

Analizando los ejes del debate Thompson-Kolakowski en perspectiva.

Antonio Oliva (Universidad Nacional de Rosario)

Resumen

El artículo realiza un recorrido por los principales problemas intelectuales que el historiador británico Edward Palmer Thompson y el filósofo polaco Leszek Kolakowski debatieron en el N° 10 y 11 de la revista de la Nueva Izquierda británica *Socialist Register* a finales de 1973. El artículo se detiene en el debate de los dos intelectuales desmenuzando sus principales aporías.

Palabras clave

Edward Thompson, Leszek Kolakowski, marxismo, Nueva Izquierda británica.

Abstract

The article takes a tour of the main intellectual problems that the british historian Edward Palmer Thompson and the polish philosopher Leszek Kolakowski discussed in N°. 10 and 11 of the magazine of the New British Left *Socialist Register* at the end of 1973. The article stops at the debate of the two intellectuals crumbling their main aporias.

Keywords

Edward Thompson, Leszek Kolakowski, Marxism, New British Left.

Un intercambio epistolar movido por las tempestades de una época.

Cuando a finales de 1973, en el décimo volumen de la *Socialist Register* se publicó la carta de cien páginas que Edward Thompson le dedicaba al filósofo polaco Leszek Kolakowski, el conocimiento de la producción del primero sobre la obra reciente del segundo era relativamente escaso. Desde 1968, lo poco que había podido leer del filósofo polaco lo llevaba a dudar del lugar político y teórico donde se colocaba: “A partir del período de 1968, cuando se vio forzado al exilio en Occidente me siento menos seguro

en cuanto a su identidad” (THOMPSON, 2004, pág. 8). Los acuerdos de 1956 sobre los aspectos humanistas del socialismo se habrían desvanecido¹. Como hemos señalado en otros escritos, éstos se concentraban en el sentido político democrático y el registro moral de las acciones de la disidencia comunista, pero además en delineamientos políticos comunes. Se trataba de propagandizar y movilizarse por medio de acciones que ampliaran el espectro democrático y la defensa de los derechos civiles a un lado y otro de la “cortina de hierro” para salir de la jaula de la Guerra Fría, es decir no reforzar los polos del estalinismo y del liberalismo capitalista. La angustia generada por el corrimiento ideológico del programa de 1956 hacia “la bestia capitalista” por parte de Kolakowski no solamente explican la extensión de la crítica, sino también que “...mis sentimientos tengan un tono más personal. Siento algo así como injuria y traición al recorrer las páginas de Encounter. Mis sentimientos no son problema suyo: usted debe hacer lo que juzga correcto. Sin embargo, ellas explican por qué no escribo un artículo o una réplica, sino una carta abierta.” (THOMPSON, 2004, pág. 9). Tan importante como el formato de la recusación es la manera en que piensa Thompson leer las nuevas ideas con las que se encuentra. Su admiración como lector del Kolakowski “disidente” y su antiguo camino en común sospecha que está en crisis. Thompson presume que es “...un impostor: un lector, un admirador, pero no un pariente”. Sus sospechas nos anuncian que la mirada no va a ser condescendiente: “la única forma en la que puedo definir mis pensamientos en profundidad es confrontando con un debate” (THOMPSON, 2004, pág. 7). Sus biógrafos y los escasos trabajos que han relevado la importancia de *Open Letter*...para mensurar los quiebres y las continuidades del pensamiento thompsoniano en los años 70’ ya han ofrecido un cuadro de las negativas del inglés a “...ofrecer la mejilla a la apostasía para aceptar de buen grado los envites de la acomodación y la conformidad con el capitalismo y su doctrina de gobierno regida por los valores (o ausencia de ello) del mercado” (PALMER, 2004, pág. 25).

Es importante relevar qué parte de la obra kolakowskiana es resaltada por Thompson para escribir la epístola, ya que allí se encuentra la selección que oficia de materia prima para evidenciar —a los ojos del historiador— la significación del viraje y la bifurcación político-ideológica del exiliado. En contraste con las impresiones de los editores del Kolakowski “occidentalizado” que rápidamente descartan los escritos de *Po Prostu* y *Nowa Kultura*

¹ Sobre las relaciones de Edward Thompson y la *New Left* británica con los comunistas disidentes y en especial con Leszek Kolakowski durante los años 50 y 60, véase OLIVA (2013, Págs. 3-26)

en la Polonia de los años 1956-58 ya que “...poco había que se pudiese encontrar algo de significancia universal” (LABEDZ, 1969², pág. 14; THOMPSON, 2004, pág. 7); Thompson releva la importancia no sólo para la época que fueron escritos, sino la contemporaneidad, de textos como *Responsability and History*, *The Priest and the Jester* o *The Concept of the Left*. Con respecto al primero de ellos va a decir que: “A mí me parecía y aún me parece que, a pesar del carácter experimental, este estudio continúa siendo el examen más sustancial de los temas de significación universal desde la mitad del siglo” (THOMPSON 2004, pág. 8). Y es que, para mostrar el viraje, 1956 sigue siendo el punto de referencia obligado, donde acción moral, coherencia de pensamiento y línea política caminaban en una misma dirección tanto para la izquierda británica como para la “disidencia” comunista de Europa del Este. Un primer “corpus” de artículos de 1966 a 1968, anteriores al exilio, donde Kolakowski retorna a los temas sensibles para el Thompson de 1956: “explicaciones históricas, determinismo y elección moral” y en los que detecta una “mayor precisión filosófica” aunque “...no veo grandes fracturas o discontinuidades profundas en sus consideraciones” (THOMPSON 2004, pág. 8). Traducidos al inglés y compilados por Leopold Labedz en la revista *TriQuarterly* en enero de 1971 (KOLAKOWSKI, 1971b), serán utilizados por Thompson como textos de “transición” hacia una perspectiva más renegacionista y apóstata, sobre todo en lo que refiere al marxismo. Pero la sustancia de los textos que motivan la carta son posteriores (1970-1973) y el sentimiento de “injuria o traición” no están en relación solo a los postulados, sino también a los formatos y lugares donde Kolakowski agencia sus pensamientos a medida que transcurre su estadía en el Oeste. Si separamos el excursus contra la filosofía althusseriana publicado significativamente en *Socialist Register* en 1971 (KOLAKOWSKI, 1971c), los textos que llegan a ser seleccionados por EPT “a partir de fragmentos” en los primeros años 70’ son tres:

1. Una entrevista publicada en la revista liberal británica *Encounter* en octubre de 1971, como producto de la transcripción que realizó ésta de un reportaje realizado en la emisión radial RIAS Berlín, de la RFA, bajo el título de *Intellectuals, Hope & Heresy* (KOLAKOWSKI, 1971a)

² En donde se compilan, pese a las opiniones de su mismo editor, la mayoría de los textos importantes de Kolakowski de los años 50’ en inglés.

2. Un artículo en la revista virgiana Daedalus, del verano de 1972 donde Kolakowski abordaba el tema del antintelectualismo de la izquierda occidental, bajo el título de *Intellectual againts intellect* (KOLAKOWSKI, 1972)

3. Una conferencia realizada conjuntamente con otros catedráticos en la Universidad de Reading en mayo de 1973, bajo los auspicios de la Escuela Superior de Estudios Europeos contemporáneos que llevaba el título de *¿Is there anything wrong with the socialist idea?* El mimeografiado de la exposición de Kolakowski se tituló *The Myth of Human Self-Identity* (KOLAKOWSKI, 1976) y, posteriormente, el autor dio a conocer el texto en forma de ensayo, conjuntamente con otros trabajos. En esta intervención Kolakowski se preguntaba si los objetivos que los socialistas habían perseguido históricamente contenían las semillas de la “pesadilla” del socialismo real del este europeo abordando los orígenes del problema en el joven Marx.

Intentaremos no perseguir a Thompson en el zigzagueante orden lógico de su argumentación. Más allá de que intenta no entrar en una actitud “desesperada” y busca racionalizar los puntos que le interesa debatir ¿Cuáles son los tópicos que, a través de la réplica de Kolakowski se ponen verdaderamente en debate? Trataremos de reorganizar su estructura procesando el texto “como si fuera en caliente”, ya que sospechamos que fue escrito en allegro vivace y con una gran carga emotiva. La respuesta de Leszek Kolakowski, su derecho a réplica en el volumen 11 de Socialist Register, fue mucho menos apasionado, donde el filósofo polaco toma distancia en forma definitiva de la idea de una “tradición marxista en común” sin acceder a la “agenda” de camaradería que le había propuesto Thompson, acepta, sin embargo, acompañar a EPT en el traslado del “cadáver” de 1956 con una significativa advertencia expresada en una tajante frase que marca desde el comienzo la idea “del río no vadeable”: “No tengo ninguna cuenta personal que saldar con la ideología comunista o con el año 1956; eso fue saldado hace mucho. Pero si usted insiste, comencemos y llevemos encima este cadáver. Cantando juntos” (KOLAKOWSKI, 2007, pág. 7).

De esta manera, “el antiguo camarada” desglosará los puntos “más controversiales”, pero advirtiendo desde el principio la toma de distancia (que se convierten en irrevocable a medida que la respuesta se extiende) sobre tres aspectos centrales del discurso thompsoniano:

“Aunque yo sea incompetente en su campo de estudios, conozco su reputación como erudito e historiador y encontré lamentable ver en su Carta tantos clichés izquierdistas que sobreviven en el discurso y en lo impreso debido a tres artificios: primero, la negativa de analizar las palabras —y el empleo de híbridos verbales especialmente diseñados para enredar las cuestiones—; segundo, el empleo de patrones morales o sentimentales en algunos casos y de patrones políticos o históricos en otros casos similares; tercero, el rechazo a aceptar los hechos históricos como son. Trataré de decir con más precisión lo que pienso” (KOLAKOWSKI, 2007, pág. 7).

La primera aporía en debate refiere a la tradición marxista común al que se le agrega el saldo de la idea de “disidencia”. Thompson despliega un afán clasificatorio que lleva implícita la crítica a la posición que ha adoptado Kolakowski frente al marxismo en sus últimos trabajos. Así al interior del marxismo es posible distinguir cuatro posiciones reflexivas de su estatuto:

1. El marxismo como doctrina: en este caso, el marxismo es concebido como “cuerpo doctrinario autosuficiente, plenamente realizado en un conjunto de textos”. En general, este tipo de marxismo está asociado a alguna forma de institucionalización, una vez que se ha propuesto alguna instancia capaz de definir la doctrina genuina, responsable no sólo de los textos canónicos, sino también de sus interpretaciones justas. Conlleva una actitud mental inclinada a la aceptación de opiniones institucionalmente aprobadas, porque en su pensamiento subyace alguna instancia (un sacerdote, un comité, etc.) dotada de poder para establecer los textos canónicos y su correcta hermenéutica. Siendo la gran explicación mental del estalinismo (pero también del trotskismo y el maoísmo) como idea y como práctica, es un marxismo desacreditado, pero sobrevive con impresionante vitalidad. Como en gran medida constituye un *nonsense*, y a pesar de esto muestra una gran capacidad de supervivencia, nos dice Thompson, “debe satisfacer alguna necesidad humana” (THOMPSON, 2004, págs. 23-26).

2. El marxismo como método: este marxismo, según EPT, aunque no se presente como doctrina, padece de una dificultad fundamental: o no consigue definir con precisión suficiente las características del método de Marx que lo diferencia de los métodos de otros pensadores, o cuando lo hace, se torna algo rígido elevándose al estatuto de doctrina. En este sentido, se cae en la rigidez del marxismo anterior, pues se pasa a suponer instancias autorizadas de validar el método. En suma, si el método es más que una tradición, conlleva una definición rigurosa de cómo proceder y tal marxismo incurre en el equívoco del primero. Presuponemos los atributos intelectuales de Althusser y gran parte del

pensamiento de izquierda del “leguaje francés” como encajando en esta tipología (THOMPSON, 2004, págs. 26-28).

3. El marxismo como herencia: este tipo de marxismo, alega que el pensamiento de Marx, así como el pensamiento de todos los autores que constituyen una determinada ciencia, debe ser progresivamente asimilado en las ciencias sociales, conformando así una herencia común de la disciplina. Esta parece ser, la idea finalmente adoptada por Kolakowski, y Thompson se opone a ella, tanto por el oportunismo ecléctico en la que se sustenta, como porque esta perspectiva subestima la capacidad de la sociedad capitalista de generar y regenerar sus propias formaciones ideológicas defensivas. En otras palabras, presuponer que el marxismo podría ser gradualmente incorporado a la ciencia social, tal como existe y es requerido por las instituciones de la sociedad capitalista, es ignorar precisamente el carácter crítico del pensamiento marxiano, y en consecuencia la dificultad de la asimilación por parte de dichas instituciones. La idea del marxismo como herencia es imprecisa en grado suficiente como para encajar en aquel “oportunismo de supermercado de la cultura” en el cual “...toda idea es tan buena como cualquier otra, dependiendo de su utilidad para el consumidor”. Para EPT al adoptar la noción de marxismo como herencia, Kolakowski muestra su ingenuidad, en relación al modo de obrar con las ideas en el capitalismo y dicha crítica se coloca en sintonía con la “desafortunada” decisión de realizar las críticas inespecíficas a los ‘movimientos sociales del 68’ y al discurso “irracional”(más allá incluso de que como alude Thompson, podría llegar a compartir este diagnóstico) de la izquierda *soixante-huitards* en revistas como *Encounter* o exposiciones en la Universidad de Reading, sin medir las consecuencias de su utilización antimarxista. En definitiva, este marxismo, imagina una fertilización rica en ideas propias del capitalismo, suponiendo casi el otro extremo de la idea de doctrina. (THOMPSON, 2004, págs. 28-31).

4. El marxismo como tradición: La utilización del marxismo como un espacio tradicional común no es nuevo en su pensamiento, sino que se remonta a sus primeros años como pensador marxista y más precisamente al rescate de la generación del 56’ dentro del movimiento comunista. Entendido como tradición, el marxismo escapa a las objeciones hechas al tipo 3, ya que presupone la coexistencia de una “pluralidad de voces conflictivas, pero que discuten al interior de una tradición común”. Aventaja a la posición 2, ya que permite “...una gran dosis de variabilidad, sin convalidar la autodisolución desprovista de principios de la sostenida en el tipo 3” (THOMPSON, 2004, págs. 31-32).

Con un recurso que se repite como método de muestrario en la *Open Letter*, Thompson elucida contra Kolakowski los significados de tradición marxista citándolo asiduamente, pero en sus reflexiones de los años 50³. En este punto, el guante que lamentablemente Kolakowski ya no va a recoger, refiere a un punto central en el pensamiento thompsoniano que será sujeto de debate en los años siguientes a la carta. La definición de tradición en el marxismo no atañe tanto al sentido de pertenencia a la misma, sino más bien a explicitar “donde se está posicionado dentro de ella” (THOMPSON, 2004, págs. 32). Es decir, es un ámbito de producción de sentido, no una doctrina o un método a seguir y mucho más si dicha doctrina o dicho método consolidan su posición como criterios de verdad desde una usina institucionalizada. ¿Creerá Kolakowski, para estos años, que el marxismo es en sí mismo una reflexión sobre la realidad que necesariamente conduce a la creación de estas dos acepciones? ¿Se sentirá incluido en esta cuarta visión del marxismo, entendida no como una *ecclesiae*, sino como un *ágora*? Ya no habrá respuestas concretas a estas preguntas en la demoledora respuesta de Socialist Register, y aunque Kolakowski, como aludíamos no recoja este guante, podría ya suponerse que la respuesta sería lo suficientemente general y vaga como para no acordar con el afán clasificatorio de Thompson y mucho menos sentirse “invitado” a producir desde el marxismo entendido como el punto 4. Vale la pena citar en extenso:

“Su propuesta de definirse a sí mismo (y a mí) por la lealtad hacia la “tradición marxista” (a diferencia del sistema, el método, la herencia) me parece vaga y evasiva. No estoy seguro del significado que le confiere a este accesorio a no ser que usted simplemente encuentre importante ser llamado “marxista”; pero dice que no. Yo tampoco. No estoy interesado en absoluto en ser un “marxista” o en ser llamado así. (...) Fácilmente admito que sin Marx nuestro pensar sobre la historia sería diferente y en muchos sentidos peor de lo que es. Decir esto es bastante trivial. De todos modos, pienso que muchos importantes principios de la doctrina de Marx son falsos, sin significado o verdaderos sólo en un sentido muy limitado. Pienso que la teoría del valor del trabajo es un dispositivo normativo sin ningún poder explicativo en absoluto; que ninguna de las bien conocidas fórmulas generales del materialismo histórico que se encuentran en los escritos de Marx es admisible y que esta doctrina es válida sólo en un sentido muy restringido; que su teoría de la conciencia de clase es falsa y que la mayor parte de sus predicciones demostraron ser erróneas (reconozco que ésta es una descripción general de lo que siento, no trato de justificar aquí mis conclusiones)”(THOMPSON, 2004, págs. 32).

Para Kolakowski el marxismo ya es una doctrina y aunque no “trate aquí de justificar sus conclusiones”, aloja en su pensamiento una idea de asimilación del marxismo con cierta

³ En concreto, en este caso, Thompson escoge dos citas del pensamiento de Kolakowski del artículo (KOLAKOWSKI 1970c, Págs. 15 y 24-25)

institucionalidad sin la cual lo verídico de la doctrina no podría seguir adelante. Aunque sigue pensando "...las cuestiones históricas (ya no las filosóficas), en parte heredadas del legado marxista ¿acepto por ello una lealtad hacia la tradición marxista? Sólo en un sentido tan laxo que la misma declaración sería igualmente verdadera cuando substituyo por 'marxista-cristiano', 'escéptico', 'empirista'". (KOLAKOWSKI, 2007a. Pág. 18)

Pero aún sin poder colocar en debate las dos perspectivas podemos preguntar: ¿Cómo se posiciona Thompson dentro de la tradición marxista a comienzos de los años 70'? ¿Cuáles serían los atributos necesarios para incluirse aún en el marxismo tal como se desprende de su cuarta acepción?

Aquí comienza a aparecer, como lo hará a lo largo de toda la carta, la perspectiva de un historiador que ha realizado ya su obra monumental con *The making of the working class* y que de un tiempo a esta parte observa -no sin una sensación de cierto aislamiento intelectual-, cómo las perspectivas (sobre todo las continentales) del marxismo europeo, (posteriormente a la edición de los Grundrisse) elevan sus alas hacia la filosofía, al parecer, sin que los conceptos que se desprenden de dichas concepciones teóricas estén sujetos a "verificaciones" y "controles empíricos". Hace ya un tiempo que: "...el énfasis dado en varios agrupamientos marxistas a la organización estructural de los conceptos de Marx y a su función como revelación de relaciones sociales 'ocultas' (en oposición a manifiestas), es válida, y de hecho, familiar; lo que no es válido es la suposición de que éstas relaciones ocultas, se encuentren más allá del alcance de la crítica y de verificaciones empíricas" o aún más y en clara referencia al cuerpo conceptual althusseriano: "...la inferencia de que una competencia en alguna filosofía 'estructural' otorgue acceso a una academia marxista superior sin relación con el choque de evidencias y las incómodas comparaciones de las experiencias" (THOMPSON, 2004, págs. 32).

Se avecina aquí un segundo y mucho menos emparentado rival: la filosofía althusseriana, cuatro años antes que su *The poverty of theory* saliera a la luz -y si observamos con detención a lo largo de todo el texto-, tras la filosofía apóstata de Kolakowski, Thompson advierte otra filosofía colocada como reverso "estalinista" de la primera. No se puede adherir a la entusiasta recepción que fue teniendo el filósofo francés en Gran Bretaña desde fines de los años 60', sobre todo por cuestiones de "lenguaje", donde el marxismo de 1956 permanece como horizonte deseado, pero es consciente de su extemporaneidad: "...en 1973, ser un comunista disidente o revisionista, o un sobreviviente de ésta tradición

es tener una cualidad nula, un sello extranjero cancelado dos veces, no reutilizable y de ningún valor para un coleccionista” (THOMPSON, 2004, pág. 15) .

Concluamos este apartado con un cuadro de situación concerniente al primer aspecto del debate. Kolakowski formula una pregunta que se coloca en el centro del problema ya que indaga sobre quiénes y qué corrientes podrían pertenecer a la tradición marxista entendida como tribuna y como ágora familiar: “¿Piensa que toda la gente que de una u otra manera se llama marxista forma una familia (...) opuesta como tal al resto del mundo? ¿Y que esta familia es para usted (y debería serlo para mí) un lugar de identificación?” (KOLAKOWSKI, 2007. Pág. 18). La pregunta parece pertinente, en la medida que el Thompson de 1973, a diferencia de los años venideros duda en tomar una opción que deje a las posiciones marxistas (1 y 2) fuera de la tradición del pensamiento de Marx. La duda de Thompson, la intuimos a partir de que él mismo se pregunta: “...si gran parte del marxismo (1) es políticamente dañino y una caricatura del pensamiento racional, y si parte del marxismo (2) es intelectualmente limitadora y resistente al desenvolvimiento, ¿por qué, entonces debería mantenerse la lealtad a ésta tradición?”. La respuesta escandalizaría a Kolakowski, y se puede observar como en *Poverty of the Theory*, Thompson ya no sostendrá la fragilidad de esta posición a riesgo de sumergir la tradición de 1956 “en un mar de dudas mayores” (THOMPSON, 2004, pág. 39).

La defensa de la inclusión se basa en estos años, entonces en dos razones: una de tipo intelectual; simplemente no se puede expulsar de la familia marxista a los doctrinarios y metodólogos porque “...entraría en contradicción con el pensamiento propio”; pero también existe una razón política que no sobrevivirá a esas palabras:

“...permanecen grandes compromisos políticos en la mayor parte de los marxismos, y puede suceder –de hecho, sucede, en el caso de mi propia relación con los marxistas (1) de la corriente trotskista- a un marxista contraer fuertes compromisos políticos con marxistas con los cuales justamente la mayor fuente de desacuerdo es el marxismo mismo” (THOMPSON, 2004, págs. 39-40).

Si pensamos en sus fuertes lealtades al marxismo historiográfico con antiguos camaradas e historiadores que, como Eric Hobsbawm o Christopher Hill, permanecieron fieles a las estructuras del Partido Comunista británico, suponemos que se ilustra mejor la encrucijada existencial de estos años que la *Open Letter* nos sugiere. Brian Palmer ha caracterizado con precisión este juego de ajedrez en el que se mueve Thompson al

publicar su carta persiguiendo un doble movimiento: de salida de su aislamiento y de sostenimiento de “la familia” marxista como un ágora:

"La *Carta abierta a Leszek Kolakowski* de Thompson señaló su salida del aislamiento, un intento de aclarar donde se había ido 1956 y cómo. Hasta este punto, Thompson permaneció en una posición ‘crítica y positiva’ a la tradición marxista, determinado en rehabilitar las energías utópicas dentro del socialismo, había mirado al Kolakowski de la década de 1950 en busca de inspiración y guía. Pero vio en los escritos y puntos de vista de los marxistas polacos de principios de los 70’, y en los lugares donde se proponían libremente o eran publicados esos pensamientos, como *Encounter*, una capitulación decepcionante para los cierres ideológicos de la guerra fría. Thompson reconoció en su discusión discursiva que había diferentes clases de marxismo, distintos marxismos. Sin embargo, su lealtad se mantuvo, después de 30 años, ‘a la tradición marxista’, en singular” (PALMER, 1993, pág. 36).

Mesianismos totalitarios y juicios morales a la Historia

¿Cuáles son entonces, según Thompson, los tópicos desde los cuales Kolakowski ha comenzado primero a revisar y luego a renegar de esta tradición en común?

Tres problemas en la obra de larga duración del filósofo polaco se encuentran presentes en el relevamiento que hace Thompson desde el análisis de su carta; el primero refiere extrañamiento de la tradición socialista que gradualmente Kolakowski hace consiente en sus escritos, impulsado por la interpretación del aspecto mesiánico y soteriológico de la obra de Marx; el segundo, vinculado íntimamente al primero, es la imposibilidad, según Kolakowski, de que la historia otorgue, por medio de un procedimiento inmanente, significado a los hechos y procesos que analiza prescindiendo del arbitrio subjetivo del historiador, como operando desde un auto de fe en sus interpretaciones; por último se desprende del análisis kolakowskiano una definitiva y anticipada separación entre los aspectos morales y las decisiones vinculadas al análisis histórico entendido como un proceso con una lógica temporal y espacial propia. En ninguno de estos tres aspectos, con cierto grado de excepción del tercero, Kolakowski va a intentar abrir explícitamente el debate. Su filosa respuesta de comienzos de 1974 contiene un registro que Thompson, intentando despejar el “desespero” y “racionalizar” la discusión, hubiera querido obviar.

Para iniciar “racionalmente” el debate, Thompson desarrolla un seguimiento de la idea kolakowskiana sobre la imposibilidad del otorgamiento de inteligibilidad a los hechos históricos desde la historia misma como un elemento científico inmanente. Se sirve

primero del texto *El sacerdote y el bufón* de 1959 y luego de uno de esos textos que calificábamos de transición más arriba: *La comprensión histórica y la inteligibilidad en la Historia* de 1966 (KOLAKOWSKI, 1970d; KOLAKOWSKI 1971d). En ambos (sobre todo en el segundo) el disidente polaco concluye que los proyectos de pensamientos sistémicos (como Husserl, Hegel o Marx) que utilizan a la historia para argumentar sus conclusiones le atribuyeron un determinado significado a la misma (por ejemplo, el desarrollo de la “autobiografía del espíritu”), ya que ésta carece de procedimientos inmanentes para esclarecer hacia dónde y por qué sus mismas sustancias (los hechos y procesos) se encaminan donde se encaminan. En forma naturalizada, éstas interpretaciones exteriores son “...potencias no empíricas (esencias) que se factualizan a través del significado que se le atribuye a la Historia”. Entonces, la atribución exterior al objeto e interior a la subjetividad humana despojada de sentido epistemológico, podríamos decir ahora, según Kolakowski, es “un acto de fe”, “creativo y fértil”: es una proyección que da al pasado su significado” (KOLAKOWSKI 1971d, págs. 103-117). Sin embargo, nos aclara Thompson refiriéndose a los dos momentos de los artículos citados, “...en aquel momento usted no desarrolló el argumento en relación al pensamiento de Marx” (THOMPSON, 2004, pág. 53).

Este es el punto de partida del desglosamiento y la crítica del planteo de Kolakowski. El objeto de las diferencias se dan sobre todo desde la pregunta que establece en la Conferencia en la Universidad de Reading en mayo de 1973, donde se apunta a desentrañar la permanencia en la realidad de los sistemas socialistas del “mito soteriológico” de Marx forjado, según Kolakowski, en su juventud, en donde la “emancipación humana” se expresa allí “...aún en forma filosófica y embrionaria y no en términos de clase”, pero donde, a su vez, “...la misma visión del hombre retornando a la unidad perfecta, experimentando directamente su vida personal como fuerza social compone el plano de fundación del socialismo marxiano. En todos los escritos posteriores (...) permanece el mismo concepto escatológico del hombre unificado” (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 5).

El argumento kolakowskiano transita por un camino que no reviste novedades a comienzos de los años 70’ y ya había sido atravesado por otros, entre ellos Norberto

Bobbio⁴: a partir de la distinción hegeliana entre sociedad civil y sociedad política se pueden indicar las tesis que las diversas concepciones filosóficas-políticas que influyeron sobre Marx sostuvieron al respecto. Hegel y Lasalle defendieron la separación de ambas sociedades, así como su permanencia. En este punto coincidieron con ellos los liberales clásicos, quienes, sin embargo, no daban al Estado un valor absoluto y metafísico, sino que lo concebían de manera puramente utilitarista.

Los anarquistas, por su parte, buscaban la desaparición de la sociedad política, mientras que los comunistas preconizaban la destrucción de la sociedad civil. Kolakowski nos dice que las ideas de Marx acerca de las relaciones entre ambas sociedades tomaron forma en su crítica de estas doctrinas. Tras de resumir los argumentos principales usados por Marx al refutar dichas doctrinas, principalmente por su hasta entonces “ignorancia histórica”, el autor caracteriza esquemáticamente la tesis ideológica construida en *El Capital* la que llama “...el mito de la antoidentidad humana” (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 7). En su aspecto social, según Kolakowski, dicha tesis negaría la permanencia de la escisión entre la sociedad civil y la sociedad política. En la fase socialista éstas “...se unirán formando una comunidad en la que, desaparecidos los conflictos de clase, los órganos políticos serán innecesarios”. En este sentido, el aspecto caliente del desarrollo kolakowskiano se centra en que “...en el nivel individual la división entre sujeto privado y ciudadano, entre existencia personal y existencia colectiva será abolida” (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 10), lo que supondría que la perspectiva marxiana, viciada de una mirada escatológica, intenta anular cualquier tipo de contradicción en el pasaje histórico-mítico del hombre individual al hombre esencial-colectivo convirtiéndolo en cardinal de su pensamiento utópico. Eliminado el interés privado, la práctica marxista engendrará un “crecimiento canceroso de la burocracia cuasi-omnipotente” muy lejano a la prometida fusión de la sociedad civil y política, tendiente en este sentido, al carácter despótico del régimen político (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 23). Por último, a Kolakowski le parece difícil de imaginar qué razones podrían darse para creer que una vez abolidas las clases sociales, desaparecerá “el conflicto de intereses privados”. Ciertamente surgirían otros órganos políticos de control de la producción que generarían estratos sociales que buscarían incrementar sus privilegios, "a menos... qué predigamos una repentina restauración de la naturaleza angelical en la especie humana". En síntesis, el error de Marx fue admitir dos

⁴ Véase conjuntamente con estudios posteriores, BOBBIO, Norberto, “Marx e lo Stato”, publicado inicialmente como voz “Marxismo”, en BOBBIO (1983, págs. 634-640). Pero la distinción entre las concepciones de la sociedad civil y política en Hegel y Marx son hipótesis de los años 60’

premisas falsas muy comunes analizadas permanentemente en el universo productivo kolakowskiano: que todo mal humano se origina en las circunstancias sociales (distintas a las naturales) y que todos los conflictos humanos se reducen a luchas de clase y agrega la inevitabilidad lógica del constructo del pensamiento marxiano: "...sin ellas Marx no hubiera podido sostener su creencia en el hombre unificado" (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 24).

Para la reconstrucción de la respuesta de Thompson a las premisas de *The Myth of Human Self-Identity* tratemos de armar algunos ítems que suponemos conectados a la desazón que produjo el complejo viraje hacia la apostasía de la izquierda y la caricaturización de las intenciones utópicas de Marx expresadas por Kolakowski. En primer lugar, el abordaje thompsoniano aboga por una distinción analítica del Marx joven anterior a 1848 y el Marx maduro que ha reformulado, a partir del desglosamiento de la economía política y los desarrollos del materialismo histórico los conceptos de alienación, sociedad civil y sociedad política, colocados en la perspectiva histórica de una obra en construcción. En contraste, el aislamiento de la idea de "alienación" en el joven Marx, propio de ciertos análisis filosóficos (por ejemplo, el Marcuse posterior a 1956) desacopló la obra gradual de Marx concebida como un todo. Esta tendencia es criticada por Kolakowski en la obra citada donde interpreta la totalidad de la utopía marxiana con un arsenal categorial del Marx temprano proyectado a toda la obra posterior bajo la acusación de crear "el mito de la autoidentidad humana" que no resiste el análisis empírico. Nos dice Thompson al respecto: "Rastrear un concepto de alienación o como en este caso, un 'mito de autoidentidad humana' desde los escritos inmaduros hasta el pensamiento maduro y sistemático de Marx, omitiendo, al mismo tiempo de establecer los significados dados a estos conceptos dentro del contexto total del materialismo histórico, es embarcarse en una refutación filosófica demasiado fácil" (THOMPSON, 2004, pág. 65).

En segundo lugar, Thompson, caminando ahora en el terreno más confiable de la historia, percibe que en la explicación de Kolakowski "...el capitalismo en tanto sistema nunca aparece con la totalidad de su peso". Aspecto insoslayable en las intenciones críticas de Marx, el sistema capitalista y su posible superación, fueron las premisas para la formulación de una potencia socialista cuyo desenlace es "...una aspiración que exige un examen tanto lógico como histórico". En otros términos, no es posible, simplemente atribuir una teleología histórico-mítica determinada al socialismo que se desprenda del carácter teórico de la formulación de Marx, porque los desarrollos del socialismo como

utopía con sus logros y fracasos se encuentran en los conflictos y las contradicciones de la vida social misma y no son pasajes atribuibles en el desarrollo histórico a la valoración utópica (o mesiánica en el caso de la caracterización kolakowskiana de Marx) de un pensamiento en particular. Como nos dice Thompson la potencia socialista de superación del capitalismo "...puede ser vista simultáneamente como factualidad inmanente y como aspiración, o sea no debe ser vista sólo como una aspiración teórica expresada en algunos pasajes de los escritos de Marx" (THOMPSON, 2004, pág. 69). Ya inscripto en el terreno de la historia, el socialismo como potencia de superación del sistema capitalista, no podría ser producto de una visión filosófica aplicada, sino que aparece registrado empíricamente en la historia, como aspiración y como conflicto en la vida social misma.

Ahora bien, en este punto, Thompson advierte que una respuesta "más larga" a la Conferencia de la Universidad de Reading y al artículo de Encounter, implica, en principio, formular una pregunta en el terreno mismo de la concepción escatológica a la que fue arrojada la potencia socialista como "progreso" y no sólo como "proceso". Ya que el filósofo polaco le atribuye una determinada unificación de la esencia humana al proyecto socialista presente en la obra marxiana, de entre los hechos de la Historia que son portadores de acciones que conllevan juicios de valor tanto para el "bien" como para el "mal": "¿Existe alguna razón para que seleccionemos de entre las posibilidades reveladas por la Historia un conjunto en particular que pueda declararse como *potentia* verdaderamente humana'?" (THOMPSON, 2004, pág. 72). ¿Se trata sólo de un auto de fe del observador que escoge arbitrariamente entre valores para juzgar la necesidad histórica de dicha potencia o existe algún núcleo racional en el camino hacia el socialismo? Y, en forma concomitante, ¿Son excluyentes la elección de valores situados histórica y socialmente con la demostración empírica de la necesidad que los hombres y las mujeres den un paso hacia la disolución de las clases? Según Thompson el núcleo racional existe y el observador no está fuera sino que en cuanto ser racional es generado por la potencia elegida: "...puedo decir que, por una cuestión de 'fe', escojo identificarme con esta potencia y no con otras, y puedo decir como investigador histórico que la potencia escogida es una de las posibilidades de elección empíricamente observables, y puedo entonces añadir, que soy al escoger y evaluar la naturaleza, un producto de esta potencia" (THOMPSON, 2004, pág. 72).

Siguiendo la significativa elaboración de Alisdair MacIntyre, compañero de ruta desde la época de New Reasoner, quien atribuye la elección de valores a las necesidades (o el

pasaje de lo que “es” a lo que “debería ser”) a través de conectores como “querer”, “precisar”, etc., y estos, a su vez, determinados por contextos sociales precisos; Thompson concluye el apartado recurriendo al conocido y efectivo planteo de la inmanencia del investigador (y el militante) en el devenir de su objeto:

“Un socialista podría decir correctamente que, en sus aspiraciones, él recurre a una potencia inmanente (y pasible de ser descubierta empíricamente) en la Historia; pero lo haría no como un agente independiente extra-histórico y libre de valores que escoge un valor de entre varias alternativas, sino siendo el mismo el producto de esta potencia y condicionado por ella en sus valores.” (THOMPSON, 2004, pág. 75).

Y es aquí donde los problemas epistemológicos del conocimiento histórico desde el punto de vista thompsoniano (o tal como lo concibe la crítica de Thompson) se conjugan con más rigurosidad con la potencia socialista. A través de la argumentación de MacIntyre en *Notes from the Moral Wilderness*, Thompson intenta llenar de contenido, frente al argumento imposibilitador de Kolakowski, la famosa frase de Marx donde esboza los alcances históricos y metafísicos de la potencia es decir la idea del “pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad” (THOMPSON, 2004, pág. 76; MARX, 1986, volumen III, sección séptima, capítulo XLVIII, pág. 759). MacIntyre asume el punto de vista que enuncia el descubrimiento de Marx de que la naturaleza humana se expresa a través de la lucha de clases en la medida que a partir del capitalismo las premisas para la unificación entre la solvencia de las necesidades individuales y las apetencias por la administración de las personas y los recursos sociales han desarrollado un nivel suficiente para tal fin. Estas premisas no sólo se constatan en el crecimiento inusitado de la producción sino también, según MacIntyre, en “La experiencia de igualdad y unidad humana que se fomenta en la vida de la clase trabajadora industrial” y se torna un prerrequisito para superar “...la alienación de los hombres del sistema y de sí mismos” (MACINTYRE, 1959, pág. 95). Dicho argumento, se complementa con otra reflexión, no suficientemente retomada por el marxismo y permanentemente desplazada del análisis por el pensamiento liberal (y por el mismo Kolakowski). La posibilidad del pasaje al “reino de la libertad en el capitalismo” posee un estatuto praxístico y axiomático, no escatológico, ni es “...el resultado previsible de las leyes que gobiernan el desenvolvimiento humano independientemente de las voluntades y aspiraciones humanas”, por lo tanto, la formulación de Marx no sólo necesita verificación empírica sino aspectos volitivos donde ingresa el estatuto de la fe en la potencia que se persigue pero reformulado ahora por las

premisas del capitalismo. Marx no era un predicador ni un profeta, sino un militante. Citemos a Thompson al respecto:

“De modo que el punto crítico de la potencia permanece siendo una fe: la de que los hombres puedan pasar de una necesidad determinada por el proceso a la ‘libertad’ de intencionalidad racional. Como nos muestra MacIntyre, no hay ninguna ‘ley’ histórica previsiva que implique certeza de que esto acontecerá así. Pero la fe exigida no es ilimitada o arbitraria. No es una fe en una definición particular de la potencia, para cuya definición puede haber muchas fes. Es simplemente una fe en la capacidad final de los hombres de manifestarse a sí mismos como agentes racionales y morales” (THOMPSON, 2004, pág. 82).

El tercer aspecto en relación con el carácter de la obra de Marx analizada por Kolakowski refiere a todo un espectro de conclusiones histórico-proyectivas más o menos sistemáticas sobre la relación entre la filosofía marxiana y la construcción del “socialismo real” en la URSS y Europa del Este. A medida que los textos kolakowskianos repasados por Thompson se alejan de la reflexión filosófica y se introducen en el terreno del análisis histórico para fundamentar la relación mencionada, la apostasía y la caricaturización van amplificándose sostenidas sobre bases teóricas cada vez menos sólidas. Pero lo más interesante de este apartado refiere al hecho que a diferencia de los puntos anteriores Kolakowski intenta refutar la *Open Letter*, en su carta de respuesta. En la extensión de la escritura de ésta última predomina el registro experiencial del “yo lo viví, lo sufrí, los conozco”, sumado a una separación constante entre análisis histórico y crítica a la inmoralidad de las decisiones políticas que nos devuelve a los debates que se constatan en los años 50'. Se le agrega como consecuencia de esta ulterior característica, por último, un registro que podríamos llamar caricaturesco y antihistórico, donde Kolakowski se niega a pensar las experiencias históricas con carácter procesual, contradictorio y colectivo, para desarrollar en cada apartado que Thompson critica un parámetro meramente ético e individual⁵. En consecuencia, es aquí donde aparecen con más evidencia las divergencias epistemológicas entre el análisis racional de la interpretación de la Historia y la sentencia moral de los procesos históricos signados por la tragedia.

⁵ Notemos de paso, que se han profundizado en las respuestas ofrecidas por Kolakowski aquellas características que Alisdair MacIntyre había previsto hacia 1957 en un artículo de *New Reasoner*, sobre la voz moral aislada e individual que caracterizaba a los disidentes comunistas de la Polonia de Gomulka y que los “...alejaba de poder vislumbrar a la historia como un proceso contradictorio (no previsualizado por ninguna ley positiva), observado más bien, como una serie no concatenada de acontecimientos que suponen a cada paso un juicio de valor de un observador exterior” (MACINTYRE, 1959, pág. 90).

¿Puede el relato histórico explicar la experiencia humana marcada por la tragedia en los cuerpos y el entendimiento? ¿Puede la temporalidad y los conceptos históricos aplicados al pasado ser pensados racionalmente como parámetros explicativos del curso futuro? Tomemos dos ejemplos donde efectivamente la Historia como relato racional y explicativo del pasado del hombre se pone en tensión. Relacionando como aludíamos la obra marxiana con las características totalitarias y burocráticas de los estados del “socialismo Real” en Europa del Este, Kolakowski alude en *The Myth* que “...el comunismo real aparece solamente en forma totalitaria, o sea como tendencia a substituir todas las cristalizaciones de la sociedad civil por órganos coercitivos del estado”.

Como vemos el primer problema se conecta con la omisión del desarrollo histórico real y su sustitución por la preconcebida escatología conceptual de Marx; en este sentido agrega Thompson: “...usted supone que los conceptos marxistas, pueden por sí mismos ‘engendrar ésta consecuencia’, este ‘crecimiento cancerígeno de la casi omnipotente burocracia’ (...) y que el sueño de Marx ‘no era inocente’: no podría jamás ‘volverse realidad a no ser en la forma de un cruel despotismo’” (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 19). Pero el proceso histórico concreto, en ciertos pasajes, no se omite, sino que se moraliza de tal manera que la pregunta por los sujetos concretos de la historia y sus intereses quedan reducidos a reflexiones sobre el déficit del diagnóstico de Marx en relación a la “naturaleza humana”. Así, por ejemplo, “La lucha de clases en la sociedad capitalista es una forma histórica de lucha por la distribución de la producción del excedente. ¿Por qué deberíamos presumir que esta misma lucha por la producción excedente no sucederá en una economía basada en la propiedad pública?” (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 19). La adopción de tal postura supondría para Kolakowski “...una restauración inmediata de la naturaleza angelical de la raza humana”. Es decir, detrás de las aporías marxianas sobre el pasaje al reino de la libertad hay un elemento ético no contemplado de la naturaleza humana “...la posibilidad de utilizar el mal más allá de la superación del conflicto de clase”. La ironía de Thompson ante esta perspectiva aparece justificada por entender que se ha desencajado el análisis del hombre histórico-cultural real y se ha ubicado “...en un territorio antiguo y preliberal muy familiar (...) en el territorio de la *anti-potentia* humana, de la mala fe innata del hombre constreñida por la ley y por artificios institucionales” (THOMPSON, 2004, pág. 84). En consecuencia, Kolakowski extiende la crítica hacia un nivel que supone contemplar, en detrimento de la racionalidad de la explicación histórica

de los procesos y bajo la crítica a dos falsas premisas de Marx, ciertas características “permanentes de la especie”. ¿Cuáles son esas falsas premisas del pensamiento marxista?

“...que todo mal humano está enraizado en circunstancias sociales (distintas a las biológicas) y que todos los conflictos humanos, en última instancia (...), son reducibles a antagonismos de clase. Por tanto, él {Marx} ignoró por completo las posibilidades que algunas fuentes de conflicto y agresión pudiesen ser inherentes a las características permanentes de la especie y difícilmente pasibles de ser erradicadas por cambios institucionales” (KOLAKOWSKI, 1976, pág. 25).

La respuesta de Thompson a estas sentencias remiten a una crítica en primer lugar a las analogías conceptuales o ecuaciones diferentes: “...usted piensa en el mal y en los conflictos sociales como si fueran lechugas”, ironiza y a su vez intenta colocar los conceptos marxistas en términos más justos: “...la ecuación ‘conflictos humanos’ = ‘antagonismos de clase’ tampoco es algo que deje contento a un marxista”, lo más acertado sería constatar la aseveración de Marx de que todos los conflictos humanos “son observables sólo en contextos específicos” (THOMPSON, 2004, pág. 86). Tampoco está ausente la crítica a la idea de naturaleza humana que se desprende de la sentencia kolakowskiana antes citada, ya que si se piensa en el nivel de “las características permanentes de la especie” o en el mal humano enraizado en lo biológico diferente de las circunstancias sociales y omitido por Marx, lo que se intenta analizar es el hombre biológico, el bípedo desnudo, y éste, nos dice Thompson, “...no es un contexto que podamos jamás observar, porque la propia idea de hombre (en oposición a su antecesor antropeide) es coincidente con la cultura” (THOMPSON, 2004, pág. 86). Tampoco Kolakowski expresa en su “abstracción irreal” qué clases están luchando en el capitalismo, con lo que podríamos pensar “...la premisa oculta que la ganancia por la mayor parte de la producción simplemente subyace a todas las ‘formas históricas’”.

La historia del hombre racional, concreto, situado socialmente y observable va quedando reducida a una sola premisa “...la de la naturaleza del hombre de ser codicioso y agresivo, aunque tal vez moderado por una ‘conciencia religiosa’-la única otra parte ‘insustituible’ de la cultura humana sobre la cual usted acepta hablar”.

En el segundo ejemplo, los contendientes se adentran en la dicotomía entre la Historia interpretada como un proceso social y cultural complejo con una cierta temporalidad necesaria para llevar a buen puerto la inteligibilidad racional del pasado y la Historia

interpretada como una experiencia vivencial individual, en general determinada por las acciones que generan la tragedia y el juicio moral a la misma⁶.

A la explicación kolakowskiana de la Historia barrada subjetivamente por la tragedia, Thompson intenta contestar con tres argumentos racionales que se desprenden de su mirada como historiador para salvar el hecho que Kolakowski "...no nos ayuda a ver el socialismo ni como sistema ni como proceso y tampoco a explicar la base racional de las formas particulares de estatismo que se han sufrido" (THOMPSON, 2004, pág. 89). El primero es la mirada racional sobre la temporalidad de los procesos sociales en Europa Oriental y la URSS en comparación con la temporalidad del capitalismo. A pesar de ser consciente de las personas que sufren los avatares de los regímenes comunistas:

"...para un historiador, cincuenta años es un período de tiempo muy corto de tiempo para juzgar un nuevo sistema social, si su surgimiento aún está en curso. La comparación, está claro, es con los acontecimientos prolongados y contradictorios que marcaran la llegada al escenario del capitalismo-como-sistema" (THOMPSON, 2004, pág. 89).

El segundo argumento intenta penetrar por medio de la razón y sus dificultades en el argumento de los "conceptos marxistas generadores inevitables del régimen despótico". A diferencia del planteo del filósofo polaco, EPT va a hacer hincapié en que para explicar las líneas en curso pasadas y futuras habría que tomar en cuenta los procesos y de ellos:

"...la cantidad de contingencias limitadoras y constrictoras en las cuales las primeras revoluciones socialistas fueron realizadas. Cualquier relato total de esta historia nos enfrenta a una dificultad tremenda para extraer una lógica del proceso socialista o una lógica innata del marxismo como ideología de circunstancias tan poderosas e inmediatas, de contingencias, accidentes, acontecimientos y de la lógica de las polaridades en un mundo dividido" (THOMPSON, 2004, págs. 89-90).

El tercer argumento es una línea de interpretación ya enunciada, Thompson, se pregunta en relación a la burocracia y el estatismo despótico "¿...qué definiciones y qué evidencias tenemos del socialismo como sistema y cómo proceso?" (THOMPSON, 2004, págs. 90).

Metodología de indagación histórica aplicados hacia el pasado y conjeturas racionales en perspectiva versus juicios morales a la Historia y a una filosofía de la Historia.
¿Reflexiona Kolakowski sobre la imposibilidad del diálogo así formulado en su respuesta

⁶ Aquí "individual" debe interpretarse como contrapuesta a la idea de "proceso social" como un resultado social abstraído en sus determinaciones y no contrapuesto a un proceso "colectivo", expresado en un conjunto indeterminado de personas. No es el número de experiencias lo que está en juego sino la operatividad de la formulación teórica de los abstractos concretos que expliquen los procesos sociales.

a la *Open Letter*? La respuesta es negativa en la medida que lo que dicta la mirada de los hechos no es su desglosamiento analítico sino su juicio moral individual, signado por las circunstancias de la adaptación a la vida académica británica de All Souls, pero también, y en términos más sociológicos, al sostenimiento de un pensamiento determinado por la lúcida mediación que MacIntyre había interpuesto a finales de los años 50': La disidencia comunista se ha quedado sin amparo teórico para explicar su propio mundo en el campo socialista y lo ha encontrado en el campo liberal con sus infinitas matizaciones, más en Europa del Este que en Europa Occidental. El cambio de perspectiva no es sólo político sino epistemológico. Veamos que contesta Kolakowski a los tres argumentos thompsonianos. Sobre las dificultades de la temporalidad para el historiador Kolakowski opina que Thompson no aplica la misma vara de medición para los procesos moralmente sancionables dentro del sistema capitalista, a los que los "juzga" (ya de por sí la palabra implica una determinada atribución teórica) como "moralmente injustos", que, a los socialistas, a los que les aplica la lógica del entendimiento "como sistema y como proceso". Citemos un corrosivo párrafo de entre muchos:

"Por tanto, ¿qué son cincuenta años para un historiador? ¿Cincuenta años abarcan la vida del oscuro trabajador ruso Marchenko o de un todavía más oscuro estudiante lituano que no escribió un libro? No nos apresuremos con la valoración de "un nuevo sistema social". Ciertamente yo podría preguntarle cuantos años necesitó usted para juzgar los méritos de los nuevos regímenes militares en Chile o en Grecia, pero conozco su respuesta: no existe analogía, Chile y Grecia permanecen dentro del capitalismo (las fábricas son de propiedad privada) mientras que en Rusia comenzó una nueva "sociedad alternativa" (las fábricas son propiedad del Estado y, por lo tanto, éste posee también la tierra y todos sus habitantes). Como genuinos historiadores podemos esperar otro siglo y reservar nuestra ligeramente melancólica, pero cautelosamente optimista, sabiduría histórica." (KOLAKOWSKI, 2007, pág. 9)

Y en el plano de las "contingencias históricas de las primeras revoluciones socialistas", la contraposición del juicio moral aparece con sumo esplendor:

"Su modo de interpretar los modestos cincuenta años (ahora cincuenta y siete) de la nueva sociedad alternativa se revela también en sus ocasionales comentarios acerca del 'rostro más humano del comunismo' entre 1917 y principios de los años 20 y entre Stalingrado y 1946. ¿Qué quiere decir usted con el "rostro humano" en el primer caso? (KOLAKOWSKI, 2007, pág. 9-10).

Le sigue en el mismo párrafo una enumeración, de impiadosa crispación, donde Kolakowski enumera los hechos y procesos de la historia soviética, en donde la amoralidad del régimen nacido en 1917, contiene un crescendo de maldad. En el sustrato argumentativo de Kolakowski, más allá de tratarse de una respuesta "en caliente y

definitiva”, subyace también una noción sobre el poder explicativo y epistemológico de la Historia, así como del historiador y una visión del intelectual-militante en dichas operaciones del pensamiento. Veamos brevemente de que se trata.

Observadores interestelares.

Abordamos ahora las discusiones más gnoseológicas planteadas por ambos autores. El objeto de la crítica de Thompson ahora retrocede en el tiempo hacia aquel escrito “transicional” de la obra de Kolakowski, publicado en polaco hacia 1966 y en inglés hacia 1971. Se trata del texto *Comprensión histórica y la inteligibilidad de la Historia*, ensayo breve pero ilustrativo del pasaje fuertemente antihistórico que el filósofo polaco fue construyendo a partir de la mirada antiobjetivista de la Historia interpuesta en sus estudios desde una profundización de los efectos religiosos aplicados a la vida social. De hecho, el debate gnoseológico de la Historia con Kolakowski se centra, a partir de la *Open Letter*, en el clásico problema positivista entre la objetividad y la subjetividad aplicadas a la inteligibilidad histórica y por tanto a la oposición entre conocimiento natural y conocimiento social, así como sus estatutos epistemológicos.

Como aludíamos en el apartado anterior, en *Comprensión histórica*, Kolakowski separa el relato histórico universal de cualquier posibilidad de explicación inmanente por intermedio del conocimiento del pasado. Explicación del proceso y significado son bifurcados violentamente emprendiendo el primero una Anábasis que culminará en los años 80’ con las hermenéuticas contemporáneas en las que se verifica “...la ausencia de significado del relato estatuido como una narrativa más y separada de cualquier noción de científicidad y objetivismo” (DUAYER, 2004, pág. 85).

El relato del historiador que pretende otorgar sentido explicativo a los hechos “...debe presuponer una potencia no empírica que se factualiza a sí misma gracias a la Historia, pero que se posiciona fuera de ella y, por tanto, no puede ser inferida o deducida a partir del conocimiento histórico” (KOLAKOWSKI, 1971d, pág. 110). La Historia se torna entonces una sucesión de esencias (el espíritu, por ejemplo) factualizadas en sucesión temporo-espacial donde no hay posibilidad de inteligibilidad inmanente, por un lado, y conlleva una atribución de significado por medio de un acto de fe y una escala de valores

de parte del observador, por otro; no es, por tanto, “un procedimiento científico” (DUAYER, 2004, pág. 111)⁷.

En consecuencia, Kolakowski cree que sin la atribución de significado por parte del historiador la Historia es “...un proceso natural similar a la evolución de los sistemas estelares e igualmente imposible de ser comprendido” (DUAYER, 2004, pág. 112). Cerrando el vallado sobre el proceso histórico Kolakowski aboga por una disyuntora epistemológica aparentemente irresoluble. O casi en términos kantianos se le quita el estatuto objetivo a la significación de los procesos históricos introduciéndonos en un indeterminado cúmulo de valores individuales en función de otorgar significado u objetivamos una secuencia histórica donde el estatuto epistemológico es el de las ciencias naturales y olvidamos cualquier esperanza de significación inmanente del relato.

Dos son los supuestos del planteo de Kolakowski que Thompson va a desarrollar en su crítica para destrabar esta “tradicional” encrucijada, uno atañe a la infeliz comparación entre procesos sociales y procesos naturales, así como a su estatuto epistemológico; y el segundo, al papel del sujeto observador aparentemente ajeno de la estatura epistemológica del objeto. En el camino de la supuesta objetividad del estudio interestelar, Thompson parece al principio intentar con ironía aclarar lo obvio:

“Las estrellas no son criaturas consientes, no alcanzan los atributos de agentes morales o seres racionales. Si así fuese, no sería posible hacer una descripción coherente de la evolución del sistema estelar sin que la propia evidencia impusiese en el observador más neutro problemas de explicación de un orden distinto del que comúnmente se presupone a partir del término natural” (THOMPSON, 2004, pág. 56).

Está claro, entonces que el objeto de la Historia, conformado por la acción humana de sujetos (individuales y colectivos) morales y por agentes racionales, y a diferencia de las estrellas, incidirá necesariamente en la sustancia de las opiniones que se viertan sobre ellos en la medida que observemos el pasado.

Ahora bien, ¿Cuál es la opinión de Thompson sobre estatuto objetivo de las ciencias naturales frente a las ciencias sociales como la Historia? EPT nos lo aclara concediendo a Kolakowski la diferencia entre una y otra:

⁷ Parecería claro que hacia mediados de la década del 60', algunos de los planteos de Kolakowski, son producto de la lectura de Karl Popper de los que culminarán con sus trabajos sobre las corrientes del marxismo. La idea del marxismo “como doctrina autoconfirmatoria”, pero a su vez “carente de valor científico” parecen avalar esta hipótesis KOLAKOWSKI (1980, Vol. I, pág. 366).

“Es verdad que este observador (el del sistema estelar) no precisa compartir en ningún momento las significancias atribuidas a sí mismas por las estrellas. Su explicación de la evolución del significado puede ser hecha enteramente en términos de las propias auto-atruciones del sistema” (THOMPSON, 2004, pág. 57)

¿Es esto realmente así? ¿Quiénes y bajo qué criterios no subjetivos se enuncian las auto atribuciones del sistema? ¿Es que el estudio de las estrellas se construye con parámetros no subjetivos? Mario Duayer, que ha analizado con detenimiento esta secuencia del debate, nos advierte que Thompson deja pasar la oportunidad de establecer con más claridad dudas que hoy resultan evidentes sobre el paradigma de la supuesta neutralidad (sin el estatuto interpretativo del investigador) y la supuesta objetividad de la ciencia natural carente de aplicación de determinaciones societales. Plantea con certeza que en nuestros días después de las observaciones de Khun y de Lakatos, por ejemplo, “...nadie alimenta la ilusión subyacente en la concepción de Kolakowski, a saber, que las ciencias naturales son positivas, libres de juicio, y, por consiguiente, no involucran la interpretación del cientista” (DUAYER 2004, pág. 91)⁸.

La omisión de Thompson de referirse al acercamiento de los estatutos epistemológicos de ambos campos científicos a partir de una mirada objetivista (pero como veremos no cualquier objetivismo) y no conceder a Kolakowski una división tan drástica de la posición del investigador ante ambos objetos, le oscurece la mirada de una crítica más radical al positivismo más rancio que, a lo Popper, coloca a la Historia epistemológicamente en el centro de una investigación vinculada a la metafísica o en el mejor de los casos al historicismo de Collingwood⁹. Pero las omisiones del primer supuesto no palidecen la justeza de la crítica del segundo. En dos segmentos de los más destacados de su *Open Letter*, Thompson desarticula el *rigor mortis* atribuido a la inteligibilidad histórica siguiendo la crítica al estatuto que Kolakowski le atribuye a nuestro observador interestelar (o al historiador). Y es que, lejos de ser un observador por fuera del sistema que observa, el historiador es él parte constitutiva del sistema de valores

⁸ DUAYER (2004, pág. 91). El trabajo de Mario Duayer tiene la lucidez de haber planteado en sus justos términos la relación que existe entre el planteo de Kolakowski y las lecturas historiográficas que hacia los años 80' comenzaron a plantear la crítica a los grandes relatos históricos como carentes de posibilidades de otorgarles objetividad y donde relato y significación se separaban irremediamente. También queda claro que el principal perjudicado de todas estas operaciones serían las nociones epistemológicas del materialismo histórico. Adolece, sin embargo, de una conexión más reticular entre estas aporías de Kolakowski y su visión de la historia como una sucesión de estadios morales determinados por una atribución de sentido “ético-religioso” a la inteligibilidad histórica

⁹ Sobre todo, formulada a través de una lectura del “historicismo”, véase POPPER (1961, págs. 7 y ss.).

que está historizando y en este sentido debe tener "...una mente y una sensibilidad que sean, ellas mismas, productos del propio proceso de evolución por él investigado: él en sí mismo es consecuencia del proceso, y su naturaleza es exactamente una de las posibilidades que se desarrollarán". Y del investigador pasamos al producto de su investigación:

"Por tanto, los propios significados que él puede atribuir a la evolución son una selección de entre los productos de esta evolución", y aun cuando consiga llevar su investigación hasta un estado 'extra estelar' y cada uno de los significados que logre hayan sido destruidos de significación, aun así, "...él estará engañando, pues estará demostrando solo que una de las posibilidades en proceso del cual su conciencia es un resultado es, precisamente, la que su propia evolución histórica puede ser vista de esta forma" (THOMPSON, 2004, pág. 57).

En otros términos, la inmanencia de la explicación histórica viene dada por la posición inmanente del relator que la enuncia o el investigador que la investiga. Dos ejemplos que determinan la significación atribuida por el historiador a una época nos la da Thompson cuando analiza que antes de las guerras mundiales, la mayoría atribuían al capitalismo impulsado por el rasgo unánime del progreso, esa misma opinión no pudo ser mantenida cuando la tragedia de las conflagraciones mundiales y luego la Guerra Fría destruyeron cualquier posibilidad de caracterizarlos de esta forma, pasando a primer plano el carácter de la decadencia (devalued). Y nos dice Thompson:

"En ambos casos el historiador está proyectando en la Historia, en retrospectiva, una atribución de significado. No es que en el primer caso haga esto y en el segundo rechace estoicamente este consuelo, ya que el estoicismo del segundo caso, y de hecho sus propias categorías de significado, son por sí solas derivadas de una matriz experiencial en un determinado punto de esta evolución. Así, en ambos casos, lo que el observador proyecta en la Historia es una marca de valor que está entre las posibilidades dadas a él por aquella Historia".

Aun cuando no aceptemos que la Historia tenga significado la estaremos valorando desde algún supuesto de valor que la misma sociedad y su historia nos ha mostrado.

"Cuando observamos el proceso natural, la construcción del significado no surge; cuando observamos la Historia, surge compulsivamente, no sólo en función de su sujeto (seres *valuing* y consientes, sino también porque el observador es, por su propia naturaleza moral e intelectual una criatura de estas compulsiones. Negar significado a la Historia no es adoptar una postura 'neutra' o científica, extra-histórica: es hacer un determinado tipo de declaración de valor".

La objetividad es posible porque el historiador ha proyectado valores que son ellos mismos emergentes de la Historia investigada. Ahora bien, no es cualquier objetividad:

“Podemos alcanzar la objetividad; lo que no podemos alcanzar es una objetividad interestelar, extra-humana, que sería por tanto extra-sensorial, extra-moral y extra-racional. El historiador puede escoger entre valores, pero no puede escoger vivir sin valores, porque no puede escoger sentarse en algún lugar más allá de las puertas de su propia naturaleza humana históricamente constituida” (THOMPSON, 2004, pág. 58).

En definitiva, los supuestos que llevaron a Kolakowski a través de las ‘esencias factualizadas’ atribuidas a la obra de Marx y al materialismo histórico y desplazaban del seno de la inteligibilidad cualquier Historia en sí misma, son puestos a discusión por la crítica de Thompson. Kolakowski tampoco replicará estos apartados, pero tendrá palabras de rigor para el siguiente: el papel de los intelectuales en el contexto avanzado de la Guerra Fría, la razón universal y la relación del saber con las fuerzas sociales.

Experiencias y oscilaciones de dos intelectuales en los avatares de la Guerra Fría.

No debería resultar extraño que tratándose de un intercambio epistolar de dos grandes generadores de saber el intercambio más enfurecido y más marcado por el dolor de ya no ser termine orientándose hacia un balance sobre el papel de los intelectuales y su relación con las fuerzas sociales. En consonancia con esta premisa, este apartado intenta desentrañar a la vez los motivos más profundos (los motivos etiológicos podríamos decir) que determinaron la publicación de una carta abierta dirigida en términos personales por parte de Thompson.

La posición tercermundista de algunos intelectuales occidentales y de los movimientos juveniles radicales de finales de los años 60’ y comienzos de los años 70, dio otra oportunidad a Leszek Kolkowski para publicar en el verano de 1972, esta vez en la revista *Daedalus* dependiente de la Academia Americana de Artes y Ciencias, un artículo en el que colisionaba de frente contra el antintelectualismo de los movimientos en curso y acusaba a ciertos intelectuales occidentales de “humillarse ante el esplendor del sonido del barbarismo” (KOLAKOWSKI, 1972, pág. 12). Se denostaba a éstos últimos por comprometerse políticamente descartando cualquier posibilidad de heredabilidad con respecto a lo que el filósofo polaco, con un exceso de generalización, llamaba “la universalidad de la razón” atribuida a los “los valores de la civilización burguesa universal” (KOLAKOWSKI, 1972, pág. 14). En dicho artículo, que llevaba el

significativo nombre de *Intelectuales contra el intelecto*, Kolakowski discurre entonces sobre los distintos movimientos en que los “...oprimidos y las clases no educadas sospechan de la racionalidad por ser el instrumento de sus opresores” y, en consecuencia “...oponen su propia pobreza espiritual como marca de superioridad al orden social existente” (KOLAKOWSKI, 1972, pág. 2). Pero el verdadero objeto del trabajo es el seguimiento de la actitud de los intelectuales a través del tiempo y su permanente necesidad de vincularse a los aparatos de poder y movimientos antiuniversalistas. Esta actitud tendría su génesis en un principio que apoya su explicación en una tendencia irresoluble:

“Es indiscutible que la posición de los intelectuales es una forma de privilegio, y que los que ven su ideal en la igualdad absoluta de la humanidad en todos los aspectos deben exigir la destrucción de la cultura. Si la igualdad en todos los aspectos es el valor más alto, la tarea más importante de la sociedad es presionar a todas las personas hasta el nivel de sus zonas menos iluminadas” (KOLAKOWSKI, 1972, págs. 9-10).

Kolakowski pretendería marcar un quiebre dentro del campo del marxismo desde el momento en que comenzando con la misma obra de Marx y siguiendo por los marxistas de la primera parte del siglo XX (tanto los socialistas europeos, como la oposición rusa y europea de izquierda fundadora de la III Internacional), apoyando la causa del movimiento obrero industrial, se concibió al socialismo “...como una continuación de la obra espiritual de la humanidad, como heredero y no el destructor de la cultura burguesa existente, en sus dimensiones intelectuales, artísticas y tecnológicas.” (KOLAKOWSKI, 1972, pág. 10). En alusión a los intelectuales marcusianos o sartreanos, Kolakowski les atribuye “una involución de dicho pensamiento”. El estado soviético estalinista de la posguerra y luego las variantes tercermundistas (sobre todo el maoísmo) asimilaron, según su perspectiva, una actitud antiintelectualista y antiuniversalista, que se derivan de “El entusiasmo actual de los intelectuales por los movimientos campesinos y del lumpenproletariado o por los movimientos inspirados en la ideología de las minorías nacionales...”, y seleccionan aquello “...que es reaccionario y hostil a la cultura en esos movimientos, por su desdén por el conocimiento, por el culto a la violencia, por el espíritu de venganza, por el racismo, etc.” (KOLAKOWSKI, 1972, pág. 13). En este sentido, el rechazo a la “cultura de los opresores”, supone como principio de la persecución de la igualdad la creación “ex nihilo” de una nueva cultura que deseche la totalidad del universalismo racional burgués. El artículo sobre la “traición de los intelectuales” culmina

con una conclusión que será retomada desde otro ángulo en la entrevista de Encounter y ampliada en la Conferencia de Reading: "...la idea de que la humanidad debería 'libertarse' de su herencia intelectual y generar una nueva ciencia o lógica 'cualitativamente diferentes' es un soporte para el despotismo obscurantista" (KOLAKOWSKI, 1972, pág. 16). Aparece con claridad la idea de las disciplinas, las ciencias y las artes que Thompson incluía en su apartado clasificatorio tratando de inventariar los tipos de marxismo que podían estar actuando dentro de una misma tradición. Es evidente que este artículo terminó de cerrar para EPT esta idea de cómo Kolakowski inscribía al marxismo intentando "dilatarlo" en el campo de las disciplinas específicas.

Pues bien, para Thompson, más allá que puede estar de acuerdo con el diagnóstico de "irracionalidad" de ciertas posiciones políticas de la generación del 68', las premisas epistemológicas para dichas aseveraciones son del todo importantes. En primer lugar, Kolakowski parte de una diferenciación analítica en la que "El conjunto de la cultura espiritual y tecnológica de nuestro mundo" tiende a creer en la "universalidad de la razón" en dos registros: el primero remite a la uniformidad de las reglas en la lógica bivalente y en las de verificación empírica frente a "...a todas las preguntas que puedan ocurrir a la mente humana". Y la segunda se desprende del hecho de comprender que la validez del conocimiento está totalmente determinada "...por la correcta aplicación de estas normas, independientemente de su origen étnico, social, religioso o psicológico, y que todos los seres humanos son capaces, en principio, a ponerse de acuerdo sobre las mismas reglas. Esto significa que en todas las cuestiones en las que es posible el uso de la razón, la comunicación, la discusión y el diálogo son también posibles" (KOLAKOWSKI, 1972, pág. 2)¹⁰. Ambas acepciones de la creencia "universalista de la razón" que no es suficientemente criticada en el artículo, suponen, a su vez, dos proposiciones que atañen al desglosamiento de la forma que la intelectualidad desde "su lugar de privilegio en la sociedad", se opone a dicha uniformidad. La primera es que Kolakowski traza una diferencia radical entre la crítica a la razón universal como criterio de verdad o de falsedad

¹⁰ En cierta medida, pero a través de un recorrido que podríamos discernir como más conservador -el del traspaso de la cultura heredada por la totalidad creativa organizada por la universalidad de la razón como principal función social de los intelectuales-, la *resolutio* kolakowskiana de los antagonismos sociales se emparentan con la mirada que a principios de los años 80' hará Jürgen Habermas con el concepto de acción comunicativa como el único elemento esencial que a través de una crítica de la razón en tanto instrumentalidad cuasi objetiva, puede factualizarse en función de una duradera teoría crítica que acompañe la superación del capitalismo (HABERMAS, 1987, pp.542-562)

de los enunciados sujetos de razonamiento y la crítica que puede provenir del compromiso con valores (morales, religiosos, míticos y/o políticos) que convierten las ideas en “falsa conciencia” a partir de negar los principios de universalidad e iluminar los específicos de los grupos que la enuncian:

En resumen, lo que se desprende de este primer presupuesto, es que, ante la reticencia de rigor histórico para describir los márgenes, las formas y las intenciones sociales de la “uniformidad de la razón” así como sus críticas en las distintas etapas históricas se desliza en el artículo una separación entre cultura intelectual en tanto racionalidad y cultura intelectual en tanto ideología. La muralla erigida entre ciencia e ideología, esbozada en los años 60’ por Althusser en el campo del marxismo, vuelve aparecer en la ingeniería liberal de Kolakowski, tal vez más subrepticamente.

El segundo presupuesto de la diatriba de Kolakowski es la continuidad de un pensamiento que observa a los sujetos sociales como “vehículos, esperando ser guiados por los intelectuales”, “...recién salidos de la línea de montaje, aguardando ser entregados a los conductores ideológicos” (THOMPSON, 2004, pág. 104). Esta concepción torpemente iluminista del desarrollo de las ideas en la sociedad en movimiento proviene del tipo de análisis antedicho, en el que ningún sujeto histórico concreto es verificado dialécticamente “desde el sistema y como proceso”. Integrada a una exposición donde los sujetos sociales son despojados de su capacidad de generar ideas fuerza, aguardando la capacidad de la intelectualidad para llenar de contenido sus partes “no iluminadas”, la idea de lo que Kolakowski entiende por “cultura” aparece tácitamente en la coexistencia y la indiferenciación entre cultura intelectual (cultura creada por los intelectuales desde una determinada función social) y cultura en sus sentidos antropológicos. Sensible ante su experiencia como historiador de los sectores populares, así como varios de sus colegas, Thompson ataca de frente la concepción del filósofo polaco: “No encuentro en la experiencia de la clase trabajadora británica ningún ‘nihil’, sino un proceso cultural activo y formador de valores. No veo que la ‘cultura espiritual’ de los pobres sea siempre inferior a la de los intelectuales; por el contrario, una intelectualidad válida puede coexistir con la extrema pobreza” De aquí que la arbitraria conclusión de Kolakowski sobre las causas de aculturación que produce la búsqueda de la igualdad en un sistema de ideas encarnada por algún movimiento social, redunde en la construcción de una escala meritocrática intelectual abstracta.

Si como corolario de una rígida visión burguesa de la función de los intelectuales como mantenedores y transmisores “del stock acumulado de la cultura espiritual del ser humano”, ambos autores difieren sustancialmente de la relación entre éstos y las fuerzas sociales que determinan el pensamiento, también se bifurca sustancialmente sus visiones con respecto al concepto y a la generación de las ideologías. Thompson, se desmarca de una noción donde, desde según la óptica de Kolakowski “...los órganos políticos personifican imperfectamente a la ideología y más de una vez las fuerzas sociales son “vehículos’ para los valores”. Insistamos, la crítica de Thompson va al hueso, recordando- una vez más- que las fuerzas sociales se apropian y transforman los idearios a través del tiempo. En la apropiación de valor entre organismos políticos y fuerzas sociales se juega una cuestión de poder.

Consideraciones finales

Thompson terminará su *Open Letter* sacando a la luz, la común relación que los unía tanto en la amistad como en el diagnóstico político con el sociólogo de la Nueva Izquierda norteamericana Charles Wright Mills. En 1973 hacía once años que Mills había fallecido, el trípode inglés, norteamericano y polaco de la Nueva Izquierda antiestalinista se había desvanecido y por tanto saldar los cortocircuitos en el ámbito público a través de una serie de cartas en *Socialist Register* implicaba, en principio, tratar de llegar a un acuerdo consiente sobre aquella vieja relación política recostada en el ámbito privado, estaba por lo menos en crisis. Aunque el vínculo de la Nueva Izquierda británica y, en particular, la militancia disidente que provenía de las filas del Partido Comunista (con los intelectuales de Europa del Este) representó un intercambio mutuo en los años de la ruptura húngara que confluyó en el ideario de un socialismo humanista: Las décadas siguientes dificultaron sustancialmente el mantenimiento de líneas políticas alternativas al capitalismo y al socialismo estalinista.

Esa conciencia política, notoria en Thompson, provenía de un diagnóstico de mayor alcance que la estricta relación intelectual con Kolakowski. Se trataba también de su propia sensación de aislamiento como intelectual marxista y militante social frente a los fenómenos políticos que no le habían permitido desarrollar una línea novedosa contra el comunismo soviético y el atlantismo de los países capitalistas occidentales.

Una gran parte de la extensa carta del historiador inglés, transcurre en la explicación de los avatares de esta generación comunista en Gran Bretaña, cercada ahora no sólo por el

tradicional autoritarismo y elitismo de la política *whigs* en las islas, sino también por un nuevo despliegue del marxismo filosófico continental (donde el principal emergente teórico es Althusser, pero no el único) ajeno al lenguaje, a las prácticas políticas y a las alianzas de clase establecidas por la Nueva Izquierda británica a finales de los años 50'. Frente a este cuadro de situación, en la *Open Letter*, Thompson, toma el camino del resistente; le cuenta a Kolakowski que ante ese lenguaje extraño del marxismo, carente de análisis histórico, en el fondo condescendiente con la disolución de la teoría revolucionaria en el eclecticismo de las domesticadas ciencias sociales y, a su vez, justificador teórico de la nueva política soviética, él se abocará a su trinchera y como las grandes avutardas perseguidas y en riesgo de extinción porque no pueden volar, permanecerá en tierra, alejado de esas águilas, que planean por París en busca de iluminación y de "grandes novedades". Como hemos aventurado, éstos posicionamientos éticos de Thompson forman parte de una actitud que durante los años 70' se reiterarán hasta la definitiva escritura de *Poverty of the Theory* en 1978 (THOMPSON, 1981) y por supuesto, se extenderán aún más en el tiempo.

La disidencia comunista de Europa del Este y en especial del Leszek Kolakowski de la Polonia de los años 50', cumplió también su papel en la formación del historiador social y el militante contra la Guerra Fría. En cierta manera, Thompson nunca abandonó su concepción del pasado del capitalismo industrial marcado por las relaciones y la experiencia de clase, las cuales, además de ser relaciones y experiencias en la producción, expresan la lucha por el poder social y son relaciones de lucha por una nueva moralidad, donde los valores se cristalizan en ideas y éstas en ideologías.

Aún en el peor momento de una relación personal, estas herencias, y la de Kolakowski en particular, tenía mucho para hacer pensar a Thompson, de ahí la escritura de una carta pública, de ahí la realización de un epistolario que pusiera blanco sobre negro lo que se había aprendido, lo que había permanecido como útil para el socialismo y lo que definitivamente había muerto entre dos camaradas.

Bibliografía

BOBBIO, N. (1983). *Dizionario di politica*. Turín: Utet, 2a. ed., revisada y ampliada.

DUAYER, M. (2004). “Desencanto Revolucionário, Ininteligibilidade da História e Apostasia de Esquerda: E.P. Thompson sobre L. Kolakowski”. Esboços, Florianópolis: UFSC/PPGHST.

HABERMAS, J. (1987). Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista, Madrid: Taurus.

KOLAKOWSKI, L. (1970c). “Concepto actual y concepto no actual del marxismo”. En L. KOLAKOWSKI, *El hombre sin alternativas*. Madrid: Alianza.

KOLAKOWSKI, L. (1970d). “El sacerdote y el bufón”. En L. KOLAKOWSKI, *El hombre sin alternativas*. Madrid: Alianza.

KOLAKOWSKI, L. (1971a). “Intellectuals, Hope & Heresy. An Interview with Kolakowski”. *Encounter*, Octubre.

KOLAKOWSKI, L. (1971b). “A Leszek Kolakowski reader”. Londres: Issue 22, *TriQuarterli*, Northwestern University Press

KOLAKOWSKI, L. (1971c). “Althusser’s Marx”. *Socialist Register*, Vol. 8.

KOLAKOWSKI, L. (1971d). “Historical Understanding and the Intelligibility in History”. En L. KOLAKOWSKI, A Leszek Kolakowski reader. Londres: Issue 22, *TriQuarterli*, Northwestern University Press.

KOLAKOWSKI, L. (1972). “Intellectual againts intellect”. *Daedalus*, Vol. 101, N°3, Intellectuals and Change, verano.

KOLAKOWSKI, L. (1976). *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*. Valencia: Universidad de Valencia.

KOLAKOWSKI, L. (1980). *Las principales corrientes del marxismo*, 3 volúmenes. Madrid, 3 volúmenes: Alianza.

KOLAKOWSKI, L. (2007). *Por qué tengo razón en todo*. Barcelona: Melusina.

LABEDZ, L. (1969). “Introduction”. En L. KOLAKOWSKI, *Marxism and beyond*. Londres: Pall Mall Press.

MACINTYRE, A. (1959). "Notes from the Moral Wilderness II". *New Reasoner*, primavera, N° 8.

MARX, K. (1986). *El capital*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.

OLIVA, A. (2013) "Historia, marxismo y Nueva izquierda: los ejes del debate Thompson-Kolakowski en perspectiva" en prensa.

PALMER, B. (1993). "Homage to Edward Thompson", Part II. *Labour / Le Travail*, N° 33.

PALMER, B. (2004). *E. P. Thompson: Objeciones y oposiciones*. Valencia: Universitat de València.

POPPER, K. (1961). *La miseria del historicismo*. Madrid: Taurus.

THOMPSON, E. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.

THOMPSON, E. (2004). *Carta abierta a Lezsek Kolakowski*. Florianópolis: Edición: mimeo UFSC/PPGHST.