



Herejía del utopismo*

SEMIÓN L. FRANK

Semión Lúdvigovich Frank pertenece a aquella pléyade de filósofos rusos cuyos esfuerzos creativos estuvieron dirigidos a la construcción de la cultura espiritual, a la lucha contra los excesos del nihilismo y del utopismo que a fin de cuentas condujeron al triunfo de la ideología de los bolcheviques. Estos últimos, no solamente se negaron a dialogar con los representantes de diferentes corrientes filosóficas, sino que aplastaron brutalmente a todos sus adversarios ideológicos.

En septiembre de 1922, por órdenes de Lenin y de Trotsky, un gran grupo de científicos que se habían mostrado resistentes en aceptar la ideología marxista fueron expulsados del país. Previamente, los expatriados habían estado sometidos a largos interrogatorios en Checa. Les impusieron el exilio y, bajo la amenaza de pena de muerte, les prohibieron regresar durante los siguientes diez años: "Me hicieron firmar un documento en el cual se señalaba que si se me encontraba de nuevo en el territorio de la URSS sería fusilado",¹ recordaba Berdiaev que, junto con Frank, compartió la suerte del expulsado. En el reporte de Checa, publicado en el periódico Pravda el 31 de agosto de 1922, se menciona que entre los expatriados "casi no hay grandes nombres científicos". Pero esto fue falso. Sólo la lista de los filósofos expulsados testimonia que Rusia perdió para siempre la flor y la nata de su cultura espiritual. Los nombres de N. Berdiaev, S. Frank, P. Sorokin, N. Lossky, S. Bulgakov, F. Stepún, A. Kizeveter, A. Florovsky, S. Askoldov, I. Vipper, B. Kistianovsky, I. Iliin, P. Novgorodtzev, A. Izgoev,



I. Lapshin y L. Karsavin hubieran podido embellecer la cultura de cualquier país.

A partir del exilio de estos filósofos comenzó el aislamiento y dogmatización del pensamiento marxista. La intolerancia hacia los disidentes y la lucha despiadada contra la heterodoxia ideológica obligaron a muchos otros intelectuales a abandonar su patria: L. Shestov, E. Trubetskoy, M. Guershenzon, V. Ivanov, R. Iakopson, P. Struve, D. Merezhkovsky, Z. Guippius, G. Fedotov y V. Zenkovsky se vieron obligados a irse al extranjero. Y

MIJAÍL MALISHEV: Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la UAEM.

todos ellos tuvieron aún buena suerte pues pudieron vivir, trabajar e influir sobre el surgimiento de nuevas ideas y corrientes filosóficas en Occidente. Peor aún fue el destino de aquellos pensadores que se quedaron en su desdichada patria: Pavel Florensky y Gustav Shpet fueron fusilados en un campo de concentración. Alexei Losev fue encarcelado, luego le pusieron en libertad, pero le prohibieron continuar sus estudios en filosofía. Los nombres de la mayor parte de aquellos filósofos rusos, cuyos puntos de vista no coincidían con los dogmas del marxismo, fueron casi olvidados, y cuando se les recordaban, era para denigrarlos.

¿Por qué...? ¿Por qué los hombres que se habían proclamado socialistas y humanistas y que pretendían tomar el papel de "los salvadores de la humanidad" de modo incomprensible e inesperado se convirtieron en malhechores y tiranos sangrientos? Este problema está en el centro del presente artículo escrito durante la segunda Guerra Mundial por Semión Frank quien, en su propia piel, experimentó la transformación de las ideas nobles y magnánimas en una doctrina que desató fuerzas de tal crueldad.

Semión Frank nació en Moscú en 1877. Fue egresado de la Facultad de Derecho, trabajó como profesor en las Universidades de Saratov y Moscú. Después del exilio, vivió quince años en Alemania, pero cuando llegaron al poder los nacional-socialistas se trasladó a Francia, huyendo de la represión. Después de la segunda Guerra Mundial pasó a Inglaterra, a casa de su hija, donde murió en 1950.

En el periodo de su juventud, Frank pasó por el entusiasmo del marxismo, pero en poco tiempo se afirmó en la posición del humanismo religioso. Al principio del siglo XX participó activamente en el renacimiento religioso de la cultura rusa. En 1909 Frank, junto con otros de sus colegas, participó en la edición de la famosa colección llamada Hitos (Vieji) la cual causó gran escándalo en el país. La colección, que estaba dirigida a la intelligenzia rusa, fue recibida por una crítica casi unánime, frecuentemente acompañada con denigración e insultos. La resonancia social significaba que los autores tocaban temas candentes. El punto neurálgico en Hitos es la reflexión crítica sobre el sistema de valores e ideales de los intelectuales rusos, lo que les conduciría a un camino desastroso. Los autores de Hitos exhortaban a la intelligenzia radical a que tomaran en consideración este fenómeno y evitaran el drama. Pero esta alerta, por desgracia, no fue escuchada.

En un artículo, publicado en Hitos, "La ética del nihilismo", Frank planteó, en esencia, el mismo problema que desarrolla en la presente publicación: la negación

de los valores de la cultura existente (que es uno de los dogmas del radicalismo) puede tener graves consecuencias. El pensador reprocha a los intelectuales rusos la divinización de "el pueblo" ya que no representa hombres concretos, sino una idea abstracta. Según Frank, el servicio a esta idea y el servicio al prójimo a veces son incompatibles y se excluyen mutuamente. Para amar al pueblo en general, y a sus representantes concretos en particular, se exigen diferentes cualidades morales. A los "caballeros de la fe revolucionaria" les era inherente la idea de su excepcionalidad; esto era lo que les inspiraba para realizar actos heroicos en aras de la felicidad de futuras generaciones. Pero el hombre real no corresponde a estas representaciones, por lo que recibe el apodo de "pancista" o "filisteo". El servicio a la idea del "pueblo" es una expresión de amor romántico a lo lejano que, según los radicales, tendría que substituir a la idea del amor cristiano al prójimo. La idea del "pueblo", al igual que la del "proletariado", en su pureza abstracta, no puede encontrar encarnación empírica: cualquier representante concreto del pueblo como ser finito y, por consiguiente, imperfecto, mancha la pureza de este concepto. El querer al hombre en abstracto resulta más fácil que el servirle en lo concreto como, por ejemplo, la madre sirve a sus hijos, el maestro a sus alumnos, el médico a sus pacientes... Todos ellos ejecutan su trabajo de cada día modestamente y con paciencia. Pero precisamente estas cualidades concretas fueron despreciadas por los utopistas revolucionarios.

A despecho de la opinión de los bolcheviques, Frank sostiene que la sustitución del criterio de la verdad por el de los intereses de la "clase obrera" frecuentemente encubre demagogia y conduce al sacrificio de muchos inocentes. "El hecho trágico e inesperado de la historia cultural de los últimos años consiste en que los caballeros de la fe social —abnegados, subjetivamente honestos y desinteresados— están no sólo en vecindad sino en parentesco espiritual con los saqueadores, asesinos a sueldo, matones y aficionados licenciosos del libertinaje... Lo más terrible consiste en que el nihilismo de la fe de la intelligenzia autoriza, involuntariamente, la criminalidad y el gamberrismo, y les da la oportunidad de engalanarse en el manto de la riqueza ideológica y la progresividad."²

Comúnmente la utopía es algo irrealizable y sin embargo, los utopistas aspiran a su realización. La paradoja de la utopía, como lo muestra Frank, consiste en que es simultáneamente realizable e irrealizable. Irrealizable desde el punto de vista de su esencia interior, de la intención de concretar la armonización completa de diversos intereses y construir una sociedad perfecta y feliz. La uto

pía (*u-topía*) es un país de ninguna parte y simultáneamente (*au-topía*) es un país feliz. La utopía no existe en el sentido de *au-topía*; en cambio, es realizable en el plan de la organización exterior y la reglamentación de la vida: falansterios, comunas, koljoses, etc.

Según Frank, la utopía, al intentar realizarse, llega a resultados diametralmente opuestos: en lugar del reino buscado de la bondad y la justicia, se llega al dominio de la injusticia, la violencia y la maldad; en lugar de la deseada liberación de los sufrimientos, el utopismo conduce a su multiplicación infinita. Según Frank, el utopismo es una herejía. Y esto es relativamente cierto. Pero esta herejía, en nuestra opinión, es inmanente a la conciencia humana, ya que el hombre no puede existir en los límites del presente, no puede evitar soñar en el futuro. Extirpar esta "herejía" de la vida humana significaría privar al hombre de una dimensión importante de su existencia. Como subraya E. Batalov: "la cuestión no es cómo expulsar el utopismo de nuestra vida, sino cómo aprender a vivir con utopía no viviendo según una utopía".³

Hay otra paradoja: la sociedad totalitaria que fue producto de la realización de ideales utópicos, a su vez, impuso un veto al florecimiento de todas las formas de ima-

ginación utópica. El desarrollo de las tendencias autoritarias en la ideología y en la práctica del "socialismo real" condujeron al "realismo frío" que intentó estrangular y privar de la imaginación humana la viveza del mundo multifacético y multicolor.

El caldo de cultivo para el surgimiento de ideas utópicas es el descontento con la realidad y éste, aunado a la aspiración de encontrar la felicidad en un futuro, es un rasgo básico de la existencia humana. Escribe Ortega y Gasset: "Un ente que no estuviese constituido por aspiraciones no podría ser infeliz. El hombre es un ser utópico que sólo se propone hacer 'lo imposible'. . . y al querer realizarlo choca en su contorno, el moretón perpetuo que de ese choque resulta es la 'infelicidad'".⁴ Esta infelicidad es la fuente de la ideología que pretendió establecer el reino de la felicidad a través del constreñimiento de la "fraternidad forzada" o de la igualdad impuesta por las bayonetas. Pero, en nuestra opinión, la búsqueda utópica puede cumplir, entre otras, dos funciones: estar en guardia de la vida normal, no permitirse identificar la fantasía con la realidad y prevenir a la sociedad de no caer en el "realismo frío" que limita el vuelo de la fantasía en su aspiración de embellecer la existencia humana •

MJAIL MALISHEV

✕ ✕ ✕

Según una antigua idea, cualquier soberbia o arrogancia humana (*hybris*), cualquier voluntariedad impertinente —debido a que el hombre viola el orden natural de las cosas y pretende ocupar un puesto e importancia que no le pertenece— es inevitablemente castigado. El castigo está predeterminado por la propia esencia de la intención criminal. Porque a pesar de lo natural de la aspiración humana a la felicidad, a la libertad y al poderío, aquella, siendo desmesurada, sale de los límites establecidos por las leyes cósmico-divinas, y sobrestima las posibilidades humanas y, por lo tanto, son locuras que se apoderan del hombre e inevitablemente le arrastran a la ruina.

Esta antigua convicción pertenece a una de las grandes verdades legadas a la humanidad por el pensamiento griego y cristiano. Es confirmada por la simple experiencia vital y no le es difícil encontrar un fundamento en la concepción religiosa del mundo cristiano.

La guerra mundial, sufrida por nosotros, con todas sus fechorías y dolores que superan la imaginación humana es un ejemplo clásico de la tragedia basada en esta antigua verdad. Esta tragedia se estrenó (o más bien, se esta estrenando, puesto que su último acto o

epílogo todavía no ha terminado) en la escena mundial. Si sus iniciadores y protagonistas son algunos imbéciles y malvados, sus copartícipes y víctimas se cuentan por millones y el desastre abarca a casi toda la humanidad. Por muy aleccionadora que sea esta tragedia, su sentido es tan simple y evidente, que no necesita de una meditación más compleja. El demonio de la sed de poder ilimitado —que en sus intenciones no considera las leyes morales más elementales— se manifiesta como locura desastrosa para sus víctimas y no menos que para los mismos criminales.

Que la voluntad delictiva —o por lo menos, fuera de ciertos límites— es locura, y justamente por eso desastrosa en algún sentido, es evidente de por sí. La problemática más difícil está contenida en otro tema semejante que no fue expresado abiertamente en la idea de los antiguos que señalamos anteriormente. Lo que pasa es que la voluntad y, en su base, la buena voluntad —que está dirigida no por el interés o voluptuosidad personal sino por motivos morales de amor a la humanidad y por las aspiraciones de salvarla de los sufrimientos y de la falsedad—, también puede (junto con la voluntariedad enorme e insolente) ser una voluntad



loca y en su locura convertirse en voluntad delictiva y desastrosa. Tomemos en cuenta aquella tendencia del pensamiento y de la voluntad que puede ser llamada con el nombre de utopismo. Bajo el utopismo entendemos no el sueño de la realización de la vida perfecta sobre la tierra libre del mal y del sufrimiento sino un interés más específico, según el cual el perfeccionamiento de la vida puede ser —y por eso debe ser automáticamente suministrado por algún orden social o alguna estructura organizativa. En otras palabras, el utopismo es un intento de salvar al mundo por medio de la voluntad arbitraria del hombre.

En este caso, el utopismo es un ejemplo de herejía en su sentido estricto. Esto es, una forma de tergiversación de la verdad religiosa que arrastra al hombre por un camino falso y desastroso. El objetivo que se plantea en el utopismo es imposible de llevarse a cabo, no solamente porque ningún ideal es realizable en su pureza y plenitud absoluta sino porque contiene en sí —como nosotros trataremos de mostrar a continuación— una contradicción interna. Mientras ese intento se quede en un sueño —como en “las utopías” de Platón, Campanella y Tomás Moro—, la contradicción interna se esconde y sólo se manifiesta cuando el ideal utópico se apodera de la voluntad; esto es, cuando se presenta una tentativa de realizarlo en correspondencia con medidas organizativas, o sea, a través del cons-

treñimiento de la conducta humana. Precisamente en este momento se descubre la locura moral, es decir, el vicio de la misma voluntad arbitraria que inicialmente estuvo dirigida por buenas intenciones.

La herejía del utopismo apareció —como movimiento práctico político en gran escala— en el periodo de la Reforma: en la herejía de los “tabornitos” checos, en la guerra de los campesinos, en el movimiento de Tomas Muntzer y en el anabaptismo, todas estas manifestaciones representaron intentos de realizar, coercitivamente, el ideal del perfeccionamiento evangélico. En forma secular, esta herejía se encarnó inicialmente en el jacobinismo y luego, se plasmó en el socialismo revolucionario que, en nuestro tiempo, con el nombre de bolchevismo ruso se apoderó de la vida de un pueblo numeroso, por lo que ha recibido una prueba experimental y convincente.

Antes de tratar teóricamente la herejía del utopismo y revelar las fuentes de su error, señalemos un hecho histórico innegable. El utopismo no sólo nunca realizó los objetivos planificados (o sea, jamás logró llevar a cabo el orden que conduciría al perfeccionamiento moral de la vida) sino, en el proceso de su realización, condujo a resultados diametralmente opuestos: en lugar del anhelado reino de la bondad y de la justicia llevaba al dominio de la falsedad, la violencia y la maldad; en lugar de la deseada liberación de los sufrimientos, el utopismo condujo a su multiplicación infinita. Puede decirse que ningunos malhechores o criminales hicieron tanto mal, derramaron tanta sangre como aquellos quienes pretendieron ser los salvadores de la humanidad. Tal vez, la única exclusión de esta afirmación es el mal causado, en nuestro tiempo, por el demonio del nacional-socialismo y el fascismo. Sin embargo, no hay que olvidar que este demonio pudo seducir a las masas y alcanzar un auge mundial sólo porque en él la mala voluntad, desde el principio, se disfrazó de movimiento mesiánico que prometía llevar a la salvación del mundo (o bien, salvarlo del comunismo, o de la descomposición moral causada por plutócratas y judíos).

Y esto no es todo. Lo más sorprendente y paradójico en la suerte del utopismo es que éste, a despecho de sus intenciones iniciales, siempre conducía no al bien sino al mal, no salvaba sino mataba vidas, y en esta vía, los mismos salvadores de la humanidad de modo inesperado e incomprensible se convertían en malhechores descarados o en tiranos sangrientos. Los movimientos utópicos siempre se han iniciado por hombres abnegados, ardientes por su amor al pueblo y dispuestos a entregar su propia vida por el bien del prójimo;

esta gente no sólo se parece a los santos sino, en cierta forma, es partícipe de cierta santidad deformada. Pausatinamente, en la medida en que se acercan a la realización de sus fines más apreciados, esta gente o bien se transforma en poseídos de fuerzas diabólicas, o bien cede su lugar a los perversos del poder. Es un camino fatal y paradójico de todas las revoluciones que han sido dirigidas por las intenciones utópicas de establecer un orden absolutamente perfecto. En medio del camino de la santidad al sadismo —que encarnan en sí toda la paradoja diabólica de esta dialéctica moral— se encuentra un tipo enigmático, un vampiro ascético y a la vez humilde en su vida personal, cuyo ejemplo es Robespierre y Dzerzinsky.

En la historia del pensamiento ruso hay un ejemplo curioso de esta dialéctica que muestra cómo en el proceso de desarrollo, bajo la influencia de la vida concreta, la idea pura se tergiversa y se convierte en su contraparte. Y este ejemplo es particularmente ilustrativo. Nos referimos al desarrollo ideológico de Belinsky, cuando al romper con el hegelianismo cayó en depresión a causa de la injusticia que reina en este mundo y su impotencia de purificar la vida social. En su famosa carta que anuncia su ruptura con el hegelianismo declara que “la vida del sujeto o individuo es más importante que el destino de la comunidad”, esto es, “Allgemeinheit hegeliano”; Belinsky afirmaba que ninguna armonía le hubiera satisfecho, si no pudiera compartirla con algunos de “sus hermanos”, y si hubiera alcanzado el “peldaño superior de la escalera del desarrollo”, exigiría que le dieran una explicación de los sacrificios de la vidas en la historia”. Si los sacrificios hubieran sido en vano, él mismo se lanzaría de cabeza de este “peldaño superior”. Todo la energía de la voluntad debería estar dirigida al bien del individuo, a las necesidades concretas del hombre; ante el valor absoluto de cada ser concreto, pierden importancia todos los intereses del desarrollo general de la humanidad, la realización futura de los valores comunes de la vida. Aquí tenemos la anticipación de la famosa idea de Dostoyevski que fue expresada por Iván Karamazov: “La armonía universal no vale una lágrima de un sólo niño torturado”. Precisamente este camino que se preocupa por el bien de cada persona llevó a Belinsky al socialismo. La pasión por la organización socialista de la vida hizo a Belinsky tan impaciente que le condujo a una fórmula siniestra, que eliminó totalmente la idea inicial de su pasión moral. “Si para el triunfo de la sociabilidad (esto es, socialismo) se necesitara mil cabezas, yo las exigiré”. Y Herzen nos cuenta como Belinsky con los ojos ardientes de un fanático predicaba la



necesidad de la guillotina. De este modo el amor apasionado a los seres vivos y a sus suertes concretas se transformó en una crueldad implacable contra ellos mismos, ya que se les considera como obstáculos para la realización del orden que debe garantizarles su propio bien. Este desarrollo de las ideas —en cierto sentido natural y lógicamente consecutivo— conduce a una gran contradicción moral; aquí, como en un preparado de laboratorio, en una fórmula idealmente pura, se manifiesta aquella transformación, que a nuestros ojos, convierte a los defensores del pueblo en sus verdugos, en los comisarios de Checa. En el proceso concreto de la realización de estas ideas “las mil cabezas” aumentan a una cantidad enorme, a cientos de miles o millones. En este sentido, ya no existe ninguna diferencia fundamental.

Es fácil dar la espalda a esta paradoja siniestra, o recurrir a una explicación banal de que la pasión fanática es capaz de hacer moralmente ciegas las intenciones más puras y nobles. Esto es cierto, pero es sólo una fórmula verbal que no explica nada. El pensamiento ético exige un análisis claro de la misma dialéctica objetiva de las ideas que conducen a esta contradicción desastrosa. Esta dialéctica evidentemente se apoya en algunas premisas cuya falsedad es la fuente viciada de sus conclusiones.

La primera explicación notoria del error del utopismo consiste en que éste es un intento de "salvar" el mundo, es decir, exterminar el mal y la injusticia y establecer el predominio absoluto del bien por medio de la reforma del orden y de la estructura de la vida social. El orden es el conjunto de relaciones entre los hombres que se apoyan en la ley, es decir, en las normas coercitivas generales. Pero esta intención contradice a la misma esencia de la ley. En la lucha contra el mal, en el proceso de perfeccionamiento moral es necesario distinguir dos tareas diferentes: la de la represión exterior del mal, es decir, la protección de la vida de las influencias perniciosas y, la exterminación o la superación total de este mal, que coincide con la tarea de cultivar las fuerzas del bien. Ya que el bien y el mal, en su esencia, son fuerzas de la dimensión espiritual, entonces el fomento del bien y la exterminación del mal son posibles sólo en la dimensión espiritual, por medio de la influencia sobre la voluntad, en el alma del hombre, desde dentro, es decir, a través de la educación espiritual. Esta última influye sólo a condición de la libertad y es, a fin de cuentas, la autoeducación libre —la percepción libre y la introducción en el alma de las fuerzas benévolas— bajo la influencia de la cual el mal se dispersa, se desvanece por sí mismo como la oscuridad se dispersa con el rayo de luz. Al contrario, ningún constreñimiento ni prohibición, ni castigo severo puede destruir realmente un átomo del mal, o crear realmente un átomo del bien. En este sentido, la crítica de Tolstoi al Estado y, en general, su escepticismo en cuanto al intento de exterminar al mal por medio de fuerzas externas, tiene plena razón. Pero de aquí no se desprende la conclusión de Tolstoi acerca de la inutilidad e ineficiencia de la lucha contra el mal por medio del Estado y del derecho. La ley y el orden jurídico no eliminan la esencia del mal. Por medio del constreñimiento éstos lo enfrentan y de esta manera protegen la vida. Y esto, desde luego, es una tarea necesaria y benéfica. Frenar al violador y al malhechor, impedirle hacer actos perniciosos es algo diferente que hacerle bondadoso y curarle del mal. Sin embargo, esta acción contiene una función racional y justa porque protege la vida del daño causado por acciones perniciosas. A despecho del tolstoísmo, del anarquismo religioso y del indiferentismo político, la eficacia del orden justo y racional que guarda la vida y la protege del mal y de la injusticia es una verdad obvia, que no necesita de argumentación especial.

No obstante, no hay que perder de vista el reverso de la medalla: los límites de la benevolencia del cualquier orden social son los del constreñimiento. No se

debe olvidar el simple hecho de que las reformas sociales y políticas, por más justas y sublimes que sean, son ejecutadas concretamente por agentes del poder ejecutivo, es decir, por la policía. Y la tarea de ésta, según la acertada expresión de Gleb Uspenski, consiste en "prohibir y no permitir" que, como fue señalado, es necesaria para la vida, ya que presupone cierta conciencia moral. Pero, al mismo tiempo, es obvio que esta tarea no es capaz de "salvar al mundo", esto es, establecer el perfeccionamiento moral o la plenitud de la felicidad. De aquí se desprende que el utopismo, que quiere llevar a cabo la plenitud del bien por medio del orden social, tiene una tendencia inmanente al despotismo, con todo lo malo que esto implica. Ésta es la principal objeción —moral y sociológica— contra el socialismo integral. Si bajo el socialismo se entiende sólo la idea de la necesidad y de la obligación moral, por parte del Estado, de tomar medidas coercitivas contra la explotación de los pobres por los ricos, de los débiles por los fuertes y, en general, la lucha contra las consecuencias de la anarquía en la esfera de la economía, que se desprende de los enfrentamientos caóticos entre voluntades egoístas, entonces el socialismo es una idea justa e innegable. Pero ya que bajo el socialismo se entiende también la intención de someter toda la vida económica y las relaciones sociales al poder estatal (construir toda la vida socioeconómica según un plan, por medio del constreñimiento estatal), el régimen degenera en despotismo: o sea, en el intento de renovar la vida, exclusivamente, por el método de "prohibir y no permitir". Tal modelo de socialismo pierde de vista que la vida no es una construcción racional y artificial sino una creación orgánica —incluso moral— que se lleva a cabo sólo a condición de la libertad y por eso cualquier supresión de la misma paraliza la vida y, por tanto, las fuerzas del bien fuera de las cuales es imposible ningún perfeccionamiento de la vida. De lo dicho se desprende que el *quid* está no en un error de contenido del programa político y social del socialismo estatal, sino en un error general filosófico-social (o más bien filosófico-religioso) del utopismo como tal, cuyo caso particular es la utopía socialista.

Partiendo del reconocimiento que la imperfección de la naturaleza humana no sólo no garantiza la vida racional y justa en la libertad, sino que "al contrario", es en gran medida la libertad que coadyuva al mal y al caos, el utopismo presenta la intención de exterminar radicalmente este peligro, a través de la regulación coercitiva de la vida social conforme al plan que, según su convención, es la única voluntad racional dirigida hacia el bien. Precisamente en esto consiste la idea filo-

sófica del totalitarismo (si no toma en cuenta los objetivos criminales y egoístas que en realidad son siempre inherentes al totalitarismo) que había sido expresada por primera vez en la inmortal utopía política-moral de Platón.

Como hemos señalado, el utopismo exagera desmesuradamente y, por tanto, tergiversa la función normal de la reglamentación coercitiva de la vida humana cuya función legislativa consiste en la restricción de la arbitrariedad, en la limitación de sus manifestaciones más perniciosas para la vida. Pero ningunas prohibiciones pueden eliminar la imperfección general y el carácter pecaminoso de la naturaleza humana. La libertad como elemento de la irracionalidad que inevitablemente incluye en sí el mal y el caos, en cierto sentido coincide con la misma esencia de la vida y resiste a cualquier tentativa de destruirla. Acorralada adentro y privada la posibilidad de su manifestación abierta, la libertad, no obstante, encuentra muchos canales inesperados para su expresión. Esto se manifiesta en dos aspectos: en primer lugar en el intento, de exterminar el mal a través de regulaciones coercitivas de la vida. Y sin embargo, este intento hasta en el mejor caso, cuando esta dirigido por la voluntad buena y racional, no alcanza su fin. Surge la dicotomía morbosa que envenena la vida y la hace vacilar entre la apariencia decente, la armonía superflua exterior y el caos interior, viciado. En

segundo lugar, los mismos dirigentes de la vida que, según su propia voluntad buena y racional, deben superar el caos y la maldad, de hecho como cualquier ser humano, tienen la misma imperfección de la naturaleza humana, a la cual ellos están llamados a superar. A lo malo y a lo irracional los empuja no una instancia poderosa y superior, sino —en los dirigentes— la misma voluntad humana, llena del mal y de caos. Surge un círculo vicioso que no tiene solución. Más que eso, la libertad como elemento irracional que incluye en sí el mal y el caos es, simultáneamente, la fuente de nacimiento del bien y de la razón, es decir, la única posibilidad de autocorrección y perfeccionamiento de la vida. La superación del mal y de la irracionalidad es posible sólo mediante la autoeducación y autosuperación libre, a través de la victoria de lo superior y lo mejor sobre lo inferior y lo peor en el mundo interior del hombre. Cuando el intento de perfeccionamiento es exterior y coercitivo se elimina esta oportunidad y de hecho no se alcanza el perfeccionamiento, sino al contrario, la irracionalidad y la maldad (que son propias al hombre), florecen en su plenitud.

La herejía del utopismo puede ser definida en una primera instancia, como una tergiversación de la idea cristiana de la salvación del mundo realizada a través de la fuerza coercitiva de una ley exterior. Ya que la idea de ley es la idea principal en el Viejo Testamento, la herejía del utopismo es la tergiversación de la conciencia cristiana en este cause. La verdad es que en el mismo Viejo Testamento la ley no se piensa como un medio de salvación del mundo, es sólo un medio para la "salvación" del hombre en el sentido de que esta justificado ante Dios. Desde luego, la ley se entiende no como un concepto estatal, sino como un mandamiento religioso incondicional que ahora nosotros (al dejar aparte la ley ritual) llamamos ley moral. Es bien conocida la crítica del apóstol Pablo a esta interpretación de la ley, en la cual había sido expresada la idea cristiana de la salvación: la ley, como prevención del pecado, es a la vez su correlato y consecuencia y precisamente por eso esta ley puede reprimir el pecado exteriormente, pero no puede eliminarlo en su esencia y conducir a la salvación. El significado de esta genial intuición religiosa para nuestro tema se pondrá de manifiesto si tomamos en consideración la tendencia natural de la ley (en el sentido del Viejo Testamento) de convertirse en ley coercitiva de Estado. Como expresión de la voluntad divina la ley tiene una obligación absoluta: la verdad debe ser realizada bajo cualquier condición, su infracción debe ser reprimida. Si este constreñimiento, que es inmanente a la ley, se expresa concretamente



en la presión sobre un juicio moral o sobre la opinión pública, entonces la voluntad moral de la sociedad debe reconocer su derecho y hasta su obligación de afirmar la verdad por medio de la coerción estatal. La religión de la ley inevitablemente se encarna en una teocracia coercitiva. En la historia del cristianismo esta tendencia se reveló allí donde aparecieron rasgos semejantes al Viejo Testamento, por ejemplo, en el calvinismo (la teocracia coercitiva de Calvino en Ginebra y los fenómenos correspondientes en la revolución puritana en Inglaterra). Es verdad que la ley se piensa aquí no como la salvación del mundo, sino como el medio de supresión del pecado y, por lo tanto, como una forma de preservar las fuerzas destructivas del pecado. Es decir, como una condición para la estabilidad y el equilibrio de la vida mundana corrompida por la caída. Pero ya que en el utopismo surge la idea de la salvación del mundo, a través del establecimiento de un orden sagrado o de la ley, la idea del Viejo Testamento asume el carácter de la salvación del mundo a través del estreñimiento estatal.

El significado de las ideas tergiversadas del Viejo Testamento se puede observar en el utopismo de la época de la Reforma. Los enemigos de la ley divina se consideraban como los impíos, los imprudentes y los malvados que estaban destinados a la exterminación (consigna permanente del pensamiento religioso en aquella época); es característico que en este camino los "taboritos" llegaron a la renuncia del cristianismo y regresaran a la fe del Viejo Testamento. La característica más convincente y aleccionadora de este estado de ánimo fue la tentativa de los anabaptistas de Münster de realizar forzosamente el ideal cristiano de la comunidad de los bienes: la ley ordenaba tener las puertas de las casas abiertas por el día y por la noche para que cada uno pudiera tomar lo que necesitara; los violadores de esta ley fueron castigados con la pena de muerte. Este modelo del perfeccionamiento primitivo motivado por el ideal cristiano del socialismo constreñido y mantenido por el temor, parece que fue la primera experiencia histórica del bolchevismo.

Pero esta interpretación de la herejía del utopismo —como una tergiversación de la idea cristiana de la salvación en el cauce de la teocracia del Viejo Testamento— por sí misma no es suficiente. Habría que esclarecer las premisas merced a las cuales surge la misma posibilidad de esta tergiversación. Lo que pasa es que ni en el Nuevo ni en el Viejo Testamento hay elementos que pudieran ser fuente de tal tergiversación. Como fue señalado, a pesar de la absolutización de la significación religiosa de la ley como la reglamentación

coercitiva establecida por Dios, el Viejo Testamento nunca interpretó la ley como un medio para la salvación del mundo en el sentido de establecer el perfeccionamiento absoluto.

Por otra parte, la idea del Nuevo Testamento en cuanto a la salvación del mundo y a la eliminación del pecado presupone que ésta se alcanza en otra dimensión. En los límites del presente eón mundial, esta salvación consiste en la liberación del alma humana del poder del mundo pecaminoso y en su entrada en el reino celestial como en su "patrimonio eterno"; de esta forma, la idea de la salvación —como plenitud de la bienaventuranza y la posibilidad del perfeccionamiento espiritual— resulta compatible con la idea de la existencia en el mundo de lo imperfecto lleno de pecado y sufrimiento. "En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he venido al mundo" (Ev. San Juan, 16, 33). Esta victoria esencial sobre el pecado y, por lo tanto, la superación principal (todavía invisible) del eón pecaminoso del mundo, tiene que terminar en la transformación en "el Reino de Dios". Pero esta transformación coincide con "el fin" de este mundo. La primera y segunda salvación son iguales, pero en diferentes formas y significados: la salida de los límites de "este mundo" significa la entrada en "el reino del otro mundo" y, por eso, no sólo no contiene sino directamente rechaza la idea de la posibilidad del perfeccionamiento y la plenitud de la bienaventuranza en los límites —en condiciones categóricas— de "este" ser mundial.

El único motivo religioso en el cuerpo de las "Escrituras Sagradas" y, en general, en la tradición religiosa desde tiempos remotos, en que pudiera encontrarse un punto de apoyo para el utopismo, es la esperanza del "nuevo cielo y la nueva tierra", "nueva creación"; la idea que asciende a las esperanzas de los profetas del Viejo Testamento (véase Isaías 11 y 67, 11-25) y el utopismo frecuentemente se acerca a esta fe apocalíptica. Sin embargo, no hay que perder de vista la diferencia esencial, se puede decir decisiva, entre ellos. El mundo transformado y perfecto —el nuevo cielo y la nueva tierra— se piensan en la fe apocalíptica precisamente como la "nueva creación", es decir, como el segundo acto o acto final de la creación del mundo. Y tanto la primera creación del mundo (esto es, el acto milagroso de la voluntad creativa de Dios, que supera el entendimiento humano y sale de los límites accesibles de la voluntad constructora del hombre) como la nueva creación, por lo menos en el Apocalipsis del Nuevo Testamento, están separadas de la creación vieja del actual eón mundial por el juicio final, en que triunfa la verdad omnipoderosa y se extermina toda la

falsedad de la tierra y pone fin a todo "este mundo". Contrariamente, el utopismo plantea "nueva creación" precisamente como un asunto de la voluntad humana, dirigida por la intención de establecer la verdad absoluta del "Reino de Dios" en la tierra, es decir, en las condiciones de "este mundo".

La verdadera y última fuente ideológica del utopismo es una nueva idea religiosa (alguna analogía se puede encontrar sólo en el gnosticismo del siglo II) en contraste con todo el conjunto de las ideas del Viejo y Nuevo Testamentos. Es el planteamiento de que el mal y el sufrimiento en este mundo están determinados no por las fuerzas misteriosas del pecado que tergiversó la creación perfecta de Dios, sino por la construcción incorrecta del mismo mundo. A esta tesis se le añade otra: a la voluntad humana dirigida por la aspiración hacia la verdad absoluta le es dada la posibilidad de la reconstrucción fundamental del mundo, la creación de un nuevo mundo hermoso en cambio del mundo viejo, injusto y feo. El utopismo significa, por consiguiente, la negación del dogma de la caída. La responsabilidad del caos en la tierra se otorga no al poder del pecado ni a la voluntad pecaminosa del hombre, sino a otras fuerzas que son causas de la organización incorrecta e injusta del mundo o, al razonar consecuentemente, se carga a la misma instancia que creó el mundo. Es la sublevación de la voluntad humana contra el Creador y contra el mismo mundo como producto de su creación. Los gnósticos antiguos enseñaron que el mundo estuvo creado por un mal Dios y que el Dios del amor y la justicia, cuya revelación trajo Cristo, es un Dios diferente del Creador del mundo. De aquí se desprende la huida ascética del mundo, la aspiración de librarse del poder del mal Dios-Creador a través de la participación espiritual del otro Dios "lejano", Dios del amor y la justicia. El teólogo alemán Garnak (en su libro sobre Marción) establece la semejanza entre la doctrina de Tolstoi y esta antigua tendencia religiosa. No es casual que en Tolstoi el asceta se combine con el revolucionario. La huida del mundo, la negación de la belleza, de la erótica, de la cultura, y de todas las fuerzas espirituales vinculadas con la vida y con los positivos valores religiosos del cosmos, se compensan por el sueño de la posibilidad de organizar una vida perfecta por medio del sometimiento a un nuevo orden que podría llevarse a cabo, según el reglamento de la vida a la manera de las recetas de la doctrina de Tolstoi. La verdad es que este orden de una vida justa se piensa como voluntario, y se rechaza cualquier constreñimiento físico. Y en esto consiste la diferencia sustancial entre el tolstoísmo y el utopismo. Pero como fue señalado anterior-

mente, la fe en el orden sagrado como una expresión adecuada y total de la verdad absoluta de Dios, en realidad, ya contiene en sí la exigencia moral de su realización coercitiva que inevitablemente conduce al ideal de la teocracia constreñida. Ya que la afirmación del orden justo se piensa como la causa de la voluntad constructiva e intencional, la teocracia constreñida asume el carácter de la antropocracia coercitiva dirigida contra Dios. El hombre asume la causa de la organización del mundo sobre nuevos y justos fundamentos. Este nuevo mundo justo y racional —creación de la voluntad autónoma— se contrapone al viejo mundo primitivo, lleno del mal y creado por una fuerza ciega y caótica. Precisamente en este intento de construir un mundo perfectamente nuevo (a través del establecimiento coercitivo del orden justo) consiste la esencia del utopismo. No es casual, sino muy natural, que el utopismo —inicialmente surgido como herejía cristiana, como la idea de la salvación del mundo a través de su sometimiento a la ley justa— se convierta en una lucha contra Dios, en la sublevación del hombre contra Dios —al conservar el carácter de herejía cristiana sólo en la misma idea de la salvación o transformación del mundo.

Esta forma de utopismo tiene predeterminada su suerte: aquella dialéctica fatal de degeneración del bien en el mal, que fue el punto de partida de nuestras meditaciones. Para crear o construir el mundo nuevo es necesario, inicialmente, destruir al mundo viejo. Lo mismo que Dios, el hombre quiere crear el mundo de la nada; pero él no está en la posición de Dios; él se topa con obstáculos para la realización de su intención creativa y éstos son el mismo mundo ya existente. Por eso para él la tarea de la destrucción es una parte ineludible de su tarea creativa. La sentencia famosa de Bakunin en su artículo alemán, escrito en su juventud —este manifiesto filosófico del utopismo revolucionario—, señala: "*die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust*". Según el intento del mismo utopismo, la destrucción del mundo viejo debe ser un breve estadio preparatorio detrás del cual debe surgir la tarea de la construcción del mundo nuevo. Pero el mundo viejo primordial —el mundo pecaminoso e irracional— resiste en su ser, se obstina a su destrucción. Esta obstinación es percibida por el utopismo siempre como algo incomprensible, inesperado y antinatural, puesto que se contradice a la idea de la fácil posibilidad de construir el mundo nuevo. Por eso la resistencia se le considera como un obstáculo casual y se le adscribe a alguna voluntad viciosa y siniestra. Al utopismo le parece natural que todos los seres deben acordarse del

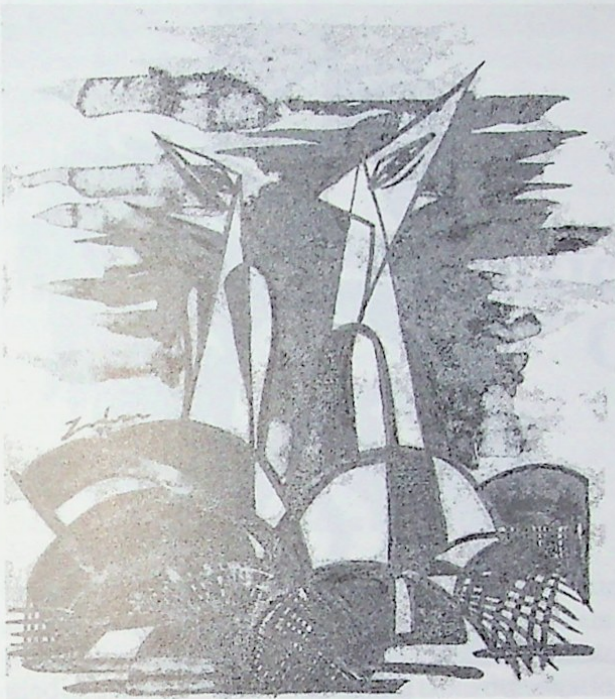
plan de la construcción del mundo nuevo que les suministrará "la salvación: una vida racional y feliz; mientras que la voluntad maligna y viciosa de los pocos debe ser aplastada y destruida. De aquí se desprende la exigencia de "mil cabezas". Pero este mundo viejo a pesar de toda su perversidad y caducidad, a pesar de sus imperfecciones, tiene, sin embargo, un origen sobrehumano, y por eso una resistencia inesperada para el utopismo. Sobre esta resistencia se rompe cualquier voluntad humana. Por eso ningún corte de "mil cabezas" puede ayudar: en lugar de las cabezas cortadas, la "hidra de la contrarrevolución" crea miles —o más bien, decenios, centenares de miles de cabezas nuevas. El proceso de destrucción se alarga irremediablemente y en este camino el utopismo de modo fatal empieza a recurrir al terror implacable y total. Precisamente por eso los bienhechores de la humanidad inevitablemente se convierten en sus opresores, torturadores y destructores. Los salvados pagan por la ceguera de los salvadores, por la falsedad de su misma intención de salvar el mundo (a través de su nueva organización), intención basada en el olvido de la verdad de que la imperfección pecaminosa del mundo no se puede eliminar por ninguna medida humana exterior. Según la fórmula acertada de Kant: "Con un leño tan torcido como aquel del cual ha sido hecho el ser humano, nada pue-

de forjarse que sea del todo recto". Al dedicar todas sus fuerzas a la tarea infinita, y nunca acabada, del enfrentamiento, el aplastamiento y la destrucción de los fundamentos primordiales del ser, los salvadores del mundo llegan a ser sus enemigos empedernidos y, paulatinamente, caen bajo el poder de su guía en este camino —el espíritu del mal, del odio y del desdén. La antropocracia antidivina de modo fatal se degenera en la autocracia, que conduce no a la salvación sino a la muerte del mundo.

Nosotros prevemos una posible objeción. A primera vista puede parecer que todos estos razonamientos son infundados, basados sobre un juego de palabras: confusión "el mundo" como la esfera de la vida social del hombre con el concepto del mundo como cosmos. Ningún utopista nos dirá que quiere cambiar las leyes de la naturaleza y crear el cosmos sobre nuevos fundamentos; ellos quieren la creación de una organización nueva de la sociedad justa que se confirma por la experiencia social histórica y que es compatible, sin duda, con la inmutabilidad del orden cósmico del ser. Pero estas objeciones no son convincentes, ya que pasan por alto el *quid* del problema. Mencionemos sólo de paso que el utopismo frecuentemente se reconoce como el sueño sobre la transformación cósmica como, por ejemplo, en las fantasías utópicas de Fourier o en la famosa fórmula de Marx sobre "el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad", que atestiguan que la llegada del socialismo se piensa precisamente como el eón absolutamente nuevo del ser del universo. En la fórmula vaga del utopismo se contiene la fe de que la transformación de la organización social debe traer la salvación verdadera, es decir, el fin del poder trágico de las fuerzas ciegas de la naturaleza sobre el hombre y el advenimiento del nuevo ser de pura felicidad. Más sustancial para nosotros es la vinculación profunda y estrecha del utopismo con la intención de la transformación de los fundamentos generales y cósmicos del ser.

Lo que pasa es que la misma organización de la vida humana —en el mundo y en la vida social— en algunas condiciones (en los límites de los cuales, desde luego, son posibles diferentes variaciones históricas) es la expresión del sometimiento del hombre a las fuerzas cósmicas. Ya que el hombre no es un espíritu puro sino un ser carnal; éste con su cuerpo y necesidades permanentes entra en el seno del "cosmos" y está sometido a sus fuerzas. Por eso cualquier intención de cambiar estas condiciones generales, sustituirlas por nuevas es, en esencia —se de cuenta de eso o no—, una tentativa de transformación de los fundamentos cósmicos del ser





humano. (Habitualmente de esto no se percata puesto que su comprensión abierta significaría una amenaza al utopismo.) Tomemos como ejemplo un hecho elemental y simple. El principio de la igualdad como exigencia moral es completamente justo y obligatorio para expresar el respeto a la santidad de cada ser humano y para reconocer su semejanza con Dios. Pero la tentativa de establecer la igualdad real y absoluta de las posiciones, las posibilidades y las condiciones de vida de todos los seres es equivalente a la tentativa de eliminar un hecho universal, absoluto y cósmico de la desigualdad real de los hombres según sus capacidades, energías y laboriosidades, así como eliminar de la vida social la importancia de los hechos casuales e irracionales. Se puede y se debe "igualar" a la mujer con el hombre, pero es imposible anular la diferencia profunda determinada por la misma naturaleza en el carácter, en la mentalidad y en la "vocación" vital de dos sexos. Y una razón semejante pone un límite fatal a las otras tentativas de igualar a todos los hombres. Esta significaría, en efecto, la intención de realizar una revolución cósmica, eliminar el hecho universal de la diferencia entre los seres tanto en el aspecto cualitativo como cuantitativo, es decir, según su diversidad y su estructura jerárquica.

De aquí se desprende que existen algunas "leyes"

en el sentido de brindar un orden normativo a la vida social, formar la subordinación de los hombres en los límites de este mundo a partir de las condiciones cósmicas de su ser. En esto consiste el sentido del concepto del "derecho natural" que fue elaborado por el pensamiento antiguo y adoptado por la iglesia cristiana en pleno acuerdo con su propia conciencia religiosa. El "derecho natural" no es el derecho que garantiza la vida perfecta y feliz ni es el orden social que satisface todas las necesidades del espíritu humano. Al contrario, el derecho natural expresa la imperfección natural de la vida humana y su sometimiento a las fuerzas del orden cósmico. El derecho natural es la expresión adecuada de la naturaleza moral y espiritual del hombre en la medida en que éste está sometido a las fuerzas cósmicas. Por ejemplo, la familia monogámica es una forma en que el espíritu moral de hombre ordena el caos del sexo. El Estado, el poder estatal, es la forma por la cual se satisface prácticamente la necesidad moral de la solidaridad libre y pacífica ante la presencia cósmica de las fuerzas enemistosas y anárquicas dentro y fuera de la convivencia. En este sentido el poder estatal, según la doctrina del apóstol Pablo, fue establecido por Dios (lo mismo se refiere al fundamento jurídico del derecho internacional, incluso a la intención todavía no realizada de la unión internacional). La propiedad del hombre y la necesidad de su restricción en aras de la solidaridad humana es, al mismo tiempo, una condición natural de su independencia ante el hecho cósmico de la necesidad económica, esto es, una manifestación de la dependencia de la vida humana de la posesión de los bienes materiales.

Por eso cualquier intención de eliminar estas formas generales de la vida refleja su dependencia de las fuerzas cósmicas del mundo terrenal, la tentativa de sustituirlas por otras fuerzas absolutamente nuevas, inventadas por el pensamiento moral del hombre. La aspiración titánica de construir un mundo absolutamente nuevo es una expresión de soberbia ilícita que no le es propia al hombre. Esta intención es irrealizable porque tropieza con resistencias fuertes del mundo, en que se manifiesta su origen sobrehumano. Al transformarse en su realización práctica en tarea insoluble, esta tentativa en realidad se degenera en la mutilación y deformación de las condiciones naturales —que moralmente son necesarias en el estado existente de la naturaleza humana. El utopismo predestinado a establecer la verdad absoluta en la tierra en el proceso de su realización se convierte en la justificación del asesinato —en el sentido directo y figurado de este termino— del hombre vivo, real y concreto, en la destrucción de

la misma vida y, por consiguiente, en la imposibilidad del perfeccionamiento moral de esta vida.

Según la profunda idea cristiana, el hombre está sometido al "mundo", es decir, depende de condiciones cósmicas de ser por su pecabilidad e imperfección interior. La liberación de esta dependencia es posible sólo por medio del perfeccionamiento espiritual y no a través de cambios bruscos y mecánicos del orden exterior de la vida social. La tarea del perfeccionamiento de la vida humana es la de la educación libre y de la autoeducación del espíritu, su esclarecimiento interno por fuerzas benévolas. Las reformas sociales son necesarias y tienen sentido precisamente en esta dirección, ya que crean mejores condiciones para dicha tarea. Pero para cumplir esta función, las reformas deben tener en consideración el estado real del hombre y no hacer intentos de transformarle forzosamente.

En la historia del pensamiento ruso del siglo XIX hay un ejemplo clásico del intelecto profundo que en el proceso de su propia experiencia vital y política llegó a la convicción opuesta a la dialéctica contradictoria de la ideas de Belinsky. Al criticar la intención utópica de la revolución social, en sus cartas "a un viejo camarada" (que se consideran como su testamento político), Herzen dice: "si hiciera falta estallar con pólvora a todo el mundo burgués de los escombros, del mar de sangre se verá renacer algún otro mundo burgués". El revolucionario y socialista Herzen, siendo un hombre de gran cultura histórica, desde luego, entendía que el "mundo burgués" no es eterno, sino sólo un fenómeno histórico. Pero comprendió que este orden de convivencia está determinado por el estado espiritual de la naturaleza humana y por eso no puede ser destruido por un golpe de Estado. Por consiguiente, con orgullo



de un intelecto verdaderamente libre agregó: "yo no le temo en lo más mínimo al término envilecido de 'progreso gradual' ". Él entendió el error de la herejía del utopismo —la intención de organizar una vida perfecta en la tierra. Ajeno a cualquier creencia religiosa, este intelectual independiente llegó a la misma condena de la herejía del utopismo que encuentra su último y pleno fundamento sólo en la conciencia religiosa del cristianismo •

Notas

* Traducción del ruso por Mijaíl Malishev: Semión L. Frank, "Herejía del utopismo", en *Quintaesencia*, Moscú, 1991, pp. 378-395.

¹ BERDIAEV, Nicolai A., *Autobiografía espiritual*, Barcelona, 1957, p. 227.

² FRANK, Semión, "La ética del nihilismo", en *Hitos*, Sverdlovsk,

1991, p. 195 (en ruso).

³ BATALOV, Eduard M., "La fuerza y debilidad de la herejía", en *Quintaesencia*, Moscú, 1991, p. 399 (en ruso).

⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 99.