

## LA NOCHE DEL MARXISMO



finis de 1984, después de entrevistar a Leszek Kolakowski en su pequeño despacho de All Souls College, escuché a Sir Isaiah Berlin referir sobre él una anécdota significativa. Berlin le había preguntado recientemente sobre su situación, a lo que el filósofo polaco contestó: "Mire usted, Inglaterra es una isla en Europa, Oxford es una isla en Inglaterra, All Souls es una isla en Oxford y yo soy una isla en All Souls". Aquel invierno debió sentirse aún más aislado. Apenas hacía un año, un año exacto, el gobierno polaco había decidido reprimir al sindicato Solidaridad. Walesa estaba confinado y la mayoría de los intelectuales del KOR —amigos de Kolakowski— vivían ocultos o estaban presos. Aunque el mismo había sufrido persecución y exilio, el fin de la primavera polaca debió serle particularmente doloroso: ninguno de los levantamientos libertarios en la Polonia sucesrada había despertado una esperanza similar.

De allí, quizá, el tono sombrío de Kolakowski cuando lo vi. Pero el tono no opacaba la precisión, la claridad, la afilada ironía de su pensamiento. Acababa de publicar su libro *Religión*<sup>6</sup> y la conversación caminó por rumbos religiosos. Pero no habló de las claves del cielo ni de su trato con el diablo sino de la noche del marxismo que provocó la noche de Polonia.

Enrique Krauze. —Se ha dicho que el marxismo guarda paralelos inquietantes con el cristianismo medieval. Es una fe, celosa e intolerante, que impera sobre una constelación de Estados: una nueva Iglesia. ¿Hasta qué punto cree usted en esta similitud?

Leszek Kolakowski. —Creo que el paralelo es válido sólo hasta cierto límite. Las diferencias son quizá más importantes que las semejanzas. En primer lugar, pienso que al marxismo, en su vertiente leninista, lo ha movido siempre una ambición mayor que la de la Iglesia. Por más intolerante que haya sido, la Iglesia admitió siempre el principio de deslinde entre los ámbitos seculares y eclesiásticos. Aunque la línea de demarcación entre ellos fuese materia de disputa, el principio en sí —fundado, claro, en las palabras de Cristo: "Dar al César..."— fue reconocido invariablemente. El poder comunista, en cambio, busca monopolizar todas las facetas de la vida humana. Es una concentración de poder secular y espiritual sin precedente histórico que abarca todas las áreas vitales: economía, sistemas de información, relaciones políticas, ideología. En este sentido la analogía no funciona bien. Por lo demás, a pesar de la intolerancia

que desplegó en diversos periodos históricos, la Iglesia fundaba su existencia en una verdadera fe en la doctrina. También la fe en el comunismo se mantuvo viva alguna vez. Pero ahora puede afirmarse, con seguridad, que como tal se ha evaporado en los países comunistas. Lo que subsiste en ellos es un sistema de poder sin la sustancia de una fe viva. Esta ideología es necesaria porque confiere legitimidad al sistema político, pero nadie en los países comunistas la toma en serio; nadie: ni dominados ni dominadores. Este es un segundo punto en el que la analogía falla. El tercero puede formularse así: a pesar de que el comunismo, en momentos en que encarnó una fe viva y real, semejaba un credo religioso y su partido una Iglesia, fue más una caricatura de religión que una religión propiamente dicha. Con todo, en algunas mentes funcionaba de un modo similar a la fe religiosa: proveía un sistema mental invulnerable. Era completamente inmune a la refutación de los hechos, la historia, la realidad, pero al mismo tiempo reclamaba para sí el título de "conocimiento científico". Sólo en este sentido funcional se sostiene la analogía entre Marxismo y Religión.

E. K. —Usted ha tenido concepciones distintas en torno al lugar de la utopía en la sociedad. ¿Qué piensa ahora? ¿La fe en la utopía es inevitable? ¿Es sana? ¿Cuál sería su propio balance histórico de esta antigua tentación humana?

L. K. —Mientras la utopía es tan sólo la *visión* de un mundo sin sufrimiento, tensión y conflicto, la utopía es un ejercicio literario e inofensivo. La utopía se vuelve siniestra cuando creemos poseer una especie de técnica de apocalipsis, un instrumento para dar vida real a nuestras fantasías. Entonces, con tal de alcanzar aquel noble fin, ningún sacrificio nos parecerá pequeño. La utopía implica un fin último —por más vagamente que se le defina— y todos los medios que conducen a él pueden parecer válidos. A los jefes en los países comunistas, por ejemplo, la fantasía utópica les da un marco conceptual muy conveniente: sobrevendrá un mundo perfecto de unidad y felicidad; podrá suceder en cien años o quizá en mil años, pero su certeza justifica el sacrificio de las generaciones presentes. Sólo en este sentido, creo, el pensamiento utópico se vuelve realmente maligno: la utopía como un instrumento al servicio de la tiranía.

En otro sentido, sin embargo, nadie puede prohibirnos —ni sería, a mi juicio, deseable— el pensar en términos de valores difíciles de realizar. Hay algo natural en nuestra búsqueda de un mundo mejor. Algo natural y algo indispensable. Después de todo muy poco se habría progresado si el hombre no hubiese pensado en cosas mejores, en cosas literariamente impensables que guiaban, por decirlo así, su esfuerzo. En este sentido, la utopía es quizá una parte

<sup>6</sup>Ver reseña de *Religión* en *Vuelta* 84, noviembre de 1983, pp. 48-50.

permanente de la vida humana. Se vuelve muy peligrosa cuando empezamos a querer institucionalizar la fraternidad humana o cuando —como todos los marxistas— confiamos en arribar a la unidad perfecta y la felicidad a través de la violencia y los decretos burocráticos. Dicho todo esto, es importante recordar y mantener la idea de fraternidad humana, no importa lo impracticable que parezca.

E. K. —En otras palabras, mantener la utopía de la utopía. Por cierto, ¿el elemento utópico en el pensamiento marxista es a su juicio esencial?

L. K. —Absolutamente esencial.

E. K. —¿En qué consistió esa tensión utópica? ¿Hubo alguna raíz mesiánica, la huella, quizá, de Moses Hess, de quien Marx se burló tan cruelmente en *La ideología alemana*?

L. K. —Se ha especulado mucho sobre el elemento judío en la utopía de Marx. En lo personal, como usted sabe, Marx careció de una educación judía, desdeñaba su origen judío y reaccionaba duramente contra quienes solían recordárselo. Había incluso una cierta vena antisemita en Marx. Pero más allá de estos hechos, en la medida en que hay un vínculo entre mesianismo judío y utopía marxista, habría que buscarlo no en el origen judío de Marx sino, como acaba usted de decir, en la inspiración de Hess en quien la tradición de mesianismo judaico se entrecruzaba con ciertas fantasmas rousseaunianas.

E. K. —En su ensayo titulado "Tomando a las ideas en serio", sostiene usted la futilidad de buscar culpables en la historia del marxismo y propone, en cambio, averiguar los elementos internos del marxismo —sus conflictos, sus ambigüedades— que pudiesen haber condicionado su desarrollo histórico tal como se dio. Entiendo que la pregunta es oceánica: ¿Cuál es el vínculo de fondo entre marxismo, leninismo y stalinismo?

L. K. —Marx nunca imaginó al socialismo o al comunismo como una forma de campo de concentración. Eso es completamente cierto. De hecho imaginó lo contrario. Sin embargo, hay una especie de lógica independiente de las intenciones conscientes del escritor, filósofo o profeta que propone una ideología. Podemos rastrear su desarrollo histórico. Y en efecto, yo creo que la versión leninista del socialismo —versión despótica y totalitaria— no implicó esencialmente una distorsión del marxismo. Pienso que fue una variante fundada sustancialmente en el marxismo, aunque reconozco que hubo otras variantes también. La continuidad es visible si se recuerda que Marx creía en una comunidad perfecta del futuro, cuando el reino de la producción y el de la distribución fuesen manejados por el Estado. Se trata, en otras palabras, de un socialismo de Estado. Después de todo fue Marx y no Stalin quien dijo alguna vez que toda la idea comunista cabía en una fórmula: abolición de la propiedad privada. Así, no hay razones para creer que el comunismo despótico y totalitario del tipo soviético no es el comunismo en que pensaba Marx. Marx tomó de los Saintsimonianos el lema de la futura desaparición del gobierno sobre las gentes a cambio de la administración de las cosas. Pero de algún modo falló al no preguntarse cómo era posible evitar el uso de las gentes en la administración de las cosas. Eventualmente, todo su proyecto de una sociedad perfecta apuntaba a la centralización de todos los medios productivos y distributivos en las manos del Estado: la nacionalización universal. Nacionalizar todo implica nacionalizar gente. Y nacionalizar gente puede conducir a la

esclavitud. No tuvimos que esperar a la Revolución Bolchevique para descubrir esta lógica: en tiempos de Marx mucha gente —en especial los anarquistas— señalaron que el socialismo marxista, el socialismo de Estado, presagiaba una tiranía mayor que las existentes hasta entonces. En su crítica a Marx, Proudhon apuntó que el comunismo significaba, de hecho, el Estado propietario de las vidas humanas. Fue Bakunin quien predijo que el socialismo a la Marx conduciría al reino despótico de los falsos representantes de la clase obrera, quienes sólo reemplazarían a la clase antigua con una tiranía nueva y más rígida. Fue el anarquista norteamericano Benjamín Tucker quien inventó la frase de que el marxismo recomienda una sola medicina contra todos los monopolios: un monopolio único. Y fue Edward Abramowski, un anarquista polaco, quien predijo la sociedad que resultaría del triunfo comunista por la vía revolucionaria: una sociedad profundamente dividida entre clases hostiles: opresores privilegiados y masas explotadas. Todo esto ha sido dicho en el siglo XIX, lo cual desmiente la posible desconexión entre soviétismo y marxismo. Pero conexión no es causa. Como es obvio, la Revolución Soviética resultó de una impredecible coincidencia de accidentes históricos. El punto clave es otro: no se necesitó distorsionar fundamentalmente al marxismo para que sirviese a las clases privilegiadas, en las sociedades del tipo soviético, como instrumento de autoglorificación.

E. K. —Y sin embargo, sorprende leer en *El Diocleto Brumario de Luis Napoleón Bonaparte* aquellos famosos párrafos de Marx contra el Estado al que llama "espantoso organismo parásito". Es natural que Marx se haya contradicho alguna vez, pero la intensidad de su vena libertaria en ciertos escritos conmueve y desconcierta.

L. K. —Claro. Después de todo Marx no fundó el marxismo leninismo. Fue un escritor cuya obra se extendió por varias décadas. Obviamente en sus escritos hay dudas, ambigüedades, cabos sueltos y contradicciones. Y después de todo, el marxismo leninismo no es más que la doctrina de Stalin. Con todo, hay en Marx una idea utópica fundamental, una idea que permea toda su trayectoria y que sin distorsión fundamental, admita su utilización para los propósitos a los que ahora sirve. Si reparamos en cualquiera de los problemas que le preocuparon —el problema nacional, el papel del Estado, el concepto de Revolución— encontraremos dudas y contradicciones. No obstante, la idea utópica fundamental que culminaría en el concepto del comunismo como una economía organizada desde el Estado, estuvo presente siempre. Por supuesto, no olvido que Engels y Marx predijeron la desaparición del Estado (la futura inutilidad del Estado es un lugar común del marxismo oficial). Sin embargo hemos atestiguado lo contrario: nunca antes en la historia, el Estado había adquirido un poder similar al que ahora tiene en las sociedades de corte soviético. De modo que la promesa de un paulatino desvanecimiento del Estado en cien, mil o diez mil años no nos consuela demasiado.

E. K. —Si como usted explica, el marxismo en el Este no es más que un vestigio de ideología, en algunas partes de Occidente conserva, en cambio, un fuerte atractivo. ¿Cuáles son, a su juicio, las raíces psicológicas de esta permanencia?

L. K. —En la forma simple en que se le utiliza para fines ideológicos, el marxismo es extremadamente fácil. Se puede aprender en un instante y ofrece todas las respuestas para todas las preguntas. Usted puede saber todo sobre historia sin molestarse en estudiar historia. Tiene una llave maestra

para todas las puertas y un método sencillo para enfrentar y solucionar todos los problemas del mundo. Jean Paul Sartre dijo alguna vez: los marxistas son perezosos; es cierto, no quieren que se les moleste con complicaciones de historia, con problemas de demografía o biología, etc... Sólo quieren tener una solución única para todo y la satisfacción de sentirse poseedores de una verdad última. No veo por qué sorprenderse de que tantas gentes opten por esa solución.

E. K. —Pero si uno contrasta estos fervores con todos los Kronstadt del siglo XX...

L. K. —En el pensamiento ideológico no hay hechos que vulneren la fe. Es como los movimientos milenaristas. Ciertas sectas que aún subsisten se empeñan en calcular el día del Juicio Final o del Segundo Advenimiento. Si el día llega y la profecía no se materializa, admiten con amargura haber incurrido en algún error de cálculo, pero su fe no se fractura. Pronto hacen una nueva predicción a prueba de equivocaciones. Lo mismo ocurre con el marxismo. Una vez que se adopta la certidumbre ideológica, nada la afecta: sí, claro, todo mundo reconoce haber cometido algunos errores —la masacre de 50 millones de personas, por ejemplo— pero el principio queda intacto. Nada conmueve al verdadero creyente.

E. K. —En algunas regiones de América Central se perfila una nueva ideología que mezcla un agudo y resentido nacionalismo, un "marxismo criollo" —como algunos lo llaman en Nicaragua, y la Teología de la Liberación. Mezcla detonante, porque suele afirmarse a través de la violencia. ¿Recuerda usted algún antecedente histórico de este proceso?

L. K. —La llamada Teología de la Liberación tiene viejos antecedentes en la historia. Muchas herejías en la Edad Media y el siglo XVI intentaron usar los Evangelios y las enseñanzas de Jesucristo como un método de apostolado social para alcanzar la perfecta igualdad en la tierra. No obstante, muchas de estas sectas rechazaban el uso de la violencia para sus fines. Los revolucionarios anabaptistas de principios del siglo XVI fueron una excepción paradigmática y, en este sentido, un antecedente más claro de la "Teología de la Liberación": predicaban la violencia como un medio legítimo para instaurar las enseñanzas de Jesucristo. El resultado fue la efímera y grotesca tiranía pseudocristiana de Münster. Estoy convencido de que la Teología de la Liberación distorsiona en lo fundamental las enseñanzas de Jesucristo. En varios pasajes, es cierto, Cristo condena a los tiranos o los ricos. Pero nunca predicó una forma peculiar de orden social. Condenó a algunas personas por razones morales como individuos, condenó a los indiferentes ante la miseria del prójimo y a los malvados, pero jamás sugirió poseer el esquema de una sociedad perfecta. Al contrario. Toda la enseñanza de Jesucristo se entiende sólo a partir de su fe en la inminente Parusía. Su prédica se desarrolló a la sombra del Apocalipsis. Todos los valores terrenales pierden significado frente al terrible acontecimiento por venir. De hecho, el cristianismo pierde sentido y se vuelve irreconocible si se olvida esta cara de Jesucristo: su desdén por los valores terrenales, valores que no pueden ser absolutos. Por más intensa que pueda ser nuestra condena a la avaricia, la explotación, la crueldad —y esta condena, por supuesto, es perfectamente compatible con las enseñanzas cristianas— el fratricidio no apunta a la idea de una sociedad perfecta o una fraternidad que pudiese establecerse mediante la violencia.

E. K. —Imaginemos un sitio y un tiempo en el que la gente acuerde, democráticamente, asumir como forma de

vida y régimen político aquella celosa mezcla de ideologías. Renuncie a la libertad individual a cambio de la afirmación nacional, la obediencia, la fe en una futura igualdad. ¿Qué queda por decir?

L. K. —Es perfectamente posible que una Revolución cuyo destino apuntase hacia un sistema totalitario pueda disfrutar del apoyo de las mayorías o del de una minoría sustancial. ¿Qué queda por decir? Bueno, deberíamos decir que los valores entrañables y fundamentales para la civilización occidental incluyen no sólo el principio del gobierno de mayorías sino también el del respeto a los derechos humanos. Hay derechos —y esto es un elemento importante en nuestra tradición— que encarnan sólo en los individuos como tales, derechos que ninguna mayoría puede abrogar. De otra forma, en concordancia con el principio de la democracia, el 51% de una población tendría derecho a masacrar, por cualquier motivo, al restante 49%. Si el veredicto de la mayoría es lo único que cuenta, habría que apoyar cualquier decisión de la mayoría, ya sea en Irán o en la Alemania de Hitler. Pero los valores políticos y sociales de la tradición europea se vaciarían de contenido si el principio de mayoría no tuviese por límites los derechos humanos individuales e imposibles de abolir.

E. K. —Hablemos un poco de países y política. Por una parte sostiene usted la novedad histórica del régimen soviético: un sistema todopoderoso que borra a la sociedad civil y lo encarna todo: legisla, juzga, ejecuta, informa. Por otra parte ha dicho usted también que se trata de un sistema en desintegración por la falta de mecanismos de autocorrección. ¿Cómo concilia estas ideas?

L. K. —No veo la contradicción. Si dije que el sistema es nuevo históricamente —y creo que lo es— eso no implica que lo sea en todos sus aspectos. Mucha gente ha señalado algunos antecedentes del régimen soviético en la historia rusa. No insistiré en esto. (Ciertamente, el sistema tiene raíces históricas; cierto, el sistema implica una vuelta a la barbarie, una reversión de los procesos de occidentalización que Rusia vivió entre los años sesenta del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial. Después de todo, ya en el siglo XVIII Rusia había abolido la esclavitud y en 1861 la servidumbre. El bolchevismo reinstauró ambas con nombres distintos. La victoria del bolchevismo puede considerarse como una reacción antioccidental.) Dije también que en la sociedad soviética alternan tendencias de unidad y desintegración. En efecto. La sociedad se unifica porque existe un solo centro de poder en todas las áreas de la vida, un centro que se arroga el derecho de monopolio sobre todos los juicios y todas las decisiones; pero al mismo tiempo, la soviética es una sociedad en estado de desintegración porque la sociedad civil ha sido casi enteramente destruida. A menos de que el Estado lo ordene, en la URSS no prospera ninguna forma de organización social, ninguna cristalización de la sociedad. Cada individuo enfrenta, desde su soledad e impotencia, al Estado omnipotente que prohíbe esa desintegración. Las personas deben vivir, supuestamente, en el vínculo de una unidad perfecta tal como lo expresan los líderes, pero al mismo tiempo, en la vida real, deben odiarse: se promueve el espionaje y la denuncia entre ellos. Su unidad puede realizarse sólo en las formas impuestas por el aparato de Estado. Todas las formas alternativas están condenadas a la destrucción. Es cierto que en la práctica esta destrucción no ha sido absoluta. Quizá la China maoísta avanzó más que la Unión Soviética en este aspecto: se esforzó en destruir a la

familia, célula resistente a la apropiación estatal. En Rusia esto se intentó también, aunque con menor consistencia, diría yo. El sistema soviético está menos seguro de sí mismo. Su principio totalitario no funciona ya con la eficiencia de los tiempos de Stalin. Pero la tendencia material es la misma: destruir todas las formas de vida social independientes del Estado.

E. K. —Puede haber y hay formas de resistencia: Samizdat, religión, familia, identidades nacionales o locales, cultura... el humor, quizá.

L. K. —Es verdad. Estas formas de resistencia varían de un país a otro. En Polonia, como usted sabe, la identidad religiosa y nacional trabaja tenazmente contra el poder totalitario. En la URSS hay varios factores que contribuyen a la descomposición del poder totalitario, un poder intacto sólo en apariencia. Varios conflictos y contradicciones erosionan al sistema: conflictos económicos, culturales, sociales. El Estado no puede controlarlos. Puede evitar su expresión abierta pero es incapaz de remover las causas profundas que muy probablemente se abordarán en el futuro. Por razones que conocemos, el sistema es extremadamente ineficiente en lo económico, vive una situación de crisis permanente y carece de mecanismos de autocorrección. Mejora sólo con el impacto de catástrofes. Las tensiones de carácter nacional aumentarán también, al grado de convertirse en el principal factor de desintegración. No me alegro de ello ni creo que un estallido semejante sea bueno; al contrario. Pero el hecho es que las tensiones, los odios y sentimientos de origen nacional son los elementos más corrosivos en la URSS. De modo que estoy lejos de creer en la invulnerabilidad o perennidad del sistema. Pienso que su descomposición se ha iniciado y seguirá.

E. K. —¿Hay en Occidente una comprensión cabal de este fenómeno?

L. K. —No lo creo. En los políticos occidentales lo usual es pensar en el corto plazo. Desde luego: nadie, ni los soviéticos, quieren la guerra. Todos sabemos que una confrontación global sería un horror indecible, un desastre universal. Sin embargo, dado que en la actualidad el imperialismo ruso representa el mayor potencial de peligro global, está en el interés de la civilización occidental y de los países europeos pensar en estrategias de largo alcance: ¿cómo, por ejemplo, podría contribuir Occidente a la desintegración gradual y no explosiva de las instituciones totalitarias en la URSS, disminuyendo así la amenaza de la guerra global? Esta forma de pensamiento estratégico está faltando en Occidente.

E. K. —¿La política militar disuasiva de Occidente —*de-terrent*— padece también, a juicio suyo, de miopía estratégica?

L. K. —No, en absoluto. Occidente no tiene más alternativa que construir estos elementos disuasivos. Carezco de todo conocimiento militar, pero en términos políticos es obvio que no hay alternativa.

E. K. —No me parece tan obvio.

L. K. —Muchas personas creen contribuir a la paz mediante la desmilitarización unilateral de Occidente. La estupidez de este razonamiento es casi inconcebible. Yo diría que los movimientos pacifistas de Occidente esconden una ambigüedad tan desagradable como deliberada. Frente al desafío del imperialismo soviético, los pacifistas occidentales despliegan tres actitudes que cabe resumir como sigue: "El sistema soviético es horrible; es un sistema imperialista, dispuesto a provocar la guerra si así lo requiere; pero como la guerra sería terriblemente destructiva, lo mejor para

nosotros es aceptar el destino de ser esclavos soviéticos. Mejor rendirnos que luchar". Esta actitud es congruente, pero debe formularse explícitamente. Si alguien realmente piensa así, y lo dice, yo no tendría argumentos contra ello. Existe otra actitud; cabría formularla más o menos así: "Oh! El sistema puede ser horrible, pero la gente es pacífica. Repudian la guerra y serían incapaces de atacarnos. Es inútil construir estos terribles instrumentos disuasivos. Sin ellos estamos a salvo". Las gentes que piensan así también suelen formular con claridad sus supuestos. Con todo, si lo hacen, a diferencia del caso anterior, se puede discutir con ellos razonablemente y mostrarles su equivocación. Explicar, por ejemplo, que el sistema soviético tiene una tendencia intrínseca al imperialismo, confirmada en múltiples acontecimientos de la historia reciente. En fin, habría una tercera actitud, según la cual el sistema soviético es el mejor de cuantos han existido en la tierra: "sería espléndido adoptarlo en Occidente". Las tres actitudes son mutuamente incompatibles y quienes las sostienen deben afirmarlas explícitamente. En la práctica ocurre lo contrario: muchos pacifistas hacen la mezcla de alguna forma sin adherirse a ninguna con claridad. Este sería mi principal argumento frente a los pacifistas: deben optar abiertamente por alguna de las tres actitudes, no mezclarlas.

Y algo más: a los ojos de los líderes soviéticos, hay tres tipos de políticos occidentales. Primero, los enemigos, a quienes se odia pero se respeta mientras permanecen fuertes y congruentes. Segundo, los agentes confiables; y tercero los idiotas útiles. En esta última categoría se encuentran todos los visitantes que reciben besos y alabanzas en Moscú, pero a quienes los líderes soviéticos tratan, en el fondo, con un inmenso desprecio... justificado desprecio, diría yo.

E. K. —Ha vivido usted en Gran Bretaña por trece años. Ha visitado los Estados Unidos en varias ocasiones. ¿Cree usted todavía, como creía en 1968, que Occidente padece una recesión espiritual? ¿Una especie de parálisis?

L. K. —No. No lo creo. Si atendemos a la historia de las últimas dos décadas hay altas y bajas, momentos de desorden espiritual y momentos de conciencia y sobriedad; esto es quizá inevitable. Sin embargo, creo que la civilización occidental posee un elemento esencial de fortaleza: su capacidad autocrítica. Sin este rasgo no podría mantenerse viva. Es inevitable que la autocrítica adquiera a veces perfiles masoquistas o suicidas. Pero estoy lejos de creer que Occidente está condenado, o que ha llegado el fin de la civilización occidental. Creo que las reservas morales, económicas y espirituales de Occidente son lo suficientemente vigorosas como para resistir el acoso de la barbarie.

E. K. —A diferencia de Solzhenitsyn...

L. K. —Admiro a Solzhenitsyn como escritor y testigo de nuestro siglo, pero no parece entender que la libertad supone siempre un costo social. La libertad cuesta en términos sociales y morales. No existe una tercera alternativa entre la sociedad occidental como la conocemos hoy y una sociedad libre pero sin pornografía o sin la posibilidad de que en ella se esperzan ideas absurdas, dañinas, peligrosas. Son costos necesarios de la libertad. Por otra parte, Solzhenitsyn acertó al señalar la falta de preparación moral de Occidente. Pero, como dije, no creo que haya que desesperar: la civilización occidental ha probado su facultad de recuperación en muchas ocasiones, cuando su fin parecía cercano. De haber vivido en el siglo XVI habríamos creído en la inminente y fatal dominación otomana sobre toda Europa. No ocurrió así.

E. K. —Un fantasma recorre las noches del Kremlin... y esta entrevista: Polonia. Hay quien cree en la posible "Kadarización" de Polonia, la doma de la disidencia por Jaruzelski. ¿Cómo entrevé usted el futuro cercano? ¿Existe todavía la posibilidad de una transformación desde abajo?

L. K. —La "Kadarización" de que usted habla me parece imposible. Después de todo, el éxito muy relativo del experimento económico húngaro ocurrió luego de varios años de una severa y cruel represión. Varios años transcurrieron entre 1956 y el arranque del experimento económico. Jaruzelski no contará con esos años. En segundo término, después de 1956 Hungría no atravesó por una catástrofe económica similar a la actual en Polonia. La Unión Soviética tuvo que ayudar a Hungría luego de esa fecha, pero no puede repetir la dosis ahora: Polonia es un país mucho más grande y la URSS tiene suficientes problemas económicos propios. En las actuales circunstancias le convendrá más explotar que ayudar a la pobre Polonia. En tercer lugar, el éxito relativo del experimento húngaro tiene un fundamento psicológico: la desesperación. Los líderes han logrado convencer a la gente de que es inútil esperar cualquier cambio político, que Hungría será siempre una colonia rusa. La gente debe abandonar todo pensamiento político y concentrarse en el mejoramiento de la vida material y cotidiana.

Esta situación no es imaginable en Polonia. El país vive un compás de espera. El gobierno es impotente para destruir la resistencia subterránea, tanto como para distribuir los bienes que aliviarían el descontento social. Tampoco "Solidaridad" tiene medios para cambiar radicalmente la situación. Se trata, pues, de un paréntesis, pero un paréntesis inestable. La situación no podrá prolongarse indefinidamente por la intensidad de las tensiones y por el odio cívico acumulado contra la dictadura militar. Este odio no desaparece y es improbable que desaparezca. Ni el gobierno ni "Solidaridad" han discutido soluciones radicales. El gobierno ha intentado algunas medidas fragmentarias para apaciguar al pueblo, pero no puede apaciguar simultáneamente al pueblo y al Kremlin. De ahí que alterne, sin mayor consistencia, la suavidad y la fuerza. Ninguna de estas acciones encontradas ha tenido la consistencia suficiente para lograr su cometido: intimidar o apaciguar a la sociedad. Por todo ello, es muy posible que seamos testigos de nuevas luchas en los próximos años. Su desenlace, no obstante, sólo puede ser materia de especulación.

E. K. —Hay en nuestro tiempo un recelo del pensamiento empírico, un horror a la textura paradójica y diversa de la realidad. ¿A qué lo atribuye?

L. K. —Pienso que ninguno de nosotros puede estar satisfecho con las restricciones impuestas por el empirismo. Todos creemos en valores que trascienden a la investigación empírica. Todos abrigamos ideales y esperanzas imposibles de fundamentar en un marco empírico. Sin estos valores, ideales y esperanzas la vida sería, probablemente, insostenible. Creer y comprometerse es algo bueno y natural. Lo malo es que los compromisos desembocan en falsas ilusiones y las verdades empíricas en imágenes ideológicas. Debemos distinguir entre lo que podemos y no podemos comprobar empíricamente, y nunca renunciar al uso de pruebas empíricas y argumentos racionales en las áreas en que éstos sean aplicables.

E. K. —Dar a la razón lo que le pertenece, y a la fe... Me recuerda a...

L. K. —Sí, a Pascal.

## Kolakowski en español

En 1970 publicó Alianza Editorial *El hombre sin alternativas; sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, que reúne once corrosivos ensayos escritos en los años cincuenta, algunos de los cuales han marcado a la filosofía política contemporánea: "Responsabilidad e historia", "El significado del concepto de izquierda", "Elogio de la inconsecuencia", "El sacerdote y el bufón". La misma editorial de Madrid publicó en 1977 *Husserl y la búsqueda de la certeza*, ensayo en el que Kolakowski incluye algunos fragmentos de *La presencia del mito*, que Amorrortu Editores de Buenos Aires publicó en 1975. En Caracas, Monte Avila Editores se ha encargado de reunir sus trabajos narrativos (ver artículo sobre este aspecto poco conocido de Kolakowski en este número de *Vuelta*). La editorial Taurus, también de Madrid, dio a conocer en 1983 uno de los libros fundamentales del filósofo polaco: *Cristianos sin Iglesia*, historia y análisis de la mística y la herejía en la Europa del siglo XVII. Sus tres volúmenes sobre *Las principales corrientes del marxismo*, el último de los cuales comenzó a distribuirse en México hace muy poco tiempo (ver reseña en este número de *Vuelta*), fueron publicados también por Alianza Editorial. En 1969 una recopilación de conferencias sobre *La crisis*, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, presentó uno de sus trabajos. Sergio Pitol incluyó el cuento de Kolakowski, "Rahab, o la soledad verdadera y la ficticia", en su *Antología del cuento polaco contemporáneo* (ERA, 1967), donde lo presentaba como "uno de los filósofos marxistas más destacados y audaces de la nueva generación".

Leszek Kolakowski nació en Radom, Polonia, en 1927. Estudió filosofía en Lodz y fue profesor en la Universidad de Varsovia hasta 1968, cuando el gobierno le retiró su cátedra por razones políticas. Era en ese momento uno de los principales teóricos y militantes del "marxismo humanista", vertiente heterodoxa del marxismo polaco que desde los años cincuenta se opuso al estalinismo y cuya importancia puede evaluarse al considerar que es un antecedente del movimiento social polaco anterior al golpe de Estado de Jaruzelski. Actualmente Kolakowski enseña en Oxford. Fue incluido por Kostas Papaioannou en su antología de pensadores socialistas como el último de ellos. Entre los premios que ha recibido está el Premio de la Paz que otorgan los editores y libreros alemanes (el mismo que recibió en 1984 Octavio Paz) y el Premio Erasmo que se otorga a los más destacados pensadores de Europa.

En *Vuelta* Kolakowski ha publicado algunos de sus más interesantes ensayos de los últimos años: "La resistencia polaca" (*Vuelta* 4, marzo 1977), "Cómo ser un conservador-liberal-socialista" (*Vuelta* 24, noviembre 1978), "Polonia: Iglesia y democracia" (*Vuelta* 47, octubre 1980), "Filosofía marxista y realidad nacional" (*Vuelta* 50, enero 1981), "Polonia, yo seré un verdugo más amable" (*Vuelta* 65, abril 1982). Sobre su último libro editado en inglés, *Religión*, *Vuelta* publicó una reseña en su número 84, noviembre de 1983. En su primera época, *Plural* publicó "Georges Sorel: un marxismo jansenista" (*Plural* 44, mayo 1975) y "Facetas de Marx" (*Plural* 54, marzo 1976). □