

EL MITO, EL CRISTIANISMO Y LA REALIDAD DEL MAL.

Una conversación con Leszek Kolakowski. Comentario de José Luis Idígoras

Publicamos la traducción castellana de una entrevista al filósofo polaco Leszek Kolakowski llevada a cabo por la revista alemana *Herder-Korrespondenz*, que apareció en el número de octubre 1977 de la misma (1) y luego un comentario del Padre José Luis Idígoras. El señor Kolakowski nació en Polonia en 1927 e ingresó al partido comunista en 1945. Estudió en Polonia y en la Unión Soviética. A raíz de las fuertes sacudidas que se produjeron en Polonia en octubre 1956 y que condujeron a la destalinización del régimen político del país, Kolakowski fue el portavoz de una tendencia hacia el "marxismo abierto". A partir de 1958 tuvo a su cargo la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Varsovia. Fue expulsado del Partido Comunista en 1966, por haber criticado al régimen polaco y perdió su cátedra dos años más tarde, por haber defendido a estudiantes contestatarios. Abandonó ese mismo año Polonia y se dedicó a la docencia en varias universidades norteamericanas. Desde 1970 enseña en

173

(1) Agradecemos al director de la *Herder-Korrespondenz*, señor David A. Seiber, su amable autorización para traducir y publicar la entrevista.

Oxford (2).

Algunas obras de Kolakowski han sido traducidas al castellano en los últimos años. Podemos señalar las siguientes:

El hombre sin alternativas. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista. Madrid 1970 (3).

El racionalismo como ideología y ética sin código. Barcelona 1970 (4).

La presencia del mito. Buenos Aires 1975 (5).

En colaboración con Stuart Hampshire: El mito de la autoidentidad humana y la unidad de la sociedad civil y la sociedad política. Valencia 1976 (6).

Fue distinguido Kolakowski en 1977 con el Premio de la Paz de los Libreros de Alemania y con ese motivo se le tomó la presente interview. La entrevista describe algunos puntos fundamentales de su pensamiento. Las preguntas estuvieron a cargo de la señora Gesine Schwan, residente en Berlín, quien es persona particularmente competente en la materia. Ha publicado en 1971 un estudio con el título "Leszek Kolakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit" (L.K. Una filosofía marxista de la libertad) y en

174

(2) Tomamos algunos datos del artículo del doctor David Sobrevilla publicado en la revista *Marka* el 17 de noviembre 1977, así como del encabezamiento de la *Herder-Korrespondenz*. En el trabajo del señor Sobrevilla pueden verse mayores datos sobre el pensamiento de Kolakowski.

(3) Editorial Alianza.

(4) Ed. Ariel.

(5) Ed. Amorrortu.

(6) Facultad de Filosofía y Letras.

1974 una obra intitulada "Die Gesellschaftskritik von Karl Marx. Politökonomische und philosophische Voraussetzung" (La crítica social de Karl Marx. Presuposiciones económico-políticas y filosóficas) (7).

Herder Korrespondenz: Este año se le ha adjudicado el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes. Se ha fundamentado tal reconocimiento en que en el curso de su vida y de su obra ha abogado usted a favor de la tolerancia y la apertura y ha puesto siempre de nuevo en duda los enunciados de fe fuertemente ensamblados. En principio ha sostenido usted esta posición a partir de una filosofía atea, pero en alguna ocasión ha declarado que se considera como un "ateo inconsecuente". ¿Se calificaría Usted todavía hoy así?. Si ese es el caso, ¿qué entiende con esa expresión?.

175

Kolakowski: Yo creo que dentro del pensamiento racional, es decir, dentro del pensamiento en general, no se pueden encontrar huellas de Dios, tales como las manifiesta la Religión. El sentido de lo religioso se constituye precisamente de distinto modo a como, por ejemplo, se produce el sentido en el ámbito de la ciencia o en la vida cotidiana. El sentido religioso se constituye dentro de determinado contexto, en el rito, en la oración y en la experiencia religiosa. Por esta razón, la experiencia religiosa no puede ser traducida al lenguaje profano. Hay una intraducibilidad esencial entre ambos campos o entre campos del lenguaje, una diferente constitución del sentido en la experiencia religiosa y en el pensamiento científico-racional. Por ello creo que se está obligando, dentro del pensamiento racional, a permanecer ateo. Ello no excluye

(7) Ambas obras en la editorial Kohlhammer, Stuttgart.

ni la autenticidad de la experiencia religiosa ni la religión. Quisiera señalar firmemente, como respuesta a su pregunta, que la experiencia religiosa no se lleva a cabo del mismo modo que la experiencia científica. Esto es algo muy trivial. No estoy diciendo más de lo que ha expresado por ej. Rudolf Otto cuando habla de lo religioso como de lo "totalmente otro". Para este totalmente otro no hay traducción.

"EN UNA PALABRA: LO QUE ME PARECE PELIGROSO ES EL RECHAZO DEL PECADO ORIGINAL"

HK: Si le he entendido bien, esto querría decir que no se puede ser ni un ateo consecuente, ni un cristiano consecuente, porque ser consecuente implicaría en este caso incluir con medios racionales los problemas religiosos en la concepción del mundo. Posiblemente lo inconsecuente parece ser según usted que el ámbito de lo discursivo, de la ciencia y del sentido cotidiano pueden ser aprehendidos con otros medios mentales, distintos de los que se requieren para concebir lo religioso. Por eso nos ha parecido entender que, a la inversa, debido a la estructura de estas dos esferas, se tiene que ser siempre un cristiano inconsecuente. ¿Es esto cierto o su concepción del "ateísmo inconsecuente" conlleva algo más y mantiene la actitud tradicional del ateísmo, es decir, comporta de alguna manera el rechazo de Dios? .

176

Kolakowski: Quisiera decir que ni el rechazo ni la afirmación de Dios tienen el mismo sentido en el ámbito del pensamiento racional y en el de la experiencia religiosa. Se trata de algo simplemente in traducible, de dos esferas que no pueden ser reconducidas al mismo discurso. Pero tampoco pueden ser separadas totalmente: para quien experimenta el sentido de la experiencia religiosa, varía naturalmente también el sentido de la esfera profana. Toda el área de lo profano adquiere recién entonces un sentido. Ni

separación total, pues, ni integración de ambas esferas. Cierta oscilación entre ambas es inevitable.

HK: De todos modos se podría preguntar por lo menos, ya que estas dos esferas no se pueden separar, si no debe dominar una actitud fundamental, desde la cual sea posible entender la experiencia total a partir de una perspectiva, sea religiosa, sea atea. Me parece que en la primera fase de sus reflexiones, digamos antes de 1955, semejante posición, en la medida en que se expresan en sus escritos, estaba presente en usted con bastante claridad y era una posición de rechazo. Quizas tal posición ha cambiado entre tanto. Pero en su época había tal rechazo y se expresaba en muchos escritos. En esa fase usted partía de una comprensión marxista de su actitud. ¿Puede reconstruirse en la actualidad qué tipo de marxismo era aquél, o qué motivaciones lo llevaban a considerar desde el punto de vista del marxismo no sólo los factores sociales, sino la totalidad del acontecer universal?

177

Kolakowski: Los escritos que usted me recuerda, los escritos acerca de la filosofía católica, la concepción del mundo del catolicismo y la religión de inicios de la década del 50, me parecen ahora tan horribles y tan tontos que preferiría no volver sobre ellos. Pero si usted me exige una respuesta, le diría lo siguiente: lo que me interesa todavía en lo que escribí no es mi antiguo pensamiento, sino la serie de preguntas que se presentaban en el horizonte del marxismo en lo que refiere a la religión.

Eran sobre todo interrogaciones acerca de los efectos sociales y socio-sicológicos de la religión; se trataba también de intentos de responder racionalmente a las preguntas religiosas. Estrictamente, ninguno de estos terrenos ni ninguno de estos cuestionamientos toca el contenido propio de la religión. En lo que se refiere al segundo ámbito de preguntas, quisiera repetir que no existe posibilidad de darle a la experiencia religiosa

el status de ciencia, tal como se entiende ésta corrientemente. Al mismo tiempo quiero subrayar con la misma insistencia que lo que llamamos ciencia no dispone de ningún criterio de validez trascendental. Los criterios de validez de la ciencia se han formado y están determinados históricamente. Sin embargo, una vez aceptados se vuelven tan cerrados y tan autosuficientes como las concepciones míticas del mundo. En otros términos: en ambos terrenos sigue vigente el principio de "credo ut intelligam". En lo que respecta al primer ámbito de preguntas, es decir a las funciones y esferas sociológicas de la religión, he cambiado totalmente mi posición.

178

HK: Pero hablando con propiedad, ¿no había nada originario en el marxismo que lo haya atraído? Cuando uno está interesado principalmente por un fenómeno religioso se puede naturalmente usar luego las gafas del marxismo e investigar el fenómeno bajo tales categorías. Pero ello significaría que las gafas fueron utilizadas de manera más o menos arbitraria o quizás porque la coyuntura lo requería así. Sin embargo, ¿no había en la teoría de Marx, o en general en el marxismo, algunos aspectos que por sí mismos fueran interesantes para usted y lo invitaran por lo tanto a acoger la posición del marxismo?

Kotakowski: Lo que desde el punto de vista filosófico me pareció alguna vez particularmente atractivo fue exactamente algo que yo considero hoy particularmente peligroso: el humanismo absoluto, en el sentido de fe en la autosuficiencia del hombre, la libertad total de los hombres para crear todos los sentidos y todos los significados, la ausencia de límites en la determinación de sí mismo, el espíritu prometéico que ha marcado tan fuertemente al marxismo en cuanto filosofía, la negación y el rechazo de todos los límites puestos a la realización del ser humano. Todo lo ha creado el hombre, según el marxismo, todo lo ha formado históricamente, nada se ha encontrado ya terminado. Esta fe prometéica es lo que me pareció

otrora interesante. Justament esto es lo que filosóficamente me parece hoy peligroso en el marxismo, que en este punto está estrechamente emparentado con Nietzsche. En una palabra: me parece peligroso el rechazo del pecado original.

HK: Desde el punto de vista del humanismo absoluto en el pensamiento marxista a su manera actual de filosofar hay un largo camino, también en cuanto al tiempo empleado. ¿Cuál fue el punto esencial que lo apartó del marxismo?

Kolakowski: Finalmente pude ver lo absurdo y criminal de la dialéctica infantil y soldadesca del comunismo. Tuve que ver que el terror genera terror y nó libertad; que la aniquilación de la cultura conduce a la aniquilación de la cultura y nó a su renacimiento; que de la opresión surge la opresión y nó la fraternidad universal. Usted podrá decir que no se requiere un gigantesco trabajo intelectual para hacer tales descubrimientos. Yo diría lo mismo, pero todos los sistemas ideológicos con pretensiones totales tienen el aspecto cómodo de que dejan pasar inadvertidos los hechos. Además, no se trató de un descubrimiento súbito, sino más bien de una liberación gradual. La imposibilidad de sostener el humanismo absoluto sólo la percibí más tarde; me ayudaron por cierto también a llegar a esta percepción mis estudios sobre posiciones heterogéneas a las mías.

179

“LA HUMANIDAD NO ESTARA NUNCA EN CONDICIONES DE DESHACERSE DE LA RELIGION COMO INSTANCIA GENERADORA DE SENTIDO”

HK: Pero todo esto tiene aún otro aspecto: La autonomía del hombre que era proclamada en sus textos, la autarquía e igualmente la historicidad, eran presentados como un argumento en favor de la liberación del hombre y esto también en contra de la Iglesia y su firme organización jerárquica. Y este elemento liberador también encontró más adelante un paralelo en sus ataques

contra otras organizaciones jerárquicas semejantes en el partido. Lo que quería decir con esto es que la pretensión de autarquía puede ser una *hybris*. Este es un aspecto de la cuestión: el otro es que sólo con tal acentuación de la historicidad y de la autonomía individual se puede uno defender contra las pretensiones absolutistas de las organizaciones humanas. ¿Sigue teniendo realce este aspecto o debería ser visto hoy de otra manera? .

180

Kolakowski: Naturalmente existe este reverso del problema. Cuando decía que hoy veo en el humanismo absoluto un peligro mucho más grande del que veía otrora, no quería decir con ello que todo el desarrollo de la idea humanista, que ha actuado también en contra de la Iglesia y la religión, sólo trajo perjuicios. ¡por lo contrario! Todas las conquistas de la civilización moderna, tanto el progreso de la técnica como las creaciones espirituales a partir de la Edad Media tardía, son impensables sin el humanismo. Sin este desarrollo del espíritu humanista, de la fe en las ilimitadas posibilidades creadoras del espíritu, tales conquistas serían impensables. Antes bien, tenemos que enfrentar dos enfoques o actitudes fundamentales que nunca pueden abordarse totalmente y entre los cuales se mantendrá siempre una tensión: por un lado tenemos la fe en las posibilidades humanas, en la perfectibilidad del hombre; por el otro, el escepticismo, la conciencia de que todos los proyectos tienen, no obstante, límites insuperables, ya que el mal no puede nunca ser totalmente puesto de lado en el mundo; que la perfección es inalcanzable; que tanto la herencia histórica como nuestra constitución biológica nativa nos imponen límites. Entre el humanismo y la fe en el pecado original hay una tensión que no puede ser eliminada. Hoy veo los peligros de una concepción del mundo antropocéntrica y autonomista con mucha mayor claridad. No creo que la humanidad estará nunca en condiciones ni que sería deseable que abandone la religión como una fuente

del sentido de la vida, como instancia generadora de sentido.

HK: Para regresar a la interrogación inicial, lo que usted dice parece haber sido visto no tanto bajo el aspecto de la posibilidad de defenderse de la organización -esto era a lo que apuntaba originariamente la exigencia de autonomía- sino más bien bajo el aspecto civilizador en general. Este aspecto se mantiene por cierto firme hasta hoy, pero es delimitado por lo que usted da a entender con el concepto de pecado original, por una visión moderada de las posibilidades del desarrollo humano, por el reconocimiento de lo negativo, lo malo...

Kolakowski: Sí, así lo vería yo.

HK: Usted acaba de referirse a la imposibilidad de renunciar a la religión como una instancia generadora de sentido, la cual no será posible eliminar. De manera algo diferente, ha expresado usted lo mismo al final de su estudio muy detallado acerca del cristianismo aconfesional del siglo XVII. Si estoy bien orientada se había usted ocupado especialmente de este tema durante una estadía en el extranjero a fines de la década del 50 en Francia y Holanda.

181

Kolakowski: Eso fue en 1958.

HK: Ya en ese momento sostenía usted la tesis de que no se puede sustituir la necesidad de religión o, en otro sentido, de que la necesidad de religión en cuanto generadora de sentido está siempre presente y no puede ser reprimida ni aplacada por ninguna alteración de la estructura social. Usted continuó desarrollando esta idea en su escrito sobre la "Actualidad del mito", el cual se ha publicado entre nosotros (en Alemania) hace sólo pocos años, pero ya había sido terminado por usted en 1966 en Varsovia. En ese trabajo muestra usted, apoyado en diversos fe-

nómenos, hasta qué punto es irrenunciable la exigencia religiosa en la cultura humana. Al mismo tiempo usted ha mostrado la tensión existente entre el pensamiento mítico y el científico. Pero el concepto de "mito" está muy gravado, por lo menos en alemán. Se le asocia a un mundo de fábula, de simple imaginación. ¿Por qué escogió usted este concepto?.

Kolakowski: Por la sola razón de que no puede encontrar una palabra o un concepto mejor. Ciertamente, en el lenguaje cotidiano la palabra "mito" se identifica con la fábula o con lo fantástico. Pero, como concepto de la ciencia de las religiones la palabra tiene una significación funcional enteramente neutra. El concepto de mito no implica oposición a la verdad.

"EL MITO DA UNA SENSACION DE SENTIDO Y FINALIDAD"

182

HK: Funcional quiere decir ciertamente algo que tiene correlación con una exigencia determinada e irrenunciable y que responde a esa exigencia. Usted intenta mostrar la presencia actual del mito en diversos campos de la cultura y llega así a un punto que convendría quizá dilucidar algo. Dice usted que la experiencia central para el hombre es la indiferencia del mundo. Esta indiferencia la percibe el hombre en diversas experiencias interhumanas y en la confrontación con la naturaleza.

Por la participación en el mito, dice usted, trata el hombre siempre de nuevo de superar esta indiferencia, ¿Porqué es propiamente indiferente el mundo? ¿Qué quiere decir esto?. También se podría decir simplemente que el mundo es problemático, inseguro. Ha dicho usted también que el mundo es extraño ¿Quieren decir lo mismo, indiferente y extraño?

Kolakowski: Mire, yo me refería con ese concepto a

lo que se llama el desencantamiento del mundo. Se trata de algo muy banal: el hecho de que en el mundo de nuestro pensamiento estamos sometidos a criterios racionales de efectividad. El pensamiento científico formula la pretensión de ser exhaustivo y autosuficiente. Pero de ese modo, parece desvanecerse por completo el sentido en el mundo humano. Gracias al desarrollo del impulso racional, nos encontramos bruscamente en un mundo que está cada vez más organizado y en muchos sectores lo está también mejor, que ha mostrado poseer gran capacidad de rendimiento, pero que por otra parte parece haber sido despojado de todo sentido. Creo que de ahí se origina un sentimiento muy difundido de malestar.

HK: ¿Debe ser equiparada la ausencia de sentido en el mundo con la indiferencia? Con el término "indiferente" se suele asociar el problema de la relación personal. Sólo puede ser indiferente aquello de lo que se ha esperado que reaccione personalmente. ¿Se espera esto propiamente del mundo? ¿Se espera esto de algo diferente de las personas? Dicho de otro modo: ¿es la indiferencia realmente un atributo del mundo? Usted habla de la "quidditas", del "qué es el mundo". En tanto que ser humano ¿se espera del mundo de las cosas que dé una respuesta?

183

Kolakowski: Quizás sea demasiado sutil decir que se trata de un atributo del mundo. Quizá se debería más bien decir: una propiedad negativa, el atributo de una ausencia. Por lo contrario, en la interpretación mítica del mundo se cree en la finalidad y sentido de todas las cosas que ocurren no sólo en la acción humana, sino en el cosmos y la historia, en la marcha del mundo en general. Esto es lo que proporciona todo mito: la sensación de la adecuación plena de sentido de las cosas.

HK: La adecuación puede ser también indiferente: un mundo que es adecuado no es ya por eso un mundo que carezca de indiferencia. ¡Por lo

contrario! Puedo imaginar un mundo que es adecuado, pero que en su adecuación puede pasar por alto las necesidades humanas y ser, justamente por eso, duro e indiferente. ¿Puede decirse realmente que la adecuación del mundo impide la indiferencia?

Kolakowski: Se puede ciertamente imaginar un mundo que es regido y regulado adecuadamente por Dios, pero en el que Dios permanece indiferente frente a las aspiraciones, ansiedades y deseos de los hombres. Es decir, Dios existe, pero no entra en ninguna relación personal con nosotros. Esto puede ser imaginado, es lógicamente posible, no es en sí contradictorio. Pero en la interpretación mítica del mundo no se trata sólo de afirmar la presencia de un Señor del mundo que actúa adecuadamente, sino de algo más: se trata de creer que estamos o que podemos estar en relación personal con El.

184

HK: Esto confirmaría entonces que la relación personal es lo decisivo, que es la relación personal la que anula la indiferencia. Sólo podría anular la indiferencia un mito en el que se exprese una relación personal entre el hombre y la instancia mítica. No puedo, sin embargo, imaginar tal relación en un mito como el de "la caverna", creado por Platón y que usted cita como ejemplo en su trabajo. En otros términos ¿existe propiamente para usted otro mito que el del Dios personal del Cristianismo?.

Kolakowski: Yo pienso lo contrario: las gentes, en el mito de la caverna de Platón, son incapaces de entrar en relación con el mundo de las ideas. Mientras sean incapaces para ello, continúan siendo prisioneros, no tienen mito. Son incapaces de darle un sentido a las sombras. Sin embargo, el camino para llegar a conocer la verdad -me refiero a Platón- permanece abierto.

HK: La alegoría de la caverna sería entonces un signo de la necesidad del mito. Como tal no

sería todavía una respuesta a esa necesidad.....

Kolakowski: Sí, así lo he entendido.

HK: Si Dios puede ser captado sólo en el mito o como mito, lo cual no es ninguna forma de conocimiento, ¿qué realidad corresponde a este mito? .

Kolakowski: ¡No hagamos una profesión de fe!

HK: ¿Hay para usted alguna diferencia entre el mito y la religión?

Kolakowski: Normalmente se entiende por religión todos los medios con que los hombres procuran entrar en relación con lo sagrado, es decir, los modos de transmitir, de conservar, de expresar y de comprender el contenido del mito.

“LO ESPECIFICAMENTE CRISTIANO PARECE SER LA IMPOSIBILIDAD DE LA AUTORREDENCION”

185

HK: ¿Dónde ve usted colocado el Cristianismo dentro del campo del conocimiento mítico de la verdad? ¿En qué consiste a su parecer lo específico de él?

Kolakowski: Lo específico del Cristianismo es para mí la idea de la salvación por medio del sufrimiento del Hijo de Dios en la Tierra; es decir, la fe de que en algún momento Dios ha tenido que volverse un componente de la historia humana, para poder por su propio sufrimiento liberar al hombre del pecado. Esto es lo que me parece ser lo específico del Cristianismo. Es un reconocimiento de la debilidad humana, de la imposibilidad de la autorredención. Se trata también de la fe en que la historia de la salvación y la historia humana en determinado punto son puestas en relación directa. El sufrimiento de Dios viene a ser parte de la historia humana.

HK: ¿Sería ese el lugar donde se reúnen las dos órdenes de que se habló al comenzar la conversación, a saber, el orden que aborda las cuestiones míticas y el orden del pensamiento racional-discursivo? Dicho de otra manera, ¿sería ese el lugar por dónde aquello que genera sentido llega al interior del mundo humano? ¿se trata de esta relación?

186

Kolakowski: Relación sí, pero no identidad, porque no puede haber identidad entre la historia de la salvación y la historia profana. Pero sí hay una interpenetración, una conexión que, de un lado, nos impide trazar una separación clara entre lo sagrado y lo profano, pero que nos permite, de otro lado, considerar la historia humana como un aspecto de la historia de la salvación. Esto es lo difícil y lo misterioso en el cristianismo: la imposibilidad de separar totalmente Dios y el mundo, la historia de la salvación y la historia profana. Porque el Hijo de Dios se hace hombre, el hombre y el mundo se santifican. Sin embargo, no hay igualación ni identidad, la distinción y la separación de ambas esferas deben conservar siempre su validez. Pero no somos capaces de determinar exactamente la línea divisoria. Esto es lo que confiere necesariamente doble sentido a toda nuestra historia humana. Es decir, no podemos buscar la salvación en la huída del mundo, ni, como hacen algunas corrientes panteístas, equiparar el mundo con la revelación de Dios, y aceptarlo así con todo lo que se produce en él. Esta ambigüedad pertenece, en mi opinión, a la esencia del cristianismo.

HK: En sus escritos salta a la vista que el mal como problema metafísico le preocupa en forma especial. Usted ha insistido también con frecuencia en que es específico del cristianismo el reconocimiento del mal. En su intento de integrar el mal en el orden del ser, usted habla de que se puede encontrar dos actitudes paradigmáticas del cristianismo: una de ellas, que personifica sobre todo Teilhard de Chardin, y que expresa el

intento de incluir todas las cosas en el plan divino y de considerar el mundo material como ya salvado o como orientado hacia la salvación y, como posición contraria, la visión maniquea que admite la existencia de una lucha permanente entre el bien y el mal. ¿Sólo puede haber esta alternativa entre el optimismo de la redención de Teilhard y el dualismo de los maniqueos? ¿Hacia qué dirección se inclina actualmente su pensamiento?

Kolakowski: Yo no diría que el reconocimiento del mal o aún la permanencia del mal sean algo específico ni exclusivamente cristiano. Pero, por supuesto, el problema en el interior de la cultura cristiana -dejando aquí de lado otras interpretaciones religiosas del mundo- despierta mi atención particular. ¿Por qué? Soy desconfiado frente a todo optimismo escatológico, panteísta, que nos haga creer que todo lo malo será absorbido alguna vez en la marcha de la redención a través de la historia. El progreso devoraría al final, por decirlo así, de manera dialéctica toda la negatividad del mundo. Si fuera así, ¿no existiría el peligro de que la seguridad de la salvación definitiva nos quitara en el mundo de hoy los criterios de la mano, por los cuales podemos distinguir entre lo bueno y lo malo? Como no estamos en condiciones de tomar un punto de vista divino, como conocemos necesariamente el mundo sólo en forma parcial, como no podemos abarcar con nuestro conocimiento el desarrollo del Universo como un todo, debemos considerar el mal como malo y nó como algo que se mostrará dialécticamente al final de las cosas como un aspecto de la manera única de ser del Bien.

187

“YO NO ESTABA EN EL COMIENZO DE LAS COSAS; NO SE COMO EMPEZARON”

HK: Parece que para usted fueran pues decisivas ante todo las razones morales, para no decir las razones “pedagógicas”...

Kolakowski: Sí razones morales, pero también cognitivas, por que no podemos tener conocimientos absolutos, porque simplemente no somos dioses. Porque, un punto de vista desde el cual pudiéramos captar un último y definitivo sentido de todo nos es inalcanzable. No debemos tener la pretensión de poder saber algo semejante, creer en ello, sería peligroso.

HK: Usted previene siempre contra el peligro de dar valor absoluto a los puntos de vista, de sobreestimar las posibilidades del hombre y sucumbir así a la tentación de la hybris. Por otra parte, juzga usted que el mal no puede ser explicado y, si veo bien las cosas, tampoco, según su opinión, debe ser explicado. Este tema lo ha formulado usted satíricamente en la "Conferencia de prensa con el diablo" en estos términos: ustedes tienen a su Freud, pero la alegría no es suficiente explicación para el mal(x) Pero, ¿podemos acaso corroborar la idea de que el mal es simplemente el mal y engendra siempre de nuevo el mal? .

188

Kolakowski: Para mí se trata de algo decisivo: Por más que podamos ser capaces de explicar el comportamiento humano por categorías de la antropología y la sicología, el fenómeno del mal permanece en pie y no es explicable para mí; yo no estaba en el comienzo de las cosas, no sé cómo empezaron. No podemos saberlo. Estamos sometidos a una ley que podríamos calificar de voluntad del mal. Y no tenemos fundamentos para esperar que haya medios en nuestro mundo para reprimir o aniquilar esta voluntad demoníaca. Que existe algo semejante a la voluntad del mal, de hacer sufrir y de crear el sufrimiento, es para mí manifiesto.

(x) Juego de palabras entre Freud (S. Freud) y 'Alegría' (Freude)

HK: Hay pues con seguridad apariciones extremas del mal. Se atestiguan por el fenómeno del sadis-

mo. Hoy tendemos más bien a interpretar tal voluntad de mal por el mal mismo, como algo patológico y no como una constante antropológica. Naturalmente es malo también que deje sufrir a los demás por causas de mis intereses. Pero aquí no se trata por cierto de esto, del problema de si la voluntad de hacer sufrir a otros es de por sí propia del hombre.

Kolakowski: Lo patológico sólo puede ser verificado en comparación con lo normal. Se debe saber primero qué es lo normal. Sin embargo, yo no sé exactamente qué es lo normal y qué es lo patológico. Quizás no corresponda a la realidad que cada individuo lleva necesariamente dentro de sí esta voluntad de mal. Pero esto no puedo saberlo. La voluntad de mal me parece sin embargo ser suficientemente fuerte y estar suficientemente difundida como para permitirme dudar de que se trate de algo patológico. Quizás somos todos capaces de hacer el mal, de hacerlo en sentido moral, aunque también es verdad que podemos limitar hasta cierto punto el mal.

189

“UNA FILOSOFIA ESCEPTICA PUEDE SER PRO-VECHOSA PARA LA CAUSA DE LA PAZ”

HK: Todo su pensamiento y su labor filosófica en su conjunto parecen estar inspirados muy fuertemente y sin excepción por interrogantes religiosos. Tiene para su pensamiento la política como campo de problemas una función directriz igualmente inspiradora?

Kolakowski: En mis años juveniles, desempeñaban ciertamente en mi pensamiento los interrogantes del campo de la política un papel más importante que hoy. Líneas divisorias precisas entre el ámbito del pensamiento y las tareas de plasmación política en la sociedad no se pueden naturalmente trazar nunca. Pero en las interrogaciones filosóficas, trato yo de conservar la mayor independencia posible con respecto a las motivaciones políticas. Cuando se reflexiona

sobre problemas religiosos o políticos no pueden dejarse simplemente de lado las circunstancias políticas. No se llega a lograr totalmente esto; pero por lo menos se debe tentar de permanecer libre al respecto. Yo no sólo he estado siempre interesado políticamente, sino también he estado políticamente activo de una manera u otra. Pero mi actitud es conservar la faceta política lo más lejos posible de las motivaciones de mi pensamiento.

HK: En relación con este punto y como cierre de la conversación, ¿me sería permitido hablar nuevamente del Premio de la Paz? La paz es por cierto también un problema que debe ser captado con categorías religiosas, pero es igualmente un problema social y político. ¿Cree usted que la filosofía puede ofrecer un aporte a la paz? Si es así, ¿de qué manera podría ofrecerlo?

190

Kolakowski: No desearía atribuir a la filosofía un alcance excesivo en este campo. Presumiblemente, puedo contribuir a la causa de la paz sólo fortaleciendo la fe en la tolerancia. Fortalecer la fe en la tolerancia significa sin embargo también que la filosofía es escéptica, que derriba nuestras certezas, en vez de fortalecerlas. Una filosofía escéptica puede ser provechosa para la causa de la paz.

Traducción de Gerardo Alarco y Carlos Trigos.

COMENTARIO José Luis Idígoras
Retorno a la experiencia religiosa

Así podríamos condensar la significación de la entrevista de Herder Korrespondenz con L. Kolakowski. Un retorno hacia la experiencia religiosa que nos parece significativo en la hora actual.

Hemos vivido hasta hace pocos años en un ambiente de optimismo desbordante, dentro del mito y de las representaciones del progreso. Las esperanzas de la humanidad se desplegaban sin fronteras hacia metas infinitas. L. Kolakowski nos hace ver como él, en su etapa marxista, participó de esa confianza desbordante en el hombre. Un humanismo absoluto, sin fronteras ni limitaciones, donde la audacia humana era capaz de alcanzar las más distantes metas. En esa actitud de euforia prometética, inspirada en el joven Marx y hermana del espíritu nietzscheano, vivió Kolakowski largos años que podríamos designar como juveniles. Pero la experiencia real de la vida, el contacto con la sociedad y sus crecientes problemas, la presencia misteriosa y creciente del mal en medio de las estructuras le han ido alejando de ese optimismo y le han hecho acercarse a esa realidad del "pecado hereditario" que tira por tierra esperanzas delineadas con trasfondo de absolutismo y sin posibles limitaciones.

191

El hombre pierde así esa mística sin fronteras en el poder creador y liberador de sus empresas y adquiere una humildad religiosa que le aleja del abismo de la *hybris*. La "religión irreligiosa" del progreso que venera al hombre como absoluto y como creador de todos los posibles cede su fuerza y da lugar a una religión más genuína por más humilde y por estar abierta al Absoluto auténtico que desborda lo humano en mil formas y lo sumerge en el misterio envolvente e incomprensible. La mística de la creación pierde importancia y la recobra la búsqueda del sentido en un mundo al que el progreso no logra justificar, pues se muestra como un dios atravesado de limitaciones y

miserias.

Hoy se va perdiendo en muchos ámbitos de la cultura moderna la confianza irrestricta e ilimitada en el progreso. Cada día dudamos más de los logros de que nos vanagloriamos y sentimos las brechas que nuevos conflictos inesperados abren en las antiguas ilusiones. Cada día se pierde más la impresión etnocéntrica de la cultura occidental de significar el último escalón de un progreso único y confluyente hacia la misma meta. Cada día crece la escisión entre el progreso técnico y el auténtico progreso humano, siempre tan difícil de captar. La difundida concepción de la historia como un proceso único de liberación, por etapas siempre ascendentes que superaban y aprovechaban los logros precedentes, se desvanece cada día vez más. La moderna revolución juvenil significa un rechazo abierto de lo que considerábamos el supremo logro de libertad en la historia humana.

192

No hace falta ni enumerar los problemas que afligen a nuestro mundo y le hacen tomar conciencia de sus limitaciones. El contraste ofensivo entre pueblos desarrollados que despilfarran suntuosamente y el hambre endémica de las grandes mayorías de la humanidad. La amenaza creciente de la paz en circunstancias en que una guerra puede hacer desaparecer todos los esfuerzos de las pasadas generaciones en la historia. La creciente opresión de la persona por los tentáculos cada vez más poderosos del estado y sus sistemas de control. La amenazadora mecanización de la vida personal y social que empujan al hombre cada vez más apremientemente hacia el robot. La insatisfacción psicológica de los individuos que se manifiesta en enfermedades mentales cada vez más numerosas. La destrucción ecológica, la contaminación ambiental, la acumulación de desperdicios atómicos, la escasez de materias primas indispensables.

El mal que el hombre había considerado vencido o menospreciado como una mera etapa reabsorbida en la

siguiente etapa del desarrollo parece burlarse de nuestras visiones optimistas y su realidad se hace cada vez más abrumadora. A las preocupaciones creadoras y prometéicas suceden de nuevo las miradas morales, siempre más pesimistas y más preocupadas por el bien real de las personas. Kolakowski ha pasado de una actitud confiada en que el mal sería definitivamente vencido a una postura moralista que se esfuerza por combatir ese mal que está seguro no ha de desaparecer. Y por eso nos vuelve a hablar simbólicamente de demonios y pecados hereditarios que están visiblemente patentes en nuestra cultura.

Surge así el acercamiento a la religión, como la dimensión indispensable a través de la cual el hombre descubre el sentido de una realidad que deja de ser evidente y significativa para el conocimiento racional y técnico. Y no se trata de un proceso temporal y pasajero, hasta que la humanidad alcance metas superiores. Kolakowski reconoce que no se puede siquiera prever una situación en la que la humanidad pudiera prescindir de la dimensión religiosa. Y ni siquiera considera deseable que tal superación de la religión pudiera efectuarse. La confianza en la razón y en el progreso indefinido que de ella brota ha perdido su carácter absoluto y abre paso a la religión que viene a dar significación humana a lo que de suyo es indiferente y gratuito.

193

La presencia del mal y su crecimiento en el mundo no parece ser algo pasajero y patológico que pudiera fácilmente curarse. Todo hombre parece llevar dentro de sí esa voluntad perversa y sus consecuencias son demasiado patentes en el mundo actual. Tampoco puede reducirse a una mera coyuntura que fuera indispensable para el salto hacia un bien mayor. Pues a tal suposición faltaría todo criterio para diferenciar el bien del mal. El mal es una realidad tangible que hace problemática nuestra existencia y tira por tierra los esfuerzos racionalistas de comprensión. Ahí surge el mundo de la experiencia religiosa que da sentido

aún en medio de los males que nos afectan trágicamente.

Claro está que esta actitud religiosa de Kolakowski no hace de él un teísta. En una actitud muy propia de la tradición protestante, hace un corte epistemológico entre el mundo de la razón teórica y técnica y el de la experiencia religiosa, dadora de sentido. Son dos campos diversos que, aunque guardan entre sí una estrecha relación, no pueden en modo alguno confundirse. De ahí que toda afirmación de Dios o de las realidades religiosas en el campo del conocimiento teórico sea ilegítima. No se puede formular el contenido de la vivencia religiosa en forma teórica de una ciencia. Aunque a la vez pone de relieve que aún el saber científico está condicionado por formas tradicionales y culturales que le quitan toda posible pretensión de absoluteidad. También el campo del saber teórico es relativo y se halla sometido en alguna manera al ámbito de la fe. El principio "credo ut intelligam" es también valedero en el campo del saber teórico.

194

En este supuesto, es también interesante lo que Kolakowski nos dice sobre lo característico del cristianismo dentro del campo de la vivencia religiosa. El mensaje cristiano lo comprende como la presencia de lo divino en medio de la humanidad y su sometimiento al dolor, como camino de redención de los males humanos. No podemos entender esta fórmula en un sentido de conocimiento histórico o científico. Pero la significación religiosa hace comprender al hombre que la salvación no puede venir de él mismo. Que Dios es el único capaz de realizar esa liberación y que el camino es precisamente la comunión de Dios en los dolores de la humanidad.

Aun cuando la postura religiosa de Kolakowski, desde nuestro punto de vista católico, se hunda un poco en un escepticismo teórico y separe las esferas de la realidad y de la significación, creemos que hay en su

postura una actitud básicamente religiosa y aun cristiana, desde el momento que se afirma la presencia de un mal insuperable para el hombre y la redención por medio de la presencia de Dios en el dolor humano. Existe una amplia gama de experiencias comunes que él con su división de campos no se atreve a trasladar al mundo del saber. Más aún nos propone su filosofía como un ejemplo que enseña la tolerancia y se enfrenta a la frecuente obstinación de las ideologías que se autoafirman con una certeza sobrehumana, con una seguridad absoluta que linda siempre con la *hybris*.

Creemos, pues, que la lectura de esta entrevista puede hoy tener una gran significación para un sector importante del ambiente moderno que tiende a un pesimismo del presente unido a las más sublimes y absolutas visiones de un futuro utópico. Por eso se desconfía y hasta se rechaza cualquier actitud religiosa de acogimiento, de gracia o de esperanza. Prometeo suplanta a Cristo con su audacia sin límites. Pero estas actitudes titánicas llevan siempre a en su tensión heroica la amenaza de una desilusión rápida y depresiva. Las posibilidades humanas son siempre limitadas y la opresión generada aun por los esfuerzos liberadores nos sumerge en el desaliento.

195

Es preciso ser clarividente y a la vez que se acepta recibir un estímulo hacia una acción valiente y dinámica, se debe conocer realistamente las limitaciones y las fronteras de lo humano que es pretensioso y ridículo ignorar. Es ahí donde surge una actitud religiosa que no desprecia la creatividad, pero que la encuadra en un mundo limitado y sembrado de mal que lleve consigo la exigencia de un mundo de significación y de esperanza, independiente de los datos fríos y deshumanizados de una técnica cada vez más poderosa y menos humana. Es muy significativa la experiencia de este filósofo que con tanta sinceridad busca el misterio complejo de lo humano.
