

COSMISMO RUSO

Tecnologías de la inmortalidad antes
y después de la Revolución de octubre

Groys, Boris (comp.)
Cosmismo ruso: Tecnologías de la inmortalidad antes
y después de la Revolución de octubre
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Caja Negra, 2021.
320 p.; 20 x 14 cm. - (Futuros próximos; 40)

Traducción de Fulvio Franchi
ISBN 978-987-48226-0-4

1. Metafísica. 2. Longevidad. 3. Tecnologías.
I. Tsiolkovski, Konstantín II. Fiódorov, Nikolái.
III. Groys, Boris, comp. IV. Galliano, Alejandro,
prólogo V. Baña, Martín, prólogo VI. Franchi, Fulvio, trad.
VII. Título CDD 110

© e-flux, Inc. and Massachusetts Institute of
Technology, 2018
© Caja Negra Editora, 2021
© Del prólogo, Martín Baña y Alejandro Galliano

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Coordinación: Sofía Stel
Diseño de colección: Consuelo Parga
Diseño de tapa: Emmanuel Prado
Maquetación: Cecilia Loidi
Corrección: Cecilia Espósito
y Yasmin Fardjoume

BORIS GROYS (COMP.)

COSMISMO RUSO

Tecnologías de la inmortalidad antes
y después de la Revolución de octubre

Traducción / Fulvio Franchi
Prólogo / Martín Baña y Alejandro Galliano

ÍNDICE

- 9 Introducción. El cosmismo ruso: Una biopolítica de la inmortalidad, por Boris Groys
- 27 Prólogo. La muerte es un lujo innecesario: Del cosmismo ruso al transhumanismo universal, por Martín Baña y Alejandro Galliano
- 51 Nikolái Fiódorov – El museo, su significado y su designio (1906)
- 105 Nikolái Fiódorov – Astronomía y arquitectura (1904)
- 111 Alexander Bogdánov – Tectología de la lucha contra la vejez (1913)
- 129 Alexander Svyatogor – La poética biocosmista (1921)
- 139 Alexander Svyatogor – Nuestras afirmaciones (1922)
- 145 Alexander Svyatogor – La “doctrina de los padres” y el anarcobiocosmismo (1922)
- 171 Valerián Muraviov – Una matemática universal productiva (1923)
- 205 Konstantín Tsiolkovski – Panpsiquismo, o todo siente (1925)
- 237 Konstantín Tsiolkovski – El futuro de la Tierra y la humanidad (1928)

<u>263</u>	Alexander Chizhevski – El proceso histórico-universal y la actividad cíclica del Sol (1924)
<u>295</u>	Alexander Bogdánov – Día de la Inmortalidad (1914)
<u>311</u>	Biografías de los autores



INTRODUCCIÓN
EL COSMISMO RUSO: UNA
BIOPOLÍTICA DE LA INMORTALIDAD
Por Boris Groys



El cosmismo ruso no se presenta como una filosofía integral. Más bien se trata de un círculo de autores de fines del siglo XIX y principios del siglo XX para los que el cosmos visible era el único lugar para la vida del ser humano después del fracaso del cristianismo histórico con su fe en la realidad de ultratumba, el mundo del más allá. De este descubrimiento o, más bien, de esta pérdida, se podían sacar diferentes conclusiones. Una de las conclusiones difundidas en aquel tiempo era la negación de la idea de la inmortalidad individual y el destino del mundo en general: se le proponía al ser humano limitarse a las fronteras temporales de su vida terrestre finita y al círculo de preocupaciones ligadas a esa vida. Los teóricos del cosmismo ruso llegaron a la conclusión opuesta a la “muerte de Dios”. Llamaron a la humanidad a establecer un poder total sobre el cosmos y a asegurar la inmortalidad individual para todos los seres humanos que viven y que han vivido anteriormente. El medio de la realización de esta aspiración debía ser un Estado universal centralizado: el

cosmismo ruso no fue solo un discurso teórico, sino un programa político. Michel Foucault tiene una frase conocida que define el principio del funcionamiento del Estado moderno, en contraste con el funcionamiento del Estado soberano de tipo tradicional. El principio del Estado tradicional "Dejar vivir y hacer morir", en el Estado moderno sería "Hacer vivir y dejar morir".¹ El Estado moderno se preocupa por los problemas del nacimiento, la salud y la seguridad de la actividad vital de la población. De este modo, según Foucault, el Estado moderno funciona, en primer lugar, como un "biopoder": la justificación de su existencia radica en que garantiza la supervivencia de la masa humana, del ser humano como especie biológica. Sin embargo, si el objetivo del Estado es la supervivencia de la población, la muerte "natural" de un individuo aislado es aceptada pasivamente por el Estado como un hecho inevitable. Es decir que la muerte natural funciona como límite natural del Estado como biopoder. El Estado moderno acepta ese límite respetando la esfera privada de la muerte natural. A propósito, ni siquiera Foucault pone en duda ese límite.

Pero ¿qué pasaría si un biopoder decidiese radicalizar su programa y reformular su divisa como "Hacer vivir y no dejar morir"? En otras palabras, si se decidiese a luchar contra la muerte "natural". Se puede presuponer que una decisión de este tipo parecería utópica. Pero, precisamente, esta demanda de un biopoder absoluto fue formulada por muchos pensadores rusos antes y después de la Revolución de Octubre.

Los partidarios de la tesis de que la inmortalidad individual de todo ser humano debe ser el objetivo de toda la sociedad y de toda política estatal no pertenecían, salvando unas pocas excepciones unas pocas excepciones, al

1. Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

círculo de la *intelligentsia* marxista. A diferencia de las exigencias sociales del marxismo, la exigencia de una biopolítica de la inmortalidad provino de una fuente puramente rusa: las obras de Nikolái Fiódorov. *La filosofía de la tarea común*, que Fiódorov elaboró a fines del siglo XIX, no atrajo una gran atención en vida del filósofo. Sin embargo, entre sus lectores famosos estuvieron Lev Tolstói, Fiódor Dostoievski y Vladímir Soloviov. Después de la muerte del filósofo en 1903, la popularidad de su teoría fue creciendo constantemente, aunque se limitó principalmente al público ruso. En su base, el proyecto de la tarea común consistía en la creación de las condiciones tecnológicas, sociales y políticas que permitieran resucitar –por medios tecnológicos– a todos los seres humanos que alguna vez vivieron en la Tierra. Fiódorov no creía en la inmortalidad del alma y no estaba dispuesto a esperar pasivamente una segunda venida de Cristo. A pesar de su lenguaje un poco arcaico, Fiódorov fue un hijo de su tiempo, el fin del siglo XIX. En consecuencia, Fiódorov no creía en el alma, sino en el cuerpo. Para él, la existencia física y material era la única forma posible de existencia. Y Fiódorov creía inquebrantablemente en la técnica: en cuanto todo ser es material, es asequible a toda manipulación con ayuda de la tecnología. Y creía, sobre todo, en la organización social. En su opinión, todo lo que se necesitaba para consagrarse a la tarea de la resurrección artificial era simplemente tomar la decisión correspondiente. Como se dice, si se define el objetivo los medios se encuentran solos.

De esta manera, el problema de la inmortalidad se trasladaba de las manos de Dios a las manos de la sociedad o, incluso, del Estado. Aquí Fiódorov reacciona a la contradicción interna de las teorías socialistas del siglo XIX que discutían otros pensadores de su época, principalmente Dostoievski. El socialismo prometía una justicia social llevada a la perfección. Pero el socialismo también identificaba esta promesa con la fe en el progreso. Esta fe

implicaba que solo las generaciones futuras, que vivirían en la nueva sociedad socialista, gozarían de la justicia social. La generación del presente y las del pasado, por el contrario, desempeñarían el papel de víctimas pasivas del progreso: para ellos no estaba prevista la justicia eterna. Las generaciones del futuro podrían, entonces, gozar de la justicia socialista solo a cuenta de la aceptación cínica de una indignante injusticia histórica: la exclusión de las generaciones pasadas del reino de la justicia. Así, el socialismo se presenta como una explotación de los muertos en provecho de los vivos, y como la explotación de los que viven actualmente en provecho de los que vivirán después de ellos. Por consiguiente, una sociedad socialista no puede ser definida como justa, ya que está fundada sobre la discriminación de las generaciones pasadas en provecho de las futuras. El socialismo del futuro puede pretender el título de sociedad justa solo si se fija el objetivo de resucitar por medios artificiales a todas las generaciones que echaron los cimientos de su prosperidad. Entonces esas generaciones resucitadas también podrán disfrutar de las bondades del socialismo futuro, lo que suprimirá la discriminación de los muertos en relación con los vivos. El socialismo debe establecerse no solo en el espacio, sino también en el tiempo, con la ayuda de la tecnología que permita transformar el tiempo en eternidad. Esto permitirá además cumplir la promesa de fraternidad hecha, pero no cumplida, por la revolución burguesa junto con las promesas de libertad e igualdad. Por eso Fiódorov llama "no fraternal" al progreso burgués, y considera que en su lugar debe cumplirse la fraternidad de todos los vivos, pero, antes que nada, la deuda universal para con nuestros ancestros muertos.

Lo más sencillo es calificar ese proyecto como utópico o hasta fantástico. Pero en su proyecto Fiódorov formula lógicamente por primera vez una pregunta que incluso hoy es actual: ¿cómo puede el ser humano concebir la

propia inmortalidad individual si no se considera más que un cuerpo percedero en medio de otros cuerpos percederos? O, en otras palabras, ¿cómo se puede ser inmortal sin ninguna garantía ontológica de inmortalidad? La respuesta más común y corriente nos hace desistir de la búsqueda de la inmortalidad, a sentirnos satisfechos con la finitud de nuestra existencia y a aceptar nuestra mortalidad. Foucault describe esa respuesta al biopoder realmente existente. Sin embargo, en esa respuesta hay un defecto fundamental: deja sin explicar la mayor parte de nuestra civilización. Uno de los fenómenos que queda sin explicación es el fenómeno del museo.

Como bien lo destaca Fiódorov, la propia existencia del museo contradice el espíritu completamente utilitario y pragmático del siglo XIX.² Porque, precisamente, el museo conserva con cuidado las cosas innecesarias y percederas de los siglos pasados, que ya no tienen aplicación práctica “en la vida real”. A diferencia de la “vida real”, el museo no acepta la muerte y la destrucción de esas cosas. De este modo, el museo se halla en una fundamental contradicción con las ideas del progreso. El progreso consiste en reemplazar las cosas viejas por cosas nuevas. El museo, por el contrario, es una máquina para extender la vida de las cosas, para su inmortalización. En cuanto el ser humano es también un cuerpo entre otros cuerpos, una cosa entre otras cosas, el principio de la inmortalidad museística puede extenderse también al ser humano. Para Fiódorov la muerte no es un paraíso para las almas, sino un museo para los cuerpos humanos. En lugar de la inmortalidad cristiana del alma obtenemos la inmortalidad de las cosas o de los cuerpos en el museo. En lugar de la gracia divina, las decisiones curatoriales y las tecnologías de la conservación museística.

2. Ver Nikolái Fiódorov, “El museo, su significado y su designio”, en la página 51 de la presente edición.

La tecnología de la conservación museística jugaba para Fiódorov un rol fundamental. Fiódorov consideraba la tecnología del siglo XIX como una contradicción interna. Según su opinión, la tecnología contemporánea a él servía principalmente a la moda y a la guerra, es decir, a la vida finita y mortal. Es precisamente en relación con esa tecnología que se puede hablar de progreso, porque cambia constantemente con el tiempo. Simultáneamente, esa tecnología divide a las generaciones de los seres humanos: cada generación tiene su propia tecnología y cada una desprecia la tecnología de sus predecesores. Pero la tecnología existe de la misma forma que el arte. Fiódorov no concibe el arte como una tarea del gusto o de la estética. En su concepción, ese papel lo desempeña más bien la moda. Para Fiódorov, la tecnología del arte es una tecnología de preservación o de regreso del pasado. En el arte no hay progreso. El arte consiste en otra tecnología o, mejor dicho, en otra utilización de la tecnología que sirve no a la vida finita, sino a la vida infinita e inmortal. Al hacerlo, sin embargo, el arte generalmente no trabaja con las cosas mismas, sino con las imágenes de las cosas. A causa de ello, funciones del arte como la preservación, la salvación y la regeneración quedan radicalmente insatisfechas. Por eso, es necesario comprender y utilizar el arte de otra manera; debe aplicarse a los seres humanos para volverlos inmortales. Todos los seres humanos que vivieron alguna vez deben levantarse de entre los muertos en calidad de obras de arte y ser puestos en museos para su preservación. La tecnología en su totalidad debe convertirse en una tecnología del arte. Y el Estado debe convertirse en el museo de la población. Precisamente, como la administración de un museo se responsabiliza no solo por la colección en su conjunto, sino también por la preservación de cada ejemplar por separado y garantiza su restauración si se ve amenazado por la destrucción, el Estado debe responsabilizarse por la resurrección y la vida

eterna de todos los seres humanos. El Estado ya no puede permitir que los seres humanos mueran de muerte natural y que los muertos descansen en paz en sus tumbas. El Estado está obligado a dominar los límites de la muerte. El biopoder debe ser total.

Esa totalidad se puede alcanzar solo igualando arte y política, vida y tecnología, Estado y museo. Es significativo que para Foucault el espacio del museo fuera un “espacio otro” (*heterotopía*). Hablaba del museo como de un lugar donde se acumulaba el tiempo. Eso es, precisamente, lo que para él diferenciaba al museo del espacio de la vida práctica, en la cual esa acumulación no sucede.³ Fiódorov, por el contrario, aspiraba a unir el espacio de la vida y el espacio del museo, superar su heterogeneidad, que él consideraba más ideológicamente motivada que ontológicamente condicionada. Para esta borradura del límite entre la vida y la muerte no se debe introducir el arte en la vida, sino *museificar* radicalmente la vida, una vida que puede y debe obtener el privilegio de la inmortalidad en el museo. Gracias a esa fusión del espacio vital y el espacio museístico, el biopoder obtiene una perspectiva infinita: se transforma en una tecnología socialmente organizada de la vida eterna que ya no reconoce la muerte individual y no se detiene frente a la muerte como límite “natural”. Este poder, por supuesto, ya no es un poder “democrático”: nadie espera que los ejemplares de un museo elijan para sí mismos al curador que se ocupe de su preservación. Apenas el ser humano se vuelva radicalmente contemporáneo –es decir, apenas se empieza a concebir como un cuerpo entre cuerpos, como una cosa entre cosas– debe aceptar que la tecnología estatal empiece a tratarlo correspondientemente. Sin embargo, para esta aceptación hay un requisito esencial: el objetivo

3. Michel Foucault, “Espacios otros: utopías y heterotopías”, en *Carrer de la ciutat*, 1978, n° 1, artículo disponible en upcommons.upc.edu.

claramente explicitado de este nuevo poder debe ser la vida eterna en la Tierra para todos los seres humanos. Solo en este caso el Estado dejará de ser un biopoder parcial y limitado –como fue descrito por Foucault– y se volverá un biopoder total.

La filosofía de Fiódorov era, como muchos otros discursos filosóficos de la Rusia de fines del siglo XIX, una reacción a la filosofía pesimista de Schopenhauer y la crítica de Nietzsche. Este proclamó que la lucha contra el nihilismo era la principal tarea del pensamiento europeo, y muchos filósofos –desde Heidegger hasta Bataille y Deleuze– lo siguieron. El pensamiento ruso no fue una excepción. Alcanza con mencionar los nombres de Vladímir Soloviov, Alexandr Bogdánov y Mijaíl Bajtín. Todos estos autores, por lo demás tan diferentes, vieron en la victoria sobre el nihilismo el principal objetivo de su programa filosófico. Pero ¿qué era el nihilismo para Nietzsche? Por nihilismo, Nietzsche comprendía la decisión de decir “no” al mundo material, que provocaba al ser humano sufrimiento y muerte; volver la espalda a la realidad en provecho de un mundo imaginario, sea el mundo trascendente de la religión o el mundo utópico del futuro. El *pathos* nietzscheano de la aceptación del mundo real como trágico, inaccesible a la conciencia racional, está presente en Bataille, Bajtín y Deleuze. El principio dionisiaco que deshace el mundo en caos es para Nietzsche también la fuente de la energía vital, ya que la vida verdadera es comprendida por él como una continua preparación para la muerte. Decirle “sí” al mundo significa también decirle “sí” a la muerte.

El cosmismo ruso elige, sin embargo, otro camino para la superación del nihilismo. Semejante a Nietzsche, rechaza la “lucha contra el mundo” en nombre de un ideal trascendente, sea religioso, estético o político. Pero Fiódorov y los demás cosmistas no ven el mundo como el Caos, sino como el Cosmos, es decir, no como una amenaza de la vida,

sino como su hogar. Se entiende que el concepto del mundo como Cosmos –es decir, un orden que garantiza el surgimiento y la continuidad de la vida– y no como Caos, que acarrea la muerte, es un acto de fe. Y el propio Fiódorov resalta voluntariamente que el origen de este concepto está en la tradición cristiana. Pero la cuestión es que la visión nietzscheana del mundo como un enfrentamiento entre Apolo y Dionisos, en la cual, por lo menos periódicamente, las fuerzas dionisiacas del caos triunfan, también puede considerarse un acto de fe. El propio Nietzsche lo señala, desviando al lector al dualismo del zoroastrismo.

El ser humano no puede sobrellevar situaciones de un caos tal que elimine todas las premisas de su existencia biológica, y el superhombre nietzscheano todavía no fue engendrado. De este modo, el caos total o principio dionisiaco, resulta una construcción especulativa que no corresponde a ninguna experiencia humana empírica. Incluso cuando pensamos en el caos seguimos viviendo en el cosmos. Es más, es precisamente la fe en la resistencia del cosmos lo que nos permite pensar y escribir libros sobre la amenaza del caos. Solo si el mundo es cosmos, y no caos, la tecnología, incluyendo también la tecnología del discurso, se vuelve posible. La tecnología no resulta entonces, como pensaba Heidegger, una continuación de la metafísica tradicional que afirma un dominio (nihilista) del sujeto exterior al mundo sobre el mundo. La fe en la tecnología resulta aquí una expresión de aceptación del mundo y no un medio de lucha contra él. Lo mismo se relaciona con la comprensión del arte por parte de los cosmistas. Para Nietzsche, la orientación estética del mundo implicaba una estetización de la muerte. Para los cosmistas rusos, la estetización del ser humano implica su musealización, el arte se transforma en una tecnología de la inmortalidad. Sí, el ser humano es una parte del mundo –él no se ubica por sobre el mundo y no lo domina–. Pero es precisamente por eso que el pensamiento humano es proclamado por los

cosmistas rusos como la fuerza que puede transformar el mundo. En realidad, en las obras de los cosmistas rusos, el cosmos, si se utiliza al mismo tiempo la fórmula neokantiana de moda, "no es dado, sino pre-dado". En Fiódorov, Muraviov, Tsiolkovski y otros autores del cosmismo ruso, el concepto central es el "proyecto" o "plan". El universo será, en realidad, cosmos si es transformado en correspondencia con un único plan que ubique a la humanidad y sus intereses en el centro de la vida cósmica. Lo mismo se puede decir sobre la "ciencia de la organización", de Bogdánov, como fue descrita en primer lugar en su trabajo fundamental "Tectología". Aquí también se declara como el objeto de la actividad humana la organización total de toda la vida cósmica.

En este punto, al lector contemporáneo le surge casi automáticamente la siguiente objeción: todos los planes y proyectos son solo pensamientos o, antes bien, sueños. Pero en el mundo real un pensamiento en sí es impotente. Un pensamiento no puede rehacer el mundo, queda recluido en la mente del que lo pensó. La convicción en la impotencia del pensamiento es consecuencia de la secularización. Un cristiano creyente está convencido de que el mundo se mueve por el pensamiento de Dios y que, en consecuencia, la razón, el Logos, gobierna el mundo. La secularización, por el contrario, llevó a la convicción de que el mundo se mueve por la irracionalidad, por energías puramente materiales, y precisamente por eso es caótico. Nietzsche y sus seguidores no dicen nada diferente: la muerte de Dios supone la irrupción de la razón en una zona de impotencia. El propio ser humano, como parte del mundo, deja de ser un sujeto de razón y se vuelve solo un objeto de aplicación de las fuerzas materiales que se manifiestan en ella, como los impulsos subconscientes, incontrolables.

A dicho enfoque de la razón, se lo puede llamar una consecuencia de su secularización parcial e incompleta.

En realidad, el pensamiento puede ser considerado impotente y desprendido de la vida solo si sigue suponiéndose distinto del mundo material –o, en otras palabras, todavía se analiza en una perspectiva teológica y metafísica que se opone al espíritu de la materia–. La argumentación de los cosmistas estaba dirigida, precisamente, contra esta concepción cripto-teológica del pensamiento. Para Muraviov, Tsiolkovski y Bogdánov, un pensamiento es un proceso material que emerge en el cerebro humano. Y este proceso está ligado desde el principio con otros procesos cósmicos: entre la razón y el mundo no hay una ruptura ontológica. La razón es solo el efecto de procesos de autoorganización de las sustancias que emergen de todo el universo material. El cerebro humano es parte del universo, y por eso puede participar activamente en la organización del cosmos en su totalidad. De acuerdo con la conocida fórmula de Lenin, “la idea que se apodera de las masas se vuelve una fuerza material”. Pero, de acuerdo con el criterio de los cosmistas, la idea es una fuerza material desde el principio, y solo por eso puede dominar a las masas e incluso a la fuerza cósmica en su totalidad.

Por otra parte, el escepticismo del lector contemporáneo en relación con los proyectos del cosmismo ruso puede tener un carácter no tanto ontológico como político. Precisamente porque estos proyectos pintan una sociedad del futuro centralizada, colectiva y jerárquicamente organizada. A la cabeza de esta sociedad están los científicos y los artistas que determinan su organización y sus objetivos. Una planificación central de un tipo similar resulta hoy políticamente comprometida. A las masas contemporáneas las domina una idea de acuerdo con la cual el motor del progreso resulta la competencia de intereses particulares. Pero aquí de nuevo el pensamiento social se detiene a mitad de camino. En la práctica, la competencia solo es buena cuando participan de ella algunas poblaciones, pero la mayoría de ellas es excluida. Si la mayor parte de la

población es incluida en la competencia, todos empiezan a preocuparse por que los planes de todos los demás se derrumben. La sociedad desarrollada de la competencia de la que forma parte toda la población cobra inevitablemente la forma de una lucha de todos contra todos. El cosmismo propone la solidaridad y la participación en un proyecto colectivo con el carácter de una alternativa para la sociedad de la competencia universal. Es difícil juzgar cuán realista es el programa político del cosmismo en nuestros días. Probablemente, hoy se realice solo en la estructura interna de las grandes corporaciones del tipo de Google y Apple, las cuales, sin embargo, siguen operando en un medio competitivo.

En su Primer Manifiesto de 1922, los representantes del grupo de los biocosmistas-inmortalistas, que tenían sus raíces en el anarquismo ruso, escribían: “Consideramos esencial y real para el individuo sus derechos a la existencia (inmortalidad, resurrección y rejuvenecimiento) y a la libertad de trasladarse en el cosmos (y no los supuestos derechos proclamados en la declaración de la revolución burguesa de 1789)”.⁴ Uno de los principales teóricos del biocosmismo, Alexandr Svyatogor, sometió la teoría clásica del anarquismo a una crítica fundamental, al señalar que para garantizar el derecho de cada individuo a la libertad y a la libertad de movimiento en el cosmos es necesario un poder centralizado.⁵ Es decir que Svyatogor consideraba la inmortalidad como objetivo y condición, al mismo tiempo, de la futura sociedad comunista: porque la verdadera solidaridad social es posible solo entre inmortales; es imposible librarse definitivamente de la propiedad privada mientras todos los seres humanos vivientes posean un fragmento privado de tiempo.

4. “Resolución declarativa de los creadores de los anarcobiocosmistas rusos y moscovitas”, en *Biocosmist*, Moscú, 1922, n° 1.

5. Ver “La ‘doctrina de los padres’ y el anarcobiocosmismo”, incluido en la página 145 de esta edición.

La inmortalidad es el objetivo supremo de cada individuo. Por eso, el individuo siempre será fiel a la sociedad si esta hace de la inmortalidad su objetivo.⁶ Al mismo tiempo, solo una sociedad total podrá brindarles a sus ciudadanos la posibilidad de vivir no solo fuera de los límites del tiempo, sino también de los límites del espacio: la sociedad comunista de inmortales será también “interplanetaria”, es decir, ocupará para sí todo el espacio cósmico. Svyatogor intenta diferenciar sus ideas de las de Fiódorov, llamándolo anticuado y hasta arcaico, porque, según él, hace demasiado énfasis en que todos los seres humanos se unirán familiar y fraternalmente.⁷ Pero al mismo tiempo la semejanza entre el proyecto de Fiódorov y el programa de los biocosmistas es clara. Aunque la idea del cosmos como lugar de inmortalidad procede del cristianismo, resulta la más consecuente negación de la religión. Para vencer a la religión no alcanza decir que no existe la inmortalidad y prohibir que la gente anhele la inmortalidad. La concepción de la resurrección por medios técnicos puede entenderse como el último paso del proceso de secularización, porque esta es solo parcial, por cuanto niega, limita y anula las esperanzas, deseos y demandas a la vida que formula la religión.

El camino seguido por los biocosmistas, desde el anarquismo radical hasta el reconocimiento del poder soviético como un (posible) biopoder total, es característico también de muchos “compañeros de viaje” de la Revolución de Octubre. Por ejemplo, Valerián Muraviov, quien pasó de ser un furioso oponente de la Revolución bolchevique a adepto apenas creyó encontrar en el poder soviético la promesa de un “dominio del tiempo”, es decir, de producción artificial de eternidad. También consideraba el arte como un modelo de la política. Y consideraba el arte como

6. *Ibíd.*

7. *Ibíd.*

la única tecnología capaz de derrotar al tiempo. Por eso, llamó a abandonar un arte puramente "simbólico" y a utilizar el arte para transformar a toda la sociedad, a todo el arte y al propio tiempo en una obra de arte. Un poder político global, centralizado y único resulta ser la condición indispensable para llevar adelante esa tarea. Sin embargo, Muraviov estaba dispuesto a ir más lejos en la interpretación del ser humano como una obra de arte que muchos otros autores. Muraviov interpretaba la resurrección como la consecuencia lógica de la práctica del copiado; antes que Benjamin, Muraviov había expresado que para el proceso del copiado técnico no hay diferencia entre "el ser humano original" y su copia.⁸ Con lo cual Muraviov aspiraba a purificar el concepto de la individualidad humana de las reminiscencias de una conciencia metafísica y religiosa que aún quedaban en Fiódorov y los biocosmistas. Para Muraviov, el ser humano no era más que un compuesto específico de elementos químicos, lo mismo que cualquier otra cosa en el mundo. Por eso, Muraviov esperaba que en el futuro se eliminasen las diferencias de género y se crease un método puramente artificial y no sexual de producción de seres humanos. Con lo cual la gente del futuro estaría liberada del sentimiento de culpa frente a sus antepasados muertos: le deberían su existencia al mismo Estado organizado tecnológicamente que garantizaría y sustentaría su vida, su inmortalidad.

Es posible que estos proyectos biopolíticos hayan sido utópicos, por cuanto no estaban basados en un conocimiento real de los procesos biológicos; pero al mismo tiempo, como suele ocurrir, contribuyeron al desarrollo de programas puramente científicos y técnicos. En la década de 1920, hubo bastantes programas de ese tipo, inspirados por proyectos biopolíticos radicales. De los más

8. Valerián Muraviov, "El dominio del tiempo como tarea fundamental de la organización del trabajo", edición del autor, 1924.

interesantes e influyentes fueron, sin duda, las investigaciones en el campo de la industria de construcción de cohetes dirigida por Konstantín Tsiolkovski. Su objetivo era la elaboración de un transporte para trasladar a los antepasados resurrectos a otros planetas; ese fue el comienzo de la historia de lo que a la postre sería la cosmonáutica soviética. El propio Tsiolkovski era partidario de una biopolítica cósmica y aspiraba a cumplir el llamado de Fiódorov a transformar otros planetas en un lugar habitable para nuestros antepasados resucitados. Además de las investigaciones puramente técnicas, muchos manuscritos de Tsiolkovski estaban dedicados a la organización social del universo. Tsiolkovski creía firmemente en la creatividad, aunque consideraba al ser humano solo como un cuerpo físico, siguiendo las mejores tradiciones de la biopolítica. Gran parte de sus textos estaba dedicada a la resolución de esta contradicción, que era central para él. La solución a la que llegó consistía en que el cerebro humano no era más que una parte material del universo. Por eso todos los procesos que ocurren en el cerebro reflejan los procesos que ocurren en todo el universo: la voluntad del individuo es, al mismo tiempo, la voluntad del universo. Con lo cual la selección natural debe resolver qué cerebro expresa mejor la voluntad del universo. En este sentido, Tsiolkovski se refiere con bastante escepticismo a la supervivencia de la humanidad como especie. Consideraba incluso que los “seres superiores” estaban obligados de hecho a eliminar a los “seres inferiores” como los jardineros desmalezan sus huertos; y no excluía las posibilidades de que la humanidad fuesen “seres inferiores”. Esto refuerza la tesis de Foucault acerca de que la biopolítica contemporánea también es capaz de producir la muerte si empieza a tematizar las diferencias raciales.⁹

9. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit.

Otro experimento biopolítico interesante, aunque no tan influyente, fue desarrollado en la década de 1920 por Alexander Bogdánov, fundador y director del Instituto para la Transfusión de Sangre. En su juventud, Bogdánov fue un compañero de lucha muy cercano a Lenin y cofundador del movimiento político-intelectual en las filas del Partido Socialdemócrata Ruso, que posteriormente condujo a la creación del partido de los bolcheviques. Más tarde, sin embargo, Bogdánov se alejó de la política; Lenin criticó duramente su aceptación de la filosofía positivista de Ernst Mach. Después de la Revolución, Bogdánov dirigió el conocido Proletkult, que promovía la transformación de la cultura tradicional en una práctica de "construcción vital". Con el tiempo, el pensamiento de Bogdánov se desarrolló en el camino de una biopolítica activa, a la vez que comenzó a interesarse en los experimentos de transfusión de sangre: esperaba que las transfusiones de sangre fueran capaces de aminorar o detener por completo el proceso de envejecimiento. Se presuponía que las transfusiones de sangre de gente joven rejuvenecerían a la gente mayor y garantizarían una solidaridad y un equilibrio entre las generaciones; Bogdánov consideraba que esto era necesario para una sociedad socialista justa. Murió a causa de una de esas transfusiones. Los textos teóricos y literarios de Bogdánov son especialmente interesantes porque en ellos los proyectos de una organización universal se compaginan con las dudas acerca de la capacidad de la naturaleza humana de funcionar como un fundamento sólido para la realización de esos proyectos. En su novela *Estrella roja*, el héroe se subleva contra la sociedad comunista marciana cuando empieza a sospechar que puede constituir una amenaza para la humanidad de la Tierra: la voz de la sangre y de la raza resulta más fuerte que la lealtad ideológica. En el cuento "La fiesta de la inmortalidad", el héroe se subleva contra la monotonía de la vida eterna y termina suicidándose. Pero hasta el terrible dolor

que experimenta antes de la muerte, él lo sobrelleva solo como la repetición de una utopía ya experimentada, la utopía de la vida eterna se transforma aquí en la distopía del eterno retorno de Nietzsche.

Hay que decir que la inmortalidad del cuerpo siempre ha sido concebida por la cultura cristiana como una maldición. Basta con recordar la figura de Frankenstein o del Gólem. *Drácula*, la novela de Bram Stoker (escrita, dicho sea de paso, en 1897, casi al mismo tiempo que la *Filosofía de la causa común*, de Fiódorov) describe el mundo de los vampiros más como una distopía que como una utopía. Los personajes “humanos” de la novela defienden con todas sus fuerzas su derecho a una muerte natural. Sin embargo, desde ese momento, en la cultura de masas empezaron a tratar mucho mejor a los vampiros y zombis. Con cada película, los vampiros o zombis –es decir, cuerpos inmortales que seguían viviendo en la Tierra después de la muerte del “alma” incorpórea– tenían una apariencia cada vez más atractiva. Privada de la fe en la inmortalidad del alma, a la humanidad contemporánea le alucina cada vez más la perspectiva de la inmortalidad corporal. Y este cambio tiene lugar no solo en la cultura de masas, de lo que testimonian las recientes discusiones sobre post-humanismo. En la perspectiva histórica de la teoría del cosmismo ruso, se presenta el principio de esta revaloración del valor de la inmortalidad corporal; valoración que hasta ahora no está concluida.

La selección de textos del cosmismo ruso ofrecida a la atención del lector no pretende ser completa. Su objetivo no es tanto el descubrimiento de nuevos autores como una elección de textos que ofrezcan una continuidad de las ideas del cosmismo ruso y al mismo tiempo de la variedad de sus abordajes individuales. No puedo expresar aquí todo mi agradecimiento a todos los que directa o indirectamente hicieron posible mi trabajo en esta selección. Pero, principalmente, quiero aprovechar

esta ocasión para agradecer con sinceridad a Michael Hagemester, con quien publicamos en 2005, en alemán, la antología *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland des 20. Jahrhunderts* [La nueva humanidad: utopías políticas en Rusia a comienzos del siglo XX], libro que he tenido en consideración durante la compilación de la presente antología.