

La posible contribución de la filosofía clásica rusa a la construcción de una sociedad humanista*

George L. Kline

Una importante causa filosófica e ideológica de la inhumanidad de la sociedad rusa durante las décadas del marxismo-leninismo fue la obsesiva orientación de los marxistas-leninistas hacia el futuro histórico (futuro comunismo) en aras de lo cual, comunidades, culturas y personas podían ser reducidas a medios para alcanzar ese fin histórico.

El autor de los debates apoyándose en los propios pensadores rusos de la «tradición clásica», como por ejemplo Herzen, Dostoievsky, Tolstoy, Leontiev y Berdiaev. No se opone a cualquier tipo de orientación de futuro, pero recalca la importancia de las personas actuales.

I.

Estoy seguro de que los otros distinguidos colaboradores en este Coloquio tendrán otros temas que exponer extraídos de la rica herencia de la filosofía rusa clásica. Mi intención es dar importancia a un tema que ha sido insuficientemente mencionado, así como discutir brevemente un segundo tema que ha sido más ampliamente tratado y, finalmente, citar un tercer tema, que todavía no ha recibido la atención que yo pienso merece.

Mi tesis central es que una importante causa filosófica e ideológica de la *inhumanidad* de la sociedad rusa durante las décadas del Marxismo-Leninismo fue la obsesiva orientación de los marxistas-leninistas hacia el *futuro* histórico. Esta orientación tuvo dos aspectos: 1) una confianza en que el futuro histórico podía ser profetizado y que contenía, a largo plazo, la promesa cierta de un comunismo alcanzado; 2) la más ominosa suposición de que en aras

* Presentado en el Coloquio sobre «El Problema de la Unidad de la Humanidad en la Filosofía rusa». XIX Congreso Mundial de Filosofía. Moscú, 23-28 de Agosto de 1993.

de alcanzar «el radiante futuro» del comunismo, las comunidades, culturas y especialmente *personas* individuales del presente, podían ser reducidos justificadamente a la función de *medios* para la realización de este histórico *fin*.

La primera aseveración puede ser hoy desechada como fanática e incluso tonta; pero la segunda debe ser todavía repudiada como peligrosa, incluso destructiva. Los pensadores rusos de la tradición «clásica» han contribuido enormemente a socavar estos dos perniciosos aspectos de la obsesiva orientación hacia el futuro. Tengo en la mente a pensadores esencialmente seculares como Herzen y Shpet, así como a pensadores religiosos como, Leontiev, Tolstoy, S.N. Bulgakov, S.L. Frank y Berdiaev.

Mi dos temas secundarios son: 1) el muy discutido tópico del nacionalismo y chauvinismo y 2) un tópico mucho menos discutido en el contexto de la filosofía clásica rusa, es decir, el «ecocidio», la degradación y destrucción del entorno natural. Después de todo, una sociedad humanista debe exhibir una actitud no predatoria hacia la naturaleza. Para ambos tópicos voy a referirme en primer lugar a las obras de Vladimir Soloiov.

II.

Aunque los dos aspectos o ramas de la orientación al futuro del Marxismo-Leninismo —la aseveración de que el futuro histórico es totalmente cognoscible, y la afirmación de que el presente histórico puede ser justificadamente sacrificado a ese futuro— están relacionados, son distinguibles y serán tratados a continuación separadamente.

Una eminente autoridad considera claramente «obvio» que el Marxismo es «la doctrina más orientada al futuro de todas... La promesa de una [futura] época de oro es inherente [a esa doctrina]». ¹ Tempranas y relativamente vagas declaraciones de los marxistas incluyen la afirmación de Marx y Engels (en el *Manifiesto Comunista*) de que el proletariado es la clase a la que pertenece el futuro histórico; la insistencia de Plekhanov de que el ideal marxista es, en el presente, la *actualidad* del futuro [remoto histórico]; ² y la conmemoración por Lunachasky de los «milagros de la cultura [socialista] del año 3000». ³ La idea de contemplar no sólo los «doscientos o trescientos años» de Chekhov sino *mil* años en el futuro —y vislumbrar una sociedad comunista perfecta— se hizo habitual en los años veinte. Una popular novela de ciencia ficción llevaba como título «Dentro de mil años». ⁴ De acuerdo con su autor, en el bendi-

¹ Baruch KNEI-PAZ, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford 1978, pp. 568-569.

² G.V. PLEKHANOV, *Izbrannnye filosofskie proizvedeniia*, Moscow, 1956, 2:621; cursivas añadidas. Este texto data de 1901.

³ A.V. LUNACHARSKI in *Vershiniy*, St. Petersburg 1909, p. 212.

⁴ V.D. NIKOL'SKII, *Cherez tysyachu let*, Leningrad 1927. La novela anti-utópica de Zamiatin *We*, fue también situada a mil años en el futuro, es decir, en el 2021 d.C. (Gracias a Richard Stites por suministrarme una fotocopia del libro de Nikol'skii).

to año 2927 existirían no sólo las maravillas de una ciencia y tecnología avanzadas sino también, y especialmente, las maravillas humanas de una sociedad comunista perfecta. Incluso León Trotsky, desde su *Terrorismo y Comunismo* en 1920 hasta su «Testamento» en 1940 (el año de su asesinato por un agente de Stalin), mantuvo constantemente su «firme fe en el futuro comunista» de toda la humanidad.⁵

De vuelta en Rusia, el poeta proletario V. Kirillov había celebrado a Marx como el «profeta de futuras edades felices» (1918), declarando entusiásticamente que Lenin «adivinó en aquel momento [en Octubre] el maravilloso semblante del Futuro Amanecer» (1917). Diez años más tarde añadió: «contemplamos confiada y valientemente las lejanas distancias del futuro» (1927).⁶

Como el penetrante observador y comentarista Nadezhda Mandel'shtam ha señalado, «La fe en el futuro alcanzó su punto álgido en la mitad de los años veinte».⁷ Desde el punto de vista teórico, encontramos al filósofo marxista-leninista de la ciencia Ernest Kolman, observando (en 1958) que «dentro de mil años» los materialistas dialécticos (o sea los seguidores de Engels y Lenin en ontología y epistemología), estarán todavía discutiendo la «contradicción fundamental del mundo material».⁸ En este caso, como con el *tausendjähriges Reich* (Reino de mil años) de Hitler, lo único que se puede decir, es que, gracias a Dios, su duración se limitó a una docena de años o como en el caso soviético a unas pocas docenas.

Quizás la más extrema expresión literaria de esta poderosa orientación al futuro puede ser encontrada en el poeta marxista-leninista ruso Robert Rozhdestvensky, un bardo ideológico favorecido por la *nomenklatura* en general y por la KGB en particular. En su «Carta al Siglo XXX» supera a Lunacharsky y a Nikolsky, sugiriendo que no hay razón para pararse en el siglo treinta; ¿por qué no seguir y dirigirse a los marxistas-leninistas del siglo quinientos o mil? (Este último no empezaría hasta el 1 de enero del 99. 901 d.C.)⁹

La fe de granito de Rozhdestvensky en el inimaginablemente largo plazo del futuro comunista puede sólo parecer hoy, o ciegamente fanática o muy delgada y penosa. Apela directamente a los «camaradas del siglo XXX», como si, de alguna forma extraña, estuvieran ya «allí» y se les pudiera hablar. Previsiblemente, para él, el «curso de la historia es preciso e irreversible» (p. 314; cursiva añadida; p. 318). Y todos conocemos a dónde llevará ese curso.

⁵ L. TROTSKY, *Diary in Exile*, traducido por Elena Zarudnaia London 1957, p. 141.

⁶ Vladimir KIRILLOV, *Stikhotvoreniia i poemy*, Moscow 1970, pp. 50, 31, 177.

⁷ Nadezha MANDEL'SHTAM, *Hope Abandoned*, traducido por Max Hayward, New York 1974, p. 226.

⁸ Citado en Nikolaus LOBKOWICZ, *Das Widerspruchsprinzip in der neuen sowjetischen Philosophie*, Dordrecht 1960, pp. 62, 49, 52.

⁹ Robert ROZHDESTVENSKII, «Pis'mo v tridsatyi vek» in *Izbrannnye proizvedeniia*, Moscow: «Khudozhestvennaia literatura», 1979, pp. 308-336, especialmente p. 321. Este había aparecido con anterioridad en *Vozvrashchenie: Stikhi raznykh let. Poema*, Petrozarsodsk: «Kareliia», 1972, pp. 189-228. El número de *Stupen'ki Mayakouskianas* fue reducido algo en la versión de 1979, que es la usada aquí.

La imagen de Rozhdestvensky del «milagro del futuro» está enmarañada con su grandilocuente retrato de Lenin como uno que se queda con todas las futuras generaciones y «subirá hacia ustedes [en el siglo treinta] /por las amplias escaleras/ de los siglos» (p. 332, 333).

Que el siglo treinta (como el quinientos y el mil) serán *comunistas* sin ambigüedad es repetido en las líneas finales del poema:

«¡Descendientes,
confiamos... nuestra Revolución
a vuestros
corazones
y manos!» (p. 336)

La confianza en que el futuro histórico, incluso el más remoto posible futuro, será marxista-leninista o comunista está basada —como S.N. Bulgakov (1871-1944) puso en claro ya en 1902¹⁰— no en el conocimiento sino en «una fe ciega e irracional» (p. 132). La «religión del progreso» —el género del cual el marxismo es una especie prominente— construye un altar al «dios desconocido» (p. 121). Cada religión tiene su *fenseits*, su «más allá», el de la «religión del progreso» es una humanidad futura que será «libre, orgullosa, y feliz» (p. 122). Y esto, añadiría yo, significa que la religión del progreso es, hablando estrictamente, una *pseudo*-religión.

En cuanto a la predicción histórica, Bulgakov indica sobriamente:

«Las más atrevidas teorías del progreso no van más lejos en sus predicciones que el futuro histórico visible, y el ojo del historiador no ve muy lejos. Quizás el destino de la humanidad en el siglo XX, digamos, nos es conocido, *pero desconocemos absolutamente todo* acerca de lo que espera a la humanidad en los siglos XXI, XXII o XXIII (p. 127; cursivas añadidas).»

En 1939 S.L. Frank (1877-1950) añadió que —exceptuando ciertas tendencias muy amplias y generales— «nosotros no conocemos absolutamente *nada* acerca del futuro. El futuro es siempre la gran *x* de nuestra vida, un misterio desconocido e impenetrable». ¹¹

Dos décadas antes Leon Tolstoy había repudiado explícitamente la «horrible superstición de que es posible conocer el futuro orden de la sociedad». ¹² Y en 1930, sólo a mitad del primer plan quinquenal (*piatiletka*) soviético, Karel Capek, captando intuitivamente lo grotesco de la orientación soviética al

¹⁰ S.N. BULGAKOV, «Osnovnye problemy teorii progressa» (1902) en *Ot marksizma k idealizmu*, St. Petersburg 1903, y en *Geroizm i podvizhnichestvo*, Moscow, 1992.

¹¹ *The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion* (traducido por Boris Jakim), Athens, Ohio 1983, p. 16: traducción revisada.

¹² L. TOLSTOY, «The Law of Violence and the Law of Love» (1908), traducido por James P. Scanlan, en *Russian Philosophy*, Chicago 1965, 2:232.

futuro, declaró que el entonces actual plan soviético de *trescientos años (tristaletka)* —el año parece ser el 2017— está siendo reemplazado por un más «racional» y apropiado «plan de *siete mil años*». ¹³

III.

Los relacionados temas de la «valoración» (es decir, sobrestimación) del futuro y la concomitante desvalorización del presente (y del pasado), y la consecuente instrumentalización de las personas actuales en honor de un imaginario orden social futuro (lo que representa tanto el sacrificio de uno mismo como y, más terriblemente, el sacrificio de *otros*), se encuentran explícitamente expuestos en un número de textos soviéticos tanto literarios como ideológicos.

Kirillov, en un muy citado pasaje, declamó ruidosamente:

«En el nombre de nuestro *Mañana* quemaremos a Rafael, destruiremos museos, y pisotaremos las Flores del arte.» ¹⁴

Andrei Platonov describe los carteles bolcheviques que pintan tanto la «cabeza de Hydra de la contrarrevolución» como los trenes de mercancías cargados de percal y de lonas, pero señala la falta de cualquier «conmovedora imagen de ese *futuro* en aras del cual se debe cortar la cabeza de Hydra y poner en movimiento al tren cargado». ¹⁵ Sin duda no fue un accidente que en 1961 los medios de comunicación soviéticos fueron saturados con la consigna del Día de Mayo, «Viva el Comunismo, el *radiante futuro* de toda la humanidad», justo antes de la publicación (5 de Mayo) del *ukaz* de Krushchev sobre los graves crímenes económicos, que inició un reino de terror de veintisiete años durante los cuales cerca de quinientos ciudadanos soviéticos pagaron con sus *vidas* los abusos de la *propiedad* del Estado.

La reducción de las personas vivas al estado de obstáculos que estorban el camino hacia el comunismo, que por tanto tienen que ser sumariamente eliminados, difícilmente podría ser más clara.

Rozhdestvensky hace explícita la instrumentalización de las vidas actuales en aras de los proyectos del siglo XXX en un estribillo que se repite tres veces en su «Carta»:

¹³ «Listy z let budoucích» («Cartas desde el futuro»), *Lidové noviny*, Prague, Agosto 8 1930. Estas cartas, durante mucho tiempo suprimidas por razones políticas e ideológicas, fueron finalmente incluidas en la edición ampliada de las obras de Capek: *Spisy*, Prague: «Ceskoslovenský spisovatel», 1991, 15:439. Agradezco a Norma Comrada por llamarme la atención sobre este pasaje y a Peter Steiner por suministrarme una fotocopia del texto publicado in *Spisy*.

¹⁴ KIRILLOV, *o.c.*, p. 35 (1917; cursivas añadidas).

¹⁵ A. PLATONOV, *Chevengur*, Paris 1972, p. 204.

«¡Sí!
somos piedras [del siglo XX]
en los cimientos
de vuestros diques [del siglo XXX]» (p. 318, 319)

La resistencia filosófica adecuada y la crítica convincente de tal orientación al futuro y de tal instrumentalización de las personas vivientes empezó con Alexander Herzen (1812-1870). Para entender y apreciar la singularidad e importancia de la contribución de Herzen se necesita recordar que la abrumadora mayoría de pensadores del siglo XIX —de Feuerbach y Marx a John Stuart Mill y Nietzsche en Europa Occidental, y de Bakunin y Pisarev a los primeros marxistas en Rusia— a pesar de sus diferencias en otras cuestiones, aceptaron acríticamente una serie de suposiciones defectuosas concernientes a la ontología del tiempo y a la filosofía de la historia, suposiciones que traen consigo peligrosas conclusiones para la ética y la filosofía política.

Debajo de estas suposiciones había una espacialización general de las relaciones temporales y, en particular, históricas. Se suponía que el futuro está «ahí» en el mismo sentido, o quizás en un sentido más fuerte, que el pasado y que disfruta del mismo tipo de actualidad (determinación, actividad, vida, valor) que el presente.

La gran mayoría de los pensadores del siglo XIX fueron instrumentalizadores entusiastas, muy preparados para degradar el presente —especialmente las *personas* actuales— al nivel de medios que pueden ser justificadamente sacrificados en aras del «futuro histórico mundial». Este grupo de suposiciones incluye la «falacia (ontológica) del futuro actual» y la «falacia (axiológica) del valor históricamente diferido». ¹⁶

Herzen fue el único entre sus contemporáneos que desafió estas suposiciones. Es cierto que no fue un filósofo técnico y que no elaboró los detalles de su propia ontología del tiempo, ni utilizó términos técnicos tales como «devaluación del presente» e «instrumentalización del presente en aras del futuro». Pero su posición fue a la vez prudente y sabia en lo esencial. Rechazó la obsesión de moda por el futuro histórico y el también a la moda odio y desprecio del presente histórico. Insistió que tanto el pasado como el presente merecen amor y respeto, que las personas actuales tienen un valor no instrumentalizable y que no hay personas *futuras* (sólo posibilidades futuras). Y ofreció una crítica aguda —expresada en una serie de imágenes inolvidables— de la teoría y la práctica del sacrificio de individuos vivientes en el altar de un futuro histórico abstracto. ¹⁷

¹⁶ Véanse mis ensayos, «“Present”, “Past” and “Future” as Categorical Terms, and the “Fallacy of the Actual Future”», *Review of Metaphysics*, Vol. 40 (1986), 215-235; y «The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx» en *Hegel and his Critics*, ed. William Desmond, Albany 1989, pp. 1-34.

¹⁷ Para una discusión más detallada véase mi ensayo: «Present, Past and Future in the Writings of Alexander Herzen», *Synthesis Philosophica* (Zagreb), Vol. 5 (1990), 183-193.

Ciertas anotaciones de su diario fechadas entre 1842 y 1843 y el ensayo «Diletantismo en la Ciencia» (1843) exponen la posición concerniente al presente, al pasado y al futuro que Herzen defendió hasta el fin, con la excepción temporal de algunos incautos comentarios hechos inmediatamente después de los acontecimientos revolucionarios de 1848.

«No hay nada más estúpido que menospreciar el presente en favor del futuro. El presente es la esfera real de la existencia.»¹⁸

La protesta característica de Herzen contra la reducción del presente histórico a un *medio* que sirve al futuro histórico como *fin* está claramente enunciada en esta relativamente temprana obra:

«Una nación sería algo lamentable si considerara su existencia meramente como un paso hacia el futuro desconocido. Tal nación podría ser comparada a un maletero viajando por un arduo camino y llevando una piel que va a ser esquilada por otros.»¹⁹

Brevemente, y sin más elaboración filosófica, Herzen apunta, como es crucial para cualquier adecuada ontología del tiempo histórico, que «el futuro es una *posibilidad* y no una *actualidad*, pues, estrictamente hablando, no existe en absoluto».²⁰ El adjetivo ruso *nastoiashchee* significa ambas cosas, «actual» y «genuino». Explotando esta ambivalencia, Herzen escribió en 1845 que «el presente (*nastoiashchee*) es bueno y es nuestra genuina (*nastoiashchee*) y más sagrada posesión».²¹ En el mismo año añadió:

«Nada puede ser más erróneo que repudiar el pasado que ha servido para alcanzar el presente... En tal caso, la historia sería algo abusivo, un *sacrificio* sin fin de aquello que está *vivo* en aras del *futuro*. El presente del espíritu humano abarca y preserva el pasado completo.; lo que es pasado no está perdido en el presente, no está reemplazado por él, sino cumplido en él.»²²

Desde la otra Orilla (1850) es la más poderosa y original obra de Herzen, pero está llena de tensiones internas. Con respecto a la orientación al futuro, su segundo tema está expresado en una serie de ejercicios retóricos que prefiero no tomar en serio. Su primer tema está expresado en un número de pasajes centrales, todos los cuales contradicen claramente al tema secundario.

¹⁸ *Dnevnik*, 28 de Junio de 1842: *Sochineniia* (9 vols.), 9:24.

¹⁹ «Dilettantism in Science» en ALEXANDER HERZEN, *Selected Philosophical Works*, traducida por L. Navrozov, Moscow 1956, p. 94; traducción revisada.

²⁰ *Ibid.*, p. 95; traducción revisada.

²¹ Carta a Nikolai Ketcher, 1 de enero de 1845: *Soch* (30 vols.), 22:217.

²² «Letters on the Study of Nature» en *Selected Philosophical Works*, p. 136; traducción revisada.

El primer tema está puesto principalmente en boca del doctor, en el largo diálogo «Antes de la Tormenta». Para empezar, el doctor —expresando claramente la propia posición de Herzen— asevera: «No me gusta conjeturar [acerca del futuro]. El futuro no existe». ²³ En contraste, el *presente* tiene valor intrínseco, no-instrumental, de la misma forma que el *pasado* está marcado por la suma de valores previamente alcanzados:

«Cada momento histórico es completo y contenido en sí mismo, como cada año con su primavera y verano, su invierno y otoño, sus tormentas y buen tiempo... Cada período es nuevo, fresco, lleno de sus propias esperanzas, llevando en sí sus propias alegrías y tristezas. El *presente* le pertenece. Pero la gente no está satisfecha con esto. Quiere que el *futuro* sea suyo también». ²⁴

Como señala Berlin, ésta es la respuesta de Herzen a los comunistas que quieren «sacrificios y sufrimientos supremos [en el presente] en aras de... igualdad, o justicia, o humanidad... en el futuro». ²⁵

La elocuente protesta de Herzen contra la instrumentalización del presente en aras del futuro, la degradación de las personas vivas a la condición de medios (obstructivos o facilitadores) que sirven al fin de algún ideal futuro abstracto, es totalmente persuasiva. «Prefiero [dice el doctor] pensar en la vida [actual], y por consiguiente en la historia [presente], como un *fin* alcanzado [más] bien que como un *medio* para alcanzar otra cosa». ²⁶ El doctor continúa hablando y hace una observación central:

«¿Quién es este Moloch [del progreso histórico] quien, al acercársele los trabajadores, en vez de recompensarlos, se da la vuelta y como un consuelo para las exhaustas y condenadas multitudes, que gritan *morituri te salutant*, puede sólo dar la... respuesta burlona de que después de su muerte todo será bello sobre la tierra? ¿Usted desea verdaderamente condenar a los seres humanos vivos hoy al triste papel de cariátides que sostienen un suelo para que otros puedan algún día bailar en él... o de miserables esclavos de galeras que, con el barro hasta las rodillas, arrastran una barca... con las sumisas palabras, “progreso en el futuro” en su bandera?... Una meta infinitamente remota no es una meta, [sino] sólo una decepción;... Cada época, cada generación, cada vida ha tenido y tiene su propia plenitud... La meta de cada generación es ella misma». ²⁷

²³ *From the Other Shore*, ed. Isaiah Berlin, New York 1956, p. 34.

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁵ «Herzen and Bakunin on Individual Liberty» en Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, New York 1978, p. 94.

²⁶ *From the Other Shore*, p. 36.

²⁷ *Ibid.*, pp. 36-37, Traducido según la revisión de *Russian Thinkers*, p. 92, con pequeñas revisiones posteriores.

Hablando *in propria persona* (en el capítulo titulado «Omnia mea mecum porto»), Herzen declara con apasionado énfasis:

«La subordinación del individuo [viviente] a la sociedad [futura]... — a la [futura] humanidad— es una continuación del sacrificio humano... La persona [actual]... ha sido siempre sacrificada a uno u otro estandar-te [orientado hacia el futuro]. Pero el propósito del... sacrificio nunca fue siquiera preguntado.»²⁸

Konstantin Leontiev (1831-1891), quien admiró algunas obras de Herzen, se le unió para repudiar lo que él llamaba la «febril preocupación» por el bienestar terrenal de remotas generaciones futuras, tanto por parte de los socialistas como de los utilitaristas. Lo que Leontiev opuso a tal orientación al futuro es el *ágape* cristiano —amor por «la persona encontrada, la persona a mano— caridad hacia el ser humano viviente y real cuyas lágrimas vemos, cuyos suspiros y gemidos oímos... en *esta hora presente*».²⁹ En este momento el pensador llamado a menudo «el Nietzsche ruso» tomó la postura precisamente *opuesta* a Nietzsche, defendiendo la *Nächstenliebe* y repudiando la *Fernstenliebe*, poderosamente defendida por Nietzsche, es decir, el amor por la alta cultura del remoto futuro histórico.

En *Los Hermanos Karamazov* Dostoevsky había hecho una observación paralela a la de Herzen y a la de Leontiev (Dostoevsky admiró también a Herzen y escribió un ensayo laudatorio acerca de él después de su muerte en 1870). Sabemos que las horribles historias acerca del abuso de niños pequeños que Iván cuenta a su horrorizado hermano Alyosha, fueron de hecho tomadas del álbum de recortes de periódicos de Dostoevsky (del año 1876). Iván saca de este catálogo de horrores la conclusión de que ninguna apelación a la felicidad *futura*, puede posiblemente justificar un tal abrumador sufrimiento *actual*. Dostoevsky es explícito negando que la futura felicidad de toda la humanidad, el futuro reino de la armonía y la paz, pueden retroactivamente «justificar» o «redimir» el sufrimiento presente. Una vez que el sufrimiento ha ocurrido, es «demasiado tarde en el tiempo», «demasiado tarde en la historia», para que cualquier cosa que pueda suceder en el futuro redima ese sufrimiento, presente o pasado.

Los temas relacionados del sufrimiento y del sacrificio fueron urgentemente discutidos por S.N. Bulgakov, escribiendo en 1902:

«El sufrimiento de ciertas generaciones [presentes y pasadas] es un puente para la felicidad de otras [es decir, generaciones futuras]; por alguna razón, algunas generaciones [presentes] deben sufrir para que

²⁸ *Ibid.*, pp. 134-135, Traducido según la revisión de *Russian Thinkers*, p. 89, con pequeñas revisiones posteriores.

²⁹ Konstantin LEONT'EV. *Soch.*, 8:189, 207.

otras puedan ser felices. Con su sufrimiento deben «abonar la futura armonía», según una expresión de Iván Karamazov. ¿Por qué debe sacrificarse el Iván actual a sí mismo para la felicidad futura de Pedro, y no tiene Iván como un individuo humano [viviente]... los mismos derechos a la felicidad que el Pedro futuro?» (p. 136).

Bulgakov continúa discutiendo la cuestión del «valor ético» de una futura felicidad que es «comprada con el sudor y la sangre de otros» y pregunta retóricamente si es posible alguna vez justificar el costo de tal progreso y de tal felicidad (p.136). Entonces invoca una sorprendente si no horrible imagen:

«Nuestros descendientes son vampiros que beben nuestra sangre. Construir la propia felicidad sobre la infelicidad de otros es inmoral...; y la idea que justifica tal modo de acción... con respecto a una generación futura es también inmoral... La felicidad futura no puede ser comprada con el mal absoluto que es el sufrimiento [presente].» (p. 136)

Para protestar contra tal mundo —un mundo que instrumentaliza el presente en aras del futuro— Iván Karamazov «devuelve su billete».

Tolstoy hizo en 1908 una observación paralela. Basándose en la insistencia kantiana en las *intenciones* y en su indiferencia a las *consecuencias* de la acción moral, y en la implícita orientación hacia el *presente* histórico de la ética deontológica de Kant, resistió firmemente la orientación de moda hacia el futuro histórico. Por el contrario, insistió en que los seres humanos deben «vivir no para el futuro sino únicamente para el presente, esforzándose simplemente en cumplir *en el presente* la voluntad de Dios revelada a ellos en [la ley del] amor».³⁰ Y su queja acerca de la «horrible superstición de que es posible conocer el futuro orden de la sociedad» se centra sobre el hecho de que esta superstición es invocada, ilegítimamente, para «justificar el uso de todo tipo de violencia [en el presente], en apoyo del [esfuerzo para conseguir] ese [futuro] orden» (p. 232).

Gustav Shpet (1879-1937) se dió cuenta perspicazmente en 1921 de que Herzen había tomado lo mejor de Hegel, es decir, el punto de vista que converge en la racionalidad que:

«se está realizando ella misma en la historia, en cada período, en cada momento histórico, en cada “presente”, reconociendo así la existencia histórica y el proceso histórico en cada momento como una existencia autosuficiente, no predestinada a servir como un... medio... en el programa del progreso [como es definido por los teóricos o activistas orientados hacia el futuro].»³¹

³⁰ TOLSTOY, *o. c.*, pp. 224-225; cursivas añadidas.

³¹ GUSTAV SHPET, *Filosofskoe mirovozzrenie Gertsena*, St. Petersburg 1921, p. 48.

Shpet añadió que cualquiera que entienda las verdaderas consecuencias de tales ideas instrumentalizadoras y orientadas hacia el futuro, escuchará alarmado el sonido de la «marcha» que convoca a los individuos vivientes a la «ciudad sin alma» de un futuro impersonal. El estrépito de esa marcha, señala el autor:

«está destinado sólo a ahogar los gemidos y los sollozos de aquellos sobre cuyas presentes lágrimas y presente sangre está siendo erigida esta ciudad sin mente y sin corazón. Con su sobria actitud hacia tal manera de pensar, Herzen mostró con completa claridad la sutileza de su mente y la sensibilidad de su corazón.»³²

En 1930 Frank negó que el futuro histórico, que es algo meramente «imaginado... —[algo] que no ha sido realizado empíricamente—», tenga una prioridad ontológica o axiológica sobre el pasado. Y rechazó decisivamente la afirmación marxista de que las «épocas cambiantes [de la historia] son medios para una *meta* final que yace en el futuro».³³

En conferencias preparadas para ser dadas en la Unión Soviética (1919-1922) y publicadas en Berlín en 1924, Nikolai Berdiaev (1874-1948) repitió y desarrolló ideas claves, presentadas anteriormente por Herzen y Bulgakov. Sin embargo, aquí —como en otros textos— no da crédito explícito, por ejemplo a Bulgakov por tales términos e imágenes claves como la «religión del progreso», el futuro como un «vampiro» devorando el presente,³⁴ y la motivación de Iván Karamazov para devolver su billete como protesta contra la noción de que la felicidad futura puede redimir el sufrimiento presente.

Berdiaev señaló que para los marxistas y otros que aceptan la «religión del progreso», el futuro histórico representa «la sustancia de cosas que se esperan, la evidencia de cosas no vistas».³⁵ La falsa actitud marxista con respecto al tiempo supone una «ilegítima deificación del futuro a expensas del pasado y del presente» (p. 162; cfr. p. 164). Según la idea que él *rechazaba*, «cada generación humana, cada individuo, cada época de la historia, no es sino un *medio*... hacia el último fin —una humanidad perfecta en cuanto al poder y la felicidad que son negados a la presente generación». Sólo en el futuro remoto

³² *Ibid.*, p. 44. En actitud similar Berlin nos recuerda que para Herzen la matanza de hombres y mujeres en aras de la «futura felicidad es nada más ni nada menos que “canibalismo”» («Herzen and Bakunin», p. 103).

³³ *The Spiritual Foundations of Society* (traducido por Boris Jakim), Athens, Ohio 1987, pp. 23, 22; cursivas añadidas; traducción revisada.

³⁴ El pasaje en *Smysl istorii* que se refiere al futuro como un vampiro devorando el presente (p. 227) está traducido en *The Meaning of History* por George Reavey sin este término, pero con las expresiones «asesino» y «devorador del pasado» (cfr. p. 164). Sin embargo, en un pasaje posterior aparece el término «vampiro» (p. 167).

³⁵ *The Meaning of History*, London, 1936; reimpresso en New York 1962, p. 162; traducción revisada. La referencia bíblica (Heb. 11.1) falta en Reavey y por ello el autor mutila gravemente este pasaje.

«sobre las ruinas de las generaciones precedentes, aparecerá la afortunada raza de hombres [que disfrutarán] la felicidad y la perfección de una vida íntegra» (p. 163; trad. revisada). Como Herzen, Berdiaev rechazó la noción marxista de que las pasadas y —especialmente— las *presentes* generaciones tienen sólo un valor instrumental, que sólo sirven como *medios* para un futuro *fin* histórico. De la misma forma decisiva rechaza la noción marxista de que la lucha, el odio y la violencia presentes, conducirán necesariamente a las futuras armonía, fraternidad y libertad.

Repite con Dostoievsky: «Ninguna perfección futura puede redimir el sufrimiento de generaciones pasadas» (p. 164; trad. revisada). Y repite con Herzen «cada generación tiene su propia justificación,... su propio valor...» (p. 167). Berdiaev tiene razón al afirmar que «el pasado es más real [es decir, determinado y eficaz] que el futuro [que es indeterminado, y representa sólo la posibilidad abstracta]» (p. 168). Pero parece menos claro que Herzen acerca de la prioridad ontológica y axiológica del presente. Sospecho que esto se debe a que desea —de una forma bastante tradicional pero muy poco perspicaz— «superar» las divisiones ontológicas entre presente, pasado y futuro, disolviendo de alguna manera todos estos «fragmentos de tiempo», en un «presente humano-divino eterno». Pero Berdiaev fue tan claro como Herzen, y quizás más claro que Bulgakov, viendo el modelo marxista de la relación entre el presente histórico y el futuro histórico como una relación *medio-fin*. Y como Herzen y Shpet, entendió fuertemente la potencial fatalidad de tal modelo.

IV.

Vladimir Soloiov (1853-1900) como Goethe y Herzen, fue siempre *ein guter Europäer*, un cosmopolita en el mejor y más puro sentido del término del que a menudo abusan los estalinistas, es decir, «un ciudadano del mundo». Aunque aceptó y afirmó el valor de *narodnost'* o *natsional'nost*, (la nación o el pueblo individual) al nivel socio-político e histórico y de *lichnost*, (la persona individual) en el nivel personal e interpersonal, repudió decisiva y consistentemente lo que llamó *natsionalizm* y su equivalente al nivel de la persona, es decir, *egoizm*. Por ejemplo, identificó entre los frutos del *narodnost'* inglés las obras de Shakespeare y Byron, Berkeley y Newton, mientras que los frutos del *natsionalizm* inglés incluyen el pillaje, la destrucción y el asesinato por todo el mundo. Los frutos del *narodnost'* alemán, similarmente, son las obras (y vidas) de Lessing y Goethe, Kant y Schelling, mientras que el fruto del *natsionalizm* alemán es la «germanización forzada de sus vecinos, desde los tiempos de los caballeros teutónicos hasta nuestros días». ³⁶ Al oponerse a la exclusividad étnica, nacional y religiosa, Soloiov también, y muy consistentemente se opuso a la xenofobia general y al particular anti-semitis-

³⁶ «Natsional'nyi vapros v Rossii» en V. Solov'ev, *Soch.*, Moscow: «Pravda» 1989, 1:269.

mo de su tiempo.

Quizá su terminología podría haber sido mejorada; quizás debería haber dicho «chauvinismo» en lugar de «nacionalismo». Pero, cualquiera que sea el nombre, el fenómeno es claro y claramente reconocible en nuestro tiempo no menos que en el suyo. Su valor, caridad y tolerancia, y la brillantez con la que expuso la cobardía, el odio y la intolerancia, continúan siendo muy importantes para el intento actual de construir una sociedad humanista en Rusia.

V.

No es mi intención retratar a Soloiov como un completo ecologista. No lo fue, pero tampoco lo fueron ninguno de sus contemporáneos. Sin embargo, comparado tanto a los rusos populistas como a los rusos marxistas de su tiempo, para no mencionar a los rusos nietzscheanos, que no mostraron ningún interés por la degradación ambiental que ya había comenzado en Rusia, Soloiov es un ejemplo llamativo de interés por el medio ambiente. Ya en 1884, y de nuevo, con mayor urgencia y más detalladamente en 1891,³⁷ llamó la atención sobre el «enemigo del Este», es decir, el desierto que iba avanzando en Rusia como resultado de la deforestación predatoria practicada en Rusia por los codiciosos campesinos y sus codiciosos señores.

Soloiov claramente, si no siempre explícitamente, rechazó la idea marxista de que la mayor prioridad debe ser siempre asignada a aumentar la producción económica, cualquiera que sea el costo para el medio ambiente.

VI.

Para evitar posibles malas interpretaciones, debo poner en claro para concluir que ni Herzen ni Berdiaev —ni yo tampoco— se opusieron a todos los tipos de orientación al futuro. Un cierto nivel y tipo de orientación hacia el futuro es esencial para la actividad socio-económica y política. Pero tres advertencias, en honor de Herzen y Berdiaev, y una cuarta en honor de Leontiev y Tolstoy, deben ser formuladas aquí.

1) El enfoque hacia el futuro no debe ir acompañado por odio y desprecio hacia el presente o el pasado.

2) Tal enfoque debe estar limitado a un futuro histórico a *corto* plazo —medido en años y décadas— más que a un futuro histórico a *largo* plazo, demasiado a menudo medido en siglos e incluso milenios. Con otras palabras, planes de cinco años y siete años son aceptables en principio, suponiendo que sus metas sean —como no lo fueron los *piatiletki* y *semiletki* soviéticos—

³⁷ Véase «Vrag s vostoka», *Soch.*, Moscow: «Mysl» 1988, 2:480-493. Un texto mejor editado aparece en *Soch.*, Moscow: «Pravda» 1989, 2: 432-444.

razonables y humanistas. Claramente, planes de trescientos años, por no hablar de planes de siete mil años, son en principio *inaceptables*.

3) Tal enfoque debe evitar la tentación de devaluar e instrumentalizar las comunidades y culturas presentes y —especialmente— las *personas* actuales, acerca de lo cual, tanto Herzen como Berdiaev nos han advertido fuerte y elocuentemente.

4) Lo relevante no es —como creen los defensores de la orientación al futuro en general y de nuestras supuestas «obligaciones para con las generaciones del futuro remoto» en particular— el contraste entre cumplir generosamente con tales obligaciones y retirarse a disfrutar placeres frívolos y autoindulgentes en el momento presente. Después de todo, es precisamente *en el momento presente* cuando actuamos (o dejamos de hacerlo) como buenos samaritanos, cuando enseñamos y quizás inspiramos (o faltamos en enseñar o inspirar) a nuestros estudiantes, cuando somos fieles (o infieles) a nuestros amigos, familia y nación. En pocas palabras, el presente es el punto temporal donde están localizados no sólo los placeres sino también las actitudes y las acciones de compasión, interés, lealtad y ayuda respecto a los seres humanos con quienes compartimos este presente histórico.

*Traducido por M.^a del Carmen Dolby Múgica y Luz-Marina Pérez Horna
Corregido por el autor, con la ayuda de Leopoldo M. Montoya.*