Universidad de Varsovia. Ese mismo ańo concluye el primer volumen, ampliamente reformado en los dos ańos siguientes. El segundo y tercer volumen, finalizados en 1970 y 1976 respectivamente, fueron escritos durante su estancia en Oxford. Los tres se publicaron juntos en ingl3s en 1978²⁸².

Desde las primeras l3neas, la obra se presenta como un manual que aspira a ser de utilidad a quien busque una introducci3n al marxismo²⁸³. En efecto, quien accede a sus p3ginas encuentra una ingente cantidad de informaci3n respecto de los nombres y t3rminos que dan forma a la historia del marxismo, desde sus or3genes al momento en que se escriben los vol3menes, abarcando desde el concepto de “clase” al de “reificaci3n”, desde la biograf3a de Marx a las principales ideas del joven, muy joven, Habermas. No obstante, la obra aspira a algo m3s: indagar si existen ambigüedades y tendencias en la teor3a marxista que pudieran explicar el desarrollo desde el humanismo prometeico de Marx hasta la dictadura de Stalin.

Como se encarga de seńalar Kořakowski, esta cuesti3n es muy distinta a la de si la teor3a marxista tiene una directa responsabilidad en el marxismo institucionalizado, pues esta 3ltima cuesti3n limitaría much3simo el 3mbito de estudio:

San Pablo no fue personalmente responsable de la Inquisici3n y de la Iglesia romana de finales del siglo XV, pero el investigador, ya sea o no cristiano, no puede limitarse a observar que la cristiandad fue depravada o distorsionada por la conducta de papas y obispos indignos; m3s bien, debe intentar descubrir qu3 hab3a en las ep3stolas paulinas que diera lugar, con el paso del tiempo, a la ejecuci3n de acciones criminales e

²⁸² *PCM*, I, p. 10.

²⁸³ *PCM*, I, p. 9.

indignas. Nuestra actitud hacia el problema de Marx y el marxismo debe ser la misma [...] ²⁸⁴

Kořakowski nos anticipa una respuesta afirmativa con tal de que dirijamos nuestra atención a aquellos elementos sobre los que Marx edificó su concepción de la condición del ser humano en el mundo ²⁸⁵. Esta concepción se halla sometida a la tensión entre el utopismo y el fatalismo histórico, cuestión central del marxismo y que ya había ocupado a Kořakowski durante su etapa revisionista, muy particularmente en el seminal artículo *Responsabilidad e Historia*:

¿Cómo es posible evitar el dilema entre utopismo y fatalismo histórico? En otras palabras, ¿cómo se puede defender un punto de vista que no sea ni la proclamación arbitraria de ideales imaginarios ni la resignada aceptación de la idea de que los asuntos humanos están sometidos a un proceso histórico anónimo en el que todos participan pero que nadie es capaz de controlar? ²⁸⁶

Kořakowski aborda ahora el marxismo en un contexto mucho más amplio: el de la historia de la dialéctica, emparentándola con aquellas visiones filosóficas cuyo origen es la conciencia de la imperfección, la contingencia y la finitud humana, así como la aparejada resolución de superarla. Se trata de formas de entendimiento que la filosofía heredó de la mitología, como heredó la idea de que los seres humanos viven en una especie de exilio ²⁸⁷. La cuestión fue ampliamente estudiada por Platón y Plotino, que, a su vez, la transmitieron a los pensadores cristianos:

²⁸⁴ *PCM*, I, p. 16.

²⁸⁵ *PCM*, I, p. 14-17.

²⁸⁶ *PCM*, I, p. 18.

²⁸⁷ *PCM*, I, pp. 21-22.

La concepción que divulgaron, y que no ha desaparecido nunca de nuestra cultura, fue una articulación del deseo mitopoético de un paraíso perdido y de fe en el Uno que Es, que se presenta al hombre no sólo como creador o como ser autosuficiente sino como el bien supremo, como la satisfacción del más alto propósito del hombre y como una voz que le llama a sí. Los platónicos familiarizaron a la filosofía con categorías destinadas a expresar la diferencia entre la existencia empírica, fáctica y finita y el verdadero ser del hombre, idéntico a sí mismo y libre de los grilletes del tiempo, apuntaron a un 'hogar nativo' situado más allá de la realidad exterior, un lugar en el que el hombre podía ser lo que realmente era. [...] Se negaron a aceptar la contingencia como destino humano, creyendo que estaba el camino abierto hacia el Absoluto²⁸⁸.

A partir de este esquema cultural, Kołakowski rastrea la historia de la dialéctica para conectarla con el marxismo. Se trata de algo que ya había apuntado en "El sacerdote y el bufón", donde se decía que la filosofía de la historia había heredado los esquemas teológicos de la escatología, la teodicea, la utopía, etc.²⁸⁹ A su juicio, San Agustín desempeñó un papel fundamental al abordar la complicada cuestión de cómo puede explicarse la situación de un ser humano que siendo creación del absoluto se encuentra históricamente degradado, hasta el punto que solo la vuelta al absoluto garantiza su salvación²⁹⁰. San Agustín desvinculó el mal de la voluntad de Dios y la achacó a la desobediencia humana, pero sus sucesores se percataron de que eso no explica por qué ha de existir el mal. Ensayaron desde entonces dos respuestas: o bien el mal es un componente necesario del cosmos o bien es pura negación. La primera, al concebir una noción dinámica del universo en la que el mal es necesario para que florezca el bien, funda la dialéctica²⁹¹.

²⁸⁸ *PCM*, I, pp. 25-26.

²⁸⁹ KOŁAKOWSKI, L., "El sacerdote y el bufón", en *HSA*, *op. cit.*

²⁹⁰ *PCM*, I, p. 28.

²⁹¹ *PCM*, I, pp. 31-32.

El filósofo polaco relata de manera pormenorizada cómo la idea del Absoluto potencial que se actualiza en la historia y que justifica el curso de ésta vertebra toda la filosofía medieval, y cómo los filósofos ilustrados secularizaron esta idea desprendiéndose del mito de la armonía natural. Desde entonces, ya no fue defendible la idea de una vuelta a un supuesto estado natural de perfección, por lo que toda la esperanza de la salvación miraba hacia el futuro²⁹². El contexto de acción pasa a ser ahora la historia concebida como la lucha del espíritu por su libertad, en la que el mal era el factor del progreso de la totalidad. En la consecución de esta utopía, el Estado emerge como el demiurgo que ha de educar a los ciudadanos para liberarlos de su ignorancia y facilitarles así el abrazo con el espíritu de la humanidad. Kołakowski destaca que con este giro se introducen dos ideas fundamentales para el marxismo: que el fin de cada individuo es idéntico al fin de la humanidad y que los seres humanos están más o menos avanzados en la realización de su humanidad esencial, lo cual les da derecho a educar a los demás²⁹³.

Hegel dio el siguiente gran paso al concebir el Absoluto como espíritu, como primer principio y única forma de realidad bajo la que ha de explicarse toda la multiplicidad. Kołakowski señala la importancia de que el alemán llevara a primer término la dialéctica entre lo individual y lo universal, entre la virtud personal y la historia en el devenir del Espíritu absoluto por alcanzar su plenitud. En esa dialéctica, tanto el individuo como la virtud están llamadas a sucumbir²⁹⁴.

²⁹² *PCM*, I, p. 50.

²⁹³ *PCM*, I, p. 64.

²⁹⁴ *PCM*, I, pp. 66-74.

Respecto de Hegel, Marx rechazó la visión de que los individuos eran simples *momentos* en la historia y que la constitución del Estado fuera la realización del interés general. Por el contrario, para el autor de *El Capital*, el Estado es la expresión del interés particular de una determinada parte de la sociedad²⁹⁵. La emancipación consiste entonces no en subsumir al individuo en el Estado, sino en hacer efectivo el carácter colectivo de la vida humana por medio de la reapropiación del Estado por parte del individuo. Lo que Kołakowski quiere resaltar es que esto de ninguna manera implica la disolución de la individualidad en la universalidad, una acusación frecuente a Marx. Por su interés, lo reproducimos en extenso:

No se trataba de reducir al individuo a un ser de la especie universal; lo que Marx deseaba ver era una comunidad en la que se abolieran las fuentes de antagonismo entre los individuos. En su opinión este antagonismo derivaba del mutuo aislamiento necesariamente derivado del divorcio de la vida política y la sociedad civil, mientras que la institución de la propiedad privada condicionaba a las personas al afirmar su propia individualidad en oposición a los demás.

Así pues, desde el principio, la crítica de Marx de la sociedad existente sólo cobra sentido en el contexto de su visión de un nuevo mundo en el que la significación social de la vida de cada individuo sea directamente evidente en él, pero sin diluir por ello su individualidad en una incolora uniformidad. Esto presupone que puede haber una perfecta identidad entre los intereses colectivos e individuales, y que los motivos privados y “egoístas” puedan ser eliminados a favor de un sentido de comunidad absoluta en el “todo”. Marx pensó que una sociedad en la que se han extirpado todas las fuentes del conflicto, agresión y mal no sólo era pensable, sino que era históricamente inminente²⁹⁶.

Marx, sigue Kołakowski, concibió que al suprimir las fuentes del conflicto, el ser humano no estaría ya al socaire de las fuerzas que lo alienan, pues su ser absoluto

²⁹⁵ *PCM*, I, pp. 127-130.

²⁹⁶ *PCM*, I, pp. 135-136.

coincidiría con su ser real, es decir, coincidirían la esencia y la existencia, resolviendo así el enigma de la historia²⁹⁷. La cuestión que nuestro autor encuentra problemática en la obra de Marx es la de cómo suprimir ese conflicto, es decir, qué medios son moralmente legítimos para superar las fuerzas que, al menos en los primeros estadios, se opondrían a la emancipación humana²⁹⁸. Se llega así a la medular cuestión de la dictadura del proletario, definida por Marx en los siguientes términos:

La abolición del estado burgués es un paso hacia la abolición del estado en general, pero, durante el período en el que el proletariado victorioso lucha aún contra los explotadores, éste deberá poseer sus propios medios de coerción, que por primera vez en la historia serán el instrumento de la mayoría. Esta será la dictadura del proletariado, en la que éste utilizará la fuerza necesaria para acabar con las clases²⁹⁹.

Kořakowski considera a Mijaíl Bakunin como el primero que, del tenor de esta cita, supo inferir el leninismo del marxismo, pues le resultaba inimaginable una dictadura del proletariado transitoria, ya que, a su juicio, toda centralización del poder económico indefinida en el tiempo supone una coerción política igualmente indefinida³⁰⁰. Kořakowski descarta la idea de que Marx concibiera el socialismo como un sistema despótico, pero entiende que fue un grave error por parte del pensador alemán no salir al paso de la seria objeción de Bakunin: “Marx estuvo lejos de ser un defensor del despotismo, pero dejó de replicar a la acusación de que éste iba implícito en su sistema”³⁰¹.

²⁹⁷ *PCM*, I, pp. 401-402.

²⁹⁸ *PCM*, I, p. 181.

²⁹⁹ *PCM*, I, p. 360.

³⁰⁰ *PCM*, I, p. 258.

³⁰¹ *PCM*, I, p. 258.

Ahora bien, si, como afirma nuestro autor, Marx no tenía en mente un sistema despótico, ¿por qué habría de salir al paso de quien le acusaba de tal idea? La respuesta de Kołakowski consiste en afirmar que la responsabilidad de Marx reside en no haberse percatado de que su teoría no contiene ninguna estrategia que oriente la acción individual para conseguir el tránsito desde el capitalismo al socialismo, por lo que esa laguna habría de ser llenada por quien quisiera llevar a la práctica la revolución marxista. Y aún más, si bien es cierto que de Marx no se deriva una estrategia concreta, Kołakowski entiende que no es menos cierto que algunas de sus consideraciones podrían usarse para el establecimiento de un despotismo extremo: “Pues, si como señaló Engels, la sociedad más libre es la que tiene un mayor control sobre las condiciones de vida, no es una gran distorsión de la teoría inferir de ella que la sociedad será libre en proporción a cuánto más despóticamente sea dirigida y sometida a más regulaciones”³⁰². Dado que el despotismo es la solución natural para crear unidad social³⁰³, señala nuestro autor, se explica cómo pudo convertirse el sueño marxiano de unidad en una despótica oligarquía de partido, lo que, a su juicio, viene a demostrar que la versión leninista-estalinista del socialismo fue una interpretación posible, “aunque no ciertamente la única posible, de la doctrina de Marx”³⁰⁴:

El concepto de libertad negativa presupone una sociedad de conflicto. Si esto es lo mismo que una sociedad de clase, y si una sociedad de clase significa una sociedad basada en la propiedad privada, no hay nada reprehensible (sic) en la idea de que el acto

³⁰² *PCM*, I, p. 415.

³⁰³ *PCM*, I, p. 417.

³⁰⁴ *PCM*, I, p. 416.

de violencia llamado a abolir la propiedad privada suprime al mismo tiempo la necesidad de libertad negativa, o de libertad *tout court*³⁰⁵.

Kořakowski vuelve a abundar en esta tesis central de la obra en el epílogo del tercer volumen:

Sería absurdo afirmar que el marxismo fue, por así decirlo, la causa eficiente del comunismo actual; por otra parte, el comunismo no es una simple “degeneración” del marxismo, sino una posible interpretación de éste, e incluso bien fundada, si bien parcial y primitiva en muchos aspectos. El marxismo fue una combinación de valores que resultaron incompatibles por razones empíricas y no lógicas, con lo que unos sólo pudieron realizarse a expensas de otros. Pero fue el propio Marx quien dijo que toda la idea del comunismo podía resumirse en una única fórmula –la abolición de la propiedad privada; que el Estado del futuro debería asumir la dirección centralizada de los medios de producción, y que la abolición del capital significa la abolición del trabajo asalariado. No había nada flagrantemente ilógico en deducir de esto que la expropiación de la burguesía y la nacionalización de la agricultura y de la industria habría de producir la emancipación general de la humanidad. Eventualmente resultó que, habiendo nacionalizado los medios de producción, fue posible erigir sobre esta base un monstruoso edificio de mentiras, explotación y opresión. Esto no fue en sí una consecuencia del marxismo; más bien el comunismo fue una versión bastarda del ideal socialista, que debe su origen a numerosas circunstancias y azares, de los cuales la ideología marxiana es sólo uno. Pero no puede decirse que el marxismo resulte “falseado” en algún sentido esencial. Los argumentos aducidos en la actualidad para mostrar que “esto no fue lo que pretendió Marx” son intelectual y prácticamente estériles. Las intenciones de Marx no son el factor decisivo de una valoración histórica del marxismo, y existen argumentos más importantes en defensa de la libertad y los valores democráticos que el hecho de que Marx, si se mira atentamente, no fue tan hostil a estos valores como pudiera parecer a primera vista.

Marx adoptó el ideal romántico de unidad social, y el comunismo lo realizó en la única forma factible en una sociedad industrial, a saber, en un sistema de gobierno despótico³⁰⁶.

³⁰⁵ *PCM*, I, p. 417.

³⁰⁶ *PCM*, III, p. 504.

La tesis de Kołakowski se podría resumir en los siguientes términos: El marxismo no es la causa suficiente del comunismo despótico, pero éste puede entenderse, sin embargo, como una interpretación posible y no distorsionada del marxismo. Esta interpretación posible se estructura en dos ideas sobre las que pivota el conjunto de la obra de Marx. La primera es la de que es posible alcanzar *de facto* un estado social de no alienación mediante la abolición de la propiedad privada. La segunda, derivada de la anterior, es que tras la abolición de la propiedad privada se hace necesaria la dirección centralizada de los medios de producción. Pero, y esta es la conclusión de Kołakowski: no es posible tal dirección centralizada sin una coerción centralizada, coerción que Marx entiende como transitoria y respaldada por la mayoría, es decir, aparentemente compatible con el monopolio de la violencia de la que presume cualquier Estado democrático, pero que Kołakowski interpreta como permanente e ilegítima, dando la razón a Bakunin. Veamos ambas ideas con algún detalle.

Kołakowski define la utopía marxista como la idea de que es posible la consecución de un determinado estado social en la que los individuos queden liberados de la alienación que les produce la desposesión de los medios de producción. Tal estado puede alcanzarse, tan solo, mediante la abolición de la propiedad privada, supresión que abrirá paso a una sociedad definitivamente igualitaria y fraternal. Esta es la forma en que Marx interpreta la dialéctica de la historia, y es lo que Kołakowski nos ha querido mostrar en el primero de los tres volúmenes.

Esta utopía social se expresa en Marx, sigue nuestro autor, no como una idea reguladora que sirva para orientar la conducta en una determinada dirección, sino como la convicción, científicamente avalada, de que es posible alcanzar ese estado de

cosas³⁰⁷. Hasta aquí Kołakowski hace una descripción plausible de la tesis marxista. De esta concepción, señala el polaco, se siguen dos errores, uno más grave que otro. El primer error es que hay que suponer, a la fuerza, que en el punto que se consuma la historia se detendrá el progreso, pues ya los seres humanos no tendrán nuevas necesidades ni deseos que satisfacer que es lo que, en definitiva, sirve de impulso para el progreso³⁰⁸. Quiere decir Kołakowski que, cuando la utopía no consiste en un ideal regulativo que señala la dirección del avance, sino en la firme convicción de que es un punto histórico que pondrá fin a la historia misma, la idea resulta contradictoria y se fundamenta en una incorrecta comprensión de la dinámica de la existencia humana.

Con todo, continúa Kołakowski, lo anterior podría quedar en un simple error teórico sin graves consecuencias prácticas si no fuera porque la utopía incluye la idea de que es posible la fraternidad definitiva. Kołakowski se apresura a señalar que no es difícil entender cómo, a partir de esta idea, el estalinismo pudo convertir el marxismo en una tiranía sin distorsionar demasiado la tesis de partida, pues, si como señaló el propio Marx, el conflicto había sido una constante en la historia humana y su cese no tendría lugar hasta alcanzar el comunismo, era sencillo deducir que, alcanzado el comunismo, el conflicto solo podía explicarse como una disonancia resultante de la supervivencia de vestigios del capitalismo. La forma más evidente y sencilla de hacer frente a estos vestigios consistió en institucionalizar la fraternidad, lo cual supuso el camino directo hacia el despotismo totalitario³⁰⁹. Y es que Marx, apunta Kołakowski, no percibió que

³⁰⁷ KOŁAKOWSKI, L., "Reconsiderando la muerte de la utopía" (1982), en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, traducción de Jerzy W. Sławomirski y Anna Rubió i Rodón, primera edición: 1999, Madrid, Melusina, 2007, p. 20.

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 20-22.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 22.

podían existir tensiones y sufrimientos en la experiencia humana que no se derivan necesariamente de la existencia de la propiedad privada. Si se omite esta premisa, la resultante es que, suprimiendo los conflictos se suprime necesariamente la vida misma³¹⁰.

Es cierto que Marx pensaba en el comunismo como la sociedad sin los conflictos derivados de la existencia de clases sociales y propiedad privada. Y no es menos cierto que de la filosofía de Marx se deduce que, en último término, todo conflicto ha de tener su origen en una relación económica en el nivel de la estructura social. Pero ya no nos parece tan correcto considerar legítima una interpretación que deduzca del planteamiento marxista la institucionalización de la fraternidad. Probablemente Marx lo hubiese considerado una aberración, pues supondría trastocar todo el planteamiento del materialismo histórico. Esto es así porque la fraternidad es el resultado de los cambios en las relaciones de producción y si cambiadas esas relaciones no se produce dicha fraternidad, Marx tendría que dar por invalidada su teoría. Nada nos permite suponer que Marx aceptaría la idea de que, no alcanzada la fraternidad, la mejor solución sería imponerla por decreto, que fue lo que hizo Stalin sin referencia alguna a la obra del autor de *El Capital*.

Recordemos que Kołakowski ha querido demostrar que hay tendencias en la obra de Marx que permiten contemplar el pensamiento de Stalin como una de sus interpretaciones posibles. No dudamos de que pueda haberlas, pero sí que dudamos de que una de ellas sea esa, pues la concatenación no es nada evidente, como no es evidente que Marx pudiera haber considerado que la supervivencia de conflictos en la sociedad comunista se debiera a vestigios de la sociedad capitalista. Recordemos que Marx fue un teórico del capitalismo que apenas escribió sobre cómo se debía organizar

³¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

la sociedad comunista. Si lo que Kołakowski reprocha es que exista esa laguna en su pensamiento, hay que concluir dándole la razón a tenor de lo que sabemos de la historia con *posteridad* a Marx.

Kołakowski volverá reiteradamente a esta cuestión en varios de los últimos artículos de su vida. En “La política, esa idolatrada” (1986) recurre al concepto kantiano de “mal inherente” para hallar el elemento que imposibilita la utopía fraternal³¹¹. A su juicio, tanto liberales como socialistas han confiado a lo largo de la historia en la posibilidad de un mundo donde se realicen la libertad, la justicia, la igualdad, la paz, la fraternidad y el bienestar, llevando así a feliz término aquello para lo que ya estaba predispuesta la naturaleza humana. Frente a ellos, los conservadores les han reprochado de modo sistemático la omisión del mal inherente, es decir, la presencia del egoísmo y de un desmedido deseo de dominación en la naturaleza humana. Kołakowski considera que la experiencia humana se mueve entre esas dos posturas contradictorias solo en apariencia. A su juicio, una consideración cabal de la naturaleza humana exige contemplar la presencia de la fraternidad y el egoísmo y, a partir de ello, pensar la sociedad que puede acomodar las ansias de libertad y de seguridad³¹². Así, si se

³¹¹ KOŁAKOWSKI, L., “La política, esa idolatrada” (1986). Se trata de la conferencia pronunciada en mayo de 1986 en Washington con motivo de la entrega del Premio Jefferson otorgado al autor por el National Endowment for Humanities, publicada en la revista *The New Republic* bajo el título “Idolatry of Politics” y, posteriormente, bajo el título “The Idolatry of Politics”, en el libro KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, pp. 146-161, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., pp. 209-226. La versión polaca traducida por el autor se publicó en *Aneks*, nº 44, 1986.

³¹² KOŁAKOWSKI, L., “La civilización en el banquillo de los acusados”. Ponencia “Modernity on Endless Trial” presentada en las jornadas organizadas en Castel Gandolfo por el Institu für die Wissenschaften vom Menschen en agosto de 1985. Publicada en *Encounter* en marzo de 1990 y en el libro KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, op. cit., en 1990. KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op.cit., p. 160.

acentúa la necesidad de seguridad, se cae en el totalitarismo comunista, mientras que si se pone énfasis en la libertad, el riesgo es el del relativismo liberal³¹³:

La victoria de las fantasmagorías utópicas significaría la pesadilla totalitaria y la caída definitiva de la civilización, mientras que el reinado inobjetable del espíritu escéptico nos condenaría a un estancamiento desesperante, a una inercia que cualquier azar podría convertir fácilmente en un caos catastrófico. En resumidas cuentas, estamos condenados a vivir a caballo entre dos postulados incompatibles que poseen a partes iguales una justificación cultural³¹⁴.

A su juicio, el antídoto para los excesos comunistas, liberales y conservadores es abandonar la idea de una naturaleza humana inmutable sobre la que sustentar el concepto de persona y sustituirla por el enfoque kantiano de la intrínseca racionalidad y libertad de cada ser humano, lo que permite elevar la igualdad de derechos y deberes a valor supremo³¹⁵.

Al no seguir esta senda, la filosofía de Marx no puede hacer frente a la posibilidad de que el comunismo se convierta en un despotismo coercitivo sustentado en el más simple deseo de dominación. En Marx, señalará ahora Kołakowski, no existe el concepto de libertad negativa, la exclusiva garantía contra los abusos de poder. A su juicio, sin la

³¹³ KOŁAKOWSKI, L., "La responsabilidad" (1994). Versión abreviada de la conferencia "La responsabilité" que tuvo lugar en la inauguración del curso académico del Institut Catholique de París, el 26 de octubre de 1994. Publicada en 1995 en *Revue de l'Institut Catholique de París*, en KOŁAKOWSKI, *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, pp. 171-178.

³¹⁴ KOŁAKOWSKI, L., "Reconsiderando la muerte de la utopía", *op.cit.*, p. 29.

³¹⁵ KOŁAKOWSKI, L., "La irracionalidad en la política" (1984), en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, p. 239. Este texto es el mismo de la ponencia "Irrationality in Politics" presentada en el congreso del Institute International de Philosophie que se celebró en Oxford en 1984, Publicada en la revista *Dialéctica*, número 4, 1985, en inglés como "Irrationality in Politics", en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, *op. cit.*, pp. 192-203, en español en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, pp. 227-239.

libertad negativa, la doctrina marxista queda sin barreras contra la tentación de dominio por parte de un Estado de economía centralizada. Por este motivo, señala el polaco, no es posible un socialismo democrático basado exclusivamente en la obra de Marx, tan solo es posible un comunismo despótico³¹⁶. Hay que tener presente, sin embargo, que la idea de si Marx contempló o no las libertades al estilo liberal es un asunto controvertido. Como se sabe, en *La cuestión judía* Marx parece defender un modelo democrático basado en las libertades clásicas compatible con la supresión de la sociedad burguesa. A partir de ese texto, no pocos han interpretado que el concepto marxista de libertad como libertad positiva, como la posibilidad real y efectiva de hacer algo, presupone la existente libertad negativa, como el derecho a no ser obstaculizado a hacer, y no como su alternativa.

Justo es mencionar que Kołakowski no se alinea en estas consideraciones con el liberalismo más extremo. Por el contrario, pone empeño en señalar que la presencia de un conjunto de libertades negativas no se traduce, sin más, en un estado democrático, pues dichas libertades son tan solo un instrumento, si bien el más eficaz, contra el abuso de poder, pero un Estado democrático requiere, también, de la participación ciudadana en los asuntos públicos y de un mecanismo de justicia social, lo que exige el desarrollo de virtudes públicas y de un sistema fiscal que sólo puede fomentar un Estado que tenga autoridad sobre los individuos³¹⁷.

³¹⁶ KOŁAKOWSKI, L., "Why Do We Need Kant?" (1997), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, op. cit.

³¹⁷ KOŁAKOWSKI, L., "¿De qué nos sirve el concepto de justicia social?" (1995), en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., pp. 179-186. Véase además KOŁAKOWSKI, L., "¿Cuál es el lugar de los niños en la filosofía liberal?" (1992), en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 147-158. Véase además KOŁAKOWSKI, L., "How to be a Conservative-Liberal-Socialist. A Credo" (1978), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 225-227.

Era lógico que este franco rechazo del marxismo por parte de Kołakowski no dejara indiferentes a los pensadores de la izquierda europea que en las últimas décadas del siglo XX aún se esforzaban por depurar el marxismo de las interpretaciones leninistas y estalinistas. No en vano, desde 1956, los textos del polaco se habían venido traduciendo al alemán, gracias a lo cual se había labrado fama como uno de los principales representantes del denominado marxismo humanista. Con los textos publicados en los años sesenta y setenta ya era demasiado evidente que Kołakowski no solo había abandonado toda esperanza en la capacidad emancipadora del marxismo, sino que, además, se exhibía como uno de sus más beligerantes detractores en las principales revistas de la órbita del liberalismo anglosajón.

En dos de esas revistas, *Encounter* y *Daedalus*, se publicaron en otoño de 1971 y el verano de 1972 sendas entrevistas a Kołakowski tituladas, respectivamente, “Intellectuals, Hope & Heresy” e “Intellectuals against Intellect”. En ambas, el filósofo expuso, de forma resumida, similares argumentos contra el marxismo a los expuestos más arriba³¹⁸. Asimismo, realizó una encendida defensa de la importancia de los símbolos religiosos para el desarrollo de la identidad personal, y elevó la religión a elemento irremplazable de la cultura humana. De paso, no tuvo reparo en calificar de “infantiles” las tesis de la denominada “nueva izquierda”, una alusión nada velada al grupo de humanistas marxistas británicos fundado, entre otros, por el historiador Edward Thompson.

³¹⁸ En realidad la entrevista en *Encounter* fue publicada anteriormente en una revista alemana. La publicada en inglés es una traducción de aquella autorizada por Kołakowski. El texto en inglés puede leerse a través de internet en <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1971oct-00042> (último acceso: 17 de enero de 2017).

La respuesta se hizo esperar hasta el año 1974, cuando el anuario *The Socialist Register* publicó una carta abierta de Thompson dirigida a Kołakowski³¹⁹. Durante las cien páginas de extensión, Thompson desgrana los principales hitos de la biografía y bibliografía de nuestro autor, identificándose con él como integrantes de un amplio movimiento revisionista compuesto por los que siguen siendo marxistas, pero han renegado del estalinismo, han luchado por la rehabilitación de la utopía y de la responsabilidad moral en el marco del materialismo histórico. Sin embargo, a medida que avanza el texto se suceden las acusaciones a Kołakowski de haber sustituido la teoría marxista por el más puro escepticismo, y de haberse “reconvertido” a la causa capitalista. Thompson, cuya rudeza en el trato era bien conocida, se mostraba agrio respecto de las consideraciones de Kołakowski sobre el valor cultural de la religión, lo que el inglés sentía como una injuria y una traición³²⁰. Ni siquiera al lector casual se le podía escapar que Thompson deformaba muchas de las ideas del polaco para facilitar su crítica.

Pero no le fue a la zaga Kołakowski cuando, al año siguiente, publicó, también en *The Socialist Register*, su respuesta a la carta³²¹. Nuestro autor encadena una serie de acusaciones contra Thompson, en particular la de no ser sensible al sufrimiento de las víctimas del comunismo, la de aplicar criterios políticos (*realpolitik*) para evaluar el socialismo y criterios morales para valorar el capitalismo y, en resumidas cuentas, la de

³¹⁹ Puede accederse a la carta de Thompson en el archivo en línea de *The Socialist Register*: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5351/2252>

³²⁰ Lo dicho por Kołakowski sobre el valor cultural de la religión es, sustancialmente, lo escrito en el artículo “Símbolos religiosos y cultura humanista” (1967), en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, op. cit., pp. 89-112.

³²¹ Puede accederse a la carta de Thompson en el archivo en línea de *The Socialist Register*: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5351/2252>

dejarse llevar por el pensamiento infantil de creer que el socialismo tiene fórmulas básicas para solucionar todos los problemas. Kołakowski concluye llamándolo demagogo y comunista dogmático, una acusación que vuelve a aparecer en un párrafo del tercer volumen de *Las principales corrientes del marxismo*, redactado en los mismos años en que transcurría esta polémica:

El marxismo se ha congelado e inmovilizado durante décadas como la superestructura ideológica de un movimiento político totalitario, y en consecuencia ha perdido el contacto con los desarrollos intelectuales y las realidades sociales. La esperanza de que podía revivir de nuevo y ser fructífero resultó ser una ilusión. Como "sistema" explicativo está muerto, y no ofrece ningún "método" que pueda ser utilizado eficazmente para interpretar la vida moderna, para prever el futuro o cultivar proyectos utópicos. La literatura marxista actual, aunque abundante en número, tiene un deprimente aspecto de esterilidad y desamparo, siempre y cuando no sea puramente histórica³²².

La polémica siguió viva aún muchos años después cuando el historiador Tony Judt salió en defensa de Kołakowski afirmando que Thompson era un "pomposo y demagogo provinciano" cuyos textos nadie volvería a leer una vez conociera la historia de Kołakowski. Ya de paso, Judt ajustaba cuentas con Thompson haciéndose eco del falso rumor de que el historiador británico vivía como un aristócrata en una mansión con servicio doméstico³²³. Al texto de Judt se sucedieron otros que salían en defensa de Thompson, en defensa de Kołakowski, respaldando o criticando a Judt, o que ponían de relieve los malos modos de todos ellos³²⁴.

³²² PCM, III, p. 507.

³²³ JUDT, T., "Goodbye to All That?", *The New York Review of Books*, 21 de septiembre 2006.

³²⁴ Véase al respecto COUNTRYMAN, E., "The Case of E.P. Thompson", *The New York Review of Books*, 15 de febrero de 2007 y la contraréplica de Judt en esa misma edición.

1.5. Recapitulación y comentarios

Muchos años antes de esta polémica con Thompson, Kolakowski escribió estas líneas en *Cristianos sin Iglesia*, cuyo interés nos motiva a reproducirlas en extenso:

Podemos preguntarnos qué fue lo que pudo incitar a hombres cultivados, como Poiret o Comenius, a abandonarse a la autoridad de una persona cuya ignorancia llamativa, cuyo orgullo y cuya sed de dominio eran flagrantes. En realidad, no hay en ello nada de sorprendente. Los casos de intelectuales que buscan febrilmente una autoridad y están dispuestos, con una perversidad ostentosa, a despojarse de su propio saber y de su propia razón para humillarse ante la barbarie de la revelación, ante la “locura de la fe”, son fenómenos conocidos en el cristianismo desde los tiempos más lejanos. Podemos descubrirlos en los numerosos ejemplos de convertidos cultos de los primeros siglos cristianos; podemos encontrar la misma actitud en el comportamiento de los humanistas florentinos ante Savonarola e incluso en el de Fénelon ante Mme Guyon. Hombres instruidos, hartos de las sutilezas de la literatura y la filosofía de la Antigüedad, se humillan de súbito, con el particular masoquismo de los intelectuales, ante el lenguaje simplista de los Evangelios y, despojándose demostrativamente de su sabiduría “humana”, hacen violencia a su espíritu para descubrir en estos textos toscamente tallados y llenos de contradicciones, las profundidades secretas pero vertiginosas de la revelación divina. Llevados de su necesidad de autoridad, no son capaces de descubrirla en los hombres que recurren a los mismos medios de pensamiento que ellos mismos, porque se hallan lo suficientemente familiarizados con esos medios como para no ser capaces de prestarles ciegamente su confianza. Se abandonan entonces a la protección de la voz divina, así hablara por boca de la burra de Balaam, se contradijera a cada instante, y tuviera todas las apariencias, desde el punto de vista “humano”, de no ser más que informe balbuceo. Una vez que se ha decidido dar crédito a la autoridad, no hay texto, por desordenado y mediocre de contenido que sea, cuyos defectos, con un poco de buena voluntad, no puedan interpretarse todos ellos como otros tantos testimonios de una sabiduría “más profunda”, así como descifrarse en él explicaciones insospechadas de todos los misterios del mundo³²⁵.

³²⁵ *CSI*, p. 470.

El texto expresa una de las cuestiones más reiteradas en los textos de Kołakowski a lo largo de los años: ¿Qué motiva a los intelectuales a convertirse en los sacerdotes de los más perniciosos dogmas?³²⁶ Es obvio que la cuestión tiene una clara dimensión filosófica, como lo demuestra el hecho de que, sin demasiado empeño, podemos encontrar una pregunta similar en los textos más antiguos de la filosofía. Y, sin embargo, la pregunta resuena en los escritos de Kołakowski con cierto matiz autobiográfico.

Con esto no queremos afirmar que nuestro autor planteara de forma incesante la cuestión para buscar redención a la propia circunstancia de haber sido un destacado intelectual del estalinismo en los años anteriores a 1956. Hay evidencias que no apoyan esta tesis, como la de que en las distintas entrevistas que le hicieron a lo largo de su vida se mostrara remiso a dar cuenta de su actividad anterior a la muerte del dictador ruso, como si se tratara de un asunto sin particular relevancia y del que no era preciso dar más explicaciones. Del tenor de esos documentos no se desprende que a nuestro autor le atormentara de manera especial su entreguismo durante años a una causa injusta, y mucho menos que sintiera la necesidad de pedir perdón. Pero tampoco se puede afirmar con base lo contrario: que esa preocupación no fue más que una ejemplificación, ciertamente vulgar, del defecto de ver la paja en el ojo ajeno y omitir la

³²⁶ Baste con mencionar algunos artículos que abordan la cuestión casi monográficamente: “De qué viven los filósofos” (1956), en *HSA*, pp. 178-198; “El platonismo, la empiria y la opinión pública” (1956), en *HSA*, pp. 241-251; “Los intelectuales y el movimiento comunista” (1956), en *HSA*, pp. 46-64; “Elogio de la inconsecuencia” (1958), en *HSA*, pp. 268-280; “¿Por qué tengo razón en todo?” (1974), en *Por qué tengo razón en todo*, pp. 311-355; “La neutralidad y los valores académicos” (1975), en *Por qué tengo razón en todo*, pp. 119-133; y “The Intellectuals” (1982), en *Modernity on Endless Trial*, pp. 32-43.

viga en el propio. Los matices autocríticos de textos como “The Death of Gods” [“La muerte de los dioses”] (1956) contribuirían a desmentirlo³²⁷.

A tenor de los muy incompletos informes biográficos sobre la vida de Kołakowski, ambas hipótesis serían aventuradas y difíciles de demostrar. Menos arriesgado y más ecuánime sería juzgar la labor de nuestro autor en el marco de los acontecimientos que le sirvieron de contexto y, a la luz de ellos, tratar de dar cuenta de las razones que motivaron que unas veces Kołakowski actuara como el sacerdote que defiende los *dogmas de la sabiduría más profunda* y otras tantas como bufón que pone el contrapunto irónico a las *locuras de la fe*:

El *sacerdote* es el guardián del Absoluto; él mantiene el culto de lo definitivo y de las evidencias tradicionales reconocidas. El *bufón* es el que duda de todo lo que se considera evidente³²⁸.

Cuando comenzamos este apartado dedicado al pensamiento ético y político de Kołakowski hicimos mención de lo que denominamos discursos polacos de la Modernidad, discursos que podían identificarse con tres actitudes: la del acomodamiento al *statu quo* (lealismo), la de la lucha contra ese estado de cosas existentes (insurreccionismo) y la de quienes ni optaban por la lealtad ni por la revolución y pensaban que el mero paso del tiempo y el avance de la ciencia abocarían a una sociedad mejor (conciliación). Al término de esta primera parte del estudio no nos sorprende haber encontrado esos mismos discursos y, frecuentemente, los tres en la misma persona.

Sabemos que la lealtad comunista del joven Kołakowski estuvo motivada, según sus propias palabras, por factores como el rechazo al nacionalismo y a la tradición

³²⁷ KOŁAKOWSKI, L., “The Death of Gods”, *op. cit.*, IGH, pp. 5-19.

³²⁸ HSA, 312.

católica y el loable anhelo de instaurar en Polonia una sociedad justa y libre. En nombre de la interpretación estalinista del marxismo, nuestro autor se convirtió en uno de los más destacados miembros del “frente filosófico”, asumiendo la sacerdotal labor de desarticular todo el pensamiento divergente con la doctrina oficial. En el debe cabe anotar las deplorables páginas de *Szkice o filozofii katolickiej* [*Apuntes sobre la filosofía católica*]³²⁹, en el que los argumentos sucumben ante los eslóganes. En aquellos años otros ejercieron de bufón, aquellos que alertaron, incluso desde muy temprano, sobre los peligros de ese marxismo. Recordemos que ya en 1948, el sociólogo Stanisław Ossowski censuraba que, muerto Marx, el marxismo se hubiera convertido en un sistema religioso y sectario, sin más afán que clasificar todo pensamiento como ortodoxo o hereje según se aviniera mejor o peor al dogma. Palabras dirigidas contra filósofos militantes como el propio Kołakowski y palabras idénticas a las que posteriormente utilizaría nuestro autor contra los que no se habían pasado al bando de los revisionistas.

La muerte de Stalin y el discurso de Krushev supusieron un importante cambio de actitud en la intelectualidad polaca. Hemos visto que dicho discurso, cuyo contenido debía permanecer secreto, fue más conocido en Polonia que en otros países debido a una filtración. El conocimiento del horror de los crímenes motivó que muchos comunistas polacos poco sinceros se limitaran a tomar distancia de su propio pasado para evitar la acusación de cómplices, mientras que otros, más honestos, decidieran en ese momento poner fin a una colaboración cuyos términos reales conocían en ese preciso momento. No hay nada que impida a Kołakowski acogerse al beneficio de la duda y reclamar para sí los discursos de la *insurrección* y la *conciliación*. Porque, de hecho, el revisionismo polaco no tuvo tanto de insurrecto como de conciliador. Fue insurrecto contra el dominio soviético de toda la vida social, política y cultural polaca. Y fue conciliador mientras

³²⁹ KOŁAKOWSKI, L., *Szkice o filozofii katolickiej*, *op. cit.*

mantuvo la esperanza de que la filosofía marxista permitiera la emancipación y modernización de Polonia tan pronto como la fuerza de la razón se impusiera a los gobernantes. No sin razón Bieńkowski bautizó al grupo como el “despotismo ilustrado socialista”³³⁰.

Su labor como reformista del marxismo fue la que le proporcionó fama mundial. En 1957, él mismo definía a los revisionistas como aquellos

que asumían la lucha para eliminar las diversas formas de privilegios en la vida social, la lucha para lograr el reconocimiento del principio de igualdad en las relaciones entre los países, para superar el nacionalismo propio y el ajeno (al que hay que llamar por su nombre exacto), la lucha para desenmascarar sinceramente todas las formas de antisemitismo en Polonia, para establecer la libertad de palabra y la libertad de discusión, para superar los dogmas, el doctrinarismo obtuso y el pensamiento mágico en la vida política, para imponer el respeto al derecho y a la ley en la vida pública, para ampliar al máximo la participación de la clase obrera en el Gobierno, para liquidar la arbitrariedad policíaca e impedir que se llamase ‘comunismo’ a los crímenes y ‘comunistas’ a los criminales³³¹.

El programa revisionista transitó por varias fases, según la mayor o menor disposición del régimen polaco a convivir con él. En un primer momento, bajo el amparo aperturista de Gomułka, Kołakowski llevó a cabo una aguda crítica de la interpretación vigente del marxismo como praxis transformadora. En ella detectó el mero ejercicio del poder por el poder. La estrategia revisionista en los primeros momentos consistió en achacar las disfuncionalidades del sistema a la deriva estalinista del marxismo, manteniendo a salvo de la crítica lo esencial de la filosofía marxista y de la interpretación leninista de esta. Pero hemos visto que, desde el inicio, la crítica de nuestro autor evadió

³³⁰ MICHNIK, A., "The New Evolutionism", *op. cit.*, pp. 135-148.

³³¹ KOŁAKOWSKI, L., "El significado del concepto 'izquierda'", en *HSA*, pp. 170-171.

esos límites, lo que a la postre sería determinante para su expulsión de las instituciones de enseñanza.

En este trabajo, nos propusimos presentar el revisionismo inicial de Kolakowski en torno a dos ejes: la deflación del marxismo científico en el ámbito práctico y la postulación de un humanismo socialista construido sobre una reelaboración del concepto de ideología. Contra la interpretación habitual de la obra de Marx, nuestro autor exigió el deslinde entre la tarea científica y el proyecto emancipador, de tal forma que el ejercicio de la ciencia gozara de la mayor autonomía posible respecto de las instancias de poder.

En el plano práctico, esta deflación del socialismo científico se traducía en la necesidad de un *socialismo ético* que, sin el asidero de la certeza científica en el socialismo, pudiera ser asumido individualmente como una *ideología* transformadora. En una de sus aportaciones más originales, Kolakowski distingue la ciencia de la ideología no por la verdad de la una y la falsedad de la otra, sino por su muy distinta función: conocer el mundo, en un caso, y transformarlo, en el otro. La transformación es posible gracias a la naturaleza materialista de la utopía como conciencia mistificada de una tendencia histórica real. Se consigue por esta vía producir dos importantes cambios en la teoría marxista al uso. En primer lugar, se recupera la agencia humana para la causa comunista, de tal forma que queda en suspenso, o al menos se debilita, la tesis de que sería la propia historia la que liberaría por sí misma a los seres humanos. En segundo lugar, se evita la moral consecuencialista de justificar los medios por el beneficio de los fines. Kolakowski detecta estos elementos como el armazón ético y teórico sobre el que se pudo edificar la barbarie estalinista sobre la obra de Marx. Es obvio que reelaborar de esta manera el materialismo histórico no era posible sin profundizar en las carencias éticas de la obra de Marx. Es lo que nuestro autor aborda

en el fundamental artículo *Responsabilidad e Historia*³³², cuyo afán consistió en la hercúlea tarea de conciliar el materialismo histórico con el individualismo moral para arribar a la tesis de que actuar conforme a la ética significa actuar siempre, única y exclusivamente por una conciencia del deber y no porque la acción prescrita sea un mandato de la historia.

Gran parte de nuestra disertación la hemos dedicado a mostrar las dificultades en la que incurre Kołakowski en esta empresa: ¿Cómo puede fundamentar el materialismo histórico lo moralmente justo si no es por referencia a valores que son el producto del devenir histórico? Esta es la dificultad que trató de sortear Kant postulando la existencia de un mundo nouménico y otro fenoménico. Pero nuestro autor, atezado por un materialismo alérgico a cualquier forma de idealismo, no puede resolver la cuestión que ya otros antes que él se había planteado y se ve abocado a una forma de sincretismo en el que conviven una suerte de decisionismo moral, el imperativo categórico y lo que denomina la “ética elemental cristiana”, mandatos morales heredados de la tradición cuyo fundamento se da por sobreentendido³³³. Por la extensión de los textos de esta época, hemos realizado una pormenorizada recapitulación al final del segundo epígrafe de esta primera parte del trabajo, en la que, además, expusimos nuestros comentarios críticos al respecto. A ella nos remitimos.

Esta fase revisionista concluyó el 15 de mayo de 1957, cuando un Gomułka maniatado por el poder soviético denunció los excesos revisionistas en el IX plenario del comité central del partido. En una década, Kołakowski fue expulsado del partido comunista, primero, de la universidad, después, y, finalmente, invitado a abandonar el país. Sin embargo, las semillas para el programa de demolición del comunismo ya

³³² HSA, pp. 65-154.

³³³ KOŁAKOWSKI, L., “Elogio de la inconsecuencia”, en HSA, p. 271

habían sido sembradas y tocaba ahora el turno a los estudiantes protagonizar la segunda oleada de protestas.

En esta época, que abarca desde finales de los años cincuenta hasta 1968, la presencia pública y los artículos abiertamente polémicos dan paso a escritos más abstractos que abordan aspectos más técnicos del marxismo, tratando de hallar en los fundamentos de la teoría marxista las respuestas a las dificultades éticas que habían impedido la fundamentación del socialismo ético. Se ha hablado, a propósito de esta época, como la del inicio de una fase irracionalista en el pensamiento de Kołakowski, juicio que nosotros hemos preferido considerar como de cuestionamiento de la racionalidad ilustrada. En cuanto al pensamiento político y moral, esto se traduce en una profundización en el mito, la cual comienza con el mencionado artículo “El sacerdote y el bufón”, el cual expresa una visión del marxismo nucleado en torno a los esquemas de la teodicea, la escatología y la salvación, planteamiento que preludia el hilo conductor de *Principales corrientes del marxismo*.

Referido al pensamiento moral, nos hemos detenido en el texto “Ética sin código”³³⁴, donde nuestro autor pone en cuestión la idea de reducir el abanico de cuestiones morales a las que pueden ser abordadas por alguno de los códigos de conducta al uso. Kołakowski defiende la tesis de que, en la medida de que los códigos tienen que establecer una simetría entre derechos y deberes no pueden dar respuesta a las actitudes supererogatorias, aquellas en las que los individuos se imponen pautas de conductas que no les pueden ser requeridas. Nos hemos detenido en lo que Kołakowski denomina el *factor cogito*, el momento de subjetividad de toda decisión ética que, a su juicio, impide que la moralidad pueda ser entendida en los términos abstractos en que lo hizo Kant. Para nuestro autor, la decisión moral implica la ponderación entre valores,

³³⁴ KOŁAKOWSKI, L., “Ethics without a moral code”, *op. cit.*

por tanto, no es posible decidir una vez y para siempre que mentir es inmoral si con la mentira se satisface otro valor, igualmente moral, que el individuo asume como más relevante en esa determinada situación. Este factor cogito emparenta la ética de Kołakowski con la de Paul Ricoeur, pues, como ha señalado Tomás Domingo Moratalla, en el francés se observa ese *giro aplicado* del pensamiento moral en el que predomina el modo problemático de abordar el pensamiento ético. Es decir, hay un mayor énfasis en el procedimiento por medio del cual se llega a la decisión que por la decisión misma. De la misma forma, tanto en nuestro autor como en Ricoeur, la decisión consiste en la convicción o el compromiso con una determinada pauta de acción, una vez que se han valorado todos los elementos que forman parte del contexto³³⁵.

Hemos mostrado que, a diferencia de ese *momento kantiano* que Domingo Moratalla encuentra en la ética de Ricoeur, nuestro autor incurre en el error de reducir las cuestiones morales a un conflicto entre valores, pasando por alto las dificultades que supone asimilar la justicia a otros valores éticos y devaluando el rasgo de universalidad de las normas morales. Así, enfrentado al caso de cómo se deben abordar moralmente cuestiones que no son ya un conflicto entre valores en el seno de una conciencia, sino decisiones que afectan a los derechos de otras personas, nuestro autor se ve nuevamente obligado a recurrir al expediente de las “situaciones elementales”: imperativos como no matarás, no robarás, que no encuentran más asidero que la tradición.

Es, precisamente, la tradición la que protagoniza *La presencia del mito* (1966), obra en la que nuestro autor se empeña en mostrar cómo el mito es la única instancia capaz de proporcionar una visión coherente al mundo, constituyéndose, a su juicio, en

³³⁵ Tomás DOMINGO MORATALLA, “Hermenéutica y sabiduría práctica”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° 4, 2005.

el fundamento último del conocimiento como de la moralidad. En ese pequeño volumen, que volveremos a abordar en la tercera parte de este trabajo, se produce un importante giro en el pensamiento de Kołakowski, al plantear que el concepto de dignidad humana, el cual es la base de todo pensamiento moral, no puede deducirse racionalmente de ningún hecho ni de ningún principio. Por lo tanto, dice, si no se acepta algún tipo de mito sobre el fundamento de la moralidad no hay forma de fundamentar que una decisión es mejor que otra. Hemos mostrado que esto no tiene por qué ser así y que para la filosofía es suficiente un fundamento débil de la moralidad siguiendo los trabajos de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel en torno a la ética del discurso.

La tercera y última fase del pensamiento político de Kołakowski transcurre ya fuera de Polonia, tras el abandono del país en 1968 por la persecución política a su esposa, de origen judío. Difícilmente podemos seguir hablando de revisionismo cuando nuestro autor comienza a abandonar el marxismo para abrazar el liberalismo, en lo político, la socialdemocracia, en lo económico, y el conservadurismo cristiano en lo cultural. La escritura se orienta ahora a proporcionar una visión sistemática del revisionismo marxista en sus aspectos sociológicos y filosóficos. Son textos con los que el autor polaco parece querer poner el punto final a una época analizándola con la perspectiva que le proporciona el paso del tiempo. En la vertiente sociológica hemos destacado la importancia de *Cristianos sin Iglesia* (1965), un texto en el que entre líneas pueden leerse importantes reflexiones de lo que supone un movimiento revisionista para cualquier dogma que alcanza cierto nivel de institucionalización. En el aspecto político, hemos puesto el énfasis en *Las principales corrientes del marxismo*, un texto con el que nuestro autor salda definitivamente todas las cuentas con el marxismo reprochando a Marx dos cuestiones principales: estructurar su obra en base a una teodicea sin fundamento y no prever la posibilidad de que su filosofía se acabaría convirtiendo en

una forma de tiranía. Hemos tratado de aportar argumentos para mostrar que ambas tesis son, al menos, controvertidas.

Al analizar la obra política y ética de Kołakowski no podemos dejar de considerar las deformaciones que sobre nuestra propia perspectiva produce el paso del tiempo. En las primeras décadas del siglo XXI en la que vivimos, la presencia del marxismo y del comunismo en la esfera política europea no alcanza, ni de lejos, la que tuvo en la segunda mitad del siglo pasado en el contexto de la guerra fría. Precisamente, debido a la constitución de los países comunistas de la Europa del este, la obra de Marx fue analizada durante el siglo XX como tal vez no lo fuera la de ningún otro pensador.

Hoy tal vez no conocemos la obra de Marx tanto como lo que de ella han dicho miríadas de liberales, marxistas revisionistas, marxistas ortodoxos, comunitaristas y un larguísimo etcétera. Por este motivo, cabe la posibilidad de que al lector actual los escritos de Kołakowski sobre el marxismo le puedan resultar cosa sabida y, sobre todo, cosa juzgada. Desde nuestra atalaya, muchas de sus consideraciones no nos resultan originales a fuerza de ser ya parte del acervo común. Y, sin embargo, no debemos olvidar que gracias a textos como los analizados en la primera parte de este trabajo tenemos hoy un conocimiento más matizado de la obra de Marx y de sus derivas.

Se podría considerar que, a ese respecto, los textos del filósofo polaco son más útiles para conocer el comunismo que el propio marxismo. Puede ser cierto, pero no lo es menos que pasará aún mucho tiempo antes de que el pensamiento de Marx pueda ser dissociado de los hechos protagonizados por Lenin o Stalin. Aunque, obvio es decirlo, ni los desaciertos de los políticos, ni mucho menos sus crímenes, pueden atribuirse directamente a Marx, como parece ser la consideración de Kołakowski.

Desde nuestra posición, el siglo XX se ve desde una muy distinta perspectiva. Y, sin embargo, vuelve a deslizarse hoy, bajo la forma de una crítica progresista a las democracias liberales y bajo la forma de una crítica liberal a los deseos de una

democracia más progresista, o populista como está de moda llamarlas, el viejo fantasma del consecuencialismo moral cuya denuncia articula la obra de Kołakowski.

Es necesario, pues, volver a leer estos textos morales y políticos de Kołakowski, aunque solo sea para recordar las consecuencias de abandonarse a una moral en la que el fin justifica los medios. Para recordar, al menos, que ninguna utopía no justifica ningún crimen. Pero tampoco se justifica el afán de superar una crisis económica si, para ello, millones de personas son despojados de sus casas y de sus medios de vida. Como tampoco queda justificado el loable deseo de instaurar una “democracia real” si el medio es ese neo despotismo que, bajo la apariencia del *todo por el pueblo*, esconde su verdadero rostro de *pero sin el pueblo*.

En una democracia digna de tal nombre, los filósofos, revisionistas u ortodoxos, no pueden suplantar la soberanía que reside en hasta en el más humilde de los ciudadanos. Si algunos filósofos quieren sucumbir, como antaño, al canto de sirena de las variedades vigentes de despotismo ilustrado socialista, neoliberal y neoconservador, esa es su libre decisión. Mientras tanto, nosotros, con Kołakowski y contra Kołakowski, podemos seguir preguntándonos por aquello que incita a las personas a abandonarse a la autoridad de personas cuya ignorancia, cuyo orgullo y cuya sed de dominio resultan tan evidentes.

2. DEL FRENTE FILOSÓFICO AL GIRO HERMENÉUTICO

“En todo el universo, el hombre no puede escarbar lo suficiente para encontrar algo en lo que no descubra su propio rostro”³³⁶

Leszek Kołakowski

De lo visto en la primera parte de este trabajo se puede apreciar que la actitud de Kołakowski hacia la filosofía no es la de un escritor ocupado en la construcción de grandes sistemas que aspiren a dar razón exhaustiva de algún aspecto de la realidad. Y, sin embargo, esta falta de sistemática no debe confundirse con la carencia de hilos conductores y preocupaciones recurrentes que han orientado su pensamiento a lo largo de los años y que se han acabado traduciendo en posiciones bien establecidas a propósito de distintos asuntos. En el epígrafe anterior hemos intentado realizar un relato coherente del pensamiento moral y político de nuestro autor, siguiendo el hilo conductor de la revisión de la obra de Marx con el objeto de rehabilitarla tras la deriva estalinista. Ahora intentaremos hacer lo propio ordenando una serie de textos de tal forma que de ellos pueda extraerse un conjunto de tesis sistemáticas a propósito esta vez de lo que podría clasificarse bajo la rúbrica de *metafilosofía*.

³³⁶ “In this sense we can say that in all the universe man cannot find a well so deep that, leaning over it, he does not discover at the bottom his own face”, “Karl Marx and the Classical Definition of Truth”, *TMH*, p. 66. Originalmente publicado como “*Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*”, *Studia Filozoficzne*, número 2, pp. 43-67. Se trata de una versión ampliada de un *paper* leído en diciembre de 1958 en la Universidad de Tubinga. Disponible en inglés en KOŁAKOWSKI, L., “Karl Marx and the Classical Definition of Truth”, *TMH*, pp. 38-66.

Permítasenos, antes de continuar, una precisión terminológica. Siguiendo a Óscar Nudler, entendemos por metafilosofía la reflexión que tiene por objeto la actividad filosófica misma, interesándose por cuestiones como la naturaleza y caracteres del conocimiento filosófico, su distinción respecto de otro tipo de conocimientos o la ubicación de la filosofía en el más amplio marco de la cultura en la que se desarrolla³³⁷. Se trata, a nuestro juicio, de cuestiones que, si bien no suelen ser ajenas a casi ningún pensador, en el caso de Kołakowski iluminan muy claramente su obra desde los inicios y se intensifican desde finales de los años cincuenta, constituyéndose en una reflexión paralela a las preocupaciones morales y políticas, con la que guarda estrechas relaciones de parentesco.

Esta preocupación por la naturaleza de la propia filosofía obedece, en gran parte, a la formación de Kołakowski como historiador de las ideas y como filósofo de la cultura, disciplinas en las que las líneas de demarcación son extremadamente difusas. Efectivamente, desde los tiempos de su militancia comunista, nuestro autor se fue decantando por el estudio de la evolución de las ideas y de la dinámica cultural, como queda testimoniado en *Las principales corrientes del marxismo*, *Cristianos sin Iglesia* y un sinnúmero de otras obras menores y artículos dedicados a muy diversos motivos culturales. En estas obras nuestro autor no solo aborda la forma en la que las ideas se transmiten en el tiempo incorporándose a nuevas estructuras culturales, sino también las condiciones de posibilidad para que las ideas puedan ser objeto de estudio. Es decir, su empeño no se limitó a la transmisión de un conocimiento sustantivo sobre la evolución de determinadas figuras del pensamiento, sino también a reflexionar sobre el *método* en que tales ideas podían ser estudiadas.

³³⁷ NUDLER, O. (ed.), *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010, p. 13.

Una de estas ideas es la filosofía misma, entendida como una forma peculiar de pensamiento que se interesa por la totalidad y trata de formular una teoría omniabarcadora destinada a dar razón del sentido de ese todo. Es cierto que esta preocupación nació en el marco de los intereses prácticos que venían determinados por el proyecto comunista de reemplazar la cosmovisión religiosa dominante en Polonia por una cosmovisión laica edificada sobre los principios del materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Pero, con el tiempo, la cuestión de la naturaleza y función de la filosofía fue ganando profundidad, hasta convertirse en un cuestionamiento radical sobre por qué seguimos haciendo filosofía cuando, tras el impulso de determinadas corrientes del pensamiento del siglo XX como el positivismo, la filosofía del lenguaje y el pragmatismo, hemos descubierto que la cuestión de lo *radicalmente otro* carece de una finalidad práctica.

Sin embargo, la presencia temprana de este asunto en la obra de nuestro autor no se explica apelando exclusivamente a inquietudes particulares. Por el contrario, Kołakowski fue educado en la tradición polaca iniciada a comienzos del siglo XX por Kazimierz Twardowski, una tradición en la que la actividad filosófica misma era la principal cuestión de debate. Esto era así porque Twardowski veía en la filosofía una forma de dinamizar la vida cultural polaca, empobrecida por la hegemonía cultural del catolicismo. La filosofía, entendida como una forma analítica de pensar y comunicarse, era vista como el antídoto de las visiones místicas que pervivían en amplios sectores de la intelectualidad polaca y de las influencias hegelianas que tan bien se adaptaban al renovado movimiento nacionalista. Por este motivo, nos ha parecido conveniente iniciar nuestro trayecto con un somero repaso de dicha tradición en el epígrafe titulado *La filosofía polaca antes de la II Guerra Mundial*.

A continuación, y bajo el rótulo *El estalinismo filosófico y la supresión de la filosofía en Polonia* abordaremos la forma en la que, al término de la segunda guerra

mundial, los intelectuales trataron de restaurar las estructuras académicas derrumbadas por el conflicto bélico. Se trató de un corto período de febril actividad intelectual que, con razón, ha sido reconocido como el canto del cisne de la *inteligencia* polaca. Efectivamente, la implantación del régimen comunista en las estructuras académicas y científicas constituyó un vuelco en la forma en la que se había concebido el trabajo filosófico hasta entonces. De dinamizadora de toda la cultura, la filosofía pasó a convertirse en un instrumento al servicio de los intereses del partido y sus cometidos y finalidades vinieron determinados por las directrices que se tomaban desde la secretaría de la organización política. En este apartado aspiramos a exponer las bases filosóficas del marxismo institucional y del frente filosófico que se construyó en su defensa.

Tras la muerte de Stalin y el posterior proceso de deshielo, la tarea asumida por los revisionistas consistió en recuperar el potencial cognitivo y crítico de la filosofía, lo cual exigía revisar los planteamientos marxistas desde sus mismos fundamentos. El revisionismo filosófico de Baczko, Bauman y Lange se aplicó a la tarea de demostrar el absurdo de reducir la filosofía a ideología y la tesis más absurda aún de que una ideología, tan solo por ser progresista, fuese científicamente correcta. El trabajo de Kołakowski se orientó también en esa dirección, pero añadió a la crítica filosófica una crítica sociológica de la *religión* marxista, en la que emparentaba al marxismo institucional con las anquilosadas estructuras de su principal enemigo en Polonia: la Iglesia católica. Dividiremos esta cuestión en dos epígrafes: *La crítica filosófica de la ideologización de la ciencia* y *La crítica sociología de la religión marxista*.

La comparación entre la Iglesia católica y el marxismo institucional no fue casual. En el *frente filosófico*, Kołakowski tenía el encargo de combatir la doctrina católica, una labor que se tradujo en obras como *Szkice o filozofii katolickiej* [*Apuntes de la filosofía católica*], en la que el habitual tono propagandístico de la época no llega a eclipsar por

completo la evidente erudición de nuestro autor sobre la filosofía cristiana³³⁸. Efectivamente, una de las paradojas del frente filosófico fue la de que, permitiendo a sus miembros un irrestricto acceso a los fondos bibliográficos vedados al resto de la población, consiguió formarlos a niveles equivalentes a los del resto de sus colegas europeos. Así, pronto se formó en el seno del frente filosófico un grupo informal de pensadores interesados en la historia de las ideas, grupo cuyos intereses eran discutidos al margen de los foros oficiales. Muy pronto estos debates se orientaron a la cuestión del método, pues todos eran conscientes de que la indudable valía del materialismo histórico no era incompatible con el reconocimiento de su insuficiencia.

Tras el fracaso del deshielo y el ostracismo y censura política a la que fueron sometidos los revisionistas, la cuestión del método de las ciencias sociales y humanísticas se fue haciendo cada vez más presente en la obra de un grupo de pensadores que comenzaban a reconocerse como miembros de la Escuela de Varsovia³³⁹. En busca de ese método para revitalizar el materialismo histórico, Kołakowski indaga en los *Manuscritos* de Marx para hallar en ellos una teoría del conocimiento que permite una mayor flexibilidad en el estudio de las ideas. A partir de esos textos, nuestro autor elabora una interesante teoría hermenéutica que no tiene complejos en reconocer que el estudio de la historia no se ajusta al de las ciencias libres de valores que postula el positivismo. Por el contrario, el estudio de los acontecimientos históricos requiere partir de unos valores que den sentido al relato, pero esos valores no tienen por qué devaluar las ciencias humanísticas ni abocarlas al relativismo. Veremos

³³⁸ KOŁAKOWSKI, L., *Szkice o filozofii katolickiej, op. cit.*

³³⁹ Entre ellos Andrzej Walicki, Bronislaw Baczo, Jerzy Szacki y el propio Kołakowski. Véase WALICKI, A., "On writing intellectual history: Leszek Kołakowski and the Warsaw school of the history of ideas", en MIGASINSKI, J. (ed.), *Leszek Kołakowski in Memoriam*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012.

estas cuestiones en el epígrafe *El valor del conocimiento histórico: el giro hermenéutico del materialismo histórico*.

2.1. De la filosofía militante a la crítica de la religión marxista

2.1.1 La filosofía polaca antes de la II Guerra Mundial

Existe un amplio consenso en situar el inicio de la filosofía polaca contemporánea en 1895, año en que Kazimierz Twardowski (1866-1938) ocupa el puesto de profesor *extraordinarius* de filosofía de la Universidad de Leópolis³⁴⁰. El liderazgo que se reconoce a este discípulo de Franz Brentano descansa en su esfuerzo por introducir en la universidad polaca el espíritu racionalista de su mentor, sistematizando el quehacer filosófico en lo que oportunamente bautizó como *método analítico*, y cuyos pilares eran el pensamiento claro, el razonamiento exacto y la precisión conceptual.

El método analítico era un obvio desafío a los excesos de la metafísica romántica que dominaba aún buena parte de la filosofía polaca de la época. Twardowski debía de ser consciente de ello a la vista de que no se limitó a la transmisión de conocimientos, sino que dirigió sus esfuerzos a la reforma de las estructuras educativas y a la dinamización de la vida intelectual de la Polonia bajo el control de Austria. Así, fue suyo el mérito de reformar el currículo de la facultad, con la introducción del estudio de la lógica, la matemática y la historia de la filosofía. No menos importancia tuvo la actualización de los métodos pedagógicos y el esfuerzo por incrementar la presencia de las mujeres en la facultad. Twardowski contribuyó también a la difusión de la filosofía fuera del círculo de Leópolis, con el impulso de la primera revista filosófica polaca, *Przegląd Filozoficzny (Generalidades filosóficas)*, cuya andadura se inició en 1898.

³⁴⁰ El nombre de la ciudad polaca de Lwów es conocida en español hasta de tres maneras: Lemberg, Lvov y Leópolis, siendo esta última la más frecuente y la que usaremos aquí.

Asimismo, fue suya la idea de constituir la primera sociedad filosófica del país en 1904 y la edición de la revista *Ruch Filozoficzny* (*El movimiento filosófico*) a partir de 1911.

La primera generación de la amplísima nómina de discípulos de Twardowski incluye a Jan Łukasiewicz (1878-1956), Tadeusz Kotarbiński (1886-1981), Stanislaw Leśniewski (1886-1939), Władysław Tatarkiewicz (1886-1980) y Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963). Desde sus distintas responsabilidades académicas, todos ellos contribuyeron a extender el método analítico a la Universidad de Varsovia cuando fue reabierta en 1915. Con su esfuerzo conjunto, la Escuela de Leópolis-Varsovia se convirtió en la corriente hegemónica de la filosofía polaca y en uno de los principales centros europeos en el estudio de la lógica. No obstante, debemos tener la precaución de no identificar a la Escuela de Leópolis-Varsovia con un grupo homogéneo de pensadores unidos por un ideario común y orientado a una tarea compartida. Bien al contrario, uno de los rasgos característicos de este grupo de pensadores es el de la libertad que cada uno se concedió a la hora de abordar una amplísima variedad de cuestiones filosóficas³⁴¹. La identidad del grupo no la proporcionaban, pues, los asuntos a tratar, sino el método analítico y ciertas asunciones que eran compartidas por todos ellos. Detengámonos un momento en esas asunciones, pues su influencia sería determinante en el desarrollo de la filosofía polaca posterior.

La primera cuestión que nos interesa resaltar es la del propio método analítico, justificado por Twardowski en la aspiración a que la filosofía tuviera el mismo rigor y

³⁴¹ SMITH, B., "Why Polish Philosophy does not exist", en JADACKI, J.J. and PASNICZEK, J. (eds.), *The Lvov-Warsaw School: The New Generation, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 89, Amsterdam/New York: Rodopi, 2006, pp. 28-29. Sin embargo, conviene hacer notar la opinión de Roman Ingarden, según la cual, si bien existía completa libertad para abordar cualquier asunto, lo cierto es que el método analítico mismo suponía dejar fuera del debate los asuntos que peor se adaptaban a él. INGARDEN, R. "Main Directions of Polish Philosophy", *op. cit.*, p. 96.

produjera resultados de exactitud análoga a las ciencias naturales. Según Kazimierz Ajdukiewicz, esto solo podía alcanzarse siguiendo un estricto modelo de racionalidad que excluyera como conocimiento filosófico lo que no pudiera ser intersubjetivamente comunicable e intersubjetivamente verificable. Para alcanzar ese estándar, señalaba Ajdukiewicz, el filósofo debía exponer con claridad el problema planteado, definir con exactitud cada uno de los conceptos utilizados, ejemplificar aquellas ideas más oscuras y, finalmente, presentar los textos de la forma más breve y simple posible³⁴². A partir de este planteamiento, la escuela se dividía entre quienes, como Łukasiewicz o Leśniewski, canalizaban sus análisis a través de la lógica simbólica, y quienes, como Kotarbiński y Tatarkiewicz, preferían el análisis semántico de las palabras de uso en el lenguaje natural.

El segundo aspecto que merece atención lo constituyen las dos asunciones que, aunque con matices, todos compartían: el realismo epistemológico-metafísico, y la teoría de la verdad como correspondencia. Respecto del primero, Twardowski y sus discípulos rechazaban las tesis subjetivistas del idealismo acerca de que las operaciones mentales o las categorías *a priori* eran las que permitían el conocimiento de los objetos. Por el contrario, los analíticos polacos defendían que lo determinante para el conocimiento era lo dado con independencia de la mente³⁴³. Aceptada esa tesis,

³⁴² KLESZCZ, R., "Razón y Lógica: la tradición analítica en Polonia", en *Ágora* (1995), 14/2, p. 41-53. Tal vez la más exhaustiva exposición del método de la Escuela de Leópolis-Varsovia sea la que recoge CZEŻOWSKI, T. (1889-1981) en *Knowledge, Science, and Values: A program for Scientific Philosophy*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences & the Humanities, Ámsterdam: Rodopi, 2000.

³⁴³ DRABAREK, A., "Kazimierz Twardowski's Ethical Approach", en JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond*. Polish Philosophical Studies, V. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, p. 121. Véase también WOLEŃSKI, J.,

que en ningún caso se traducían en un realismo ingenuo, los distintos miembros de la escuela se decantaban por un realismo más o menos moderado, prefiriendo desarrollar ontologías generales antes que investigaciones epistemológicas. Respecto del estatus y significado de la verdad, los analíticos, siguiendo a Alfred Tarski³⁴⁴, coincidían en sostener una concepción semántica de la verdad, según la cual, “verdadero” es un atributo de los enunciados que reflejan con exactitud aquello a lo que se refieren³⁴⁵. En general, la escuela defendía una teoría de la verdad como correspondencia y rechazaba vehementemente las teorías coherentistas y pragmatistas de la verdad, de las que pensaban que conducían, en último término, a alguna forma de relativismo³⁴⁶.

El tercer elemento característico reside en la importancia que los analíticos polacos concedían a los problemas metafísicos. Los filósofos polacos, a diferencia de sus colegas del coetáneo Círculo de Viena, apenas se interesaron por la cuestión de la demarcación entre lo que era ciencia y lo que no. Tal vez este hecho ayuda a explicar la mayor profusión de estudios polacos en axiología, en general, y en ética, moral y

“Polish attempts to modernize Thomism by Logic (Bocheński and Salamucha)”, *Studies in East European Thought* 55, 2003, p. 301.

³⁴⁴ TARSKI, A., “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, número 7 (1999), pp. 1-30.

³⁴⁵ A partir de este punto, señalaba Tarski, la teoría semántica de la verdad era compatible con cualquier tipo de realismo. Véase TARSKI, A., “La concepción semántica de la verdad...”, *op. cit.*, p. 22.

³⁴⁶ Las teorías coherentistas de la verdad defienden que un enunciado es verdadero cuando es coherente con los demás enunciados del sistema al que pertenece. Las teorías pragmatistas postulan que un enunciado es verdadero si resulta útil para producir una acción exitosa. Véase MARTÍNEZ-FREIRE, P., “La teoría de la verdad de Alfred Tarski”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. V (2000), pp. 97-109.

política, en particular. Veamos someramente algunas de las principales líneas de investigación.

La filosofía moral polaca se orientó en tres direcciones: la metaética, la psicología de la moralidad y la sociología de la moralidad. Los estudios meta teóricos de Twardowski siguieron la estela de los *Principia Ethica* que G.E. Moore había publicado en 1903. En su *O zadaniach etyki naukowej (Sobre el programa de la ética científica, 1907)*, Twardowski sentó las bases de cómo tenían que abordarse las dimensiones teórica y práctica de la ética. A la primera le correspondía la definición de los hechos de relevancia ética, los conceptos y, sobre todo, determinar y justificar el criterio por el cual podían solventarse los conflictos de índole moral. A su juicio, este criterio era el incremento del bien en el mundo, de tal forma que una acción puede ser considerada moral si incrementa la cantidad de bien, y, por el contrario, calificada de inmoral si reduce la cantidad de ese bien. Ante la cuestión central de en qué consistía ese bien abstracto, Twardowski apelaba al realismo moral para defender que el bien era el resultado de una intuición que no podía definirse ni demostrarse inductiva o deductivamente. Respecto de este programa, los enemigos a combatir eran el relativismo y el subjetivismo que, en opinión de Twardowski, eran efecto de la falta de claridad y precisión de los conceptos y de errores argumentales³⁴⁷.

Una vez resueltas las cuestiones ontológicas y metodológicas, a la ética práctica le correspondía estudiar cómo se podían aplicar los conocimientos teóricos a la vida cotidiana sin caer en el dogmatismo. Twardowski era consciente de la dificultad de deducir la práctica moral de la teoría. Fue esta una de las cuestiones que ocupó el tramo final de su vida, en la que fue concibiendo la práctica moral como una forma de sabiduría

³⁴⁷ DEMOWSKI, J., "On absolute truth: K. Twardowski and W. Tatarkiewicz", JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond, op. cit.*, p. 108.

alcanzada por experiencia, sabiduría que, sin embargo, no se validaba por la práctica, sino por su corrección teórica³⁴⁸.

Tatarkiewicz siguió los planteamientos intuicionistas de su mentor, extremándolos hasta un absolutismo objetivista explícito. A su juicio, las categorías morales del bien y el mal eran indefinibles, inaccesibles y ajenas a la experiencia. En la medida en que los valores existían en sí mismos, los estudios empíricos sobre la ética tenían una utilidad marginal. A su juicio, la disciplina ética consistía en elaborar una jerarquía entre los distintos valores morales, estéticos y religiosos.

También partió Kotarbiński del planteamiento intuicionista, pero sus esfuerzos se dirigieron a desarrollar una ambiciosa teoría de la praxis dividida en tres ramas: la *felicología*, o ciencia de la satisfacción, la *praxiología*, o estudio de la acción eficaz, y la *ética*, o ciencia de la acción justa³⁴⁹. La praxiología se orientaba al estudio de la praxis abstractamente considerada, cuyos frutos consistirían en una clasificación de los conceptos fundamentales y en el desarrollo de una tipología de la acción. En este ámbito, la acción racional era definida como aquella que se orienta a un fin y que se lleva a cabo con los medios ajustados a ese fin. El objeto de la praxiología consiste en establecer cuáles son esos medios, para formular así máximas de acción eficaz. La idea de Kotarbiński era, no obstante, que una acción no se medía tan solo por su eficacia,

³⁴⁸ DRABAREK, A., "Kazimierz Twardowski's Ethical Approach", *op. cit.*, p. 133.

³⁴⁹ Es inevitable recordar aquí el planteamiento de Kant (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak., IV, 413-416) respecto de la racionalidad práctica. Según Kant la cuestión *¿Qué debo hacer?* puede responderse de tres modos: si presupone fines subjetivos y posibles (pero no necesarios), por medio de imperativos *hipotéticos-problemáticos*; si presupone un fin universal y necesario pero relativo a cada individuo, la felicidad, a través de imperativos *hipotéticos-assertóricos*; y si presupone un fin universal, necesario y absoluto para todos los seres racionales, la pregunta se responde con imperativos *categoricos*.

pues, además, debía ajustarse a un criterio moral³⁵⁰. La justificación de ese criterio inspiró el pensamiento de Kotarbiński en obras como *O tak zwanej miłości bliźniego* (*Sobre el así llamado amor al prójimo*, 1937), *Zasady etyki niezależnej* (*Los principios de la ética independiente*, 1958), en el que trató de fundar la ética con independencia de cualquier ideología o credo religioso, y *Medytacje o życiu godziwym* (*Meditaciones sobre la vida decente*, 1966).

Alumna de Kotarbiński, Maria Ossowska (1896-1974) se alejó de los planteamientos meta teóricos y orientó sus investigaciones hacia la psicología y la sociología moral. En sus obras trató de mostrar que las intuiciones morales podían ser reducidas a disposiciones adquiridas en la infancia³⁵¹. A partir de ahí se empeñó en elaborar una ciencia de la moralidad (*Podstawy nauki o moralności*, *La fundación de una ciencia de la moralidad*, 1947) estudiando los factores que, a su juicio, influían sobre el comportamiento: el clima, la estratificación social, etc. Influida por los estudios etnológicos de su compatriota Bronisław Malinowski, Ossowska dedicó muchos escritos a describir distintas modalidades de códigos éticos, como los del aristócrata, el cortesano o el héroe³⁵².

A través de investigaciones dedicadas a amplios ámbitos del saber, pero, sobre todo, gracias al propio método analítico, la Escuela de Leópolis-Varsovia modeló el discurso filosófico en Polonia, hasta el punto de que pensadores difíciles de clasificar entre los analíticos aceptaron, en mayor o menor grado, sus estándares metodológicos.

³⁵⁰ HIZ, H., "Kotarbinski's Praxeology", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 15, nº 2 (Dec. 1954), disponible en internet: <<http://www.jstor.org/stable/2103578>>, consultado el 03/08/2013.

³⁵¹ JADACKI, J., "Warsaw: The Rise and Decline of Modern Scientific Philosophy in the Capital city of Poland", *Axiomathes*, nº 2-3, 1994.

³⁵² DRABAREK, A., "Kazimierz Twardowski's Ethical Approach", *op. cit.*, p. 166.

Ese fue el caso del pensamiento marxista, presente en el debate académico y social gracias a la traducción al polaco en 1884 del primer volumen de *El Capital* a cargo del sociólogo Ludwik Krzywicki (1859-1941). Fiel a los postulados analíticos, Krzywicki rechazó las interpretaciones más especulativas del marxismo y se interesó casi exclusivamente por la forma en que la teoría de Marx podía contribuir al estudio de la sociedad.

Para Krzywicki, el materialismo histórico era un instrumento útil en la medida en que aportaba una nueva forma de concebir el conocimiento y el progreso social. Así, con respecto al problema epistemológico, el marxismo posibilitaba la destrascendentalización de las categorías kantianas, permitiendo concebirlas como *a priori* sociales, es decir, como instrumentos de adaptación al entorno. El sujeto de esta adaptación no era, contra los positivistas, la especie humana, sino el sujeto individual. Esto posibilitaba, según Krzywicki, poner de relieve la importancia del factor individual en el progreso social, distanciándose así de las tesis mecanicistas que no concedían papel alguno ni al individuo ni a sus ideas en la transformación social³⁵³.

No obstante, para Krzywicki, que compatibilizaba la actividad académica con la militancia socialista, este progreso no se traducía siempre en una liberación del individuo, como postulaba el optimismo positivista. Formulando una dialéctica de la ilustración *avant la lettre*, Krzywicki veía también la alienación del individuo en algunos elementos del progreso que podían someter la vida de las personas a la lógica de procesos impersonales. Lamentablemente, no llegó a elaborar una teoría al respecto, y se limitó a contrastar la sociedad de su tiempo con una utopía basada en el socialismo primitivo.

³⁵³ WALICKI, A., *Stanislaw Brzozowski and the Polish beginnings of 'Western Marxism'*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 46.

Este eclecticismo constituyó la norma por la que el marxismo se incorporó a la vida académica polaca. Filósofos, sociólogos y antropólogos vieron en las teorías de Marx ideas que podían incorporarse o combinarse con otras teorías. A diferencia de lo que ocurriría con el marxismo soviético, casi ningún pensador polaco contempló el marxismo como una teoría que excluyera a las demás y, mucho menos, como un dogma que hubiera que custodiar. Así, si como señala Kołakowski, este eclecticismo amerita a Krzywicki para ser considerado un caballo de Troya de la teoría marxista, casi todos los marxistas polacos merecen idéntica consideración³⁵⁴.

Tal es el caso de Florian Znaniecki (1882-1958), fundador del primer departamento polaco de sociología. A través del marxismo, se orientó al estudio de la dinámica individuo-sociedad, concibiendo una ciencia de la cultura basada en el trabajo de campo y alejada del pensamiento sociológico especulativo³⁵⁵. Su influencia sobre el pensamiento polaco fue sumamente importante en una época en la que Polonia se enfrentaba al reto de la modernización de las infraestructuras sociales tras su recién estrenada independencia.

No menor ejemplo de la combinación del marxismo con otras líneas de pensamiento lo constituye el intento del sociólogo Kazimierz Kelles-Krauz (1872-1905) por congeniar las teorías de Marx con tesis nacionalistas³⁵⁶. Con base en las ideas de Krzywicki, Kelles-Krauz concibió los *a priori* sociales no solo como formas de adaptación al entorno, sino también como factores que condicionaban el conocimiento,

³⁵⁴ PCM, II, p. 209.

³⁵⁵ JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology. The development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht (Holland), D. Reidel, 1963, p. 66.

³⁵⁶ SNYDER, T., *Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe. A biography of Kazimierz Kelles-Kraus (1872-1905)*, Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1997.

adelantándose así algunos años a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim. Una de las tesis más controvertidas de Kelles-Krauz la constituía su ley de la retrospección revolucionaria, según la cual todo movimiento que deseaba reformar el *statu quo* apela invariablemente a una norma existente en algún pasado remoto. Esta teoría servía también para explicar el origen del propio marxismo que, a su juicio, era una utopía basada en la idea del comunismo primitivo³⁵⁷.

Sin embargo, tal vez el más original de los marxistas polacos del cambio de siglo fuera Stanisław Brzozowski (1878-1911), cuya obra, influida por la lectura de Marx a través de Georges Sorel y la filosofía de la vida de Bergson y Nietzsche, desarrolla tesis análogas a la de los *Manuscritos* de Marx muchos años antes de que estos llegaran a conocerse. Como veremos, su influencia sobre Kołakowski resulta innegable.

A diferencia de la mayor parte de sus coetáneos polacos, Brzozowski rechazó la metodología analítica, por considerarla tan solo apta para fabricar *papers*³⁵⁸, y se orientó al desarrollo de una amplia filosofía de la acción basada en el trabajo (*Filozofia czynu / Filosofía de la acción*, 1903). La teoría partía de dos premisas. La primera, fuertemente antropocéntrica, era la de que no existían más valores que los que crea el ser humano por medio del trabajo. La segunda consistía en la consideración de la vida como el valor supremo, valor que no puede ser filosóficamente definido. Aceptar la vida significaba, en clave nietzscheana, aceptar que nuestro lugar en el mundo se caracteriza por la necesidad de luchar por unos valores en detrimento de otros³⁵⁹.

³⁵⁷ PCM, II, p. 213.

³⁵⁸ WALICKI, A., *Stanislaw Brzozowski...*, *op. cit.*, pp. 6-7.

³⁵⁹ SZKOLUT, T., Polish Aesthetic Axiology in the Twentieth Century (1890-1999), en JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology...*, *op. cit.*, p. 13-14.

Uno de estos valores era el de la verdad, cuyo origen humano convierte en un sinsentido la teoría de la verdad como correspondencia. Siguiendo también aquí a Nietzsche, Brzozowski defendía que la verdad era el instrumento humano de adaptación al entorno. Obviar este hecho suponía, a su juicio, incurrir en una “ilusión de objetividad”³⁶⁰ que abocaba a la humanidad a su propia alienación y objetivación.

Como señala Kołakowski, Brzozowski fue uno de los autores más influyentes en la juventud polaca de izquierdas, aunque es probable que lo fuera más por sus novelas que por sus obras teóricas, las cuales comenzaron a ser conocidas en Polonia cuando el propio Kołakowski le dedicó un capítulo en *Principales Corrientes del Marxismo*³⁶¹.

El marxismo discutido en la II Internacional Socialista (1889-1919), el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, apenas hizo acto de presencia en la Polonia de esta época, y menos aún el marxismo-leninismo, al que Kotarbiński consideraba como un mero código de conducta de militante sin valor filosófico³⁶². La más fiel a las tesis marxistas era Rosa Luxemburg (1871–1919), pero su influencia en el debate académico polaco fue inferior al que alcanzaron sus ideas en Alemania. Uno de los motivos de la menor resonancia de las ideas de Luxemburg se debía a su defensa del objetivismo histórico, según el cual tan solo los factores económicos determinaban el decurso histórico. Como hemos visto, este objetivismo era una especie rara en la recepción del marxismo en Polonia. Por este objetivismo, y tal vez con demasiada severidad, Kołakowski señala a Luxemburg como un ejemplo del marxismo dogmático, un caso de “esclava sumisión a la autoridad”³⁶³. Sin embargo, no se debe olvidar que

³⁶⁰ WALICKI, A., *Stanislaw Brzozowski...*, *op. cit.*, , pp. 8.

³⁶¹ *PCM*, II, p. 218.

³⁶² JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology*, *op. cit.*, p. 59.

³⁶³ *PCM*, II, pp. 95-98.

Luxemburg corrigió a Marx en varios aspectos, siendo el más importante de ellos la teoría de la acumulación del capital. Tampoco se debe obviar que no siempre el reconocimiento del valor de una autoridad intelectual es sinónimo de esclavitud.

La filosofía cristiana que se desarrollaba en la Universidad de Cracovia y en la recién creada Universidad Católica de Lublin (1918) tampoco quedó al margen de la influencia de la escuela analítica. A finales de la década de 1920, Józef M. Bocheński (1902-1995), Jan Salamucha (1903-1944), Bolesław Sobociński (1906-1980) y Jan F. Drewnowski (1896-1978) fundaron el Círculo de Cracovia con la idea de estudiar cómo la filosofía cristiana podía beneficiarse de las otras corrientes filosóficas. Según Drewnowski, el neotomismo que practicaban en Francia Jacques Maritain y Étienne Gilson podía mejorarse con una apertura a la lógica formal, por cuanto ésta no alteraba los contenidos esenciales de la religión³⁶⁴. En el mismo sentido, Salamucha, antiguo alumno de Łukasiewicz, no veía incompatibilidad entre la lógica y la filosofía cristiana, pues, a su juicio, la doctrina católica era susceptible de formalizarse y axiomatizarse.

Los trabajos teóricos del Círculo de Cracovia se orientaron a las investigaciones en filosofía medieval y, especialmente, a formalizar los argumentos tomistas sobre la existencia de Dios. De acuerdo con Salamucha, la combinación de la filosofía tomista con la lógica formal permitía alcanzar la mayor extensión filosófica y la mayor amplitud metodológica. Esto significaba que se podía abordar un corpus de asuntos más amplios que los de otras escuelas sin renunciar a los métodos más reconocidos³⁶⁵.

El problema al que se tenían que enfrentar los neotomistas de Cracovia era al de qué sucedía si se producía una contradicción entre los principios filosóficos y los

³⁶⁴ WOLENSKI, J., "Polish attempts to modernize Thomism..." *op. cit.*, 305.

³⁶⁵ POUIVET, R., "Jan Salamucha's Analytical Thomism", LAPOINTE, S., WOLEŃSKI, J., MARION, M. y MISKIEWICZ, W. (eds.), *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, London: Springer, 2009, p. 240.

principios teológicos. Salamucha trató de resolver esta cuestión señalando que los dogmas de la Iglesia no podían formar parte del corpus filosófico. Tan solo suponían una norma *negativa* para la filosofía. Esto se traducía en que si una idea filosófica se contradecía con un principio teológico, había que prescindir del principio filosófico y sustituirlo por otro principio igualmente filosófico. En ningún caso era admisible que un principio teológico ocupara el lugar de un principio filosófico. De esta forma, la filosofía cristiana podía seguir manteniendo su independencia de la teología³⁶⁶.

Como hemos señalado, los principios programáticos de la escuela de Twardowski facilitaban su absorción por parte de los filósofos neotomistas. Ambas escuelas coincidían en la preeminencia de la ontología, en el realismo epistemológico y, también, en la dimensión práctica de la filosofía. Por otra parte, la Escuela de Leópolis-Varsovia no era beligerante contra las investigaciones metafísicas e, incluso, algunos de sus miembros compatibilizaron sus creencias religiosas con la práctica filosófica. Sin embargo, los neotomistas se distanciaban de la forma de abordar la ética por parte de los filósofos analíticos. Frente a la ética de los valores, se remontaban a Aristóteles para defender una ética de los fines. Se oponían también a la ética kantiana del deber, a la que acusaban de relativista por subjetiva. A juicio de Bocheński, el fin del ser humano era, como había señalado el Estagirita, la consecución de la felicidad a través de una vida virtuosa. En este sentido, la ética debía consistir en la investigación sobre las virtudes, indagación cuya finalidad práctica consistía en la formación integral del individuo. Esta formación se coronaba con la virtud por excelencia, la prudencia: la disposición de la razón a pronunciarse sobre el obrar concreto³⁶⁷.

³⁶⁶ POUIVET, R., "Jan Salamucha's Analytical Thomism", *op. cit.*, pp. 242-243.

³⁶⁷ BOCHENSKI, J., *La filosofía actual*, traducción de Eugenio Imaz, primera edición: 1947, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 257-267.

No es posible terminar este breve repaso por el pensamiento polaco en la primera mitad del siglo XX sin citar a algunos autores que, sin pertenecer a una escuela, dejaron su impronta en la cultura del país.

El más conocido en la Europa occidental es, sin duda, Roman Ingarden (1893-1970), alumno de Twardowski en Leópolis y, posteriormente, de Husserl en Gotinga y Friburgo. Como profesor de la Universidad de Leópolis, introdujo la fenomenología husserliana, de la que, sin embargo, no aceptó las tesis idealistas. Ingarden se dedicó especialmente a la ontología del arte, definiendo la obra artística como un objeto intencional que se constituye mediante los valores que proyectamos sobre ella. En el campo de la ética, introdujo en Polonia el pensamiento de Max Scheler, particularmente influyente en el pensamiento ético de Karol Wojtyła, alumno también de Ingarden.

El neocriticismo kantiano y la filosofía positivista de Ernst Mach y Richard Avenarius tuvieron su representación en Polonia a través de Julian Ochorowicz (1850-1917) y Adam Mahrburg (1855–1913). Apostaban por la liquidación de la metafísica y su sustitución por la filosofía experimental. En consonancia con sus tesis, Ochorowicz escribió *O metodzie w etyce* (*El método en la ética*, 1906), en la que propugnaba una ética científica y exclusivamente empírica.

El mesianismo del siglo XIX encontró un continuador en Wincenty Lutosławski (1863-1954), profesor de la Universidad de Vilna y experto en la obra de William James y Henry Bergson. Lutosławski defendió una metafísica espiritualista interesada en la inmortalidad y la reencarnación del alma. También trató de definir una ética polaca como modelo para otras naciones³⁶⁸. Sin embargo, Lutosławski es hoy recordado por sus

³⁶⁸ GAWOR, L., y ZDYBEL, L., “Elements of Twentieth Century Polish Ethics”, en JEDYNAK, S., (ed.), *Polish Axiology...*, *op. cit.*, p. 42.

estudios sobre el estilo literario de Platón, lo que ha permitido datar mucho de sus diálogos.

2.1.2 El estalinismo filosófico y la supresión de la filosofía

Al término de la II Guerra Mundial, la principal ocupación de los intelectuales polacos consistía en recomponer las infraestructuras científicas y educativas, desmanteladas por los nazis. Apenas existían dudas sobre la posibilidad de devolver la filosofía polaca al nivel del período anterior a la contienda, aunque algunos filósofos más escépticos, como Łukasiewicz y Tarski, habían optado por permanecer en el extranjero. No obstante, la escuela analítica, liderada ahora por Kazimierz Ajdukiewicz, consiguió retomar pronto sus actividades en la Universidad de Varsovia, al tiempo que Tadeusz Kotarbiński se encargaba de la difusión del método analítico en la refundada Universidad de Poznan. Incluso se fundaron nuevas facultades de filosofía, como la de la católica Universidad de Lublin.

No obstante, resultó más sencillo recomponer las infraestructuras educativas que dar una respuesta satisfactoria a los desafíos que había planteado la contienda bélica. Así, el principal problema que se discutía en los medios académicos recién acabada la guerra era el de la relación entre la actividad universitaria y científica y el devenir sociopolítico, relación que, a juicio del sociólogo Józef Chałasiński (1904-1979) obligaba a repensar las responsabilidades del científico y hacía inevitable una profunda reforma del sistema educativo.

Renovando las tesis de la vieja *inteligencia* polaca, casi todos los participantes en el debate eran conscientes de que la universidad se debía orientar a la producción de un conocimiento susceptible de mejorar las condiciones de vida de las personas, pero sin que esto supusiese una sumisión del intelectual a las directrices políticas. A promover tal fin se fundó en 1945 la revista *Zycie Nauki* (*Ciencias de la vida*), en torno

a la que se congregaron académicos del ámbito de las ciencias naturales y de las matemáticas. Defendían un humanismo científico, según el cual la ciencia no solo debía contribuir al bienestar social, sino que era su misión inculcar los valores de la ciencia en las prácticas de la vida cotidiana. Con un talante similar, pero nutrida de pensadores procedentes de las disciplinas humanísticas, la revista *Mysl Wspolczesna* (*Pensamiento contemporáneo*) abogaba por una amplia reforma social asentada en sólidos principios democráticos.

Los pensadores marxistas cercanos al partido comunista polaco apenas participaban en estos debates. Desde 1945 habían encontrado su órgano de expresión en el periódico *Kuznica*, auspiciado por el aparato soviético y cuyo manifiesto fundacional llamaba a los intelectuales a apoyar el socialismo y a “abandonar el misticismo y el escapismo”³⁶⁹. Asimismo, desde 1945 tuvieron a su disposición la editorial Książka (Libro), gracias a la cual tradujeron al polaco los clásicos marxistas-leninistas, alcanzando en apenas un lustro la puesta circulación de once millones de copias de las obras de Marx, Engels y Lenin³⁷⁰. No obstante, desde la victoria en las elecciones de 1947, y muy especialmente desde la fundación del partido único, los comunistas polacos se hicieron aún más intransigentes con los debates filosóficos públicos. Se quejaban de que *Mysl Wspolczesna*, ya por entonces constituida en la principal revista filosófica, apenas dedicara artículos al pensamiento marxista y, en cambio, sirviera de plataforma de divulgación del pensamiento democrático burgués de Kotarbiński y Chałasiński.

Dos artículos publicados en 1948 por el sociólogo Stanislaw Ossowski vinieron a agravar la ya de por sí tensa situación. En ellos, Ossowski reconocía en Marx a un

³⁶⁹ KEMP-WELCH, T., *Poland under Communism...*, *op. cit.*, p. 35.

³⁷⁰ JORDAN, Z.A., *Philosophy and Ideology*, *op. cit.*, p. 113.

autor ilustrado cuyas tesis realistas y racionalistas lo hacían compatible con la tradición de la escuela analítica polaca. Asimismo, afirmaba que el materialismo histórico constituía un instrumento valioso para las ciencias sociales, en particular, la investigación histórica. No obstante, censuraba que, tras la muerte de Marx, el marxismo se hubiera convertido en algo parecido a un sistema religioso, incluyendo actitudes sectarias y la tendencia a clasificar cualquier pensamiento como ortodoxo o hereje según se aviniera mejor o peor al dogma. Así, decía el sociólogo, toda crítica a la teoría de Marx era interpretada invariablemente como un ataque al movimiento obrero polaco³⁷¹.

Los artículos dieron lugar a una encendida discusión en las universidades sobre si el marxismo era una doctrina incompatible con el debate intelectual. Pero, antes de que la discusión alcanzara cotas inmanejables y, sobre todo, para combatir los núcleos de oposición al comunismo que comenzaban a formarse en las aulas universitarias, el Gobierno dictó un decreto que otorgaba al ministro de educación amplias competencias en el diseño de las instituciones de enseñanza, incluida la Universidad. Le concedía un poder ilimitado no solo para fijar los estudios que debían impartirse, sino también para seleccionar a los profesores a cargo de los distintos departamentos. La reforma facilitó la expulsión de la Universidad de Stanislaw y Maria Ossowski, Roman Ingarden y Władysław Tatarkiewicz³⁷². A otros, como Kotarbiński y Ajdukiewicz, se les permitió

³⁷¹ OSSOWSKI, S., "Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki" ("La doctrina marxista y la época actual"), *Mysl Wspolczesna*, 12/19, pp. 501-513, (1947), y "Teoretyczne zadania marksizmu. Szkic programu" ("La tarea teórica del marxismo. Un programa"), *Mysl Wspolczesna*, 1/20, pp. 3-18 (1948), citados por JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology*, *op. cit.*

³⁷² KEMP-WELCH, T., *Poland under Communism...*, *op. cit.*, pp. 36-38.

continuar a condición de que se dedicaran exclusivamente a los análisis de cálculo de lógica formal³⁷³. A los pensadores afectos al marxismo se les destinó al *frente filosófico*.

2.1.3. El frente filosófico: la filosofía como instrumento

Marx fundamentó su trabajo teórico sobre dos pilares, uno metodológico y otro sustantivo. El método, el *materialismo histórico*, permite explicar la evolución de la sociedad a partir de las fuerzas y relaciones de producción y no como el producto del despliegue de ideas o de fuerzas extra mundanas. La teoría sustantiva, la *ley de acumulación del capital*, explica cómo el incremento de capital se traduce en la pauperización de los trabajadores. La combinación de estos dos elementos, que en apariencia constituyen una definición neutral de una metodología y una teoría socioeconómica, fueron definidos por Engels en el *Anti-Dühring* como los fundamentos del “socialismo científico”³⁷⁴. Veamos por qué.

El *Anti-Dühring* fue escrito para salir al paso del socialismo fundamentado en exigencias morales patrocinado por Eugen Dühring. En su respuesta, Engels defiende que la aspiración a una sociedad sin clases puede predecirse teóricamente con base en los hechos reales, sin necesidad de apelar a consideraciones éticas. Para alcanzar esta conclusión, Engels ha venido defendiendo en otros escritos que el marxismo demuestra dos hechos. El primero es que las distintas formas de organización social se suceden unas a otras con un grado de necesidad. El segundo es que ese devenir histórico se explica por un mecanismo de la evolución social: el antagonismo y la lucha de clases³⁷⁵.

³⁷³ RIESER, M., “Polish Philosophy Today”, *op. cit.*, p. 424.

³⁷⁴ ENGELS, F., *Anti-Dühring...*, *op. cit.*

³⁷⁵ ENGELS, F., *Socialism, Utopian and Scientific*, New York, New York Labor News Company, 1901, p. 36.

De esta forma, se puede prever teóricamente la crisis definitiva del sistema capitalista y el posterior advenimiento del socialismo.

Pero el socialismo científico, señala Engels, no es solo una teoría socioeconómica, sino, principalmente, una concepción del mundo, concretamente una “concepción materialista y dialéctica” que, a diferencia de las especulaciones metafísicas idealistas, aspira a alcanzar un nivel de fundamentación similar al de las ciencias positivas. Según Engels, la relevancia de la concepción materialista es justo ese fundamento en las ciencias positivas, de las que extrae conocimiento al tiempo que reflexiona sobre su desarrollo, sin que esto signifique, en ningún caso, que dicha concepción del mundo aspire a proveer de un conocimiento superior al de la ciencia.

Los pilares sobre los que se asienta esta concepción del mundo son, por un lado, el materialismo, según el cual, todos los fenómenos mundanos son explicables por relación a otros fenómenos igualmente mundanos; y por el otro, la dialéctica, que explica las transformaciones de la materia por medio de una serie de leyes sobre su devenir. Es precisamente la dialéctica la que permite complementar el elevado nivel de abstracción de las ciencias positivas.

Aquí es importante destacar que, cuando Marx y Engels se refieren a las ciencias positivas, tienen en mente el estilo anglosajón de hacer ciencia, esto es, la deducción y validación empírica de enunciados. Diferente es el modelo de ciencia alemán, que consiste en la exposición del despliegue (*Entwicklung*) de algo a partir de su necesidad interna. Hacer ciencia, para Marx y Engels, es formular, en forma de una ley, la necesidad interna de un objeto, y esa ciencia se desarrolla a través del método dialéctico. Así, mientras las ciencias positivas reducen los individuos concretos a sus componentes comunes y elementales para tratarlos como objetos abstractos, la dialéctica aspira a dar cuenta de las totalidades concretas. Como diría Lenin después, la dialéctica consiste en “el análisis concreto de la situación concreta”, es decir, de la

política, que alcanza así la consideración de un objeto susceptible de conocimiento científico³⁷⁶.

El socialismo científico se constituye, por tanto, como una visión del mundo cuyos fundamentos se hallan en las ciencias positivas y, en tal medida, aspira a superar las especulativas cosmovisiones idealistas. Es importante destacar, como de manera certera hace Sacristán, dos importantes ideas que ayudan a entender el desarrollo posterior del marxismo. La primera es que Engels explicita que la concepción comunista del mundo no es un sistema filosófico como pudiera serlo el de Hegel. Por tanto, no puede entenderse como un sistema acabado e inmutable sino, por el contrario, como un conjunto de principios que son susceptibles de corrección en la medida de que las ciencias positivas aporten nuevos hallazgos. La segunda, y no menos importante, es que el *Anti-Dühring* es una obra de divulgación cuya finalidad principal, como indica su título, es combatir las ideas de Dühring, y, en ningún caso, hacer una enciclopedia del socialismo científico ni, mucho menos, un catecismo sobre el mismo.

Vayamos ahora al concepto de ideología. Se encuentran en la obra de Marx y Engels dos definiciones. La primera, la *ideología como pensamiento distorsionado*, la caracteriza, en términos generales, como una visión deformada de la realidad (invertida como en una cámara oscura) motivada por el predominio de las ideas sobre los hechos³⁷⁷. La segunda, la *ideología como superestructura*, la define como el reflejo

³⁷⁶ Citado por Manuel Sacristán en el estudio introductorio a ENGELS, F., *Anti-Dühring...*, *op. cit.* Véase también SACRISTÁN, M., "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en SACRISTÁN, M., *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 317-367.

³⁷⁷ Así lo afirma en *La ideología alemana*: "La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como

espiritual de la vida material, reflejo que suele ser la expresión mistificada de los intereses de la clase dominante, por medio de la cual ésta se asegura su dominio³⁷⁸. Lo que nos interesa destacar es que ambas definiciones establecen una nítida distinción entre el conocimiento desinteresado y objetivo de la teoría y el conocimiento sesgado o falseado de la ideología. Para Marx, la ciencia no puede ser, al mismo tiempo, ideología, porque la teoría, a diferencia de la ideología, es un pensamiento desinteresado³⁷⁹. Pero,

emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida". MARX, K., y ENGELS, F., *La ideología alemana*, *op. cit.*, pp. 25-26.

³⁷⁸ Para sostener esta interpretación se suelen citar dos textos. El primero, del prólogo a *La Contribución a la crítica de la economía política*, donde afirma: "En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se erige la superestructura jurídica y política a la que corresponden determinadas formas de conciencia social". MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción de Marat Kuznetsov, Moscú: Progreso, 1989, p. 7. El segundo es de *La ideología alemana*: "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, el poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material disponen con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente", MARX, K., Y ENGELS, F., *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 50.

³⁷⁹ Véase a este respecto el epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*, en MARX, K., *El Capital, Libro I, Tomo I*, traducción de Vicente Romano, Madrid, Akal, 2007.

no con menos intensidad, nos interesa poner de relieve que en la obra de Marx y Engels ideología no es lo mismo que conocimiento falso, pues la ideología ha de poseer un núcleo de conocimiento verdadero para que éste pueda ser “invertido como en una cámara oscura”.

No obstante, a la muerte de Marx y Engels, comenzó a tomar cuerpo una cuestión que amenazaba toda la estructura teórica del marxismo: si, según la tesis de la ideología como superestructura, toda forma de pensamiento estaba socialmente determinada, y siendo el marxismo una forma de pensamiento, él mismo debía estar determinado por las condiciones sociales, y, en consecuencia, no había ninguna razón *científica* para apoyarlo en detrimento de cualquier otro. Su elección podría justificarse, de modo exclusivo, por sus valores particulares. Admitir esta conclusión suponía aceptar que el marxismo no era más que otra filosofía idealista, una visión del mundo llamada a competir con otras igual de razonables, como pudieran serlo las cosmovisiones religiosas. Para combatir esa deriva, Lenin desarrolló una teoría dual de la ideología, según la cual, de la obra de Marx y Engels se podía deducir la coexistencia de dos ideologías en el mismo momento histórico: la propia de la clase decadente y la propia de la clase ascendente. Siguiendo las tesis del materialismo histórico y de la lucha de clases, la ideología ascendente debía acabar imponiéndose a la descendente, con lo cual se podía concluir que la ideología progresista era la científicamente correcta. Con este paso, Lenin identificaba la ideología con la teoría, una tesis que se alejaba ya considerablemente de lo que podía tener en mente Marx³⁸⁰.

No era este el único problema que se deducía de la relación entre la teoría y la ideología. Correlacionado con el anterior estaba el que surgía de la laguna en la obra marxista sobre cómo el proletariado podía alcanzar conciencia política. Para Lenin, no

³⁸⁰ KLINE, G. L., “Kołakowski and Revision of Marxism”, *op. cit.*, p. 122.

era probable que esta conciencia surgiera de forma espontánea en el curso de la historia, a lo sumo el proletariado podría desarrollar una conciencia sindical, pero no política. Se hacía precisa la existencia de algún instrumento de mediación que transmitiera al proletariado la ideología política científicamente correcta. Lenin seguía así la tesis engelsiana, apuntada en *Socialismo utópico y científico*³⁸¹, de que la conciencia de clases se transmite desde el teórico marxista hacia el proletariado. Y a esta idea añadió otras dos. La primera es que la filosofía alcanza su realización en la actividad revolucionaria por medio de la lucha de clases; la segunda es que, en la medida en que la filosofía es el principal instrumento ideológico de la política, su ejercicio ha de estar orientado por la estructura centralizada y fuertemente jerárquica del partido comunista.

No obstante, la idea de conformar un frente ideológico comunista no tomó cuerpo en la literatura soviética hasta después de la muerte de Lenin. Comenzó a materializarse a raíz de una resolución del comité central del Partido Comunista de la URSS de 1938 que establecía la necesidad de la formación ideológica de los cuadros del partido, de tal forma que estuvieran en condiciones de hacer frente a los ataques de la ideología burguesa. Al término de la segunda guerra mundial, el concepto de ideología era ya inseparable del de lucha de clases y servía muy en especial para justificar las purgas de Stalin contra los intelectuales disidentes, a los que se podía acusar, entre otras muchas cosas, de “sabotaje ideológico”³⁸².

Pero, esta subordinación de la filosofía al partido planteaba un nuevo desafío, pues lo que Marx y Engels habían formulado como una teoría científica que explicaba y

³⁸¹ ENGELS, F., *Socialism, Utopian and Scientific*, op. cit.

³⁸² YAHKOT, Y., *The Suppression of Philosophy in the USSR (The 1920s & 1930s)*, Oak Park, Mehring Books, 2012, pp. 197 y ss.

predecía la llegada del socialismo, resultaba necesitar ahora de una vanguardia cuyas decisiones nacían de la voluntad política, que podía alterar la teoría según las necesidades del momento. Esta tensión entre el voluntarismo y la cientificidad la resolvió Stalin en dos pasos. Por el primero, elevaba la superestructura ideológica a una categoría equiparable a la de los medios y las relaciones de producción. Así, en un artículo publicado en *Pravda*, el 20 de junio de 1950 afirmaba:

[La] superestructura es un producto de la base, pero esto no implica que se limite a reflejar la base, que sea pasiva, neutral, indiferente a la suerte de su base, al destino de las clases, al carácter del sistema. Por el contrario, una vez que ha hecho acto de aparición, se convierte en una fuerza activa, ayudando activamente a la base a tomar forma y consolidarse, y haciendo todo lo posible por ayudar a que el nuevo sistema se establezca y a eliminar la antigua base y las viejas clases³⁸³.

Por el segundo paso, declaraba al partido comunista como intérprete único de la ideología comunista. Así, por este principio del *partijnost*, toda la investigación científica debía subordinarse a las necesidades del partido y, como consecuencia, toda ciencia opuesta al marxismo era, automáticamente, ciencia falsa³⁸⁴. Como ha señalado Jordan, este giro suponía la completa inversión de la teoría marxista, pues, en ningún caso Marx

³⁸³ Traducción propia del inglés “[The] superstructure is a product of the base, but this by no means implies that it merely reflects the base, that it is passive, neutral, indifferent to the fate of its base, to the fate of the classes, to the character of the system. On the contrary, having come into being, it becomes an exceedingly active force, actively assisting its base to take shape and consolidate itself, and doing its utmost to help the new system to finish off and eliminate the old base and the old classes”, en STALIN, J. V., *Marxism and Problems of Linguistics*, Peking, Foreign Languages Press, 1972, p. 5.

³⁸⁴ Referido a la filosofía, Yehoshua Yakhot recuerda que el principio del partidismo ya había sido enunciado en un artículo de Mark Mitin, Vasily Raltsevich y Pavel Yudin aparecido en el moscovita *Pravda* el 7 de junio de 1930. Allí decían los autores que no era posible una filosofía adecuada al partido comunista si tal filosofía no sincronizaba sus actividades con los intereses del partido. YAKHOT, Y., *The Suppression of Philosophy in the USSR...*, *op. cit.*, p.120.

había subordinado la ciencia al comunismo, ni siquiera al materialismo histórico, pues éste, como instrumento metodológico, dependía de las reglas del método científico³⁸⁵; por el contrario, la formulación de Stalin subordinaba primero el método científico al materialismo dialéctico y, después, el materialismo dialéctico al voluntarismo político. La filosofía quedaba sometida, así, a los principios de jerarquía y autoridad que funcionaban en todos los órdenes del partido comunista, obviando los protocolos propios de la actividad científica y académica. Bajo estas premisas, la actividad teórica se disolvía en favor del voluntarismo y subjetivismo de los líderes políticos, que eran, en definitiva, los que determinaban el curso por el que debía marchar el *frente filosófico*³⁸⁶.

En el caso de Polonia, este *frente* comenzó a forjarse al término de la segunda guerra mundial, cuando se constituyó la Academia Polaca de la Ciencia bajo la dirección del comité central del Partido Comunista. Se pretendía con ella centralizar la supervisión de toda la actividad científica y académica. Las funciones de la Academia fueron aprobadas en el primer Congreso de la Ciencia Polaca, celebrado en Varsovia en 1951, en el que se instaba, además, a no discutir abiertamente las teorías marxista-leninistas, y a canalizar el debate a través de los órganos autorizados³⁸⁷.

Un año después, en 1952, se constituyó el comité filosófico de la Academia, cuyo primer responsable fue Adam Schaff (1913-2006). Hombre del partido desde la década de 1930 y miembro ahora de su comité central, Schaff era de los pocos marxistas polacos que disponían de un amplio currículum académico. Había estudiado Derecho y Economía en Francia, Filosofía en la Universidad de Moscú y, desde 1948, ocupaba la

³⁸⁵ JORDAN, Z. A., *The evolution of Dialectical Materialism. A philosophical and Sociological Analysis*, New York, McMillan, 1967, p. 98.

³⁸⁶ JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology*, *op. cit.*, pp. 127, 139 y 153.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 80.

primera cátedra de marxismo-leninismo en la Universidad de Varsovia, centro que se reservaba en exclusiva la enseñanza de filosofía. Schaff suele ser descrito como un dictador ilustrado, un marxista fiel a las directrices del partido, pero sensible a los peligros que esas directrices podían suponer para el nivel alcanzado por la filosofía polaca antes de la guerra³⁸⁸.

No obstante, convencido del papel que debía desempeñar la filosofía en la lucha de clases y ferviente defensor de la versión soviética de la dictadura del proletariado, Schaff ordenó la clausura de todas las revistas independientes, en particular *Przegląd Filozoficzny* y *Ruch Filozoficzny*, y las sustituyó por *Mysl Filozoficzna*, dirigida por él mismo con la ayuda de un comité editor en cuya nómina se incluía a los más capacitados intelectuales marxistas, como el propio Kołakowski³⁸⁹.

El primer editorial de *Mysl Filozoficzna* establecía las directrices generales de lo que iba a ser la filosofía polaca en los siguientes años. Desde una perspectiva desinhibidamente instrumental, señalaba que su objetivo era fomentar la conciencia socialista, para lo cual señalaba tareas como propagar la doctrina marxista-leninista, revisar y purgar la tradición filosófica polaca y formar los cuadros comunistas³⁹⁰.

De propagar la doctrina socialista y, mucho más importante, de aclarar en qué consistía esa doctrina, se encargó inicialmente el propio Schaff. Suyas fueron las primeras obras en polaco de divulgación de la teoría marxista. En particular, era de obligada lectura su *Introducción a la teoría marxista (Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego, Spółdzielnia Wydawnicza, 1947)*, en la que presentaba el marxismo como una teoría filosófica con una doble vertiente: como visión

³⁸⁸ RIESER, M., "Polish Philosophy Today", *op. cit.*, pp. 424-425.

³⁸⁹ RIESER, M., "Philosophy in Poland...", *op. cit.*, p. 206.

³⁹⁰ JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology*, *op. cit.*, pp. 178-182.

del mundo, el marxismo tenía la finalidad práctica de propiciar la emancipación humana; y como conjunto de hipótesis y leyes, el marxismo era la más rigurosa teoría científica.

El esquema de Schaff no difería en demasía del programa vigente en la universidad soviética. Tampoco se alteraba el programa según el cual uno de los principales cometidos del filósofo consistía en “limpiar” todos los vestigios de pensamiento burgués en la historia filosófica. A este respecto, y desde los editoriales de *Mysl Filozoficzna*, no se reparaba en matices y se llamaba a combatir casi todas las corrientes vigentes en Polonia: el tomismo, la fenomenología, la sociología empirista y, muy en particular, la filosofía analítica de la Escuela de Varsovia.

En la filosofía cristiana reconocían a la más importante cosmovisión rival del marxismo, pero se trataba, decían los marxistas, de una visión del mundo oscurantista y mística, a diferencia de la visión del mundo respaldada por la ciencia que proporcionaba el análisis marxista. Por su parte, la fenomenología, al reconocer su deuda con la filosofía de Descartes, era acusada de idealismo reaccionario y de cosmopolitismo. A los comunistas polacos les parecía que el idealismo estaba abocado a apoyar alguna forma de teísmo, algo de lo que no se libraba, según pensaban, la fenomenología de Ingarden. La sociología empírica, por su parte, era también rea del delito de idealismo, en cuanto daba preeminencia a los aspectos culturales sobre la estructura económica de la sociedad. Se señalaba que una sociología así era incompatible con el marxismo, a pesar de que las tesis de Stalin no parecían estar demasiado alejadas. Esta forma de argumentar comenzó a extenderse entre los marxistas polacos: para refutar un argumento, al crítico le bastaba con mostrar que éste no se ajustaba a las autoridades o que las autoridades habían sido mal interpretadas³⁹¹.

³⁹¹ A este respecto, el filósofo polaco cristiano Józef Maria Bocheński afirma que cuando “un filósofo comunista consigue demostrar que otro filósofo defiende una doctrina que no coincida con estos autores en los más pequeños detalles, la discusión ha llegado a su fin. El atacado trata

Junto a la Iglesia, la Escuela de Varsovia era el enemigo prioritario debido a su capacidad para competir con el marxismo en la lucha por el reconocimiento como la auténtica filosofía “científica”³⁹². Los marxistas esgrimían que las ideas de los analíticos constituían una forma de cientifismo que pretendía despojar a la filosofía de todo contenido social por la vía de reducirla al análisis del lenguaje. Al mismo tiempo se insinuaba, como si hiciera al caso, que Twardowski y sus discípulos apoyaban las tesis de la Iglesia. A Kotarbiński se le despachaba reconociendo que si bien era materialista, no era un materialista dialéctico, lo que a la postre era aún peor que no ser materialista. De Ajdukiewicz se denunciaba su convencionalismo radical. En general, en los escritos marxistas se tendía a deformar a la Escuela de Varsovia hasta convertirla en una mera copia del neopositivismo vienés.

Sin embargo, el intercambio de críticas entre los marxistas, liderados por Schaff, y los analíticos, capitaneados por Ajdukiewicz, se fue moderando con el paso del tiempo. Una razón residía en el hecho de que Schaff era tan detractor de la metafísica hegeliana como lo eran los analíticos. La otra, aún más determinante, consistía en que el debate filosófico en Polonia era más libre que en otros países comunistas, en los que era impensable que se permitiera participar en él a filósofos como Kotarbiński, Ajdukiewicz u Ossowski. El historiador Norman Davies señala que las razones de esta mayor permisividad hay que buscarlas en el hecho de que los dirigentes polacos nunca se creyeron tan en serio sus principios como para pensar que su posición de poder iba a quebrarse por mantener un diálogo con sensibilidades intelectuales distintas. A su juicio,

de demostrar en su defensa que su punto de vista es el de los ‘clásicos’”, en BOCHEŃSKI, J. M., *El materialismo dialéctico*, traducción de Raimundo Drudis Baldrich, Madrid, Rialp, 1976, p. 89.

³⁹² RIESER, M., “Polish Philosophy Today”, *op. cit.*, p. 424. Véase además KEMP-WELCH, T., *Poland under Communism...*, *op. cit.*, pp. 36-38.

los políticos polacos confiaban la supervivencia del Estado comunista a la policía, no a los filósofos³⁹³. Por su parte, tampoco se puede descartar que esta mayor apertura al diálogo pudiera ser uno de los principales logros de Twardowski en su esfuerzo por inculcar a los filósofos el respeto a las reglas de los debates académicos³⁹⁴. No en vano, casi todos los intelectuales marxistas polacos habían recibido la mayor parte de su formación de alguno de los discípulos del fundador de la filosofía polaca moderna.

Los textos más *ortodoxos* de Kołakowski siguen el programa engelsiano, adaptándolo a las peculiaridades de un país eminentemente rural en el que el enemigo idealista no lo constituía tanto el casi inexistente liberalismo como el hegemónico catolicismo. La tarea del filósofo marxista en Polonia consistía en mostrar que la filosofía construye una imagen del mundo con arreglo a los principios de racionalidad e interpretación materialista del valor, opuestas a las explicaciones oscurantistas y místicas habituales de los textos religiosos:

La valoración de la vida y del mundo depende de que el hombre sepa que todo lo que le rodea, incluido él mismo, se originó del primitivo fango creador de la tierra, o de que quede seducido por el encanto de unos mitos que le llevan a creer en la providencia y el gobierno del Creador en esta vida terrena. La primera concepción tiene como consecuencia el que surja una jerarquía de valores completamente distinta, y el convencimiento de que se debe apreciar sobre todo aquello que representa la forma suprema de la materia: el hombre, su razón, su capacidad para perfeccionarse mediante el esfuerzo de sus manos y su cerebro. La consecuencia de la segunda concepción consiste, en cambio, en trasladar los valores supremos a un mundo extraterreno, cuya ilimitada perfección no podemos ni alcanzar ni entender³⁹⁵.

³⁹³ DAVIES, N., *God's Playground, op. cit.*, p. 411.

³⁹⁴ JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology, op. cit.*, p. 217.

³⁹⁵ HSA, p. 192.

Los documentos que conocemos de esa época, muy especialmente el ya citado *Szkice o filozofii katolickiej (Apuntes sobre la filosofía católica)*³⁹⁶, no abundan, por lo general, en sutilezas sobre la cuestión de la naturaleza de la filosofía o la de la relación de esta con la cultura. Ni tan siquiera inciden en la comparación entre las cosmovisiones filosóficas y religiosas ni en popularizar los elementos fundamentales del materialismo dialéctico. Se limitan, más bien, a desacreditar la religión católica bajo acusaciones tan rudimentarias como la de ser una ideología al servicio del capitalismo imperialista. Pero esta perspectiva se enriquece muy sustancialmente hacia mediados de los años cincuenta.

Debemos tener presente dos elementos que nos pueden ayudar a entender esta evolución. Por una parte, sabemos por afirmaciones del propio Kołakowski que cuando se establece el comunismo en Polonia, sus conocimientos filosóficos en general, y del marxismo en particular, no eran demasiado exhaustivos. Su ingreso en el partido comunista obedeció a motivaciones ideológicas básicas, y su rechazo del catolicismo era la aptitud habitual entre los jóvenes polacos que deseaban una mayor apertura a Europa. Por otra parte, la adscripción de Kołakowski a la redacción de la revista oficial de filosofía, *Mysl Filozoficzna*, bajo las órdenes de Adam Schaff, le permitía a nuestro autor acceder a una bibliografía prohibida no ya para el común de los polacos, sino, incluso, para la generalidad de los profesores universitarios. Como dijimos, Schaff era devoto comunista, pero también un intelectual formado en la escuela de Varsovia que no estaba dispuesto a permitir que la lealtad política degradara el nivel de los filósofos polacos hasta el extremo de lo que era moneda corriente en los textos filosóficos soviéticos. Podemos apreciar así la paradójica consecuencia del *frente filosófico* polaco: cuanto más dotaba a los filósofos de armas para luchar contra los enemigos

³⁹⁶ KOŁAKOWSKI, L., *Szkice o filozofii katolickiej*, op. cit.

intelectuales, más se abrían estos a las razones de aquellos. En el caso de Kołakowski, esto supuso una mejora considerable en sus conocimientos sobre la historia de la religión, la filosofía católica y la filosofía en general, y una apertura en sus textos a las influencias de autores *malditos* como Freud, Husserl o Levi-Strauss.

Gracias a esta imprevista consecuencia, la reflexión sobre la función de la filosofía como cosmovisión laica se torna mucho más elaborada a partir de mediados de los años cincuenta, aunque sin abandonar aún los patrones clásicos de la tradición marxista. Así se aprecia ya en un artículo de los primeros años del revisionismo, “¿De qué viven los filósofos?” (1956)³⁹⁷, en el que Kołakowski defiende la función política de la cosmovisión marxista. Según el texto, por medio de la filosofía conocemos el devenir de la historia humana desde una perspectiva global y despojada de mitos, haciéndonos conscientes de los valores y conflictos que han estructurado el mundo tal como se nos aparece. Para Kołakowski, como antes para Engels, el marxismo es un modo de contemplar la realidad en su contexto histórico, para observar, desde ahí, la constitución del ser social a través del obrar práctico, de las luchas y conflictos a partir de los cuales surge el progreso³⁹⁸. Gracias al trabajo de los filósofos, este conocimiento puede traducirse en fórmulas que mejoren la organización social y la relación ética entre las personas, introduciendo principios como los del racionalismo radical del pensamiento, la lucha contra la mitología en la ciencia, la laicización de la concepción del mundo, el aperturismo en el pensamiento (crítica), la tolerancia y la creencia en la posibilidad de la ciencia y en el progreso social³⁹⁹.

³⁹⁷ HSA, pp. 178-198.

³⁹⁸ HSA, pp. 24-25.

³⁹⁹ HSA, pp. 22-23.

2.1.4. La crítica filosófica de la ideologización de la ciencia

Que Kołakowski debía creer sinceramente en la función ilustradora de la filosofía lo demuestra el hecho de que no tuvo ningún reparo en utilizar los mismos argumentos para criticar la institucionalización del marxismo por parte del partido comunista polaco. Nuestro autor va a sostener ahora la autonomía de la labor filosófica en los mismos términos con que la defendía Engels en *Anti-Dühring*. A juicio de ambos, el marxismo se pervierte cuando el materialismo histórico se subordina a las ciencias positivas y cuando trata de sustituirlas. Su razón de ser consiste en reflexionar sobre el desarrollo de la historia en aras de alcanzar un conocimiento del momento histórico presente que pueda tener utilidad política. Así, dice nuestro autor: “La intelectualidad proporciona a las tendencias de la evolución histórica —que es un resultado de la lucha de clases y lleva al aniquilamiento del capitalismo— una forma que corresponde a la sociedad y que puede influir sobre la conciencia social”⁴⁰⁰.

Frente a esto, el burocrático sistema comunista hacía de la vida académica una actividad estéril. En las ciencias sociales, la sociología se agotaba en un funcionalismo vulgar, incapaz de dar cuenta de las transformaciones sociales que se habían observado desde la época de Marx, y la filosofía se limitaba a divulgar y dar respaldo a la propaganda del partido. Los intelectuales, que tenían fácil acceso a la bibliografía más actual de los países occidentales, eran muy conscientes de que la actividad académica polaca estaba muy por debajo de los estándares de la época.

Para sobreponerse a esta situación se hacía necesario sondear el legado marxista en busca de los criterios científicos que subyacían en su pensamiento, de tal forma que se hiciese posible conjugar el proyecto de liberación social con la independencia de la ciencia. La tarea no era sencilla, pues suponía introducir en el rígido

⁴⁰⁰ HSA, p. 50.

sistema marxista-leninista un paradigma tan ajeno a él como era la distinción entre la ciencia teórica y sus usos prácticos. Esto significaba replantear la función de la teoría como elemento ideológico de la lucha de clases, de tal forma que la actividad académica pudiera seguir contribuyendo a la consecución del socialismo pero a través de principios que la ciencia debía darse a sí misma.

El problema que planteaban esa solución y al que Kołakowski trató de hacer frente en sus primeros escritos, residía el riesgo de que el legado de Marx quedara disuelto en el torrente general de la filosofía una vez que se desvinculara el proyecto intelectual marxista de la doctrina del partido, que era lo que explicaba el predominio del marxismo en la universidad polaca. Este riesgo podía ser asumido por Kołakowski, que no tenía mayor problema en reconocer que el marxismo no podía ya sostenerse como una teoría independiente con un objeto de investigación que le fuera exclusivo. Pero, si esto era así, el socialismo tampoco podría ya presentarse como la expresión de una teoría científica, por lo que habría de transformarse en esa suerte de *socialismo ético* que, como ya hemos visto, no dejaba de ser una ideología sin fundamento científico.

La tarea fundamental a la que se enfrentaban los revisionistas para su autocomprensión como filósofos marxistas consistía en repensar dos cuestiones: la de la naturaleza del *socialismo científico* y la de su relación con la ideología. El camino que había que desandar era el que había recorrido la ortodoxia para subordinar la teoría a las necesidades ideológicas del partido, subordinación que justificaba la existencia de un frente ideológico al servicio del partido.

Pero la solución que se alcanzara no podía evadir el problema ya planteado por Lenin: ¿cómo podía la clase obrera desarrollar una conciencia de clase de modo espontáneo o a partir de una teoría sin algún tipo de mediación ideológica? Esto obligaba a los revisionistas, aún fieles al marxismo-leninismo, a mantener un equilibrio entre el polo teórico y el polo ideológico de la filosofía, pues sin el componente teórico,

el marxismo no era más que el socialismo moral que Marx había combatido, y sin el componente ideológico corría el riesgo de no ser distinto de una ciencia positiva sin potencialidad crítica. En este punto, es importante insistir en que lo que alumbraba a los revisionistas no era desvincular la filosofía de la lucha de clases, sino de su subordinación al poder político. Se trataba de seguir la senda de Marx y hallar la forma en la que la filosofía y las ciencias sociales pudieran seguir contribuyendo a lograr el cambio social con medios propios, en vez de limitarse a ejercer una función guardiana de las esencias.

A este respecto, Kołakowski se sumaba a la tesis engelsiana de que la utilidad de la filosofía para la lucha de clases residía en que fuera capaz de contribuir a la construcción de la concepción materialista del mundo. La elaboración de esa concepción del mundo, entendía el filósofo polaco, requería una interpretación filosófica de los resultados de las ciencias positivas, por cuanto los conocimientos de que provee la ciencia influyen sobre las actitudes de los individuos antes el mundo⁴⁰¹. No obstante, una cosa era interpretar esos resultados y otra predeterminarlos a través de directrices políticas o deduciéndolos de unos dogmas elaborados con anterioridad.

Así, Kołakowski no rechazaba la tesis leninista de que el socialismo debía proporcionar los medios para despertar y fomentar la conciencia de la clase obrera, y coincidía en que esa conciencia no podía desarrollarse ni de modo espontáneo ni por medio de la divulgación científica. Además, en Polonia contaban con la hegemonía de la doctrina católica, cuya aceptación por parte de la población la convertía en un formidable enemigo de la concepción materialista. Por tanto, era preciso establecer alguna relación complementaria entre la actividad ideológica y la actividad teórica, y Kołakowski la va a hallar en una división funcional del trabajo. Veamos cómo.

⁴⁰¹ *HSA*, pp. 179, 185-186.

Kořakowski define la ideología como las creencias de un grupo que expresan sus valores y refleja su actividad⁴⁰². De esta definici3n, compatible con la desarrollada por Marx, se sigue que la ideología es, siempre, una forma deformada (mistificada) de conocimiento, mistificaci3n que no carece de utilidad, pues esa deformaci3n es necesaria para que la ideología pueda estimular la acci3n⁴⁰³. Pero, a diferencia de la ideología, la ciencia se orienta al incremento del conocimiento sobre el mundo, un conocimiento que, por s3 solo, no puede llamarnos a hacer o dejar de hacer. As3, Kořakowski entiende que el paso de la teor3a a la praxis no puede sustanciarse en la transmisi3n de conocimientos te3ricos a la clase obrera para que cambie el mundo si, al tiempo, esta transmisi3n no se ve acompaãada por la afirmaci3n de que hay unos valores deseables en ese cambio. Y esos valores, que son los que dan forma a la ideología, no pueden ser deducidos te3ricamente.

As3 pues, lo que distingue a la ideología de la ciencia no es que los enunciados de la una sean falsos y los de la otra verdaderos, sino su muy distinta funci3n. A este respecto, a la ideología se la evalúa por su capacidad de obtener unos resultados pr3cticos en el sentido que se pretende, mientras que a la teor3a, por su capacidad para mejorar nuestro conocimiento del mundo. No obstante, y esta parece ser una premisa necesaria del argumento de Kořakowski, aunque la ideología pueda ser falsa y, aun as3,

⁴⁰² Concretamente, Kořakowski define la ideología como la “totalidad de las concepciones que sirven a un grupo social (a una clase, pero no s3lo a ella) para organizar aquellos *valores* que son a la vez la conciencia mistificada de los intereses de ese grupo y el reflejo de su actividad”, en *HSA*, p. 25.

⁴⁰³ Las ideolog3as, dice Kořakowski, “nos muestran paisajes maravillosos, a fin de incitar a la caravana a hacer un esfuerzo tal que con su ayuda se consiga llegar, a costa de inmensos suplicios, a la fuentejilla pr3xima. Si no se mostrasen esas im3genes fascinadas a los fatigados caminantes, estos sucumbir3an miserablemente en la arena del desierto, aplastados bajo el peso de su desesperada situaci3n”, *HSA*, 139-140.

seguir movilizando la acción, la ciencia falsa, en ningún caso, mejora nuestra comprensión del mundo. Es por este motivo por el que la ciencia, para distinguirse de la ideología, debe establecer un método y unos criterios por los cuales se pueda verificar la certeza de las teorías.

Sin este método, la ciencia no puede desempeñar una función cognoscitiva, porque también ella está socialmente determinada, en la medida en que es reflejo de la sociedad en la que se origina. En ese punto, la determinación de la teoría por las condiciones sociales, Kolakowski estaba de acuerdo con Lenin, pero el revolucionario ruso no había entendido que la función del método científico es, precisamente, hacer frente a ese sesgo y posibilitar el progreso y la paulatina emancipación de las ciencias del espíritu por la vía de poner a la vista las determinaciones que produce la historia en el pensamiento. En cambio, en la ortodoxia marxista vigente en Polonia, el método era una necesidad superflua, pues la falibilidad que se origina por el condicionamiento social de la teoría es cancelada por el dogma de que la clase obrera, encarnada en el partido comunista, no puede deformar la realidad. Así se llega, señala Kolakowski, a la formulación de la infalibilidad teórica del partido, lo cual supone una completa perversión de la teoría de Marx⁴⁰⁴.

La consecuencia filosófica de esta perversión es la de suponer una refutación del propio materialismo dialéctico, pues el conocimiento empírico de los hechos se ve reemplazado por la intuición dialéctica de unas esencias, “comparada con ésta, toda empiria aparece como una anomalía casual, no merecedora de atención.”⁴⁰⁵ Esto fuerza al marxismo-leninismo a acoger en su seno un elemento tan extraño a Marx como la teoría platónica del conocimiento, en cuanto que es la única que permite deducir el ser

⁴⁰⁴ HSA, pp. 28-29, 37.

⁴⁰⁵ HSA, p. 191.

concreto de las cosas a partir de unas esencias intemporales. El platonismo, arquetipo del idealismo filosófico, se ubica en las antípodas de una teoría materialista del conocimiento. Se puede valorar mejor el alcance de esta crítica de Kołakowski a poco que se tenga en cuenta que, para el marxismo ortodoxo, toda la historia de la filosofía no era más que la lucha entre el idealismo, como filosofía de las fuerzas conservadoras, y el materialismo, como filosofía de las fuerzas progresistas de la historia. Para reforzar su denuncia de la deriva idealista del marxismo-leninismo, Kołakowski no deja de insistir en que el platonismo es el pensamiento que se corresponde con la Iglesia católica, una institución orientada a compatibilizar el dogmatismo y el conformismo⁴⁰⁶.

Nuestro autor ilustra el proceso de platonización de la teoría marxista por medio de los conceptos de “opinión pública” y “conciencia de las masas”. Por opinión pública entiende la reacción aislada de los individuos a sucesos singulares de la vida, mientras que la conciencia de las masas se refiere a una creencia generalizada y a una predisposición para adoptar una determinada reacción. La relación entre ambas sería la de que la conciencia de las masas es una cualidad oculta que se revela empíricamente a través de la opinión pública, elemento, éste sí, que puede comprobarse empíricamente. El proceder teórico materialista habría de consistir en ir de lo particular a lo general, es decir, llegar a conocer la conciencia de las masas a través del estudio de la opinión pública⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ KOŁAKOWSKI, L., “El platonismo, la empiria y la opinión pública” [“Platonizm, empiryzm i opinia publiczna”], en *HSA*, pp. 241-251. Originariamente publicado en *Nowa Kultura* [Nueva cultura], número 16, 1956.

⁴⁰⁷ *Ibidem*. Los riesgos de “platonización” del marxismo-leninismo han sido puestos también de relieve también por Z. A. Jordan. A su juicio, el papel de las esencias platónicas lo desempeñan las leyes universales de la naturaleza, leyes que, según las interpretaciones de la ortodoxia marxista no podían ser conocidas por los sentidos, sino, tan solo, por reflexión intelectual. Véase JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology*, *op. cit.*, pp. 407 y ss.

Pero, bajo el paradigma del *partijnost*, no es posible tal procedimiento, sino el inverso: deducir la conciencia de las masas a partir de principios universales, principios que desempeñan el papel de las esencias en la teoría del conocimiento platónica o de los dogmas de fe en el caso de la Iglesia. Así, para descubrir cuál es el estado de la opinión pública, al investigador le basta con saber cuáles son las leyes históricas universales, pues, conocidas esas leyes, se pueden deducir los hechos concretos. De esta forma, dice Kołakowski, se sabe de antemano cuál será la reacción de la opinión pública o, más exactamente, cuál *debería ser* ante un determinado hecho.

La función principal de la teoría ya no es, entonces, cognoscitiva, sino normativa y educativa: son los hechos los que deben ajustarse a las teorías o, siguiendo con el ejemplo, la opinión pública debe ser educada para que coincida en sus apreciaciones con las leyes universales del desarrollo histórico. De este modo, y a diferencia de cómo había concebido Marx la relación entre la teoría y la praxis, el marxismo ortodoxo elimina toda función cognoscitiva de la teoría para favorecer su función pragmático-utilitaria de sancionar las acciones y facilitar el control social. La ciencia se subordina a los intereses del poder y sirve para justificar a posteriori las decisiones ya tomadas, mientras que a la filosofía le corresponde la no menos platónica función de dirigir las ciencias particulares⁴⁰⁸.

2.1.5. La crítica sociología de la religión marxista

Llegados a este punto, la teoría marxista ya no es ni explicativa ni predictiva, sino un simple instrumento de justificación del poder. Esta perversión, originada en las necesidades revolucionarias, tiene que pagar el precio de sofocar el aspecto científico

⁴⁰⁸ KOŁAKOWSKI, L., “Los intelectuales y el movimiento comunista”, *HSA*, p. 53; KOŁAKOWSKI, L., “¿De qué viven los filósofos?”, *HSA*, p. 191.

del marxismo, pues a la teoría ya no se la evalúa por los conocimientos que aporta, sino por el efecto práctico que produce⁴⁰⁹. Así, entiende Kołakowski, se ha llegado a una *mitologización de la ciencia*, pues ésta sirve para revestir de una pátina de racionalidad a las necesidades prácticas de la política.

En realidad, nos encontramos ante un proceso internamente contradictorio; en él, la científicidad se convierte en mito, y con ello el mito ideológico se ve constantemente obligado a llevar sobre sus espaldas una carga científica que le es extraña; en él, por tanto, el mito se ve forzado a venerar al ídolo, tan ajeno a él, del pensamiento racional, pues su contenido fue configurado desde el principio de manera tal que esa veneración determina sus propiedades específicas⁴¹⁰.

Conceptos como los de mitologización, veneración o ídolo son recurrentes en la retórica de Kołakowski, y nos ayudan a entender por qué la ortodoxia marxista señaló a nuestro autor como el blanco en la ofensiva contra el revisionismo. Otros autores, como Baczkó, Bauman y Lange se habían ocupado del problema de la subordinación de la teoría a la ideología en términos similares e, incluso, más incisivos, pero si bien habían sido duramente cuestionados por la ortodoxia, no lo fueron en la misma medida que nuestro autor. La razón hay que buscarla, entonces, tanto en el fondo de la crítica como en la manera en la que se llevó a cabo.

Gran parte de la crítica de Kołakowski se desarrolla bajo la forma de una serie de apuntes sociológicos orientados a demostrar que la institucionalización del marxismo, bajo la estructura estalinista, obligaba a la teoría de Marx a convertirse en una religión tan dogmática como la católica. Un argumento similar había sido utilizado en los artículos de Stanislaw Ossowski publicados en 1948 y a los que ya hemos hecho mención. En ellos, el sociólogo polaco recurría a los estudios de Durkheim sobre la

⁴⁰⁹ HSA, p. 30.

⁴¹⁰ *Ibidem*, pp. 32-33.

religión para explicar el devenir del marxismo polaco *institucionalizado*, una expresión acuñada por él mismo.

Esta comparación era la más dañina para la ortodoxia, pues cualquier polaco conocía al detalle las frecuentes diatribas del comunismo hacia la iglesia católica, a la que caracterizaba como epítome del dogma, del atraso, de la irracionalidad y, sobre todo en Polonia, de ser un instrumento capitalista para el sometimiento de la clase obrera. A mayor abundamiento, el autor que había desarrollado en extenso esa crítica y elaborado esos adjetivos, era el mismo Kołakowski que ahora los aplicaba a la *religión* marxista. Así, cualquier lector de estos textos revisionistas podía encontrar líneas argumentales casi idénticas a las que poblaban los incisivos *Szkice o filozofii katolickiej* (*Apuntes sobre la filosofía católica*), escrito tan solo unos años antes⁴¹¹.

Este paralelismo se sustanciaba en la descripción de un mismo destino: La de sucumbir a las necesidades prácticas de las instituciones que las habían hecho suyas. En ambos casos, la idea originaria se había convertido en un dogma administrado por una autoridad. En las dos se observaban los mismos elementos estructurales: la revelación como fuente de conocimiento, la casta sacerdotal monopolizadora de la verdad y la sumisión de los individuos a la doctrina. Pero lo que emparentaba de manera decisiva al marxismo oficial con la religión católica era el recurso al mito como el instrumento de legitimación del *statu quo*⁴¹². Las ventajas del mito, señalaba Kołakowski, consistían en que, al organizar los valores sociales con referencia a hechos indistintamente verdaderos o falsos, permitía desarrollar de manera más sencilla la conciencia colectiva adecuada a los fines del partido. Además, y en la medida en que

⁴¹¹ KOŁAKOWSKI, L., *Szkice o filozofii katolickiej*, *op. cit.*

⁴¹² Véase KOŁAKOWSKI, L., “Concepto actual y concepto no actual de marxismo”, *en HSA*; y KOŁAKOWSKI, L., “Los intelectuales y el movimiento comunista”, *HSA*, p. 52.

su núcleo lo forman valores y no hechos, el mito no era susceptible de someterse al rigor del método científico. Así, para que una teoría científica se elevara a la categoría de mito, bastaba con que se excluyera la posibilidad de criticar sus enunciados⁴¹³. Esto es lo que había ocurrido con las teorías de Marx, una vez se las había reducido a una serie de leyes inexorables sobre el desarrollo histórico. Bajo este ropaje, el marxismo no era muy distinto del neotomismo tan en boga en las universidades católicas polacas: ambos eran un instrumento para subordinar la ciencia a los intereses de la institución⁴¹⁴.

El paralelismo entre la institucionalización del marxismo y la del credo cristiano siguió siendo una constante en la obra de Kołakowski durante la siguiente década, con el único matiz de que, a medida que el gobierno polaco fue incrementando su nivel de intolerancia hacia la disidencia, esta crítica tuvo que hacerse más y más metafórica. Tal es el caso de dos escritos de temática religiosa de los años sesenta en los que es evidente la referencia política: *La clave celeste* y *Cristianos sin Iglesia*.

*La clave celeste, relatos edificantes de la historia sagrada recogidos para aleccionamiento y advertencia del lector*⁴¹⁵, de 1964, es un conjunto de dieciocho relatos breves en los que se reiteran los dilemas morales que enfrentan quienes creen tener que obedecer las órdenes, arbitrarias, injustas y violentas, de Dios. Así, el relato *Noé o las tentaciones* puede interpretarse como la historia de los que, como el propio Kołakowski, creyeron tener en su mano el destino de la humanidad “a sabiendas de que

⁴¹³ KOŁAKOWSKI, L., “Los intelectuales y el movimiento comunista”, *HSA*, pp. 46-64, 54.

⁴¹⁴ KOŁAKOWSKI, L., “Neotomizm w walce z postepem nauk i prawami czlowieka”, en *Szkice o filozofii katolickiej*”, *op. cit.*, pp. 7-34.

⁴¹⁵ KOŁAKOWSKI, L., *La clave celeste, relatos edificantes de la historia sagrada recogidos para aleccionamiento y advertencia del lector*, traducción de Jerzy Slawomirski y Anna Rubió i Rodón, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2006.

no podía salvarla sino al precio de la propia degradación moral”⁴¹⁶. Nuestro autor señala que podría ser lícito traicionar a los amigos si con ello se salvara a la humanidad, pero es concluyente al afirmar que ese dilema nunca estuvo presente salvo en el relato bíblico. En *Abraham o la tristeza*, el protagonista se ve obligado a cumplir los mandatos divinos “por ser órdenes y no porque sean razonables, procedentes o sensatas”⁴¹⁷, y es que, como expresa *Balaam o el problema de la culpa objetiva*, “no es razonable esgrimir razones en un altercado con la razón absoluta”⁴¹⁸. También está presente el reproche a aquellos que se niegan a asumir el pasado y cargan con él fingiendo que no existe⁴¹⁹, así como la imposibilidad de actuar, al mismo tiempo, conforme a una orden y conforme a una doctrina, como sucede con *El rey Saúl*. En resumen, casi todos los relatos plantean el problema de la fidelidad a unas ideas o a una autoridad, una fidelidad que

Es una virtud que envuelve una contradicción, porque deja de ser virtud cuando se cultiva con el propósito de obtener un beneficio y, cultivada por sí misma, obliga a menudo a cerrar los ojos al mal, y por consiguiente, deja de ser una virtud⁴²⁰.

En este contexto no debemos pasar por alto la lectura en clave política de *Cristianos sin Iglesia* que realizamos en la primer parte de este trabajo⁴²¹. Dijimos entonces que se puede contemplar los conflictos del siglo XVI entre la conciencia religiosa y la Iglesia como una metáfora de los conflictos del siglo XX entre la conciencia

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁴¹⁹ Es el tema de *La mujer de Lot*, el único de los cuentos que fue censurado por el Gobierno polaco al interpretarlo, correctamente, como una crítica política, pp. 45-54.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁴²¹ KOŁAKOWSKI, L., *Cristianos sin iglesia...*, *op.cit.*

socialista y el partido comunista. A este fin, no es difícil hallar la correspondencia entre la doctrina *ex opera operato* del catolicismo con la *doctrina del partijnost* de Stalin. Kołakowski se interesa en esa obra por la relación entre el dogma y la herejía, relación estructural fácil de extrapolar al ámbito ideológico. Se es hereje en la medida en que se cuestiona un dogma, al tiempo que existen los dogmas porque existe la amenaza de la herejía. Ambos conceptos están siempre en íntima función el uno del otro, pues los dogmas se constituyen en el momento en que las creencias que contienen son puestas en duda. A partir del dogma surge la casta sacerdotal que lo protege y es ésta la que define la herejía. Pero no es menos cierto que fue esa misma herejía, en su origen, la que constituyó tanto al dogma como a la casta sacerdotal. Respecto del marxismo, el dogma lo representa la ortodoxia, mientras que la herejía la constituyen todas las formas de revisionismo. Estimamos que una interpretación posible de lo que Kołakowski pretende señalar aquí es que no son menos responsables del dogma marxista los revisionistas que los ortodoxos. Si esto fuera así, una forma de poner fin al dogma es dar por concluida la actitud revisionista, una actitud que Kołakowski va a asumir en la década siguiente.

Pero no nos adelantemos. El dogma marxista partía del supuesto de que Marx había formulado un conjunto de doctrinas que se traducían en leyes sobre el movimiento histórico. El sacerdocio estalinista era el custodio de esas leyes, las cuales servían, al modo de las esencias platónicas, para vaticinar los sucesos que ocurrirían en el futuro. Para Kołakowski, esta interpretación amputaba al marxismo lo principal de sus enseñanzas, que no era, como habían llegado a pensar Lenin y el Engels de los últimos escritos, el conjunto de sus teorías sustantivas, las cuales estaban sometidas, como cualquier tesis científica, a la posibilidad de su falsación. No le faltaba razón a Kołakowski, pues no era fácil explicar la supervivencia académica del marxismo si éste

se redujera a una teoría sustantiva cuyo valor no iba más allá que el de cualquier teoría sobre una determinada época histórica.

Lo que constituía el marxismo eran, por el contrario, sus elementos formales: el método, el conjunto de principios y la forma en la que relacionaba las distintas categorías analíticas. El método era el materialismo histórico, los principios fundamentales eran los de la crítica de la ideología, el historicismo y el enfoque práctico de las ciencias sociales. La constelación de categorías analíticas marxistas incluía conceptos tales como los de ideología, objetivación, alienación o apropiación.

Con este conjunto de métodos, principios y categorías, entendía Kołakowski, no se puede determinar el resultado de una investigación y, mucho menos, presuponerlo. De ellos no era posible deducir la realidad al estilo de las teorías platónicas, pues tan solo posibilitaban su estudio con mejores resultados que otras metodologías disponibles. Pero tampoco esto significa que cualquier otro método alternativo pudiera descartarse de antemano en nombre de una *pureza* ajena al mundo de la ciencia, pues, como demostraba la propia práctica de Kołakowski, cabía combinar el marxismo con la fenomenología o, incluso, con el psicoanálisis. Y en la medida en que no es ni posible, ni deseable, tal pureza, tenía poco sentido hablar de un marxismo ortodoxo en el campo de la teoría, y aún menos sentido la existencia de la casta sacerdotal.

Sería más conveniente, afirmaba, hablar de un humanismo de izquierdas, si por eso se quiere expresar el compromiso de los intelectuales marxistas con la defensa de un racionalismo radical, la laicización de la concepción del mundo, la crítica, la tolerancia y el progreso. Pero, en la medida en que esos valores se generalizan cada vez más entre la comunidad científica, Kołakowski se atrevía a vaticinar un futuro en el que ya no pudiera hablarse de marxismo en las ciencias sociales si por tal se entendía una escuela

independiente, pues “el materialismo en la ciencia es, en su esencia, más una actitud científica que una doctrina, más honradez intelectual que sistema”⁴²².

2.2. El giro hermenéutico del materialismo histórico

A lo largo del presente estudio hemos mencionado en varias ocasiones la importancia del artículo “El sacerdote y el bufón” para entender las bases de las que se nutre el pensamiento de Kołakowski⁴²³. Y para lo que abordaremos a continuación nos tendremos que reiterar en la invitación a iniciar en esas páginas la investigación sobre casi cualquier aspecto del pensamiento del filósofo polaco. Como si se tratara de un prólogo vital, nuestro autor despliega allí las líneas maestras sobre las que su pensamiento orbitará durante nada menos que cincuenta años.

Recordemos que este pequeño texto de 1959 se ubica en el contexto del pesimismo por el devenir del octubre polaco y la toma de conciencia por parte de muchos revisionistas de la esterilidad de su labor para cambiar un marxismo oficial interpretado de la manera más dogmática. El febril activismo de Kołakowski de mediados de la década de los cincuenta deja su lugar al enclaustramiento y el silencio público de la vida universitaria. Y los asuntos anteriores, respuestas a la concreta actualidad, son sustituidos por estudios sobre los aspectos más abstractos de la filosofía.

No pensemos, sin embargo, que la impotencia de Kołakowski para cambiar el rumbo político de su país se sublima a través de abstracciones más o menos sesudas con las que ganar fama como filósofo al tiempo que se evitan las incomodidades de la

⁴²² KOŁAKOWSKI, L., “¿De qué viven los filósofos?”, *HSA*, p. 190.

⁴²³ *HSA*, pp. 281-316.

censura y de la presión política. Estimamos que no es ese el caso, pues lo que aborda nuestro autor durante la década de 1960 no solo son aspectos fundamentales para su labor como filósofo de la cultura, una actividad que Kołakowski ha venido desempeñándose desde comienzo de los años cincuenta y cuya mayor expresión es el ya mencionado *Cristianos sin Iglesia*, sino que encontraremos también en estos textos la consecuencia intelectual de la crítica al dogma marxista.

Efectivamente, en los años sesenta se abrió un vivo debate entre los revisionistas polacos a propósito de qué línea seguir una vez se había constatado la imposibilidad de reformar las estructuras políticas. Algunos optaban por seguir profundizando en el marxismo, por considerarlo la única alternativa racional frente al dogmatismo religioso y el positivismo estéril. Otros abogaban por abandonar definitivamente las directrices oficiales y buscar refugio en las otras corrientes filosóficas aún vivas en Polonia, como el mencionado positivismo y la fenomenología. Finalmente, otros, como fue el caso de Kołakowski, transitarán la tercera vía de incorporar el marxismo, como un valioso corpus de conocimientos pero no más, al torrente de la cultura filosófica europea.

En este aspecto, *El sacerdote y el bufón* es una declaración de intenciones. Su consideración allí es la de que los esquemas con los que la filosofía trata de entender el mundo son reelaboraciones de ideas que han estado presentes desde tiempos inmemoriales en la cultura humana, ideas que las generaciones han ido reelaborando para adaptar la forma más adecuada a los tiempos. A este respecto, el marxismo no es una excepción. Así, el origen de esquemas como la escatología, la teodicea, la utopía, el saber orientado a la praxis o la búsqueda de un fundamento último del conocimiento pueden rastrearse hasta hallarlos en los argumentos de los teólogos especulativos y místicos. La afirmación puede ser interpretada como la simple obviedad de la herencia religiosa de la filosofía, algo que ya había tratado Henri Bergson en 1912 en un texto

que nuestro autor conocía bien⁴²⁴. Así, tanto la teología como la filosofía son pretensiones de responder a la cuestión del sentido del mundo, en particular, a la cuestión de lo “enigmático”. Aunque, como el propio autor se encarga de expresar, no se trata de formas alternativas sino, más bien, consecutivas: la posterior, la filosófica, es una forma más adecuada de afrontar esos asuntos que la anterior, la teológica. Aunque, como veremos, que sea más adecuada no significa que sea, en último término, satisfactoria.

Efectivamente, la lectura del texto no deja de darnos la sensación de que lo que parece estar diciendo Kołakowski es que el cambio que introduce la filosofía respecto de la teología se reduce al nivel semántico, aún con toda la importancia que a esto se quiera dar. Pero tal cambio no parece afectar a las expectativas que puede esperarse de cualquiera de las dos formas de abordar estos enigmas, pues, en su consideración, todo anhelo de conocer el sentido del mundo es, en realidad, un anhelo de revelación y, por tanto, un deseo que solo el mito puede, si no satisfacer, al menos saciar parcialmente. Vale la pena detenerse un momento en los detalles de este texto.

Kołakowski argumenta que los esquemas de la teología se han transmitido a dos ramas de la filosofía: la filosofía de la historia y la teoría del conocimiento. La primera, la filosofía de la historia, ha asumido esquemas propios de la teología, como la escatología, la teodicea, el pecado, la gracia, etc. y los ha transformado en tópicos como los del sentido de la historia, responsabilidad versus determinismo o la utopía. Sin embargo, nuestro autor abre una nueva dimensión del asunto cuando vincula la filosofía de la historia con dos tendencias contrapuestas que operan en la experiencia humana: la del deseo de encontrar apoyo exterior para la

⁴²⁴ Se trata de *Soul and Body*, una obra que Kołakowski cita en la monografía dedicada a Bergson. KOŁAKOWSKI, L., *Bergson, op. cit.*

propia existencia, es decir, el deseo de abrazar el Absoluto, y el miedo a la irrealidad de la propia existencia, reducida a una fuerza extraña que opera sobre los seres humanos, o lo que es lo mismo, el miedo a fundirse en ese mismo absoluto⁴²⁵. Se trata del problema de la racionalidad en la historia y de su derivada: si no podemos encontrar una razón en la historia, tal como la postularon Hegel o Marx, ¿qué sentido tiene el estudio de los acontecimientos pasados? y, sobre todo, ¿qué valor podemos darles a esos acontecimientos más allá del tiempo y el espacio al que pertenezcan?

Kořakowski comienza a interesarse por el problema de la validez del conocimiento histórico en la misma época en que escribe *El sacerdote y el bufón*. De 1959 es el seminal ensayo "Karl Marx and the Classical Definition of Truth"⁴²⁶, cuyo objeto es la reconstrucción de la teoría del conocimiento de Marx a partir de unos pocos fragmentos de los *Manuscritos*. A nuestro juicio, lo que pretende Kořakowski en este texto es sentar las bases de un giro hermenéutico del materialismo histórico, de tal forma que el estudio de los acontecimientos pasados tenga menos valor para predecir el futuro que para darnos información de quienes hemos sido, quienes somos en el presente y que podríamos ser en el futuro. Así, la tesis marxista de la subordinación de la superestructura a la estructura deja su lugar preeminente a la tesis de la ligazón entre hechos y valores, de tal forma que nuestro autor va ahora a defender que no es posible el conocimiento de la historia si el acto de conocer no está acompañado de los valores que incorpora el agente cognoscente.

⁴²⁵ HSA, p. 293.

⁴²⁶ TMH, pp. 38-66.

Obvio es decir que, en el contexto de una universidad polaca estructurada en torno al atractivo cientifista del materialismo histórico, esta afirmación podía ser calificada de rayana en el relativismo. Por tanto, las dos tareas que Kołakowski tenía que acometer serían las de, por una parte, mostrar que su teoría tenía por origen los textos del propio Marx y, por otra, demostrar que la indestructible relación entre hechos y valores no aboca necesariamente al relativismo.

La estrategia argumental de Kołakowski consiste en emparentar el marxismo positivista de Engels con el pragmatismo americano de William James, de tal forma que ambas se muestren como las más fecundas teorías para una visión materialista de la filosofía. La razón del parentesco reside en que ambas presentan la actividad práctica del ser humano como la principal categoría epistemológica. En el marxismo positivista esta actividad práctica se constituye en el *criterio efectivo para evaluar* la verdad de las proposiciones, mientras que para el pragmatismo anglosajón era el éxito o el fracaso de dicha práctica lo que *crea de hecho la verdad*. Sin embargo, establecido el parentesco, Kołakowski se apresura a mostrar la notoria diferencia entre ambas teorías, pues el modelo de Engels es compatible con la definición clásica de la verdad como la correspondencia entre los enunciado y los hechos, mientras que el modelo de James asume la tesis idealista de que los juicios no tienen significado aparte de la conciencia que hemos puesto en ellos⁴²⁷.

En la teoría de Engels el desarrollo conceptual es un esfuerzo por copiar el mundo externo preexistente, de tal forma que el progreso del conocimiento consiste en tener una copia cada vez más completa del mundo. Por el contrario, el modelo de James renuncia a cualquier modelo preexistente y declara que algo es verdadero en la medida en que, bajo determinadas circunstancias, sirve a las aspiraciones del ser humano. Para

⁴²⁷ *TMH*, pp. 38-39, 41.

James, el conocimiento es una forma de adaptación al medio y no el reflejo de una realidad externa⁴²⁸.

Kořakowski descubre en los textos de Marx una alternativa a estas dos concepciones de la verdad que es válida para una visi3n materialista de la historia. En los *Manuscritos* de 1844, que Kořakowski parece haber conocido en 1953, Marx se esfuerza en demostrar que es la actividad práctica la que convierte al ser humano en un sujeto cognitivo. Es decir, la relaci3n entre el hombre y el medio es la relaci3n entre la especie y los objetos de sus necesidades⁴²⁹. En Marx, el conocimiento está cargado de intenci3n, un aspecto que Engels pasa por alto y que aboca al marxismo a la interpretaci3n positivista vigente.

Para Kořakowski, lo más sobresaliente de la teoría marxista es la idea de una naturaleza humanizada en el sentido de Hegel. Como el autor de la *Fenomenología*, Marx desdeña la posibilidad de conocimiento de la naturaleza tal como ésta es en sí misma, pues conocer algo definitivamente significa que algo puede ser conocido con independencia de todos los demás objetos del mundo, algo imposible⁴³⁰. Pero ño se transita así inexorablemente hacia la deriva relativista?

Kořakowski tiene que demostrar que no es ese el caso. A diferencia de James, Marx no acepta que la conciencia sea la creadora del mundo, como podra pensar James, sino que entiende que desde el momento en que el ser humano domina intelectualmente el mundo, organizándolo a su manera, se encuentra ante una realidad construida no según criterios abstractos de clasificaci3n, sino según criterios basados en sus propias necesidades. Así, Marx coincide con Kant en que en el acto de conocer

⁴²⁸ *TMH*, pp. 39-40.

⁴²⁹ *TMH*, pp. 42-43.

⁴³⁰ *TMH*, pp. 43-45.

participan un sujeto y un objeto, pero la divergencia surge en cuanto a la naturaleza de las categorías con las que se ordena el objeto y la propia naturaleza del sujeto. Respecto de las primeras, Marx considera inconcebible la concepción trascendental de las categorías: todo concepto tiene una historia compartida por la humanidad. Respecto de lo segundo, para Marx el agente cognoscente es un sujeto social, no individual. Se llega así a la síntesis de la teoría del conocimiento marxista: “En todo el universo, el hombre no puede escarbar lo suficiente para encontrar algo en lo que no descubra su propio rostro”⁴³¹. Sin embargo, de aquí no se sigue el relativismo, pues, como señala Kołakowski, lo que Marx tiene en mente es que ciertos aspectos de la naturaleza humana y de las relaciones sociales son inmutables e imponen una visión homogénea del mundo⁴³². Para el autor de los *Manuscritos*, no hace falta recurrir ni a sujetos ni a categorías trascendentales para explicar por qué el mundo parece igual para todos.

Kołakowski señala que este embrión de epistemología es digno de consideración en cuanto a la investigación para los sucesos históricos, aunque para el caso habría que resolver la cuestión de si existe la posibilidad de acceder al conocimiento de la historia *en sí* o el conocimiento al que podemos aspirar no es más que la respuesta a las necesidades y anhelos de la época que escribe la historia. Si, siguiendo a Marx, no es posible el conocimiento *en sí* de la historia, tendría que aceptarse que pueden existir diferentes interpretaciones sobre los mismos hechos, siendo el materialismo histórico una interpretación más. Pero no sería posible dirimir la cuestión de la verdad o falsedad entre teorías alternativas, pues su distinción obedece a una elección entre valores⁴³³.

⁴³¹ “In this sense we can say that in all the universe man cannot find a well so deep that, leaning over it, he does not discover at the bottom his own face”, *TMH*, p. 66.

⁴³² *TMH*, pp. 55-56.

⁴³³ *TMH*, pp. 58-62.

Pero, siguiendo a Marx, esto no tiene por qué encaminar a la teoría marxista hacia el relativismo, pues, la elección entre valores es un producto social y no una mera decisión individual. Para Marx, los valores se constituyen en hábito para toda la humanidad, hasta el punto de que los concebimos como parte de la realidad. La cognición, concuerda, no puede reducirse a los simples hechos, pues no es posible conocer sin construcciones teóricas que, a su vez, están basadas en valores. Pero, de ninguna manera, esos valores son arbitrarios, porque son socialmente compartidos⁴³⁴.

Dos textos subsiguientes, que vieron la luz en el año 1966, profundizan en estas consideraciones. Se trata de “The Epistemological Significance of the Aetiology of Knowledge: A Gloss on Mannheim”⁴³⁵ e “Historical Understanding and the Intelligibility of History”⁴³⁶.

La cuestión que centra las pesquisas de Kołakowski en el primero de los textos es la de si la influencia de las condiciones extra cognitivas tiene algún significado para la evaluación epistemológica del conocimiento, es decir, para decidir si algo es verdadero o falso. De lo que se trata no es de investigar cuál es el criterio de verdad, sino de considerar, a la luz de la etiología del conocimiento, si acaso es posible ese criterio, y en caso de no ser posible, si eso nos aboca al relativismo⁴³⁷.

La etiología del conocimiento parte de la evidencia de la falta de consenso en las disciplinas humanísticas, ámbitos en los que es corriente la disparidad de descripciones

⁴³⁴ *TMH*, pp. 62-64.

⁴³⁵ KOŁAKOWSKI, L., “The Epistemological Significance of the Aetiology of Knowledge: A Gloss on Mannheim”, *op. cit.*

⁴³⁶ KOŁAKOWSKI, L., “Historical Understanding and the Intelligibility of History”, *op. cit.*

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 223.

condicionadas por distintas preferencias evaluativas. Lo frecuente es encontrarnos a pensadores que, ante los mismos hechos, planteen cuestiones muy diferentes⁴³⁸. Kołakowski se apresura a destacar que la propia teoría de Mannheim no queda a salvo de esa circunstancia y, de alguna manera, la etiología del conocimiento debería mostrar que dispone de la posibilidad de acceder a un conocimiento no distorsionado para demostrar que sus tesis no son igual de controvertidas que las del resto de las ciencias humanísticas. Y así lo creía Mannheim al señalar a los intelectuales como el colectivo con un acceso no distorsionado a la realidad⁴³⁹.

Kołakowski señala que aunque se aceptara la tesis de que los intelectuales tienen la habilidad de liberarse a sí mismo de ese particularismo que atenaza al resto de los grupos sociales, de ahí no se sigue que dispongan de un acceso privilegiado a la verdad. Según nuestro autor, Mannheim acertaría si afirmara que los intelectuales, como grupo social, tienen una privilegiada posición *cognitiva*, pero que esto no se traduce en una privilegiada posición *epistemológica*. Es decir, los intelectuales pueden estar liberados de las presiones sociopolíticas o culturales, pero eso nada dice sobre el valor epistemológico que posee esa liberación, pues no podemos saber si lo que creen los intelectuales coincide con la realidad⁴⁴⁰. Pero, con esta objeción no nos vemos abocados necesariamente al escepticismo, salvo que solo aceptemos como conocimiento aquel que sea trascendental, extra histórico, extra cultural o extra psicológico⁴⁴¹. Como Marx insistió en los *Manuscritos*, el conocimiento se define dentro de los márgenes de la experiencia humana, pero esto no supone un demérito.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 226.

⁴³⁹ *Ibidem*, pp. 229-230.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 234.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 238.

La controversia por estas conclusiones en el marco de los debates que durante los años sesenta se estaban produciendo en la universidad polaca obligaron a nuestro autor a abordar nuevamente el asunto en el artículo "Historical Understanding and the Intelligibility of History". Como dijimos, aquí Kołakowski va a ir un paso más allá y afirmará que la inteligibilidad de la historia solo es posible extraerla mediante un *acto de fe* que le otorgue sentido. Kołakowski entiende por *acto de fe* el hecho de analizar los acontecimientos históricos a partir de unos valores que no pueden ser fundamentados. Son estos valores los que permiten organizar los acontecimientos y otorgarles un sentido. La fe tiene, entonces, la misma función práctica que la idea kantiana, pues sin ella nada podríamos saber de la historia más allá de la enumeración de acontecimientos sin sentido. La fe, como la idea, permite pensar la historia, aunque este pensamiento no puede aspirar al estatus de una ciencia libre de valores como la que tienen en mente los positivistas y los revisionistas que, hasta ese momento, seguían confiando en la certeza científica del materialismo histórico.

Casi veinte años después, nuestro autor nos desvela algo más de la naturaleza de esa fe necesaria para el estudio de la historia. En 1988 publica *Horror Metaphysicus*, una obra dedicada al análisis de las ideas metafísicas fundamentales y a la cual volveremos en la tercera parte de este trabajo. En ella, y como conclusión de sus pesquisas, Kołakowski se pregunta una vez más "¿qué significa comprender la historia?"⁴⁴². Dice entonces que comprender la historia es comprender el proceso histórico como el despliegue de un espíritu universal. La hermenéutica ha tratado de despojar a ese espíritu de las connotaciones metafísicas hegelianas, pero, según nuestro autor, esto es un sinsentido, porque

⁴⁴² KOŁAKOWSKI, L., *Horror metaphysicus*, *op. cit.*, p. 135.

Suponer, incluso implícitamente, un espíritu impersonal inmanente en la historia, del que los individuos humanos somos medios inconscientes (si no siervos), un espíritu que revela su voluntad de una manera aparentemente errática es moverse en el terreno de la metafísica⁴⁴³.

Pero esto no resta méritos a la hermenéutica, tan solo significa que el estudio de la historia no se ajusta a los criterios de la ciencia libre de valores:

La creencia alternativa es una imagen del mundo científica y consistente que comporte o establezca explícitamente que “el ser” es un sinsentido, que ni el universo ni la vida ni la historia tienen propósito alguno y que no existe ningún sentido aparte de las intenciones humanas⁴⁴⁴.

2.3. Recapitulación y comentarios

Hemos comenzado esta segunda parte, dedicada al pensamiento metafilosófico de Kołakowski, con un repaso de las principales corrientes filosóficas en la Polonia del siglo XX. Nos ha parecido pertinente dicho epígrafe introductorio porque no solo nos ha permitido conocer algo más del desarrollo intelectual en un país que no suele ser referencia habitual, sino también porque nos ha facilitado el encuadre del pensamiento de nuestro autor en el contexto de su tiempo y época. En dicho epígrafe hemos querido destacar dos ideas. La primera es que la filosofía se desarrolló en Polonia con vocación de constituirse en la alternativa racional a las cosmovisiones místicas y religiosas dominantes. La segunda es que, aunque en ese país se desarrolló una importante escuela de la filosofía analítica, la Escuela de Leópolis-Varsovia, los pensadores que a ella pertenecieron supieron mantener las distancias con sus colegas anglosajones, rechazando establecer una clara línea de demarcación entre las ciencias positivas y la metafísica. En virtud de esas dos ideas, la filosofía que se desarrolló en Polonia durante

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 137.

la primera mitad del siglo XX fue una filosofía caracterizada por la claridad del pensamiento, el rigor semántico, la precisión argumental y el amplio abanico de asuntos que podían ser abordados.

En un contexto así, la obligada recepción del marxismo desde el final de la II Guerra Mundial debía despertar actitudes encontradas. Por un lado, los jóvenes estudiantes, entre los que destacaba Kołakowski, veían en la obra de Marx la continuación natural de la lucha contra la cosmovisión atrasada y acientífica de la Iglesia católica. El marxismo era una forma efectiva de sacar a Polonia de su atraso y acercarla a los estándares del pensamiento europeo. Por otro lado, los pensadores más experimentados temían que la versión institucional del marxismo que se había impuesto en Polonia desde las instancias políticas no fuera más que ideología camuflada bajo el ropaje de la ciencia. Tras la constitución del *frente filosófico* se confirmó que los segundos tenían más razón que los primeros.

Hemos hecho un exhaustivo repaso de cómo se forjó ese frente a imagen y semejanza de la estructuras académicas soviéticas. A modo de contraste, hemos expuesto las consideraciones de Marx y Engels respecto de la ciencia y su relación con la ideología y hemos alcanzado la conclusión de que a la vista de sus textos no se puede concebir el materialismo dialéctico como un sistema filosófico acabado, sino que hay que apreciarlos como una serie de principios susceptibles de enmienda en función de los hallazgos empíricos. Sin embargo, hemos señalado que la relación entre la ciencia y la ideología es problemática en los textos de Marx y Engels, lo que facilita la identificación entre ideología y teoría que llevó a cabo Lenin. Para completar el proceso de sumisión de la filosofía a la ideología, Stalin pervirtió los términos y concedió a la superestructura el papel de motor del cambio histórico. De esa forma, bajo el comunismo, la función de la filosofía era la de ilustrar el decisionismo ideológico.

En Polonia, el frente filosófico, en el que Kołakowski desempeñó un papel destacado, llevó a cabo este trabajo de ilustración combatiendo las doctrinas filosóficas existentes en el país, particularmente todas las formas de idealismo, el positivismo y la filosofía católica. De los escasos textos de nuestro autor en esa época, destaca *Szkice o filozofii katolickiej* [*Apuntes sobre la filosofía católica*]⁴⁴⁵, un alegato, ciertamente dogmático, contra la filosofía neotomista, en el que, sin embargo, se puede apreciar ya la sobresaliente erudición de Kołakowski en todos los asuntos sobre los que reflexionaba, lo cual será una seña distintiva de su quehacer filosófico.

Hemos señalado la paradoja de que los miembros del frente filosófico, al poder acceder a la literatura filosófica occidental, fueron desarrollando un sentido crítico hacia el propio nivel de la filosofía polaca, lo que, llegado el momento de la muerte de Stalin, sirvió para la formulación de una profunda crítica del aparato académico. La denuncia de Kołakowski se dirigió al funcionalismo vulgar de la sociología y al platonismo de la filosofía, disciplinas orientadas, de forma exclusiva, al soporte y la consecución de objetivos políticos. En su crítica se puede distinguir dos aspectos: la crítica filosófica de la ideologización de la ciencia y la crítica sociológica de la *religión* marxista.

Respecto de la primera, Kołakowski considera preciso volver al planteamiento de Marx y Engels de distinguir entre la teoría y la ideología, pero redefiniéndolas por su distinta orientación. Así, dice, la teoría se deja guiar por el objetivo de dar razón de cómo son los hechos, y sus enunciados se miden por su verdad o falsedad. La función de la ciencia, incluida la filosofía, es la sustitución de una imagen mítica del mundo por otra imagen basada en la racionalidad. Por su parte, la función de la ideología es motivar la acción para transformar ese mundo, y para ello, la teoría es estéril, pues de ningún enunciado sobre hechos se puede deducir un valor. Los valores, señala Kołakowski, no

⁴⁴⁵ KOŁAKOWSKI, L. *Szkice o filozofii katolickiej*, op. cit.

pueden medirse según el criterio de verdad, sino según el criterio de eficacia para motivar la acción deseada. Así, nuestro autor coincide con Marx y Engels en que la ideología es una visión mistificada de los hechos, pero entiende que esa mistificación es de utilidad en la arena política. Los mitos de la religión, vendría a decir, solo pueden ser combatidos por otros mitos, lo cual supone, a nuestro juicio, marginar la política del espacio de la racionalidad.

A este respecto, resulta interesante observar como ya en estos textos de los años cincuenta, Kołakowski comienza a elaborar la tesis de la imposibilidad de fundamentación de los valores, los cuales solo pueden ser comprendidos en la medida en que se les relacione con su origen mítico. Se trata de una tesis en la que nuestro autor profundizará a partir de finales de los años sesenta y que constituirá el núcleo de su pensamiento en las últimas obras, las cuales serán materia de estudio de la tercera parte de este trabajo.

Respecto de la crítica sociológica de la *religión* marxista, hemos destacado el paralelismo que nuestro autor establece entre el marxismo institucionalizado de la Polonia comunista y el cristianismo institucionalizado de la Iglesia católica. Kołakowski señala que la *platonización* del marxismo llevado a cabo por la burocracia académica supone una *mitologización de la ciencia*, pues la teoría solo sirve para revestir de sentido a la práctica. Se produce, de esta manera, una institucionalización del marxismo con elementos tan dogmáticos como los de la Iglesia católica, incluyendo en ambas instituciones la presencia de una casta sacerdotal, la revelación como fuente del conocimiento y la sumisión de los individuos a la doctrina. Hemos mostrado que, debido a la censura, esta crítica de la *religión* marxista se aprecia mejor en textos como

Cristianos sin iglesia y en el conjunto de relatos publicado bajo el título *La clave celeste*, de los que hemos dado innumerables ejemplos⁴⁴⁶.

A partir de estas dos modalidades de crítica, Kołakowski lleva a cabo una deflación del marxismo científico, reduciéndolo al materialismo histórico como una serie de postulados útiles para el estudio de la dinámica social, postulados que, por sí mismos, no constituyen una teoría y que hay que compaginar con otras teorías como la fenomenología o el psicoanálisis.

Finalmente, hemos dedicado el último epígrafe de esta segunda parte a los trabajos de Kołakowski sobre el estudio de la historia. Hemos querido poner de relieve un hecho hasta cierto punto paradójico: la crítica filosófica resultó ser tan demoledoras para las estructuras académicas comunistas como para los propios revisionistas. Efectivamente, los revisionistas polacos, casi todos procedentes de disciplinas académicas humanistas, encontraban que, a medida que profundizaban en la crítica del marxismo, se hacían más conscientes de la insuficiencia metodológica de un materialismo histórico interpretado por Engels según la óptica positivista. La alternativa era un hegelianismo de nuevo cuño que comenzaba a despuntar en algunos círculos académicos. La meritoria labor de Kołakowski consistió en compaginar los principios del materialismo histórico con las tesis desarrolladas por Marx en los *Manuscritos*. De esa obra de juventud del alemán podían extraerse las bases para una interpretación hermenéutica de la metodología marxista, según la cual el estudio de la historia ha de presuponer algunos valores, lo cual aleja a la historiografía de las ciencias positivistas basadas en leyes. Pero esto no la aboca al relativismo, pues los valores que han de acompañar al relato de los sucesos son valores sociales, valores compartidos

⁴⁴⁶ KOŁAKOWSKI, L., *Cristianos sin iglesia*, op. cit. KOŁAKOWSKI, L., *La clave celeste...*, op. cit.

generados durante la misma marcha de la historia. Si lo observamos con detenimiento, un argumento similar ya había sido adoptado por nuestro autor desde la década de los cincuenta para redefinir los conceptos de *ciencia* e *ideología* en el marco del pensamiento marxista. Recordemos que Kolakowski definía entonces la ideología como la “totalidad de las concepciones que sirven a un grupo social (a una clase, pero no sólo a ella) para organizar aquellos *valores* que son a la vez la conciencia mistificada de los intereses de ese grupo y el reflejo de su actividad”⁴⁴⁷. La ideología, cuya función era movilizar la acción, se definía como una forma mistificada de conocimiento porque los hechos por sí solo, carentes de sentido, son inútiles para movilizar la voluntad.

Debemos resaltar que, hasta la relectura de los *Manuscritos*, nuestro autor se mantiene en la órbita del materialismo marxista, pudiendo suscribir sin mayor problema la idea expresada durante su militancia comunista de que la labor de la filosofía era mostrar el curso de la historia como un suceso desprovisto de mitos. Sin embargo, a lo largo de la década de los sesenta, nuestro autor va modificando de forma sensible esta tesis para pasar a postular que, de forma inevitable, el estudio de los sucesos históricos ha de presuponer un *espíritu de la historia*, espíritu que si bien no tiene por qué ser entendido en los términos de Hegel, tampoco puede ser completamente despojado de sus connotaciones metafísicas. Esto, dice Kolakowski, hace de la historiografía una disciplina que requiere de una cierta *fe* en la existencia de una naturaleza humana que se actualiza en la historia. De no aceptar tal *a priori*, concluye Kolakowski, debemos renunciar a la búsqueda de algún *sentido* en la historia y conformarnos con el relato de hechos sin sentido.

Estimamos que la consideración de esta tesis requiere despojar al argumento de las resonancias semánticas algunas expresiones que lo acompañan. Así, si

⁴⁴⁷ HSA, p. 25.

interpretamos de forma débil los conceptos de *fe y espíritu*, lo que dice Kołakowski no es muy distinto a lo expresado por Paul Ricoeur a propósito de que el conocimiento histórico implica agrupar hechos dispersos en una *trama*, trama que es la que permite obtener un sentido de la historia que la historiografía positivista no puede proporcionar⁴⁴⁸. La trama es introducida por aquel que narra los hechos, pero esto no aboca la historiografía al relativismo, pues la trama es expresión de una tradición simbólica e interpretativa en la que los lectores ya están insertos, pues de otro modo la narración les resultaría incomprensible. Ciertamente es que, a diferencia de Ricoeur, Kołakowski continúa expresándose en el marco de una filosofía del sujeto que le induce a entender la historia como el desarrollo de un espíritu, en este caso, como la actualización de la naturaleza humana en la historia. Esta forma de entender la historia a través de la metáfora del espíritu podría resultar especialmente contraproducente por su capacidad para minusvalorar las luchas entre grupos sociales concretos, luchas que son las que, como bien identificó Marx, determinan el curso de la historia.

⁴⁴⁸ Por ejemplo en RICOEUR, P., *Historia y Narratividad*, introducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, traducción de Gabriel Aranzueque, Barcelona, Paidós, 1999.

3. EL MALESTAR DE LA MODERNIDAD

A pesar de que la certeza de la experiencia mística no puede convertirse simplemente en sabiduría filosófica, los místicos, que, estrictamente hablando, no tienen problemas que resolver, han cambiado la perspectiva filosófica y han contribuido a la forma en que los filósofos preguntan y responden sobre Dios, el amor, la nada y la creación sin referencia a su experiencia. Y el método más fiable de la filosofía es mirar primero la experiencia en vez de inventar conceptos por los cuales la realidad debe ser medida. Los filósofos han tendido a construir una idea de Dios y deducir de ella las características del mundo como debería ser si Dios existiera; entonces, al no percibir esas características, concluyen que Dios no existe⁴⁴⁹.

La reflexión sobre las condiciones de posibilidad del estudio de la historia que abordamos en la segunda parte de este trabajo inspiró a Kołakowski a ampliar el horizonte investigador hacia la cuestión global del *sentido*. Así, hacia mediados de los años sesenta, nuestro autor inicia la publicación de una serie de textos que inciden en esa línea, en la que se observa una progresiva radicalización de la tesis de la imposibilidad de fundamento último del conocimiento, una radicalización que, de alguna manera, preludia la apertura a la religión que nuestro autor experimentará en las últimas décadas de su vida. En estos textos, Kołakowski ya no insiste tanto en la idea del positivismo como un instrumento inadecuado para la investigación en disciplinas

⁴⁴⁹ KOLAKOWSKI, L., *Bergson, op. cit.*, p. 83. Traducción propia de "Even though the certitude of the mystical experience cannot be simply converted into philosophical wisdom, the mystics, who, strictly speaking, have no problems to solve, have changed the philosophical perspective and contributed to the way philosophers ask and answer about God, love, nothing less, and creation without reference to their experience. And the most reliable method of philosophy is to look first at experience instead of concocting concepts by which reality is to be measured. Philosophers have tended to construct an idea of God and deduce from it the characteristics of the world as it should be if God existed; then, failing to perceive these characteristics, they conclude that God does not exist."

humanísticas, como en la de constituir una ideología orientada a negar cualquier valor cognitivo a toda forma de pensamiento metafísico, religioso e, incluso, filosófico. Muy particularmente, la denuncia de Kołakowski será la de que el positivismo, ya sea en su vertiente más radical o en la más moderada, pretende clausurar por absurdas aquellas cuestiones que la filosofía ha heredado de la teología, cuestiones que, a su juicio, han pervivido en la historia de la cultura porque son las que llenan de significado la existencia humana.

Esta crítica del positivismo, cuyo punto álgido es la publicación, en el año 1966, del volumen *La filosofía positivista*, es el prelude de lo que, con el paso del tiempo, se irá convirtiendo en una crítica más amplia hacia todo el proceso de la Ilustración, entendido éste como un proyecto cultural que, aún sin proponérselo, acabó provocando la que nuestro autor considera la crisis cultural de nuestra época⁴⁵⁰. Una crisis que, como tendremos ocasión de estudiar, halla su seña de identidad en la entronización de un humanismo prometeico que aboca a la humanidad a los totalitarismos políticos, al nihilismo moral y al vacío existencial.

Dividiremos esta tercera parte de nuestro trabajo en dos secciones. En la primera abordaremos la crítica de Kołakowski al proyecto ilustrado. En la segunda arrojaremos algo de luz sobre esa apertura a la religión.

Nos ha parecido conveniente dividir la primera sección, a su vez, en tres epígrafes. En el primero abordaremos la mencionada *La filosofía positivista*, y en él pondremos énfasis en los argumentos de Kołakowski contra el proyecto filosófico que pretende reducir el conocimiento válido a aquel que logra superar las exigentes, pero sesgadas, demandas del método científico. Dentro de ese epígrafe, daremos cuenta de sendas monografías que nuestro autor dedicó a Husserl y a Bergson, autores en los que

⁴⁵⁰ KOŁAKOWSKI, L., *La filosofía positivista*, op. cit.

ve los esfuerzos más sobresalientes de la filosofía del siglo XX por superar las limitaciones del positivismo. En el segundo epígrafe estudiaremos dos obras fundamentales de la bibliografía de nuestro autor: *Horror Metaphysicus* y *La presencia del mito*⁴⁵¹. Veremos que, en ellas, Kołakowski nos revela las claves de lo que supone para la cultura que el conocimiento sea reducido a lo que es empíricamente verificable. Expuestos estos elementos, estaremos en mejores condiciones de entender la crítica que nuestro autor realiza al conjunto del proyecto ilustrado.

La segunda parte, dedicada a la filosofía de la religión, la dividiremos, a su vez, en tres epígrafes. Pero antes de exponer su planteamiento, permítasenos un breve excursus para dar cuenta, someramente, de las posiciones que nuestro autor observó respecto de la religión con anterioridad a la publicación del texto seminal *Si Dios no existe*. Se trata de consideraciones que, en gran parte, han aparecido diseminadas en este trabajo cuando se abordaron otros asuntos. A efectos de sistematicidad y completitud, nos ha parecido apropiado volver ahora sobre ellas desde este otro punto de vista.

Ya hemos visto que los inicios de la carrera de Kołakowski estuvieron vinculados a su pertenencia al frente filosófico marxista formado en el seno de la Academia Polaca de la Ciencia y dirigido por Adam Schaff. El cometido de nuestro autor en esa organización, orientada a desarticular todo el pensamiento divergente con la doctrina marxista oficial, consistió en desacreditar el pensamiento católico hegemónico en la Polonia de comienzos de los años cincuenta del siglo XX. A esa época responde *Szkice o filozofii katolickiej* [*Apuntes sobre la filosofía católica*]⁴⁵², una obra en la que sin grandes sutilezas se acusa a la filosofía católica de ser un instrumento al servicio del

⁴⁵¹ KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, op. cit. KOŁAKOWSKI, L., *Horror metaphysicus*, op. cit.

⁴⁵² KOŁAKOWSKI, L., *Szkice o filozofii katolickiej*, op.cit.

imperialismo capitalista. A título ilustrativo, permítasenos citar algunos argumentos sin entrar en mayor consideración:

El neotomismo sólo intenta resucitar la doctrina de uno de los principales escritores católicos del siglo XIII, el dominico Tomás de Aquino, creador de los sistemas de defensa de la explotación feudal y del poder del papado⁴⁵³.

Para comprender las circunstancias del tomismo, debemos entender la subordinación de los fieles a Dios, predicado a través de la iglesia, que es una organización política. El oscurantismo de la Iglesia está indisolublemente asociado a mantener su capacidad política, con el deseo de mantener a las masas en la obediencia y humilde sometimiento a la explotación capitalista y la opresión violenta de la dominación burguesa⁴⁵⁴.

El personalismo en sentido estricto es la parte de la doctrina tomista que se ocupa de la cuestión de la "personalidad"; en un sentido más amplio, se incluyen las teorías generales de la vida social, en particular el asunto de la sociedad y el individuo. El personalismo tomista predica la necesidad de subordinación de la conducta humana al "fin supremo" de la salvación y el conocimiento del dios representado por la Iglesia. La doctrina tomista de los "derechos humanos", que es la base de la política social de la Iglesia, sirve directamente a la defensa de la opresión y la explotación capitalista. El curso de la historia está en contra del personalismo⁴⁵⁵.

La obra se compone de siete textos escritos para las revistas *Myśli Filozoficznej*, *Nowych Drogach* y *Poprostu* entre 1951 y 1955, ninguno de los cuales ha sido traducido del polaco. Se trata de textos muy heterogéneos, de alto nivel de erudición y bien informados sobre la doctrina de la Iglesia, con distintas funciones y orientados a varios tipos de público. Así, los dos primeros —"El neotomismo en la lucha contra el progreso de la ciencia y los derechos humanos" (1953) y "El problema de los trabajadores en la doctrina política del Vaticano" (1954)— son de carácter propagandístico y están dirigidos

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 8. Traducción propia del polaco.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 18. Traducción propia del polaco.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, pp. 25-26. Traducción propia del polaco.

al lector general; los dos siguientes — "Sobre el llamado realismo tomista" (1954) y "Los derechos de la persona contra los derechos humanos" (1955)— son de carácter más técnico y dirigidos a un lector universitario; y los tres últimos —"La ciencia en el huerto de Ciemnogrodu" (1953), "La metodología del sacerdote Klósak" (1951) y "Jugando con el diablo" (1954)— constituyen respuestas a las críticas del catolicismo a la obra de Marx.

Esta estrategia de confrontación directa contra el catolicismo comenzó a variar a mediados de los años cincuenta, cuando Kołakowski desarrolla un programa encaminado a presentar el cristianismo como parte de la historia de la cultura, una parte que, una vez purgada de sus referencias extraterrenas, puede ser aprovechada para atraer hacia el socialismo al cristianismo polaco de base. Este nuevo tono se manifiesta de forma expresa en las "Reflexiones de sacro et profano" del año 1962:

Elaborar una concepción laica del mundo, de la historia, de la Iglesia; mostrar los fundamentos mundanos de la vida religiosa, la historia profana que se esconde en las Sagradas Escrituras (en lugar de pretender desenmascararlas de un modo burdo); integrar la historia de la religión y del cristianismo, así como de la Iglesia, en la historia universal, y probar que ellas son factores immanentes de esta, he ahí medios eficaces que puede emplear el laicismo para influir en el estrato social de que hablamos⁴⁵⁶.

De lo que se trata es de traducir los mitos religiosos por sus contrapartes laicas, mostrando que el cristianismo se corresponde con la etapa preilustrada del espíritu:

Si, como se dijo, la inserción del hombre en las condiciones de vida específicamente humanas ha requerido hasta el presente un tipo de integración que la interpretación racional del mundo no ha sido capaz de asegurar en medida suficiente en el ordenamiento general de la sociedad, de ahí no se sigue bajo ningún concepto que los

⁴⁵⁶ KOŁAKOWSKI, L., "Reflexiones de sacro et profano" ("Male tezy de sacro et profano") aparecido en la compilación *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Varsovia, 1962. Traducido al alemán por Wanda Bronska-Pampuch, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, pp. 7-16.

símbolos religiosos sean radicalmente insustituibles. La filosofía del siglo XX ha demostrado, en sus múltiples corrientes, el carácter puramente humano, temporal-terreno e histórico de todos los valores. En múltiples aspectos, el marxismo y el psicoanálisis, las filosofías positivistas y el existencialismo contribuyeron a la difusión de estas interpretaciones humanistas del mundo de los valores, y con ello despojaron a los símbolos religiosos de validez obligatoria, presentándolos como medios valiosos para enfrentar cualidades ocultas del mundo. Estas filosofías han difundido la conciencia de que, en verdad, el hombre no tiene nada a lo cual recurrir fuera de él, y que toda integración en lo absoluto es una mistificación⁴⁵⁷.

En esos textos, Kołakowski defiende la idea de que un humanismo materialista entendido como la autosuficiencia de la razón para explicar todo lo existente puede dar cuenta de la necesidad de símbolos religiosos, su sentido y valor “y, al mismo tiempo, comunicar la convicción de que los valores contenidos en la vida humana son más altos que los valores de estos símbolos y, además, que no pueden coexistir con aquellos”⁴⁵⁸. Tal vez uno de los artículos más representativos de esta estrategia sea “Jesucristo: profeta y reformador”⁴⁵⁹.

Kołakowski pretende allí abordar la figura de Jesús desde una perspectiva puramente filosófica con la conciencia de pertenecer a una larga tradición en la que el cristianismo es una parte esencial. Su interés es estudiar cuáles de sus enseñanzas se han convertido en universales y señala, a este respecto, la abolición de la ley en

⁴⁵⁷ KOŁAKOWSKI, L., “Símbolos religiosos y cultura humanista”, op. cit., en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, op. cit., pp.111-112.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, pp. 111-112.

⁴⁵⁹ KOŁAKOWSKI, L., “Jesucristo: profeta y reformador” (“Jezus Chrystus Prorok i Reformator”), conferencia dictada el 2 de octubre de 1965 en el Club Internacional de la prensa y el libro. Aparecida en *Argumenty* números 51-52, 1965. Traducción al alemán de Bernhard Nieradzik y Gerhard M. Martin. Publicada en inglés en KOŁAKOWSKI, L., *My Correct Views on Everything* (2005). Este texto está disponible en español en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, op. cit., pp. 17-40, donde se dice que “Esta es la única versión autorizada por el autor frente a otra que se halla en circulación”.

beneficio del amor, que vincula con la distinción de Marx entre relaciones de interés y relaciones de solidaridad; la esperanza de eliminar la violencia de las relaciones humanas; el reconocimiento de valores que no son reductibles a las satisfacciones físicas; la abolición de la idea de personas escogidas, y la esencial infelicidad del mundo temporal, una imagen que, dice, se convierte en un elemento invariable del desarrollo del espíritu europeo.

Señala que eliminar a Jesús de nuestra cultura es algo estéril, solo razonable para los que creen que el ateísmo puede justificar la amputación de tradiciones culturales:

Ello es obra exclusiva de personas no esclarecidas, que viven en la representación de que un ateísmo vulgar no solo es suficiente como cosmovisión, sino que, incluso, autoriza a recortar a voluntad la tradición cultural conforme al propio programa doctrinario y a privarla de su savia más vital⁴⁶⁰.

En los años sucesivos, Kołakowski seguirá abordando cuestiones relacionadas con la religión, pero desde una perspectiva cada vez más alejada no solo de la función propagandística, sino incluso del marxismo. En determinados momentos del presente trabajo nos hemos remitido a la monumental *Cristianos sin Iglesia*, así como a otros textos, muchos de los cuales han sido publicados en el volumen *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, de los cuales tendremos ocasión de volver hablar.

Como dijimos, dedicaremos la segunda parte de la presente sección a la filosofía de la religión de Kołakowski. La dividiremos en tres epígrafes.

Veremos que, tras decretar el fracaso del positivismo, de Husserl y de Bergson por asegurar un fundamento último al conocimiento y, en particular, por acceder a algún

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 39.

tipo de principio que dé razón del sentido del mundo en su conjunto, nuestro autor abraza la idea de que determinados aspectos de la realidad última encuentran mejor acomodo en el culto religioso. Sobre este asunto va a orbitar la obra más importante de sus últimos años: *Si Dios no existe...*⁴⁶¹ En esas páginas, Kołakowski reflexiona sobre la naturaleza de la religión y, tras descartar las aproximaciones antropológicas y funcionalistas, se decanta por definirla como el culto socialmente establecido de la realidad eterna. En el primer epígrafe de esta segunda parte nuestro trabajo consistirá en aclarar los términos de esa definición. Veremos que el culto religioso no se sustancia en un conjunto de proposiciones que el investigador tenga que traducir a un lenguaje no religioso. Se trata, más bien, de una forma de vida en la que lo que se dice en las ceremonias y ritos coincide exactamente con lo que se quiere decir. Y eso que se quiere decir tiene que ver con esa realidad enigmática que desafía las normas ordinarias y suprime el tiempo mundano. Hecho esto, trataremos de establecer qué entiende nuestro autor por filosofía de la religión. Veremos que el bagaje semántico de la filosofía le permite reflexionar sobre Dios como causa primera o ideal regulativo, pero le cierra el paso a la concepción de Dios como el guardián paternal que quiere salvarnos, que es la forma en la que, según Kołakowski, cualquier cristiano concibe a la deidad.

En el segundo epígrafe, *La Iglesia y la crisis de nuestro tiempo*, abordaremos qué papel puede desempeñar la religión, o más concretamente el cristianismo, en las sociedades modernas, en particular frente a esa crisis de la que ya hemos hablado. Veremos que Kołakowski se opone a todo proceso de desmitologización que suponga traducir los mitos religiosos a formas más adecuadas a nuestra cultura ilustrada. Para nuestro autor, un cristianismo desmitologizado deja de ser cristianismo. Tendremos ocasión de estudiar también que nuestro autor propugna un humanismo cristiano

⁴⁶¹ KOŁAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...*, *op. cit.*

constituido como una fuerza conservadora que sirve de contrapeso al humanismo ilustrado, cuya fe ilimitada en las posibilidades humanas amenaza a las sociedades con su extinción.

Dedicaremos el tercer epígrafe a la consideración del tabú como pilar del sistema moral. Allí veremos que, para nuestro autor, sin la idea de Dios no es posible establecer un criterio que permita distinguir el bien del mal, distinción que es el fundamento de cualquier sistema moral que se oriente a salvar el relativismo en el que, a juicio de nuestro autor, la Ilustración ha sumido a la ética. El tabú, en la medida que hunde sus raíces en los orígenes de la historia, permite establecer ese criterio, pues por su apariencia de no ser producto de la voluntad humana sino de las necesidades de orden que impone la propia vida, salva el escepticismo de los sistemas morales que establecen que las únicas normas válidas son aquellas que el ser humano se da a sí mismo.

3.1. La Ilustración como catástrofe cultural

En el marco de una amplia crítica al movimiento positivista que se inaugura en la década de los años sesenta con obras como *La filosofía positivista* y *La presencia del mito*⁴⁶², Kołakowski trae a primer término aquellas cuestiones últimas que han estado siempre presentes en la historia de la cultura, cuestiones que la teología heredó del mito, transmitió a la filosofía y esta situó finalmente en un nuevo nivel semántico. Lo que interesa a nuestro autor es dirimir si el intento positivista de suprimir estas cuestiones por absurdas no supone la desaparición de la filosofía misma, asunto este no tan importante como el de si tal intento no implica también la renuncia a la cultura que ha moldeado toda la historia humana desde sus orígenes. En el razonamiento de

⁴⁶² KOŁAKOWSKI, L., *La filosofía positivista*, op. cit., KOŁAKOWSKI, L. *La presencia del mito*, op. cit.

Kořakowski, si aceptamos que tal renuncia es consecuencia inexorable del desarrollo de la ciencia moderna, tenemos que preguntarnos si la cultura humana puede seguir desarrollándose no ya sin las respuestas, sino también sin las preguntas, pues la filosofía positivista nos obliga a lo uno y a lo otro. La cuestión es que, si bien es cierto que esas cuestiones no afectan en lo más mínimo a nuestra actividad práctica, no es menos cierto que en la praxis no se agota la vida del ser humano.

Ahora bien, si la filosofía quisiera retener esas cuestiones en su agenda, ¿qué método tiene a su alcance en el contexto de un siglo XX que se presenta a sí mismo como una era posmetafísica? Kořakowski ve en la obra de Husserl y Bergson los intentos más importantes por dar respuesta a esa pregunta. En ambos casos, el método es alguna forma de *intuición*, lo cual orienta la cuestión hacia el debate de cómo es posible convertir en conocimiento intersubjetivamente válido lo que se desenvuelve, en primera instancia, en el plano de la subjetividad. Nuestro autor tratará de demostrarnos que el intento estaba condenado al fracaso de antemano, pues la filosofía no dispone de ningún lenguaje privilegiado que le permita expresar la realidad tal cual es. Abordaremos estas cuestiones en el epígrafe, titulado *Entre positivismo e intuición*.

El fracaso de Husserl y Bergson no significa, para Kořakowski, que el esfuerzo de la filosofía sea baldío, en tanto mantenga viva la llama de unas cuestiones sin las cuales la vida humana perdería sentido y profundidad. Pero esto plantea nuevos desafíos a nuestro autor. Por una parte, y si como hemos dicho, esas cuestiones carecen de finalidad práctica, ¿por qué debemos seguir entendiéndolas como fundamentales para la cultura? Por otra parte, si el objetivo de las monografías sobre Bergson y Husserl será mostrarnos que, aún con sus mejores intentos, la filosofía carece de un acceso privilegiado a la realidad, ¿qué otro medio encuentra Kořakowski para profundizar en esa esfera de conocimiento? Nuestro autor tratará de afrontar esos dos

desafíos con dos obras capitales en su bibliografía: *Horror Metafísico* y *La presencia del mito*⁴⁶³, las cuales serán materia de estudio en el segundo epígrafe.

La primera cuestión, que ha de dar razón de por qué las cuestiones metafísicas son fundamentales para la vida humana, halla respuesta, según Kołakowski, en la situación de fragilidad en la que el ser humano se encuentra en el mundo, situación que se experimenta tan pronto se percibe que la naturaleza en la que habitamos es indiferente a nuestro destino. Esta inquietud consustancial a la experiencia humana solo puede ser resuelta con el arraigo en el ser, por medio del desarrollo de la idea de que el mundo está ordenado, de que existen unas certezas últimas que nos garantizan que nuestra vida no es fútil. Esa es, según nuestro autor, la idea sobre la que se ha desarrollado toda la metafísica occidental, una idea a la que la filosofía no puede renunciar so pena de caer en la irrelevancia.

La segunda cuestión, que ha de dar razón de la vía de acceso a esa idea que nos permite el arraigo en el ser, la resuelve Kołakowski por medio del mito. A su juicio, la filosofía, que se desarrolla dentro de los límites del pensamiento y se canaliza a través de un lenguaje contingente, no puede resolver las contradicciones que salen al paso tan pronto nos adentramos en los problemas metafísicos. A este respecto, el ensayo *La presencia del mito*, constituye un punto de inflexión, pues el otrora defensor del racionalismo nos quiere ahora mostrar la presencia irremplazable del mito en todas las formas de pensamiento y, lo que es más importante, quiere mostrarnos que éste es nuestro único recurso para dotar de sentido a nuestro entendimiento de la realidad.

Es interesante observar que Kołakowski verá en el mito un acto de triple entrega que lo emparenta con las virtudes teologales cristianas: la esperanza, la fe y la caridad.

⁴⁶³ KOŁAKOWSKI, L. *Horror metaphysicus*, op. cit. KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, op.cit.

Lo que quiere destacar con ello es que el mito queda fuera de la posibilidad del entendimiento analítico, pues los mitos no requieren de certeza y no están expuestos al análisis racional. El filósofo polaco parece querer dar respuesta a lo que ya había apuntado en “El sacerdote y el bufón” cuando afirmó, un tanto enigmáticamente

Nos decidimos por la posibilidad de valores extra intelectuales, tal como se expresan en aquella actitud cuyos peligros y cuyos absurdos no desconocemos⁴⁶⁴.

Sin embargo, la Ilustración intentó canalizar estos valores extra intelectuales a través de un lenguaje contingente que debía asumir la tarea de traducir los misterios del absoluto. El resultado, dice nuestro autor, fue una ciencia que acabó desechando como patologías del pensamiento las grandes cuestiones, lo que, a su vez, acabó provocando lo que Kołakowski entiende como la crisis cultural de nuestro tiempo, crisis que se expresa a través del totalitarismo político, el nihilismo moral y el vacío existencial. Ese será el asunto que nos ocupe en el tercer epígrafe de este apartado.

3.1.1. Entre positivismo e intuición

El positivismo es la corriente filosófica que establece de forma normativa que el único conocimiento fiable es aquel que tiene su origen en la experiencia y que se alcanza mediante el método científico, por ser este el procedimiento que garantiza la verificación de la correspondencia entre el enunciado sobre un objeto y su existencia en el mundo. De esta tesis se deduce, como se apresura a señalar nuestro autor en *La filosofía positivista*⁴⁶⁵, otra norma: la de que debemos abstenernos de aplicar juicios de verdad o falsedad a todos los enunciados de la ética, a los conceptos abstractos de la metafísica

⁴⁶⁴ HSA, p. 316.

⁴⁶⁵ KOŁAKOWSKI, *La filosofía positivista*, op. cit.

realista y a las especulaciones sobre el mundo de la metafísica religiosa, pues todos ellos carecen de correlato en la experiencia. Es decir, según el positivismo, la filosofía no tiene un objeto de conocimiento que le sea propio.

El embrión de esta tesis lo encuentra Kołakowski en la obra de Hume, que ofrece las pistas para entender las motivaciones políticas que fueron dando aliento a los positivistas para marcar distancias tanto de las ideologías como de la religión. Así, el positivismo de los siglos XVIII y XIX se constituyó en un abanderado de la libertad como condición fundamental para el desarrollo de las ciencias y las artes y como principio fundamental sobre el que asentar una convivencia alejada de las ideologías tiránicas como de las teocracias esclavizantes⁴⁶⁶. Esta idea fue retomada por el neopositivismo para desacreditar las ideologías nacionalistas, a las que vinculaba con el idealismo alemán. Al igual que con la ideología, señala Kołakowski, el positivismo se propuso devaluar las ideas religiosas por considerarlas peligrosas para la convivencia y para el avance de la ciencia. Así, si bien en el planteamiento de Hume la religión no era incompatible con la ciencia porque ambas ocupaban esferas distintas, no es menos cierto que el valor de las ideas religiosas no era comparable al de las ideas científicas. Esto suponía, al menos tácitamente, una devaluación de las ideas religiosas, reducidas a la categoría de simples mitos para satisfacer necesidades espirituales. A ojos de nuestro autor, esto viene a demostrar que se comete un error cuando se concibe el positivismo sólo como el marco teórico que delimita el conocimiento científico, pues, desde sus inicios, esta corriente filosófica se arrogó la alta misión sociocultural de resolver los distintos conflictos sociales, culturales y políticos existentes en la época. Lo que le interesa señalar a Kołakowski es que la forma de cumplir esta misión llevó al

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 62.

positivismo a provocar consecuencias tan perniciosas como las que trataba de combatir⁴⁶⁷.

La primera de estas consecuencias fue la de que, al rechazar toda forma de metafísica, el propio positivismo se veía impotente para dar cuenta de sí mismo, dando razón a Hume cuando afirmaba que cuando se quiere establecer una línea de demarcación entre ciencia y metafísica se puede aspirar a cumplir el ideal de acotar lo que puede entenderse por un conocimiento digno de confianza, pero el precio que se ha de pagar es que tal conocimiento no se salve de la crítica de ser “estéril en su singularidad irremediable”⁴⁶⁸. Así, si según la formulación básica del positivismo, un conocimiento digno de confianza es el que prescinde de toda especulación filosófica y acepta solo los resultados que proporciona la experiencia, tal aspiración resulta ilusoria si confía en que la ciencia no solo proporcione los datos, sino que también suministre el sentido epistemológico sobre ellos, indicando su verdad o falsedad⁴⁶⁹. Obvio es decir que para el feliz término de esa segunda tarea la ciencia ha de recurrir a alguna forma de especulación, pues establecer la verdad como la correspondencia entre un enunciado y la existencia de su predicado en el mundo requiere que tengamos un pie en la inmanencia para analizar el enunciado y otro en la trascendencia para analizar su correspondencia⁴⁷⁰. Pero tal posibilidad no nos es dada, pues solo podemos tener los dos pies en el mismo lado. De esta forma, señala nuestro autor, el positivismo tenía que incurrir en la contradicción de constituirse al mismo tiempo como una postura filosófica

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 214.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁷⁰ Véase KOŁAKOWSKI, L., “El sacerdote y el bufón”, *HSA*, *op. cit.*, pp. 296-297.

y antifilosófica. Filosófica, porque especula con un concepto, el de la “verdad”, que no hallaba correlato en el mundo. Y antifilosófica porque, en el mismo acto de especular, cierra el paso a cualquier otra forma de especulación⁴⁷¹.

Así, el positivismo se vio pronto en la necesidad de abandonar el atolladero de la definición de la verdad como correspondencia, tarea que acometió el pragmatismo americano. Como ya hemos tenido ocasión de comprobar, Kołakowski no es particularmente caritativo con esta escuela filosófica, a la que acusa de abocar inevitablemente a alguna forma de relativismo. Así, tiende a equipar la acepción de “utilidad” de los pragmatistas como criterio para evaluar el valor cognitivo de un enunciado con el criterio de los utilitaristas morales para evaluar una decisión moral. Se trata del mismo término, pero su significado es sensiblemente distinto, un matiz que no siempre se aprecia en los textos de nuestro autor. Sin embargo, Kołakowski valora que el pragmatismo devuelva a la filosofía la relevancia cultural negada por el neopositivismo, aunque esa relevancia no incluya la posibilidad de que la certeza pueda alcanzarse más allá de algún estándar de racionalidad de los muchos disponibles⁴⁷². El pragmatismo sustituye, de esta manera, el dogma de la verdad como correspondencia por la tesis de la convivencia de tantas verdades como juegos lingüísticos puedan existir.

Efectivamente, para el pragmatismo la cuestión de la “existencia” como la ha abordado la filosofía a lo largo de la historia no tiene ningún valor práctico. Nos podemos desempeñar con éxito en la vida cotidiana, aunque no podamos dar respuesta a si los objetos que están a nuestro alrededor existen realmente, o al menos existen tal como se nos aparecen. Para la vida práctica, conceptos como “existencia”, “verdad” o “bien”

⁴⁷¹ *Ibidem*, pp. 11-22.

⁴⁷² Kołakowski desarrolló un interesante debate, a este respecto, con Richard Rorty. Véase NIZNIK, J. y SANDERS, J. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2002.

sólo son palabras cuya validez se demuestra en la medida y hasta el alcance de que ayudan a la comunicación entre los individuos.

Lo que quiere demostrar Kołakowski es que cuando el positivismo adopta las tesis más moderadas se convierte en una tentativa de la ciencia por distinguirse de la teología, la política y el arte. Pero cuando adopta las posturas más radicales

Es un acto de huida frente a las cuestiones que comprometen, una huida enmascarada por una definición de la ciencia que invalida, en general, estas cuestiones por ilusorias y salidas de la pereza intelectual. Este positivismo conduce a una concepción de la vida deliberadamente amputada, que rehúye la participación de todo lo que no se expresa bien⁴⁷³.

Si la pobreza del positivismo es, entonces, la de querer resolver con un dictamen sobre el mal uso de las palabras el deseo humano de sentir el mundo como su casa⁴⁷⁴, pueden considerarse los trabajos de Edmund Husserl y Henri Bergson como los esfuerzos más sobresalientes de la filosofía del siglo XX por salvar las cuestiones metafísicas como problemas no solo legítimos, sino también solubles. Ambos confiaron en que era posible restaurar la confianza en la posibilidad de hallar un fundamento último del conocimiento y, por distintas vías, ambos alzaron su voz contra la reducción de toda forma de conocimiento a aquel que podía conseguirse por medio de la metodología científica. Pero también se opusieron a la tentación pragmática de considerar la validez de los conocimientos en función de la utilidad que pudieran tener para el desarrollo humano. Lo que interesa a Kołakowski demostrar no es por qué ambos intentos

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 252.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 258.

resultaron fallidos, sino, por qué todos los intentos de esa misma índole están llamados a fracasar⁴⁷⁵.

Kořakowski destaca que tanto Husserl como Bergson coincidieron en señalar la intuición como la vía hacia la certeza primera y fundamental. En la filosofía de Bergson, esta intuición es la del tiempo interior; en la de Husserl, la intuición es lo que nos queda una vez ponemos en suspenso todo lo que ya conocemos. Ambos están de acuerdo en que lo que resulta de la intuición no se puede verter al lenguaje ordinario porque éste está pensado para abordar los objetos según categorías de clasificación, pero no para percibirlos como son en sí mismos. La intuición, al contrario que el lenguaje, nos traslada “al interior del objeto para revelarnos lo que tiene de único y es inexpresable en él”⁴⁷⁶.

El problema que plantea Kořakowski es el de cómo podemos asegurarnos de que tenemos una certeza y no estamos ante un engaño de la mente. Si no disponemos de un medio para poner en común la intuición, función que desempeña el lenguaje, no podemos estar seguros de que lo que subjetivamente percibimos como certezas lo sean objetivamente. Ni Husserl ni Bergson nos pueden señalar un método que se pueda reproducir exactamente, pues esto implicaría que se ha podido canalizar la intuición dentro del lenguaje. Este es el motivo por el que, a juicio de nuestro autor, fracasa toda empresa filosófica empeñada en resolver las grandes cuestiones metafísicas: no existe un lenguaje absoluto.

Y, sin embargo, la conclusión de Kořakowski es que el hecho de que la intuición no pueda ser justificada en los mismos términos en que pueden justificarse los conocimientos de las ciencias no significa que carezca por completo de valor⁴⁷⁷. Lo que

⁴⁷⁵ KOŁAKOWSKI, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*, op. cit., pp. 11-12.

⁴⁷⁶ KOŁAKOWSKI, L., *Bergson*, op. cit., p. 24. Traducción propia.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, pp. 28-30.

a su juicio sí significa es que la intuición no puede ser el fundamento último de todo el conocimiento, incluyendo el científico, pues no hay un puente que salve la distancia entre la intuición y la experiencia. Se escinde así el mundo entre el trascendentalista que debe admitir un reino de entes que no puede justificar y el empirista que debe renunciar al concepto de verdad. Si queremos certeza, estamos obligados a asumir la intuición no comunicable como una forma válida de conocimiento. Si no la asumimos, debemos rechazar toda verdad absoluta e incluso la esperanza de alguna certeza⁴⁷⁸.

3.1.2. Horror metafísico y mito

Como hemos visto, el núcleo de la argumentación de Kołakowski contra el positivismo consiste en que este planteamiento constituye un intento de cancelar la aspiración humana de un conocimiento incondicionado, de un saber absoluto sobre el que poder fundar no solo el resto de los conocimientos, sino también, un saber que dé cuenta del sentido del mundo en su conjunto. Los positivistas rechazan la cuestión tachándola de un sinsentido, pero no se cuestionaban por qué esas preguntas se mantienen en el pensamiento desde los orígenes de la existencia humana. Nuestro autor encuentra la razón en la condición antropológica del ser humano, un asunto que aborda en profundidad en una obra de 1988 y que lleva por título *Horror Metafísico*.

En esas páginas, Kołakowski nos dice que, debido a nuestra condición antropológica no podemos desprendernos de la esperanza de una certeza absoluta, pues dicho anhelo responde a la conciencia de nuestra propia fragilidad, a la permanente sensación de precariedad sobre nuestro destino y a la falibilidad de nuestros conocimientos. Mientras esas condiciones sigan formando parte de la experiencia humana, seguirán persistiendo esas preguntas, pues son una reacción a la

⁴⁷⁸ KOŁAKOWSKI, L., *Husserl...*, *op.cit.* p. 29-30.

sensación de vivir en el exilio de un paraíso que debería estar a nuestro alcance, idea que ha inspirado el pensamiento filosófico desde Plotino a Sartre⁴⁷⁹. Se recordará, a este respecto, que Kołakowski ya utilizó esta línea argumental para caracterizar la utopía marxista.

Esta fragilidad no nace de la imposibilidad de tener total certidumbre sobre los objetos cotidianos, pues, como ya resolvió el pragmatismo, tal conocimiento no tendría demasiadas consecuencias prácticas. La sensación de fragilidad nace exclusivamente de la incertidumbre sobre el universo en su conjunto, sobre el orden o la ausencia de orden que le es inmanente y, también, sobre la pervivencia y naturaleza de nuestro propio yo. Pero cuando se trata de afrontar estas incertidumbres tropezamos con la ausencia de medios para resolverlas y, de continuo, nos vemos abocados a una suerte de *horror metafísico*. Veamos por qué.

Kołakowski señala que, como observó Descartes, la certeza primaria y genuina es la de un yo que piensa. Es cierto, continúa, que esa certeza no puede servir para fundamentar todo el conocimiento, como han señalado los críticos del pensador francés. No obstante, esa conciencia del yo es la única certidumbre que podemos tener y se torna importante porque nos proporciona un paradigma de la noción de existencia⁴⁸⁰.

A partir de esa certeza, si pensáramos que todos los objetos del mundo son ilusorios, nuestra vida no cambiaría gran cosa. La intuición de nuestro autor es aparentemente correcta, pues en tanto podamos seguir interactuando con éxito con los objetos, o con las ilusiones de los objetos, como lo venimos haciendo hasta ahora, apenas se vería alterada nuestra existencia. Esa es la verdad del pragmatismo. En cualquier caso, ya vivimos sin la certidumbre de que los objetos exteriores existan

⁴⁷⁹ KOLAKOWSKI, L., *Horror metaphysicus*, *op.cit.*, pp. 24-30.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 33.

realmente o al menos existan tal cual nos parecen. Cosa muy distinta es si tomáramos conciencia de que el resto de las personas, salvo uno mismo, es también producto de nuestra ilusión. Eso cambiaría por completo nuestra vida, porque al tomar conciencia de nuestra exclusiva existencia nos abrumaría un sentimiento de insoportable soledad producto de que, en realidad, somos nada. Este es el horror metafísico: la conciencia del yo es conciencia de la nada si no hay algún otro absoluto fuera de nosotros que pueda trascendernos⁴⁸¹.

Ese otro absoluto es la clave para resolver nuestra situación de incertidumbre y, por tanto, no resulta en absoluto extraño que sobre esa idea se haya desarrollado toda la metafísica desde los tiempos más remotos. Durante siglos, la filosofía ha logrado alcanzar el consenso de que tal Absoluto debe ser causa de todo lo demás y, en consecuencia, existir de forma necesaria. De ambas ideas se deducen necesariamente sus caracteres de “autosuficiencia, impasibilidad, infinitud, unicidad, pura actualidad, atemporalidad [y] simplicidad”⁴⁸². El problema, apunta Kołakowski, es que, con el reconocimiento de tales caracteres no hay forma de eludir la consecuencia de que ese absoluto, como resultado de su perfección, es pura armonía sin tensiones, es decir, nada⁴⁸³. Y de la nada no hay forma de explicar cómo ese absoluto puede crear el universo, cómo puede haber alguna distinción entre el bien y el mal que no sea relativa o cómo puede darnos alguna certidumbre. Volvemos así, nuevamente, al horror metafísico de la conciencia de la nada:

⁴⁸¹ *Ibidem*, pp. 33-39.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 47.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 51.

El horror consiste en lo siguiente: si nada existe verdaderamente excepto lo Absoluto, lo Absoluto es nada; si nada existe verdaderamente excepto yo mismo, yo mismo soy nada⁴⁸⁴.

Este continuo encuentro con el horror metafísico es el resultado de la carencia de un lenguaje absoluto que nos permita acceder a la existencia y a la trascendencia tal cual son, lo que limita a la filosofía a expresar las intuiciones, incluso las más genuinas, en un lenguaje histórico y, por tanto, contingente⁴⁸⁵. Y este lenguaje, señala Kołakowski, no puede ser apto para habérselas con cuestiones que, por definición, no se dejan asir por los conceptos:

La filosofía ha estado buscando un lenguaje absoluto, perfectamente transparente, que nos transmitiría la realidad tal como ésta “verdaderamente” es, sin adulterarla en el proceso de nombrar y describir; esta búsqueda era vana desde un principio, pues para expresar nuestras preguntas necesariamente empleamos un lenguaje contingente⁴⁸⁶.

Si el absoluto se pudiera verter a un lenguaje relativo, dejaría de ser un absoluto. Por ese motivo, dice, la filosofía cumple con su función defendiendo, contra el positivismo, la legitimidad de esas cuestiones. Eso es lo que de valioso tiene la obra de Husserl y Bergson. También cumple intentando responderlas, aun cuando de antemano sepamos que las respuestas no son posibles. Lo que no le corresponde, piensa Kołakowski, es tratar de sustituir ese orden del mundo que resuelve todas nuestras inquietudes por otro orden más apropiado para el marco de la racionalidad pero que no resuelve ninguna. Por eso,

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, pp. 19-20.

El pecado original de la filosofía (o de la Ilustración) consistió en renunciar a este orden para construir otro, arraigado únicamente en la Razón; ello equivale a tratar de usurpar los derechos divinos, o a levantar una torre que alcance el cielo⁴⁸⁷.

Así, ideas como la de la bondad intrínseca del creador solo pueden ser inteligibles gracias al lenguaje del mito, liberado de los rigores del discurso argumental de la filosofía. Pero si tratamos de traducir el mito al lenguaje filosófico, dice Kołakowski, la bondad intrínseca pasa a definirse como armonía suprema y ésta como la ausencia de tensiones, es decir, como la nada. Y de esta forma se llega al punto de partida: la nada no puede explicar la existencia⁴⁸⁸.

Observamos así un nuevo giro en la argumentación de Kołakowski que, en apariencia, debió producirse entre el año de publicación de *La filosofía positivista*, 1966, y *Horror metaphysicus*, 1988. Efectivamente, en *La filosofía positivista* se puede observar el exquisito cuidado con el que Kołakowski distingue el positivismo del racionalismo. Sin embargo, a partir de los años ochenta, tal distinción se diluye y nuestro autor comienza a desplegar una acerada crítica a la racionalidad en su conjunto. Sin embargo, esta lectura no es del todo exacta. Es cierto que en las páginas dedicadas al positivismo nuestro autor solo imputaba a una determinada corriente filosófica la doctrina de reducir todo el conocimiento fiable al empíricamente comprobable y eso difícilmente puede leerse como una enmienda a la totalidad del proyecto ilustrado. Pero no es menos cierto que el año de la escritura, 1966, pudo ser determinante para limitar el alcance de la diatriba. Recordemos que, en ese momento, nuestro autor aún era profesor de la Universidad de Varsovia, y aunque estaba condenado al ostracismo por el régimen comunista, mantenía ante la opinión pública y el mundo académico el

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 50.

prestigio como un revisionista relativamente fiel a los fundamentos de la doctrina marxista. Una crítica similar al positivismo, desde las distintas corrientes del marxismo, no suponía ninguna extravagancia. Piénsese que, en esos mismos años, otro pensador de la órbita marxista como Jürgen Habermas publicaba tres obras cuyo contenido guarda una estrecha relación con *La filosofía positivista*. Nos referimos a *La lógica de las ciencias sociales*, de 1967, y *Conocimiento e interés* y *Ciencia y técnica como ideología*, de 1968. Sin embargo, hoy sabemos que, en ese mismo año de 1966, Kołakowski escribió también *La presencia del mito*, una obra que no vio la luz hasta 1972, cuando nuestro autor había abandonado ya Polonia. En esa obra, el objetivo de nuestro autor ya no se limita a señalar las deficiencias del positivismo, sino que la crítica se extiende al proyecto ilustrado en su conjunto.

En *La presencia del mito* Kołakowski desarrolla sistemáticamente la tesis de que el mito es el único elemento capaz de dotar de sentido a toda la realidad, entendiendo por mito las construcciones que, como *ser*, *verdad* o *valor* nos permiten armonizar “los componentes condicionados y mudables de la experiencia”⁴⁸⁹.

Como después insistirá en *Horror metaphysicus*, Kołakowski halla la condición de posibilidad del mito en la necesidad humana de encontrar respuesta a las cuestiones últimas, cuestiones que pueden ser reducidas a la fundamental de si todos los fenómenos que percibimos como inconexos pueden armonizarse en un modelo que les otorgue sentido⁴⁹⁰. El sentido del mundo, que descubre el mito, propicia, además, la confianza en que los valores humanos perduren más allá de la posible desaparición de la realidad física, es decir, que los mencionados *verdad*, *ser* o *valor* hallen un asidero más allá de la contingente existencia humana:

⁴⁸⁹ KOŁAKOWSKI, *La presencia del mito*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 15.

Objeto y sujeto son conocidos sólo en cuanto opuestos y en cuanto se refieren recíprocamente. No existe una visión ahistórica de la historia ni una verdad independiente de la situación en que se la ha asimilado, es decir, que no esté ligada con la actividad creadora de la especie en la búsqueda de sus propios fines. El hombre no puede enlazar el conocimiento a un punto de partida prehumano, que posea valor nulo; él es, para sí mismo, un punto de partida definitivo e inevitable⁴⁹¹.

La necesidad de encontrar el sentido del todo se hace aún más acuciante ante lo que experimentamos como un *fenómeno de indiferencia del mundo*. Se trata de una de las experiencias elementales de la existencia humana que se expresa a través de las negatividades de la vida, en particular de la anticipación de nuestra propia muerte⁴⁹². La indiferencia del mundo es, para Kołakowski, la evidencia de una naturaleza que se resiste a colaborar con nosotros, una naturaleza indiferente a la supervivencia del ser humano o a la satisfacción de sus necesidades y anhelos. Según nuestro autor, la experiencia de la indiferencia del mundo nos pone ante una alternativa:

O logramos superar la ajenidad de las cosas organizándolas en el mito, o encubrimos esa experiencia en un complicado sistema de instituciones que desgastan la vida en la facticidad de lo cotidiano⁴⁹³.

Ante esto, afirma, el mito se orienta a superar esta indiferencia con la promesa de un arraigo en el ser⁴⁹⁴, como sucede en el relato mítico de la teodicea, donde se interpretan los sucesos que experimentamos como un mal de tal forma que sean considerados eslabones necesarios hacia la consecución de un bien final. La teodicea, nos dice Kołakowski, nos muestra que el mito no es una especie de expediente que se

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁹² *Ibidem*, pp. 91 y ss.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 145.

adopte más o menos conscientemente para estructurar la realidad ni algo que pueda decretarse desde alguna institución, pues esto le haría perder su eficacia. Por el contrario, la actitud hacia el mito ha de nacer de un acto de triple entrega que coincide con las tres virtudes teologales cristianas: la esperanza, la fe y la caridad. Con la esperanza, porque el mito es el resultado de la fragilidad y carencia de la experiencia humana; con la fe, porque el mito no es un saber y, por tanto, no necesita de justificación racional; con la caridad, porque el mito nos impele a una unión total con el objeto de nuestro deseo, que es el mencionado arraigo en el ser⁴⁹⁵.

A diferencia del planteamiento observado en *La filosofía positivista*, Kołakowski va a considerar ahora que el mito es, incluso, el fundamento de la lógica. Para nuestro autor, las distintas vías de fundamentar la lógica o no logran desligarla de una mera función psicológica y, por tanto, relativa a la capacidad mental humana, o no permiten llevarla más allá de la contingencia del lenguaje. Solo la explicación de Husserl, señala, permite concebirla como una estructura dada a la que el pensamiento debe subordinarse⁴⁹⁶. No obstante, afirma que esta operación presupone el mito de la conciencia trascendental, una reedición del mito platónico del mundo de las ideas. El mito de Husserl no dice nada sobre la *verdad* de la lógica, pero, a juicio de Kołakowski, da satisfacción “a quienes desean tener la certeza de que así se piensa rectamente *con verdad*, y así se juzga rectamente *con verdad*”⁴⁹⁷.

Este mito de la conciencia trascendental lo enmarca, a su vez, en un mito mayor: el mito de la razón, la creencia de que existe una racionalidad que trasciende nuestra

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 58.

conciencia. El mito de la razón es necesario “para que el hombre constituya su ser y se identifique a sí mismo, y para su conciencia radical de que no es un mero plasma con sensibilidad diferenciada”⁴⁹⁸. Aceptado que el fundamento de la razón solo puede ser concebido en términos míticos, la ciencia no tiene derecho a gozar de mejor estatus que el de un punto de vista y:

[El] cientifismo y el naturalismo no son la sentencia con que el conocimiento científico condenaría el mito de la razón, sino opciones arbitrarias en contra de la opción arbitraria hecha a favor de ese mito. No contienen ninguna decisión de la razón que condene la fe, sino que expresan un acto de fe opuesto a la fe en la razón⁴⁹⁹.

La ciencia, como ya entendió Kant, solo puede producir un conocimiento de realidades condicionadas, pues el conocimiento de un objeto incluye conocer de qué es causa. No es posible el conocimiento científico de lo incondicionado, de aquello que no es causado, por eso la ciencia tiene que convivir con el mito y la metafísica, orientados a “descubrir la realidad incondicionada que presta sentido a la realidad condicionada”⁵⁰⁰. Y es que, frente al entendimiento analítico, que es el órgano con el que la cultura, a través de la ciencia, trata de dominar la naturaleza por medio de su *explicación*, el mito trata de *comprenderlo*.

Ambos, el mito y la ciencia son productos culturales, sin contacto alguno con la trascendencia:

La oposición entre creencia comprensiva y ciencia explicativa tiene un sentido algo diferente del que le otorgan comúnmente los positivistas. La creencia, igual que la ciencia, posee fundamentos propios en los valores de la cultura; ni la una ni la otra tiene

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p.13.

sus raíces en normas trascendentales de conocimiento, porque tales normas, si es que existieran, no pueden ser conocidas⁵⁰¹.

Kořakowski recuerda que fue Hume el que afirmó que el mundo nunca podía llegar a tener un sentido genuino, pues los hechos singulares se agotan en sí mismos, y no remiten a nada. Pero que se agoten para el ámbito de la ciencia no significa que se haya de renunciar o que no se tenga derecho a preguntarse por el todo. En el enfrentamiento con el mito, dice el polaco, se levanta un valor contra otro valor, pero no la razón contra la superstición⁵⁰².

Por este motivo, el conocimiento que proporciona el mito no puede juzgarse de valor inferior al de la ciencia, ocupan espacios diferentes y es posible, incluso, que en determinadas sociedades la ciencia no se llegue a desarrollar nunca. Sin embargo, el mito ha de formar parte, necesariamente, de cualquier cultura.

3.1.3. La crisis de nuestro tiempo

Tras cientos de años en los que floreció la Ilustración, de repente nos hemos despertado en medio de un gran desorden intelectual y moral; cada vez nos da más miedo contemplar un mundo que ha despilarrado su herencia religiosa. Y nuestro temor no es infundado. Los mitos derribados ceden más a menudo el paso a horripilantes caricaturas y sustitutos laicos que a la racionalidad ilustrada⁵⁰³.

⁵⁰¹ *Ibíd.*, p.18.

⁵⁰² *Ibíd.*, pp. 86-89.

⁵⁰³ KOŁAKOWSKI, L., "Las ilusiones de la desmitologización". Conferencia celebrada en Groninga y publicada en 1985 en holandés en forma de folleto; más tarde, pronunciada en alemán en Viena y publicada en inglés en *Modernity on Endless Trial*. KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, p. 74.

En textos posteriores a *La presencia del mito*, Kołakowski insiste de forma más elaborada en la tesis de que el espíritu ilustrado puede concebirse como el colosal intento de canalizar el horror metafísico en el molde del lenguaje filosófico por la vía del establecimiento de criterios que permitieran entender el mundo dentro de los límites de la razón. En esta tesis, ya no es solo el positivismo, como corriente filosófica, sino la Ilustración en su conjunto, entendida como filosofía de la cultura, la que ha impuesto la tesis dominante de la mayor plausibilidad de las categorías teóricas, sobre las míticas, para resolver las grandes cuestiones metafísicas. Así, es el propio sistema cartesiano, piensa ahora nuestro autor, el que instituye el desencantamiento del mundo, porque en el esquema del racionalista francés Dios se convierte en un elemento innecesario para explicar el cosmos. En el sistema cartesiano no hay lugar para Dios ni para un orden natural intencional, con lo que el mundo queda despojado de alma, pero habilitado para el desarrollo de la ciencia moderna⁵⁰⁴.

Esto supuso relegar la vida religiosa a la insignificancia, pues suprimido el mito de su función fundamentadora del conocimiento teórico, no había mayor obstáculo para desposeerlo de su función de fundamento de la certeza moral:

Gracias al espacio mitológico, las leyes, las normas fundamentales de la vida, se conciben como immanentes a la misma constitución de la existencia y no como producto arbitrario del hombre. En cambio, nosotros vivimos en un espacio cartesiano⁵⁰⁵.

Por este programa, llega a decir nuestro autor, puede considerarse a la Ilustración no solo como enemiga del cristianismo sino, incluso, como una “gran

⁵⁰⁴ KOŁAKOWSKI, L., “La civilización en el banquillo de los acusados”, *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, p. 164.

⁵⁰⁵ *CSI*, p. 225, KOŁAKOWSKI, L., “Nuestro alegre apocalipsis: Sermón para un fin de siglo”. Conferencia que tuvo lugar en la Universidad de Varsovia el 23 de octubre de 1997, publicada a continuación en *Gazeta Wyborcza*. KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 40-41.

catástrofe cultural” pues, a su juicio, la Ilustración despoja la existencia humana de cualquier atributo que no sean los naturales, lo que es tanto como convertir al ser humano en un objeto perfectamente sustituible por otro, y esa, dice, es la consideración que subyace en todas las formas de utopías ilustradas y a todas sus derivas totalitarias. Así, frente al desencantamiento del mundo, el romanticismo trató de recobrar la belleza perdida en la industrialización cantando las glorias del pasado y dando nacimiento a la idea del Estado-nación. El nazismo fue, a su vez, la renovación monstruosa de los sueños románticos. El marxismo mezcló el entusiasmo por la modernidad con la añoranza de la comunidad arcaica y su resultado fue la formulación de una utopía sobre la sociedad perfecta materializada en la forma de un gulag. La filosofía existencialista se presentó como un intento a la desesperada de reivindicar la responsabilidad personal en un mundo donde el progreso significa que el ser humano adopta voluntariamente el papel de correa de transmisión y es reducido a mero instrumento. Todas esas utopías se ofrecen, concluye Kołakowski, como un remedio para compaginar la modernidad con los parches que nos protegen de sus males⁵⁰⁶.

Se trata el ilustrado de un proyecto que Kołakowski no excusa ni siquiera cuando se lo reduce al “sapere aude” kantiano, pues aún en este programa mínimo se concede ya a la razón el derecho absoluto a penetrar en todos los ámbitos de la existencia, así como a juzgar la validez de todos los enunciados⁵⁰⁷. Con esto giro, Kołakowski va a generalizar ahora el calificativo de “cientismo” a toda forma de racionalismo que niegue valor a la esfera religiosa. Bajo la categoría de cientista ya no solo caería el intento

⁵⁰⁶ KOŁAKOWSKI, L., “La civilización en el banquillo de los acusados”, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., pp. 165-167.

⁵⁰⁷ KOŁAKOWSKI, L., “Nuestro alegre apocalipsis: Sermón para un fin de siglo”, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., pp. 41-43.

positivista de reducir todo el conocimiento a lo empíricamente verificable, sino también el conocido pasaje del Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*:

Nuestra época es de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas injustificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre⁵⁰⁸.

Pues científicista es, a su juicio, tratar de someter la religión al dictamen de la razón, cuando ya hemos visto que entre ciencia y mito hay un abismo insalvable. Se trata de un mismo mundo con dos legislaciones diferentes en el que no cabe ni que la religión tenga que someterse a la crítica ni la crítica a la religión.

Para nuestro autor, el planteamiento ilustrado se vuelve contra la propia Ilustración, en la medida de que una racionalidad que ha de sustituir el concepto fuerte de verdad por el criterio de utilidad acaba propiciando el escepticismo epistemológico y el nihilismo moral, síntomas nucleares del malestar de la cultura. Se trata de una crisis que Kołakowski radica en la exclusión de los problemas metafísicos, exclusión que, en definitiva, es siempre un olvido de Dios, pues solo un Dios es capaz de disolver el escepticismo epistemológico y restaurar la distinción entre el bien y el mal⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, traducción y notas de Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2010, A XIII.

⁵⁰⁹ Véase KOŁAKOWSKI, L., "Nuestro alegre apocalipsis: Sermón para un fin de siglo", en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., pp. 43-44; KOŁAKOWSKI, L., "Normas-mandatos y Normas-tesis", conferencia "Normes qui commandent, normes qui décrivent" dictada en septiembre de 1987 durante los Rencontres Internationales de Genève, Se publicó en el volumen colectivo *Normes et déviances*, Editions Bacconière, 1987. KOŁAKOWSKI, L., *Por qué*

A juicio de Kołakowski, ante la crisis de nuestro tiempo solo caben dos opciones:

Un mundo dotado de sentido, guiado por Dios, estropeado por los hombres, curado por el Redentor; o un mundo absurdo, que vaya a Ninguna Parte, que termine en Nada, el juguete fútil de un Hado impersonal que no distribuye ni premios ni castigos y que no se preocupa ni por el bien ni por el mal⁵¹⁰.

Ante tal disyuntiva, no es posible elegir una opción por estar más justificada que la otra, pues, como él mismo nos recuerda, los esquemas teóricos “no están en mejor posición epistemológica que los esfuerzos de los teólogos por hacer inteligibles en categorías religiosas los acontecimientos seculares”⁵¹¹, pero siempre cabe preguntarse:

¿Por qué habría de ser más plausible decir que el amor místico es una derivación del Eros mundano que decir que este último es un pálido reflejo del amor divino que todo lo abarca, por el cual fue concebido el universo?⁵¹²

3.2. Si Dios no existe

3.2.1. Los fundamentos de una filosofía de la religión

Hemos abordado la tesis de la intraducibilidad del mito: estos relatos no constituyen teorías que puedan traducirse a una lengua no mítica, sea esta la lengua de la ciencia o la lengua de la metafísica. También hemos visto los fracasos del positivismo y de las filosofías de Husserl y Bergson por alcanzar una fundamentación última del conocimiento más allá del mito. Dijimos que, si pudiéramos verter los mitos a una lengua

tengo razón en todo, p. 109 y KOŁAKOWSKI, L., “La civilización en el banquillo de los acusados”, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., p. 164.

⁵¹⁰ *SDNE*, pp. 203-204.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 209.

⁵¹² *Ibidem*, p. 209.

común, dichos relatos habrían desaparecido ya, sustituidos por sus equivalentes científicos o metafísicos. Pero lo cierto es que los relatos míticos perduran y, entonces,

Es plausible pensar que los diversos aspectos de esta realidad última se expresan mejor en el culto religioso y en el arte; [...] quiere decir que lo que no puede nombrarse ni representarse puede insinuarse [...] de modo que la insinuación transmita un sentimiento de comprensión, una especie de satisfacción fugaz que es válida en términos cognitivos y que nos proporciona cierta seguridad de estar “en contacto con” o “dentro de” algo que es más real que la realidad de la vida cotidiana. Esa satisfacción no puede ser sino fugaz; únicamente podría *autoafirmarse* como un resultado estable si su mensaje pudiera convertirse en los conceptos teóricos de los que, por su misma naturaleza, no consta⁵¹³.

Por tanto, si retomamos la definición de Kołakowski de que el mito es la construcción lingüística que nos permite armonizar los componentes condicionados y mudables de la experiencia porque no podemos vivir sin la esperanza de una certeza absoluta, es fácil llegar a la conclusión de que la existencia de Dios es la idea nuclear de la experiencia humana en todos los ámbitos de su experiencia. Efectivamente, como ya hemos visto, nuestro autor se ha empeñado en demostrar que, sin la referencia de un absoluto, todo el pensamiento desemboca en la nada, impotente para hallar su fundamento en una lógica y una racionalidad que no pueden encontrar asidero sin auto referirse.

Era, pues, previsible que la cuestión de Dios se convirtiera en uno de los asuntos más visitados en los textos de los últimos años de nuestro autor, culminando así una trayectoria que se nos antojaría un tanto incompleta sin la presencia de una obra como *Si Dios no existe...*, de la que daremos cuenta en el presente epígrafe, en el que aprovecharemos, de paso, para hacer mención a otros textos que encajan en la controvertida categoría de *filosofía de la religión*.

⁵¹³ KOŁAKOWSKI, L., *Horror metaphysicus*, *op. cit.*, p. 105.

Efectivamente, dilucidar en qué consiste la filosofía de la religión se convierte en el asunto con que se inicia *Si Dios no existe...*, asunto que, a la fuerza, ha de comenzar por esclarecer los conceptos de filosofía y de religión para, finalmente, ver qué tipo de conocimiento, si lo hubiera, aporta la unión de los términos. De la primera, el quehacer de la filosofía, sabemos bastante a tenor de lo que llevamos dicho, lo cual no será excusa para retomar el asunto en el presente contexto. A tratar de precisar el concepto de la segunda, la religión, dedica Kołakowski las primeras páginas de la monografía.

Reconoce, como punto de partida, que cualquier definición de lo religioso tiene un punto de arbitrariedad, según se ponga el acento en la “experiencia de lo sagrado”, como hacen Rudolf Otto y Mircea Eliade o en la presencia de un dios personal, definición esta última de la que Kołakowski nos alerta que podría dejar fuera el budismo, cuestión que no parece preocuparle una vez que se concede, al menos, que se trata de un tipo de sabiduría metafísica, pero no de una religión. Nuestro autor entiende que la única definición que no cabe del hecho religioso es la que comparten los sociólogos funcionalistas, es decir, la de entenderla como un mecanismo para la cohesión social o para cualquier otro fin ajeno al contenido religioso⁵¹⁴. Es esta una idea que ya había avanzado en *Cristianos sin Iglesia* cuando dijo que:

Para que las ideas puedan actuar con eficacia, deben –precisamente como ideas— encerrar un cierto valor que les sea propio; en caso contrario, no podrían actuar, ni siquiera como instrumento de otros valores sociales, puesto que un instrumento ideológico cuyo carácter de instrumento se vuelva perceptible a la conciencia de quienes profesan semejante ideología deja de ser un instrumento necesario⁵¹⁵.

⁵¹⁴ *Ibidem*, pp. 11-13.

⁵¹⁵ *CSI*, p. 250.

Kořakowski es tambi3n muy cr3tico con la aproximaci3n marxista al fen3meno de la religi3n pues considera ahora inaceptable interpretar los fen3menos religiosos sobre la base del concepto marxista de falsa conciencia, lo cual supone tambi3n una negaci3n del valor intr3nseco de los s3mbolos religiosos⁵¹⁶. Nuestro autor seřala que una teor3a sobre la religi3n ha de partir de la evidencia de que la idea de lo sagrado debi3 existir antes de su uso con fines legitimadores o explicativos. A partir de ah3, dice, debi3 producirse un fen3meno de sacralizaci3n de todo lo existente: Lo sagrado proporcion3 a la sociedad un sistema de signos que permit3a conferir a cada cosa un valor y atarlo a un orden particular⁵¹⁷.

La labor del investigador del fen3meno religioso ha de orientarse, entonces, a desentrařar el valor que le es propio a la religi3n y, a este respecto, Kořakowski se decanta por entenderla como “el culto socialmente establecido de la realidad eterna”⁵¹⁸, definici3n 3sta que nuestro autor no explicita en detalle y que nos obliga a tratar de reconstruir atendiendo a diversos textos.

Por un lado, Kořakowski entiende por culto el conjunto de actos, ritos y ceremonias destinados a venerar a un ser sagrado⁵¹⁹:

⁵¹⁶ KOŁAKOWSKI, L., “S3mbolos religiosos y cultura humanista”, KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, p. 97.

⁵¹⁷ KOŁAKOWSKI, L., “The Revenge of the Sacred in Secular Culture” (“La venganza de lo sagrado en la cultura secular”) (1973), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, *op. cit.*, p. 70.

⁵¹⁸ *SDNE*, p. 14.

⁵¹⁹ Kořakowski se refiere, en todo momento, al culto “socialmente establecido” o al “culto comunitario”. Se trata de un matiz muy relevante cuya complejidad obliga a tratarlo de forma pormenorizada en un ep3grafe espec3fico que abordaremos m3s adelante. Por el momento nos limitaremos a abordar aqu3 la religi3n como el “culto de la realidad eterna”.

El lenguaje de lo Sagrado es el lenguaje del culto y esto significa que sus elementos adquieren sentido en actos que los creyentes interpretan como comunicación con Dios: en el ritual, en la Oración, en el encuentro místico⁵²⁰.

El culto supone para el que lo practica una forma de comunicación con Dios, y es de esa manera, y no de otra, como se adquiere el lenguaje religioso, excluyendo, por tanto, que la religión sea un conjunto de proposiciones que derivan su sentido de los criterios de referencia o de su verificabilidad⁵²¹, como es moneda corriente entre los filósofos de la religión más apegados al positivismo:

La religión no es un conjunto de proposiciones, sino una forma de vida en la que entendimiento, creencia y compromiso convergen en un acto único (...) puesto que las personas entran en esta forma de vida como consecuencia de su iniciación real al culto comunitario⁵²².

El culto religioso se constituye por medio de símbolos, los cuales no apelan a ningún tipo de conocimiento ni transmiten información alguna, sino que “descubren un dominio de valores en los que el oyente participa”⁵²³. Por tanto, señala Kołakowski, la filosofía de la religión ha de partir de la premisa de que lo que dice la gente en el discurso religioso es, ni más ni menos, lo que trata de decir, sin que quepa traducir lo que dicen a otro ámbito de la esfera social o cultural.

Y eso que dicen se refiere a una “realidad eterna”, entendiendo por tal una realidad que, al tiempo que es diferente del conjunto de fenómenos inconexos que

⁵²⁰ *SDNE*, p. 165.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 165.

⁵²² *Ibidem*, p. 218.

⁵²³ KOŁAKOWSKI, L., “Símbolos religiosos y cultura humanista”, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, p. 91.

experimentamos en la vida cotidiana, es también ajena al marco temporal en el que nos desenvolvemos habitualmente. Así, por una parte, la “realidad eterna” viene a dar respuesta a aquellas cuestiones de las que no encontramos satisfacción por los medios convencionales que nos proporciona la ciencia:

El sentimiento compartido de que el mundo que conocemos dentro del limitado horizonte de nuestra experiencia no se autoexplica o incluso [...] que es irreal, que su misma presencia provoca las preguntas “¿qué es?”, “por qué es?”⁵²⁴.

O dicho en otros términos:

[Hay] algo que no es obvio, que es alarmante, enigmático, extraño, asombroso, algo que desafía todas las normas ordinarias, diarias, del entendimiento. Tales sentimientos no pueden y no necesitan convertirse en “problemas” científicos; se expresan, más o menos torpemente, como enigmas metafísicos. No hay en ellos materia para “demostrar” nada, si “demostrar” conserva el sentido que suele tener en los procedimientos científicos⁵²⁵.

Para entender la cuestión de por qué es importante concebir esta otra realidad como eterna debemos remitirnos a un artículo escrito por nuestro autor en el año 1966 y dedicado a la figura de Mircea Eliade⁵²⁶. Bajo el título “La religión como parálisis del tiempo”, Kołakowski destaca a Eliade bajo el grupo de pensadores que se esfuerzan por mostrar que la religión no puede ser reducida a otro tipo de fenómenos sociales o

⁵²⁴ SDNE, p. 74.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 75.

⁵²⁶ KOLAKOWSKI, “Mircea Eliade: La religión como parálisis del tiempo” (“Mircea Eliade: Religia Jako Paraliz Czasu”), escrito como introducción a la traducción polaca del libro de Eliade *Traité d’histoire des religions (Traktat o historii religii)*, Varsovia, 1966. Traducción alemana de Bernhard Nieradzik y Gerhard M. Martin. En KOLAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, pp.143-153.

culturales y que la necesidad que trata de satisfacer el sentimiento religioso es genuina: la necesidad de detener el tiempo. Así, según la interpretación de Kołakowski, para Eliade el mito es siempre una detención del curso del tiempo:

El tiempo sagrado, elemento de los acontecimientos míticos, suprime el tiempo mundano de la vida cotidiana, es decir, es un medio que hace al hombre capaz de liberarse de su propia historicidad y de alcanzar en cierto modo el *nunc stans* divino, la eterna presencia, donde no hay “antes” ni “después”, “más temprano” ni “más tarde”, sino que todo acontece siempre. [...] Revelan al hombre ciertas propiedades ocultas del mundo que permiten comprender el carácter relativo de la historia de la humanidad frente a una realidad sagrada ahistórica⁵²⁷.

El mito, nos dice Kołakowski, es la nostalgia del paraíso, de la bendición originaria del ser humano, una aspiración que la ciencia no puede satisfacer de ninguna manera “puesto que es intrínsecamente contradictoria e inaccesible para una concepción racional”⁵²⁸. El símbolo religioso, señala, permite que el dolor y la muerte se integren en un orden en el que se restablece definitivamente el equilibrio entre la conciencia y la naturaleza, un orden en el que no existe el tiempo⁵²⁹.

Aclarado qué es el culto y qué la realidad eterna, llega el turno de dilucidar en qué puede consistir, para Kołakowski, la filosofía de la religión. A este respecto, tenemos que recordar que en *Horror metaphysicus* y en *La presencia del mito*, nuestro autor ha ido preparando el terreno para hacer florecer la idea de la inexistencia de un lenguaje absoluto que nos permita traducir en forma de conocimiento intersubjetivamente válido las respuestas a las cuestiones metafísicas más profundas. Un planteamiento así habría

⁵²⁷ *Ibidem*, pp. 147-148.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 148.

⁵²⁹ KOŁAKOWSKI, L., “Símbolos religiosos y cultura humanista”, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, p. 91.

de sugerirnos la imposibilidad manifiesta de una filosofía de la religión, pues, si seguimos a Ferrater Mora, cabe entender la relación entre la filosofía y la religión de tres maneras: como un esquema en el que la filosofía se subordina a la religión, con la consecuente supresión de la filosofía; como uno en que la religión se subordina a la filosofía, con la inevitable supresión de la religión; o como uno en el que ambas partes aceptan su autonomía y, entonces, la filosofía se dedica al estudio del contenido proposicional de la religión. Es a esta última, dice Ferrater, a la que podemos denominar propiamente filosofía de la religión⁵³⁰.

Siguiendo esa línea, José Gómez Caffarena nos pone en la senda del núcleo de ese contenido proposicional de la religión que la filosofía ha de estudiar. En *El Enigma y el Misterio* define la filosofía de la religión como la *reflexión filosófica sobre la plausibilidad de la fe en Dios*⁵³¹. El teólogo y filósofo jesuita se apresura a señalar que la clave de la cuestión es la palabra “Dios”. La misma, nos dice de pasada en una nota a pie de página, no se refiere a una parcela obvia del mundo objetivo. Por el contrario, continúa, “ha surgido en el ámbito de las religiones y allí hay que intentar comprenderla antes de dictaminar sobre ello”⁵³².

Gómez Caffarena parece coincidir con Kołakowski al prevenirnos de que la palabra “Dios” no tiene su origen en el contexto de la *reflexión* filosófica, sino en el del *sentimiento* religioso. Por tanto, dice, quien quiera reflexionar en serio sobre lo que es la religión queda obligado a comprender suficientemente aquello sobre lo que se reflexiona. Es decir, la filosofía de la religión, a diferencia quizás de otros ámbitos del saber, exige de nosotros que, al menos hasta cierto punto, adoptemos no solo la

⁵³⁰ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, *op. cit.*, pp. 3062-3064.

⁵³¹ GÓMEZ CAFFARENA, J., *El Enigma y el Misterio...*, *op. cit.*, p. 18.

⁵³² *Ibidem*, p. 13.

posición del observador, sino también la del participante. Algo que, por descontado, sucede en todas las áreas de la filosofía práctica, espacios del conocimiento que presuponen ciertas habilidades en el manejo del mundo de relaciones en el que estamos ya inmersos.

¿Significa esto que aquel que se declara persona en absoluto religiosa tiene el terreno vedado para el estudio de lo que sea la religión? No tiene por qué ser así, a condición de que, como sucede en cualquier espacio de la reflexión filosófica, se atreva a cuestionar sus planteamientos iniciales y se conceda la posibilidad de ponerse en el lugar de aquel que tiene la palabra “Dios” como un significante con sentido. No sería su trabajo más difícil, al menos, que el que ha de llevar a cabo aquella persona que se tiene por religiosa, que se ha adentrado en el mundo del misterio en época temprana de su vida a través de un sentimiento alimentado por las creencias de su contexto vital. Esto es así porque, como bien señala Gómez Caffarena, la reflexión sobre la religión ha de ser una reflexión filosófica, es decir, ha de hacer cierta abstracción del sentimiento para considerarlos bajo la óptica de las exigentes reglas de una disciplina que, como la filosofía, aspira a producir conocimiento. No está de más recordar que conocimiento implica, siempre, posibilidad de compartir con los demás aquello que cada uno tiene por cierto. Por eso Gómez Caffarena nos recuerda que no existe filosofía donde no hay *conciencia crítica e inteligencia lingüística*. Pero eso no significa, nos dice, que haya de excluirse el sentimiento o que, de antemano, se pongan límites a lo que es posible pensar:

Es, pienso, de lo que adolece —con su pro y su contra—la cultura derivada de la Ilustración. Extremando esa tendencia, no sólo se hace incomprensible la religión, sino que la filosofía misma se ve amenazada por la crítica: quien sólo aprecia el rigor

“científico” (el exigible a las ciencias exactas y positivas) se ciega a las cuestiones del “sentido” de la vida⁵³³.

Obviamente, debe descartarse que la relación entre la filosofía y la religión que concibe Kołakowski consista en el estudio del contenido proposicional de la religión para evaluar la *racionalidad* de la fe en Dios. Nótese que hemos dicho *racionalidad* y no *plausibilidad*. Para nuestro autor, la evaluación de la racionalidad de la fe no se distinguiría demasiado de la teología natural si la definimos como “el análisis racional de las cuestiones teológicas sin referencia a la autoridad de la revelación”⁵³⁴, pues la racionalidad no puede concebir el conocimiento revelado. Para nuestro autor, este análisis se limita a traducir un lenguaje mítico a uno racional, lo cual supone una forma de subordinar la religión a la filosofía una vez que se le suprime lo que es consustancial a ella, es decir, la autoridad de la revelación:

Los argumentos tradicionales de los empiristas son coherentes si se limitan a la aserción de que “las creencias religiosas son empíricamente vacías”. El veredicto subsiguiente (admitamos que menos vociferantemente repetido hoy que en otro tiempo) “luego, son carentes de sentido” no es en absoluto creíble⁵³⁵.

Menos cabría, en la filosofía de Kołakowski, entender la filosofía de la religión al modo continental como una especialidad de la filosofía de la historia orientada al estudio de los procesos y formas en que las distintas civilizaciones han expresado por medio de símbolos religiosos la percepción de su destino⁵³⁶. Esta definición supondría una infracción de la premisa establecida por Kołakowski a propósito de que lo que se dice

⁵³³ *Ibidem*, p. 16.

⁵³⁴ *SDNE*, p. 15.

⁵³⁵ *SDNE*, p. 163.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 13.

en el discurso religioso es exactamente lo que se quiere decir, y no es obvio que los practicantes de las ceremonias religiosas estén pensando mientras las realizan en abstracciones como cuál es la percepción de su destino.

Siguiendo a nuestro autor, se llega a la conclusión de que ni el modo anglosajón de la filosofía analítica, ni la teología natural, ni la filosofía continental captan el sentido del fenómeno religioso. Efectivamente, dice Kołakowski, debe descartarse una filosofía de la religión que pretenda sustituir al hecho religioso por la vía de producir algo así como una fe racional:

En el mejor de los casos, la reflexión filosófica puede mostrar que tales actos de fe no obligan a nadie a dar crédito, explícitamente o de otro modo, a creencias que son incompatibles con los hechos empíricos conocidos ni a desmentir nociones morales aceptadas dentro del mismo credo –siempre que se haga la salvedad de que la “fe” no es un acto de asentimiento intelectual a ciertos enunciados sino un compromiso moral que implica, en un todo indivisible, el asentimiento intelectual y una confianza infinita, inmunes a la refutación por medio de hechos⁵³⁷.

Estimamos que Kołakowski sería algo más receptivo a una filosofía de la religión que, a modo de la de Gómez Caffarena, se dedicara al estudio del contenido proposicional de la religión para evaluar la *plausibilidad* de la fe en Dios. Y nótese ahora que decimos *plausibilidad* y no *racionalidad*. Efectivamente, si aceptamos la definición de *plausibilidad* de un positivista como Mario Bunge tenemos que esta puede entenderse como “una hipótesis que todavía no se ha verificado, o cuya evidencia no es concluyente”⁵³⁸. Es cierto que, para Bunge, la *plausibilidad* es algo así como la antesala de la verificabilidad, en un sistema en el que es la verificabilidad de las hipótesis lo que da y quita razones. Pero sucede que, como señala Kołakowski, las creencias

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁵³⁸ BUNGE, M., *Diccionario de Filosofía*, México DF, Siglo XXI Editores, 2005, p. 164.

religiosas “no nacen nunca del razonamiento analítico y no necesitan “pruebas” de su veracidad [...]. La certeza de un creyente no es la de un matemático”⁵³⁹. Y es que la filosofía puede reflexionar a propósito de Dios como la causa primera o como el ideal regulativo de perfección, pero nada puede decir de Dios como lo entiende el común de los creyentes, es decir como “un guardián paternal que quiere salvarnos, protegernos y finalmente darnos eterna hospitalidad en Su reino”⁵⁴⁰:

Si nada perdura salvo Dios, ni siquiera Dios se hace más rico como consecuencia del trabajo y el sufrimiento humanos y un vacío sin fin es la última palabra del Ser. Si el curso del universo y de los asuntos humanos no tiene un sentido relacionado con la eternidad, no tiene ningún sentido⁵⁴¹.

Y también:

Crear en Dios y aceptar la destrucción última de todo lo demás es hacer a Dios notablemente “inútil”, no en los términos de la satisfacción personal, sino en el sentido de que Dios, desde el punto de vista del creyente, es el garante del sentido del mundo⁵⁴².

El Dios de los filósofos, dice nuestro autor, es ajeno al Dios del creyente y, como ambos son entidades distintas, el conocer más de uno o tener más fe en el otro no contribuye en nada a mejorar la comprensión de la contraparte: “Ni el saber ni la sofisticación hacen mejor la fe cristiana de nadie”⁵⁴³.

⁵³⁹ *SDNE*, p. 60.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, pp. 68-69.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 158.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 61.

Emergen, así, dos mundos con fronteras infranqueables: el mundo del creyente, que no necesita ninguna justificación racional de la fe, y el mundo del escéptico, que rechaza la apelación a la fe como única forma de justificar la existencia de Dios. Como dice Kołakowski:

El creyente y el escéptico no tienen forma de convencerse mutuamente y su incapacidad y obstinación revelan que sus respectivas decisiones epistemológicas son irreductiblemente diferentes y no existe juez supremo que pueda resolver sus diferencias⁵⁴⁴.

3.2.2. La Iglesia en tiempos de crisis

Para argumentar su posición sobre cuál debe ser el papel que desempeñen la religión y la Iglesia en las sociedades modernas, Kołakowski nos invita a retrotraernos a los debates en el seno del cristianismo a propósito de la relación entre el mundo empírico y el mundo divino. La cuestión que se trata de resolver es aquella que siempre ha acompañado al cristianismo y que se resume en la cuestión ¿Con qué objeto crea Dios el mundo? Todo el problema, dice, se reduce a la dificultad de reconciliar dos dogmas del cristianismo: que Dios es omnipotente y, por tanto, los seres humanos no pueden ir contra su voluntad, y que las personas son responsables de su propia conducta⁵⁴⁵.

Este debate parte de las premisas de que la libertad humana ha sido querida por Dios y que esta característica dota al ser humano de un estatus especial en la creación. Ese estatus se sustancia en el hecho de que, frente al resto de los seres, el humano es el único producto inacabado, pues se le otorga la posibilidad de alcanzar su realización

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁴⁵ KOŁAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada*, *op. cit.*, p. 20.

a través del ejercicio de su libre albedrío. Kołakowski señala que esta premisa supone el reconocimiento del ser humano como un absoluto, pero se trata de un absoluto negativo, pues la libertad subvierte el orden divino en la medida de que es capaz de oponerse al mandato de Dios⁵⁴⁶.

En este debate cabe mantener dos posturas. La primera consiste en afirmar que la libertad es una forma de aproximación al mundo divino, en cuanto que es el instrumento que permite al ser humano orientarse hacia Dios sobreponiéndose a una naturaleza en la que cabe la posibilidad de hacer el mal. No obstante, recuerda Kołakowski, la santidad del hombre “se revela incluso en su capacidad de hacer el mal moral, porque ni Dios ni el animal (y cada uno por distintas razones) pueden hacer el mal”⁵⁴⁷. La segunda postura consiste en reconocer la libertad como parte de la naturaleza corrompida y, entonces, el simple hecho de elegir supone ya una forma de corrupción. De estas posturas se siguen dos formas de entender la religión: como religión de la gracia y como religión de la ley.

La primera, la religión de la gracia, es la defendida primero por san Pablo y después por Erasmo en forma de un humanismo cristiano que concibe la religión como un conjunto de preceptos sencillos que no requieren dotes ni sacrificios particulares. Esto supone, dice Kołakowski, abolir la religión de las obras y todos los ritos y ceremoniales, suprimidos los cuales, no hay impedimento para abolir la Iglesia⁵⁴⁸.

La segunda, la religión de la ley, es la que viene definida según la doctrina *Ex opera operato* proclamada por el Concilio de Trento: son los actos litúrgicos de la Iglesia,

⁵⁴⁶ *CSI*, p. 543.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 543.

⁵⁴⁸ KOŁAKOWSKI, L., “Erasmo y su Dios”, KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, p. 45.

llevados a cabo según lo prescrito en el derecho canónico, los que confieren la gracia. Se prescribe que no hay salvación fuera del seno de la Iglesia, pero, en último término, hace depender del libre albedrío resistirse u obedecer los mandamientos⁵⁴⁹. Esa postura puede radicalizarse si, como defendió san Agustín primero y los jansenistas después, se considera que estando las personas corrompidas por el pecado original no pueden llevar a cabo ningún acto bueno sin la ayuda divina. Entonces, la gracia, que es concedida por Dios de manera inescrutable, se concede incluso contra la voluntad del ser humano, el cual no puede resistirse a ella. De esta forma, no hay nada que pueda hacer el ser humano para obligar a Dios a salvarlo⁵⁵⁰. Como señala Alicia Villar, esta tesis fue la asumida por Lutero y Calvino, que habían defendido el carácter gratuito de la fe, es decir, “mantuvieron que el pecado original había corrompido de tal modo la naturaleza del hombre que había suprimido su libre arbitrio, y que sólo la gracia de Dios, reservada a los elegidos, permitía la salvación”⁵⁵¹.

No obstante, cualquiera sea el matiz dentro de la religión de la ley, lo cierto es que, en el seno de la cristiandad, todas aceptan el papel indispensable de la Iglesia como mediadora entre Dios y sus criaturas pues, según la tesis moderada, la gracia se alcanza por la participación en los actos litúrgicos, y según la tesis radical, Dios elige libremente a los que quiere salvar, pero solo elige a miembros de la congregación de los fieles⁵⁵². Sin embargo, Kołakowski se apresura a señalar que la tesis radical de san Agustín y los jansenistas conduce directamente a las tesis reformistas y supone la

⁵⁴⁹ CSI, pp. 17-18 y KOŁAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada*, op. cit., p. 50.

⁵⁵⁰ KOŁAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada*, op. cit., pp. 49-55.

⁵⁵¹ VILLAR, Alicia, “Blaise Pascal. Pensar sin límites”, estudio introductorio a PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid, Gredos, 2012, p. LII.

⁵⁵² *Ibidem*, pp. 110.

destrucción de la Iglesia, pues si basta la fe, sobra la Iglesia⁵⁵³. Sin embargo, la tesis jesuita, finalmente hegemónica, permitía la cooperación entre el individuo y la gracia y, de paso, salvaba a la institución eclesiástica: “Dios te quiere salvar, pero tienes que ayudarlo”⁵⁵⁴.

Otro debate en el seno del cristianismo, que se seguía del anterior y no era menos importante, consistía en dilucidar cuál debía ser la actitud de la Iglesia respecto a la relación entre la fe y el saber profano que comenzaba a desarrollarse al margen de ella. La cuestión era la de la relación entre el mundo finito de la experiencia y el mundo sobrenatural. El debate remitía a la pregunta: ¿podemos alcanzar con la razón el mundo divino o debemos callar e inclinarnos ante lo inalcanzable?

Ello obedece [...] a la coexistencia de dos mundos —uno finito y otro infinito—, completamente extraños entre sí, que no podrían coexistir y que, sin embargo, se apropian de una manera enigmática del mismo y único ser humano⁵⁵⁵.

En ese debate se definieron tres posturas. La primera, defendida por la Escuela de Chartres, los averroístas y los nominalistas, consistía en aceptar la separación entre fe y razón, concediendo autonomía a la razón para desarrollarse ante la firme convicción de que, en último término, la racionalidad acabaría coincidiendo con la fe. La segunda, de origen maniqueo, postulaba que el mundo divino era la esfera del bien, al que solo se llegaba por la fe. El mundo empírico y la racionalidad constituían la esfera del mal,

⁵⁵³ *Ibidem*, pp. 46, 131.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, pp. 136-137.

⁵⁵⁵ KOŁAKOWSKI, L., “La trivialidad de Pascal” (“Banala Pascala”), publicado como introducción a la edición alemana de las *Cartas provinciales*, de Pascal, Varsovia, 1963. Traducción al alemán de Bernhard Nieradzik y Gerhard M. Martin. En KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 65-66.

no cabiendo otra actitud entre los que habitaban el mundo empírico que el ascetismo. Finalmente, la postura defendida por Tomás de Aquino consideraba que el mundo empírico no era necesariamente el lugar del mal, ni la racionalidad un atributo del maligno, pero no por ello se debía dejar que la racionalidad se desarrollara a su suerte. La posición aceptada por la Iglesia fue la del Aquinate: la razón disfruta de toda la autonomía que le permita su tarea de servir a Dios⁵⁵⁶.

Kořakowski entiende que la interpretación tomista era la acertada, pues permitía la adaptación de la Iglesia a la cultura profana sin renunciar a alguna forma de control. Sin embargo, la Iglesia nunca encontró la forma de absorber un saber profano que en demasiadas ocasiones sembraba dudas sobre los postulados de la fe. Así, a medida que avanzaba la Ilustración, la Iglesia titubeaba entre asumir la doctrina maniquea del olvido del mundo, lo que la convertía en una secta antimoderna, y la doctrina de reconciliarse con el mundo al precio de renunciar unilateralmente a ejercer influencia sobre la vida profana⁵⁵⁷. Así, en no pocas ocasiones, la Iglesia se veía combatiendo a la Ilustración con sus mismas armas y en vez de ser el mensaje de Dios traducido al lenguaje humano se conformaba con ser un conocimiento de segunda categoría⁵⁵⁸.

Es decir, se renunciaba al mito en beneficio de una religión racional, una deriva desmitologizadora a la que no fue ajena la propia Iglesia. A este respecto es interesante la discusión que Kořakowski mantiene con Rudolf Karl Bultmann y Karl Jaspers. Bultmann quiere que el mensaje cristiano sea accesible a la mentalidad contemporánea

⁵⁵⁶ KOŁAKOWSKI, L., "Teilhardismo y cristianismo maniqueo", en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 69-71.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 73-76.

⁵⁵⁸ KOŁAKOWSKI, L., "Las ilusiones de la desmitologización", en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, p. 65.

y, por tanto, desea depurarlo de toda mitología. Su tesis se resume en que, si bien el hombre moderno no puede aceptar las pruebas de la divinidad de Jesucristo, éstas tampoco son necesarias, porque la palabra divina se revela en la medida en que transforma las vidas. Kołakowski señala que después de esta “purga” solo queda la fe desnuda, que es lo que propugna un modernismo cristiano para el que “las fórmulas, los dogmas y los símbolos dependen del contexto histórico, pueden perder actualidad y convertirse en anacronismos”⁵⁵⁹.

Por su parte, Jaspers rechaza la tesis de Bultmann de que la religión pueda ser explicada conceptualmente y defiende la vigencia e intraducibilidad del mito, tesis en la que coincide con nuestro autor. El mito constituye un componente imprescindible de la cultura, pero Jaspers no le atribuye ningún significado empírico: la resurrección no existe, no hay ángeles ni demonios, no hay revelación y tampoco existe un Dios que haya hablado. El mito es para Jaspers una forma de religión popular que el filósofo no necesita. Así, dice Kołakowski, el filósofo puede observar el mito como un código que nos conecta de una forma más o menos distorsionada con la realidad definitiva que es inefable⁵⁶⁰.

Para Kołakowski, ni la posición de Bultmann ni la de Jaspers pueden sostenerse, pues ambas conceden, de alguna manera, que la razón es un instrumento de categoría superior al mito para acceder al mensaje religioso. Ninguno acepta, señala nuestro autor, que lo que hace al cristianismo es el mito, ya sea para el creyente de base ya sea para el filósofo. Para nuestro autor, un cristianismo desmitologizado dejaría de ser

⁵⁵⁹ *Ibidem*, pp. 67-69.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, pp. 69-71.

cristianismo, pues afirmar que Jesús es la palabra de Dios, es ya “mitología pura y dura”⁵⁶¹.

Para Kolakowski, fue Blaise Pascal quien vislumbró con mayor claridad cuál era el problema del cristianismo en el contexto del proceso ilustrado de desmitologización⁵⁶². A su juicio, nadie expresó mejor la incongruencia entre la vida de la fe y la vida secular. En sus *Pensamientos*, el francés considera que la distinción entre ciencia y fe es ontológica: son dos elementos inconmensurables. La fe no puede ser valorada en términos de la ciencia, pues pertenece a otra realidad, y preguntar si la fe es racional o no, es como preguntar “si un número es rojo o verde”, apunta Kolakowski⁵⁶³. Dicho esto, Pascal considera que la ciencia no puede ser condenada si se opone a la fe, pero tampoco se la debe considerar como algo más allá de un conocimiento mundano y mucho menos se tiene por qué aceptar el intento de racionalizar el mensaje cristiano, pues, a su juicio, el deísmo no difiere demasiado del ateísmo⁵⁶⁴.

Pascal entiende que las verdades religiosas se descubren con el corazón. No son los milagros y profecías, y mucho menos las explicaciones, lo que hacen creer a la

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁶² En el debate sobre la religión de la gracia y la religión de la ley, Pascal defendió las tesis agustinistas y jansenistas contra los jesuitas. Como señala Alicia Villar, sus preguntas sobre las consecuencias de un mundo sin Dios anticipan a Dostoievski, VILLAR, A., “Blaise Pascal. Pensar sin límites”, *op. cit.*, p. CXXVIII. Y, obvio es decirlo, anticipa también a Kolakowski.

⁵⁶³ KOŁAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada*, *op. cit.*, p. 212.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, pp. 150-194.

gente: sólo la Cruz lo hace⁵⁶⁵. Se crea así, en la filosofía de Pascal dos enemigos irreconciliables: Dios y el mundo:

La tesis de Pascal consistía en afirmar que la grandeza del hombre es determinada por la razón, pero la razón, para conservar su grandeza, debe reconocer su propia limitación⁵⁶⁶.

En esta línea, Kołakowski considera que

Un cristianismo que desee conservar su vitalidad en la civilización que hoy toma incremento debe persuadirse de que el mundo empírico y la historia humana no sólo revelan lo divino, sino que representan el modo de existencia de la divinidad, y de que —con otras palabras— el hombre ha de considerar lo divino como una dimensión especial del propio contacto con el mundo, como el “aspecto sagrado” de la realidad empírica, y no como otro mundo al que sólo puede ingresar a través de la negación de su propia existencia física incluida en el mundo de las relaciones interpersonales⁵⁶⁷.

Para Kołakowski, la crisis del cristianismo actual puede resumirse en los siguientes términos: si defiende la idea de lo sacro como una esfera radicalmente distinta de lo profano, corre el riesgo de convertirse en una secta antimoderna que, a la larga, sucumbirá ante el desarrollo de una sociedad que habrá olvidado lo que significa el cristianismo. Por el contrario, si con Teilhard de Chardin acepta la idea del mundo empírico como manifestación de Dios, podrá retener su mensaje, pero al precio de que

⁵⁶⁵ *SDNE*, p. 62. Como señala Alicia Villar, para Pascal, creer no es demostrar, sino “confiar y arriesgar”, VILLAR, A., “El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano”, *Isegoría*, 42, enero-junio, 2010, p. 269.

⁵⁶⁶ KOŁAKOWSKI, L., “La trivialidad de Pascal”, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁶⁷ KOŁAKOWSKI, L., “Teilhardismo y cristianismo maniqueo”, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, *op. cit.*, p. 78.

lo específicamente cristiano — dogmas, iglesias y ceremonias— se extinguirá⁵⁶⁸. La actitud razonable por parte de la Iglesia, dice Kołakowski, es defender que el Dios bondadoso no contradice en absoluto a la ciencia, sino, tan solo, al racionalismo cientista, una ideología que “ha desterrado de nuestra vida todo lo que rebasa los límites de la ciencia, no porque las creencias de esta índole sean ‘irracionales’, sino porque no aportan los bienes que aporta la ciencia”⁵⁶⁹.

Este planteamiento nos permite abordar en estos momentos la cuestión que había quedado suspendida cuando vimos la definición de la religión como el culto socialmente establecido de la realidad eterna⁵⁷⁰. Para nuestro autor, la religión solo puede expresarse en la medida en que constituye un culto compartido que se vive en sociedad, nucleado en torno a la Iglesia, pues de su razonamiento se deduce la necesidad de una institución que preserve el mito religioso. Esta institución está llamada a constituirse en la fuerza conservadora que toda sociedad necesita para oponerse a las tendencias progresistas. En su consideración está que la vida humana ha de desarrollarse en el contexto de la tensión entre ambos tipos de fuerzas⁵⁷¹. Así, a la Iglesia le corresponde la función de contener los excesos de la Ilustración, evitando

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 87-88.

⁵⁶⁹ KOŁAKOWSKI, L., “Las ilusiones de la desmitologización”, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., p. 72.

⁵⁷⁰ *SDNE*, p. 14.

⁵⁷¹ KOŁAKOWSKI, L., “La civilización en el banquillo de los acusados”, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., p. 160.

sucumbir a la tentación de condenar el mundo finito y a la tentación panteísta de glorificarlo⁵⁷².

Este rol de la Iglesia ha de ser, a la fuerza, conservador, pues su función es reafirmar y dar estabilidad a la estructura social, incluidas sus injusticias y privilegios. Y este rol no puede alterarse por una llamada a la apertura de la Iglesia, pues ni lo sagrado puede sobrevivir sin ser conservador, ni la sociedad puede sobrevivir sin fuerzas conservadoras. Ésta se desarrolla, siempre, en la tensión entre lo viejo y lo nuevo, una tensión a la que si se le elimina el polo del desarrollo resulta en su muerte por estancamiento, mientras que, si se le elimina el polo conservador, fenece por explosión⁵⁷³. Es importante notar que, si bien Kołakowski toma partido por la necesidad de esta fuerza conservadora, no niega en momento alguno la necesidad del espíritu contrario: la sociedad ha de desarrollarse en la tensión entre conservación y cambio, entre tradición y crítica⁵⁷⁴.

La tarea de lo sagrado consiste en negar la autonomía ilimitada a lo profano, para dificultar que éste se desarrolle sin fronteras. Por eso ha de responder al humanismo ilustrado, que se ha desarrollado por el lado de la satisfacción a la *libido dominandi* y ha desembocado en el nihilismo moral y epistemológico, con un humanismo cristiano que nos recuerde nuestros límites, la existencia del pecado y de nuestras

⁵⁷² KOŁAKOWSKI, L., "Looking for the Barbarians; The Illusions of Cultural Universalism" ("Buscando a los bárbaros. Las ilusiones del universalismo cultural" (1980), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial, op. cit.*, pp. 27-28.

⁵⁷³ KOŁAKOWSKI, L., "The Revenge of the Sacred in Secular Culture", KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial, op. cit.*, p. 70.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, pp. 71-72.

imperfecciones⁵⁷⁵. Este humanismo cristiano ha de rechazar la idea ilustrada de que es posible una síntesis final de todos los valores, de que es posible la utopía de la perfecta reconciliación. Se trata, dice Kołakowski, de oponerse a la fantasía demente y desastrosa que promete al ser humano la liberación de todos los obstáculos⁵⁷⁶.

Este humanismo cristiano nos recuerda que nuestra perfectibilidad tiene límites y que, por tanto, no hay una solución final⁵⁷⁷:

Al hacer a las personas adquirir una aguda conciencia de su contingencia y de lo finito de la vida, la razón y el lenguaje, del poder del mal que hay en nosotros y al concentrar esta conciencia en la doctrina del pecado original, el cristianismo desafió claramente el aspecto prometeico de la Ilustración e iba a ser inevitablemente castigado por su inclinación "anti humanista"⁵⁷⁸.

La religión, dice, es la forma humana de aceptar la vida como una derrota inevitable, es decir, aceptar que hay algo más allá de lo inherentemente humano, aceptar, en definitiva, el orden de lo sagrado⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ KOŁAKOWSKI, L., "Looking for the Barbarians; The Illusions of Cultural Universalism", KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, op. cit., p. 30. Ver también KOŁAKOWSKI, L., "Las ilusiones de la desmitologización", en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., p. 66.

⁵⁷⁶ KOŁAKOWSKI, L., "The Revenge of the Sacred in Secular Culture", KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, op. cit., pp. 72-73.

⁵⁷⁷ KOŁAKOWSKI, L., "Can the Devil be Saved?" ("¿Puede el diablo ser salvado?") (1974), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, op. cit., pp. 79-80; KOŁAKOWSKI, L., "Looking for the Barbarians; The Illusions of Cultural Universalism", KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, op. cit., pp. 39-41.

⁵⁷⁸ *SDNE*, p. 200.

⁵⁷⁹ KOŁAKOWSKI, L., "The Revenge of the Sacred in Secular Culture" ("La venganza de lo sagrado en la cultura secular"), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, op. cit., p. 73.

3.2.3. El tabú como pilar del sistema moral

La filosofía de la religión que propugna Kołakowski se constituye entonces en la alta misión de

Defender a lo Sagrado de la rapacidad de lo Profano, sostener la legitimidad de la fe en su encuentro con doctrinas racionalistas, afirmar los derechos de la vida religiosa dentro de una cultura que ha canonizado su propia secularidad⁵⁸⁰.

Se trata de una actitud militante que Kołakowski asume sin complejos:

El tomar las cuestiones religiosas en serio no es sólo dejar a un lado las competencias de la Razón, sino optar positivamente contra ellas, ya que la Razón solo se autoafirma afirmando su indisputable monopolio para decidir qué es y qué no es conocimiento, qué podemos y qué no podemos pensar legítimamente, qué elecciones son reales y cuáles imaginarias⁵⁸¹.

Sin embargo, es fácil darse cuenta de que Kołakowski no concede que el religioso y el escéptico estén en el mismo plano de igualdad, que sus mundos sean equivalentes, pues la persona religiosa cuenta con la ventaja de haber resuelto, al menos de alguna manera, el “problema” de Dios, problema que, siguiendo a nuestro autor, afecta a los dos mundos. Este problema no es otro que el que da título a la obra de referencia, *Si Dios no existe*, tomado de la famosa tesis expresada por Fiodor Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, cuando hace reflexionar a Iván sobre la tesis de que si Dios no existe todo estaría permitido. A partir de ahí, nuestro autor defiende que, sin la idea de Dios, debemos renunciar a los conceptos de *verdad*, fundamento último de las teorías científicas, y de *bien*, fundamento último de toda teoría moral, en el

⁵⁸⁰ *SDNE*, p. 135.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 138.

sentido fuerte de ambos términos, que es el único sentido que Kołakowski entiende capaz de poner el punto final a toda forma de relativismo.

Así, nuestro autor reitera la idea defendida en *La filosofía positivista* de que sólo es posible el uso legítimo del concepto verdad si suponemos que existe una mente absoluta capaz de salvar la distancia entre el sujeto que afirma y el objeto sobre el que se establece la afirmación⁵⁸². Este absoluto, se apresura a matizar nuestro autor, no concede automáticamente el calificativo de verdad a cualquier afirmación, ni puede funcionar como elemento de verificación de los enunciados sobre el mundo, pero sí constituye una verdad en sí misma, es decir, nos garantiza el enunciado de que al menos algo es verdadero:

El mero conocimiento de la existencia de Dios no nos dice qué es verdadero, pero puede argüirse que nos dice que algo lo es. Si los argumentos de los escépticos son válidos, la idea de verdad es indefendible, carente de sentido, de hecho. Para que algo sea verdad, tiene que existir un sujeto que no puede errar. Este sujeto tiene que ser omnisciente⁵⁸³.

En ausencia de este absoluto solo cabe imponer restricciones pragmáticas a lo que se debe tener por conocimiento válido. Así, si bien la ciencia no puede apelar a una verdad trascendental, al menos puede establecer criterios de verificabilidad intersubjetivamente válidos gracias a los instrumentos de la lógica y a la universalidad de la percepción. Pero eso no debe hacernos olvidar, parece querer decir Kołakowski, que tales “órdenes regias” surgen *ex nihilo*, órdenes que son impotentes para convencer al creyente de que la idea de Dios es un sinsentido porque no se ajusta a los criterios de verificabilidad de la ciencia pues:

⁵⁸² *Ibidem*, p. 83.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 89.

No hay nada malo ni ilógico en otorgar un sentido a cualquier cosa que las personas digan con un sentimiento de comprensión y que otras personas reciban con el mismo sentimiento⁵⁸⁴.

Pero si bien es cierto que se pueden imponerse restricciones pragmáticas al conocimiento válido, más difícil resulta imponer restricciones análogas a los mandatos morales, pues, según Kołakowski, respecto al bien no tenemos ni la ayuda de la lógica ni la de las percepciones compartidas de un mundo de objetos que se nos presenta a todos por igual. El lenguaje sobre los valores no puede sostenerse sin una intuición innata o la existencia de Dios⁵⁸⁵, pues la universalidad moral que Kant extrae de un yo trascendental falla en que

Un imperativo que exija que yo me guíe por normas que desearía que fuesen universales no tiene, en sí, fundamento lógico ni psicológico; yo puedo rechazarlo sin caer en contradicciones, y puedo admitirlo como directriz suprema sólo en virtud de una declaración arbitraria, a menos que aparezca dentro del contexto del culto religioso⁵⁸⁶.

Sólo ese humanismo cristiano es capaz de establecer la distinción entre el bien y el mal, porque el mito sirve para contrarrestar la ideología ilustrada para la que las únicas normas válidas son aquellas que el ser humano se da a sí mismo⁵⁸⁷. Y en el contexto del culto religioso Kołakowski solo encuentra en el tabú el pilar inamovible que sostiene un sistema moral que quiera distinguirse de un sistema penal basado en el

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, pp. 188-189.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁸⁷ KOŁAKOWSKI, L., "Looking for the Barbarians; The Illusions of Cultural Universalism", en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, *op. cit.*, pp. 28-29.

respeto a la ley. Un tabú que funciona como el vínculo necesario entre el culto de la realidad eterna y el conocimiento del bien y que tiene como contrapartida la conciencia de la culpa⁵⁸⁸. Cabe preguntarse por qué el tabú religioso ha de ser más vinculante que el respeto a la ley penal cuando ambos, a primera vista, parecen formas heterónomas de moralidad. Pero no es la autonomía-heteronomía la línea de demarcación que le interesa a Kołakowski, sino la naturaleza de la heteronomía.

Efectivamente, nuestro autor considera que la base del sentimiento moral es el hecho de sentirse culpable por la comisión de un mal⁵⁸⁹. Esta mala conciencia, dice, solo puede manifestarse a condición de que, de alguna manera, se conozca la diferencia entre el bien y el mal y, sobre todo, teniendo la certeza de que esa distinción no es fruto del propio deseo. Así, Kołakowski rechaza la idea sartreana de deducir el sentido de la responsabilidad de unas reglas que hemos creado nosotros mismos pues, de ser así, el concepto de responsabilidad quedaría vacío, sin sentido ni contenido⁵⁹⁰. Considera que para experimentar la responsabilidad tiene que haber unas reglas que, de alguna manera, no hayamos creado nosotros, pues si tuviéramos la convicción de que las hemos creado nosotros, las podríamos cambiar a conveniencia y eso haría que la responsabilidad y el sentimiento culpable por un acto se desvanecieran⁵⁹¹.

El tabú, cuyo origen se desconoce, realiza, para Kołakowski, esa función. Así, quien quiera actuar moralmente debe guiarse por la convicción, la fe, de que tales

⁵⁸⁸ *SDNE*, p. 193-195.

⁵⁸⁹ KOŁAKOWSKI, L., "La responsabilidad", en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 175.

mandatos están más allá de la voluntad humana y que su vigencia no puede ser alterada por las contingencias vitales.

El tabú, dice nuestro autor, no se expresa de manera directa mostrando lo que es bueno, sino de forma negativa, mostrando aquello que es malo. Y malo es lo que trae desorden al mundo:

Dicho de otro modo, sabemos realmente lo que es bueno al saber lo que es malo y conocemos el mal haciéndolo. En la experiencia, el mal tiene que aparecer primero, en contra de la secuencia representada en la especulación teológica⁵⁹².

La experiencia del mal, nos dice, se experimenta a través de la derrota frente a la nada, quiere decir, ante esa naturaleza que se niega a colaborar con nosotros, ante esa sensación de indiferencia del mundo de la que ya hablaba en *La presencia del mito*. El ser humano está sujeto a un sufrimiento ontológico, el pecado original, cuya “salvación definitiva está fuera de nuestro alcance y sólo puede proporcionarla el doctor divino”⁵⁹³. Así, nos dice:

Lo Sagrado se nos revela en la experiencia de nuestro fracaso. La religión es la conciencia de la insuficiencia humana, se la vive en la admisión de nuestra debilidad⁵⁹⁴.

El pecado, la violación del tabú, puede definirse entonces como la decisión de tratar de satisfacer con bienes relativos y mundanos lo que solo puede ser satisfecho por designio del absoluto⁵⁹⁵. El mito del diablo en la religión cristiana, cuya importancia

⁵⁹² *SDNE*, p. 198.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 201.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 198.

⁵⁹⁵ KOŁAKOWSKI, L., “La política y el diablo”, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, p. 189.

cultural no dejará de destacar Kołakowski, sirve para expresar la idea de que nuestra propia idiosincrasia, el pecado original, siempre nos hará víctimas de la tentación de optar por el mal.

Este era, dice, el esquema diseñado por Tomás de Aquino, según el cual, todo bien tenía su valor y formaba parte de un sistema coronado por la santidad divina, esquema que se vino abajo cuando la modernidad patrocinó la autonomía de la política, el arte, la ciencia y la filosofía, condenadas desde entonces a encontrar sus propios criterios de validez fuera de la influencia eclesiástica. En el caso de la política, Kołakowski ve este grado máximo de la liberación nihilista en la obra de Maquiavelo y Hobbes, que observaron que cuando la política no se deja guiar por el derecho natural, perdía todo criterio para distinguir lo justo de lo injusto. Visto así, dice, la filosofía de Hobbes viene a confirmar el cristianismo, pues a falta de ley natural divina solo queda la guerra de todos contra todos; y sin la amenaza del infierno es imposible refrenar las pasiones que ponen en peligro el orden social⁵⁹⁶.

Sin embargo, Kołakowski considera que este proceso de autonomización de la política, el arte y las ciencias no es solo la condición *sine qua non* de los fracasos de la modernidad, sino también de sus éxitos, pues el pecado original, expresado en el mito de morder la manzana del árbol de la ciencia, es lo que favorece el desarrollo de la historia y la creatividad. Sin pecado original, señala, el mundo habría permanecido en una inercia desesperante⁵⁹⁷.

En la concepción del humanismo cristiano, la Iglesia no puede renunciar a la figura del Diablo, pues la tesis principal de la teodicea cristiana afirma que

⁵⁹⁶ *Ibidem*, pp. 189-193.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 195-196.

El acto de creación es un acto de amor, y el amor mutuo entre el creador y sus criaturas se comprende sólo si éstas son seres racionales y capaces de obrar bien por su propia voluntad⁵⁹⁸.

La clave aquí es que el acto bueno ha de hacerse por medio de la propia voluntad y no de la coerción, pues, como ya dijimos, Kołakowski ve en el pecado original un elemento de dinamismo y progreso. El diablo desempeña el papel de recordarnos el mal radical producto de la propia condición del mundo y del ser humano, sirviendo de guía para la propia acción. Pero, bajo ningún concepto, dice nuestro autor, el humanismo cristiano puede sustituir la figura del diablo por una teocracia llamada a suprimir la autonomía de la política, pues, por una parte, recurrir a la coacción para imponer el bien es una incongruencia evidente y, por otra, la teocracia supone una especie de utopía basada en la posibilidad de alcanzar un mundo perfecto en el que se ha suprimido el pecado original, lo cual supone un pecado de soberbia, pues el mal, según el propio cristianismo, es inerradicable, porque erradicarlo supone suprimir el bien preciado de la libertad humana⁵⁹⁹:

Así pues, el cristianismo debe funcionar sobre la base de la premisa de que nunca podrá destruir la civilización existente. Y, a su vez, esta civilización parte de la premisa tácita de que el bien supremo, y tal vez el único, es el placer, lo cual el cristianismo no puede aceptar si no quiere cometer suicidio. De modo que irá “contra todo el mundo”, como ya lo ha hecho varias veces en la historia, y sobrevivirá sólo a condición de que lo haga⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 189.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, pp. 198-199.

⁶⁰⁰ KOŁAKOWSKI, L., “Un sermón de aficionado sobre los valores cristianos” (1996), en *Por qué tengo razón en todo*, *op. cit.*, p. 56.

3.3. Recapitulación y consideraciones

Hemos visto en las dos partes precedentes que la cuestión del fundamento del conocimiento se fue convirtiendo en el motivo principal de las reflexiones de Kolakowski tras su renuncia al marxismo. Así, cuando abordamos su pensamiento moral y político, prestamos atención a cómo nuestro autor se decantó por una suerte de decisionismo ante la imposibilidad de hallar el elemento incondicionado capaz de resolver las disputas morales. De forma similar y respecto del conocimiento de la historia, su conclusión fue que, en ausencia de una racionalidad que permita dar sentido al relato histórico en su conjunto, solo es posible realizar un acto de fe en la idea de que los sucesos inconexos se armonizan en una determinada dirección. A su juicio, el historiador debe analizar los acontecimientos históricos a partir de unos valores, aún a sabiendas de que éstos no pueden ser fundamentados en última instancia.

Esta tercera parte la hemos dedicado a dar cuenta de cómo Kolakowski radicaliza esta cuestión indagando en la naturaleza del conocimiento en general, incluido el de las ciencias y la filosofía. Hemos mostrado que, a este respecto, el año de 1966 resulta crucial en su obra, por ser el momento en que vieron la luz dos obras indispensables para entender la evolución de su pensamiento: *La filosofía positivista* y *La presencia del mito*.

La filosofía positivista es, en líneas generales, una crítica de la deriva cientificista del positivismo, línea de pensamiento en la que nuestro autor pone de relieve el nada oculto interés de esta doctrina por marginar las cuestiones metafísicas en el ámbito académico al considerarlas carentes de sentido. Nuestro autor ya había abordado en el artículo “El sacerdote y el bufón” la cuestión de cómo desde sus orígenes la filosofía había venido buscando el método con el que poder abordar asuntos heredados de la

teología y que difícilmente se ajustan a los cánones del método científico⁶⁰¹. Esas cuestiones se dejaban resumir en un conjunto de enigmas esenciales que permiten concebir el mundo como dotado de sentido, un *anhelo de revelación* del que la filosofía no se había liberado a lo largo de su historia, porque respondía a una cuestión perenne en la cultura humana. El positivismo, señala Kołakowski, puede entenderse como una negación de la validez de esas cuestiones por su carácter ilusorio y, sobre todo, por su inadecuación para ser vertidas en los moldes del método científico. En este sentido, concluye nuestro autor, puede considerársela una doctrina antifilosófica.

Hemos señalado que no puede reconocerse en Kołakowski al primero en denunciar las consecuencias de la arbitraria línea de demarcación entre el conocimiento válido y las cuestiones sin sentido, pues otros muchos lo señalaron antes, o al mismo tiempo, que él. Pero hemos destacado la profundidad y amplitud de sus argumentos para señalar las propias dificultades del positivismo para sostenerse sin apelar a alguna otra forma de metafísica, al tiempo que hemos mostrado que en ese aparente volumen con vocación de manual de referencia se oculta una ardiente reivindicación de la legitimidad del pensamiento metafísico. Recapitemos brevemente estos dos aspectos.

Kołakowski quiere convencernos de que las cuestiones metafísicas, si bien no surten consecuencias prácticas inmediatas, no están tan alejadas de la experiencia cotidiana como aparentan, una vez que de la respuesta a muchas de esas incógnitas se siguen no pocas consecuencias mundanas. Una de ellas es la del fundamento del conocimiento, es decir, la absoluta certeza de que aquello que conocemos es el fiel reflejo de lo que es conocido. Sabemos que el positivismo no pudo ir más allá de decretar que el método científico es la vía que nos permite certificar como válido cualquier enunciado que hagamos sobre un hecho, a condición de que tal hecho sea

⁶⁰¹ HSA, pp. 281 y ss.

empíricamente observable. El problema radica en que dicho postulado no es un enunciado empíricamente verificable. Es decir, desde el propio punto de vista positivista, el decreto no provee ningún tipo de conocimiento, sino que se constituye en otra forma de metafísica. De esta forma, con una metafísica se consigue cancelar como inapropiadas todas las preguntas metafísicas salvo la de en qué consiste un conocimiento válido. Se alcanza, por estos medios, el fin político de orillar las cuestiones religiosas y morales en aras de una supuesta paz social, pero se tiene que pagar el precio de reducir la filosofía a la simple labor terapéutica de reconducir a moralistas y religiosos.

Kořakowski no duda que el positivismo haya supuesto una depuración del método científico y gracias a eso prospere la ciencia, lo cual se traduce en el desarrollo de un mayor número de habilidades para habérselas con un importante conjunto de cuestiones que afectan a la vida cotidiana. Se puede conceder, como hace nuestro autor, que la ciencia consigue dar razón de aquellas cuestiones que no dependen de tener certezas últimas. El físico puede conseguir resultados sistemáticos y acertadas predicciones aun cuando no tenga medios a su alcance para demostrar que existen los objetos en el mundo. Le basta con que todos coincidamos en la percepción de unos fenómenos que se repiten y cuyo comportamiento es susceptible de teorización, aunque no sepamos explicar por qué creemos que seguirán repitiéndose en el futuro, que es la condición de posibilidad de esa habilidad predictiva. El hecho de que el mundo sea así *para nosotros* resulta suficiente para el progreso de la ciencia, según lo entiende la tesis pragmatista.

Pero, con Kořakowski, se puede defender de forma solvente que este reconocimiento del valor del método científico no sirve para conceder al positivismo que el resto de las cuestiones que no se ajustan a ese patrón puedan ser clausuradas por estar mal formadas. En ningún caso quiere nuestro autor aceptar que el filósofo

positivista tenga cartas de legitimidad para instituirse en un terapeuta con la facultad de curar a los que siguen empeñados en dar respuesta a cuestiones que la humanidad siempre se ha hecho y que la filosofía ha tratado de llevar a un nuevo nivel. Lo inútil de la pretensión de cancelar el pensamiento metafísico lo demuestra el hecho de que, bien avanzado el siglo XX esas grandes cuestiones discurrían, y aún discurren, por el cauce de la literatura y de buena parte de la filosofía que mejor resistió al embate positivista. Y eso por no hablar de una religión que, contra todos los augurios, no acaba de desaparecer de las mentes de los creyentes por muy devaluadas que hubiesen quedado las creencias desde la perspectiva científica. La tesis de nuestro autor es que clausurar mediante decreto unas cuestiones que han estado presente en toda la historia de la cultura es algo fuera del alcance de una disciplina académica. A lo máximo que se puede aspirar es a que se prescindiera de la filosofía para continuar con la reflexión.

Kořakowski defiende que hay al menos dos tipos de problemas cuya satisfacción depende de asegurar algún tipo de convicción sobre una serie de ideas y valores que no producen fenómenos verificables. Se trata de la cuestión existencial sobre la situación de fragilidad del ser humano en el mundo, cuya satisfacción requiere de la existencia de un absoluto más allá de la mente humana, y la cuestión de cuál ha de ser nuestro comportamiento respecto de nosotros mismos y del resto de los seres, lo cual exige demostrar que existen mandatos morales que no dependen de nuestra voluntad. Kořakowski estima que tales cuestiones, las religiosas y las morales, no pueden ser resueltas por la ciencia, por la razón de que, a diferencia de lo que sucede con los fenómenos naturales, en asuntos éticos y existenciales falla el principio del acuerdo intersubjetivo sobre asuntos en los que no podemos contar con la presencia de fenómenos verificables. La razón estriba en que los objetos propios de la religión y de la ética son valores e ideas, y para alcanzar un acuerdo respecto de ellos no nos basta ni con la convicción de vivir en un mundo de fenómenos sistemáticos ni de disponer de

un lenguaje capaz del acuerdo intersubjetivo. Respecto de la verdad de los valores, viene a decirnos nuestro autor, solo cabe establecerla por intuición, que es lo que, a su manera, pretendieron Husserl y Bergson, a cuyo empeño nuestro autor dedicó sendos volúmenes.

Efectivamente, frente al positivismo y el pragmatismo, Husserl y Bergson intentaron dar razón del fundamento de todo lo cognoscible. Kołakowski no niega que ambos, al igual que los místicos, consiguieran acceder a cómo son las cosas en sí en la privacidad de su mente. Pero lo cierto es que no pudieron traducirlo en conocimiento, porque éste depende de que aquello que es objeto del saber pueda ser transmitido por medio del lenguaje. El problema es que la *cosa en sí*, por propia definición, no puede transmitirse por esos medios. Lo que quiere demostrar Kołakowski con este fracaso es que, aun en sus mejores intentos, la filosofía no dispone de un lenguaje privilegiado capaz de resolver problemas metafísicos, porque una vez que esos problemas son vertidos al lenguaje humano, no hay forma de evitar las contradicciones. Es decir, se salva la intuición, pero al precio de negarle el estatus de fuente de conocimiento, en cuanto éste implica siempre intersubjetividad.

La cuestión es que, sin algún tipo de acceso a la cosa en sí, no se posible alcanzar el conocimiento sobre el sentido del mundo en su conjunto, que ha sido la gran aspiración de la metafísica durante milenios. Kołakowski aborda las razones antropológicas que motivan estas cuestiones en *Horror metafísico* (1988) y alcanza la conclusión de que la aspiración a conocer el sentido del todo responde a la conciencia de nuestra fragilidad y situación de precariedad que experimentamos en una naturaleza que parece indiferente a nuestra suerte. Esta situación sólo puede ser resuelta en la medida en que seamos capaces de formular la idea de un absoluto que nos trascienda, un absoluto que nos dé garantías de que nuestra existencia no es fútil y que lo que experimentamos como precariedad no es más que la consecuencia de nuestra

incapacidad de entender la totalidad. El problema es que cuando la filosofía trata de definir ese absoluto solo puede llegar a consideraciones abstractas como la de que ese ente ha de ser la causa primera de todo lo existente, pero un absoluto así definido no puede resolver necesidades antropológicas como la de asegurar la pervivencia del yo más allá de la muerte o dar sentido al sufrimiento experimentado durante la existencia. Esto sucede porque la filosofía no puede deducir, sin contradicción, que esa causa primera sea absolutamente bondadosa, que es lo que resuelve el malestar existencial que experimenta el ser humano, ni puede explicar cómo ha surgido o qué explicación tiene la existencia del mal, que es lo que permitiría dar sentido a un mundo en el que se experimenta un sufrimiento sin explicación. Cuando la filosofía trata de sustituir ese Dios bondadoso por un constructo recortado a la medida de la racionalidad, viene a decir Kołakowski, da la espalda a la resolución de la más añeja de las aspiraciones del pensamiento humano, ocupándose de un asunto que poco interesa al individuo común.

Este es el problema de la filosofía que se empeña en señalar Kołakowski y que es el núcleo de su ácida crítica no ya al positivismo, sino al proceso ilustrado en su conjunto. De lo que quiere convencernos es de que, desde Descartes a Nietzsche, se ha ido entretejiendo una línea argumental hegemónica que faculta a la razón para invadir todos los espacios del pensamiento, deriva que, entre sus efectos, incluye el desprecio de la religión como un subproducto, como una narración más o menos fantástica que, más tarde o más temprano, podrá ser traducida al discurso argumental. Línea de pensamiento que, al despreciar el potencial de la religión para motivar el comportamiento moral, ha de acabar aceptando la sustitución de la moral por el derecho, más concretamente la idea de la dignidad de la persona por la sumisión y el temor a la ley. Sin embargo, y en esto tiene razón nuestro autor, ni se ha producido el eclipse de la religión ni la moral se ha diluido en el derecho positivo. Lo que sí ha sucedido, nos dice, es que se ha instalado entre nosotros una formidable crisis cultural que se

sustancia en el nihilismo moral, el vacío existencial y los totalitarismos políticos, nudos gordianos para cuya liberación la filosofía carece de recursos. Se trata éste de un diagnóstico al que, cuando se lee entre líneas, los textos de Kołakowski ya venían apuntando desde comienzo de los años sesenta, y el cual hemos ido poniendo de relieve no solo en esta tercera parte del trabajo, sino también en las dos anteriores. Como muestra, insistamos, una vez más en el enigmático pasaje del emblemático artículo “El sacerdote y el bufón”, un texto del año 1959:

Nos decidimos por la posibilidad de valores extra intelectuales, tal como se expresan en aquella actitud cuyos peligros y cuyos absurdos no desconocemos⁶⁰².

Hemos hablado, a este propósito, de una apertura hacia la religión en los textos de las últimas dos décadas de la vida de nuestro autor, apertura que se inicia en *La presencia del mito* y que florece en el volumen *Si Dios no existe*, de los que ya hemos dado cuenta pormenorizada de su contenido, pero de los que no queremos dejar de comentar algunos aspectos.

Según Kołakowski, la cuestión religiosa da respuesta a nuestra necesidad antropológica de sentir el mundo como nuestra propia casa. Esa necesidad, señala, es inerradicable y solo puede ser satisfecha en los términos en que esa necesidad exige que se satisfaga, es decir, por medio del desarrollo de algún tipo de convicción sobre un mundo dotado de un orden tal que el resultado final de su desarrollo histórico nos proporcione la satisfacción de nuestros anhelos y el consuelo de nuestros sufrimientos. Dicho de otra manera: la única solución a la sensación de fragilidad del ser humano en el mundo es la idea de la salvación. Eso, como ya observó Kant, es lo que permite concebir la idea de Dios, hacedor único de la posibilidad de conciliar lo justo con lo bueno más allá de esa naturaleza madrastra que nos haya tocado sufrir. A esta idea del

⁶⁰² HSA, p. 316.

Dios benefactor, estima nuestro autor, no puede llegarse por la filosofía, pues, por su sujeción a la razón ilustrada, carece del lenguaje apropiado para abordarlo en los términos en los que el ser humano los necesita. Entonces, es fácil hacer la deducción, la filosofía tiene prácticamente vedado el acceso al terreno religioso, pues, planteado en los términos en que lo hace Kołakowski, todo intento de una filosofía que vaya más allá de señalar los límites de la razón es, a la fuerza, una subordinación de la religión a la filosofía. Esto es así porque, a su juicio, la filosofía solo puede operar en el marco de lo que previamente ha decretado como el ámbito de lo racional, lo cual implica expulsar como objeto de estudio lo que es consustancial a la religión: la revelación. Esta línea argumental rememora el debate mantenido por Manuel Fraijó y Javier Muguerza en el ámbito de nuestra universidad, cuando el segundo se empeñaba en la propuesta de un cristianismo para increyentes sin protología ni escatología y el primero trataba de mostrarle que, sin tales atributos, el cristianismo no sería más que una ética, pues no se estaría ante lo específicamente cristiano. Y es que, como efectivamente señala Fraijó, un cristiano no podría verse nunca reflejado en una reconstrucción de su fe que prescindiera de esos atributos⁶⁰³. Eso es lo que quiere señalar Kołakowski con otros términos.

Sin embargo, cabe tomar en consideración la cuestión de hasta qué punto la filosofía puede habérselas con un objeto de estudio definido en esos términos. Como señala Gómez Caffarena, la filosofía de la religión debe abordar la cuestión religiosa con los mismos medios que cualquier otra cuestión, es decir, con *conciencia crítica* e *inteligencia lingüística*, pues sin esos atributos difícilmente puede aspirar a producir conocimiento. Sin embargo, surge la pregunta de si Kołakowski no consideraría que aceptar tales criterios vendría a ser otra forma de imponer a la religión pasar por el tamiz

⁶⁰³ FRAIJÓ, M., *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 29, 65.

de la instancia crítica de la racionalidad para autoafirmarse, instancia que podría llegar a rechazar de la religión todo aquello que no se ajustara a sus cánones. Tengamos presente que nuestro autor se ha mostrado reacio a conceder que la filosofía pueda producir algún tipo de *conocimiento* respecto de lo que haya de enigmático en el fenómeno religioso. La función de la filosofía se limita, en su consideración, a defender lo sagrado de la rapacidad de lo profano, lo cual implica, a su juicio, optar positivamente *contra* la razón⁶⁰⁴. Una interpretación poco caritativa podría concluir que Kołakowski parece llevar la cuestión a un terreno cercano a la posición de subordinación de la filosofía a la religión o, al menos, a una especie de prohibición de la filosofía a profundizar en la cuestión religiosa, pues se exige de la filosofía el reconocimiento de un ámbito en el que la racionalidad nada tiene que decir. Pero una interpretación algo más acorde con el planteamiento de Kołakowski nos dirigiría hacia la consideración de que su posición no dista demasiado de aquello que ya hiciera Kant en su momento, es decir, tratar de fijar los límites de la razón para mostrar la plausibilidad de la fe, aunque no sería esta fe la de una religión dentro de los límites de la razón, pues el propio Kołakowski se ha encargado de impugnar cuanto tenga que decir la razón en esta esfera.

La labor de la filosofía respecto a la defensa de lo sagrado parece coincidir, entonces, con el reconocimiento de un espacio propio para el hecho religioso, un espacio que no puede ser sometido al rigor de un discurso argumental cuyo telos es la demostración. La filosofía cumple su función cuando acepta la idea de que el único medio para adentrarnos, o al menos acercarnos, al ámbito de lo sagrado es el propio discurso religioso tal y como lo expresa el creyente de manera espontánea. Un discurso que se construye en torno a mitos, narraciones y figuras en la que se dan la mano el

⁶⁰⁴ *SDNE*, pp. 135 y 138.

culto religioso y el arte, canales a los que Kołakowski concede mayor capacidad de expresar esa realidad última⁶⁰⁵.

Para nuestro autor, el mito es un constructo que nos permite armonizar de forma incondicionada los elementos condicionados de la experiencia, de tal forma que, gracias a él, podemos contemplar el mundo como dotado de sentido. En la medida en que el pensamiento racional solo puede abordar los objetos condicionados, el mito no puede ser vertido en los moldes de la racionalidad sin sufrir importantes deformaciones. La comprensión del mensaje que contiene el mito requiere, por el contrario, de la práctica de tres virtudes teologales ajenas a la racionalidad: la esperanza, la fe y la caridad. Para desvelar su contenido de verdad, el mito exige de una entrega y de una confianza que, por otra parte, no es excepcional ni exclusiva del ámbito religioso, pues también la ciencia requiere de la fe en el mito de una razón que trasciende la conciencia humana. Para Kołakowski, tanto la ciencia como la religión han de comenzar con el mismo acto de fe en un mito, pues sin la fe se desmorona todo el edificio del conocimiento. Se trata de una tesis que nuestro autor ya había defendido en el caso del conocimiento de la historia y que ahora amplía a todas las esferas del saber. Su argumento consiste en señalar que si es legítimo, por necesario, un acto de fe por parte del historiador para dotar de sentido a la recopilación de una serie de hechos inconexos no puede ser menos legítimo hacer otro acto de fe para entender el sentido del mensaje religioso. Si en el caso de la historia, la falta de ese acto de fe se saldaría en una mera enunciación de hechos, en el caso de la religión, su mensaje se traduciría en una serie de proposiciones susceptibles de análisis. Pero, en su consideración, ni la sucesión de hechos hacen historia ni la religión consiste en una serie de enunciados.

⁶⁰⁵ KOŁAKOWSKI, L., *Horror metaphysicus*, *op. cit.*, p. 105.

En el caso de la religión, ese acto de fe se sustancia en la concepción de la idea de un creador intrínsecamente bondadoso, que es la noción básica que, a su juicio, permite hablar de pensamiento religioso. Para Kołakowski este debe ser siempre el punto de partida, pues la idea de Dios no tiene otro origen que en el ámbito de la creencia donde se expresa en forma de imágenes y narraciones. En ese marco, Dios no puede ser expresado como un concepto que haya que definir ni, mucho menos, explicar. Se trata de una realidad a la que solo se accede por la participación, por la entrega al mito, una realidad que solo es posible sondear en los términos en los que el mito lo permita. Y algo que no permite el mito es su desciframiento y su traducción a otro tipo de lenguaje, un esfuerzo que Kołakowski encuentra tan baldío como innecesario, pues, a su juicio, la cultura humana ya ha desarrollado el instrumento apropiado para acceder a lo sublime. Este recurso, el mito, no puede ser abordado como un expediente con el que cuentan los creyentes en espera de que la filosofía les proporcione un instrumento mejor y racional, sino que ha de ser tratado como un elemento consustancial a toda cultura, un elemento llamado a convivir de forma permanente e indefinida con la ciencia. Se trata, para Kołakowski, de ámbitos diferenciados que no reclaman ningún tipo de traducción en un sentido o en otro. Por tanto, si la filosofía quiere abordar el mito, solo pueden hacerlo en los términos en que éste se deja tratar, es decir, como *misterio*.

El misterio, seguimos a Martín Velasco, se puede expresar de forma negativa como aquello que no es conocido o que, incluso, no es posible conocer, aquello que permanece oculto y que no podemos experimentar como el resto de los objetos ni verterlo en las categorías que manejamos de forma convencional. Pero esta forma de definirlo no agota la dimensión del misterio religioso y tampoco define lo que le es consustancial. Solo cuando lo abordamos de forma positiva entramos en contacto con lo que es propio de la religión. Entonces decimos que el misterio surge por el contacto

con lo totalmente otro, con lo sublime en su forma suprema, algo ante lo que solo podemos experimentar sobrecogimiento y desconcierto. Ante el misterio, el ser humano toma conciencia de su imperfección y su indignidad⁶⁰⁶. Pero, como nos recuerda Manuel Fraijó, el misterio es algo que cae en los márgenes de la filosofía, ya sea porque se ubique al comienzo, como el ámbito del descubrimiento al que la filosofía debe aportar fundamentación, ya sea porque se ubique al final, como la constatación del fracaso o de los límites de la filosofía para habérsela con algo que no es capaz de explicar. Para poder hablar de filosofía de la religión y no de teología, entiende Fraijó, la idea de Dios debe concebirse en cuanto *problema* que hay que definir y explicar⁶⁰⁷.

La respuesta de Kołakowski podría ser la de que ni el no creyente se convertirá a la religión por lo que la filosofía descubra de Dios, ni el creyente va a mejorar su fe o dejar de creer por nada que diga la filosofía. Al creyente le basta con que el mito le insinúe lo sagrado y le produzca un sentimiento de comprensión siquiera sea fugaz. Toda la certidumbre que necesita se la proporciona la fe, aunque esa certidumbre pague el precio del *sacrificium intellectus*. A este argumento se podría responder, con Hegel, que la filosofía de la religión no tiene entre sus funciones la de hacer creyentes o ateos, sino personas capaces de pensar con claridad sobre el hecho religioso⁶⁰⁸. Sin embargo, Kołakowski siempre dispondrá del argumento de que pensar con lucidez sobre el hecho religioso es pensar, precisamente, en el ámbito del misterio, pues fuera de él no hay hecho religioso.

⁶⁰⁶ MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, séptima edición, aumentada y corregida, Madrid, Trotta, 2006, pp. 117-159.

⁶⁰⁷ FRAIJÓ, M., *Dios, el mal y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 185-191.

⁶⁰⁸ FRAIJÓ, M., "Xavier Zubiri: Religión y filosofía", en GARCÍA MARZÁ, D. et al. (coordinadores), *Homenaje a Adela Cortina*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 100.

Parece evidente con esta línea argumental que Kołakowski trata de convencernos por medio de argumentos filosóficos de que las cuestiones religiosas solo pueden ser abordadas desde la perspectiva de la fe, por lo que quien prescindiera de dicha virtud, tiene vedado el acceso al contenido del misterio: “El dilema no admite escapatoria: o bien la aceptación ‘mitológica’ del Dios cristiano, o bien el racionalismo cientista que prescinde de Dios totalmente”⁶⁰⁹. Sin embargo, el enunciado de que Dios solo puede concebirse por medio de la fe, y que sin fe no hay modo de comprender el hecho religioso es también un argumento filosófico pues hasta la palabra fe obedece más a la semántica filosófica que a la del mito. Se trata éste de un argumento que, hasta cierto punto, nos recuerda el de la escalera de Wittgenstein, según la cual una vez que se alcanza el objetivo cognoscitivo se puede dejar de lado el instrumento que ha resultado apropiado para alcanzar ese conocimiento. Así, gracias al *razonamiento*, Kołakowski trata de demostrarnos que se puede alcanzar la conclusión de que el hecho religioso no puede ser abordado por la *razón*. Es decir, la filosofía de la religión nos sirve fundamentalmente para demostrar la escasa utilidad de la filosofía de la religión, ya que no hay nada por desvelar en la única actitud religiosa posible: prescindir de la razón.

En este punto se podría intentar reconstruir la tesis de Kołakowski en los siguientes términos. Nuestro autor quiere afirmar que para poder acceder al contenido del pensamiento religioso tal como lo experimenta un creyente es fundamental asumir el punto de vista del creyente en los términos en que este lo experimenta y no en otros formulados a conveniencia de un método de estudio construido al modo del lecho de Procusto. A este respecto, parece evidente que la filosofía no responde al fenómeno religioso si parte del supuesto de que el Dios bondadoso del cristianismo se puede expresar como una causa primera o una armonía sin tensiones. Es razonable pensar

⁶⁰⁹ KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., p. 73.

que, referida a la cultura cristiana, una filosofía de la religión digna de tal nombre parta de la idea de un Dios misericordioso, que es lo que responde al motivo por el que los seres humanos han desarrollado ideas religiosas: su situación estructural de desamparo ante una naturaleza que parece ser indiferente a su destino. El compromiso que ha de asumir el filósofo de la religión se sustancia en no tratar de sustituir este objeto de estudio por cualquier otro que se ajuste mejor a la racionalidad ilustrada, pues con ello solo se consigue deformar el objeto de estudio hasta hacerlo irreconocible.

Este planteamiento no parece, en modo alguno, irrazonable, en cuanto lo único que exige al pensador es ser fiel al objeto de estudio en los términos en que es experimentado por sus practicantes, a los que se les concede el beneficio de saber de lo que hablan. Sin embargo, no es menos cierto que, con este planteamiento, no se entendería muy bien cuál es el objeto de estudio de la filosofía de la religión, salvo esa tarea de salvaguardar, frente a la razón, un espacio para lo sagrado. Sería incluso difícil soslayar la crítica de que Kołakowski estaría estableciendo de esta manera una línea de demarcación que no distaría demasiado de aquella del positivismo, pues estaría indicando a la filosofía una especie de tácita prohibición a profundizar en el mito y, por ende, en la religión, algo de lo que la filosofía no podría hablar. Kołakowski podría haber evitado esta deriva dogmática de haber abandonado un concepto de racionalidad tan estrecho, concepto que es demasiado deudor del positivismo. Tal vez si nuestro autor no hubiese tenido las importantes reservas que hemos venido señalando respecto del pragmatismo, podría haber optado por una definición de la racionalidad en unos términos que hicieran razonable el tratamiento filosófico del hecho religioso dentro de los límites del *problema* que menciona Fraijó o de la *inteligencia lingüística* que demanda Gómez Caffarena, los cuales no nos parece que menoscaben, en modo alguno, el tratamiento del fenómeno religioso en los términos en los que lo experimenta el creyente común. Podríamos decir que la filosofía explica, o incluso ilumina, aspectos del

fenómeno religioso mejor que la mera exposición del mito. Y aún sería posible, siguiendo a Carlos Gómez, el tratamiento filosófico del fenómeno religioso dentro del ámbito del *misterio*, a condición de que se despojara a esa palabra de sus connotaciones dogmáticas como aquello en lo que está prohibido el pensamiento. En este sentido, el misterio se correspondería con aquellas cuestiones que no suponen la tematización de un aspecto del mundo, sino que más bien *ponen el mundo en cuestión*. Se trataría de una forma de abordar el fenómeno religioso que no implica un mayor compromiso ni una sumisión de la razón al dogma, pues, como el propio Gómez señala, tampoco sería imposible imaginar un ateísmo con sensibilidad hacia lo sagrado⁶¹⁰.

No optando por esta vía, Kołakowski tiene que conformarse con una especie de compromiso consistente en afirmar que ni los creyentes pueden *demostrar* la existencia del Dios bondadoso, ni los racionalistas pueden negar, sin recurrir al dogmatismo, que el lenguaje del mito produzca una apertura del mundo hacia una realidad que se nos insinúa. En los términos dicotómicos que lo plantea Kołakowski, esta división vendría a constituir dos mundos en que habitan separadamente creyentes e increyentes, dos mundos cuya frontera viene establecida por la imposibilidad de la interlocución. Sin embargo, esta metáfora de los dos mundos puede ser operativa, si acaso, en el ámbito académico, pues en el marco de la vida social creyentes e increyentes se ven obligados a compartir el mismo espacio, una convivencia que suele generar fricciones y que hacen muy necesaria, y hasta enriquecedora, dicha interlocución. Esta cuestión de la religión en la esfera pública de sociedades secularizadas era uno de los asuntos que, tangencialmente, Kołakowski había abordado en *La filosofía positivista* al hablar de las motivaciones sociopolíticas del positivismo, censurándole entonces el programa ideológico de pretender alcanzar la armonía social por la vía de suprimir el pensamiento

⁶¹⁰ GÓMEZ, C., “Ética y Religión”, en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 280-283.

religioso de la contienda política. En numerosos artículos de sus últimos años, nuestro autor no rehuyó la oportunidad de abordar esta cuestión, constituyendo su reflexión unas páginas con sobresalientes aportaciones en el ámbito de la filosofía moral y la filosofía de la cultura. Permítasenos recapitularlas y comentarlas.

Kořakowski entiende que las colisiones culturales son constitutivas de toda sociedad liberal, sociedades en las que se dan cita fuerzas progresistas alentadas por el humanismo prometeico de la racionalidad ilustrada y fuerzas conservadoras que se nutren del legado religioso, que en el caso de las sociedades europeas, se corresponde con el cristianismo. Las tendencias progresistas procuran el desarrollo material de la sociedad, para lo cual no solo se requiere prescindir del pensamiento religioso sino también ponerle límites, pues este carece de potenciales para el progreso pero abunda en potenciales para el mantenimiento del *statu quo*. Nuestro autor entiende que sin las tendencias progresistas, las sociedades caerían en la pasividad más desesperante y se tornarían incapaces de asegurar las necesidades materiales que garantizan su supervivencia. Sin embargo, la visión de la racionalidad que mantiene Kořakowski le obliga a entender que de no existir una tendencia en sentido contrario, esta racionalidad acabaría evadiendo los límites de la propias posibilidades humanas, amenazando paradójicamente, la supervivencia de la sociedad. Las sociedades se mantienen en equilibrio en la medida en que puedan preservar las fuerzas progresistas de la racionalidad y que estas sean de alguna manera embridadas por las fuerzas conservadoras y mitológicas de la fe.

Kořakowski entiende que esta tesis se ha hecho evidente a la luz de la catástrofe totalitaria comunista del siglo XX, con sucesos que nos han hecho tomar conciencia de las profundas limitaciones del racionalismo para procurar el progreso en el marco de un orden moral basado en el respecto a la vida humana. Esto es así, piensa nuestro autor, porque el racionalismo ilustrado es estéril para producir un fundamento último para la

idea de la dignidad humana, por lo que éste se convierte en la variable dependiente del progreso. Así, piensa Kołakowski, cualquier pauta de acción que supere el imperativo categórico kantiano puede ser desoída con tal de que se invoque en su contra algún otro principio cuyo fundamento sea igual de endeble. No le falta razón a Kołakowski cuando continuamente somos testigos de esa sordera para los imperativos categóricos en sociedades desarrolladas donde se dan cita altas cotas de pobreza infantil, familias desahuciadas de sus viviendas y situaciones de zozobra de las personas que llegan a las fronteras pidiendo asilo, situaciones que frecuentemente se justifican apelando a los *imperativos* superiores del progreso y de la estabilidad económica. Esta situación obedece, señala Kołakowski, a que en el legado ilustrado no hay un elemento que, de forma incontrovertible, suponga una limitación de la acción ante la dignidad humana. La invocación de este elemento le corresponde, a su juicio, a esa tendencia conservadora que ha de estar presente en toda sociedad. A este respecto, señala que es el cristianismo el que contiene en su seno el ideal de la dignidad humana, en la medida en que lo fundamenta en el mito del origen divino de toda vida humana, de tal forma que un atentado contra la dignidad de la persona es un atentado a lo sagrado, es decir, una forma de *pecado*. Nuestro autor señala que en la medida en que el pensamiento racionalista es incapaz de hallar un equivalente para el pecado religioso, traduce la culpa como el sentimiento por el incumplimiento de una ley, pero en la medida de que esta ley es un producto humano, no se puede evitar la idea de que la ley puede ser cambiada o incumplida a conveniencia. Esto, a su juicio, no sucede con el pecado, que se define como una ofensa a lo sagrado, como un atentado contra el orden intrínseco del mundo en el que el ser humano no tiene palabra alguna. Y este es el elemento mítico, señala Kołakowski, que es intraducible al discurso argumental y que hay que aceptar en los términos que expresa el propio mito. Sin embargo, el hecho de que sea intraducible no significa que no sea operativo, pues su operatividad depende de nuestra participación en el mundo de lo sagrado producto de nuestra enculturización en un ambiente social

impregnado de motivaciones religiosas. Esta participación es la que nos ha permitido entender en qué consiste el pecado y la culpa y, a partir de ellos, han generado en las personas las motivaciones para actuar moralmente.

Es cierto, como Carlos Gómez nos recuerda, que tal y como se muestra en la literatura hebraica y las tragedias griegas, la conciencia del pecado responde al ámbito de lo religioso y no al de la ética, entendiéndose como la infracción de la relación con Dios, con el resto de las personas y con uno mismo. El pecado y la culpa, señala, expresan la ruptura de un vínculo y no el incumplimiento de una regla abstracta, lo que permite establecer un enlace entre la ética y la religión a través de los elementos que nos motivan a actuar moralmente⁶¹¹. Efectivamente, Kołakowski señala que es a través del pecado y la culpa como alcanzamos la convicción de que existen actos malos, y a partir de ellos deducimos que han de existir actos buenos, valores que no pueden ser deducidos de ninguna manera a través de los hechos, ni apelando a la coherencia interna del propio pensamiento, que es como nuestro autor interpreta el imperativo categórico kantiano. La culpa que genera la comisión del pecado se corresponde con un sentimiento de haber perturbado un orden que sobrepasa el ámbito de lo humano, ya que lo que se transgrede no es una ley, en cuanto creación humana, sino un tabú.

Pero como ni el individuo puede librarse del pecado, ni la sociedad puede construirse de tal forma que el pecado sea una línea irrebable, so pena del más estático de los estancamientos, la dinámica social ha de consistir en la eterna e inevitable tensión entre el progreso y la conservación, procurando el uno la tendencia a ir más allá de las posibilidades humanas y limitando, el otro, esa tendencia a través de la motivaciones para actuar moralmente. Lo que demuestran a su juicio los

⁶¹¹ GÓMEZ, C., "Labilidad de la culpa", en GARCÍA MARZÁ, D. et al. (coordinadores), *Homenaje a Adela Cortina*, op. cit.

totalitarismos, muy especialmente el marxista, es ese mal ilustrado del olvido de Dios, que es tanto como decir el olvido de los límites de la naturaleza humana y de su dignidad. A su juicio, solo el pensamiento religioso, a través del mito, puede devolvernos la conciencia de nuestras propias limitaciones, pues solo la religión es capaz de articular de forma consistente tanto la conciencia del deber moral como la de la intrínseca dignidad de la persona.

A este respecto, es importante señalar que la pretensión de Kołakowski no se orienta tanto a la búsqueda de una fundamentación de la moral en la religión como a de mostrar que el pensamiento religioso es el principal factor de la motivación moral tanto para creyentes como para increyentes. Es su consideración, nuestro comportamiento moral obedece a que, de alguna manera, actuamos *como si Dios existiera*, que es tanto como decir que nos abstenemos de realizar algunas acciones y nos vemos impelidos a hacer otras por la consideración o la creencia de que existen razones para actuar así más allá de cualquier ley establecida por la cultura. Esto, hay que insistir en ello, mostraría el origen del pensamiento moral, o de la motivación para actuar moralmente, pero no dice nada de la razón última por la que debemos comportarnos moralmente. Y, sobre todo, no salva la cuestión de la heteronomía que Kołakowski había reprochado a la ley positiva, en la que venía a denunciar la disolución de la moral en el derecho. En su caso, la heteronomía se mantiene, pero ahora la moral se diluye en la religión. En ambos casos, el individuo actuaría moralmente solo porque así está mandado por una razón externa de la que no es partícipe. A esto se añade la cuestión de si esa moralidad basada en el tabú podría aspirar a algún tipo de universalidad o solo vincularía a las comunidades cristianas, si estas pudieran entenderse como organismos cerrados e impermeables. Súmese el hecho de que el cristianismo, tomado en su conjunto, dista mucho de ser un discurso unívoco en lo que a sus aspectos éticos se refiere, conteniendo en su seno mandatos de evidente

ambigüedad, como lo atestiguan las variadas posiciones que cabe mantener, manteniéndose fieles al cristianismo, respecto a asuntos controvertidos. Coincidimos con Javier Muguerza en que sin necesidad de enjuiciar si la receta de Kołakowski puede curarnos de esa “anomía moral”, lo cierto es que no sería menor la cuestión de si la ética podría sobrevivir a semejante cura⁶¹².

En cualquier caso, y sin que esto sirva para dar o quitar razón a su argumentación, conviene decir algo del contexto en el que Kołakowski desarrolla su pensamiento, que no es otro que la Polonia de la segunda mitad del siglo XX, en la que la Iglesia católica goza de una implantación y una influencia cultural decisiva. Este contexto se hace evidente en el análisis de textos orientados a la publicación en la prensa diaria y que tienen como objeto el debate sobre los asuntos de actualidad en los primeros años de la vuelta a la democracia del país centroeuropeo. En ellos, nuestro autor aborda en repetidas ocasiones el papel que puede desempeñar la religión en la esfera pública, siguiendo el mencionado patrón de equilibrio entre las tendencias progresistas y las conservadoras. Son textos reveladores en cuanto sirven para ilustrar ese papel que nuestro autor concede a la religión en la esfera pública de las sociedades liberales.

En estos textos se aprecia que, para Kołakowski, el problema no es, ni mucho menos, que la Iglesia católica, en cuando una doctrina comprensiva razonable, no pueda encontrar acomodo en una sociedad liberal, pues eso es algo que da por hecho en una sociedad como la polaca. La cuestión, más bien, es cómo se concilia la posibilidad de que la Iglesia desarrolle su cultural influencia con un espacio político cuya legitimidad depende de que sean los individuos los que se den a sí mismos las normas.

⁶¹² MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 451-452.

Efectivamente, afirma Kołakowski, en las sociedades liberales la iglesia ha de abandonar toda esperanza de teocracia, incluso ha de prescindir de la posibilidad de reivindicar un derecho a que sus preceptos gocen de privilegio en la arena del debate político. Primero, señala nuestro autor, porque muchos de esos preceptos, como la condena de la píldora anticonceptiva o el uso del preservativo, difícilmente hallan asidero en la fe, lo cual es una prueba, estimamos nosotros, de esa ambigüedad del mito y del tabú que antes mencionábamos. Y segundo, y más importante, porque Kołakowski entiende acertadamente que no basta con defender un precepto de fe si con él se consiguen consecuencias sociales aún más perniciosas que la infracción de dicho precepto. Así, en el controvertido asunto del aborto, nuestro autor rechaza certeramente plantear la cuestión en términos de lo moralmente correcto o incorrecto, optando por derivar la cuestión hacia el problema de si ha de ser o no castigado con pena de cárcel, y eso es algo, insiste de forma taxativa, que solo puede decidirse por medio de las vías legislativas democráticas⁶¹³. El ámbito de la fe, parece querer decir Kołakowski, no es el ámbito de la acción política, sino de la influencia a través de la educación moral de la persona, pues es en su fuero interno donde ha de dirimirse la cuestión de qué es correcto y qué incorrecto más allá de lo que determine el derecho positivo:

De modo que el Estado no necesita “los valores cristianos” como fórmula legislativa, porque tal fórmula serviría básicamente para extender la ley a puntos controvertidos o incluso muy polémicos de la distinción entre el bien y el mal, propagando así la intolerancia y la opresión. En cambio, ni el Estado ni la ley deben responder a la pregunta acerca de los orígenes de la distinción entre el bien y el mal⁶¹⁴.

Este planteamiento de Kołakowski parece adelantarse en algunos aspectos al modelo de diálogo social formulado por Jürgen Habermas en el que se reconoce las

⁶¹³ KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, op. cit., p. 50.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 52.

posibilidades de expresión y las sensibilidades suficientemente diferenciadas de la religión para “hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados”⁶¹⁵. Para el frankfurtiano, en unas palabras que, tal vez, podrían ser asumidas por el propio Kołakowski, el pensamiento religioso puede resultar inspirador en la medida en que no se puede descartar que la religión “lleve consigo potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a *toda* la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos”⁶¹⁶.

Esa labor de *inspiración* que puede reconocerse al pensamiento religioso no socava, de ninguna manera, ni la autonomía de la moralidad ni la libertad con la que han de abordarse las cuestiones relativas a la convivencia. Tan solo significa el reconocimiento de que la religión puede tener mucho que decir respecto a esa tarea común de hacernos mejores, particularmente por la vía de recordar formas más solidarias de vida. Cosa distinta es que acertemos en la forma en que han de traducirse esos mensajes cifrados que se ocultan detrás del mito, labor para la que la filosofía se nos antoja un instrumento no solo válido, sino particularmente necesario.

⁶¹⁵ HABERMAS, J., “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, traducción de Juan Carlos Velasco, en HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, traducción de Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco, Barcelona, Paidós, 2006, p. 116.

⁶¹⁶ HABERMAS, J., “La religión en la esfera pública”, traducción de Francisco Javier Gil, en HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 151.

4. CONCLUSIÓN: LA LÚCIDA DESCONFIANZA ANTE TODO LO ABSOLUTO

Las tres secciones precedentes han estado dedicadas a exponer el pensamiento de Leszek Kołakowski, dividiendo la tarea en tres amplias categorías: la filosofía moral y política (I), la teoría del conocimiento y la metodología de las disciplinas humanísticas (II), y la búsqueda de la certeza y la filosofía de la religión (III). Nos pareció apropiada esta división para la mejor organización del ingente y disperso material. También porque facilitaba cierto tratamiento cronológico de su pensamiento, en aras de exponer con mayor nivel de detalle la evolución de sus ideas, así como para poner énfasis en lo que suponían continuidades y discontinuidades. En la introducción general y en la de cada una de las secciones se mantuvo la fidelidad a esa exposición cronológica para facilitar una visión panorámica a la audiencia que se acerca al pensamiento de nuestro autor por primera vez. Sin embargo, en cada una de las recapitulaciones de las tres secciones precedentes, el énfasis recayó en la sistematización de las principales ideas, tratando de exponer las líneas maestras del pensamiento de Kołakowski respecto de la moral y la política, la epistemología y la metodología, y el sentido de la filosofía en general y de la filosofía de la religión en particular.

En esta conclusión se ha querido elevar el nivel de sistematización para exponer una visión de conjunto de toda la obra de nuestro autor. En este punto nos vemos obligados a insistir en la obviedad ya mencionada en la introducción respecto de que toda labor hermenéutica que se afana en el esclarecimiento se ve obligada a pagar el peaje del riesgo de la deformación. Nos hemos esforzado en maximizar lo esclarecido y en evitar lo deformado. Ese esfuerzo, si acaso, puede satisfacer el criterio de responsabilidad intelectual, pero en ningún caso pretende soslayar que un pensamiento tan amplio en la variedad de asuntos, tan denso en su argumentación y tan rico en la producción de ideas como el de Kołakowski puede ser interpretado de múltiples formas.

Tenemos la firme convicción de que nuestra interpretación contribuye a incrementar el conocimiento en el objeto de estudio que nos propusimos, con la clara conciencia de que no pretendemos decir la última palabra.

Ese objeto de estudio ha sido resumido en el título de esta tesis doctoral como “Leszek Kołakowski: la filosofía y el anhelo de absoluto”, por entender que ese es el común denominador que articula la obra de nuestro autor a lo largo de los años. Se trata de una reflexión prolongada durante décadas a propósito de la naturaleza del propio quehacer filosófico, interesada en dar razón de ese ansia de la filosofía por alcanzar el conocimiento que ha de ser por sí mismo, que es incondicionado y que sirve de fundamento para todos los demás saberes. En este hilo conductor de su pensamiento, lo absoluto se define de forma especial por oposición a lo relativo, esa *bête noire* que Kołakowski se esforzó en combatir desde la primera a la última obra. Primero, en la defensa de la cosmovisión marxista, llamada a sustituir el absoluto de la religión por el de una racionalidad que se despliega en la historia. Después, como un crítico de todos los absolutos filosóficos, en los que veía el germen de los totalitarismos de todo signo, y del nihilismo moral. Finalmente, en la defensa de la legitimidad del pensamiento religioso como el único capaz de proporcionar un sentido del mundo que satisface las más profundas aspiraciones humanas.

En los siguientes cuatro apartados, vamos a exponer los resultados de esta investigación y nuestros comentarios al respecto. En el primero, expondremos aquellos elementos que ayudan a entender el trabajo de Kołakowski como filósofo marxista, como revisionista de esa misma filosofía y, finalmente, como detractor de las ideas de Marx. Este apartado está dedicado a la dimensión política del filósofo, y en él prescindiremos del análisis de los trabajos de Kołakowski en el ámbito de la moralidad y la epistemología, que serán abordados por separado. Sí daremos cuenta de su obra magna dedicada a la filosofía política: *Las principales corrientes del marxismo*.

El segundo apartado lo dedicaremos a la filosofía moral de Kołakowski, incluyendo desde su obra temprana a las consideraciones que, a este respecto, se hallan en sus últimas obras, particularmente en *Si Dios no existe...* Similar tratamiento llevaremos a cabo con sus trabajos dedicados al ámbito de la epistemología y la metodología de las disciplinas humanísticas y la metafilosofía. Terminaremos este recorrido con un apartado dedicado a las conclusiones sobre la filosofía de la religión.

Antes de entrar en materia, queremos hacer un comentario introductorio del artículo “El sacerdote y el bufón”⁶¹⁷, por entender, como hemos venido argumentando, que este breve texto escrito en 1959 sirve de prólogo e hilo conductor a todas las ideas que nuestro autor desarrolló en las siguientes cinco décadas de su vida.

Subtitulado “Reflexiones sobre el legado teológico del pensamiento moderno”, en ese pequeño texto, nuestro autor se cuestiona sobre la naturaleza de aquellos *enigmas* que de manera perenne forman parte de la cultura humana, unas cuestiones originariamente expresadas mediante mitos y luego canalizadas a través de la teología y la filosofía. Se trata de asuntos tales como la escatología, la teodicea, la relación entre determinismo y libertad, la idea del pecado original o el fundamento último del conocimiento, ideas todas ellas orientadas a satisfacer la necesidad humana de dotar al mundo de sentido. En la época en que escribió este texto, Kołakowski pertenecía aún al *frente filosófico* de la Academia Polaca de la Ciencia, órgano dependiente del Partido Comunista Polaco, cuyo fin era combatir las corrientes idealistas de la filosofía polaca, particularmente la bien asentada filosofía neotomista. En este marco se le demandaba liquidar las cuestiones religiosas como planteamientos idealistas incompatibles con una visión materialista de la naturaleza y la historia, pero lejos de ello, va a defender la tesis de que dicho anhelo por desentrañar esas cuestiones responde a una aspiración

⁶¹⁷ HSA, pp. 281-316.

inerradicable de la experiencia humana, una aspiración con la que la ciencia, incluido el marxismo, puede convivir, pero en ningún caso suprimir.

Señala Kołakowski que este anhelo de un absoluto que fundamente todos los conocimientos y establezca la distinción entre el bien y el mal ha sido asumido por la filosofía de la historia y por la teoría del conocimiento, canales a través de los cuales discurren las ideas que originariamente formaron parte, primero del mito, y luego de la teología.

En la filosofía de la historia se presenta bajo la forma de pregunta sobre una racionalidad que nos asegure que la historia dirige su marcha hacia el pleno desarrollo de los valores humanos. Es la pregunta por si la vida humana tiene algún sentido o se limita a discurrir careciendo ella misma de sentido.

De esta forma, señala Kołakowski, la filosofía de la historia ha venido a ocupar el lugar de la escatología cristiana tras la muerte filosófica de Dios, incluyendo la idea de que el final de la historia supondrá “un estado de inacabable felicidad y de infinita beatitud”⁶¹⁸. Esta escatología se expresa en la filosofía a través de la idea de la utopía, una reelaboración de la cuestión del pecado original, de la rebelión de lo satánico de la naturaleza humana contra la omnipotencia del absoluto. Una utopía que se convierte en una teodicea, en cuanto quiere dar razón de los males que suceden en el camino hacia el fin. La escatología y la teodicea permiten a la filosofía política extraer valores de los hechos, una herencia del pensamiento mágico que se resiste a ser abolido por el racionalismo.

En la teoría del conocimiento, la otra gran rama de la filosofía, el mito y la teología se manifiestan en el problema de la revelación, que no es otro que el de hallar aquel conocimiento incondicionado e indiscutible que pueda ser el fundamento de todos los

⁶¹⁸ *HSA*, p. 283.

saberes y que además nos permita experimentar la idea de que al menos algo existe. Kołakowski nos dice que la fórmula más importante de este anhelo la constituye el *cogito* cartesiano, reactualizado por el positivismo, el intento más logrado de un sucedáneo laicista de la revelación.

Decía entonces Kołakowski que el antagonismo entre la filosofía que ansía el Absoluto y la que lo pone en duda es el antagonismo entre los sacerdotes y los bufones, “las dos formas más universales de la cultura del espíritu”⁶¹⁹. El sacerdocio consiste en reivindicar la perduración del pasado “y su prolongación más allá de sí mismo”, mientras que el bufón es la actitud de “lúcida desconfianza frente a todo absoluto”⁶²⁰.

La tensión entre estas dos formas universales del espíritu, la del sacerdocio y la del bufón, constituye un excelente punto de partida para entender gran parte de la vida y la obra de Leszek Kołakowski.

4.1. Del frente filosófico a la crítica de la utopía marxista

Cuando abordamos el trabajo de Kołakowski en el marco del marxismo militante quisimos subrayar que sería un error caracterizar sus inicios en el seno del comunismo polaco como la de un ideólogo marxista en los mismos términos en que podríamos predicarlo de su contemporáneo y compatriota Adam Schaff. Nuestro autor llegó al marxismo como otros muchos jóvenes de la época, animado por el deseo de modernización de Polonia, un país al que describían como atrasado y sumido en el tradicionalismo católico. En ese panorama, el marxismo se presentaba como una filosofía progresista y liberadora, capaz de seducir a jóvenes intelectuales que no encontraban en el positivismo y el liberalismo las respuestas a sus inquietudes. Además,

⁶¹⁹ HSA, p. 31

⁶²⁰ HSA, p. 316.

la Unión Soviética gozaba del prestigio de haber liberado al país del dominio de la Alemania nazi, una labor que permitió a los burócratas soviéticos ejercer un férreo control sobre la política del país centroeuropeo. Hemos apuntado que, para muchos intelectuales polacos de la época, las nuevas estructuras políticas y académicas creadas por el régimen comunista supusieron una oportunidad de mejorar sus vidas en el plano material y acceder a beneficios de los que carecía el resto de la población.

Kołakowski ha señalado en muchas entrevistas que, a mediados de la década de los cuarenta, sus conocimientos teóricos del marxismo eran limitados. Su incorporación al partido comunista estuvo motivada por los horrores de la guerra y su adscripción al núcleo dirigente del *frente filosófico* marxista, auspiciado por la Academia Polaca de la Ciencia, obedeció al deseo de Adam Schaff de contar con intelectuales competentes en la lucha contra las corrientes filosóficas existentes en el país. Para ese menester, Kołakowski había demostrado sobradas competencias en el estudio de la historia de la filosofía durante los cursos que de forma clandestina organizaba la universidad polaca bajo la resistencia. Como director del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Varsovia, se le encargó combatir la poderosa filosofía neotomista cristiana, lo cual se materializó en la serie de artículos recogidos en *Szkice o filozofii katolickiej [Apuntes sobre la filosofía católica]*⁶²¹, en la que la sobresaliente erudición no llega a compensar el desabrido argumentario basado en consignas de militante.

Hay tres factores que ayudan a explicar la peculiar naturaleza del trabajo de Kołakowski como revisionista del marxismo tras la muerte de Stalin. El primero es, precisamente, sus conocimientos no demasiado profundos de las interpretaciones de la obra de Marx y Engels, lo que le facilitó llevar a cabo una crítica más desinhibida de los

⁶²¹ KOŁAKOWSKI, L. *Szkice o filozofii katolickiej, op. cit.*

textos *sagrados* que la que eran capaces de hacer algunos de sus contemporáneos, más familiarizados con las complejidades de la teoría, pero también más enredados en las bizantinas disputas teóricas. El segundo fue su competencia en la historia de las ideas religiosas, lo que le proporcionó un original marco para denunciar la institucionalización del marxismo en los países del telón de acero, comparándola con la institucionalización del cristianismo en la Iglesia católica. Hemos visto cómo mucha de la crítica al marxismo institucionalizado se desarrolló a través de obras cuyo tema principal es algún aspecto de la religión, como lo muestran obras como *Cristianos sin Iglesia* y el conjunto de relatos bíblicos publicados bajo el título de *La clave celeste*, las cuales se han interpretado en ese sentido. El tercer factor fue el hecho de que su participación en el núcleo dirigente del frente filosófico le posibilitaba el acceso a la más reciente literatura filosófica occidental en una medida que no estaba a disposición del resto de los intelectuales polacos. A esto se suma la vitalidad de la universidad polaca antes de la segunda guerra mundial, con la convivencia de distintas corrientes filosóficas en un ambiente de tolerancia y colaboración. Eso le permitió conocer de primera mano los trabajos en antropología, fenomenología y psicoanálisis que se publicaban en el resto de Europa y tomar conciencia de las insuficiencias del materialismo histórico para el análisis de la evolución de las ideas.

Sin embargo, por justicia con los hechos históricos y sin con ello pretender restar méritos al movimiento revisionista, es conveniente mencionar que muchos intelectuales, y mucho tiempo antes de que surgiera el revisionismo, se desencantaron del marxismo tan pronto como fueron víctimas o testigos del dogmatismo, de persecución de las ideas y, sobre todo, de la expulsión de profesores universitarios, que promovía, propiciaba o legitimaba el *frente filosófico* polaco en el que Kołakowski tenía un puesto principal. Se han mencionado algunos nombres como los de Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski, Tadeusz Kotarbiński, Stanislaw y María Ossowski, Roman Ingarden, Władysław Tatarkiewicz y

Czesław Miłosz. Todos ellos dejaron testimonio del deterioro de la universidad y de la vida polaca que había propiciado el comunismo mucho antes de la muerte de Stalin, críticas que Kołakowski conocía, como reconoce en una larga entrevista mantenida con Zbigniew Mentzel⁶²². A ellos les corresponde el mérito de ser los primeros en la denuncia de la deriva soviética del marxismo, filosofía que no pretendieron revisar porque ya eran sumamente conscientes de que, al menos en la versión del frente filosófico, no era más que una forma de totalitarismo bajo los ropajes de la ciencia.

A este respecto, resulta difícil no recordar la severa crítica de Kołakowski a Marx por no haber atendido las denuncias de Bakunin respecto a la posibilidad de que el comunismo degenerara en una dictadura permanente. Censuraba nuestro autor que “Marx estuvo lejos de ser un defensor del despotismo, pero dejó de replicar a la acusación de que éste iba implícito en su sistema”⁶²³. Se trataba, la de Bakunin, de un reproche teórico, pues Marx jamás participó en ningún tipo de despotismo. Cabe preguntarse si, en similares términos, no es posible una crítica aún más severa a los que sí participaron en regímenes que silenciaban la voz de cualquier tipo de disidencia.

En descargo de nuestro autor, es preciso señalar que debió ser este un asunto que le preocuparía durante décadas, a tenor de los numerosos textos que dedicó al problema de la sumisión de los intelectuales a las ideas más disparatadas⁶²⁴. Sin

⁶²² MENTZEL, Z., *Leszkiem Kołakowskim rozmawia* [“Conversación con Leszek Kolakowski”], Kraków, Znak, 2007, pp. 70 y ss.

⁶²³ *PCM*, I, 258.

⁶²⁴ En una obra tan temprana como *El hombre sin alternativa...*, que recoge textos escritos entre 1956 y 1959, siete artículos abordan la cuestión de la función de los intelectuales: “Concepto actual y concepto no actual del marxismo”; “Los intelectuales y el movimiento comunista”; “Responsabilidad e historia”; “¿De qué viven los filósofos?”; “El platonismo, la empiria y la opinión pública”; “Elogio de la inconsecuencia” y “El sacerdote y el bufón”. Además, el problema vuelva a ser abordado de forma central en los cinco artículos que forman parte del volumen *Intelectuales*

embargo, no es frecuente el ánimo declaradamente autocrítico, predominando el tratamiento como si se tratara de un problema que afectaba a los demás, pero no a él mismo. Una de las excepciones es “The Death of Gods” [“La muerte de los Dioses”], de 1956, en la que se encuentra el reconocimiento de que antes de la muerte de Stalin se conocía lo suficiente para haber iniciado la denuncia en aquel momento⁶²⁵.

Como se ha visto, tres años después Kołakowski señaló las actitudes del sacerdote y la de bufón como las formas más universales de la cultura del espíritu. Al sacerdote le corresponde ser el “guardián del Absoluto”, mientras que el bufón es “el que duda de todo lo que se considera evidente”⁶²⁶. Tal vez son términos apropiados para poner nombre a la evolución de nuestro autor desde el frente filosófico al revisionismo, aunque se trata de una cuestión que merece mayor investigación que la que hemos podido realizar en el presente trabajo.

En cualquier caso, no hay ningún dato que nos permita dudar de la honestidad de Kołakowski en su empeño por reformar, en el sentido de moralizar y hasta democratizar, aquella teoría política con la que estaba comprometido. Se le podría reprochar a todo el conjunto del movimiento revisionista su interés casi exclusivo por la teoría y las ideas, con escasa atención a las condiciones de vida del común de los polacos. No en vano, los revisionistas no lograron atraer la atención, y mucho menos la solidaridad, fuera de los muros de la universidad. Y ni siquiera dentro de ella contaron siempre con el apoyo manifiesto de los estudiantes. Es preciso recordar que fueron

contra el intelecto, Barcelona, Tusquets, 1986, así como en otros muchos escritos. De forma tangencial, la sumisión de los intelectuales también es tratada en *Cristianos sin Iglesia* y *Las principales corrientes del marxismo*.

⁶²⁵ KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy? op. cit.*, pp. 5-19.

⁶²⁶ HSA, p. 312.

precisamente los movimientos obreros, apoyados por los estudiantes, los que liberaron a Polonia de la dictadura, y lo hicieron sin reclamar la ayuda de los intelectuales. Tal vez sea el hecho de haber mantenido el debate sobre el marxismo en el ámbito de la coherencia de las ideas y no en su potencialidad para transformar las condiciones de vida el mayor reproche que quepa hacer al movimiento revisionista.

En las siguientes secciones abordaremos las conclusiones del trabajo revisionista de Kołakowski en el ámbito de la ética y la teoría del conocimiento, pero queremos dar cuenta en este apartado de nuestro parecer sobre algunas de sus obras más importantes en el área de la filosofía política.

Kołakowski comienza a escribir *Principales corriente del marxismo* en 1968, tras su expulsión de la Universidad de Varsovia, aunque la obra en tres volúmenes no vería la luz hasta diez años después. Se trata de un manual sobre la historia del marxismo que no deja fuera ningún autor ni ninguna categoría, pero cuyo afán va más allá de dar cuenta de nombres e ideas. Su propósito es explicar el desarrollo del marxismo desde el humanismo prometeico de Marx a la dictadura de Stalin mediante una concepción de la dialéctica que se remonta a los inicios de la filosofía.

Siguiendo la línea de “El sacerdote y el bufón”, señala que Platón y sus continuadores introdujeron en la filosofía la distinción entre la existencia fáctica y el verdadero ser del hombre y se negaron a aceptar la contingencia como el destino humano. A partir de ahí, filósofos medievales desarrollaron la idea de que en ese desarrollo, el mal desempeña un importante papel en facilitar la consecución del bien, y la Ilustración se encargó de señalar que el destino humano no estaba en el regreso a un paraíso perdido, sino que se hallaba en el futuro. En la filosofía latía la promesa de origen mítico según la cual por medio de la dialéctica se alcanza un absoluto entendido como bien supremo.

Marx asumió esa tradición en su afán de ver materializada una comunidad en la que se abolieran las fuentes del antagonismo. El medio que formuló consistió en la perfecta identidad entre los intereses colectivos y los individuales⁶²⁷. A este respecto, Kołakowski le reprocha que nunca se preguntara cuáles eran los medios moralmente legítimos para suprimir el conflicto. Fue Bakunin el que supo inferir el leninismo del marxismo al entender que la dictadura no podía ser transitoria si lo que se pretendía era la fraternidad permanente. Kołakowski matiza que si bien Marx no fue un déspota, lo cierto es que no salió al paso de la crítica de Bakunin, lo que permitió que la interpretación que hizo Stalin del marxismo, no siendo la única posible, fuera al menos legítima.

Se ha señalado que si bien es cierto que Marx concibió el comunismo como la sociedad libre de conflictos, lo hizo porque, en su consideración, dichos conflictos obedecían a la existencia de clases sociales y de la propiedad privada. Por tanto, es correcto afirmar que de la filosofía de Marx se deduce el error de que, en último término, todo conflicto tiene su origen en las relaciones de producción. Ahora bien, ya no es tan correcto considerar legítima una interpretación que deduzca del planteamiento marxista la institucionalización de la fraternidad. Probablemente, Marx habría considerado esa interpretación como aberrante, pues supondría trastocar el significado del materialismo histórico. Esto es así porque, como hemos dicho, la fraternidad es el resultado de los cambios en las relaciones de producción. Si, cambiadas esas relaciones no se produce dicha fraternidad, Marx tendría que dar por invalidada su teoría. Pero nada nos permite suponer, como hace Kołakowski, que de la obra de Marx se siga que si no se alcanza

⁶²⁷ Se trata del “mito de la autoidentidad”, al que Kołakowski dedicó el artículo “The Myth of Human Self-Identity: *Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought*”, KOLAKOWSKI, L. and HAMPSHIRE, S. (eds.), *The Socialist Idea. A reappraisal*, New York, Quartet Books, 1977.

la fraternidad por esos medios, entonces la solución es imponerla por decreto. Eso fue, efectivamente, lo que hizo Stalin, pero lo hizo sin hallar ningún asidero en la obra del autor de *El Capital*. Recordemos que Marx fue un teórico del capitalismo, no de la sociedad comunista, sobre cuya organización apenas se encuentra alguna referencia en su obra. Si lo que Kołakowski reprocha es que exista esa laguna, hay que concluir dándole la razón a tenor de lo que sabemos de la historia *con posterioridad a Marx*.

En artículos posteriores, como “La política, esa idolatrada” (1986), Kołakowski va a señalar que la causa que imposibilita la fraternidad universal es el “mal inherente” que ya detectó Kant como constitutivo de la naturaleza humana. Para nuestro autor, la experiencia humana se mueve entre el egoísmo y el altruismo, sin que ninguno de esos atributos pueda ser erradicado. Esto implica que una solución política viable ha de dar respuesta tanto al anhelo de seguridad como al anhelo de libertad. Cuando el énfasis recae en la seguridad, señala, el riesgo es el totalitarismo comunista, mientras que cuando recae en la libertad se puede llegar a incurrir en el relativismo liberal.

A partir de *Las principales corrientes del marxismo*, Kołakowski rechazó el marxismo como una teoría política viable, apostando por un *credo* en el que asocian ideas conservadoras, liberales y socialistas, tal como se expresa en el artículo “How to Be a Conservative-Liberal-Socialist. A credo” (1978)⁶²⁸. Señala allí que la función del Estado no es proporcionar la felicidad, porque tal cosa no es posible. Así, dice, mientras que es imaginable una sociedad sin libertad ni igualdad, no es posible imaginar una en la que la libertad y la igualdad alcancen todo su desarrollo. De la misma manera que no es posible imaginar una sociedad en las que instituciones como la familia, los rituales o la religión desaparezcan. A este respecto, señala, la idea ilustrada de que con la desaparición de esas instituciones se alcanzaría la realización humana es peligrosa.

⁶²⁸ KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 225-227.

Muestra su acuerdo con las tesis liberales de que la función del Estado es proporcionar la suficiente seguridad para que sea posible el desarrollo de las libertades individuales. Asimismo, entiende que la competitividad es necesaria para el desarrollo económico y social. Sin embargo, señala que esto no significa que el mercado no tenga que ser limitado en algunos aspectos, ni que las injusticias, por el hecho de no poder ser erradicadas en su totalidad, deban tolerarse.

Se trata de una posición que hay que encuadrar en el contexto del debate político que tuvo lugar en Polonia desde los años setenta, cuando comenzó a hacerse evidente el colapso del régimen comunista y circulaban en los medios de comunicación extranjeros todo tipo de propuestas sobre la forma política que habría de sustituir a la dictadura. Sin embargo, son también, por sí mismas, unas tesis coherentes con un autor que, como Kołakowski, se sintió siempre atraído por las soluciones eclécticas.

4.2. La cuestión moral: entre decisionismo y religión

Una de las motivaciones más importantes del movimiento revisionista polaco la constituyó la filtración interesada de un informe sobre los crímenes cometidos por Stalin en Polonia. El largo historial de asesinatos amenazaba con el colapso de todo el sistema tan pronto la influyente Iglesia polaca extendiera la idea de que el sistema comunista era un régimen de depravación moral. Al temor de que la sociedad tomara conciencia del régimen de terror en el que vivían, se sumaba la pujanza de la filosofía personalista de Emmanuel Mounier, que se extendía por la zonas urbanas de Polonia. Esta filosofía se presentaba, de la mano del joven clérigo Karol Wojtyła, como una ética cristiana renovada y capaz de dar respuesta a los problemas sociales del país. Para la supervivencia del sistema se hacía necesaria una profunda revisión de la ética marxista, una labor que Kołakowski entendió como la necesidad de demostrar que la

interpretación de Lenin y Stalin no guardaba relación con las promesas de emancipación y justicia de la obra de Marx.

Se ha dedicado mucho espacio a explicar los términos de la reconstrucción del socialismo humanista o socialismo ético que formuló nuestro autor. Comenzamos aclarando que por humanismo Kołakowski entendió, al modo de Marx, que todos los valores se hallan contenidos en la historia, sin que fuera necesaria apelación alguna a un principio trascendente. Sin embargo, Kołakowski observa que si no se interpreta correctamente, este principio puede sugerir la posibilidad de derivar valores morales de las predicciones que podamos hacer sobre el curso de la historia, de forma que, con que se pueda demostrar que la marcha histórica se conduce de forma racional, los medios que se utilicen para ese fin estarían moralmente justificados. Esto abocaba al marxismo al consecuencialismo moral, fuente de justificación de las atrocidades de Stalin.

Kołakowski entendió que esta no podía ser la idea de Marx, pues supondría la negación de la capacidad humana de transformar las condiciones de existencia, al mismo tiempo que se obligaría a los individuos a asumir como un deber lo que no era más que una imposición del destino. Demostrarlo exigía llenar algunas lagunas en la teoría marxista, siendo las más importantes las de cómo es posible la deducción de un deber ser del conocimiento de la historia, y cómo podemos evaluar moralmente los medios empleados para alcanzar los fines comunistas. Kołakowski respondió a estas cuestiones formulando un modelo de socialismo ético con base en tres tesis.

La primera tesis consiste en afirmar que los valores son producto de la historia y no elementos de algún orden trascendental. Valor es todo aquello que resulte digno de ser alcanzado por alguien, sin que haya que invocar razones superiores⁶²⁹. Kołakowski

⁶²⁹ HSA, p. 262.

señala que el paso del tiempo ha hecho que las diferentes fuerzas sociales hayan ido sedimentando en la sociedad sus propios valores. Por su distinto origen, estos valores no pueden ser homogéneos ni sistemáticos, pudiendo llegar a ser contradictorios. La segunda tesis afirma que el mero hecho de ser productos históricos no los convierte en valores moralmente progresistas. Vincular el avance histórico al progreso moral constituye, según nuestro autor, una interpretación hegeliana del marxismo, pues Marx era plenamente consciente de que un valor podía ser históricamente progresista y moralmente rechazable⁶³⁰. La tercera tesis establece que, identificados los valores moralmente progresistas, estos han de ser cumplidos no porque la historia así lo exija, sino porque son valiosos por sí mismos. Lo que requiere la teoría marxista, piensa Kołakowski, es un reconocimiento expreso de la libertad como un elemento constitutivo de la persona, pues solo así es posible reconocerle responsabilidad y capacidad de cumplir deberes morales.

Estas tres tesis suponen un intento de congeniar una ética socialista de los valores con una ética deontológica de corte kantiano, una combinación que, por el momento, no resuelve la cuestión de cuál es la fórmula que permite definir un valor como progresista y moralmente aceptable. Se trata de un problema del que Kołakowski debió ser consciente, pues alrededor de él van a girar varios textos de los años cincuenta y sesenta.

Su primera tentativa para resolverla consistirá en la formulación de una *teoría materialista del valor*, según la cual, el deber ser es la expresión de una necesidad que se manifiesta a través de las distintas utopías. Por medio de la expresión de los anhelos, conocemos lo que es deseable para la sociedad. Pero como no todo lo deseable tiene que ser bueno, Kołakowski define, de una forma ciertamente arbitraria, que lo bueno es

⁶³⁰ HSA, p. 125.

aquello que se orienta a resolver la principal disfunción social: la división de la sociedad en clases. De esta forma, nuestro autor consigue enlazar el ser histórico con el deber ser sin abandonar el marco del materialismo histórico, pero no logra explicarnos por qué todo aquello que se oriente a la supresión de la lucha de clases ha de ser bueno por sí mismo ni qué medios son legítimos para suprimir las clases sociales.

La cuestión es que, como ha señalado Kline, el dilema del kantismo marxiano se expresa en una disyuntiva aparentemente insalvable: o se define el progreso social en términos de un valor moral, lo cual violaría el principio del materialismo, o se acepta un valor absoluto, lo cual violaría el método dialéctico⁶³¹. Kołakowski incurre en el segundo extremo del dilema: la supresión de la lucha de clases es un valor intrínsecamente bueno.

Hemos defendido, a este respecto, que buena parte del problema que atenaza a la ética de Kołakowski se basa en el hecho de reducir la moralidad al modelo de elección entre valores en litigio, lo cual, por otra parte, responde a la tarea que se había propuesto, que no era otra que la de determinar qué medios son legítimos para la consecución del comunismo. En ningún momento parece preguntarse nuestro autor qué pautas de acción son legítimas por sí mismas con independencia del fin que pretenda alcanzarse, modelo que se ajustaría un poco más a la visión kantiana. Y en ningún momento entra en juego en la filosofía de Kołakowski el matiz kantiano de la intersubjetividad. La ética kantiana puede ser todo lo monológica que se quiera, pues es en el fuero interno donde se lleva a cabo la operación de aplicar el imperativo categórico a las máximas de acción, pero es, al mismo tiempo, una ética intersubjetiva, pues en esa operación lo que se cuestiona es si la norma podría ser aceptada por

⁶³¹ *Ibidem*, p. 149.

cualquier ser racional. El otro, siempre presente en la ética kantiana, está completamente ausente de la filosofía moral de Kołakowski.

En el artículo “Ética sin código”, de 1962, Kołakowski insiste en el mismo planteamiento, pero introduce un elemento novedoso. Se trata de lo que denomina el *factor cogito*, es decir, el momento de subjetividad que, a su juicio, define la genuina decisión moral. Lo que señala ese factor es que solo el individuo puede decidir si, en el caso concreto, es de aplicación uno u otro principio moral. En ningún caso, dice, la decisión moral puede ser evaluada objetivamente, por lo que solo cabe tomar la mejor decisión posible, tratando de mitigar las consecuencias perniciosas y sin aferrarse a la idea de que esa decisión puede ser la misma en el futuro. Esto es así porque cumplir con un deber puede suponer el incumplimiento de otros, por lo que es necesaria cierta “inconsecuencia” que nos libre de la intolerancia. Este planteamiento insiste en el subjetivismo moral y no soluciona en modo alguno la cuestión de fondo.

El socialismo ético de Kołakowski se constituye, pues, en una especie de frónesis aristotélica sin término medio ni ningún otro criterio que nos permita resolver la cuestión de qué valores son moralmente aceptables. Sin embargo, en el artículo “Elogio de la inconsecuencia”⁶³², de 1958, cuando afrontó la cuestión concreta de si la tortura o el crimen son medios legítimos para la consecución del socialismo, Kołakowski recurrió al expediente de ciertas “situaciones elementales” en las que operan los mandatos categóricos de la ética elemental cristiana, cuyo fundamento, dice, hay que dar por sobreentendido⁶³³. Por qué ha de darse ese fundamento por sobreentendido es a lo que responde *La presencia del mito*.

632 HSA, pp. 268-280.

633 HSA, p. 271.

Escrita en 1966, esta obra supone un cambio en la forma de tratar el problema ético. A partir de este texto se abandona toda referencia al socialismo, pues lo de lo que se trata es de explicar por qué resulta infructuoso buscar una fundamentación última de los mandatos morales. Nuestro autor va a reconocer ahora que la moralidad no puede fundamentarse en último término salvo que podamos apelar a una esencia humana anterior a la existencia fáctica, pues solo de esa esencia se podría deducir la noción de dignidad de la personas. En la medida en que esa esencia no es empíricamente verificable, hay que alcanzar la conclusión de que la moralidad solo puede ser comprendida en el ámbito del mito.

Este mito se presenta al individuo como una imposición, como algo a lo que está sometida toda la sociedad y cuyo contenido no puede ser alterado por la acción humana. Kołakowski afirma la imposibilidad de socializar a un nuevo miembro de la comunidad apelando a una explicación causal de la moralidad o recurriendo a principios universalistas. No habría forma, dice, de explicar en qué consiste un deber, por qué nos vinculan las promesas o por qué determinados deberes deben cumplirse de manera categórica.

Este argumento es radicalizado en *Si Dios no existe...*, donde afirma que el lenguaje sobre los valores no puede sostenerse sin una intuición innata o la existencia de Dios⁶³⁴, pues solo a través de la referencia a un absoluto cabe establecer la distinción entre el bien y el mal. Es en el contexto del culto religioso donde podemos entender el concepto del deber moral en su forma negativa, como la abstención de hacer algo que ha sido señalado como un tabú, como un elemento sagrado. Es por medio del tabú como tomamos conciencia de que existe el mal, y a partir de él deducimos que existe el bien. Así, la base del sentimiento moral es el hecho de sentirse culpable por la infracción de

⁶³⁴ SDNE, pp. 188-189.

un tabú. Esta mala conciencia, dice, solo puede manifestarse a condición de que estemos convencidos de que lo que se ha quebrado no es un orden humano, sino un orden que precede a nuestra existencia como seres humanos. Quien quiera actuar moralmente debe guiarse por la convicción, la fe, de que los mandatos morales están más allá de la voluntad humana y que su vigencia no puede ser alterada por las contingencias vitales.

En este planteamiento no es difícil aceptar que el mito nos provea de una explicación del origen del pensamiento moral, que el tabú sea el principal factor motivacional de la buena voluntad y que el ámbito del culto religioso constituya el más logrado orden de sentido, un orden en el que hechos y valores están tan inextricablemente unidos que en un simple acto de percepción intuimos el bien y el mal. Sin embargo, es evidente que ese orden de sentido no congenia ni con el principio de autonomía moral ni con el de universalidad. Por el primero, solo podemos llamar normas morales a aquellas que los individuos se dan a sí mismos y que cumplen por la conciencia de ser un deber categórico. Pero no serían normas morales las que se expresan como un mandato que ha de cumplirse porque así Dios lo quiere, pues eso supondría o reducir la vinculación del orden moral solo a aquellas personas que compartan la creencia en Dios o fundamentar la moralidad sobre un principio que se ha formulado de forma dogmática. Kant vinculó la autonomía moral con el concepto de la dignidad de la persona al afirmar que el ser humano existe como un fin en sí mismo, y no tan solo como un medio. Como fin en sí mismo, la persona ha de asumir como propio ese mandato divino, hasta el punto de aceptarlo con independencia de su origen. Cualquier heteronomía moral comprometería el principio de la dignidad de la persona.

Por el segundo, el principio de universalidad, solo podemos llamar normas morales a las que vinculan a toda persona sin distinción, en cuanto de todas las personas reconocemos la misma dignidad. Así, los principios de autonomía y

universalidad están enlazados, en cuanto es el principio de autonomía el que, en una sociedad diversa y plural, exige que la norma moral sea universal y válida para cualquier persona con independencia de sus creencias. Cabe pensar que, en una imaginaria comunidad religiosa aislada e impermeable, todos los individuos acepten en su fuero interno que las normas de su religión son justas y dignas de ser cumplidas. Esta sería una situación de hecho, pero nada sabríamos sobre si esas normas son o no legítimas. Si abandonamos el supuesto de una comunidad religiosa y nos situamos en las sociedades plurales de nuestro tiempo, el problema de la legitimidad ya no podría ser resuelto apelando a ese orden común de sentido.

Por eso, es desmesurado afirmar, como hace Kołakowski, que la Ilustración constituya una catástrofe por haber sustituido ese orden de sentido que provee la religión por otro orden basado en la razón. En primer lugar, no es manifiesto que a la Ilustración se le pueda imputar haber inventado el pluralismo, ni haber quebrado el orden de sentido religioso. Los conflictos motivados por distintas interpretaciones de lo que es válido y vinculante tuvieron motivaciones que poco tienen que ver con la filosofía del siglo XVIII. Lo que pretendió Kant con su imperativo categórico fue tratar de devolver un sentido a lo que ya no lo tenía, y si tuvo que recurrir a darle un fundamento racional fue porque el fundamento religioso no podría aspirar a vincular a creyentes e increyentes.

Esto no quiere decir, ni Kant lo pretendió, que un tabú en particular no pueda ser candidato para convertirse en una norma moral universalmente reconocida, pues Kołakowski tiene razón cuando señala que las máximas elementales de acción debieron surgir en el marco de un orden religioso y muchas de esas normas continúan vigentes en la conciencia de creyentes e increyentes. Pero su reconocimiento como normas morales no depende ni de su origen ni de que se las piense como independientes de la voluntad humana, como si eso, por sí solo, garantizara que son justas.

Podemos concluir, con Manuel Fraijó, que el intento kolakowskiano de resucitar el fundamento religioso de la moral suscita la preocupación de todo “canto a la heteronomía”, pues este alegato teocéntrico “nos deja en una insostenible precariedad ética y epistemológica”⁶³⁵

4.3. El problema epistemológico: anhelo de absoluto y mito

El revisionismo de Kołakowski no se agota en la formulación del socialismo ético, sino que abarca también la cuestión de las potencialidades e insuficiencias del materialismo histórico para abordar el estudio de la evolución de las ideas y, particularmente, el estudio de la historia. Este revisionismo metodológico estuvo motivado por dos factores: la improductividad de la burocracia académica marxista y las inquietudes intelectuales de la denominada Escuela de Varsovia, de la que Kołakowski era un destacado miembro. La burocratización de la academia motivó la crítica de Kołakowski a la osificación de la teoría marxista propiciada por la interpretación ideológica de Lenin y Stalin de la obra de Marx, mientras que la segunda dio lugar a una revisión hermenéutica del materialismo histórico.

La crítica académica se realiza desde una doble perspectiva: la crítica filosófica de la ideologización de la ciencia y la crítica sociológica de la *religión* marxista. La primera se orienta a deshacer la relación que Lenin y Stalin establecieron entre la teoría y la ideología, relación que se traducía en la degradación de la ciencia, reducida a la función de ilustrar y justificar las decisiones políticas. La segunda, la de la *religión* marxista, es una crítica que, en términos sociológicos, se canaliza a través de la comparación de las estructuras y dinámicas de la Iglesia con el marxismo institucionalizado. Hemos mostrado que esta crítica hay que buscarla en las obras

⁶³⁵ FRAIJÓ. M., “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, *Isegoría*, 10, 1994, p. 81.

dedicadas al estudio del pensamiento religioso, como *Cristianos sin Iglesia* o la colección de relatos incluidos en *La clave celeste*. En resumen, Kołakowski denuncia que bajo el sistema comunista se produce un proceso de *mitologización de la ciencia*, pues a esta se le otorga la función de revestir de *sentido científico* decisiones prácticas que se han tomado por necesidades políticas. Así, dice, el marxismo se convierte en un mito, en cuanto no solo se le atribuyen las propiedades mágicas de predecir el futuro, sino que, además, se resiste, en cuanto mito, al análisis racional.

Por su contenido filosófico, resulta de mayor trascendencia la crítica a la ideologización de la ciencia. En ella, Kołakowski señala cómo Lenin y Stalin asimilaron los conceptos de teoría e ideología, abocando al marxismo a una forma de platonismo según el cual es la ideología la que determina el contenido de la ciencia, correspondiendo a la filosofía la ilustración de la certeza de la decisión política. Kołakowski señala que la teoría no puede ser puesta al servicio de la ideología, pues la ciencia se orienta por el imperativo de proporcionar una visión ajustada del mundo, coincida o no con el planteamiento ideológico. Cuando la ciencia se subordina a la ideología se produce la ya mencionada *mitologización de la ciencia*, pues a esta se le adjudica la función de proporcionar sentido mediante la revelación y no la contestación de hechos. Esto supone una perversión de las tesis originales de Marx, convirtiendo el marxismo institucionalizado en esa suerte de religión en la que los intelectuales se limitan a ejercer la función de sacerdocio.

Esta reflexión nos ha parecido relevante porque ilustra los problemas que Kołakowski comienza a percibir respecto de la racionalidad en la política y la moralidad, lo que se traduce en un replanteamiento de la relación entre la teoría y la praxis en el marxismo. Nuestro autor entiende que la teoría se orienta a dar razón de cómo es el mundo, mientras que la ideología alcanza su realización en la transformación de las condiciones de existencia. Sin embargo, señala que mientras la teoría puede y debe

permanecer ajena a los valores, la ideología consiste en un deber ser, y para el fomento de ese deber ser solo cabe recurrir al mito. A su juicio, la praxis no requiere del mismo grado de fundamentación que la teoría, porque su medida no es la de la verdad, sino la de la eficacia. Observamos así un interesante punto de inflexión en el pensamiento de Kołakowski, pues de esta forma comienza a formular la tesis de la presencia del mito en el ámbito del deber ser, asunto que, como vimos en el apartado anterior, se convirtió en tema principal en las obras de sus últimas décadas.

Las inquietudes intelectuales respecto de las potencialidades y limitaciones del materialismo histórico, a las que se ha hecho mención, se manifiestan tan pronto como en el mencionado artículo “El sacerdote y el bufón” de 1959, en el que, al abordar la evolución de las ideas en la historia de la filosofía, hemos visto que Kołakowski desbordaba los planteamientos del materialismo histórico. La misma actitud se aprecia en una obra como *Cristianos sin Iglesia*, en la que se afirma que fenómenos como el del nacimiento y evolución de las ideas religiosas no se dejan tratar por medio de la tesis de la subordinación de la superestructura a la estructura. A su juicio, las ideas religiosas no responden, al menos exclusivamente, a las condiciones de producción de la sociedad, sino que tienen entidad propia, pues responden a necesidades humanas permanentes. Quiere decir que, por medio del debate sobre la religión solo se pretenden resolver problemas religiosos y no de otra índole. La religión, señala ya en esa obra temprana, es una respuesta a una necesidad humana primaria y no la forma sublimada de resolver otro tipo de necesidades materiales.

El aspecto metodológico del estudio de las ideas es abordado de forma sistemática en el artículo “Karl Marx and the Classical Definition of Truth” [“Karl Marx y la definición clásica de la verdad”]⁶³⁶ de 1959 en el que hemos señalado cómo

⁶³⁶ KOŁAKOWSKI, L., “Karl Marx and the Classical Definition of Truth”, *TMH*, pp. 38-66.

Kořakowski lleva a cabo una interpretaci3n hermen3utica del materialismo hist3rico con apoyo en los *Manuscritos de econom3a y filosof3a* de Karl Marx. Señala nuestro autor que, en esa obra, Marx entendi3 que era la actividad pr3ctica la que constituye al sujeto cognoscitivo, lo que implica que el conocimiento est3 siempre cargado de intenci3n. Esta carga intencional hace que organicemos los conocimientos seg3n categor3as que en ning3n caso son trascendentales, pues obedecen a necesidades pr3cticas. Esta categorizaci3n nos impide el acceso al conocimiento de las cosas en s3 mismas, pero no nos aboca a ning3n tipo de relativismo, pues las necesidades pr3cticas y las categor3as que de ellas se derivan son uniformes para toda la humanidad. A partir de este planteamiento, se pregunta si Marx pudo concebir que era posible un conocimiento de c3mo es la historia en s3 misma, y su respuesta es negativa. De ello deduce que el materialismo hist3rico puede ser concebido como una herramienta hermen3utica para la interpretaci3n de la historia, pero no como una ciencia de la historia al estilo positivista.

A mayor abundamiento, Kořakowski vuelve a la cuesti3n en dos art3culos de los ańos sesenta. "The Epistemological Significance of the Aetiology of Knowledge: A Gloss on Mannheim" ["El significado epistemol3gico de la etiolog3a del conocimiento: Una glosa sobre Mannheim"] (1965)⁶³⁷ e "Historical Understanding and the Intelligibility of History" ["Comprensi3n hist3rica y la inteligibilidad de la historia"] (1967)⁶³⁸. En el primero de ellos se pregunta si acaso es posible acceder a alg3n conocimiento no condicionado cuando no hay una privilegiada posici3n epistemol3gica que nos permita tener un pie en la inmanencia y otro en la trascendencia. La respuesta negativa no aboca al escepticismo, salvo que se defina el conocimiento en t3rminos trascendentales y no, como seńal3 Marx, dentro de los m3rgenes de la experiencia humana. En el segundo,

⁶³⁷ A Leszek Kořakowski Reader, TriQuarterly, 32, Fall, 1971, pp. 221-238.

⁶³⁸ *Ib3dem*, pp. 103-117.

Kořakowski va m3s all3 y entiende que la historia, en cuanto disciplina hermen3utica, solo puede ser comprendida en cuanto hagamos el *acto de fe* de aceptar que el curso de los acontecimientos tiene un sentido. Se trata de una idea que se completa, varios a3os despu3s, en *Horror metaphysicus*, donde se3ala que comprender la historia es comprender el proceso hist3rico como el despliegue del esp3ritu. Se trata, en 3ltima instancia, de un mito necesario para la comprensi3n de los hechos hist3ricos como cargados de alg3n sentido, pues la alternativa ser3a una imagen cient3fica de la historia sin prop3sito alguno.

A este respecto hemos se3alado que para la comprensi3n de la historia no es menester recurrir al modelo de un esp3ritu que se despliega en el tiempo. Cuando se trata de la historia de la evoluci3n de las ideas, su coherencia se puede establecer por el hecho de que las mismas evolucionan en el marco de un di3logo social, no siempre pac3fico, en el que las interacciones entre individuos y grupos concretos producen las modificaciones que dan lugar a los cambios hist3ricos. Al historiador le corresponde reconstruir este di3logo y dar cuenta de cu3les fueron las condiciones por las que se produjo de esa manera y no de otra. El modelo del esp3ritu no solo es innecesario para dar cuenta del proceso hist3rico, sino que adem3s distorsiona la realidad, pues el pluralismo del di3logo social se sustituye por el expediente de un macrosujeto que tiende a invisibilizar a los participantes efectivos en aquellas luchas que dan lugar a las transformaciones hist3ricas.

La cuesti3n del *sentido*, entendido ahora en sus aspectos m3s generales, motiv3 ese punto de inflexi3n en su filosof3a que se observa a partir de los a3os sesenta, y que se expresa en tres obras que constituyen algunas de las m3s importantes de nuestro autor. Nos referimos a *La filosof3a positivista* (1966), *Horror metaphysicus* (1988) y *La presencia del mito* (1966). Con independencia del orden en que fueron publicadas, la

cifra entre paréntesis, proponemos a continuación la lectura que consideramos que mejor se ajusta a lo que quiso expresar nuestro autor.

En *La filosofía positivista*, Kołakowski quiere mostrarnos que, en su versión moderada, el positivismo no pasaría de ser una tentativa de la ciencia por distinguirse de la teología, la religión o la política, pero, en su versión radical y científicista, esta doctrina tiene la dimensión cultural de tratar de reducir todo el conocimiento posible al que se ajusta al método científico. En esta última versión, dice Kołakowski, el positivismo supone una huida de esas cuestiones y enigmas perennes en la historia de la filosofía que motivaron la escritura de “El sacerdote y el bufón”. Se trataría, en ese caso, de “una concepción de la vida deliberadamente amputada, que rehúye la participación de todo lo que no se expresa bien”⁶³⁹.

Además, Kołakowski denuncia del positivismo pragmatista la sustitución del concepto de “verdad” por el de “utilidad”, lo que, a su juicio, supone también una renuncia a lo “bueno” y lo “bello”. La verdad se convierte en una actitud, una adaptación del sujeto biológico a su entorno. Con este giro, señala, el positivismo pone de manifiesto la crisis cultural que se había venido gestando en los últimos siglos, y a la que Edmund Husserl trató de poner remedio con su reducción trascendental.

Kołakowski se pregunta hasta qué punto es legítimo tratar como un mal uso del lenguaje o como simples errores de razonamiento tantos siglos de filosofía dedicados a desentrañar las cuestiones metafísicas. Sin embargo, señala que el positivismo nos obliga a reflexionar sobre cuál es el estatuto del estudio de estos enigmas que siguen estando presentes en la historia de la filosofía. Esta es la cuestión central que trata de responder en *Horror Metaphysicus*.

⁶³⁹ KOŁAKOWSKI, L., *La filosofía positivista*, op. cit., p. 252.

Kořakowski defiende que hay al menos dos tipos de problemas cuya satisfacci3n depende de asegurar alg3n tipo de convicci3n sobre fen3menos que no son verificables. Se trata de la cuesti3n existencial que da respuesta a la situaci3n de fragilidad del ser humano en el mundo, para lo que se requiere demostrar la existencia de un absoluto m3s all3 de la conciencia, y la cuesti3n de cu3l ha de ser nuestro comportamiento respecto de nosotros mismos y del resto de los seres, lo cual exige demostrar que existen mandatos morales que nos vinculan con independencia de nuestra voluntad. Tales cuestiones, las religiosas y las morales, no pueden ser resueltas por la ciencia, por la raz3n de que, a diferencia de lo que sucede con los fen3menos naturales, en asuntos 3ticos y existenciales Kořakowski entiende que falla el principio del acuerdo intersubjetivo. La raz3n estriba en que los objetos propios de la religi3n y de la 3tica son valores e ideas, y para alcanzar un acuerdo respecto de ellos no nos basta, a su juicio, ni con la convicci3n de vivir en un mundo de fen3menos sistem3ticos ni de disponer de un lenguaje capaz del acuerdo intersubjetivo. Respecto de la verdad de los valores, viene a decir nuestro autor, solo cabe establecerla por intuici3n, que es lo que, a su manera, pretendi3 Husserl, a cuyo pensamiento dedic3 una monograf3a.

Kořakowski no niega que Husserl, al igual que los m3sticos, consiguiera acceder a c3mo son las cosas en s3 en la privacidad de su mente. Pero lo cierto es que no pudo traducirlo en conocimiento, porque este depende de que aquello que es objeto del saber pueda ser transmitido por medio del lenguaje. El problema consiste en que la *cosa en s3*, por propia definici3n, no puede transmitirse por ese medio. Lo que quiere demostrar Kořakowski con este fracaso es que, aun en sus mejores intentos, la filosof3a no dispone de un lenguaje privilegiado capaz de resolver problemas metaf3sicos, porque una vez que esos problemas son vertidos al lenguaje humano, no hay forma de evitar las contradicciones.

Los positivistas no se cuestionan por qué esas preguntas que evaden el marco de lo que es científicamente observable se mantienen en el pensamiento desde los orígenes de la existencia humana. Nuestro autor va a hallar el motivo en la condición antropológica del ser humano, en la conciencia de su propia fragilidad, en la permanente sensación de precariedad sobre nuestro destino y en la falibilidad de nuestros conocimientos. La sensación de fragilidad nace de la incertidumbre sobre el universo en su conjunto, sobre el orden que le es inmanente y sobre la pervivencia de nuestro propio yo, asuntos que cuando tratan de ser desentrañados por el pensamiento racional desembocan en el *horror metafísico*.

Dicho horror es el producto de que esas cuestiones no pueden ser resueltas sin referencia a un absoluto que esté fuera de nuestra conciencia. Sobre esa idea se ha desarrollado toda la historia de la metafísica, cuyo consenso, tras muchos siglos, es que el absoluto ha de ser autosuficiente, infinito, único y necesario. El problema es que esos caracteres no explican por qué existe algo, cómo puede haber alguna distinción entre el bien y el mal que no sea relativa o cómo podemos tener alguna certeza. Nos vemos así abocados al horror metafísico de la conciencia de la nada.

Kořakowski señala que este encuentro con el horror metafísico es el resultado de la carencia de un lenguaje absoluto que nos permita acceder a la trascendencia. La filosofía tiene que expresar las intuiciones en un lenguaje histórico y contingente. Ese es el motivo de que la filosofía fracase en su utopía epistemológica, un fracaso que se convierte en tragedia en el momento que la Ilustración trató de sustituir el orden del mundo que procuraba el pensamiento mítico por otro orden racional que nos aboca al *horror metafísico*. Por eso,

En la medida en que moramos en un universo ordenado mitológicamente y relativamente estable, el significado de los acontecimientos cotidianos y la unidad del mundo, ambos cubiertos por la historia de la creación del mundo, resultan claros e inmunes frente al examen. El orden es tanto físico como moral, y, por consiguiente, la

cuestión de cómo distinguir lo real de lo irreal, o el bien del mal, queda sin ámbito en el que formularse. El pecado original de la filosofía (o de la Ilustración) consistió en renunciar a este orden para construir otro, arraigado únicamente en la Razón; ello equivale a tratar de usurpar los derechos divinos, o a levantar una torre que alcance el cielo⁶⁴⁰.

Es en *La presencia del mito* donde Kołakowski desarrolla sistemáticamente la tesis de que el mito es el único elemento capaz de dotar de sentido a toda la realidad, entendiendo por mito las construcciones que, como *ser*, *verdad* o *valor* nos permiten armonizar “los componentes condicionados y mudables de la experiencia”⁶⁴¹. La necesidad de encontrar el sentido se hace más acuciante ante lo que experimentamos como un *fenómeno de indiferencia del mundo*, la evidencia de una naturaleza que se resiste a colaborar con nosotros.

El mito se orienta a superar esta indiferencia con la promesa de un arraigo en el ser⁶⁴². El mito no puede ser entendido como un expediente que se adopte conscientemente, sino que ha de ser aceptado en un acto de triple entrega que coincide con las tres virtudes teologales cristianas: la esperanza, la fe y la caridad. Con la esperanza, porque el mito es el resultado de la fragilidad y carencia de la experiencia humana; con la fe, porque el mito no es un saber y, por tanto, no necesita de justificación racional; y con la caridad, porque el mito nos impele a una unión total con el objeto de nuestro deseo, que es el mencionado arraigo en el ser⁶⁴³.

Para Kołakowski, el mito abarca todas las áreas del conocimiento, desde la lógica a la propia filosofía, cuyo instrumento, la razón, consiste en la creencia mítica de

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 129.

⁶⁴¹ KOŁAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 145.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 63.

que existe una racionalidad que trasciende nuestra conciencia. Aceptado que el fundamento de la razón solo puede ser concebido en términos míticos, ni la ciencia ni la filosofía tienen derecho a gozar de mejor estatus que el de un punto de vista y:

[E]l cientifismo y el naturalismo no son la sentencia con que el conocimiento científico condenaría el mito de la razón, sino opciones arbitrarias en contra de la opción arbitraria hecha a favor de ese mito. No contienen ninguna decisión de la razón que condene la fe, sino que expresan un acto de fe opuesto a la fe en la razón⁶⁴⁴.

Con estas palabras, Kołakowski anticipa la idea que va a desarrollar en *Si Dios no existe*, obra en la que se expresan los elementos fundamentales de su filosofía de la religión y que ha sido la materia de la tercera parte de este trabajo.

Lo que se ha querido mostrar al exponer esta serie de obras en la sucesión que lo hemos hecho es cómo se ha ido tejiendo su filosofía a partir de esos primeros esbozos en “El sacerdote y el bufón”, obra que, a la luz de estos textos, se nos presenta como un prólogo de lo que habría de desarrollar en las siguientes cinco décadas. Esto permite cuestionarnos la tesis de una apertura a la religión en torno a un punto en el desarrollo intelectual de Kołakowski. Nuestra consideración es que dicha apertura, si no a la religión, sí al menos al mito, estaba ya prefijada desde 1959.

La crítica a la racionalidad tiene por objeto una razón entendida en términos sustantivos y trascendentales, una definición de racionalidad que no solo ha sido impugnada por los planteamientos pragmatistas y por las tesis posmetafísicas de, entre otros, Jürgen Habermas, sino también por las consideraciones del propio Kołakowski cuando investigó la teoría del conocimiento de Marx en los *Manuscritos*. Nuestro autor señaló entonces que esa posición, ciertamente cercana al pragmatismo, no abocaba al escepticismo, a condición de que no se definiera el conocimiento en términos

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 61.

trascendentales. Es evidente que, para Kołakowski, tales planteamientos deflacionistas de la razón no responden a la cuestión expresada por aquellos *enigmas* que, desde los primeros escritos filosóficos, han motivado la reflexión durante siglos. Se trata de un debate que nos obligaría a alargar demasiado nuestra exposición y que, por eso motivo, hemos querido evitar. La idea que nos ha guiado ha sido la de tratar de exponer el hilo argumental de nuestro autor para ilustrar el modo de su gestación con la mayor fidelidad posible a lo que creemos que fueron sus intenciones. En filosofía no hay cuestiones ilegítimas y tan razonable es preguntarse por la posibilidad de conocer el orden subyacente a todo lo existente como preguntarse cuál es el alcance de una teoría de la verdad en términos no trascendentales.

4.4. La cuestión religiosa

Se ha articulado el estudio de los textos de Kołakowski dedicados a la filosofía de la religión en torno a dos cuestiones. La primera es la de la naturaleza del fenómeno religioso. La segunda es consecuencia de la descripción de las características constitutivas de ese fenómeno y apunta a la reflexión que cabe hacer desde la filosofía a propósito de la religión.

Respecto de la primera cuestión, el hecho religioso, se ha visto que Kołakowski lo define como el culto socialmente establecido de la realidad eterna. Esto significa que la religión constituye una forma de comunicación con Dios, comunicación que se lleva a cabo mediante diversos ritos y ceremoniales. Esta comunicación es social en cuanto constituye un orden de sentido que estructura la conciencia de los creyentes como grupo y sobre el cual emergen las instituciones que informan todos los ámbitos de la cultura humana. La religión no es, de manera principal, la comunicación personal de un sujeto, sino la de una comunidad que participa de forma conjunta en la comunicación con Dios. La religión, dice Kołakowski, es Iglesia, creencia compartida. A este respecto, se ha

mostrado, al hablar de su filosofía moral, que Kołakowski se esforzó en convencernos de que, sin referencia al mito, se tornarían incomprensibles las instituciones sobre las que sustentamos nuestra socialización, como es el caso del cumplimiento de las promesas o el respeto por la vida. Lo que señala es que sobre el respeto por lo sagrado pudieron materializarse instituciones políticas, culturales y sociales cuya legitimidad se constituyó en el imaginario social por su relación con el orden religioso preexistente. El hecho de que este culto socialmente establecido haya de serlo sobre la vida eterna va de suyo, pues la religión provee de un orden de sentido intemporal, es decir, no sometido a las contingencias de la existencia ni a las vicisitudes de un mundo que no resuelve la situación de fragilidad de los seres humanos que habitan en él.

La segunda cuestión, la de cuál es la forma en que la filosofía puede abordar el fenómeno religioso, viene determinada por cómo este ha sido definido. La tesis principal de Kołakowski es la de que este culto, esta comunicación con Dios, no puede ser reducido a un conjunto de enunciados ni puede traducirse a otro tipo de lenguaje argumental. Se trata de un refinamiento de lo ya expresado en *Horror metaphysicus*: la religión no es una descripción del mundo, ni un conjunto de hipótesis sobre el funcionamiento de un determinado orden de cosas. Por tanto, las expresiones del culto no pueden ser convertidas a enunciados independientes, pues cada uno de ellos por separado carece de sentido. A juicio de nuestro autor, una operación tal de desagregación desvirtuaría por completo la naturaleza del discurso religioso, pues ningún creyente se vería reconocido en una expresión teórica cuyos enunciados son susceptibles de un análisis sobre su coherencia. La fe del creyente, señala Kołakowski, no puede ser valorada en los términos de su mayor o menor adecuación a un determinado modelo de racionalidad, ya que es cierto que el creyente no puede explicar por qué Dios tuvo la necesidad de crear el mundo, cómo puede ser el Ser absoluto y además una persona o por qué existe el mal: “En resumen, deberá admitir que toda su

percepción del mundo se basa en una confianza irrefutable en una Persona cuya propia existencia no puede averiguarse en el mejor de los casos y es auto contradictoria en el peor⁶⁴⁵. Su conclusión es que demostrar la fe es una contradicción en los términos.

Kořakowski entiende que, por esta peculiar naturaleza, el discurso religioso ni precisa de traducción ni puede ser traducido porque no es un discurso de segundo orden, no es una especie de balbuceo que tenga mejor expresi3n en el discurso argumental de la filosofa. A este respecto, se ha ilustrado este asunto con el muy interesante debate que Kořakowski mantuvo con Bultmann y con Karl Jaspers, en el que nuestro autor defendi3 que una desmitologizaci3n de la religi3n constituye un sinsentido, pues no entiende c3mo se puede desmitologizar la simple expresi3n de que "Jes3s es el hijo de Dios".

Kořakowski ha seřalado que la cuesti3n religiosa es la respuesta a nuestra necesidad de vivir en un mundo dotado de sentido, un orden de sentido que, como hemos visto, la filosofa no es capaz de proporcionar. Solo el mito, con su potencial para librarnos de los horrores metafisicos, puede proporcionar esa idea de orden. Al precio, eso s3, de ser inaccesible a la raz3n y a la cr3tica. Cabe preguntarse entonces qu3 puede entenderse por una filosofa de la religi3n con este planteamiento.

Para responderla, se ha tra3do a colaci3n los t3rminos en que este debate se desarroll3 entre Javier Muguerza y Manuel Fraij3. El primero trataba de formular un cristianismo para increyentes despoj3ndolo de los mitos sobre la creaci3n del universo o la resurrecci3n de Cristo, mientras el segundo seřalaba que un cristianismo sin esos atributos ya no ser3a un cristianismo. En este debate, nos vimos abocados a estar de acuerdo con las dos posturas. Por una parte, con Kořakowski y con Fraij3, creemos que mal servicio se har3 la filosofa a s3 misma si para abordar una cuesti3n tiene que

⁶⁴⁵ *SDNE*, p. 212.

definirla en unos términos que la hacen irreconocible. Ciertamente es, por otra parte, que no es ilegítimo lo que hace Muguerza a condición de que no se lo llame religión. Pero, contra Kołakowski, nos posicionamos con Muguerza, Gómez Caffarena y también con Fraijó en que la filosofía implica abordar todas las cuestiones, incluida la religiosa, con conciencia crítica e inteligencia lingüística. Su función no se agota en defender lo sagrado de una racionalidad omnipotente que se reconoce como un tribunal con competencias para juzgar la religión. Esta actitud podría interpretarse como la inadmisibles exigencia de silencio en materia de religión bajo el argumento de la impenetrabilidad del discurso religioso. Pero, con Carlos Gómez, hemos defendido que cabe un acercamiento filosófico al misterio religioso a condición de que no se lo defina de forma tan dogmática que sentencie de antemano su impenetrabilidad.

No es en absoluto irrazonable, como señala Kołakowski, la pretensión de que el punto de partida de la filosofía de la religión haya de ser el discurso que practican los creyentes en el culto, pues otra forma de abordarla supondría una deformación de aquello que se pretende estudiar. Pero, aceptado esto, la apología del cristianismo no acredita por sí sola para aspirar al estatuto de asunto filosófico.

Si se acepta que vivimos una época posmetafísica de la filosofía, es evidente que esta ya no se arroga la mayor habilidad para desentrañar el mensaje religioso, ni tampoco la filosofía aspira ya a usurpar el papel que le corresponde a la religión como corpus capaz de proporcionar un sentido a la existencia en su conjunto. A este respecto, no cabe duda de que nuestro autor ha contribuido sobremanera a esta concepción de la filosofía que renuncia a una fundamentación trascendental de los conocimientos una vez experimentamos todo los horrores metafísicos habidos y por haber. Pero eso no significa que la filosofía deba dejar de aspirar a hacernos más lúcidos sobre el fenómeno religioso. Lucidez que, por otra parte, no tiene por qué ser incompatible con la esperanza

de que esa situación de fragilidad y abandono que experimenta el ser humano en el mundo no constituya la última palabra sobre nuestro destino.

BIBLIOGRAFÍA

Monografías y colecciones de obras de Leszek Kołakowski

Monografías

A Leszek Kolakowski Reader, TriQuarterly, no. 22, Fall 1971.

Bergson, South Bend, St, Augustine's Press, 2001.

Cristianos sin iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII,
versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982.

*Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu
del jansenismo*, versión castellana de Susana Mactley Marín, Barcelona, Herder,
1996.

El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista,
traducción de Andrés Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1970.

Horror metaphysicus, traducción de José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos,
1990.

Husserl y la búsqueda de la certeza, traducción de Adolfo Murguía Zubiarrain, Madrid,
Alianza, 1977.

Intelectuales contra el intelecto, Barcelona, Tusquets, 1986.

Is God happy? Selected Essays, London, Penguin Books, 2006.

La clave celeste o relatos edificantes de la historia sagrada recogidos para aleccionamiento y advertencia del lector. Conversaciones con el diablo, traducción de Jerzy Slawomirski y Anna Rubio Rodón, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2006.

La filosofía positivista, traducción de Genoveva Ruiz-Ramón, Madrid, Cátedra, 1979.

La presencia del mito [Obecnosc mitu], traducción de Cristóbal Piechocki, Madrid, Amorrortu, 2000.

Las preguntas de los grandes filósofos, traducción de Anna Rubió y Slawomirski, Jerzy, Barcelona, Arcadia, 2008.

Las principales corrientes del marxismo. Volumen 1: Los fundadores, versión española de Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 1980 [1976]. *Volumen 2: La Edad de Oro*, versión española de Jorge Vigil. Madrid, Alianza, 1982 [1976]. *Volumen 3: La crisis*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Madrid, Alianza, 1983.

Libertad, Fortuna, mentira y traición. Ensayos sobre la vida cotidiana, traducción de Víctor Pozanco Villalba, Barcelona, Paidós, 2001.

Modernity on Endless Trial, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Pochwala niekonsekwencji ["Elogio de la inconsistencia"], *Nowa, Warszawam 1989*. En tres volúmenes, colección de artículos escritos en polaco entre 1955 y 1968.

Por qué tengo razón en todo, traducción de Jerzy W. Slawomirski y Anna Rubió i Rodón, Madrid, Melusina, 2007.

Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión, traducción de Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 2009.

Szkice o filozofii katolickiej, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955.

The Socialist idea. A reappraisal, (con Stuart Hampshire, eds.), New York, Quartet Books, 1977.

The Two Eyes of Sponza and Other Essays on Philosophers, translated by Agnieszka Kolakowska and others, edited by Zbigniew Janowski, South Bend (Indiana), St. Augustine's Press, 2004.

Toward a Marxist Humanism, New York, Grove Press, 1968.

Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas, traducción de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1971.

Obras conjuntas

KOLAKOWSKI, L. and HAMPSHIRE, S. (eds.), *The Socialist Idea. A reappraisal*, New York, Quartet Books, 1977.

Relación de artículos de Leszek Kołakowski

“¿Cuál es el lugar de los niños en la filosofía liberal?” (1992), escrito originalmente en francés “Où sont les enfants dans la philosophie libérale?”, ponencia de las jornadas organizadas en Viena por el Institut für die Wissenschaften vom Menschen en agosto de 1992, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 147-158.

“¿De qué nos sirve el concepto de justicia social?” (1995), publicado en el libro de homenaje a Jacek Kuron *Książka dla Jacka*, Fundación Nowej, Varsovia 1995, KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 179-186.

“¿De qué viven los filósofos” [“Z czego żyją filozofowie?”] (1956), publicado en “Nowa Kultura” [“Nueva cultura”], número 3, 1956, en *HSA*, pp. 178-198.

“¿Es posible una utopía cristiana? Diálogo” (1989), publicado bajo el título “Une utopie chrétienne est-elle possible?” en *Revue Européenne des Sciences Sociales*, t. XXVII, 1989, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 31-37.

“¿Ha muerto el ‘hombre histórico’ y debemos llorar su muerte?” (1989), conferencia “Ist der historische Mensch gestorben und sollen wir sein Ableben betrauern?” dictada en Stuttgart en 1989. Se publicó en forma de folleto en 1990, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 89-100.

“¿Puede el diablo ser salvado?” (1974), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 75-85.

“A stenographic report of the devil’s metaphysical press conference in Warsaw, on the 20th of December, 1963” [“Una reproducción de la conferencia de prensa metafísica del mal en Varsovia, el 20 de diciembre de 1963”], en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 139-152.

“Alabanza del exilio” (1985), artículo publicado en el *Times Literary Supplement* del 11 de octubre de 1985 bajo el título “In praise of Exile”, como “In Praise of Exile”, en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 55-59, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 265-270.

“An epistemology of the striptease” (1966), en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 49-67.

“An invitation from God to a Feast” (2002), en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 196-200.

“Anxiety About God in an ostensibly Godless Age” (1982), publicado en *First Things*, June / July 2003, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 193-200.

“Can the Devil be Saved?” (“¿Puede el diablo ser salvado?”) (1974), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 75-85.

“Communism as a Cultural Force” (1985), publicado en *Survey*, 1985, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 25-42.

“Concepto actual y concepto no actual de marxismo” [“Aktualne i nieaktualne pojecie marksizmu”], publicado en “Nowa Kultura” [“Nueva cultura”], número 4, 1957, pp. 2-7, en inglés como “Permanent vs. Transitory Aspects of Marxism”, en *TMH*, pp. 173-187, en español en *HSA*, pp. 7-45.

“Crime and Punishment” (1991), publicado en *The New Criterion*, November 1991, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 228-240.

“De una verdad a otra” (1984), conferencia pronunciada en la Radio de Baviera de Múnich (“Von Wahrheit zur Wahrheit”), publicada en inglés como “From Truth to Truth”, en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 120-128, en español en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 79-88.

“Determinism and Responsibility” [*“Determinizm i odpowiedzialność”*], publicado en en *Fragmenty Filozoficzne*, serie 2. Księga pamiątkowa dla uczczenia 40-lecia pracy prof. Tadeusza Kotarbinskiego, Warszawa 1959, pp. 25-43. Publicado en inglés como “Determinism and Responsibility”, en *TMH*, p. 204.

“Education to Hatred Education” (1977), revisión de la conferencia dictada en Frankfurt el 16 de octubre de 1977 con motivo de la recepción del premio de la paz de los libreros alemanes, publicado en *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* (Frankfurter Ausgabe, 1977), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 255-261.

“El comunismo como formación cultural” (1985), conferencia (abreviada) que tuvo lugar en el Congreso de la Cultura Polaca en el Extranjero, Londres, septiembre de 1985, publicada en *Kontakt*, París, noviembre de 1985, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 283-298.

“El platonismo, la empiria y la opinión pública”, [*“Platonizm, empiryzm i opinia publiczna”*] (1956), en “Nowa Kultura” [*“Nueva cultura”*], número 16, 1956, en *HSA*, pp. 241-251.

“El sacerdote y el bufón” [*“Kaplan y blazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia”*] (1959), publicado en “*Twórczość*” [*“Creatividad”*], publicación de la Unión de Escritores Polacos, número 10, 1959, en inglés, como “The Priest and the Jester”, en *Toward a Marxist Humanism*, pp. 9-37, en español en *HSA*, pp. 281-316.

“El sentido filosófico de la reforma” [*“Filozoficzna ro’a reformacji”*] (1969), publicado en *Archiwum historii filozofii* [Archivo de historia de la filosofía], Varsovia, 1969.

- Traducido al alemán por Irmtraud Zimmermann-Goellheim. En KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 114-142.
- “El significado del concepto ‘izquierda’ [“Sens ideowy pojecia lewicy”], publicado en “Po Prostu” [“Simplemente”], número 8, 1957, en *HSA*, pp. 155-177.
- “El sacerdote y el bufón” [“Kaplan y blazen. Rozwazania o teologicznym dziedzictwie wspólczesnego myslenia”], publicado en “Twórczosc” [“Creatividad”], publicación de la Unión de Escritores Polacos, número 10, 1959, en *HSA*, pp. 281-316.
- “Elogio de la inconsecuencia” [“Pochwala niekonsekwencji”] (1958), publicado en “Tworczość” [“Creación”], número 9, 1958, en inglés, como “In Praise of Inconsistency”, en *TMH*, pp. 211-220, en español en *HSA*, pp. 268-280.
- “Emperor Kennedy Legend. *A New Anthropological Debate*” (1986), publicado en *Salmagundi* no. 72 (Fall 1986), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 249-254.
- “Entre ruinas movedizas”, artículo publicado en *Daedalus*, primavera de 1992, bajo el título “Amidst Moving Ruins”, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 249-263.
- “Erasmus y su Dios” [“Erazn i jego Bóg”], publicado como introducción a *Erasmus, Enchiridion militis christiani* (traducción polaca), Varsovia, 1965; en inglés, como “Erasmus and his God”, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?*, pp. 172- 182, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 41-45.
- “Ethics without a moral code” (1962), en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 153-182.

“Fabula *mundi* and Cleopatra’s Nose” (1975), publicado como “Fabula mundi et le nez de Cléopâtre”, *Revue Internationale de Philosophie* 3, nos. 1-2 (1975), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 242-248.

“Genocide and Ideology” (1977), publicado en *Western Society After the Holocaust* (Boulder, Westview Press, 1983), en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 74-91.

“Gran enciclopedia de la filosofía y las ciencias políticas” (1992), publicada en *Tygodnik Powszechny* el 2 de agosto de 1992, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 339-341.

“Historical understanding and the intelligibility of history” [“El entendimiento histórico y la inteligibilidad de la historia”] (1967), en *A Leszek Kołakowski Reader*, pp. 103-117.

“How to be a Conservative-Liberal-Socialist. *A Credo*” (1978), publicado en *Encounter* (October 1978), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 225-227.

“In Praise of Inconsistency”, véase “Elogio de la inconsecuencia”.

“In Praise of Snobbery” (1960), en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 224-227.

“In Praise of Unpunctuality” (1961), en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp.219-223.

“Is God Happy?” (2006), conferencia en el Nexus Institute, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 211-215.

“Is there a Future of Truth?” (2001), en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 288-297.

“Jesucristo: profeta y reformador” [“Jezus Chrystus Prorok i Reformator”] (1965), conferencia dictada el 2 de octubre de 1965 en el Club Internacional de la prensa y el libro. Publicado en *Argumenty* números 51-52, 1965. En inglés. Como “Jesus Christ – Prophet and Reformer”, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?*, pp. 143-160, en español en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 17-40, donde se dice que “Esta es la única versión autorizada por el autor frente a otra que se halla en circulación”.

“Karl Marx and the Classical Definition of Truth” [“Karol Marks i klasyczna definicja prawdy”] (1959), en *Studia Filozoficzne*, número 2, pp. 43-67, *Kultura*, pp. 43-82. Se trata de una versión ampliada de un *paper* leído en diciembre de 1958 en la Universidad de Tubinga, en *Toward a Marxism Humanism*, pp. 38-66.

“La caída del comunismo como acontecimiento filosófico” (1993), conferencia inaugural del Congreso del Deutsche Philosophische Gesellschaft, Berlín, pronunciada el 20 de septiembre de 1993, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 299-310.

“La civilización en el banquillo de los acusados” (1985), ponencia “Modernity on Endless Trial” presentada en las jornadas organizadas en Castel Gandolfo por el Institut für die Wissenschaften vom Menschen en agosto de 1985, publicada en *Encounter* en marzo de 1990, en el libro KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, como “Modernity on Endless Trial”, pp. 3-13. KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 159-170.

“La concepción del mundo y la vida cotidiana” [“Światopogląd i życie codzienne”] (1956), en “Przegląd Kulturalny”, números 37 y 38, 1956, en *HSA*, pp. 211-240.

“La irracionalidad en la política” (1984), ponencia “Irrationality in Politics” presentada en el congreso del Institute International de Philosophie que se celebró en Oxford en 1984, Publicada en la revista *Dialéctica*, número 4, 1985, en inglés como “Irrationality in Politics”, en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 192-203, en español en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 227-239.

“La neutralidad y los valores académicos”, artículo “Neutrality and Academic Values” publicado en NONTEFIORE, A., *Neutrality and Impartiality*, Cambridge University Press, 1975, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 119-133.

“La política, esa idolatrada” (1986), conferencia pronunciada en mayo de 1986 en Washington con motivo de la entrega del Premio Jefferson otorgado al autor por el National Endowment for Humanities, publicada en la revista *The New Republic* bajo el título “Idolatry of Politics” y, posteriormente, bajo el título “The Idolatry of Politics”, en el libro KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 146-161, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 209-226. La versión polaca traducida por el autor se publicó en *Aneks*, nº 44, 1986.

“La política y el diablo” (1997), conferencia en la Universidad de Harvard, publicada en *Encounter* en diciembre de 1987, en inglés como “Politics and the Devil”, en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 175-191, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 189-207.

“La responsabilidad”, versión abreviada de la conferencia “La responsabilité” que tuvo lugar en la inauguración del curso académico del Institut Catholique de París, el 26 de octubre de 1994. Publicada en 1995 en *Revue de l'Institut Catholique de París*, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 171-178.

“La trivialidad de Pascal” [“Banala Pascala”], publicado como introducción a la edición alemana de las *Cartas provinciales*, de Pascal, Varsovia, 1963. Traducción al alemán de Bernhard Nieradzik y Gerhard M. Martin. En KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 56-67.

“Las ilusiones de la desmitologización” (1985), conferencia celebrada en Groninga y publicada en 1985 en holandés en forma de folleto; más tarde, pronunciada en alemán en Viena y publicada en inglés como “The Illusion of Demythologization”, en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 95-107 y en español en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 61-75.

“Leibniz and Job: The Metaphysics of Evil and the Experience of Evil” (2002), conferencia en Nexus Institute en 2003, publicado en *The New Criterion*, December 2003, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 161-171.

“Looking for the Barbarians; The Illusions of Cultural Universalism” (“Buscando a los bárbaros. Las ilusiones del universalismo cultural”) (1980), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 14-31.

“Los antisemitas”, en *HSA* pp. 199-210.

“Los intelectuales y el movimiento comunista” [“Intelektualisci i zycie komunistyczny”], publicado en “Nowe Drogi” [“Nueva vía”], número 9, 1956, en inglés, como “Intellectuals and the Communist Movement”, en *Toward a Marxist Humanism*, pp. 158-172, en español en *HSA*, pp. 46-64.

“Lot’s Wife” (1957), publicado en *Tales from Kingdom of Lailonia and The Key to Heaven*, Chicago, University of Chicago Press, 1972, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 307-312.

“Marxism and Human Rights” (1983), publicado en *Daedalus* (Fall 1983), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 204-214.

“Mircea Eliade: La religión como parálisis del tiempo” [“Mircea Eliade: Religia Jako Paraliz Czasu”], escrito como introducción a la traducción polaca del libro de Eliade *Traité d’histoire des religions (Traktat o historii religii)*, Varsovia, 1966. Traducción alemana de Bernhard Nieradzick y Gerhard M. Martin. En KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp.143-153.

“Normas-mandatos y Normas-tesis” (1987), conferencia “Normes qui commandent, normes qui décrivent” dictada en septiembre de 1987 durante los Rencontres Internationales de Genève, Se publicó en el volumen colectivo *Normes et déviances*, Editions Bacconières, 1987, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 101-117.

“Novedades del subsuelo” (1997), publicado en el suplemento literario de *Gazeta Wyborcza* del 13 de mayo de 1997, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 241-246.

“Nuestro alegre apocalipsis: Sermón para un fin de siglo” (1997), conferencia que tuvo lugar en la Universidad de Varsovia el 23 de octubre de 1997, publicada a continuación en *Gazeta Wyborcza*, en inglés, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?*, pp. 313-323, en español en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 39-48.

- “On Collective Identity” (2003), en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 241-250.
- “On Natural Law” (2001), publicado en *Critical Review*, 2003, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 251-263.
- “On Our Relative Relativism” (1996), publicado en *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kołakowski*, Santa Barbara, Praeger Publisher, 1996, KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 277-287.
- “On reason (and Other Things)” (2003), en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy?* pp. 298-306.
- “On the So-Called Crisis of Christianity” [“Sobre la así llamada crisis del cristianismo”] (1976), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 86-94.
- “Partido-religión y partido-instrumento” (1991), publicado en *Gazeta Wyborcza* el 30 de marzo de 1991, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 277-282.
- “Philosophical Faith in the Face of Revelation” (1986), publicado en alemán como “Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung” en Karl Jaspers: *Philosoph, Arzt, politischer Denker*, München: Piper Verlag, 1986, en inglés en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 108-119.
- “Por la izquierda, por la derecha” (1990), publicado en *Gazeta Wyborcza* el 28 de julio de 1990, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 271-276.
- “Por qué tengo razón en todo” (1974), carta publicada en 1974 en el anuario *The Socialist Register* como respuesta a la carta abierta de cien páginas dirigida a Leszek Kołakowski, escrita por Edward Thompson y publicada en el número

anterior (1973), en inglés como “My Correct View son Everything”, en
KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?*, pp. 115-140, en español en KOŁAKOWSKI, L.,
Por qué tengo razón en todo, pp. 311-335.

«Qu'est-ce que le socialisme?» véase “What is Socialism”.

“Reconsiderando la muerte de la utopía” (1982), conferencia “The Death of Utopia
Reconsidered”, del ciclo *The Tanner Lectures on Human Values*, pronunciada en la
Australian National University de Camberra el 22 de junio de 1982. Publicada en *The
Tanner Lectures*, t. IV, 1983, en inglés como “The Death of Utopia Reconsidered”,
en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 131-145, y en español en
KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 13-29.

“Reflexiones de sacro et profano” [“Male tezy de sacro et profano”] (1962) aparecido
en la compilación *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Varsovia, 1962. Traducido
al alemán por Wanda Bronska-Pampuch, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y
caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 7-16.

“Responsabilidad e historia” [“Odpowiedzialnosc i historia”], publicado en *Nowa Kultura*
[*Nueva cultura*], número 35-38, 1957, en *HSA*, pp. 65-154.

“Revolution – A beautiful Sickness” [“Rewolucja jako piekna choroba”] (1979),
publicado en polaco en *Aneks*, número 22, 1979 en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity
on Endless Trial*, pp. 215-224.

“Símbolos religiosos y cultura humanista” [“Symbole religijne i Kultura humanistyczna”]
(1967), publicado en la compilación *Kultura i fetysze*, Varsovia, 1967. Traducción al

alemán de Irmtraud Zimmermann-Goellheim, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 89-112.

“Sobre la identidad colectiva” (1994), ponencia “On Collective Identity” presentada en las jornadas que el Institut für die Wissenschaften vom Menschen organizó en 1994 en Castel Gandolfo, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 135-145.

“Sobre la verdad de la máxima: ‘El fin justifica los medios’” [“O słuszności zasady: cel uswieca srodki”] (1956), en “Przegląd Kulturalny” [“Generalidades culturales”], número 18, 1956, en *HSA*, pp. 252-267.

“Solomon, or people as gods”, en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 196-204.

“Teilhardismo y cristianismo maniqueo”, en KOŁAKOWSKI, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, pp. 68-88.

“The beggar and the pretty girl”, en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 205-220.

“The Death of Gods” [“Śmierć bogów”] [“La muerte de los dioses”] (1956), el artículo fue censurado y no se publicó en Polonia hasta la caída del comunismo, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?*, pp. 5-19.

“The Demise of Historical Man” (1989), publicado en *Partisan Review*, 1991, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 264-276.

“The Epistemological Significance of the Aetiology of Knowledge: A Gloss on Mannheim” (1965), en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 221-238.

- “The General Theory of Not-Gardening” (1985), publicado en *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 16, no. 1 (Hilary Term, 1985), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 240-241.
- “The Heritage of the left” (1994), en *Balka Forum*, 1994, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 43-50.
- “The Intellectuals”, en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 32-43.
- “The Marxist Roots of Stalinism” (1975), publicado en *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*, New York, Norton, 1977, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 92-114.
- “The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought”, KOLAKOWSKI, L. and HAMPSHIRE, S. (eds.), *The Socialist Idea. A reappraisal*, New York, Quartet Books, 1977.
- “The philosophical role of the Reformation” [“El rol filosófico de la Reforma”], en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 118-138.
- “The psychoanalytic theory of culture” (1967), en *A Leszek Kolakowski Reader*, pp. 68-102.
- “The Revenge of the Sacred in Secular Culture” (“La venganza de lo sagrado en la cultura secular”) (1973), en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 66-74.
- “The Self-Poisoning of the Open Society”, en KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 162-174.

- “Totalitarianism and the Virtue of Lie” (1983), publicado en *Revisited*, 1984, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God happy?* pp. 51-63.
- “Two tales from *Lailonia*: The humps, The worst quarrel”, en A Leszek Kolakowski Reader, pp. 183-204.
- “Un sermón de aficionado sobre los valores cristianos” (1996), publicado en *Gazeta Wyborcza*, 20-21 de enero de 1996, en KOŁAKOWSKI, L., *Por qué tengo razón en todo*, pp. 49-59.
- “What Is Left of Socialism” (1995), publicado en First Things, no. 126, 2002, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy*, pp. 64-73.
- “What Is Socialism?” (1956), publicado originariamente en francés como “Qu’est-ce que le socialisme?», en PAPAIOANNOU, K, *Marx et les marxistes*, pp. 491-492; en inglés en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy*, pp. 20-24.
- “Why a Calf? Idolatry and the Death of God” (1998), conferencia en Nexus Institute, en KOŁAKOWSKI, L., *Is God Happy*, pp. 201-210.
- “Why an Ideology Is Always Right” (1980), publicado originalmente en M. Cranston and P. Mair (eds.), *Ideology and Politics*, Alphen aan den Rijn: Sijthoff Publishers, 1980. En KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 231-239.
- “Why Do We Need Kant?” (1997), KOŁAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, pp. 44-54.

Bibliografía general

ARAMAYO, R.R. y ÁLVAREZ, J.F, *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006.

ARANGUREN, J. L., *Ética y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

BENDA, J., *La traición de los intelectuales*, traducción de Rodolfo Berraquero Blanc-Gonnet, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2008.

BISKUPSKI, M.B.B., PULA, J. S., y WRÓBEL, P. J. (eds.), *The Origins of Modern Polish Democracy*, Ohio, Ohio University Press, 2010.

BOCHEŃSKI, J.

La filosofía actual, traducción de Eugenio Imaz, primera edición: 1947, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

El materialismo dialéctico, traducción de Raimundo Drudis Baldrich, primera edición: 1957, Madrid: Rialp, 1976.

BOZÓKI, A. (ed.), *Intellectuals and Politics in Central Europe*, Budapest, Central European University Press, 1999.

BRENKERT, G., *Marx's Ethics of Freedom*, London, Routledge, 2010.

BRYKCZYNSKI, P. "A Poland for the Poles? Józef Pilsudski and the Ambiguities of Polish Nationalism", *The North American Journal for Central European Studies*, 2007, pp. 2-21.

- BUNGE, M., *Diccionario de Filosofía*, México DF, Siglo XXI Editores, 2005.
- CIEPLAK, T. (ed), *Poland since 1956*, New York, Twayne Publishers, 1972.
- CIOŁKOSZ, "The Rise and fall of 'Modern revisionism' in Poland", en CIEPLAK, T. (ed), *Poland since 1956*, pp. 22-37.
- CZEŻOWSKI, T., *Knowledge, Science, and Values: A program for Scientific Philosophy*, *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences & the Humanities*, Ámsterdam, Rodopi, 2000.
- DAVIES, N., *God's Playground. A History of Poland. Volume II: 1795 to the present*, New York, Columbian University Press, 2005
- DEMOWSKI, J., "On absolute truth: K. Twardowski and W. Tatarkiewicz", en JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond*. Polish Philosophical Studies, V. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, pp. 95-120.
- DRABAREK, A., "Kazimierz Twardowski's Ethical Approach", en JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond*. Polish Philosophical Studies, V. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, pp. 121-152.
- DEWITTE, J., Kolakowski. *Le clivage de l'humanité*, París, Michalon, 2011.
- DOMINGO MORATALLA, T., "Hermenéutica y sabiduría práctica", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, Nº 4, 2005.

EAGLETON, T. *Ideología. Una introducción*, traducción de Jorge Vigil Rubio, primera edición: 1997, Barcelona: Paidós, 2005.

ENGELS, F.,

Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring, introducción y versión española de Manuel Sacristán Luzón, México D.F., Grijalbo, 1968.

Socialism, Utopian and Scientific, New York, New York Labor News Company, 1901.

FEHÉR, F. and ARATO, A., *Crisis and reform in Eastern Europe*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., “La ética y el marxismo”, *Reis*, 2/78, pp. 87-114.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.

FRAIJÓ, M.,

“De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, *Isegoría*, 10, 1994, pp. 65-84.

Dios, el mal y otros ensayos, Madrid, Trotta, 2006.

Filosofía de la religión, Madrid, Trotta, 2010.

“Xavier Zubiri: Religión y filosofía”, en GARCÍA MARZÁ, D. et al. (coordinadores), *Homenaje a Adela Cortina*, Madrid, Tecnos, 2018, pp. 97-107.

GARCÍA MARZÁ, D. et al. (coordinadores), *Homenaje a Adela Cortina*, Madrid, Tecnos, 2018.

GAWOR, L. Y ZDYBEL, L., "Elements of Twentieth Century Polish Ethics", en JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond*. Polish Philosophical Studies, V. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, pp. 37-61.

GOLEBIOWSKI, J., "El régimen comunista en Polonia después de la segunda guerra mundial", en *Brocar*, 23 (1999), pp. 217-228.

GÓMEZ, C.

"Ética y Religión", en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 280-283.

"Labilidad de la culpa", en Domingo GARCÍA MARZÁ et al. (coordinadores), *Homenaje a Adela Cortina*, Madrid, Tecnos, 2018, pp. 121-138.

"Leszek Kolakowski: La importancia de seguir pensando lo irresoluble", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, número 41, julio-diciembre, 2009, pp. 311-321.

GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza, 2007.

GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

HABERMAS, J.,

“¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, traducción de Juan Carlos Velasco, en HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, pp. 107-119.

“La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, traducción de Juan Luis Fuentes Osorio, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44 (2010), pp. 105-121.

“La religión en la esfera pública”, traducción de Francisco Javier Gil, en HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, pp. 121-155.

Conciencia moral y acción comunicativa, traducción de Ramón Cotarelo, Madrid, Trotta, 2008.

Entre naturalismo y religión, traducción de Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco, Barcelona, Paidós, 2006.

HAGEDORN, L., “Spectres of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications”, *Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4, pp. 601-613.

HARDING, N., *Lenin's Political Thought, Theory and Practice in the Democratic and Socialist Revolutions*, London, MacMillan, 1986.

HEGEL, G.F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Gredos, 2010.

HIRSZOWICZ, M., *The Bureaucratic Leviathan: A Study in the Sociology of Communism*, Oxford, Martin Robertson, 1980.

HIZ, H., "Kotarbinski's Praxeology", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 15, nº 2 (Dec. 1954), pp. 238-243, disponible en internet: <<http://www.jstor.org/stable/2103578>>, consultado el 03/08/2013.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2009.

INGARDEN, R. "Main Directions of Polish Philosophy", *Dialectics and Humanism*, nº 2/1974.

JADACKI, J., "Warsaw: The Rise and Decline of Modern Scientific Philosophy in the Capital city of Poland", *Axiomathes*, nº 2-3, 1994, pp. 225-241.

JEDLICKI, J. "Problems with intelligentsia", en *Acta Poloniae Historica* 100, 2009, pp. 15-31.

JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond. Polish Philosophical Studies*, V. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2005.

JORDAN, Z.A.

The evolution of Dialectical Materialism. A philosophical and Sociological Analysis, New York, McMillan, 1967.

"The philosophical Background of revisionism in Poland", en STANKIEWICZ, W.J. (ed) (1964): *Political Thought Since World War II*, New York, The Free Press, pp. 250-288.

Philosophy and Ideology. The development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War, Dordrecht (Holland), D. Reidel, 1963.

JUDT, T.,

“Goodbye to All That?”, *The New York Review of Books*, 21 de septiembre 2006.

Postguerra. Una historia de Europa desde 1945, Madrid, Taurus, 2006.

KAMENKA, E., *Los fundamentos éticos del marxismo*, versión castellana de Estela Arias y Andrés Pirk Buenos Aires, Paidós, 1972.

KANT, I.,

Crítica de la Razón Pura, traducción y notas de Pedro Ribas, Madrid, Gredos, 2010.

Fundamentación para una metafísica de las costumbres, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Gredos, 2010.

KEMP-WELCH, T.,

“Dethroning Stalin: Poland 1956 and its legacy”, *Europe-Asia Studies*, Volume 58, 2006, pp. 1261-1284.

Poland under Communism: A Cold War History, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

KENNEDY, M.D., *Professionals Power and Solidarity in Poland. A critical sociology of Soviet-type society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

KLESZCZ, R., "Razón y Lógica: la tradición analítica en Polonia", en *Ágora* (1995), 14/2, pp. 41-53.

KLINE, G. L., "Kolakowski and Revision of Marxism", en KLINE, G. L. (ed.), *European Philosophy Today*, Chicago: Quadrangle Books, 1965, pp. 113-163.

KRÓL, M., Czego nas uczy Leszek Kolakowski ["Lo que aprendemos de Leszek Kolakowski"], Warszawa, Wydawca, 2010.

LAPINTE, S., WOLEŃSKI, J., MARION, M. y MISKIEWICZ, W. (eds.), *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, London, Springer, 2009.

LINDEMANN, A. S., *A History of European Socialism*, New Haven: Yale University Press, 1983.

LEFEBVRE, H., *El marxismo*, traducción de Glòria Farrés, Barcelona, Davinci Continental, 2009.

LEFTWICH CURRY, J., *Poland's journalist: professionalism and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

LINDEMANN, A. S., *A History of European Socialism*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.

LUKES, S. *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

LUKOWSKI, J., y ZAWADZKI, H., *A Concise History of Poland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, séptima edición, aumentada y corregida, Madrid, Trotta, 2006.

MARTÍNEZ-FREIRE, P., “La teoría de la verdad de Alfred Tarski”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. V (2000), pp. 97-109.

MARX, K.

Contribución a la crítica de la economía política, traducción de Marat Kuznetsov, Moscú, Progreso, 1989.

Crítica al programa de Gotha, traducción de la editorial, Moscú, Progreso, 1979.

Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, traducción de José María Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, introducción de Juan Manuel Aragués, traducción de José María Ripalda, Valencia, Pre-Textos, 2013.

El Capital, Libro I, Tomo I, traducción de Vicente Romano, Madrid, Akal, 2007.

Manuscritos de economía y filosofía, traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 2009.

MARX, K. y ENGELS, F.,

La ideología alemana, traducción del alemán de Wenceslao Roces, quinta edición, Barcelona, Grijalbo, 1974.

La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica, prólogo de Franz Mehring, versión castellana de Carlos Liacho, Buenos Aires, Claridad, 1971.

Manifiesto Comunista, introducción de Eric Hobsbawm, traducción castellana de León Mames, Barcelona, Crítica, 1998.

MENTZEL, Z., *Leszkiem Kołakowskim rozmawia* ["Conversación con Leszek Kolakowski"], Kraków, Znak, 2007.

MICHNIK, A.,

La segunda revolución, traducción de Rosa Ana Domínguez Cruz, México DF, Siglo XXI, 1993.

"The New Evolutionism 1976", *Letters from Prison an Other Essays*, translation Maya Latynski, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 135-148.

MIGASINSKI, J. (ed.), *Leszek Kołakowski in Memoriam*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012.

MIŁOSZ, C. *El pensamiento cautivo*, prefacio de Karl Jaspers, traducción de E. Revol, Barcelona, Tusquets, 1981.

MODRAS, R., The Moral Philosophy of Pope John Paul II, *Theological Studies* 41 (December 1980), pp. 683-697.

MUGUERZA, J.,

La razón sin esperanza, Madrid, Plaza y Valdés, 2009.

Desde la perplejidad, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1990.

NIZNIK, J. y SANDERS, J. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2002.

NUDLER, O. (ed.), *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010.

PAPAIOANNOU, K., *Marx et les marxistes*. París: Flammarion, 1972.

PEFFER, R.G., *Marxism, Morality, and Social Justice*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2014.

PORTER, B.,

“The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History”, *SEEJ*, nº 2 (2001), pp. 289-299, p. 289.

“The Social Nation and Its Futures: English Liberalism and Polish Nationalism in Late Nineteenth-Century Warsaw”, *The American Historical Reviews*, vol. 101, num. 5 (Dec. 1996).

POUIVET, R., “Jan Salamucha’s Analytical Thomism”, en LAPOINTE, S., WOLEŃSKI, J., MARION, M. y MISKIEWICZ, W. (eds.), *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski’s Philosophical Legacy*, London, Springer, 2009, pp. 235-245.

PRESA, F. “El mesianismo polaco como respuesta al problema de la identidad nacional en la Polonia del siglo XIX”, *Revista de Filología Románica*, 2002, 19, pp. 291-299.

RAINA, P., *Political Opposition in Poland 1954-1977*, London, Poets and Painters Press, 1978.

RAWLS, J., *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996.

RICOEUR, P. *Historia y Narratividad*, introducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, traducción de Gabriel Aranzueque, Barcelona, Paidós, 1999.

RIESER, M.,

“Philosophy in Poland. An Introduction”, *The Journal of Philosophy*, vol. 57, nº 7 Polish Number (Mar. 31, 1960), pp. 201-209.

“Polish Philosophy Today”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3 (Jul. - Sep. 1963), pp. 423-432.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Marx y el problema de la ideología*, Madrid, Tecnos, 1972.

RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 2009.

SACRISTÁN, M.,

Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II, Barcelona, Icaria, 1984.

Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I, Barcelona, Icaria, 1983.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Ética y política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2007.

SÁNCHEZ ZAMORANO, P., "Entrevista a Leszek Kolakowski", FAES, abril / junio de 2009, pp. 173-210.

SARTRE, J.-P., *Search for a method*, translated by Hazel E. Barnes, New York, Vintage Book, 1963.

SCHAFF, A.,

Marxismo e individuo humano, versión al español de María Rosa Borrás, México DF, 1967.

Noticias de un hombre con problemas, traducción de Jorge Ruiz Lardizábal, Madrid, Taurus, 1997.

SHISHKIN, A.F., *Ética marxista*, traducción de Andrés Fierro Menu y Adolfo Sánchez Vázquez México, D.F., Grijalbo, 1966.

SMITH, B., "Why Polish Philosophy does not Exist", en JADACKI, J.J. and PASNICZEK, J. (eds.), *The Lvov-Warsaw School: The New Generation, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 89, Amsterdam/New York, Rodopi, 2006, pp. 19-39.

SNYDER, T., *Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe. A biography of Kazimierz Kelles-Kraus (1872-1905)*, Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1997.

- STALIN, J.V., *Marxism and Problems of Linguistics*, Pekin, Foreign Languages Press, 1972.
- STANKIWEICZ, W.J. (ed.), *Political Thought Since World War II*, New York, The Free Press, 1964.
- SZCZEPANSKI, J. "The polish intelligentsia. Past and Present", en CIEPLAK, T. (ed), *Poland since 1956*, New York, Twayne Publishers, 1972.
- SZKOLUT, T., "Polish Aesthetic Axiology in the Twentieth Century (1890-1999)", en JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond*. Polish Philosophical Studies, V. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, pp. 9-35.
- TARSKI, A. "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, número 7 (1999), pp. 1-30.
- TARTAKIEWICZ, W., *Historia Filozofii III*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Pwn, 2011.
- TROTSKY, L., *Terrorismo y Comunismo*, traducción de Juan Ignacio Ramos, Madrid, Fundación Federico Engels, 2005.
- TUGAN-BARANOVSKY, M., *El socialismo moderno*, traducción de Ramón Carande Thovar, Madrid, Reus, 1921.
- VIGIL, J., "La filosofía de la religión de Leszek Kolakowski", en FRAIJÓ, M., *Filosofía de la religión* (vid), pp. 647-676.

VILAR, G., "Marx y el marxismo", en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, volumen 2: *La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 547-577.

VILLAR EZCURRA, A.

"El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano", *Isegoría*, 42, enero-junio, 2010, pp. 265-278.

"Blaise Pascal. Pensar sin límites", estudio introductorio a PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid, Gredos, 2012.

Pascal: ciencia y creencia, Madrid, ediciones Pedagógicas, 2002.

WALICKI, A.,

"On writing intellectual history: Leszek Kołakowski and the Warsaw school of the history of ideas", en MIGASINSKI, J. (ed.), *Leszek Kołakowski in Memoriam*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012.

Stanislaw Brzozowski and the Polish beginnings of 'Western Marxism', Oxford, Clarendon Press, 1989.

WILLIAMS, T.D., "What is Thomistic Personalism?", *Alpha Omega*, VII, n. 2, 2004, pp. 163-197.

WOJTYŁA, K.

Lecciones de Lublin (I), traducción de Rafael Mora Martín, Madrid: Ediciones Palabra, 2013.

Persona y acción, edición de Juan Manuel Burgos y Rafael Mora, traducción de Rafael Mora, Madrid, Ediciones Palabra, 2011.

WOLEŃSKI, J., "Polish attempts to modernize Thomism by Logic (Bocheński and Salamucha)", *Studies in East European Thought* 55, 2003, pp. 299-313.

WOJTYŁA, K.,

Amor y responsabilidad, edición de Juan Manuel Burgos, traducción de Jonio González y Dorota Szmidt, Madrid: Ediciones Palabra, 2012.

Lecciones de Lublin (I), traducción de Rafael Mora Martín, Madrid, Ediciones Palabra, 2013.

Persona y Acción, edición de Juan Manuel Burgos y Rafael Mora, traducción de Rafael Mora, Madrid: Ediciones Palabra, 2011.

WRÓBEL, P. J.,

Historical Dictionary of Poland 1945-1996, New York: Routledge, 1998.

"Parliamentary Democracy in Interwar Poland", en BISKUPSKI, M.B.B., PULA, J.S., y WRÓBEL, P. J. (eds.), *The Origins of Modern Polish Democracy*, pp. 110-164.

WYSZYŃSKI, S., *El calvario de Polonia*, versión española de Luis Miguel Blanco, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 1969.

YAHKOT, Y., *The Suppression of Philosophy in the USSR (The 1920s & 1930s)*, Oak Park, Mehring Books, 2012.

YOUNG, J.D., *Socialism Since 1889. A Biographical History*, New Jersey, Barnes & Noble, 1988.

ZELIĆ, I., The Lublin school of Philosophy, *Disputatio Philosophica* 5 (1):5-21 (2003).

ZUK, A., "Stanislaw Brzozowski: A Romantic Pragmatic", en JEDYNAK, S. (ed.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond*. Polish Philosophical Studies, V. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, pp. 66-74.