
Por qué tengo razón en todo

Leszek Kołakowski

TRADUCCIÓN DE ANNA RUBIÓ RODON
Y JERZY SLAWOMIRSKI


melusina

Título original: *Moje słuszne poglądy na wszystko.*

© 1999 by Leszek Kołakowski

© De la traducción del polaco: Jerzy Sławomirski y Anna Rubió Rodon

© Editorial Melusina, s.L., 2007

www.melusina.com

Diseño: David Garriga

Esta edición ha recibido una subvención del programa de traducción del Instituto del Libro -© POLAND.

This publication has been funded by the Book Institute - the © POLAND Translation Program.

INSTYTUT KSIĄŻKI



Primera edición, 2007.

Reservados todos los derechos.

Fotocomposición: Víctor Igual, s.L.

Impresión: A&M Gràfic, s.L.

Depósito legal: B. 9482-2007

ISBN-13: 978-84-96614-23-9

ISBN-10: 84-96614-23-9

Impreso en España - Printed in Spain

Prólogo

Este volumen contiene una selección de artículos y ensayos que escribí en los años ochenta y noventa, y en el caso de dos o tres, incluso antes. Dónde y cuándo se publicaron, en qué lenguas fueron escritos —toda esta información se encuentra en las notas—. Mi hija Agnieszka me ha ayudado mucho, desenterrando algunos textos de montones de papeles revueltos y poniéndolos en orden. Sin ella, seguramente nunca habría emprendido este trabajo. Algunos textos formaron parte del volumen *La civilización en el banquillo de los acusados*; por desgracia, lo publicó una editorial incompetente, la edición no es nada cuidadosa y está repleta de errores, y al autor no se le dio la oportunidad de corregir las galeradas; tacho este aborto del libro, ¡cruz y raya!, y quien lo tenga que lo tire a la basura.

No soy capaz de resumir en breves palabras el tema de estos ensayos, y si supiera hacerlo, probablemente no habría ninguna razón para derrochar tinta poniéndolo por escrito. La gran mayoría de ellos se refiere a cuestiones no tanto trascendentales como terrenales, aunque —presumo de ello— importantes. Muchas de mis reflexiones ponen de manifiesto la ambigüedad de los asuntos y de los actos del hombre, la precariedad de sus elecciones y la vaguedad de sus juicios. Por lo tanto, son incompatibles con un pensamiento fundamentalista, es decir (en una de las acepciones del término), con la bendita fe del creyente en que no pisa un terreno resbaladizo, inestable o pantanoso, sino una superficie segura desde donde puede lanzar con fervor consignas y condenas. Así interpretado, el fundamentalismo es propio de una mente juvenil, aunque también de una mente decrepita —ambas se dan cita en esta tendencia—.

El título de esta obra, algo frívolo, deriva del de uno de los textos, si mal no recuerdo el más antiguo y tal vez el más ocasional de la selección,

escrito como réplica al ataque de uno de los principales ideólogos de la Nueva Izquierda inglesa de la época.

Por un momento dudé si incluir los textos que hacen referencia al comunismo y a su caída, ya que ha llovido mucho desde entonces, pero finalmente decidí que algunos formarían parte del presente volumen. En uno de ellos, el lector encontrará una falsa profecía, porque en 1984 dije que el desmoronamiento del comunismo sería un proceso largo y que era poco probable que las generaciones con más de medio siglo a la espalda vieran su final. Gracias a Dios, todo fue más acelerado, lo cual no debe atribuirse a movimientos inesperados de una Historia anónima, sino en parte a la acción consciente de la oposición, y en parte a las transformaciones —también obra de la gente y no de la Historia— que padeció la metrópolis oriental de esta doctrina.

El lector, suponiendo que haya alguno, notará que en varias ocasiones salpico mis estudios con críticas a la tradición del Siglo de las Luces. No soy el único. Al contrario, cuando intento analizar esta tradición sin ocultar ninguno de sus dos lados —ni el bueno ni el malo—, cuento con numerosa compañía. Sin embargo, de momento no me veo capaz de proponer una síntesis de la cuestión fundamental: el legado del Siglo de las Luces, y tengo que limitarme a generalidades.

Además, fiel a mi costumbre, pongo en tela de juicio la validez o la solidez de las clasificaciones y los esquemas que nos enseñan en la escuela y que, a la larga, resultan improcedentes o frenan la comprensión de las cosas. Mi lema es: cuando las cosas parecen claras, hay que sembrar una confusión curativa y cubrirlas con un velo de inseguridad. Me doy cuenta de que la mía es una actividad exasperante.

También me enorgullezco de que los presentes textos no sean de lectura difícil, lo cual en parte se debe al hecho de que muchos de ellos, tal vez la mayoría, en su versión original fueron conferencias que di en varios lugares del mundo a un público de lo más variopinto —la conferencia impone un cierto estilo si el conferenciante quiere ser comprendido y no aburrir excesivamente—.

No se me ocurre qué más podría decir en este prólogo.

Oxford, julio de 1999

I. Utopía, apocalipsis,
cristianismo

Reconsiderando la muerte de la utopía

Cuando me preguntan dónde me gustaría vivir, suelo contestar: en un bosque de alta montaña a orillas de un lago que esté en la esquina de Madison Avenue de Manhattan con los Campos Elíseos de París en un apacible pueblecillo. De modo que soy utopista, y no porque el objeto de mis sueños no exista, sino porque es intrínsecamente contradictorio.

¿Lo son todas las utopías? Esto naturalmente depende de cómo definamos el término, pero no existe ninguna necesidad de limitar su significado a ideas cuya incoherencia lógica o impracticabilidad empírica saltan a la vista. Sin embargo, en nuestras reflexiones sobre la utopía no deberíamos alejarnos demasiado del significado coloquial del vocablo, por muy conscientes que seamos de su volubilidad e indefinición. Bien mirado, estamos ante un proceso cultural interesante de resultados del cual una palabra cuya historia es harto conocida —nació como un nombre propio inventado— ha adquirido durante los últimos dos siglos un significado tan amplio que no solamente abarca un género literario, sino también un modo de pensar, una mentalidad y una opción filosófica y, por si esto fuera poco, sirve para describir fenómenos culturales enraizados en la Antigüedad, es decir, muy anteriores al momento histórico de su nacimiento. Este hecho sugirió a algunos historiadores y filósofos la idea de que se trata de una forma sempiterna de la sensibilidad humana, de un fenómeno antropológico al que un pensador inglés del siglo XVI se limitó a dar un nombre adecuado. Esto puede ser creíble a condición de que infleamos el concepto hasta que adquiera unas dimensiones lo bastante grandes para dar cabida, por un lado, a todos los proyectos humanos con pretensiones de conseguir algo mejor de lo que ha habido hasta el momento (como hizo Ernst Bloch) y, por el otro, a todas las representaciones religiosas de la felicidad paradisiaca. No obstante, en tal forma, el concepto pierde utilidad, porque habría que clasificar como

proyectos utópicos todo lo que la humanidad haya hecho jamás para mejorar su existencia colectiva e individual, y también todas sus expectativas escatológicas, con lo que el concepto dejaría de ser un instrumento idóneo para las investigaciones históricas o filosóficas. Por otra parte, en el lenguaje coloquial el adjetivo «utópico» tiene un matiz peyorativo y se refiere a cualquier plan, incluso el más banal, que por alguna razón resulte poco práctico («sería pura utopía esperar que hoy no lleguemos tarde a cenar») —en esta acepción, el concepto también es inservible en las investigaciones acerca de la naturaleza humana—.

Teniendo pues en consideración que un cierto grado de arbitrariedad en la delimitación del significado del término es inevitable y que más vale atenerse a su acepción coloquial que forzar a un vocablo ya existente a cumplir objetivos que le resultan ajenos, propongo una limitación doble. Primero, al hablar de utopías, no nos referiremos a ideas relacionadas con la mejora de algún aspecto de la existencia humana, sino a la convicción de que es posible alcanzar un estado definitivo e insuperable en el que ya no quede nada por mejorar. Segundo, denominaremos con este término sólo los proyectos cuya realización suponga un esfuerzo humano —de este modo, excluirémos tanto las visiones de un paraíso fuera de la Tierra como las esperanzas apocalípticas en la creación de un paraíso terrenal mediante la intervención divina—. Así pues, de acuerdo con el segundo criterio, incluiremos en la historia de la utopía así definida el anabaptismo revolucionario del siglo XVI y excluirémos de ella toda clase de movimientos milenaristas y adventistas, así como las ideas que proclamaban la aparición del Reino de Dios en la tierra como consecuencia de la parusía. Por otra parte, en virtud del primer criterio, me abstendré de clasificar como utópicas fantasías tecnológicas futuristas de cualquier índole, siempre que no postulen la solución definitiva de los problemas de la humanidad, la plena satisfacción de las necesidades humanas, resumiendo: un estado final.

Limitada así por ambos lados, la noción de utopía se ha ampliado, porque se ha hecho aplicable no solamente a visiones globales de una sociedad redimida de una vez para siempre, sino también a ciertos campos de la actividad humana. Por ejemplo, podemos hablar de utopías epistemológicas refiriéndonos a la búsqueda de la certeza absoluta o de la fuente definitiva del conocimiento humano. Tampoco hay impedimento alguno para calificar de «utopía científica» a la esperanza de encontrar el fundamento definitivo de cualquier disciplina de la ciencia —en particular, de la física o de la matemática— o de todas las ciencias empíricas juntas; si esta esperanza se cumpliera, cerraría el paso al progre-

so futuro, excepto a aplicaciones concretas de la ecuación final. Sin embargo, buscaríamos en vano utopías arquitectónicas o artísticas, puesto que la historia del pensamiento humano, aunque plagada de expectativas del Escatón, desconoce la idea de una edificación definitiva o de un poema definitivo.

Podemos afirmar que el padre de la utopía epistemológica moderna es Descartes. Es cierto que creía, y tal vez no sin fundamentos, que si fuera imposible encontrar la fuente de la certeza absoluta e incommovible, ninguna certeza, y por ende tampoco la verdad (excepto en la acepción pragmática del vocablo), sería posible. También creía posible descubrir la última fuente de la certeza cognitiva y que él lo había conseguido. No la había descubierto solamente en su *cogito*: si se hubiera conformado con el *cogito* como verdad única que resiste a la presión de las dudas, no habría sido capaz de ir más allá de su descubrimiento que, por lo tanto, habría quedado reducido a una tautología cerrada y vacía no conducente hacia ninguna parte. Para pasar de aquel acto inicial de iluminación a una reconstrucción plausible del mundo, Descartes tuvo que echar mano a criterios de la verdad universales que no fue capaz de validar sin recurrir a la mente divina omnisciente. Sin embargo, no necesitamos rompernos los sesos analizando el círculo vicioso que sus primeros críticos advirtieron en su razonamiento (en la prueba de la existencia de Dios aparece el criterio de las ideas claras y distintas, cuyo garante y afianzador resulta a la larga Dios) y que incluso hoy es tema de debate entre los filósofos. Tanto si la propuesta de Descartes era lógicamente correcta como si no, planteó (o volvió a plantear) la pregunta utópica cardinal que ocupa a la filosofía desde hace siglos: ¿es posible la certeza absoluta? Y si la respuesta es sí, ¿puede alcanzarse sin referencia alguna a la sabiduría absoluta de Dios? Y si la respuesta es no, al haber enterrado toda esperanza de conocer el fundamento definitivo de la ciencia, ¿estamos condenados a renunciar al concepto de verdad en un sentido normal, es decir, trascendental, para conformarnos con los criterios prácticos de aceptabilidad, abandonando de una vez por todas el sueño de la *episteme*? Sea cual sea la respuesta, la pregunta de Descartes no era nada banal, y los momentos claves de la borrascosa historia de la filosofía moderna se han visto determinados por las contiendas entre los empíricos y los escépticos por un lado, y los defensores de todas las variantes del trascendentalismo por el otro.

En nuestra cultura, la utopía epistemológica no ha perecido nunca —a principios de este siglo, su defensor más porfiado y valiente fue sin duda Edmund Husserl—. Incansable e ininterrumpidamente, mejoró,