

© Rossméjón



©Rosamerón

«Rusia es el
territorio ideal
para teorías que
asientan sus pies
en el terreno
del infinito.»

©Rosamerón

Lenin pisó la Luna

©Rosamerón



**EDITORIAL
ROSAMERÓN**

Lenin pisó la Luna

LA DISPARATADA HISTORIA
DE LOS COSMISTAS RUSOS

MICHEL ELTCHANINOFF

Traducción de Francesc Esparza Pagès

Derechos exclusivos de la presente edición en **español**
© 2023, editorial Rosamerón, sello de Utopías Literarias, S.L.

Lenine a marché sur la lune
Primera edición: enero de 2023
© 2022, Actes Sud
© 2023, Francesc Esparza Pagès, por la traducción

Imagen de cubierta © Todos los derechos reservados / Utopías Literarias, S. L., a partir de una imagen en dominio público de origen desconocido.

Imagen de interior: moneda conmemorativa de la Federación Rusa dedicada a Alexandr Chichevski, 1997. Dominio público.

ISBN (papel): 978-84-125630-4-7
ISBN (ebook): 978-84-125630-5-4
Depósito legal: B 22024-2022

Diseño de la colección y del interior: J. Mauricio Restrepo
Compaginación: M.I. Maquetación, S.L.
Impresión: Romanyà Valls
Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Queda prohibida, salvo excepción prevista por la ley, cualquier forma de reproducción, distribución y transformación total o parcial de esta obra por cualquier medio mecánico o electrónico, actual o futuro, sin contar con la autorización de los titulares del *copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal).

Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por tanto respaldar a su autor y a editorial Rosamerón.

editorial@rosameron.com
www.rosameron.com

Índice

Introducción | 13

- 1** El cosmos santificado | 23
- 2** Reencantar la ciencia | 35
- 3** Resucitando a los muertos | 43
- 4** Los bolcheviques que querían dioses | 57
- 5** La fabricación del hombre nuevo | 87
- 6** Colonizar el espacio | 109
- 7** La vía cósmica. *Vernadski* | 127
- 8** Una New Age soviética | 149
- 9** Cosmistas vs. transhumanistas | 167
- 10** El cosmismo en América | 193
- 11** Conclusión | 209

Notas | 221

Agradecimientos | 247

©Rosamerón





Introducción

29 DE MARZO DE 2007. Vladímir Putin, cuyo segundo mandato como presidente de Rusia está llegando a su fin, viaja a la ciudad de Kaluga, a 200 kilómetros al suroeste de Moscú. El objeto de su visita es la casa museo de Konstantín Tsiolkovski (1857-1935), filósofo e inventor que pasó en Kaluga buena parte de su vida, entre finales del siglo XIX y la década de 1930. Personaje peculiar, Tsiolkovski fue considerado ya en la época soviética el precursor de la conquista nacional del espacio, el auténtico abuelo espiritual de Yuri Gagarin, el primer astronauta¹. En efecto, Tsiolkovski proyectó cohetes hasta el último detalle, y muchas de las maquetas que diseñó pueden verse hoy en su museo.

Durante su visita, Putin es obsequiado por la bisnieta del inventor, Elena Timoshenkova, con dos de sus cuadernos, que datan de la década de 1920. «Como nuestro gran compatriota afirmó —filosofa el presidente al salir del museo—, la meta no son los cohetes: es mejorar la vida humana, lograr la felicidad de las personas. Así hablaba Tsiolkovski»². Unos meses más tarde, en concreto el día 6 de noviembre, Putin firma un de-

creto con el que anuncia la creación de una base de lanzamiento de cohetes en suelo ruso. Esta deberá sustituir a la antigua y célebre base de Baikonur, en territorio de Kazajistán desde la desintegración de la URSS³.

El 12 de abril de 2013, en los comienzos de su tercer mandato presidencial, y mientras se prepara para iniciar una ofensiva ideológica conservadora y antioccidental sin precedentes, Vladímir Putin visita el cosmódromo de Vostochni, entonces en construcción. Situado en el *óblast* de Amur, en el sureste de Siberia, apenas a un centenar de kilómetros de la frontera china, Vostochni es uno de los principales proyectos estratégicos de esta nueva y poderosa Rusia, decidida a vengar la humillación que considera haber sufrido tras la caída de la Unión Soviética. En este contexto de venganza, el discurso de Vladímir Putin sorprende al subrayar una vez más el carácter filantrópico y progresista de la conquista del espacio: «Me alegra constatar que el cosmos nos ofrece hoy una esfera de actividad en la que es posible olvidar los escollos de las relaciones entre países, en la que es posible elevar nuestros vínculos a una esfera más fecunda aún, la de la alta tecnología, en la que desterrar nuestros problemas y centrarnos por completo en el futuro de nuestras naciones, en el futuro de la humanidad».

Esta visión optimista y conciliadora de la historia humana no surge directamente de la mente de Putin. Es fruto de la apasionada mente de aquel Tsiolkovski cuya casa visitó en Kaluga. Según Putin, en efecto, Tsiolkovski «fue una de las primeras personas, no solo en nuestro país sino en todo el mundo, en preocuparse por estos problemas. Pero no contamos hoy con conurbación alguna con su nombre. En este lugar no vamos a construir únicamente un aeródromo y una base de lanzamiento, sino también un centro de investigación y una

ciudad entera. Y creo que, si tras consultar a sus habitantes, decidimos dar a esta ciudad del futuro el nombre de Tsiolkovski, habremos obrado con justicia»⁴. Un año y medio más tarde, tras una votación en la que casi el 85% de los habitantes de la localidad se han mostrado a favor del cambio de nombre, un nuevo decreto presidencial bautiza oficialmente como Tsiolkovski a la que hasta entonces era una ciudad cerrada, destinada a ser reconstruida. No sabemos mucho sobre la ciudad en construcción, ni sobre la base, pero en el momento de escribir estas líneas no ha reemplazado aún a Baikonur⁵.

De lo que no cabe duda es que el homenaje de Vladímir Putin a Konstantín Tsiolkovski tuvo como objeto respaldar una visión específicamente rusa de la conquista del espacio. Si desciframos sus citas, es fácil comprender su sentido implícito: si los estadounidenses, señalados de forma cada vez más abierta como el principal adversario de Rusia, exploran el espacio para saciar sus deseos egoístas y su anhelo de poder, los rusos en cambio lo hacen por el bien común de la humanidad. Como en todos los demás ámbitos, Vladímir Putin se sirve de los discursos escritos por sus asesores para oponer el espíritu calculador y opresor de Estados Unidos al idealismo, la generosidad y los heroicos sacrificios de Rusia, sea esta la soviética, la zarista o la putiniana. Sin embargo, si hubiera estudiado algo mejor las obras de Konstantín Tsiolkovski, a quien tanto le gusta citar, puede que el presidente ruso hubiera dudado en nombrar una ciudad en su honor. Este erudito autodidacta forma parte de un movimiento filosófico cuanto menos extraño: el *cosmismo*. Para Tsiolkovski, el objetivo de la conquista del espacio debía ser en efecto, como Putin cándidamente repite, obtener la felicidad de la humanidad. Pero el propósito de explorar nuevos planetas debía ser colonizarlos, pues, se-

gún él, el destino de la raza humana es poblar el cosmos y perdurar para siempre.

Sorprendentemente, a 10.000 kilómetros de Kaluga, en la arrogante América obsesionada con el dinero que Vladímir Putin no duda en fustigar, otra persona cita igualmente a Tsiolkovski. Es también uno de los hombres más poderosos del mundo, y uno de los más ricos. Se trata de Elon Musk, creador de Tesla y fundador, en 2002, de Space X, una empresa que pretende encabezar la nueva conquista espacial con proyectos como la colonización de Marte. El 10 de marzo de 2018, Musk interviene en una mesa redonda sobre la serie de ciencia ficción *Westworld*. Tras haber sido aclamado como una auténtica estrella del rock, proclama: «En el mundo suceden cosas terribles constantemente. Pero la vida no consiste en resolver un miserable problema tras otro. Uno debe encontrar cosas que le inspiren, que le hagan levantarse por la mañana, que le hagan sentirse orgulloso de la humanidad». Y en apoyo de su punto de vista y a fin de justificar su plan de conquistar el espacio, añade: «Konstantín Tsiolkovski dijo: “La Tierra es la cuna de la humanidad, pero la humanidad no puede permanecer en su cuna para siempre. Es hora de conquistar las estrellas, de ampliar el espectro de la conciencia humana”. Es una frase que me emociona extraordinariamente y que me hace sentir feliz de estar vivo. Espero que a vosotros también»⁶. El empresario más visionario y el jefe de Estado más controvertido del planeta tienen un referente en común. No sorprende que hayan expresado su deseo de debatir entre ellos⁷.

Además de Tsiolkovski, Putin menciona otro nombre: el de Vladímir Vernadski. Junto a otras figuras rusas y soviéticas, Tsiolkovski y Vernadski integran en distinta medida un grupo de pensadores y científicos conocidos como cosmistas. Adora-

dos y discutidos, a menudo muy poco conocidos en la propia Rusia, Nikolái Fiódorov, Konstantín Tsiolkovski y Vladímir Vernadski postularon una interdependencia elemental entre los seres humanos y el universo. En contextos distintos, coincidieron en dos ideas principales. En primer lugar, la acción humana tiene el poder de moldear el cosmos, empezando por la naturaleza y la Tierra, y extendiéndose hasta las estrellas más lejanas; nuestra acción es pues cósmica desde el principio. En segundo lugar, los fenómenos físicos de origen y dimensión cósmicos obran una influencia mucho mayor en la actividad humana de lo que a menudo se cree. Nada de lo que atañe al espacio nos es ajeno. Para algunos cosmistas, por ejemplo, la energía solar ha ejercido una acción directa en la historia de la humanidad.

Partiendo del axioma de tan poderoso vínculo entre el hombre y el universo, los representantes de esta corriente, que a partir de la década de 1970 sería conocida como *cosmismo ruso*, prevén la posibilidad de transformar radicalmente la vida humana. ¿Por qué la ciencia no debería permitirnos resucitar a los muertos? ¿Por qué no podría hacernos inmortales? Si no hay en la Tierra lugar suficiente para la actual sobrecarga de seres humanos, ¿por qué no colonizar el espacio y establecerse allí? ¿Por qué no debería el hombre hacerse cargo de la evolución del cosmos en su conjunto, no destruyendo su entorno, sino protegiéndolo y creando nuevos hogares para su existencia? Para ellos, es al ser humano a quien corresponde dirigir la evolución de la totalidad del cosmos: en el ámbito del espacio, por supuesto, pero también en los ámbitos geológico, biológico, físico o psicológico. La creatividad humana, afirman, revelada y utilizada de forma generalizada desde el Renacimiento, no ha dado ni mucho menos todos sus

frutos todavía, pues por el momento nuestra exploración no ha ido más allá de nuestro entorno inmediato. Cuando comprendamos nuestra participación activa en el universo, seremos capaces de modificarlo y transformarnos de forma mucho más radical.

La corriente cosmista reúne a personalidades muy dispares: súbditos del zar y ciudadanos soviéticos; místicos y ateos; eminentes eruditos y seudocientíficos que rozan la charlatanería; conservadores y revolucionarios; escritores, artistas, hombres de acción, activistas y líderes políticos. En gran medida, el cosmismo ruso es una reconstrucción ideológica que combina el nacionalismo con el gusto por lo oculto y el New Age al estilo soviético. Sin embargo, hay que tomar en serio lo que une a los cosmistas: la hipótesis de un vínculo entre la esfera humana y el universo entero. La carrera espacial entre China, Estados Unidos y otras potencias, por no hablar de contendientes privados como Elon Musk o Jeff Bezos, el fundador de Amazon, es prueba de ello.

Además, algunos cosmistas se han escrito y leído entre ellos, o han hablado entre sí. Un hilo conductor, poco conocido en Rusia y menos aún en el resto del planeta, recorre la historia de este país desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Un hilo que se remonta a la época de Dostoievski y llega hasta Vladímir Putin y algunos miembros de su entorno. En efecto, existe una tradición cosmista en Rusia, aunque se haya visto afectada por reconstrucciones retrospectivas y recuperaciones ideológicas. Y para entender ciertas fantasías que impulsan a algunas de las actuales élites rusas, debemos remontarnos en el tiempo y examinar las fuentes filosóficas de esta historia. Una historia que no se ajusta a la ideología marxista-leninista que dominó oficialmente la URSS durante más de

setenta años, pero que ha impregnado secretamente su cultura. Lo que proponemos es el descubrimiento de una narración distinta del siglo soviético, que abarca las últimas décadas del siglo XIX y hasta el siglo XXI. A diferencia de la potencia que se derrumbó en 1991, esta URSS desconocida no ha dejado de hechizar a algunos de nuestros contemporáneos, tanto en el ámbito postsoviético como en otros lugares, sirviéndoles incluso de inspiración.

Es lícito preguntarse si merece la pena interesarse por esta pequeña secta de pensadores y científicos ilustrados seducidos por vencer a la muerte o expandirse por el espacio. ¿Acaso no encarnan los peores excesos del bien conocido misticismo ruso, combinados con la utopía soviética de crear un hombre nuevo, liberado del lastre del pasado? Tal vez. Pero el hecho es que, en parte, las esperanzas de estos hombres olvidados se han convertido en las nuestras. No tanto en Europa —donde reina la desconfianza hacia el poder destructivo de la ciencia y la tecnología— como al otro lado del Atlántico, en Silicon Valley en particular. Hoy, a este sueño se le llama *transhumanismo*. Ciertamente su idea principal difiere de la del cosmismo: más que dotar al hombre de una dimensión cósmica, se trata de superar nuestra humanidad rompiendo la que constituye su característica definitoria, la finitud.

Muchos investigadores pretenden que el progreso combinado de la biología, la medicina, la nanotecnología, la ciencia cognitiva y la informática permitirá a los humanos una existencia considerablemente prolongada, e incluso la inmortalidad. Los grandes magnates de la informática los financian generosamente. Serguéi Brin, cofundador de Google de origen ruso, pretende retrasar el envejecimiento y, por qué no, vencer a la muerte. Junto con su colega Larry Page, fundó en 2013 la

California Life Company, Calico, para la que han reclutado a investigadores como Cynthia Kenyon, descubridora en 1993 de uno de los genes responsables del envejecimiento en un gusano⁸; resolver biológicamente el problema de la decrepitud es el objetivo de Calico. Otra de las figuras del transhumanismo, el fundador de PayPal, Peter Thiel, condena lo que él llama «la ideología de la inevitabilidad de la muerte»⁹. El propio Jeff Bezos ha invertido tanto en empresas dedicadas a retrasar el envejecimiento como en cohetes¹⁰. Compañías como Alcor Life Extension Foundation ofrecen, a quienes son lo bastante ricos como para pagarla, la posibilidad de ser criogénicamente congelados en espera de ser revividos una vez la tecnología lo permita. Por su parte, la empresa Ambrosia Medical ofrece a sus clientes transfusiones de sangre con la promesa de prolongar así su juventud.

La búsqueda de la vida eterna y la conquista del espacio mantienen un estrecho vínculo: si la Tierra debe albergar a un número cada vez mayor de personas inmunes a la muerte, hay que hallar un sitio para ellas. Y el espacio nos lo ofrece. Puede que la idea seminal del transhumanismo, esa mezcla de racionalismo técnico y utopismo de influencia religiosa, se originara en la Rusia entre finales del siglo XIX y mediados del XX. Aunque también cuenta con fuentes americanas y europeas, el proyecto de superar la limitación de la vida y el apego a la Tierra necesitó de un suelo particular para nacer y desarrollarse. Así pues, para entender lo que está ocurriendo actualmente en los laboratorios americanos y asiáticos hay que fijarse en estos pioneros rusos y soviéticos que fueron los cosmistas.

Contar la historia de la vida y las ideas de los cosmistas rusos resulta además útil por otra razón: las visiones del mundo que inventaron, y que pueden parecernos delirantes, fueron

innegablemente, audaces y en ocasiones sofisticadas. ¿De qué modo el proyecto de vencer a la muerte altera nuestra visión del ser humano? ¿Qué sentido debemos otorgar al sueño de vivir en un lugar distinto a la Tierra? ¿Cuál es la dimensión de la acción humana si tiene efectos sobre la geología y el clima? ¿Y cómo debemos concebir nuestra libertad cuando los procesos cósmicos influyen en nuestras vidas? Algunos de ellos lo plantean en términos teológicos: ¿puede el hombre elevarse al nivel creativo de Dios, creando vida y suprimiendo límites que parecían inmutables? Antiguas preguntas filosóficas que vuelven a plantearse hoy en día. Quizá nos falte un eslabón clave en esta cadena histórica que empieza en el humanismo renacentista y termina en Silicon Valley. Un largo viaje que, en un punto crucial de su recorrido, describe un bucle en la Europa del Este y que, de forma insistente, se detiene en un lugar concreto, la pacífica ciudad de provincias que en 2007 recibía la visita de Vladímir Putin: Kaluga.



©Rosamerón

1

El cosmos santificado

MUY CERCA DE KALUGA SE ENCUENTRA uno de los monasterios más prestigiosos de Rusia y de todo el mundo ortodoxo: el Desierto de Óptina. Aquí da inicio la historia del cosmismo ruso. El Monasterio de la Presentación de la Virgen fue fundado en la Edad Media; alrededor de su iglesia principal cuenta con otros lugares de culto, las celdas de los monjes, la cantina, varias huertas y las tumbas de los padres espirituales más recordados del lugar. En 1918, Óptina fue clausurado por las autoridades bolcheviques, que lo convirtieron en casa de reposo; más tarde, durante la Segunda Guerra Mundial, se reconvertiría en prisión. En 1987, fue devuelto al clero.

En 1993, en plena era de convulsión postsoviética, un veterano de la guerra de Afganistán asesinó con un hacha a tres monjes en Óptina. La atmósfera del lugar devino macabra, casi surrealista; la gente aseguraba que el asesinato había sido perpetrado por un *satanista*¹. Los exorcismos eran práctica habitual en aquella Rusia desorientada por la caída del imperio soviético, el fin de la ideología oficial y el caos político y social. Ver «demonios» en todas partes, especialmente en las ca-

sas de los demás, se convirtió en actividad común para algunos devotos. Miles de peregrinos, a menudo nuevos conversos a la ortodoxia, acudían en masa a visitar el recién reabierto monasterio, si bien el lugar más buscado por los visitantes cultos se hallaba ligeramente apartado de allí. El *skete*, la comunidad de ermitaños, habita en unas modestas casas bajas rodeadas de flores; allí moran los *startsy*, monjes a menudo ancianos que de manera más o menos independiente de la jerarquía del monasterio viven en el más sumo ascetismo. Aún hoy, los fieles acuden a visitarlos en busca de consejo, convencidos de que el *stárets* posee el don de advertir de inmediato qué tormento aflige a su visitante y de ofrecerle las palabras que precisa.

Antes de la Revolución de 1917, Óptina era sitio de visita obligada para algunos creyentes, como lo sería de nuevo a partir de la década de 1990. Numerosas celebridades del siglo XIX lo visitaron. Konstantín Leóntiev (1831-1891), filósofo ultraconservador, antioccidental y místico, al que Vladímir Putin gusta de citar en sus discursos², fue ordenado allí en secreto como monje. Pero fueron sobre todo los dos gigantes de la literatura rusa, Tolstói y Dostoievski, quienes quedaron fascinados por el lugar. Por aquella época, el más carismático de los *startsy* de Óptina llevaba por nombre Ambrosio. En 1877, en plena crisis interna, el conde Lev Tolstói (1828-1910) decide visitarlo. El encuentro, sin embargo, no va muy bien. Al cabo de poco, Tolstói rechazará los dogmas y ritos del cristianismo y decidirá refundar su religión, lo que no le impedirá, cuatro años más tarde, abandonar su propiedad en Yásnaia Poliana y emprender la peregrinación a Óptina de nuevo. De incógnito esta vez, vestido como un *mujik*, pero acompañado por un maestro y un ayuda de cámara³, Tolstói logra arribar al monasterio tras cuatro días de marcha y con innumerables

ampollas. Pasará varias horas con Ambrosio, quien tratará en vano de convencerlo para que regrese al seno de la Iglesia. En 1910, un Tolstói ya anciano decide abandonar en medio de la noche el hogar conyugal. Tiene ochenta y dos años. En esta ocasión su destino es el monasterio de Chamardino, la contrapartida femenina del monasterio de Óptina, donde su hermana María vive tras haberse ordenado monja. Tolstói aprovecha para visitar Óptina y pasear por su jardín, si bien esta vez prefiere no visitar a los *startsy*. Será el último viaje del autor de *Guerra y paz*. Morirá pocos días después, en la pequeña estación de Astapovo.

Dostoievski (1821-1881) se había alojado en el monasterio unos años antes. El escritor incluso lo convertiría en el escenario de *Los hermanos Karamázov*, su última novela. Quienes visitan Óptina, ya sea en la caótica década de 1990, obsesionada con las fuerzas oscuras, o en la de los 2000, sometida al conservadurismo y el nacionalismo intransigentes, perciben en él una atmósfera singular, que dista mucho de ser pacífica. Los lugares sagrados atraen personalidades y comportamientos extremos, mentes y corazones inflamados. El monasterio rechazó el cristianismo ortodoxo, adoptó el misticismo del Monte Athos, en Grecia, y eligió un ascetismo intransigente y un antioccidentalismo feroz. Óptina fue uno de los lugares en los que se forjó la cultura rusa moderna, fruto de la fusión de tendencias diversas, a veces antagónicas. Fue en este lugar polifónico donde nació el cosmismo. Pero no lo hizo en el mundo real, sino en una novela.

Cuando en 1880 Dostoievski publica *Los hermanos Karamázov*, el cosmismo es apenas conocido por unos pocos iniciados. El autor, que ha oído hablar de aquel movimiento filosófico, lo evoca sirviéndose del protagonista de la novela,

Aliosha Karamázov. Este vive cerca de un monasterio que el lector reconoce fácilmente como Óptina. El joven Aliosha busca su camino, sueña con cambiar el mundo en una Rusia en plena efervescencia, dividida entre corrientes revolucionarias, socialistas o populistas, y un nacionalismo cada vez más agresivo. Uno de sus hermanos, Dmitri, cita versos de poetas románticos, mientras el otro, Iván, se encierra en un ateísmo desesperado y compone una narración que lleva por título «El Gran Inquisidor»; su anciano padre, por su parte, se dedica a pervertir muchachas y a organizar orgías en su casa. Aliosha se convierte en novicio en el monasterio. Se siente fascinado por el *stárets* Ambrosio, rebautizado como Zósima por Dostoievski. El monje, ya muy anciano, siente que la muerte se acerca y hace entrega a sus discípulos de su testamento espiritual. Con el relato de su vida, el *stárets* ofrece una lectura personalísima del cristianismo, que es también, sin duda, la de Dostoievski. Lejos de ser una religión represiva y alejada de la realidad, el cristianismo que reclama anhela celebrar la vida en sus aspectos más modestos y cotidianos. Ante la belleza del mundo y la fragilidad de los hombres, afirma Zósima, debemos reconciliarnos con los demás, y vivir en una suerte de alegría perpetua, pidiéndonos perdón unos a otros. Aliosha cree estar escuchando las palabras de un santo que está reformando un cristianismo anquilosado. Se siente orgulloso de ser partícipe de esta renovación espiritual, e incluso está convencido de que, una vez privado de vida, el cuerpo de Zósima permanecerá incorruptible, al igual que el de los grandes santos, y que sus reliquias serán fuente de curas milagrosas.

Pero no será así: trascurridas unas horas tras su muerte, el cadáver de Zósima empieza a heder. Aliosha se siente decepcionado, indignado casi. Ha sido víctima de un engaño: creyendo

hallarse en camino hacia un nuevo comienzo, ha elegido un cristianismo afirmador, destinado a transformar el mundo de arriba a abajo. Pero para ello la muerte debe ser vencida, no solo en las oraciones de Pascua o en un futuro, sino hoy, en la realidad. Si el cadáver de Zósima se pudre como cualquier otro, es que no se producirá el ansiado reinicio. A Aliosha lo invade la duda. ¿Y si sus ideales cristianos son solo una ilusión? Puede que la senda de la religión no sea la correcta.

Tras velar el cuerpo del difunto entre los muros del monasterio, el joven abandona de repente la celda y llega al jardín. Levanta la cabeza y mira a su alrededor:

Sobre él se extendía sin fin la cúpula celeste, plagada de estrellas brillantes y calladas. Desde el cenit hasta el horizonte se bifurcaba, difusa aún, la Vía Láctea. La noche, fresca y serena hasta la inmovilidad, envolvía a la tierra. Las blancas torres y las cúpulas doradas de la catedral resplandecían sobre el cielo cuajado de rubíes. Las opulentas flores otoñales se habían dormido hasta la mañana siguiente en los arriates próximos a la casa. El silencio terrenal parecía fundirse con el silencio celeste, los misterios de la tierra se tocaban con los de las estrellas... Aliosha estaba quieto, mirando, y de pronto cayó al suelo como si le hubieran segado las piernas⁴.

Abrazado a la tierra, el joven llora y se promete «amarla por los siglos de los siglos». Acaba de vivir su conversión espiritual. Es un momento de reconciliación: la tierra no es ya la antítesis del cielo, la corrupción del cuerpo no se opone al espíritu, ni la muerte a la vida. El cosmos entero se reúne bajo el signo de la belleza y de una forma distinta de santidad. Aliosha renuncia al idealismo etéreo y redescubre el camino de la tierra y la materia.

Este camino de encarnación es una suerte de transfiguración, en el sentido teológico del término. La aparición en el monte Tabor y bajo una luz divina de Cristo en la Gloria ante sus apóstoles, tal y como se narra en los evangelios⁵, es en efecto uno de los motivos principales del pensamiento del Oriente cristiano. Dostoievski, con su búsqueda de un cristianismo compatible con la modernidad, se suma a esta tradición. Aliosha acepta la muerte y la corrupción del cadáver de Zósima y halla su camino de regreso a la tierra en la contemplación de un cosmos transfigurado. Este breve episodio reúne siglos de teología ortodoxa: ante el horror de la muerte, Aliosha renuncia a un camino angélico que rechaza el cuerpo, la muerte y la tierra. Asume su inscripción carnal, con sus imperfecciones y su finitud. Con esta escena, Dostoievski dibuja uno de los escasos personajes esperanzadores en toda su obra: no se trata de un ser cándido y enfermizo, aunque semejante a Cristo, como en *El idiota*, ni de un viejo vagabundo al borde de la muerte como Makar, uno de los personajes centrales de *El adolescente*, o de un *stárets* moribundo, sino de un joven portador de un ideal, lleno de vida, anhelante y enérgico. Pocos meses antes de morir, Dostoievski, quien tanto había fustigado a los jóvenes nihilistas revolucionarios, volvió a creer en la juventud, en aquella época en la que antepuso la vida a la ideología.

Pero en Dostoievski, todo es complejo. Todo posee su reverso. Cada personaje alberga posibilidades e impulsos contradictorios en su interior. El propio Aliosha, que suele pasar por el santo de la novela, no escapa a esta dualidad. Es un Karamázov, repiten todos los personajes. Al igual que su padre y sus hermanos, y a pesar de sus impulsos espirituales, es presa de una «sensualidad de insecto». Además, es tan responsable

como Iván o Dmitri de la muerte de su padre, que desea en secreto y no es capaz de impedir. Un rasgo revela toda la ambigüedad del personaje: Aliosha es caracterizado por Dostoievski como un «realista». Al igual que los jóvenes de su generación, no se contenta con imaginar una sociedad mejor, libre de injusticias. Se niega a parecerse a esa intelectualidad rusa —desde los románticos de la década de 1830 hasta los futuros héroes de Chéjov, jóvenes exaltados o nobles que tocan la guitarra en sus haciendas— que se limita a hablar en vez de actuar. Aliosha quiere cambiarlo todo, por ello ante la muerte, el mundo y el cosmos, adopta dos actitudes contradictorias: por un lado, como en el pasaje que acabamos de ver, acepta su ser finito, carnal y terrenal, incluso hace de él la base de una ética; pero, por otro, desea a toda costa hacer realidad el reino de Dios en la Tierra.

Tras el episodio de crisis y conversión, Aliosha abandona el hábito monástico y **regresa al mundo**. Su objetivo es construir en él algo tangible, no limitarse a orar por la llegada del Reino de Dios entre los muros de un monasterio. *Los hermanos Karamázov* debía ser en realidad la primera parte de una novela de formación, cuya continuación fue truncada por la muerte de Dostoievski. La naturaleza maximalista y realista de Aliosha parecía destinada a afirmarse, quizá incluso en direcciones muy alejadas de las de la fe ortodoxa. Según el crítico literario Alekséi Suvorin, Dostoievski tenía en mente hacer de Aliosha un revolucionario que tal vez asesinara al zar, muy alejado, por lo tanto, del personaje que se extasía en la contemplación del cosmos. El último héroe de Dostoievski abre por su ambivalencia una serie de cuestiones de las que emerge la Rusia contemporánea, y también la URSS. En aquel lugar tan especial que es el monasterio de Óptina, el novelista lega a sus contem-

poráneos, poco antes de su muerte, una serie de preguntas ineludibles: ¿debemos aceptar la muerte o combatirla como algo que se opone a nuestra naturaleza? ¿Somos realmente parte del cosmos? Y si es así, ¿qué es lo que esto significa? ¿Es que tenemos el deber y el poder de transformar radicalmente la realidad, aunque ello signifique transgredir nuestra finitud? Esas son las preguntas que sobrevuelan a Aliosha. Y es de esas mismas cuestiones de las que surgirá el cosmismo.

No es por azar que el movimiento cosmista naciera en el país más extenso del mundo, en esas vastas planicies salpicadas de iglesias. La conjunción de espacio y religiosidad saca a relucir una visión específica de lo que puede el cosmos significar para un ruso. Abandonemos la región de Kaluga y vayamos a otro lugar importante en la memoria cultural rusa, hasta las cercanías de la ciudad de Vladímir, a 190 kilómetros al este de Moscú. Imaginemos una extensa llanura, cubierta de nieve en invierno y de hierba en verano, y embarrada el resto del tiempo. Nada en ella llama la atención. Uno casi se siente como si flotara, en plena ingravidez. Pero en un extremo, en lo alto de una pequeña colina, se distinguen cuatro paredes blancas, coronadas por un bulbo negro y una cruz dorada. A medida que uno se acerca, avanzando penosamente por la nieve o la hierba mojada, empieza a distinguir la delicadeza de sus relieves, la finura del campanario. A orillas del río Nerl se encuentra una iglesia ortodoxa construida en el siglo XII y dedicada a la fiesta de la Intercesión de la Virgen, episodio en el que María protege al pueblo de sus enemigos sosteniendo un velo entre las manos. Como todos los edificios ortodoxos, la iglesia es un cosmos en miniatura: las cuatro paredes simbolizan la tierra,

coronadas por la cúpula, que representa el cielo. Allí, en ese espacio apartado del mundo ordinario, en ocasiones bajo la mirada de Cristo en la Gloria, nos adentramos en un espacio y un tiempo sagrados. La Iglesia ortodoxa, de inspiración bizantina, fue descrita con gran vigor por los emisarios de Vladímir, príncipe de Kyiv, enviados a Constantinopla a fines del siglo X para conocer el cristianismo oriental, que más tarde sería adoptado como religión oficial: «No sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra»⁶.

En un rincón remoto de la lúgubre inmensidad rusa, uno puede encontrarse en ocasiones con un mundo ordenado y protector. Esta experiencia de atravesar un espacio vacío para descubrir una iglesia a un tiempo modesta y magnífica expresa a la perfección la experiencia rusa de la naturaleza y el universo. Y lo hace por partida doble: por un lado, como una extensión indefinida y monótona, por otro, como la recreación religiosa de un cosmos concebido como el auténtico reino de Dios.

Al salir del monasterio y contemplar la belleza de la naturaleza, Aliosha Karamázov logra conciliar ambas instancias: la naturaleza se convierte en un templo habitado por lo divino. Ese es el significado del cristianismo de Dostoievski. El escritor no quiere confinar la belleza y el bien entre los muros de una iglesia o un monasterio, sino inundar el mundo real y cotidiano con ellos. Es esta «eclesialización de la vida» la que aún hoy anima a ciertas corrientes de la teología ortodoxa⁷. Pero este ambicioso camino, explorado por Dostoievski décadas antes de la revolución bolchevique, en una Rusia agitada por la pulsión insurreccional y terrorista, conlleva el riesgo de desviarse: santificar el cosmos puede convertirse en un intento de instaurar un paraíso en la tierra, negando los conflictos, las divisiones y los desacuerdos que atraviesan la sociedad. Si

el realismo espiritual de Aliosha Karamázov jamás dista mucho del activismo revolucionario es por lo tenue que resulta la frontera entre ambos.

Esta atracción por refundar el mundo sobre pilares místicos se hace aún más poderosa cuando uno se halla frente a las llanuras rusas, que se extienden sin apenas obstáculos, impregnando con la idea de infinito a quien las contempla. En aquella misma década de 1880, el ensayista francés Anatole Leroy-Beaulieu percibió esta particularidad geográfica: «la naturaleza rusa se caracteriza por la amplitud y el vacío, por el espacio extenso y la pobreza que lo ocupa. Distancias inmensas en las que no se revela la menor variedad de formas o colores»⁸. Es en esa inmensidad, monotonía e indigencia donde halla el historiador la causa de la inclinación por el nomadismo propia del pueblo ruso: «Nada en este suelo monótono invita a detenerse, a asentarse», de ahí su «facilidad para el cambio». Además, si «es casi seguro que toda casa acaba por incendiarse algún día [...] ¿qué sentido tiene apegarse a ella?»⁹. Ciertamente que el país ha visto nacer una estirpe de peregrinos, colonos, exiliados, exploradores. El espacio ruso, esa tierra monótona que parece infinita y que supone meses explorar, otorga a quienes la habitan, hombres y mujeres, cierta ingravidez. Al no sentirse realmente en casa, deambulan sin cesar, como cosmonautas en el espacio. Además, por su uniformidad, la naturaleza luce una dimensión pura y desnuda que la asemeja al cielo. Este aspecto de espacio vacío explica por qué el pensamiento ruso tiende a veces a alzar el vuelo. Según Leroy-Beaulieu, la mente rusa «con frecuencia está ansiosa por lanzarse a las especulaciones más atrevidas; impaciente ante los obstáculos, no teme a audacia filosófica, social o religiosa ninguna»¹⁰. Rechazando la moderación y la prudencia burguesas, conti-

núa Leroy-Beaulieu, «el pensamiento ruso a menudo no conoce más límites que sus campos y sus horizontes, ama lo ilimitado, va directo al extremo de las ideas, a riesgo de toparse con el absurdo»¹¹. Los teóricos cosmistas se sumergirán sin contención en este elemento.

La inmensidad del espacio ruso lo ha convertido asimismo en un escenario privilegiado para eventos de dimensiones cósmicas. Un ejemplo: el 30 de junio de 1908, una onda sonora se propagó por la región de Tunguska, en Siberia central. Llegó a escucharse a 1.500 kilómetros de distancia. Testigos afirmaron haber visto una bola de fuego caer sobre los bosques; probablemente se tratara de un meteorito. La energía liberada por el impacto equivalió a la de varias bombas atómicas. La onda expansiva se dejó sentir en Europa y Estados Unidos. Sesenta millones de árboles fueron abatidos. El desastre fue muy comentado por los contemporáneos, quienes advirtieron la necesidad de utilizar una escala macroscópica para comprender la vida humana. Vladímir Vernadski, mineralogista y uno de los representantes del cosmismo, quedó muy marcado por lo que pasó a llamarse el «evento de Tunguska»¹². Rusia es el caldo de cultivo ideal para teorías que asientan sus pies en el terreno del infinito.



©Rosamerón

2

Reencantar la ciencia

PARA COMPRENDER EL NACIMIENTO DEL COSMISMO debemos tener en cuenta la mezcla de espíritu científico y misticismo que constituye una más de las peculiaridades rusas. Aquello que las mentes rigurosas confinan sin vacilación al ámbito de las pseudociencias no sigue necesariamente el mismo camino cuando se trata de Rusia. Por supuesto, sabios lunáticos, magnetizadores, astrólogos o ufólogos los hay en todo el mundo, pero no es infrecuente que personajes a los que cualquier persona racional no dudaría en tachar de locos gocen en el espacio que va de Brest-Litovsk a Vladivostok de la consideración de respetados eruditos.

La popularidad de una personalidad como Lev Gumiliov en Rusia, por ejemplo, resulta asombrosa¹. Hijo de los poetas Nikolái Gumiliov y Anna Ajmátova, Gumiliov intentó demostrar científicamente una visión del mundo fundamentada en la existencia de una supuesta energía cósmica que, irradiada por los seres vivos, los minerales o el propio Sol, tendría la virtud de conferir a ciertos pueblos una «pasión» o fuerza vital, superiores a la de otros. Los pueblos de Rusia y el Asia Central

serían los auténticos poseedores de esta pasión, ausente entre las naciones occidentales, exhaustas tras siglos de historia. Aunque delirante en apariencia, esta teoría determinista ha gozado de un éxito sin precedentes en el ámbito soviético y postsoviético. El propio Vladímir Putin no ha dudado en mencionarla en algunos de sus discursos². En febrero de 2021, por ejemplo, Putin afirmaba de manera diáfana que creía en esa teoría de la pasión, y que «En la naturaleza, como en la sociedad, existen el desarrollo, la culminación y el ocaso. Rusia no ha alcanzado aún la cima y prosigue su avance por la senda del desarrollo»³.

Parece pues que la tolerancia hacia las pseudociencias es mayor en Rusia que en Europa Occidental. No en vano, el siglo soviético conoció épocas en las que la ciencia estuvo sujeta a la ideología hasta el absurdo, como refleja la desastrosa aplicación de las teorías lysenkoístas* en el ámbito agrario desde la década de 1930⁴. Este rasgo explica la audacia en ocasiones brillante de la ciencia soviética, pero también muchos de sus errores.

¿Dónde halla su origen esta extraña mezcla de ciencia y religiosidad? Una vez más, debemos buscarlo en las obras de Dostoievski, y en su fiera crítica a la ciencia occidental. En 1864, tras cuatro años en prisión y otros seis en el destierro, Dostoievski abandonó sus viejos ideales socialistas y humanistas, y con ellos su fe en el progreso a través de la ciencia y la edu-

* Nombre con el que se conoce la campaña política liderada por el ingeniero soviético de origen ucraniano Trofim Lysenko (1898-1976) y encaminada a desprestigiar la genética y la ciencia agrícola en general. El lysenkoísmo se convirtió hasta mediados de la década de 1960 en doctrina oficial del régimen, con desastrosos resultados para la agricultura soviética, y se cobró las carreras de miles de científicos que osaron rebatir sus propuestas, varios de los cuales acabaron en la cárcel o fueron ejecutados. (*N. del t.*)

cación de las masas, así como en la armonía social basada en la justa distribución de tareas y riquezas. En Siberia, Dostoievski había descubierto otra humanidad: una humanidad violenta, cruel, capaz de impulsos religiosos a veces incomprensibles, inaceptables sin duda desde un punto de vista progresista, pero una humanidad a la vez mucho más compleja y apasionante. Al novelista solo le resta explorar su propio vértigo para pintar el contrarretrato del individuo contemporáneo. El resultado es *Apuntes del subsuelo* (1864), obra breve y fundacional en la que Dostoievski retrata el personaje de un pequeño, solitario y desagradable funcionario.

El monólogo con el que el protagonista abre su relato es un auténtico manifiesto antimoderno, o más precisamente, una acometida contra las teorías con pretensiones científicas que habían invadido Europa y hacían furor entre la intelectualidad rusa: el positivismo, el utilitarismo, el economicismo, el darwinismo (*El origen de las especies* tuvo un gran éxito en la Rusia zarista) o el socialismo. El hombre del subsuelo rechaza esas ideas de moda sin discutir las siquiera, pues lo que rechaza es la primacía de la racionalidad. Su repulsa no se fundamenta en la tradición o la religión, sino en una libertad casi absurda, en el placer de no someterse a una demostración, por perfecta que esta sea. A quienes pretenden que la ciencia, la justa organización social y económica o el bien entendido interés de la razón son la base de la felicidad de la humanidad, responde él con un grito de desafío: «Bueno, señores, ¿y si de una patada tiráramos a la basura, redujéramos a polvo toda esta sabia felicidad, solo para mandar esos logaritmos al infierno y poder vivir de nuevo según nuestra estúpida voluntad?»⁵. Rechazando lo que él llama «el muro de la necesidad»⁶, la abrumadora verdad de que dos por dos es cuatro, prefiere

optar por el camino de lo desconocido. Según él, «es indiscutible que el hombre es muy aficionado a construir y trazar caminos; pero ¿por qué ama tan apasionadamente la destrucción y el caos?»⁷.

Esta rebelión contra la modernidad de Occidente, regida por la racionalidad y que abre el camino al dominio total de la ciencia y la técnica, y por ende a la negación de nuestra libertad, es el punto de partida de las reflexiones de Dostoievski que impregnarán todas sus grandes novelas, desde *Crimen y castigo* hasta *Los hermanos Karamázov*. Consciente del carácter autodestructivo del gesto del hombre del subsuelo, el escritor intenta trazar nuevos caminos para una libertad afirmativa y abierta al otro. Pero jamás accederá a someter esa libertad a enunciados científicos. Los herederos intelectuales de Dostoievski, filósofos, teólogos, eruditos, deberán lidiar con este radical cuestionamiento de la preeminencia de la ciencia, que puede resumirse en esta pregunta: ¿es posible concebir y poner en práctica una ciencia que no sea sinónimo de desecación del espíritu, de negación de la libertad y las aspiraciones espirituales del hombre? Es a esa pregunta a la que el cosmismo aspirará a responder.

Tomemos como ejemplo la obra del filósofo y teólogo Vladimir Soloviov (1853-1900). De adolescente, Soloviov se sintió fascinado por los nihilistas, jóvenes revolucionarios radicales cuyo desprecio hacia la moralidad y la estética de la generación de sus padres se tradujo en una tendencia hacia la provocación, el cinismo y la acción violenta. La lectura de las novelas de Dostoievski ayudó a Soloviov a alejarse de aquellas posiciones⁸. A principios de la década de 1870, se había con-

vertido en protegido del escritor, treinta y dos años mayor que él. Al rechazo de la hegemonía de las ideologías materialistas o positivistas, se sumaba en Soloviov el redescubrimiento de la rica tradición del pensamiento teológico. Como buena parte de los pensadores de su generación, hizo de Dostoievski su referente:

En todas las épocas, cada pueblo ha contado con un hombre en cuyos hombros descansa el poder espiritual supremo; un hombre capaz de captar los ideales espirituales de la humanidad mejor que ningún otro, de emprender un esfuerzo más consciente por alcanzarlos, y de tocar más poderosamente sus corazones con sus discursos. En los últimos tiempos, para el pueblo ruso esta gran figura espiritual ha sido Dostoievski⁹.

En 1878, con solo veinticinco años, Soloviov da en San Petersburgo una serie de conferencias que se convertirán en las llamadas «Lecciones sobre la humanidad divina» (o divinidad humana). Estas conferencias entusiasmarán a Dostoievski, quien en aquellos momentos trabaja en los primeros esbozos de *Los hermanos Karamázov*. En junio del mismo año, el novelista, hundido tras la pérdida de su hijo de tres años a causa de un ataque epiléptico, viaja junto a Soloviov al monasterio de Óptina. Ambos pasarán allí dos días, en los que Dostoievski, siempre virulento, discutirá con el *stárets* Ambrosio, como había hecho Tolstói¹⁰. Soloviov servirá de inspiración al novelista para su última novela, si bien se hace difícil saber de quién se convertirá en modelo: ¿del cándido y devoto Aliosha Karamázov o bien de su frío y razonador hermano Iván?¹¹ ¿Se sitúa del lado de la idea de la Encarnación o del intelectualismo puro?

De la experiencia de Óptina, Soloviov extrae una relación

con la razón menos negativa que Dostoievski. En vez de oponer directamente ciencia y religión, erige un edificio metafísico que, sin abandonar la racionalidad filosófica, concede un lugar fundamental a la religión, a la que dota de una serie de principios: Dios, la Creación, el mundo... Integra la revuelta dostoievskiana dentro de un sistema abstracto. Para explicar la articulación de lo divino, reino de lo absoluto, y del mundo creado, dominio de lo relativo y del cambio, crea un principio filosófico que es también un carácter conceptual: la Sofía, o sabiduría divina, a la que el pensador profesa un amor romántico y consagra numerosos poemas. Soloviov inaugura así la sofología, una corriente filosófica que pretende, en una versión oriental y tardía del sistema de Hegel, reconciliar fe y religión. La sofología contará con varios sucesores entre los filósofos y teólogos rusos, y constituirá una importante contribución de Rusia al ámbito de la metafísica.

El compromiso propuesto por Soloviov —integrar la libertad de la fe en el seno de una estructura racional— abre en parte el camino al cosmismo, que hermana la ambición científica y los ensueños religiosos. ¿Cuál es la carencia de la que adolece Occidente? Según Soloviov, el mundo occidental habría llevado a cabo una «ruptura completa y consecuente entre las fuerzas naturales del hombre y el principio divino»¹². El Renacimiento, con su celebración de la capacidad creativa del individuo, y el protestantismo, al despojar a este del vínculo con la tradición, hacen surgir una paradoja: la civilización occidental «ha liberado la conciencia humana de todas sus limitaciones externas [...]» y «ha proclamado los derechos absolutos del hombre», pero con ello a su vez «ha rechazado todo principio absoluto» y «ha circunscrito la vida y la conciencia del hombre al dominio de lo relativo y lo transitorio»¹³. Así, «esta civiliza-

ción ha despertado una aspiración al infinito cuya satisfacción deviene imposible»¹⁴. El hombre se ha convertido potencialmente en Dios, pero la idea de Dios ha sido suprimida.

El cosmismo propondrá una solución a esta contradicción: a través de su fuerza creadora, gracias a las ciencias, el hombre tiene la oportunidad de realizar aquí abajo su naturaleza divina, liberándose de los límites de su condición. De ese modo, el cosmismo logra la síntesis entre las aspiraciones religiosas del hombre y su modernidad creativa.

Con Soloviov, la ciencia lograba mantener sus vínculos con la espiritualidad. Esta visión del mundo pronto encontró seguidores. A principios del siglo XX, una de las escuelas de pensamiento matemático más importantes del mundo se vería empapada de teología. La escuela de Moscú se consagró a la redefinición de los fundamentos de las matemáticas, como en la misma época hicieron la escuela de París o los matemáticos alemanes y británicos. Sus miembros trabajaban en las paradojas de la teoría de conjuntos formulada por el alemán Georg Cantor, quien en 1873 había demostrado que el conjunto de los números enteros (discontinuos) y el conjunto de los números reales (continuos) comprende números infinitos de elementos diferentes, de lo que necesariamente se concluía la existencia de infinitos distintos.

Los representantes de la escuela de Moscú, Dmitri Egórov y Nikolái Luzhin en particular, revolucionaron la disciplina al basar sus especulaciones en una hipótesis teológica y filosófica que sacudió el mundo intelectual de la época: la cuestión de la presencia de Dios en su nombre. Cuando rezamos y pronunciamos el nombre de Dios, ¿está este realmente presente? Esa era la convicción de la corriente de los onomatodoxos o «adoradores del nombre», que se difundió antes de la Primera Guerra

Mundial en un monasterio ruso en el Monte Athos. El alcance de aquel movimiento fue tal que el zar Nicolás II decidió enviar una escuadra para asaltar el monasterio, arrestar a los monjes, considerados herejes, y repatriarlos *manu militari*¹⁵. Pero los filósofos se apoderaron de la cuestión. Son sucesores de Soloviov. Pável Florenski (1882-1937), también matemático y sacerdote, quien sería fusilado durante el Gran Terror estalinista, postuló que el nombre de una cosa es el modo de acceso a su esencia: el nombre revela tanto su aspecto físico, a través del sonido o la escritura, como su aspecto «ideal», a través del significado. Otro filósofo, Serguéi Bulgákov (1871-1944), intervino en el debate. En su *Filosofía de la palabra y del nombre*, hizo del nombre una de las manifestaciones de la verdad del universo: las palabras, afirmaba, «expresan una cierta cualidad del ser [...]. Es un testimonio de sí mismo que el cosmos hace resonar en nuestra mente»¹⁶. Bulgákov, que se haría sacerdote y huiría a Francia tras la Revolución, proclamó que las palabras «viven, porque en ellas está presente el logos cósmico»¹⁷.

Durante la década de 1920, los matemáticos de la escuela de Moscú pudieron desarrollar sus hipótesis, inspiradas por la divinización de los conceptos, ocultando sus inclinaciones místicas. Pero en 1930 Egórov fue arrestado, acusado por el Estado soviético de pertenecer a una Iglesia ilegal y de «mezclar matemáticas y religión»¹⁸. Murió tras una huelga de hambre en prisión. El dogma marxista debe prevalecer sobre la ciencia religiosa. Pero fue en esta atmósfera, en la que las ciencias se ponían al servicio de las especulaciones teológicas, en la que el cosmismo hizo su aparición.



3

Resucitando a los muertos

MARZO DE 1878, FIÓDOR DOSTOIEVSKI escribe a un tal Nikolái Peterson, quien ha hecho llegar al escritor unos manuscritos de un filósofo a quien omite nombrar. Dostoievski está eufórico: «¿De quién son los textos que me hiciste llegar? Dime el nombre de su autor si lo conoces. He leído sus ideas con enorme interés»¹. Tales ideas se resumen en una sola: «el deber de hacer resucitar a las generaciones anteriores»². Dostoievski se adhiere por completo a este extraño proyecto que el desconocido filósofo propone:

Estoy totalmente de acuerdo con sus ideas. Ya las he hecho mías. Hoy se las he leído (de manera anónima) a Vladimir Serguéievich Soloviov, uno de nuestros jóvenes filósofos, quien da conferencias sobre religión a las que asisten multitudes de casi mil personas [...]. Soloviov simpatiza profundamente con él³.

Pero Dostoievski se pregunta si es preciso concebir tal deber de manera «figurada, alegórica», en el sentido de comprender hasta qué punto, por su influencia en la humanidad,

nuestros antepasados se reencarnan simbólicamente en nosotros, o bien si «ese pensador tuyo considera directa y literalmente que, como postula la religión, esa **resurrección será real, individual [...], que no serán resucitados solo en nuestra conciencia, alegóricamente, sino físicamente, en cuerpos reales**»⁴. La posición de Dostoievski al respecto es clara: «Soloviov y yo creemos en todo caso en una **resurrección real, literal, personal, y que tendrá lugar en la Tierra**»⁵.

Tal posición es reiterada en un pasaje de *Los hermanos Karamázov*, durante un diálogo que su héroe, el realista cristiano Aliosha, mantiene con su hermano Iván, al que desea salvar de la desesperación:

—[...] La mitad de lo que tenías que hacer, Iván, ya está hecho y conseguido: **amas la vida. Ahora tienes que aplicarte a la segunda mitad y estarás salvado.**

—¿Tú ya me estás salvando, aunque es posible que yo no me haya perdido! Y **¿en qué consiste esa segunda mitad tuya?**

—En que **hay que resucitar a tus muertos, que tal vez no hayan muerto nunca**⁶.

En una nota preparatoria de la novela, Dostoievski llega a escribir que «la **resurrección de nuestros antepasados depende de nosotros**»⁷.

¿Quién es el responsable de esta extraña propuesta? ¿Quién es ese autor anónimo que entusiasmó a Dostoievski y Soloviov, que fascinaría a Tolstói (en 1882, llegarían a conocerse personalmente)⁸, e incluso al escritor simbolista Andréi Bely? Su nombre es Nikolái Fiódorov, y no es otro que el fundador del cosmismo. Un personaje tan singular como la idea que lo obsesionó a lo largo de su vida. Nacido en 1829 en Tambov, ciudad

a medio camino entre Moscú y Tsaritsyn (hoy Volgogrado), Fiódorov fue hijo natural del príncipe Pável Gagarin. No conoció a su madre y siendo muy joven perdió a varios de sus familiares. El destino de sus parientes y antepasados le preocupó desde muy pronto. Según afirmó, dos eran los rasgos distintivos del ser humano: «el sentimiento de su mortalidad y la vergüenza de haber nacido»⁹, idea esta última que alude sin duda a su condición de hijo ilegítimo. Tras una modesta carrera como profesor de historia y geografía, en 1867 fue nombrado bibliotecario de la Biblioteca Chertkov de Moscú, y luego, en 1874, del Museo Romiantsev (futura Biblioteca Lenin), un magnífico edificio con columnas que domina el Kremlin y en el que Fiódorov trabajó durante veinticinco años.

No es casualidad que Fiódorov fuera un archivista apasionado. Él mismo se asignó la misión de preservar las huellas del pasado y devolverlas a la vida. Su obra le permitió conocer a todos los estudiosos de su tiempo y convertirse rápidamente en un personaje legendario. Recibió el apodo del Sócrates moscovita, y ello por varias razones. Dotado de una memoria extraordinaria, se negó, como el maestro de Platón, a publicar sus pensamientos. Rechazaba radicalmente la noción de propiedad y la idea de ganarse la vida, distribuía el dinero que recibía entre los pobres y seguía una dieta frugal en extremo. Barbudo, y aunque de apariencia pulcra, vivía en una celda austera y dormía sobre un baúl. Murió en 1903, en un hospital para los necesitados.

Todo ello no fue óbice para que Fiódorov contara con varios discípulos, entre ellos Nikolái Peterson —el mismo hombre que enviaría los manuscritos de su maestro a Dostoievski y que conoció bien a Tolstói—, y Vladímir Kojevnikov. Tras su muerte, ambos se encargarían de compilar sus artículos y car-

tas en dos grandes volúmenes, de los que se imprimirían 489 ejemplares en la ciudad de Verny (hoy Almaty, en Kazajistán), entre 1906 y 1913, bajo el título *Filosofía de la tarea común*. El cristianismo desaliñado de Fiódorov será considerado incompatible con el ateísmo oficial de la época soviética, por lo que su libro no será reeditado hasta 1982, en una versión truncada que rápidamente será retirada de las librerías. No obstante, sus ideas ejercerían una auténtica influencia en varias figuras ilustres a lo largo del siglo XX.

¿Y cuál era esa «tarea común» propuesta por Fiódorov? Las ideas del pensador partían del deseo de hacer del cristianismo, fe de Rusia y cimiento cultural de la nación a lo largo de casi mil años, despreciado y luego redescubierto por parte de la intelectualidad del siglo XIX, una religión activa. Según él, la fe ortodoxa debe ser todo menos una costumbre social, una tradición, un conjunto de dogmas, una convicción personal o incluso una visión del mundo: debe transformarse en una tarea, una misión a cumplir. Debe ser performativa. Para Fiódorov, si el cristianismo añade al *sabbat* judío un octavo día, el de la resurrección del Hijo de Dios, eso implica que la espera por la venida del Mesías debe ser sustituida por una actividad genuina. Según él, «el cristianismo puede definirse por la transformación del sábado (descanso, inactividad) en una tarea a realizar»¹⁰. Su idea central es considerar la religión cristiana no como la espera del fin de los tiempos y la resurrección de los muertos, sino como su realización. Hay un verdadero «deber de resurrección»¹¹. Distingue, pues, el hecho teológico de la resurrección (en ruso, *voskre senie*), de la acción de resucitar (*voskrechenie*), que podríamos traducir como *resucitación*.

Para Fiódorov, la esencia profunda del cristianismo es la unión de vivos y muertos en la liturgia: «La ortodoxia debe

entenderse y definirse como la oración de todos los vivos por todos los muertos, una oración que se transforma en acción»¹². Es un «culto a los ancestros»¹³. Con esta insistencia en poner en práctica lo que se cree, Fiódorov, que se considera un cristiano fiel a la tradición, demuestra al contrario ser un cristiano moderno. Es un típico heredero de lo que según la filósofa Hannah Arendt caracterizó el paso del mundo antiguo a la modernidad durante el Renacimiento, el cambio de una *vita contemplativa* a una *vita activa*. Para Arendt, el hombre moderno no fija su pensamiento en lo que contempla, en lo eterno e inmutable, en la necesidad racional de la esencia de las cosas, sino que actúa y transforma el mundo que le rodea: «[...] la experiencia fundamental de la inversión de la contemplación y de la acción fue precisamente que la sed de conocimientos del hombre solo podía saciarse si confiaba en la inventiva de sus manos. No se trataba de que la verdad y el conocimiento ya no eran importantes, sino de que solo se podían alcanzar mediante la “acción” y no por la contemplación»¹⁴.

La verdad se vuelve dependiente de nuestra acción sobre lo real, que no solo la pone experimentalmente a prueba, sino que la realiza y la hace nacer. Fiódorov se une a los filósofos de la modernidad cuando escribe: «Solo sabemos lo que creamos nosotros mismos»¹⁵. Sin advertirlo, está más cerca de Karl Marx que de Platón; su llamada a la acción está en la línea del pensador alemán, quien proclamó que «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»¹⁶. Quizá por ello los marxistas soviéticos no rechazarán el pensamiento de Fiódorov tan radicalmente como cabría imaginar.

La «causa» que Fiódorov reclama llevar a cabo cuenta con varias dimensiones. La primera, que podríamos considerar como una dimensión horizontal, consiste en una fraternidad universal. Angustiado por la desgracia y por la guerra que señorea el mundo y lo divide en naciones enemigas, Fiódorov deplora la división entre clases sociales antagónicas. Para él, la humanidad forma una única y misma familia, cuyo vínculo común debe ser restablecido. Por ello, busca un objetivo colectivo que pueda reunir a todos cuantos luchan entre sí, un propósito universal que aúne las fortalezas de todos. Y ¿qué afecta más a todos los hombres sin excepción que la muerte de sus seres queridos? Fiódorov cree haber descubierto cómo hacer posible esa fraternidad común. Y debe tenerse en cuenta que para él la palabra fraternidad no guarda un sentido republicano o socialista, debe entenderse *literalmente*:

La *resucitación*, como acto en proceso de realizarse, no solo une a todas las religiones, a todas las confesiones: en una misma acción, en un amor que reúne a toda la humanidad como una gran familia, el amor hacia los antepasados, hermana tanto a los creyentes como a quienes dudan, a los instruidos y a los incultos, a todas las capas sociales, a la ciudad y a la aldea. El tiempo de las disputas está llegando a su fin¹⁷.

Es fácil ridiculizar lo ingenuo de ese enfoque. Sin embargo, Fiódorov asume totalmente esa ingenuidad, es más, considera indispensable cierta fe infantil para su proyecto. El espíritu del niño, en efecto, «no conoce más que a su padre, a su madre, a sus hermanos y hermanas»¹⁸, se sumerge de inmediato en la fraternidad originaria. Además, «en los niños, la fe no puede separarse ni distinguirse del conocimiento y la ac-

ción»¹⁹. Para ellos, el relato de la resurrección vivida y prometida a cada uno de nosotros por Cristo no es considerado ficticio o simbólico, sino como lo que ha sido y debe ser. Fiódorov desconfía y rehúye como a la peste a una religión excesivamente intelectualista. Solo la fe de carbonero le permitirá llevar a cabo su tarea y reconciliar al mundo: «únicamente los eruditos separan la fe de la acción»²⁰, pues son las personas sencillas las que mejor comprenden el Evangelio.

La obsesión de Fiódorov con la familia puede también sorprender. Pero en ese sentido, hay que señalar que la Rusia de finales del XIX vive un momento muy peculiar. La familia tradicional, numerosa y patriarcal, sirve aún como modelo, un modelo que Nicolás II, siguiendo la ideología nacional ortodoxa del imperio, hace esfuerzos por revivir. Pero una brecha se ha abierto entre lo ideal y lo real. La familia feliz, vivaz y numerosa de los Rostov en *Guerra y paz* (que Tolstói sitúa a principios del siglo, durante las guerras napoleónicas) no existe ya. Ha sido suplantada por la familia aburguesada, desunida y adúltera de *Anna Karénina*. La Rusia de la segunda mitad del siglo XIX la protagonizan familias recompuestas e hijos rebeldes, como el joven héroe de *El adolescente* de Dostoievski. Mediante su proyecto, Fiódorov pretende también devolver su existencia y su sentido al ideal familiar.

La segunda dimensión de la tarea común es vertical, y es esta la que, por su radicalidad, fascinó a sus contemporáneos. Parte de la idea de que el cristianismo es básicamente la religión de la encarnación —por la que Dios ya no es simplemente trascendente— y de la resurrección —muere y resucita para prometernos que nosotros mismos resucitaremos después de mo-

rir—²¹. Es por ello por lo que la Pascua representa el momento culminante de la vida del creyente: no es raro en el mundo ortodoxo presenciar el paso del Vía Crucis entre las tumbas de los cementerios durante la noche de Pascua, como aún se hace en el cementerio ruso de Sainte-Geneviève-des-Bois, en los suburbios de París.

Fiódorov lleva a cabo una lectura totalmente realista de estos dos pilares del cristianismo. El hombre, dotado ahora de la fuerza divina, tiene el poder de seguir el camino trazado por Jesús y resucitar. De ese modo cuenta con la oportunidad de resolver, aquí abajo, las dos mayores tragedias que nos afligen como seres humanos: nuestra propia finitud y la muerte de nuestros seres más próximos. El objetivo es, pues, resucitar a nuestros padres, a nuestros abuelos, a todos nuestros ancestros. Para Fiódorov, se trata meramente de una consecuencia natural de la deuda que hemos contraído hacia aquellos que nos engendraron, del modo de cumplir con nuestro deber filial. Y es a la vez la máxima expresión de nuestra independencia ante el ciclo que la vida nos impone, de la victoria del espíritu humano sobre la materia. A veces Fiódorov lo expresa sirviéndose de un lenguaje inspirado en la exaltación de la ley moral de Immanuel Kant, signo de nuestra humanidad: «La resucitación es el triunfo completo de la ley moral sobre la necesidad física»²². Esta misión da un sentido ético a la historia humana, pues permite la unión real de todos los hombres, «la unión de los vivos, de los hijos, para resucitar a los padres»²³, dejando atrás los conflictos que los separan en nombre de la realización de una tarea noble y grandiosa. Un objetivo más justo y hermoso, en opinión de Fiódorov, que la pseudoemancipación de las nuevas generaciones respecto de las antiguas, tan alabada por los socialistas y los nihilistas

de la década de 1860. El filósofo da así forma a una mezcla única de antimodernismo cristiano y compromiso revolucionario y pragmático.

Como ya intuía Dostoievski, la resurrección de los muertos no es en absoluto una alegoría o una ensoñación de un visionario. Ni es tampoco un horizonte que dé sentido a nuestra acción, una especie de ejemplo hacia el que debamos tender sin jamás alcanzarlo. Es un objetivo concreto, y que debemos lograr cuanto antes. Para ello, debemos servirnos de la ciencia... siempre que esta previamente se haya transformado de arriba abajo. Para Fiódorov, la ciencia cuenta con un potencial tan extraordinario como apenas explotado. La empleamos para la guerra, para fabricar «armas de largo alcance y veloces disparos», para elaborar «pólvora sin humo» y que nos permite «luchar en tierra y mar, bajo tierra y bajo el agua, en las alturas, día y la noche, a la luz de soles eléctricos»²⁴. Pareciera que la ciencia tiene únicamente la guerra como objeto²⁵. Únicamente aquella ciencia «que enseñe cómo resucitar a los padres, o devolverlos a la existencia, no tendrá sus miras puestas en la guerra»²⁶. El otro vasallaje que hemos impuesto a la ciencia y del que debemos liberarla es el de la «industria y el comercio»²⁷, que desde el Renacimiento han tomado posesión de ella y la han destinado a la creación de productos de lujo y ocio. Finalmente, y si desean cumplir sus promesas, los científicos deben salir de sus laboratorios y realizar experimentos a escala real: la ciencia «será impotente mientras no abandone las células, los laboratorios, las salas de experimentos y los anfiteatros de anatomía»²⁸.

Como «la ciencia no debe ser un conocimiento de las causas primeras sin el conocimiento de las causas finales [ni] debe estudiar *lo que es separadamente de lo que debe ser*»²⁹,

su fin debe ser ponerla por completo al servicio de la resurrección de los muertos:

la regulación, en el sentido de la capacidad de gobernar la naturaleza material, no requiere un tiempo infinito para realizarse. Devolver la vida, la conciencia, el alma, al polvo (a los cuerpos destruidos) es la aspiración más elevada [...]. Devolver la vida a los muertos permitirá crear seres inmortales, indestructibles, pues entonces, cuando la reproducción de la vida a partir de la materia inerte se haya hecho no solo posible (pues siempre lo ha sido), sino probada, eficaz, la vida habrá recibido por fin su garantía suprema, y dará entonces comienzo una vida estética, en el sentido de que será una vida de creación, y el antagonismo entre lo humano y lo divino llegará a su fin³⁰.

El polvo, las cenizas de los difuntos, afirma Fiódorov, en realidad no se pierden. Se hallan dispersos en la naturaleza: todo en el universo contiene las cenizas de nuestros antepasados, hasta el pan que comemos. «Ellos forman nuestra tierra, y los restos de nuestros padres [son] el material para resucitarlos»³¹. Hay por tanto que recoger estas cenizas para reformar los cuerpos de los ancestros y recrear su conciencia. Sobre la técnica a utilizar, Fiódorov es menos preciso. Sugiere reconstituir los cuerpos controlando «el proceso meteórico a través del cual se manifiesta la fuerza solar»³². Las moléculas y las cenizas de los difuntos, afirma, contienen en su interior ciertas «vibraciones» que «entran en resonancia y se estremecen en concierto con las partículas correspondientes en aquellos seres vivos con quienes los difuntos a los que estas partículas pertenecen están vinculados»³³.

Fiódorov admite que «estas vibraciones individuales, ocultas en el oscuro fondo de las sustancias, no son más que una suposición para explicar el proceso de resurrección»³⁴, y que «esto no excluye otras hipótesis». Lo esencial está por llegar, gracias a «la ciencia de los movimientos moleculares infinitamente pequeños»³⁵, que permitirá hallar «las moléculas que entran en la composición de los seres que les dieron la vida». Aprendiendo a utilizar los poderes cósmicos en forma de «luz», «calor»³⁶ y otros rayos, los hombres serán capaces de recrear a voluntad los individuos humanos desaparecidos. En «El supramoralismo, o síntesis universal»*, admite la dificultad de tal tarea: «No sabemos nada del abismo y de la victoria sobre la muerte»³⁷, si bien varias de sus etapas parecen posibles. El primer paso es actuar sobre las moléculas, con el fin de «reunir lo disperso, reunir lo descompuesto», para de ese modo «recomponer los cuerpos de los padres, tal como eran en el momento de su muerte»³⁸. Tras esto, «una vez alcanzado el dominio inferior del proceso psicofisiológico, debe reemplazarse la venida al mundo de nuevos hijos [...] por la restitución a nuestros padres de la vida que ellos mismos nos otorgaron»³⁹. El proceso empieza por aquellos fallecidos recientemente, más fáciles por tanto de reconstruir, y desde allí lograremos remontarnos hasta nuestros antepasados más lejanos.

En la mente de Fiódorov, el resultado de lograr la resurrección científica de los muertos sería grandioso:

Mediante el conocimiento de la materia y de sus fuerzas,
las generaciones pasadas que regresen a la vida serán capaces

* El supramoralismo es el deber de devolver la vida a nuestros ancestros.
(N. del e.)

de reconstituir sus cuerpos a partir de poderes elementales, para así poblar los mundos y destruir su discordia. El sol saldrá entonces tal y como lo imaginamos en la mañana de Pascua. Numerosos coros de estrellas se regocijarán⁴⁰.

Junto al éxtasis místico, podemos atisbar aquí el vínculo profundo entre el proyecto de resurrección y vida eterna y la visión cosmista de la Tierra como un elemento más del Universo. Una resurrección masiva hace inevitable adentrarse en el espacio exterior, pues si, como afirma Fiódorov, la Tierra se compone de las cenizas de nuestros antepasados, reconstituirlos implicará utilizar cuantas moléculas haya en la Tierra, lo que no nos dejará otra salida que ir más allá de nuestro planeta. Si resucitamos a todos nuestros ancestros, no habrá espacio suficiente aquí abajo para nosotros. Las estrellas, como es también propio de la perspectiva cosmista, devienen algo más que un mero objeto de contemplación: para Fiódorov, quien por supuesto no llegó a presenciar la conquista del espacio, «esas estrellas [...] no están ahí para ser celebradas o adoradas [...]. Nuestra Tierra es en su conjunto pequeña e insignificante, debemos hallar formas de habitar otros mundos»⁴¹.

La empresa a la vez técnica, ética y política de reconstituir la familia humana a través de la resurrección de los antepasados constituye el devenir cósmico de la humanidad misma. En algún momento, el hombre alcanzará la eternidad que los Antiguos atribuían a las estrellas, y se elevará a una etapa de dicha divina. Así reza el proyecto del «Sócrates de Moscú», fruto de una era de renacimiento místico, de esperanzas revolucionarias de cambiar el mundo y la vida, y de un cientificismo exacerbado.

Ante este delirio místico-científico uno pensaría que, tras su muerte, las ideas de Fiódorov no tuvieron más consecuen-

cias que hacerlo pasar a la historia como un excéntrico. Pero no fue eso lo que sucedió. A pesar de su religiosidad desenfrenada, esencialmente opuesta al credo marxista del partido bolchevique, el pensamiento de Fiódorov calará en parte de la cultura soviética. Más aún, lo imposible acabará sucediendo: la llegada al poder de los bolcheviques dará a los herederos de Fiódorov la esperanza de hacer realidad sus sueños.



©Rosamerón

4

Los bolcheviques que querían dioses

LA ESPERA SE PROLONGA DURANTE HORAS, en silencio, bajo la nieve y en un frío intenso. No obstante, vamos avanzando con sorprendente regularidad. Espaldas encorvadas bajo el abrigo de piel forman la fila. Rostros inexpresivos, a resguardo bajo su *chapka*, procedentes de todos los pueblos del territorio soviético. Uno siente la mirada vigilante de los policías de paisano. Si por un casual alguien entrechoca sus manos para calentarse, tiene la sensación de hacer algo indebido; si alguien sonrío al hablar con su vecino, recibe un pequeño empujón. A medida que nos acercamos a los muros de ladrillo bordeados de abetos azules, en un extremo de la inmensa plaza, vemos a los soldados inspeccionar los bolsillos de los abrigos que parecen demasiado llenos: una, dos, hasta tres veces, como quien registra a un sospechoso. Apenas prestamos atención a los mármoles, los pórfidos o el granito rojo y negro que cubren la pirámide: estamos a punto de entrar en el mausoleo. Una vez allí, todo va rápido. En la oscuridad, únicamente se advierte el brillo del rostro del hombre con barba. Los soldados nos prohíben detenernos: avanzamos y rodea-

mos la tumba, sin apartar los ojos de aquel rostro. El extraño ceremonial impresiona, incluso cuando el recuerdo del museo Grévin de cera acude de vez en cuando a la mente. Aliviados, salimos al fin de allí. Acabamos de contemplar el cuerpo embalsamado de Lenin. Tras este breve viaje en el tiempo que nos ha devuelto por unos instantes hasta los años de la Unión Soviética, ya podemos seguir nuestra jornada.

Aún hoy, el cuerpo del fundador de la URSS sigue recibiendo el pertinente tratamiento para evitar la inexorable descomposición. Justo allí, algo más arriba, el presidente de la Federación Rusa preside cada 9 de mayo los desfiles militares, acompañado por el mayor número de líderes extranjeros posible. El cuerpo de Lenin sigue siendo el corazón del país, su centro simbólico. Ni Borís Yeltsin ni Vladímir Putin, tan proclive a jugar con la nostalgia soviética, tuvieron el coraje de pasar página y depositar los restos de Lenin en un cementerio de San Petersburgo, cumpliendo así con los últimos deseos del difunto. Si nada lo impide, en 2024 el cuerpo de Lenin cumplirá los cien años de momificación.

Lenin está «más vivo que los vivos», reza una de las consignas de la época. El poeta Vladímir Mayakovski exclamaba: «¡Lenin vivió, Lenin está vivo, Lenin vivirá!»¹. El líder de la Revolución lleva pues décadas siendo objeto de un auténtico culto religioso. Durante setenta años, acompañado por las efigies de Marx y Engels —y durante un tiempo, por la de Stalin—, fue el verdadero centro de la iconografía soviética. Las ropas que vistió se han convertido en reliquias sagradas que hoy pueden admirarse en multitud de museos. Lo que no es tan sabido es que la exposición en un mausoleo de su cuerpo embalsamado constituye una deslumbrante victoria del cosmismo. Y no parece en absoluto descabellado que quienes decidieron llevarlo

a cabo albergaran, siguiendo las teorías de Fiódorov, la intención de revivirlo de la forma más concreta posible.

Para entender esto, debemos remontarnos a comienzos del siglo XX y explorar un mundo fascinante, el de la primera generación de líderes bolcheviques de la que Lenin formó parte. La mayoría de los ciudadanos de la Unión Soviética sentían muy próximas aquellas figuras de la política que escoltaban al gran guía: sus nombres se evocaban en las escuelas, sus biografías eran leídas con avidez antes de ser llevadas al cine, calles y plazas en todos los pueblos y ciudades de la Unión eran bautizadas con sus nombres. Pero el pasado de aquellos personajes había sido cuidadosamente retocado, a veces incluso alterado por completo, a fin de borrar todo rastro de aspereza o discrepancia con el leninismo oficial. Aquellos hombres de carne y hueso fueron convertidos en pálidas figuras de propaganda, siempre en un conveniente segundo plano tras un Lenin cuya figura se ornaba con todas las virtudes. Hoy, muchos rusos no quieren ni oír hablar de aquellas figuras de propaganda, si bien otros siguen siendo fieles a esos seres idealizados. Pero ¿quién los conoce realmente?

Y no obstante, algunos de aquellos hombres que rodeaban, y que en algún caso llegaron incluso a competir con Lenin por la dirección de la fracción bolchevique del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso, tenían una visión del socialismo muy diferente a la de Vladímir Ilich.

Detengámonos en algunas de esas personalidades, cuyos itinerarios e ideas dieron voz a una concepción del marxismo ruso distinta a la versión leninista, racionalista y enteramente centrada en el ejercicio del poder. Son el filósofo Aleksandr Bogdánov, el teórico del arte Anatoli Lunacharski, el escritor Maxim Gorki y el ingeniero Leonid Krasin. Todos ellos se in-

volucraron en el movimiento bolchevique al más alto nivel. Todos mantuvieron trato entre sí, en algún caso de forma amistosa e íntima. Todos, en un momento u otro, estuvieron cerca de Lenin, algunos para alejarse y más tarde, tras la Revolución de Octubre, unirse a él de nuevo. Y todos, de una forma más o menos cercana, estuvieron vinculados al cosmismo y sus ideas.

De los cuatro, Aleksandr Bogdánov fue el más metafísico. Su verdadero nombre era Aleksandr Malinovski, si bien, como la mayoría de los líderes revolucionarios, adoptó un seudónimo y se sirvió de distintos apodos durante su etapa en la clandestinidad. En su caso, Bogdánov eligió el apellido de su pareja Natalia², que significa nada menos que «don de Dios». Nacido en 1873 en el extremo occidental del Imperio Ruso, fue hijo de un modesto funcionario, que a punto estuvo de convertirse en sacerdote antes de proseguir con su carrera. Dotado de una memoria y una capacidad de abstracción excepcionales, y extraordinario jugador de ajedrez, el joven Aleksandr aprendió economía, filosofía, ciencias y medicina.

Como gran parte de los jóvenes cultivados de su tiempo, Bogdánov apoyó con entusiasmo la causa de la emancipación del pueblo. Tras unirse al movimiento llamado populista*, que pretendía liberar a las masas campesinas, participó activamente en el Partido Obrero Socialdemócrata, formación de ideo-

* El populismo –*Naródnichestvo* en ruso– fue un movimiento de oposición al zarismo surgido a finales del siglo XIX. Sus miembros, pertenecientes en su mayoría a la intelectualidad rusa, defendían que para que la revolución pudiera triunfar en el país era necesaria la participación del campesinado. (N. del t.)

logía marxista que luchaba por mejorar las condiciones de vida del proletariado³. Sus frecuentes discursos en las fábricas, en los que instruía a los trabajadores en la economía según los principios marxistas, hicieron de Bogdánov un revolucionario profesional. Durante aquellos años, su existencia se repartió entre la prisión, el destierro a ciudades de provincia, el exilio en Europa y estancias clandestinas en Rusia. Se unió a la fracción bolchevique de Lenin, entonces aún minoritaria, escribió artículos periodísticos, formó, organizó, teorizó... Durante su confinamiento en las ciudades de Kaluga y posteriormente de Vólogda, a 450 kilómetros al norte de Moscú, Bogdánov se apasionó por la filosofía. Convertido en un acérrimo seguidor del pensamiento de Karl Marx, procuró dotar a su visión materialista de la realidad y de la historia de fundamentos filosóficos sólidos, de los que creía que no gozaba todavía. Opuesto a la existencia del conocimiento *a priori*, no admitía que el marxismo pudiera basarse en leyes lógicas y naturales aceptadas, si estas no eran previamente justificadas de manera racional.

Bogdánov se afilió al empiriocriticismo, corriente muy de moda en la época, fundada por el filósofo alemán Richard Avenarius y con la que se vinculó al físico, fisiólogo y filósofo austríaco Ernst Mach. Avenarius y Mach rechazaban tanto el idealismo como el materialismo, corrientes para ellos simétricas, pues presuponían la existencia de una realidad, fuera esta espiritual o material, independiente de la percepción. Para ambos pensadores, si hay algo de lo que podemos estar seguros es de la existencia de nuestra percepción; el resto entra en el campo de la metafísica. El resultado, como el propio nombre de la corriente indica, es un empirismo crítico, que cede la primacía a la experiencia y desconfía de cualquier intento de

postular la existencia de una sustancia fuera de esta última. En ocasiones, se emplea un término más preciso para designar esta filosofía: *empiriomonismo*. Frente a la división entre dos tipos de realidad distinta: materia y espíritu, cuerpo y alma, yo y mundo, el monismo afirma que todo cuanto existe forma un mismo entramado. En efecto, en la experiencia de la percepción encontramos tanto la interioridad subjetiva del individuo como el mundo exterior, el pensamiento y la materia.

En 1904, Bogdánov publicó un ensayo sobre el empiriomonismo. En él proponía que el «rojo» objetivo de ciertos cuerpos y la «sensación de rojo» que percibimos son una misma cosa, «los mismos elementos de experiencia, a los que nos limitamos a designar de manera distinta». Básicamente, nuestras representaciones psíquicas, como pensar, querer o tener sentimientos, «no difieren de otros grupos en la esfera de la experiencia». Debemos ir más allá de la distinción, que Mach y Avenarius sostenían todavía, entre experiencia física y experiencia psíquica, para establecer un verdadero monismo. Esta «armonización de la experiencia» no es un estado de cosas, sino un horizonte, pues únicamente la resolución de los problemas sociales permitirá la realización de una unificación de la experiencia humana: «La competencia, por un lado, y las relaciones de división del trabajo, y sobre todo la dominación y la subordinación, por el otro, tiñen la vida social de nuestro tiempo. Son formas de vida dominantes que no pueden evitar dejar su huella en el campo del conocimiento»⁴. El individuo, aislado de los demás hombres por la competencia capitalista y la enajenación del trabajo, tiende a valorizarse a sí mismo, sus afectos e imaginaciones, sus propias voluntades, y a separarlas del mundo objetivo. En la acción colectiva, por el contrario, el individuo se olvida de él mismo por completo. Solo

la armonización social permitirá, por tanto, reconciliar lo «psíquico» y lo «físico».

Bogdánov pretende por tanto articular su lucha revolucionaria en el seno del partido bolchevique y del pensamiento de este. Hasta que la explotación capitalista no cese, los hombres, sea como individuos o como clases sociales, lucharán entre sí en nombre de sus intereses egoístas, es decir, ningún empiriomonismo será posible. Como escribe, en una sociedad «superior» al individualismo contemporáneo,

en la que el trabajo se organice colectivamente, se eliminen sus contradicciones internas y la separación brutal entre los seres [...] la tendencia a oponer el «psiquismo» de unos y otros desaparecerá en el seno de un profundo entendimiento mutuo; la experiencia colectiva armoniosamente organizada concederá así a los individuos una vida tan plena que nosotros, seres de la era de la oposición, no somos siquiera capaces de concebir⁵.

El sueño de Bogdánov es una sociedad que permita desplegar todas las capacidades creativas del ser humano: «El pensamiento humano, libre de discordia interior, sin nada que lo oscurezca, puro y claro, con una energía que no podemos imaginar, allanará el camino hasta el infinito»⁶. En estas líneas puede leerse perfectamente el sueño del hombre nuevo, regenerado en su totalidad, y del establecimiento de una vida social justa, que abrirá el camino a la realización de las aún obstaculizadas potencialidades de cada uno.

Bogdánov pretende basar el marxismo en la hipótesis —y el proyecto— de una unidad entre pensamiento y realidad. Si por un lado se opone al idealismo filosófico, también refuta el ma-

terialismo, que supone la primacía de las condiciones materiales sobre la mente. El carácter primordial de la percepción, sea individual o colectiva, le otorga a esta el gobierno de los destinos de la historia. Como señala el historiador Robert Williams en *The Other Bolsheviks: Lenin and his Critics, 1904-1914*:

Al confiar únicamente en el pensamiento humano como base de la realidad, Bogdánov libera en efecto la creatividad humana de las limitaciones de esta última. Si la realidad no es más que una percepción «mutuamente acordada por todos, mutuamente organizada», entonces el colectivo humano, en tanto es capaz de regular y controlar sus propias percepciones, tiene verdaderamente la potestad de crear la realidad. En teoría, si una comunidad desea el paraíso, es capaz de obtenerlo⁸.

El marxismo revolucionario de Bogdánov se niega a limitarse al análisis económico de la inevitable victoria del proletariado. Se vuelve demiúrgico. El deseo de ir más allá de los límites de la realidad no constituye una perversión totalitaria del marxismo soviético: al contrario, no es sino la consecuencia lógica de una de sus versiones más especulativas.

El segundo protagonista de esta historia es Anatoli Lunacharski. Tres años menor que Bogdánov, ucraniano cultivado y uno de los primeros conversos al comunismo, Lunacharski viaja con solo diecisiete años hasta Zúrich, donde confraternizará con los líderes marxistas en el exilio y aprovechará asimismo para formarse con Richard Avenarius, el fundador del empiriocriticismo⁹. Regresa a Rusia a fin de reorganizar las células revolucionarias, y allí es encarcelado y condenado al destierro

en provincias. En su destierro, entabla amistad con Bogdánov, con cuya hermana llegará a casarse¹⁰, y se relaciona con otros intelectuales, exiliados al igual que él en la ciudad de Vólogda. Allí Lunacharski estudiará el empiriocriticismo con fervor y polemizará, como Bogdánov, con el filósofo Nikolái Berdiáyev, un ex marxista convertido al idealismo. Más tarde, Berdiáyev recordará que Lunacharski no era un «marxista totalitario», y que su ideario hermanaba el pensamiento de «Marx con el de Avenarius y Nietzsche»¹¹.

Siguiendo también los pasos de Bogdánov, Lunacharski se incorpora a la fracción bolchevique de Lenin, y asistirá igualmente con inmensa amargura al fracaso de la revolución de 1905. Perseguidos con redoblada ferocidad por la policía y los servicios secretos zaristas, muchos revolucionarios, sabiéndose incapaces de seguir operando en Rusia, buscan refugio en Occidente. Allí intentan reorganizarse, si bien para ello deberán luchar con sus **propias** divisiones: desde 1903, las discrepancias entre los marxistas del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia han cristalizado en la división entre mencheviques, liderados por Julius Martov y partidarios de una evolución gradual hacia el socialismo, y bolcheviques, los radicales encabezados por Lenin. Este se sabe aislado y precisa de nuevos talentos, en particular para dirigir sus publicaciones. Entre ellos se contarán las brillantes mentes de Bogdánov y Lunacharski.

Tras el desastre que la fallida revolución de 1905 ha supuesto, Lunacharski se pregunta cómo es posible educar al pueblo ruso para deshacerse de la monarquía y de qué modo se puede convencer a una población compuesta en su mayoría por campesinos profundamente creyentes para que impulse —o apoye, al menos— una revolución marxista dirigida por trabajadores

desarraigados e intelectuales ateos. ¿Cabe esperar que, siguiendo la doctrina de Marx, esos campesinos logren comprender el absurdo de la fe religiosa y se conviertan a los beneficios de la ciencia atea de la historia? Ello podría llevar mucho tiempo. Debe de haber otra forma.

Más de medio siglo antes, el filósofo alemán Ludwig Feuerbach (1804-1872) planteó en *La esencia del cristianismo* (1841) la tesis de que el ser humano, en lugar de renunciar a su autonomía y su dignidad depositando su fe religiosa en un dios inaccesible, de sacrificar su felicidad presente por una hipotética felicidad futura, debe rendir culto religioso al propio género humano. De ese modo, lejos de despreciar y alienar a la humanidad, podrá reconocerse a sí mismo en la grandeza de su realidad colectiva. En esa misma línea, Lunacharski redacta su obra en dos volúmenes *Religión y socialismo* (1908-1911), en la que se aleja de la interpretación meramente económica y política del marxismo y pone su atención en los impulsos de los hombres, en sus sentimientos y creencias. En sus páginas se muestra crítico con los economistas marxistas, a los que acusa de descuidar un factor crucial, el de la adhesión de las masas a la verdad científica que profesan: «El proletariado no puede conquistar y conservar su dictadura en contra de todos»¹². Lunacharski pretende redirigir la doctrina marxista, demasiado abstracta en su opinión, y encaminarla hacia una visión del mundo que despertará en todos, también en los campesinos ortodoxos, el deseo de participar en ella. Su propósito es, en sus propias palabras, añadir un «ideal socialista» a la «ciencia socialista».

Capítulo tras capítulo, Lunacharski esboza en esta obra su idea de una religión sin Dios, obra del propio ser humano, gracias a la cual este logrará su autodeificación: «Con Nietzs-

che, decimos: “¡Hombre! Tu tarea no es buscar un sentido en el mundo, es dárselo”. Es decir, someter el mundo al espíritu en su forma concreta de sociedad humana»¹³. Es una religión materialista, que no admite la existencia de un más allá, ni de sacerdotes o sacrificios, pero que adopta la forma de una fe:

El socialismo es una lucha organizada de la humanidad contra la naturaleza, en pos de su total sumisión a la razón. La esperanza en la victoria, el esfuerzo, la movilización de fuerzas crearán una nueva religión. Con el apóstol Pablo podemos decir: «En la esperanza somos salvos». La nueva religión no debe llevar a la pasividad a la que toda religión conduce. Esto nos ofrece la garantía absoluta de que el bien saldrá victorioso, siempre que la nueva religión se oriente por entero hacia la acción. [Esta] nueva religión, la religión del hombre, la religión del trabajo [...] sigue siendo, no obstante, una religión¹⁴.

Es el proletariado quien, mientras aguarda el advenimiento del socialismo, debe cargar con esta fe.

El tercer miembro del grupo es Maxim Gorki, el célebre escritor. Tras participar en la fallida revolución de 1905¹⁵, Gorki emigra a Europa Occidental y se instala en la isla de Capri, en Italia. Allí coincide con Lunacharski y Bogdánov, junto a los cuales medita acerca del fracaso del movimiento revolucionario. ¿Qué les faltó a los bolcheviques para conducir al pueblo ruso al derrocamiento del zarismo? Gorki llega a la misma conclusión que Lunacharski: su error fue no tener en cuenta la tenaz religiosidad rusa. Esta idea latirá en su novela corta *Una confesión*, que aparece publicada en 1908.

Se trata del relato, narrado en primera persona, de Matvéi, un joven que comparte muchos rasgos con su creador. Expósito nacido cerca de Samara, a las orillas del Volga, Matvéi es acogido por un subdiácono, una suerte de *yurodivy* o «loco por Cristo» cuyo talento para el canto, describe Gorki, parece provenir de las profundidades de la tierra misma¹⁶. Lleno de amor por la figura de Jesús y por «su inefable amor por el pueblo»¹⁷, el subdiácono siente que «los hombres empiezan a buscarlo de nuevo»¹⁸. A su muerte, el joven Matvéi, formado a la sombra de la iglesia, se «enamora de Dios»¹⁹ e inicia una intensa búsqueda religiosa. Se lo empieza a tomar por una especie de santo. Tras casarse y perder a su esposa en un parto, la desesperación lleva al joven a hacerse monje. Descubre entonces la mediocridad, la hipocresía, el libertinaje, la violencia, el odio al mundo y a las mujeres que reinan en los monasterios. No halla consuelo ni en los ermitaños y su estrechez de miras, ni en los monjes cultos, con su cinismo extremo, ni siquiera en los *startsy*. Se da cuenta de que los monjes explotan la credulidad del pueblo, se enriquecen a su costa y lo sumergen en la miseria material y moral. «¡No hay Dios para los pobres!», exclama una mujer con la que se encuentra Matvéi cuando reanuda su deambular por el mundo. Finalmente, cuando se hallaba sumido en la angustia, el protagonista conoce a un viejo peregrino muy distinto de los demás. Lleno de amor por todas las criaturas, incluidos los insectos, el anciano ofrece a Matvéi otra visión de la religión: «Dios no nació de la debilidad de los hombres —le dice—, sino del exceso de sus fuerzas. Y Él no vive fuera de nosotros, hermano, sino en nosotros»²⁰. Y continúa, inaugurando un término que aparecerá en el resto de la novela y que resume las ideas de su autor:

Los humanos son de dos clases: unos son eternos *constructores de Dios*; otros, esclavos para siempre de su sed de dominio servil sobre los primeros y sobre toda la tierra, emplean este poder usurpado para afirmar la existencia de un Dios fuera del hombre, de un Dios enemigo de los hombres, juez y dueño de la tierra. ¡Por ello desfiguran el alma de Cristo y rechazan sus mandamientos, pues el Cristo vivo se opone a ellos y al dominio del hombre sobre su prójimo!²¹.

Pero «los constructores de Dios comienzan de nuevo hoy a crear el nuevo Dios»²². Este Dios no es solo una invención de los hombres. Es la expresión, la encarnación incluso, del pueblo: «un Dios hijo del espíritu del pueblo»²³. Este pueblo, cuya inagotable fuerza ha sido usurpada por los sacerdotes y explotada por los poderosos, debe recuperar su poder material y espiritual.

Convertido poco a poco a esta nueva fe, Matvéi se encuentra en una fábrica con seguidores de la secta de los Constructores de Dios, perseguidos por la policía. Convencidos de que «Dios no ha sido aún creado»²⁴, son a la vez revolucionarios y místicos: «El mayor crimen de los maestros de la vida es haber destruido la fuerza creadora del pueblo. Pero llegará un día en que, de la voluntad del pueblo, nuevamente concentrada por entero en un solo punto, surgirá necesariamente una fuerza irresistible, maravillosa, ¡y en el que Dios resucitará!»²⁵.

Sintiéndose finalmente miembro del pueblo, decidido a realizar este programa político-religioso, Matvéi parte en pos de la movilización de las masas. La novela termina en apoteosis: durante una procesión religiosa, el pueblo reunido, «el único templo verdadero del dios viviente»²⁶, logra realizar un

milagro y sana a un niño que está en coma. Las últimas palabras de la historia esbozan el programa de Maxim Gorki para el partido bolchevique en reconstrucción: reunir al pueblo y revelarles su cara oculta, ayudarlo a tomar conciencia de las potencias de su voluntad y mostrar a los hombres el único y verdadero camino por el cual todos llegarán a unirse para realizar una obra augusta, la construcción universal de Dios²⁷.

El cuarto y último de los guardianes de Lenin es Leonid Krasin. Al igual que sus compañeros, Krasin, nacido en 1870, forma parte de los círculos marxistas desde muy joven. Tras varios años de confinamiento en Irkutsk, consigue trabajo como ingeniero en Bakú, ciudad industrial a orillas del Mar Caspio y hoy capital de Azerbaiyán. Allí compagina su labor al frente de la construcción de una estación eléctrica con la participación en actividades políticas y en huelgas obreras, y con la creación de una imprenta clandestina.

En aquellos momentos, Krasin se ha convertido ya en uno de los líderes del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. Mantiene desacuerdos con Lenin, pero al igual que este, durante la revolución de 1905 se muestra partidario de la insurrección armada. Tras el fracaso bolchevique, se convierte en miembro del Comité Central del Partido y responsable de finanzas. En concreto, Krasin se especializa en las expropiaciones, o lo que es lo mismo, en organizar los robos y asaltos con los que obtener el dinero necesario para financiar el partido. Krasin se encarga de adiestrar a grupos de combatientes y de organizar sofisticados atentados; su formación como ingeniero y técnico le permite convertirse en un auténtico experto en la fabricación de artefactos explosivos. En esta épo-

ca, ayuda a Stalin a llevar a cabo sus primeros atracos a bancos en el Cáucaso, y en particular el espectacular asalto en 1907 a un convoy bancario en Tiflis, la actual capital de Georgia. Será una bomba lanzada desde sus talleres secretos la responsable de la muerte en 1911 del entonces primer ministro, Piotr Stolypin.

Menos filósofo y más hombre de acción que sus tres compañeros, Krasin participa en primera línea de la aventura revolucionaria. Hombre apuesto, impecablemente vestido, frecuenta a poderosos empresarios, entre ellos el industrial y mecenas Savva Morozov, al que casi con toda seguridad asesinó²⁸, al tiempo que seduce a mujeres de la alta sociedad. Sus actividades clandestinas no le impiden trabajar para la eléctrica alemana Siemens-Schuckert, cuya filial en Petersburgo llega a dirigir durante un tiempo, y ganarse francamente bien la vida²⁹. Conoce a todos, en todos los ámbitos de la vida, como recordaba con algo de celos Trotski en sus *Memorias*³⁰. Gorki, por su parte, escribió que a Krasin «el traje le caía con tanta elegancia que parecía haber nacido con él puesto. No se parecía en nada a ninguno de los otros miembros del Partido a los que conocí. No era solo su brillo exterior, ni tampoco la forma calmada y precisa en que hablaba, tenía algo más que no sería capaz de definir»³¹.

En mayor o menor medida, tanto Bogdánov como Lunacharski, Gorki o Krasin ofrecieron al Partido Bolchevique una nueva ideología, menos materialista, menos racionalista, y que tenía en cuenta la religiosidad del pueblo ruso. Lunacharski y Gorki mediante la «construcción de Dios», Bogdánov a través de su **empiriomonismo**, todos ellos intentaron, junto con Kra-

sin, poner su energía y su inteligencia al servicio de la fracción bolchevique. Pero Lenin no lo permitió. Tras varias maniobras para dejarlos de lado, en 1908 se opuso directamente a sus ideas en el ensayo *Materialismo y empiriocriticismo*, una obra escrita, como era habitual en él, en tono cortante y dogmático. Con ella, Lenin pretende despedazar las bases teóricas de Bogdánov y sus compañeros. Acusa a este y a Mach de estar «velando o embrollando los vínculos *indisolubles* del materialismo espontáneo de los naturalistas con el *materialismo filosófico*»³², y se muestra indignado por la definición que da Bogdánov del ser humano:

Y [Bogdánov] responde: “El ‘hombre’ es, ante todo, un complejo determinado de ‘experiencias inmediatas’”. Anotad: ¡*Ante todo!* “Después, en el desarrollo ulterior de la experiencia, el ‘hombre’ resulta para él mismo, y para los demás, un cuerpo físico entre los demás cuerpos físicos”.

[...] Esto no es otra cosa que idealismo, pues lo psíquico, es decir, la conciencia, la representación, la sensación, etc., está considerado como lo inmediato, mientras que lo físico se deduce de él, es substituido por lo psíquico³³.

Vladímir Ilich ganó la batalla, en el plano teórico y en el político: tanto los «constructores de Dios» como los empiriomonistas fracasaron en su intento de tomar el poder y fueron relegados al olvido. De nuevo, tras la ruptura con los mencheviques y tras el fracaso de 1905, Lenin demostró contar con la autoridad suficiente como para desembarazarse de su ala izquierda, a un tiempo radical en el plano político y criptorreli-giosa en el ideológico. Lenin no contaría con ellos en sus planes para el advenimiento del socialismo en Rusia.

Años más tarde, sin embargo, se reencontrará con varios de ellos. En octubre de 1917 la Revolución ha triunfado: los bolcheviques toman el poder, que no están dispuestos a compartir con nadie. Una vez más, Lenin precisa de miembros experimentados en sus filas. Conocedor del servicio que su inteligencia y su eficacia puede prestar a la Revolución, está dispuesto a perdonar sus andanzas idealistas a sus antiguos camaradas.

Gorki, que desde 1914 ha vuelto a fijar su residencia en Rusia, se acerca a Lenin en primera instancia, si bien en 1921 decide marcharse de nuevo e instalarse en Europa Occidental; no volverá hasta al cabo de ocho años, convencido en este caso de Stalin, quien le ofrece regresar a Moscú y servir desde allí a la propaganda oficial. Gorki presidirá la Unión de Escritores y se dedicará a ensalzar la «reeducación a través de campos de trabajo», los mismos campos en los que decenas de miles de personas morirán de hambre y agotamiento. Su talla como escritor de fama mundial hace de Gorki una figura útil, tanto como apoyo de la represión como de estandarte del realismo socialista, la nueva ideología artística del régimen.

El novelista británico de ciencia ficción H. G. Wells, tras ser recibido en 1934 por Gorki en su suntuosa mansión Art Nouveau, puesta a su disposición por el Estado en pleno centro de Moscú, tuvo la impresión de que su colega ruso se había «vuelto una especie de miembro no oficial del gobierno»³⁴.

Cada vez que las autoridades necesitan nombrar un nuevo avión, una nueva avenida, una nueva ciudad u organización, hallan la solución bautizándolos como “Maxim Gorki”. Él parece pacíficamente consciente del embalsamamiento, el mausoleo y la apoteosis que le espera cuando él mismo se convierte, a su vez, en una deidad soviética dormida³⁵.

Convertido en títere y rehén del régimen, Gorki morirá en 1936, sin duda envenenado por el NKVD³⁶.

El esteta Anatoli Lunacharski, por su parte, morirá unos años antes, en 1933, en su casa en el pueblo francés de Menton. Comisario del Pueblo para la Educación de 1917 a 1929, su cargo permitió a Lunacharski desempeñar un relevante papel en la política cultural de la Rusia socialista. Teórico incansable, protege a creadores y cineastas innovadores, participa del fervor artístico de su época, e incluso llega a prologar la primera traducción al ruso de *La Recherche* de Proust. Pero su pasado como «constructor de Dios» no ha caído en el olvido. En 1933, incluso se ve obligado a entonar la crítica a su pasado: «Durante mi ya larga existencia y mi bastante extensa actividad literaria, he cometido errores, algunos de ellos graves. [...] Pero el peor de todos fue crear una teoría filosófica original que llevaba por nombre “la construcción de Dios”»³⁷.

Lunacharski admite que esas «desorientaciones [...] fueron el resultado de tendencias intelectuales pequeñoburguesas», expresa su más sincero arrepentimiento y cita con gratitud las observaciones, rigurosas aunque obviamente correctas, que Lenin en su momento le dirigió: «No, exclamó, personas así no lograrán atraer al oso campesino. Pues será ese mismo oso el que no los dejará ir»³⁸. Lunacharski se sabe derrotado desde hace mucho, y él mismo así lo reconoce. Tan pronto como alcance el poder, Stalin no dudará en dejarlo también de lado. Lev Trotski, por su parte, apenas unos días después de su muerte, escribirá con ironía:

Durante los años oscuros de la reacción (1908-1912), cuando muchos miembros de la intelectualidad, como víctimas de una epidemia, cayeron en el misticismo, Lunacharski, junto a Gorki, con quien le unía una estrecha amistad, rindió tributo a la investigación mística. Sin romper con el marxismo, intentó presentar el ideal socialista como una nueva forma de religión, para la que buscó con toda seriedad un ritual igualmente nuevo³⁹.

Como los restantes bolcheviques místicos derrotados, Lunacharski serviría principalmente para dar nombre a varias calles, plazas y parques de la Unión Soviética.

Leonid Krasin, el *gentleman* terrorista, supo conducir su carrera con algo más de destreza. También él tuvo que sortear momentos tormentosos en su relación con Lenin, si bien por motivos algo menos nobles que las disputas sobre el materialismo o el empiriocriticismo: el líder de la fracción bolchevique reprochaba a Krasin haberse quedado buena parte del botín obtenido durante el famoso atraco de Tiflis⁴⁰. Pero eso no fue óbice para que se le ofreciera la oportunidad de comandar la Rusia soviética tras el golpe de Estado de octubre.

En *La rueda roja*, su fresco histórico sobre la revolución, Aleksandr Solzhenitsyn imagina a Lenin en mayo de 1917, buscando aliados para derrocar al gobierno provisional establecido tras la Revolución de Febrero: «¿Cómo traer a Krasin de regreso? Un hombre por el que siente un interés genuino. ¡Y con el que ha colaborado en tantas cosas! Incluida la más secreta de todas...»⁴¹. Obviamente, aquí Solzhenitsyn se está refiriendo al botín de Tiflis. Según el autor de *Archipiélago Gulag*, el aprecio de Lenin por Krasin fue genuino:

¡Es un hombre único, insustituible! Estaba capacitado para ser primer ministro en cualquier Estado europeo y, a la vez, con él podías tramar sin el menor problema cualquier asunto clandestino. Era el único hombre ante el cual, a la hora de hacer las paces, Lenin estaba dispuesto a dar el primer paso. Durante las últimas semanas había hecho algunas averiguaciones... A Krasin le iban bien las cosas: despachos en varias empresas, un apartamento en Petrogrado, otro en Tsárskoye Seló, la villa de los zares, cuya central eléctrica alumbraba, un automóvil de lujo⁴²...

El líder bolchevique se muestra confiado de que este «hombre de hierro»⁴³ regresará al lado del pueblo: «En cualquier caso, se sumará a los vencedores, es inteligente»⁴⁴. Y eso es lo que acabará pasando: Krasin, versado en técnica, organización y finanzas, ocupará varios cargos de importancia, como el de Comisario del Pueblo de Comercio Exterior. Finalmente, Lenin lo nombrará representante diplomático en Francia y Reino Unido, país este último donde fallecerá en 1926.

No obstante, dos años antes había sido el propio Krasin quien desempeñara un papel decisivo en lo que podría llamarse «la venganza de los constructores de Dios». Estamos en enero de 1924: Krasin permanece de pie ante el cadáver de Lenin, junto a los restantes líderes bolcheviques. De inmediato se crea una comisión funeraria, que al cabo de unos meses se convertirá en la Comisión para la Inmortalización de V. I. Uliánov, Lenin⁴⁵.

Poco a poco, la idea de conservar sus restos va ganando apoyos, si bien su corazón y su cerebro serán enviados a un instituto de investigación para ser estudiados. Algunos marxistas acérrimos se oponen violentamente a tan extraña idea.

Para Trotski, este proyecto no es más que un delirio criptorreliigioso que hundirá a la nueva Rusia en supercherías propias del pasado. Lenin, el despiadado líder marxista de la emancipación social, el racionalista intransigente, el enemigo de la alienación religiosa y del idealismo pequeñoburgués, no puede correr la misma suerte que los santos rusos, cuyas reliquias supuestamente incorruptibles el pueblo aún venera en los monasterios⁴⁶. Pero las audaces propuestas de algunos de los líderes terminan por imponerse.

Krasin es el más decidido de entre los partidarios de preservar el cuerpo de Lenin. Cuenta con el apoyo de Lunacharski, quien se encargará de supervisar los planos del mausoleo permanente del gran Guía, el mismo que aún hoy se encuentra en la Plaza Roja⁴⁷. Krasin piensa primero en congelar el cuerpo de Lenin, pero pronto cede ante la propuesta de sumergirlo en un líquido especial que lo conserve eternamente⁴⁸. Finalmente, se opta por el embalsamamiento, siguiendo un procedimiento creado por el profesor de medicina Vladímir Vorobiev y el bioquímico Borís Zbarski (quien, por otro lado, robaría a Vorobiev su fórmula y terminaría urdiendo su asesinato)⁴⁹.

En su insistencia en preservar no solo la memoria, sino el cuerpo de Lenin, Krasin tiene ciertas ideas en mente. Se afirma que, en 1921, mientras pronunciaba la oración fúnebre de un excompañero químico y revolucionario, afirmó:

Estoy seguro de que llegará el momento en que la ciencia será tan poderosa que podrá recrear un organismo muerto. Estoy convencido de que llegará el momento en que podamos utilizar los elementos de la vida de un fallecido para recrear su persona física. Y estoy seguro de que cuando ese momento llegue, la humanidad ya liberada, sirviéndose de todos los medios de la

ciencia y la tecnología, cuyo poder y escala son hoy inimaginables para nosotros, será capaz de resucitar a los grandes personajes históricos, los luchadores por la liberación de la humanidad⁵⁰.

Obviamente, Lenin es el primero en aparecer en la lista.

¿De dónde surge esta convicción tecnoutópica? ¿Estuvo Krasin influenciado, como algunos historiadores afirman, por la «tarea común» de Nikolái Fiódorov, fundador de la corriente cosmista?⁵¹ Si así fuera, la resurrección de Lenin representaría entonces la versión revolucionaria del sueño cristiano del viejo bibliotecario. ¿Creía que estaba continuando la obra prohibida de los constructores de Dios? La resurrección del profeta y guía de la revolución representaría el arma absoluta para lograr la adhesión de las masas rusas, campesinas y religiosas, al nuevo Estado gobernado por un puñado de intelectuales urbanos. Sin duda, Krasin confundió en la misma fantasía de inmortalidad sus convicciones de todopoderoso ingeniero con sus ideales socialistas de una nueva humanidad y con los excesos que había llevado a cabo a lo largo de su audaz actividad revolucionaria. Al fin y al cabo, tras vivir una existencia como la de Lenin, Stalin o Krasin, a un tiempo agitadores sociales, líderes políticos, teóricos marxistas, terroristas y ladrones de bancos, presos políticos o exiliados sin dinero, convertidos en unas pocas horas en dueños y señores del mayor país del mundo, ¿seríamos realmente capaces de aceptar morir para siempre, como el común de los mortales? Sea como fuere, el proyecto embalsamador de Lenin no está muy lejos del sueño cosmista: un proyecto en el que lo criptorreligioso y lo seudocientífico se entremezclan a la perfección.

Veamos finalmente cuál fue el destino del cuarto miembro del grupo de herejes, el filósofo Aleksandr Bogdánov. Tras polemizar con Lenin en torno al empiriocriticismo y ser paulatina pero firmemente excluido de los órganos de gobierno del partido, Bogdánov es destinado a actividades educativas y participa en centros de formación de cuadros bolcheviques en Capri, junto a Gorki, y en Bolonia. Asimismo, publicará varias novelas de «ciencia ficción socialista», entre las que destacan *Estrella roja* (1908), una utopía marciana y marxista de una sociedad organizada según los principios propugnados por el autor, o *El ingeniero Menni* (1913). Una amnistía zarista le permitirá regresar en 1913 a Moscú.

Ese mismo año aparece publicada *Tectología*, tratado en el que Bogdánov recogía una serie de teorías en las que llevaba años trabajando. En 1917 aparecerá una segunda parte de la obra, a la que en los años siguientes seguirán distintas traducciones y añadidos. Siguiendo los principios monistas, la tectología o «ciencia de la organización» postula que, con independencia de las diferencias aparentes entre las esferas del pensamiento y la realidad, esta es en el fondo una sola; el objetivo, postula Bogdánov, debe ser por tanto unificar y articular todas las ciencias y actividades humanas en torno a un mismo marco. El nuevo mundo socialista, en el que el poder ha vuelto a manos de los trabajadores explotados y en el que las diferencias entre clases y naciones han sido borradas, merece una ciencia universal.

Fiel al ideario marxista desde su juventud, Bogdánov considera que la división del trabajo ha vedado al ser humano la visión colectiva y completa de la realidad. Prisioneros de la escisión entre clases sociales, los hombres se ven limitados a contemplarla de una manera parcial. La tectología ofrece una

respuesta a esa concepción fragmentaria del mundo y de los distintos saberes, técnicas y oficios, dando así expresión a la ciencia de la sociedad socialista, libre de divisiones, alienación y explotación⁵². Accesible a todos, con independencia de cuáles sean su formación o su oficio, la tectología realiza este sujeto colectivo, esta humanidad reunida, a la que un marxista revolucionario como Bogdánov aspiró durante toda su vida. Con independencia de las convicciones socialistas que la hicieron posible, para muchos autores la «ciencia de la organización» de Bogdánov influiría poderosamente durante las décadas de 1940 y 1950 en la cibernética y en la teoría de sistemas⁵³.

Tras la Revolución, Bogdánov se convierte, junto con Lunacharski, en el principal ideólogo del «arte proletario», o *Proletkult*, siguiendo el principio tectológico según el cual la organización del nuevo arte debe volver por entero a manos del proletariado, mientras que la economía estará dirigida por los sindicatos y la política por el Partido (separación de tareas que no tardaría en enfurecer a los bolcheviques en el poder). También contribuye a la fundación de una «universidad proletaria». Entre 1918 y 1920, a pesar de sus persistentes desavenencias con Lenin y aun sin ser uno de los líderes del país, Bogdánov se ha convertido en el pensador marxista de referencia⁵⁴. Sus teorías tectológicas influirán en ciertas decisiones del gobierno bolchevique en el ámbito de la economía; en concreto, será uno de los primeros en sugerir la implantación de políticas de planificación económica. Heraldo del *Proletkult*, que con sus 400.000 miembros constituye un movimiento de masas por derecho propio, personaje independiente e influente, Bogdánov se ha convertido en un «reproche viviente al gobierno de Lenin»⁵⁵. Sus escritos emanan cierto «aroma antiautoritario»⁵⁶ y, si bien no ha atacado directamen-

te a la dictadura leninista, tampoco la ha avalado, lo que podría servir como discreta inspiración a la oposición democrática al régimen bolchevique.

Lenin reacciona. Reedita *Materialismo y empiriocriticismo*, su panfleto contra Bogdánov, al que añade un sentido prefacio contra la tectología, acusada de ser el nuevo avatar del idealismo criptorreligioso que había denunciado más de diez años atrás. A ello seguirá una campaña de prensa contra Bogdánov y la reintegración por parte de Lenin del movimiento Proletkult en el seno de las estructuras estatales bajo control del Partido Comunista. Bogdánov se sabe aislado: el poder se está deshaciendo de él. En diciembre de 1921 es enviado junto con su amigo Krasin a Londres, como economista en representación del Comisariado del Pueblo para el Comercio Exterior. Al cabo de unos meses regresa a Moscú, donde se convierte en blanco de nuevos ataques; en 1923 es incluso arrestado por la policía política y encarcelado en la Lubianka, su cuartel general, donde permanecerá cinco semanas detenido. Se lo acusa de estar vinculado a la organización *Rabochaya Pravda* (La Verdad de los Trabajadores), grupo de izquierdas opuesto al Gobierno. El rival de Lenin por la dirección ideológica de la Rusia soviética, cuyas ideas excitan aún a las masas e irrigan el pensamiento de líderes como Bujarin⁵⁷, se ha convertido en un paria. Solo se le permite publicar algunos artículos en revistas sin apenas difusión. Su situación incluso empeora después de la muerte de Lenin en 1924, cuando el leninismo se convierte en el fundamento filosófico del régimen. Todo rastro de herejía bogdanoviana es cuidadosamente eliminado de la nueva doctrina.

Sin posibilidad alguna de difundir sus ideas, Bogdánov dará inicio entonces a la que sería su última causa: la práctica

de la transfusión de sangre. En sus ensayos tectológicos ya había abordado el tema. En concreto, en el capítulo titulado «Tectología de la lucha contra la vejez», que forma parte de sus *Ensayos en Ciencia de la Organización* publicados en 1921⁵⁸, Bogdánov afirma que el envejecimiento no es una fatalidad o una carga enviada por Dios, ni siquiera «un asunto relacionado con las ciencias aplicadas: la medicina y la higiene». Visto desde la perspectiva de la ciencia global de la organización, la vejez se convierte en señal de «las contradicciones de una divergencia sistémica». El objetivo debe ser, por tanto, «resolver el problema» en su conjunto. ¿Por qué aceptar el «fundamento metafísico de un “agotamiento” de la vitalidad de los elementos que componen el cuerpo»? ¿Y por qué limitarse a adoptar soluciones parciales, cuando la vejez es algo que afecta a la organización global de nuestras funciones fisiológicas?

En vez de vacunas o transfusiones parciales de sangre, que no son sino soluciones incompletas, Bogdánov aspira a regenerar el organismo entero renovando por completo el único elemento que entra en contacto con todos sus tejidos: la sangre y la linfa. «Técnicamente, el caso debería conducir a la operación, algo compleja, de transfundir, de forma simultánea y recíproca, de un individuo A a un individuo B, sin que se produzca una pérdida cuantitativa en ninguna de las dos partes». Es cierto, añade Bogdánov, que «sería ingenuo suponer, como pensaron algunos alquimistas en la antigüedad, que la sangre joven simplemente rejuvenece de forma mecánica un organismo envejecido infundiéndole un excedente de “fuerza vital”. Pero verla como un mero líquido nutritivo sería igualmente incurrir en error». La sangre contiene sus «leucocitos [que] llevan a cabo su lucha contra los enemigos internos, los microbios», pero también «hormonas» y glándulas especiales

«que regulan la vida del cuerpo en muchos aspectos». La sangre, siempre que se transfiera en su totalidad, confiere su propia inmunidad, sus rasgos hormonales... El efecto de la transfusión completa tendría por tanto un efecto

ya no parcial, sino general, en las funciones vitales. Hay muchas razones para suponer que la sangre joven, con sus materiales tomados de sus tejidos jóvenes, es capaz de ayudar a un organismo envejecido en su lucha contra lo que causa su derrota, es decir, lo que lo hace “envejecer”.

¿Podría ser cierto lo contrario? ¿Que la «sangre vieja» envejeciera a un organismo joven? Esto, para Bogdánov, es «muy improbable», porque todo organismo joven tiene la especificidad de resistir mejor, de adaptarse y reponer sangre nueva. En resumen, «el intercambio de sangre debe conducir a una profunda purificación y refrescamiento del organismo, a librarlo de sus venenos internos específicamente nocivos».

A un nivel más profundo, concluye, la sangre nueva mejora la organización general del cuerpo que la recibe, nutriendo sus tejidos y órganos con una energía sin precedentes. El camino por recorrer es delicado, matiza Bogdánov, y debe ser antes experimentado en animales. Pero, según él, las primeras pruebas son concluyentes. Finalmente, hay que subrayar que para Bogdánov la transfusión mutua, el intercambio total de sangre, encierra a la vez un significado profundamente comunista: permite superar el individualismo burgués y dar forma al ideal colectivista.

El filósofo pasa de la teoría a la práctica. De su estancia en Londres ha traído consigo el equipo necesario y varios tratados sobre transfusión de sangre. Con sus amigos y su esposa Nata-

lia, y con la participación de varios jóvenes, comienza a experimentar con transfusiones mutuas. Él mismo se transfunde con éxito la sangre de un individuo joven. Impresionado por la mejora en la salud de su antiguo camarada, Leonid Krasin, quien sufre por aquel entonces de anemia, le ruega que lo someta a la misma operación. Bogdánov acepta; tras la transfusión, Krasin se siente curado y fortalecido⁵⁹. En 1925, Bogdánov solicita autorización para crear un laboratorio con el respaldo del Comisariado Popular de Salud. Con la bendición de Stalin y Bujarin, poco después su Instituto de Hematología y Transfusión de Sangre es instalado en la casa Igumnov, la mansión de un comerciante moscovita en la Bólshaia Yakimanka, un delirante palacio al estilo «ruso antiguo» que en 1938 servirá como residencia del embajador de Francia en Moscú.

Bogdánov prosigue con sus experimentos, y repite la operación varias veces consigo mismo. En marzo de 1928, intercambia su sangre con la de un estudiante de veintiún años llamado Lev Koldomasov. Este último sufre de tuberculosis y de un principio de malaria. Al cabo de apenas tres horas, Bogdánov es presa de fiebres y de dolor. Morirá tras dos semanas de agonía. El joven Koldomasov sobrevivirá. No se sabe si Bogdánov murió de tuberculosis, a la que se creía inmune, o de malaria; lo más probable es que uno y otro pertenecieran a grupos sanguíneos distintos, cosa que los análisis no habrían revelado. Tampoco está claro que Bogdánov ordenara la transfusión para aprovechar la sangre del joven, puede que en realidad deseara transmitir su propia inmunidad al estudiante⁶⁰. Cualquiera que fuera su intención, no sobrevivió a esta última experiencia. En sus obituarios, los funcionarios del régimen, sin ocultar las andanzas idealistas del compañero de Lenin, se apresuraron a convertirlo en «mártir» de la ciencia bolchevi-

que⁶¹. Pero, a diferencia de Gorki, Lunacharski y Krasin, Bogdánov jamás tendrá una calle en Moscú con su nombre.

Cabe afirmar que, estrictamente hablando, ninguno de los cuatro bolcheviques herejes fue cosmista. Su fe revolucionaria y marxista se halla demasiado alejada de la obra del cristiano Fiódorov. No obstante, Gorki lo leyó, y cita su nombre en algunos artículos y en su correspondencia, donde menciona a un «pensador, N. F. Fiódorov, notable pero poco conocido, porque era especial», al que define como «un anciano interesante» y «original»⁶². Incluso afirma haberlo conocido en una ocasión. A Gorki le interesan ciertos aspectos de su obra, en particular la idea según la cual «la libertad sin el dominio de la naturaleza es lo mismo que la liberación de los campesinos sin haberles dado la tierra»⁶³.

Bogdánov, por su parte, compartía uno de los sueños del fundador del cosmismo: salvar la distancia entre la vida y la muerte. Al comienzo de sus *Ensayos en Ciencia de la Organización* afirma que «la ciencia actual destruye los límites hasta ahora infranqueables entre la vida y la muerte, y llena el abismo existente entre ambas». Entre las ideas de Lunacharski se halla la de fundar una nueva religión que abriera el camino a la humanidad hacia la autodeificación. En cuanto a Krasin, sus fantasías prometeicas pudieron también llevarlo a creer en la posibilidad de lograr la inmortalidad gracias a la ciencia y la tecnología. Sea como fuere, el cosmismo religioso encontró, en la naciente Rusia soviética, un terreno mucho menos desfavorable del que le hubiera cabido esperar.



©Rosamerón

5

La fabricación del hombre nuevo

NOVIEMBRE DE 1991. La Unión Soviética se halla al borde del colapso. El período de reformas iniciado seis años atrás por Mijaíl Gorbachov ha abierto por completo las compuertas: la censura es abolida, y mientras la economía se sume en el caos varias repúblicas de la Unión comienzan a reclamar su independencia. Tras el fracaso del intento de golpe de Estado de agosto, hasta los más acérrimos defensores del régimen soviético son ya conscientes de que no hay vuelta atrás: Rusia y el resto de estados miembros de la Unión Soviética ponen punto y final a más de siete décadas de comunismo.

En aquellos momentos, Aleksandr Duguin no cuenta aún treinta años. Es uno más de los intelectuales aparecidos en el contexto de relajación de la censura por la perestroika. La política de transparencia o *glasnost* ha permitido a muchos soviéticos redescubrir la herencia filosófica nacional y entrar en contacto con la obra de autores extranjeros hasta aquel momento vedados a los rusos. El público se apasiona por los escritos de Solzhenitsyn o Berdiáyev, a los que hasta entonces únicamente los disidentes y ciertas élites habían tenido acce-

so, así como por la obra de nombres insignes como Nietzsche, Freud o Jung. Es en este marco en el que Duguin comienza a desarrollar la fórmula intelectual que lo hará célebre, y en la que mezcla el eurasianismo —doctrina ampliamente difundida durante la década de 1920 que contraponen el carácter asiático de Rusia a su supuesta pertenencia a Europa occidental— con las ideas de autores que forman el panteón intelectual de la extrema derecha occidental, como Julius Evola, René Guénon o Carl Schmitt.

Consecuente con esas ideas, Duguin funda en 1993, junto a su compañero Eduard Limónov, el Partido Nacional-Bolchevique, agrupación que combina el rechazo a la democracia liberal, a la que tilda de decadente, con el odio a Occidente y a la modernidad en general, postura a la que suma una ingente dosis de ocultismo, fenómeno entonces muy de moda en Rusia. Apenas un mes antes de la caída del régimen soviético, Duguin participa en la Sorbona en un simposio organizado por la École Pratique des Hautes Études, dedicado al tema de la «conspiración». El coloquio, organizado por la revista *Politica hermetica* y posteriormente publicado por las ediciones L'Âge d'Homme, tiene como punto de partida el esoterismo «como respuesta a la modernidad»¹. Los temas tratados en el coloquio van desde el antisemitismo hasta la gnosis, pasando por la masonería o el tradicionalismo de Guénon. La intervención de Aleksandr Duguin es abiertamente conspiracionista. Según expone, es posible hablar de «complot ideológico» cuando un grupo de personas que comparten una ideología distinta al pensamiento general establece, en plena agitación revolucionaria, «nuevos valores, de forma repentina y traumática»². Como cabe esperar, Duguin no se olvida de citar el papel de la masonería en la Revolución Francesa, o el de la ariosofía, una

mezcla de ocultismo y pangermanismo, en el advenimiento de los nazis. El propósito de Duguin es revelar la ideología «oculta» que, según él, sustentó la Revolución Rusa y el régimen soviético. Es decir, el cosmismo.

Duguin comienza por resumir la doctrina de Fiódorov. De este afirma que «fue muy apreciado por los círculos revolucionarios “bolcheviques y socialdemócratas”, que vieron en su Proyecto [de resurrección de los antepasados] el sinónimo de la Revolución mundial»³, afirmación que resulta algo dudosa si tenemos en cuenta hasta qué punto estuvo empapado el pensamiento de Fiódorov de teología ortodoxa. «Fiódorov no fundó ninguna secta, ningún movimiento importante en particular», su influencia fue «más sutil y discreta»⁴, lo que, a ojos de Duguin, conecta a Fiódorov con el complot mencionado. A continuación, señala la proximidad de sus ideas con las de Bogdánov, en particular su «exaltación de la Vida Cósmica absoluta, la cual debe evolucionar hacia su forma más perfecta, la de la sociedad comunista»⁵. Al incluir a Bogdánov en su concepción conspirológica de la historia, evoca su «comunismo mágico»⁶. Afirma asimismo que este «glorificaba a Satanás como el “dios del proletariado”»⁷, y que «estaba poseído por la idea de la sangre como la sustancia de la vida»⁸, pensamiento especialmente presente en su novela *Estrella roja* y que, para Duguin, obedece a su proyecto de lograr «la resurrección de los muertos a través de la sangre»⁹.

Para Duguin, «el cosmismo definía un estilo bolchevique muy ruso, con su escatologismo, su mesianismo, su éxtasis cósmico, sangriento, inhumano»¹⁰. Duguin rechaza el anclaje del cosmismo en la confesión ortodoxa: según él, se halla «mucho más cerca de los cultos arcaicos, chamanísticos y extáticos»¹¹. Otros eruditos soviéticos, como Konstantín Tsiolkov-

ski, el padre de la cosmonáutica rusa, fueron también según él afines al cosmismo. En ese sentido, Duguin está en lo cierto, si bien resulta delirante el cuidado que pone en hacer del cosmismo una sociedad secreta versada en esoterismo, por ejemplo cuando afirma que la conquista espacial soviética es una victoria para esta secta: «El primer hombre en el cosmos, Yuri Gagarin (¡Fiódorov fue hijo de un príncipe Gagarin!), transmitió durante su trayecto alrededor de la Tierra su simbólico saludo a Roerich, ocultista ruso [y famoso pintor simbolista] que vivía en el Himalaya e igualmente cosmista convencido»¹². Duguin busca por todos los medios sugerir que los diversos representantes de lo que retrospectivamente conocemos como cosmismo ruso están vinculados con «organizaciones contra-iniciáticas» con un «papel sospechoso»¹³. También los creadores de la bomba nuclear soviética fueron, según Duguin, «casi todos ellos» cosmistas¹⁴. Su conclusión: «El cosmismo ruso fue la ideología semisecreta de la ciencia soviética»¹⁵.

En el período de 1917 a 1928 reinó en la URSS un «cosmismo abierto»¹⁶, prácticamente oficial, marcado por la expectativa escatológica de la revolución mundial y por la experimentación en todos los campos científicos, técnicos y artísticos. Durante el período estalinista, de 1929 a 1953, el cosmismo no desaparecería, pero se tornaría «sobrio, laico, ordenado»¹⁷. El renacimiento cosmista llegaría con la era de la conquista del espacio. En las décadas de 1960 y 1970, el cosmismo formaría parte de la cultura clandestina soviética, y particularmente de los movimientos espiritistas. Se recupera a Fiódorov. La perestroika de Mijaíl Gorbachov, finalmente, permitirá que este cosmismo se extienda por toda la sociedad. En vísperas de la caída del régimen, en noviembre de 1991, Duguin predice: «El fin del comunismo político e ideológico no significa el fin del

cosmismo ruso, hasta ese punto es este “profundo” y ha sido “interiorizado”»¹⁸.

Duguin pone fin a su intervención esbozando las posibles convergencias entre el cosmismo ruso y el cosmismo americano, que él identifica con el movimiento New Age, bajo el liderazgo ahora de organismos oficiales «globalistas», como la Unesco o el Club de Roma, o más susceptibles de ser vinculadas al ocultismo, como «la Comisión Trilateral»¹⁹. En resumen, la conspiración cosmista rusa tal vez llegue a convertirse en un «complot ideológico internacional». Para Duguin, el pensamiento cosmista encarnaría por tanto la ideología oculta del siglo soviético, un equivalente ruso de las conspiraciones judeo-masónica o judeo-bolchevique, o más recientemente de los Illuminati u otros «reptilianos» que tanta fascinación despiertan entre algunos occidentales. Lo que en el fondo no dejó de ser una nebulosa de pensamiento, adquiere para Duguin el rango de un movimiento coherente y uniforme.

Hay un punto en el que Duguin no deja de tener razón: existió en efecto una corriente de pensamiento cosmista que subsistió a lo largo de la historia soviética. Si afirmar que la Revolución de Octubre «fue ante todo la Revolución cosmista» o «el comienzo de la realización de la fase final del Proyecto de Fiódorov»²⁰ roza el absurdo, es cierto que las esperanzas en la regeneración total del ser humano, que tan significativo papel tuvieron en los primeros años de existencia de la Rusia bolchevique, poseen reminiscencias cosmistas. En ese sentido, las utopías nacidas después de la Revolución hallaron inspiración en las utopías que precedieron a esta. En su obra *Las fuentes y el significado del comunismo ruso* (1937), el filósofo

ruso Nikolái Berdiáyev, quien se exilió en Occidente tras la revolución, hacía la observación siguiente:

Fiódorov es el único de los pensadores religiosos que después de la Revolución sigue siendo popular: hay en la Rusia soviética una moda fiódoroviana. Lo cual no debería causar sorpresa, pues si bien Fiódorov se cuenta como cristiano ortodoxo, muchos de sus rasgos lo hacían cercano a los comunistas²¹.

Fiódorov es un colectivista que «odia el capitalismo más aún que los propios marxistas»²². Al igual que los revolucionarios, demuestra de forma espontánea una visión global de los problemas a resolver. Está convencido de que la actividad humana puede alterar las leyes de la naturaleza: «organizar la vida cósmica, vencer a la muerte y resucitar cadáveres»²³; tiene fe en el futuro, rechaza la separación entre teoría y práctica, cree en el poder de la tecnología y la ciencia y concibe la filosofía como una herramienta para la acción»²⁴. Además, «sus discípulos —concluye Berdiáyev— [han] desdibujado el punto de vista cristiano de su doctrina y reforzado su vertiente técnica, muy próxima a la de los comunistas»²⁵. Nikolái Berdiáyev no es un ideólogo de extrema derecha que ve conspiraciones por todas partes como Duguin: como filósofo, se opuso a toda forma de nacionalismo y violencia política, y su visión personalista cristiana desempeñaría un importante papel en la vida intelectual francesa de entreguerras. Pero sí coincide con Duguin en considerar que el cosmismo de Fiódorov, esa forma activa y extrema del mesianismo ruso, caló en la sociedad bolchevique.

¿Cómo pudo un movimiento como el comunista, entre cuyos principios se hallaba el de liberar al hombre de creencias

irracionales, permitir que el cosmismo floreciera? Para empezar, si bien tras la Revolución de Octubre un nuevo régimen reemplazaba al antiguo, la nueva Unión Soviética no dejaba de ser la heredera del mundo que pretendía dejar atrás. El inmenso imperio que había sido la Rusia de los zares se vio rápidamente replicado por el nuevo imperio soviético. Así, por ejemplo, el Departamento para la Preservación de la Seguridad y el Orden Públicos, la célebre Ojrana, no tardó en ser reemplazado por la nueva policía política bolchevique, la Cheka (convertida sucesivamente en la GPU, el OGPU, el NKVD y finalmente el KGB), más cruel y efectiva aún.

Esta idea de continuidad se verá sustentada a lo largo de la década de 1920 por numerosos intelectuales, entre ellos los representantes del movimiento eurasiánista. Los eurasiánistas postulan la existencia de una unidad política, geográfica, lingüística, histórica y civilizadora formada por los pueblos eslavos y túrquicos de Rusia y el Asia Central. Rusia, afirman, no pertenece a la decadente Europa latinogermánica, individualista y burguesa. Con ello, otorgan carta de nobleza a la URSS, continente aparte, desgajado finalmente de Occidente. Varios miembros del movimiento euroasiánista regresarán de su exilio en Praga, Sofía o París a finales de la década de 1920, para incorporarse en las filas estalinistas.

En este marco resulta fácil comprender el motivo por el que tanto las ideas como los pensadores influenciados por el cosmismo lograron en muchos casos superar el filtro de la Revolución. El componente revolucionario, técnico, colectivista y utópico del pensamiento cosmista se adaptaba perfectamente al régimen bolchevique, y también este último, por su parte, contiene ciertas trazas de religión que ayudan asimismo a explicar la persistencia del cosmismo.

Aunque hablemos de continuidad, sin embargo, no cabe duda de que es la voluntad de ruptura lo que marca los primeros años de la Unión Soviética. Como en su día la Revolución Francesa o como el fascismo muy poco después, el bolchevismo pretende regenerar la humanidad entera, otro aspecto este en el que coincide con el proyecto cosmista. Sus objetivos cuentan con un precedente cercano en ciertos movimientos artísticos y literarios de vanguardia como el futurismo, el acmeísmo o el suprematismo, todos ellos surgidos a comienzos de la década de 1910. La Revolución demostrará la misma sed de novedad absoluta, que procurará aplicar en todos los ámbitos de la sociedad. Tras una guerra mundial devastadora y un terrible conflicto civil, la década de 1920 supondrá para los revolucionarios, al menos hasta la implantación del estalinismo en 1929, la oportunidad de embriagarse con la utopía. En un país marcadamente ortodoxo y patriarcal, se alientan la libertad sexual y los actos revolucionarios; se destruyen iglesias entre carcajadas. Incluso el severo Lenin —relata sorprendido H. G. Wells, quien en 1920 tuvo oportunidad de conocerlo personalmente—, coincidía en definir la Revolución Rusa como «el comienzo de una era de experimentación ilimitada»²⁶.

La certeza de poder transformar el hombre y el mundo entero no es propiedad exclusiva de las artes o la política, sino que se extiende también a las ciencias, encargadas de implementar el proyecto comunista. Esa regeneración del ser humano puede adoptar derroteros distintos. Como hemos visto, algunos bolcheviques, si bien advierten en la resurrección anhelada por Fiódorov tintes excesivamente cristianos, sueñan todavía con revivir a Lenin. Otros, en cambio, centran sus investigaciones en la regeneración del cuerpo mediante transfusiones. Los hay asimismo que exploran distintas formas de

injerto y manipulación genética. Las ciencias deben acompañar el advenimiento de una nueva sociedad, liberada de la explotación y la alienación, e impulsar al hombre en su esfuerzo por ir más allá de los límites que le fueron asignados en el mundo que recién está dejando atrás.

A mediados de la década de 1920, Mijaíl Bulgákov, el célebre autor de *La guardia blanca* y *El maestro y Margarita*, publicó una serie de relatos que reflejaban perfectamente aquel estado de ánimo. Uno de ellos, *Corazón de perro*, tiene como protagonista a un célebre cirujano que decide trasplantar órganos humanos a un perro callejero para comprobar si de ese modo logra rejuvenecer su organismo. Poco a poco, no obstante, el perro va convirtiéndose en un hombre, y acababa haciendo vivir un auténtico infierno a quienes lo rodean. La historia fantástica inventada por Bulgákov encontró su correlato real en las andanzas del biólogo soviético Iliá Ivanov, investigador en un laboratorio del Instituto Pasteur, quien trató de entrecruzar simios con seres humanos. Tras solicitar ayuda económica a las autoridades soviéticas, y en concreto al Comisario del Pueblo para la Educación y ex «constructor de Dios» Anatoli Lunacharski, Ivanov se embarcó hacia África, donde intentó, sin suerte, inseminar a hembras de chimpancé con espermatozoides humanos. Posteriormente, ya de regreso en la URSS, se propuso aparear chimpancés machos con hembras humanas, proyecto que tampoco pudo llevar a cabo. Finalmente, la financiación para sus investigaciones fue cancelada²⁷, pero es muy posible que en cierto momento la fantasía de un invencible ejército soviético de hombres-mono germinara en el cerebro de algún líder bolchevique.

En otro de sus relatos aparecidos en aquella época, *Los huevos fatídicos*, parodia de las novelas de H. G. Wells, Bulgákov cuenta la historia de un científico moscovita, el profesor Persikov, que en su instituto zoológico descubre un rayo capaz de acelerar la reproducción de forma inverosímil. En cuestión de horas, unas amebas se multiplican en cantidades inimaginables, y otro tanto sucede cuando decide probarlo en ranas. «¡Has descubierto el rayo de la vida!», le anuncian. Su descubrimiento coincide con una epizootia de peste aviar de origen desconocido, que está acabando con la totalidad de las gallinas del país. Un tal Aleksandr Rokk, director de un modélico sovjós llamado El Rayo Rojo y agente activo del estado soviético, decide emplear el rayo en unos huevos importados del extranjero, con el fin de recobrar la población de gallinas de la nación. Pero su operación acaba en desastre... ¡Una confusión en los huevos elegidos termina por crear un ejército de serpientes y cocodrilos gigantes! Bulgákov, que no simpatizaba con el poder soviético, advirtió muy a las claras la voluntad prometeica de sus líderes por adquirir poder y crear vida. Atreverse a ridiculizarla le valdría ser perseguido por las autoridades durante el resto de su vida.

Del lado de la vanguardia, el cosmismo participa plenamente en la vida artística de la Rusia revolucionaria. Entre 1920 y 1921 aparecen publicadas, en Moscú y San Petersburgo respectivamente, las revistas *Biocosmista* y *La inmortalidad*. Ambas serán prohibidas en 1922, acusadas de pornografía. Desde sus comienzos, el movimiento de los denominados «biocosmistas» es blanco de la policía política: si bien sus planteamientos no conllevan realmente el riesgo de alzar a las masas, su radi-

calidad resulta sorprendente. En Moscú, el biocosmismo será liderado por el poeta Aleksandr Aguienko, más conocido por el seudónimo Sviatogor, nombre de un legendario gigante de la mitología eslava. Los biocosmistas son ante todo anarquistas, y desean liderar una nueva etapa de esta corriente: «resulta extraño —afirman— que el pensamiento anarquista, siempre opuesto a toda forma de autoridad, no se haya levantado aún contra la autoridad natural de la muerte»²⁸. Esa será, así pues, su batalla: «Grandes perspectivas, que jamás habían existido, se abren ante el hombre. La lucha contra la muerte no parece ya por principio imposible»²⁹. El objetivo de los biocosmistas será, pues, doble: «inmortalismo e interplanetarismo»³⁰.

Los biocosmistas comparten con muchos de los artistas de vanguardia el entusiasmo por que la caída del zarismo pueda abrir las puertas a un sueño aún mayor:

Lo imposible se hace posible —afirman en un artículo de 1922 titulado «La alegría del animal que juega»—, lo inconcebible se torna concebible. Es como si las estrellas hubieran descendido sobre la Tierra, o como si esta se hubiera salido de su órbita. Nada así había sucedido jamás³¹.

El biocosmismo «toma como fundamento las últimas conquistas de la ciencia y la tecnología»³², pero es sobre todo fruto de «la sed de inmortalidad personal, es un amor por sí mismo, animal y festivo. Son dientes y garras con las que defenderse, con las que resistir la muerte [...] Por eso proclamamos la animalidad, la bestialidad». Estas frases nos sitúan más cerca de Nietzsche que de Marx. Esta mezcla de salvajismo y técnica es la firma del biocosmismo.

De Nietzsche, en efecto, los biocosmistas adoptan el principio de la primacía del individuo. En un artículo de *Biocosmiste* afirman que el biocosmismo «es una nueva ideología, cuya piedra angular es la noción de personalidad. Esta debe desarrollarse de acuerdo con sus propias fuerzas y creaciones hasta alcanzar la autoconciencia en la inmortalidad y el cosmos»³³. Sus ideas se integran en la perspectiva moderna de la emancipación del individuo mediante herramientas legales y políticas, perspectiva esta que Fiódorov aborrecía. Así, afirman que «los derechos esenciales y reales de la persona son el derecho a la existencia (inmortalidad, resurrección, rejuvenecimiento) y el derecho a circular libremente por el cosmos, no los derechos artificiales proclamados en la declaración burguesa de la Revolución de 1789». Esta última frase evidencia que los biocosmistas tienen buen cuidado de colocarse bajo la égida del marxismo. Son conscientes de que su anarquismo individualista y prometeico no es precisamente del gusto de los bolcheviques ortodoxos. De hecho, en 1930 Aleksandr Yaroslavski, biocosmista originario de San Petersburgo convertido en un virulento crítico del régimen bolchevique, será fusilado en la colonia penal de las islas Solovetski; meses después, su mujer, Evguenia Markon, correrá la misma suerte³⁴.

Lev Trotski, quien años después se convertirá en una víctima más de Stalin, se mostró igualmente escéptico ante el movimiento biocosmista. En el capítulo VIII de su obra *Literatura y Revolución*, «Arte Revolucionario y Arte Socialista», considera la visión biocosmista la continuación romántica de la victoria del comunismo:

Es inevitable sentir el mundo como una unidad y considerarse a sí mismo parte activa de esa unidad, con la perspectiva

de gobernar más adelante no solo la Tierra, sino el cosmos entero. Por supuesto, todo ello resulta soberbio, imponente. Hemos pasado de ser simples ciudadanos de Kursk o de Kaluga a los conquistadores de Rusia, y marchamos ya hacia la revolución mundial. ¿Es que deberíamos conformarnos con los meros “límites planetarios”?

Si el aladid de la revolución permanente admite que el cosmismo puede «parecer extremadamente audaz, poderoso, revolucionario, proletario», no duda sin embargo en interpretarlo como un modo de huir de los «complejos asuntos terrenales» y censura su relación «completamente inesperada con el misticismo». Sea como fuere, para Trotski extender el comunismo a las estrellas y la eternidad es una tarea «cuya urgencia no resulta imperativa».

Resulta comprensible el cuidado de los biocosmistas en no pasar por discípulos de Fiódorov. Se esfuerzan en plantear su identidad anarquista y su proyecto antiburgués de emancipación de los límites temporales y espaciales impuestos a los hombres, como si el capitalismo fuera el responsable de la muerte y de nuestro anclaje terrenal. Su individualismo contrasta con el colectivismo de Fiódorov y su obsesión por la familia. Frente a la «fraternidad» de Fiódorov, los biocosmistas prefieren la noción de colaboración³⁵. El primero es un hecho ya dado, algo propio del pensamiento conservador; la colaboración, en cambio, es obra de los propios hombres.

En una larga nota sobre «La doctrina de los padres», el antes mencionado Sviatogor se distancia explícitamente del pensamiento fiodoroviano, que considera un intento de «salvar el zarismo y la ortodoxia»³⁶. «El biocosmismo —afirma— surgió de manera absolutamente independiente, sin conocer

esta “filosofía”, que una vez descubierta hemos visto que nos es completamente ajena». Y continúa: «Insistimos en la consecución de la inmortalidad personal de los vivos y el interplanetarismo; la resurrección [de los muertos] ocupa para nosotros un tercer lugar». Sviatogor coincide en el primero de los objetivos con Fiódorov, y añade: «La resurrección es el único punto en el que topamos con Fiódorov, si bien lo hacemos en los términos, no en su esencia». Resulta cuando menos inquietante que los biocosmistas decidieran conservar un concepto tan marcadamente religioso como aquel.

En sus memorias, el filósofo Nikolái Berdiáyev, quien muy pronto comprendió que la influencia de Fiódorov se extendía más allá de las fronteras ideológicas de la revolución bolchevique, relata una velada a la que fue invitado en Moscú hacia 1918 o 1919. Él, que ha pasado del marxismo al cristianismo, hace una disertación sobre la figura de Jesucristo, ante una audiencia antirreligiosa especialmente alterada, en un «club anarquista», por aquel entonces «todavía autorizado»³⁷. Berdiáyev recuerda haber escuchado allí a unos «continuadores de N. Fiódorov, que aunaban las ideas de este sobre la resurrección con el anarcocomunismo»:

Un fiodoroviano que se autodenominaba «biocosmista» declaró que «lo fundamental del programa social se ha logrado ya, ahora únicamente queda poner en la agenda la resurrección de los muertos», lo cual desató las risas en la sala.

Para Berdiáyev, los biocosmistas son básicamente fiodorovianos que se han sumado al vanguardismo anarquista.

Hay que reconocer que, a pesar de sus protestas, los biocosmistas estuvieron profundamente imbuidos de religiosidad.

En el artículo «La alegría del animal que juega», el autor postula un instinto de inmortalidad, un impulso hacia el cosmos. Algo muy antiguo, babilónico en nuestro tiempo. Algo nuevo entre las estrellas. Se abre la primera página de la nueva Biblia. Y Lázaro está ya listo para alzarse de su tumba. Y se hace más fuerte la seguridad de que así será, que así debe ser, que no tiene que pasar nada más, que ya está.

Sea mesopotámica, bíblica o evangélica, la doctrina biocosmista no logra deshacerse de la religión. Sviatogor, él mismo proveniente de una familia de sacerdotes, creó en Moscú en 1922 una «Iglesia obrera rusa» (que luego abandonaría). *Ite missa est*: el cosmismo revolucionario cambia de herramienta, pero permanece fiel a su religiosidad original.

El ascendiente del pensamiento de Fiódorov no se limita al biocosmismo anarquista. Otros autores de la primera mitad del siglo XX sintieron con fuerza el influjo de sus ideas³⁸. Entre ellos, tal vez uno de los más significativos fue Andréi Platónov (1899-1951), novelista que en algunas de sus obras fusionó el sueño comunista con ideas del cosmismo. En sus cuentos y novelas, como *Las esclusas de Yepifán* o *La ciudad Grádov*, Platónov despliega hasta el delirio, con una prosa a la vez ingenua y alucinante, el ideal revolucionario. Hijo de un ferroviario de Vorónezh, ciudad del oeste de Rusia, cerrajero y fresador desde los catorce años, enrolado en el Ejército Rojo durante la guerra civil que siguió a la Revolución, Platónov es un entusiasta del nuevo régimen. Pero si a algo debe el estilo excesivo y mágico con que expresa en sus novelas ese entusiasmo es a su lectura de la obra de Fiódorov. En su biblioteca fi-

guraba un ejemplar anotado de *Filosofía de la tarea común*, y es posible que en su región de Vorónezh tuviera contacto con Nikolái Peterson, el discípulo de Fiódorov con quien Dostoievski se carteó³⁹. Como escribe el historiador Michel Heller, quien apunta que esa influencia fue silenciada durante la era soviética, «Andréi Platónov acoge con entusiasmo la Revolución, pues ve en ella el primer paso en el camino hacia la realización de “la tarea común”, la utopía de N. Fiódorov. En la mente de Platónov, la utopía de este último se mezcla con la del propio Lenin»⁴⁰.

Esta fusión se expresa plenamente en la obra maestra de Platónov, *Chevengur*, escrita entre 1926 y 1929. Prohibida antes incluso de su publicación, la novela permanecería inédita hasta 1988⁴¹. Ante tales dificultades, el autor pedirá ayuda a Gorki, convertido en principal censor del régimen desde su regreso del exilio. El ex «constructor de Dios», unido ahora a Stalin, responde que esta novela da a la realidad «un carácter lírico-satírico» que no tiene cabida en el ordenado y serio entusiasmo que acompaña a la construcción del socialismo⁴². Es probable que Gorki advirtiera en la novela un inoportuno regreso a algunas de sus propias convicciones del pasado, si bien es cierto que el tema elegido por Platónov era delicado para los tiempos que corrían, en un momento en el que el período revolucionario iba a ceder su lugar al estalinismo.

El *Chevengur* que da título a la novela es un pequeño pueblo perdido en la estepa, en el que el héroe Dvánov y su compañero Kopenkin, junto con un caballo llamado Fuerza Proletaria y un desfile de extraños personajes, deciden construir el comunismo. El estilo del libro es tan ingenuo que podría creerse que Platónov se burla en efecto del ardor revolucionario. Pero la visión del autor, que funde el cuento tradicional

ruso con la novela de ciencia ficción, apunta más bien a dar a la revolución un sustrato mitológico.

Para Platónov, la Revolución Rusa es un acontecimiento de dimensiones y consecuencias cósmicas. La vieja sociedad, con sus tradiciones, su vida religiosa, sus vínculos de clase, se ha desmoronado. La nueva civilización nacida con la Rusia bolchevique permite imaginar una nueva relación con los hombres, las máquinas, la naturaleza, la Tierra, las estrellas y los planetas. Desde las primeras páginas, uno de los personajes de *Chevengur* afirma esta perspectiva de la recreación de la naturaleza por parte del hombre: «Los hombres están lejos de haberlo inventado todo, pues la materia del mundo tiene vida propia»⁴³. ¿Por qué ha habido que aguardar al bolchevismo para dar un paso decisivo en la transformación cosmista del mundo? Porque el bolchevismo encarna la utopía: «Nuestro poder —dice Kopenkin— es un pueblo entero inmerso en sus pensamientos»⁴⁴.

El cosmismo asoma en cada página de la novela. Platónov altera deliberadamente las relaciones habituales entre los hombres, la naturaleza, los animales, el universo y las máquinas. Al comienzo de la historia conocemos a Zajar Pávlovich, padre adoptivo del héroe. Zajar talla en madera de roble toda suerte de objetos manufacturados —estufas, herramientas, máquinas...—; de ese modo, a partir de la naturaleza, da nueva vida a la tecnología. Devuelve su magia al universo de los objetos manufacturados, a los que infunde una energía oculta: «Él sabía que había máquinas complejas y poderosas, y también objetos manufacturados, y era en su relación con ellos como apreciaba la nobleza de la persona humana»⁴⁵. En el fondo, «solo podía amar, sentir de verdad aquellos objetos manufacturados dispuestos a servir a la sustancia en la que el

hombre se había transformado mediante el trabajo»⁴⁶, una fuerza «cálida y huidiza»⁴⁷ que dejaba «a la máquina hacer en la tierra lo que le placiera»⁴⁸. En lugar de imaginar una sujeción de la máquina al hombre, imagina una integración del hombre en la máquina, convertida en un elemento más de la naturaleza.

Decidido a poner fin al seísmo provocado por el levantamiento de las masas revolucionarias, Aleksandr, o Sasha, resuelve instaurar el comunismo. Cuando se produzca la revolución bolchevique, él y Zajar indagarán sobre el socialismo prometido: «Nadie en ninguna parte le dijo qué día iba a establecerse exactamente la felicidad en la tierra»⁴⁹. Un funcionario del partido bolchevique finalmente les responde: «¿Te fíerres al socialismo? [...] Será dentro de un año»⁵⁰. Aleksandr entonces se compromete, porque «poseía ya este nuevo mundo con un sentimiento claro, pero este mundo solo es posible hacerlo, no contarlos»⁵¹. El comunismo, como el cosmismo, es una teoría de la tarea común, por tomar prestada esta expresión de Fiódorov. La novela sigue entonces los derroteros de la narración picaresca: Aleksandr y su compañero Kopenkin se ponen en marcha, en busca de un lugar donde emplazar la utopía. Su viaje a través de la inmensidad rusa les muestra que la revolución concierne al universo y a la naturaleza. Zajar, padre adoptivo de Aleksandr, anhela conquistar las estrellas. Cuenta «las verstas entre él y aquella estrella azul centelleante», y aunque sabe «por los libros, que el mundo [es] infinito», no puede evitar pensar: «¿Cómo debe de ser eso, el infinito? ¡Debe haber un callejón sin salida!» —por ejemplo, lo imagina tratando de «calentar el espacio y estirarlo como el hierro candente»⁵². Un habitante de Chevengur afirma que «el comunismo debe ser un movimiento ininterrumpido del hombre hacia los confines

de la tierra»⁵³: la conquista del espacio, presente en la novela, es considerada el destino del socialismo.

A fin de dar más velozmente realidad a su proyecto, Aleksandr y sus compañeros intentan poner a trabajar a la propia naturaleza. La vocación del socialismo es crear una nueva solidaridad entre la Tierra y los otros planetas: «Las plantas cultivadas harán que la Tierra sea cada vez más brillante frente a los demás planetas. Más aún: ¡el intercambio de humedad se reforzará, y el cielo será más azul y transparente!»⁵⁴. El destino del ganado, por su parte, es liberarse de su explotación por el hombre: «Es simplemente a resultas de una opresión secular que las reses se han quedado atrás respecto al hombre. Pero también ellas desean ser hombres»⁵⁵. En cuanto a las plantas, instituyen «cierta igualdad entre ellas», y fundan «una Internacional de flores y hierbas [que] aseguraba a los más pobres alimentos abundantes sin la intervención del trabajo o la explotación», porque «la naturaleza se había negado a oprimir al hombre a través de trabajo»⁵⁶.

Una nueva relación no capitalista se hace posible entre los seres vivos, en el interior de los distintos reinos y también entre ellos. Incluso se busca la ayuda del propio Sol, para que participe él también en el trabajo revolucionario: «Hemos movilizad al Sol para el trabajo permanente», dice un personaje. Otro personaje, un hombre lisiado (llamado... Fiódor Dostoievski), piensa también en «la unión libre, el sentido soviético de la existencia, la posibilidad de suprimir la noche para aumentar las cosechas»⁵⁷. Cuando descubre Chevengur, Kopenkin escribe a Aleksandr: «Esto es el comunismo y viceversa: debes venir lo antes posible. Aquí, el único que trabaja es el sol de verano»⁵⁸, el cual es «proclamado en Chevengur como proletario universal»⁵⁹, o incluso «estrella del comunismo, la calidez y

la camaradería»⁶⁰. La idea de explotar las fuerzas cósmicas para liberar al hombre del trabajo, una carga que cree parte integral de su naturaleza, guía la visión de Platónov. Hacia el final de la novela, incluso anticipa la energía solar: «Dvánov ideó un invento: convertir la luz del Sol en electricidad»⁶¹. En definitiva, «también las estrellas [son] atraídas por el comunismo»⁶².

El héroe de Platónov piensa también en el futuro de una humanidad transfigurada por el comunismo: «La aurora no es una vela, es el cielo sublime que oculta tras sus secretas y lejanas estrellas a los nobles y poderosos futuros descendientes de la humanidad»⁶³. Pero, en espera de estos, la ansiada purificación pasa por la violencia. Platónov relata la matanza a tiros de revólver de la burguesía local por miembros de la policía política. De ese modo «la clase de bastardos residuales [es] expulsada fuera de los límites de la comarca»⁶⁴. En la ciudad quedan «once cabezas de habitantes»⁶⁵, y ninguna vaca. Platónov simula preguntarse: «¿A qué viene ese ánimo tan triste ante el comunismo?»⁶⁶. Los revolucionarios traen al proletariado para poblar Chevengur, y luego a las mujeres para que les hagan compañía. Finalmente, la ciudad será aplastada por los cosacos. La novela termina con un himno inspirado en Fiódorov, una esperanza de «retorno, en forma de amistad eterna, de la sangre separada un día del cuerpo del padre para ser su hijo»⁶⁷.

En esta extraña novela, Platónov describe tanto el sueño de una nueva humanidad que engendra el comunismo como la pesadilla que de él podría surgir si se hiciera realidad. Sin embargo, la dimensión demiúrgica del socialismo se afirma de forma diáfana. Aún encontramos en Chevengur a un hombre que se toma a sí mismo por Dios y que se alimenta «directamente de la tierra»⁶⁸, redefiniendo el uso social de los alimentos y expresando una confianza absoluta en la fuerza vital

de la tierra nutritiva. Un campesino con quien se encuentra le dice: «Ya que eres Dios, es hora de que te conviertas en Lenin»⁶⁹. Esta confusión entre lo místico y el estatus divino de Lenin recorre toda la novela. Platónov, perfectamente consciente de la religiosidad preservada por el régimen soviético, construye meticulosamente su historia sobre las ideas de Fiódorov: la resurrección de los ancestros, la dimensión cósmica de la historia, la inminente conquista de las estrellas.

Tanto los biocosmistas como un novelista de la talla de Platónov nos ofrecen la oportunidad de comprobar que la Rusia bolchevique estuvo imbuida del pensamiento cosmista. Ya fuera envuelto en un bochornoso silencio o directamente reprimido, el cosmismo participó plenamente de este sueño de emancipación, que fue mucho más allá del campo social y político. El capítulo siguiente se encargará de demostrarlo.



©Rosamerón

6

Colonizar el espacio

EL PAPEL DEL COSMISMO EN LA HISTORIA soviética no se limitaría a alimentar las fantasías de la utopía revolucionaria durante la década de 1920. Sus ideas tomarían especial relevancia en lo que, junto a la victoria sobre el nazismo, figura sin duda en la memoria de los rusos como el más extraordinario logro del régimen soviético: la conquista del espacio¹. En efecto, el papel del cosmismo en semejante triunfo es innegable, empezando por el que fue su precursor, Konstantín Tsiolkovski, el mismo al que Vladímir Putin decidirá años después honrar bautizando con su nombre la ciudad junto al cosmódromo de Baikonur. Tsiolkovski fue realmente un hombre extraordinario, y sin embargo, muy poco faltó para que este excéntrico autodidacta cayera en el más completo olvido. Hubieron de ser los propios mandatarios soviéticos quienes, cuando el físico contaba ya más de sesenta años, le brindaran la oportunidad de alcanzar la fama en todo el país.

Konstantín Eduárdovich Tsiolkovski nació en 1857 en la provincia de Riazán, a 200 kilómetros al sureste de Moscú, en el seno de una familia pobre y numerosa. Su padre, pertene-

ciente a la baja nobleza, era guardabosques y ejerció durante un tiempo como miembro de la administración local. El pequeño Konstantín fue un niño feliz, al que le encantaba hacer volar la cometa. No obstante, a los diez años contrajo la escarlatina, enfermedad a la que sobrevivió pero que le dejó como secuelas la pérdida de la audición. Incapaz de oír, se verá obligado a dejar la escuela. Pasará una adolescencia solitaria, que dedicará a crear sus propios juguetes: casas de muñecas, patines de hielo, objetos que pronto darán paso a otros más complejos, como molinos de viento o maquetas de trenes y carruajes, a los que provee de resortes para propulsarlos que él mismo elabora. También durante este tiempo lee mucho, en especial obras de matemáticas y física, que más tarde le proporcionarán las bases teóricas necesarias para plasmar su fascinación por el espacio y por la construcción de nuevas máquinas. El joven Tsiolkovski llegará a crear un astrolabio que permite medir la distancia de las estrellas o a diseñar incluso un coche provisto de alas, como años después recordará en su autobiografía *Bocetos de mi vida*².

A los diecisiete, su padre lo envía al famoso instituto técnico de Moscú, que más tarde se convertirá en el Instituto Bauman. Allí soportará tres años marcados por las privaciones y una intensa dedicación al estudio. Una vez finalizada su formación, Tsiolkovski se instala en la pequeña ciudad de Bórovsk, en la provincia de Kaluga, como profesor de matemáticas y física ni más ni menos que en la escuela secundaria en la que Fiódorov había impartido clases veinte años antes³. Sumido aún en su pasión por los artilugios, Tsiolkovski compagina su trabajo con el diseño entre otros objetos de un dirigible, cuyo proyecto hace llegar al célebre químico Dmitri Mendeléyev (1834-1907), el creador de la tabla periódica de los elemen-

tos, que por aquel entonces se halla en la cima de su gloria como científico⁴. Su proyecto, sin embargo, es rechazado. En 1892, Tsiolkovski se muda a la capital de la provincia. Convertido en miembro de la Sociedad Rusa de Física y Química, dedicará los años siguientes a la investigación sobre la posibilidad de aplicar el motor a reacción en los viajes al espacio, trabajo que le convertirá en predecesor de la astronáutica y la dinámica de cohetes. Tsiolkovski propone nuevas fórmulas sobre el desplazamiento de las naves espaciales, entre ellas la ecuación que lleva su nombre, por la cual un dispositivo es capaz de acelerarse a sí mismo mediante la expulsión de parte de su masa a altas velocidades y de avanzar merced a la conservación del momento o cantidad de movimiento. Imparte conferencias en las que presenta sus proyectos de aeronaves y naves espaciales hechas de metal, publica sus escritos y se empeña en lograr plasmar sus planes, presentándolos entre otros a personal del ejército ruso, si bien es en vano. Sin desanimarse ante sus fracasos, prosigue en su propia casa con sus experimentos y, durante la década de 1890, se dedica incluso a escribir novelas de ciencia ficción. A principios del siglo XX, Tsiolkovski se ha convertido en una figura excéntrica, completamente inmersa en su sueño icariano.

Pero el advenimiento del poder bolchevique cambiará el panorama. Los comunistas descubren las propuestas de aquel extraño científico y se plantean si las aeronaves que este propone podrían ser de ayuda en la guerra civil que están disputando. En 1918 es elegido miembro de la Academia de Ciencias Sociales. Se le ofrece mudarse a Moscú, propuesta que él rechaza. Su suerte sufre un breve revés cuando se lo considera sospechoso de colaboración con el Ejército Blanco: en 1919 es arrestado por correspondencia imprudente, y posteriormente

interrogado y encarcelado durante dos semanas en la prisión de Lubyanka. Al no poderse probar su culpabilidad, es puesto en libertad, si bien se lo mantiene durante algún tiempo bajo vigilancia. Pero pronto su figura es rehabilitada: tras un decreto firmado por el propio Lenin, se le concede una pensión vitalicia por los servicios prestados «en el campo del estudio científico de las cuestiones aeronáuticas»⁵. Es invitado a dar una conferencia en Moscú. En 1927, con motivo de su setenta cumpleaños, se organiza en la capital la primera exposición mundial de maquetas de aviones interplanetarios. Cuando cumple los setenta y cinco, es condecorado y el mismísimo Gorki en persona le envía un telegrama de felicitación.

Tsiolkovski sigue no obstante sintiéndose frustrado. Ese mismo año se lamenta en una carta:

Me considero un revolucionario en el campo de la ciencia y la tecnología, por lo que supondría para mí una enorme decepción si no se me ofreciera la posibilidad de trabajar en el estratoplano o en las investigaciones sobre el átomo. No es necesario exigirme que me concentre exclusivamente en el dirigible⁶...

En 1935 llegará su consagración como figura pública, cuando se le ofrece la posibilidad de hablar en la radio soviética coincidiendo con el Primero de Mayo. Sin duda, en ese sentido, el uso de su imagen de «científico del pueblo» como instrumento de propaganda para promover la ciencia proletaria le es de gran ayuda... En septiembre del mismo año, debilitado y enfermo, recibe un telegrama de Stalin. De repente, el científico siente recobrar el ánimo, y responde de inmediato: «He leído su telegrama. Siento que no moriré hoy. Estoy seguro de que los dirigibles soviéticos serán los mejores del mundo, lo

sé. Gracias, camarada Stalin»⁷. Tsiolkovski morirá sin embargo al cabo de unos pocos días.

A los discípulos del «cosmismo ruso», que consideran este amasijo de ideas distintas como una corriente estructurada y coherente, les complace presentar a Tsiolkovski como el sucesor directo de Nikolái Fiódorov, el hombre que quería resucitar a los antepasados. En efecto, con su proyecto de conquista espacial Tsiolkovski responde a un inconveniente previsible del plan de Fiódorov, y que ya le quitaba el sueño a este último: si resucitamos a los muertos, no habrá espacio suficiente para todos en la Tierra, por lo que habrá que buscar otro lugar, es decir, otro planeta, donde alojarlos. Pero de ahí a afirmar que el fundador de la aeronáutica será el heredero de Fiódorov hay cierto trecho.

Entre las décadas de 1870 y 1880, durante su etapa como estudiante en Moscú, Tsiolkovski conoció a Fiódorov, quien le llevaba veintiocho años, en la biblioteca del Palacio Rumiantsev. No hay que olvidar que Fiódorov trabajaba allí como bibliotecario, y que desde su cargo vio desfilar a la totalidad de la intelectualidad moscovita. En sus memorias, Tsiolkovski recuerda a un hombre «inusualmente amable», que permitía gentilmente a los estudiantes dormir en sus escritorios y que le dio acceso a «libros prohibidos». Solo más tarde advertirá Tsiolkovski que se trata del «famoso asceta Fiódorov, el amigo de Tolstói»⁸. ¿Pudo Fiódorov iniciar a aquel joven en un «trabajo conjunto» de resurrección de los muertos? Tsiolkovski le habría confiado a uno de sus futuros biógrafos: «Me postro ante Fiódorov. En mi familia, el amor por Rusia ocupa el primer lugar, y Fiódorov fue uno de los hijos de Rusia más fieles a su patria»⁹. Según él mismo admite, no es hasta diez años después de la muerte de Fiódorov, a principios de la década

de 1910, que Tsiolkovski conoce sus teorías. Para él, «Fiódorov también consideraba que las estrellas no existen para ser contempladas y admiradas, sino para que el hombre las subyugue y las colonice», y afirma que el filósofo consideraba que «todo el universo puede ser controlado por la voluntad y la conciencia humana»¹⁰. Esta influencia directa es discutible: la idea de la conquista del espacio germinó en la mente de Tsiolkovski desde muy temprana edad. Es muy probable que hallara mayor inspiración en la obra de Julio Verne, cuya novela *De la Tierra a la Luna* había sido traducida al ruso en 1867, que en las especulaciones de Fiodorov¹¹. Sin embargo, ambos hombres tienen puntos esenciales en común: consideran al hombre como un ser que participa de la vida de todo el cosmos, y coinciden en que esta pertenencia no ha arrojado aún todos sus frutos.

Tsiolkovski se negó siempre a ser visto como un mero científico o incluso como un manitas brillante: «Mucha gente piensa que lo que me mueve son los cohetes [...]. No es cierto. Los cohetes para mí son solo un medio, una vía para penetrar en las profundidades del cosmos, en modo alguno un fin en sí mismo». No quería ser visto como un «técnico», sino como un «pensador»¹².

El pensamiento de Tsiolkovski bien puede definirse como bastante sofisticado y obedece a una serie de principios concretos. En primer lugar, rechaza el dualismo. Como Bogdánov, Tsiolkovski es un monista: para él el universo es uno, no existe separación entre la Tierra y el resto del cosmos, y el hombre se inscribe de inmediato en el interior de este:

Descubrimos un mismo universo, una misma gravitación, idénticas fuerzas de la naturaleza y una única sustancia común a la totalidad del cosmos. En una palabra, descubrimos la unidad de la Tierra y el Cielo y, en consecuencia, de los principios que los componen¹³.

Aquí el científico no hace sino reafirmar el gesto de partida de la revolución científica que protagonizó Galileo a comienzos del siglo XVII. Frente a la tradición aristotélica, que distingue dos estratos separados en el universo —la esfera sublunar, que incluye a la Tierra y en la que todo muta y muere, y la esfera supralunar, en la que los astros se mueven de forma regular por toda la eternidad—, Galileo afirma la unicidad del Todo, cuyos rasgos comparte con el espacio unificado de la geometría. Las mismas leyes se aplican en todas partes, ya sea aquí abajo o en Marte. Los cosmistas y los primeros actores de la conquista del espacio se limitan a extraer las consecuencias de esta visión: su objetivo es simplemente llevar el programa galileano a cabo.

Tampoco hallamos ninguna brecha entre la esfera del pensamiento científico y la de la actividad real: podemos y debemos realizar aquello que ideamos. Aquí Tsiolkovski se sitúa muy cerca de Fiódorov, quien solo concibe el conocimiento como algo que se transforma en acción. En 1925, en un libro publicado por su cuenta y titulado *El monismo del universo*, Tsiolkovski, quizá con la intención de congraciarse con las autoridades soviéticas, oficialmente ateas, afirma que su visión del mundo no tiene nada de religioso. Al contrario, su monismo lo empuja a rechazar cualquier separación entre immanencia y trascendencia: «Mis conclusiones son más consoladoras que las promesas de la más entusiasta de las religio-

nes. Ningún positivista puede ser más razonable que yo. Incluso Spinoza [filósofo antidualista], comparado conmigo, es un místico»¹⁴. «Soy un materialista puro»¹⁵, añade.

Según afirma, existen en el universo único tres principios primordiales: el tiempo, el espacio y la energía. Aquí Tsiolkovski demuestra una vez más su estricta ortodoxia ante la física moderna: para Newton, tiempo y espacio son infinitos, y estas afirmaciones deben tomarse a ojos de Tsiolkovski en sentido literal. En cuanto a la energía, esta une el espacio y el tiempo en la materia, es ella, por tanto, la que permite la vida y el movimiento. Esos postulados son la base de su filosofía de superación de la muerte: Tsiolkovski no niega la finitud humana, no pretende hacernos vivir para siempre, no anhela la eterna juventud ni tampoco hacer posible el regreso de los muertos a la vida. Pero postula que, si asumimos realmente la eternidad del tiempo y la infinitud del espacio, somos también capaces de imaginar nuestra inmortalidad.

Otro aspecto a tener en cuenta del pensamiento de Tsiolkovski es su atomismo. ¿Quién es el «inmortal morador del cosmos»? se pregunta. Su respuesta es «el átomo»¹⁶. En 1869, cuando Tsiolkovski aún no contaba doce años, Dmitri Mendeléyev había dado a conocer su tabla periódica de los elementos; décadas después, si bien no niega la relevancia del trabajo de Mendeléyev, Tsiolkovski afirma que es posible dividir más aún estos elementos, y también que son los átomos más sutiles los que forman los ladrillos fundamentales de la materia. Cada uno de ellos está en constante cambio, se torna más o menos pesado y voluminoso, va de un sol a un planeta, y «así se perpetúa»¹⁷. Dado que el tiempo es eterno, «no hay un solo átomo que no haya participado innumerables veces en una vida animal». Todos han intervenido en la existencia de todo

cuanto existe, sea animal, vegetal o mineral. Y aunque ello les lleve miles de millones de años, todos estos átomos volverán a unirse en aquello a que dieron forma en el pasado. En este caso, Tsiolkovski actualiza ciertas teorías atomistas postuladas en la Antigüedad, el Renacimiento y la época de la Ilustración: si los átomos están en todas partes del universo y persisten eternamente, todas las combinaciones pueden repetirse, por lo que debe haber otros mundos más o menos similares al nuestro.

En tercer lugar, Tsiolkovski es un vitalista. En su obra *El monismo del universo*, afirma que todos los seres del cosmos se caracterizan por su reactividad, es decir, por reaccionar al mundo que los rodea: «Cada parte del universo no solo es reactiva, sino sensible»¹⁸. También un cuerpo muerto es reactivo, pues se transforma, y esto incluye asimismo a los artículos producidos por la mano humana. Si bien existen gradaciones entre los seres, desde los más sensibles hasta los que lo son menos, esta gradación «no se detiene en la frontera de la materia viva, pues tal frontera no existe en realidad. Es un mero artificio, como todas las fronteras»¹⁹. Todo siente, incluso lo que parece inanimado: «El mundo inorgánico no puede expresar nada de sí mismo, pero eso no quiere decir que no posea una forma inferior de sensibilidad»²⁰. Fiel a los principios del atomismo, Tsiolkovski contempla lo que llamamos muerte como una disolución de los átomos. Estos son sensibles y vibran constantemente. Como el tiempo es eterno, estos átomos se reagruparán y darán a luz a un nuevo ser sensible: «El cerebro y el alma son mortales. Son destruidos cuando llegan a su fin. Pero sus átomos o componentes son eternos, por eso la materia que se pudre se reconstituye y da vida de nuevo»²¹.

Los hombres creen morir. Pero al afirmar su mortalidad, descuidan, según Tsiolkovski, otro proceso físico, que compite con la destrucción y la supera: el principio de la creación, «más fuerte incluso que la mortalidad, porque el número de organismos en la Tierra aumenta sin cesar»²². Según él, nacen más soles de los que desaparecen. Además, la muerte, para nosotros, no es nada: en el sueño profundo que es en realidad, no sentimos el tiempo, pues los átomos se desintegran; cuando al cabo de millones de años se recompongan, no habremos sentido la menor duración. Es como si despertáramos inmediatamente tras habernos quedado dormidos. Como escribe en su *Ética científica*, todo sucede «como si los enormes intervalos del no ser o del estado de desorganización de la materia no existieran. Solo hay breves intervalos de vida. Todos ellos fluyen en un todo infinito»²³. Dado que la muerte se experimenta como sueño, «detiene todo sufrimiento y proporciona, subjetivamente, una felicidad inmediata»²⁴.

La visión del mundo, de la vida y de la muerte de Tsiolkovski es distinta a la de Fiódorov. Este último, cristiano convencido, cree en la muerte, y por tanto en la resurrección. Tsiolkovski, por su parte, gracias a una visión en la que mezcla distintas tradiciones científicas y filosóficas, niega la realidad de la muerte, y contempla la resurrección como una recombinación de átomos en un tiempo objetivamente muy largo, pero que no es subjetivamente percibido. No obstante, ninguno de los dos considera la muerte como un límite último.

En cuarto lugar, Tsiolkovski es un optimista. Como profeta de la felicidad, nunca cesa de proclamar en sus páginas, en ocasiones de forma algo beata, la alegría universal. Como si casi dos mil años después remedara el mensaje de Jesucristo, se ve a sí mismo como el portador de una buena nueva universal:

Temo que abandones esta vida con tristeza en tu corazón, por no haber aprendido de mí (de una fuente de conocimiento puro) que una alegría ininterrumpida te espera [...]. Quisiera hacer de tu existencia un sueño luminoso de futuro, de una felicidad que jamás termina. Mis profecías no son a mi modo de ver siquiera un sueño, sino la estricta deducción matemática propia de las ciencias exactas²⁵.

De nuevo inclinándose por un punto de vista distinto al de Fiódorov, Tsiolkovski niega la existencia del mal, el sufrimiento y la desgracia. Según él, «la ética del cosmos consiste en que no hay sufrimiento en ninguna parte, ni para los perfectos, ni para los demás: los animales que aún no han madurado o iniciado su desarrollo»²⁶. Considera que el desarrollo del conocimiento va acompañado de una mejora ética y una eliminación progresiva del mal y el sufrimiento. Científico inspirado, orientado hacia su anhelo de conquistar el espacio, Tsiolkovski experimentó con esta «visión superior» que lo mantenía a distancia de las imperfecciones de la existencia²⁷.

Finalmente, también debe reconocerse la faceta eugenista de Tsiolkovski. Si todas las combinaciones de átomos son posibles y dan lugar a variaciones entre seres con estructuras atómicas similares, y si nuestro propósito es que el universo mejore, cuando nos encontremos con dos seres que se distinguen por unos pocos átomos, deberemos forzosamente elegir al más perfecto. No es de extrañar que, ante esta perspectiva, defienda la necesidad de seleccionar para el matrimonio a los mejores individuos posibles de ambos sexos. Así,

la Tierra se organizará en dos mundos [...]. Uno de ellos, poco poblado al comienzo, lo formarán los elegidos: vivirán

bajo un mismo techo, conforme a mi organización. El otro mundo, excluido de esta última, vivirá la vida que le sea accesible según sus capacidades morales²⁸.

Este mundo inferior, no obstante, gradualmente se extinguirá, a medida que los mejores se unan al mundo superior. El optimismo de Tsiolkovski adquiere en estos pasajes un tono más propio de un hipnotizador: «Todo será felicidad, todo será satisfacción. Y aquellos a quienes no se pueda ayudar, serán envueltos (temporalmente, por supuesto) en el nirvana o no-ser»²⁹.

Otro aspecto algo inquietante de la teoría de Tsiolkovski es su visión sobre lo que podríamos llamar la «política estelar»:

en todo planeta habitado —afirma—, habrá un presidente electo que exprese la voluntad de su pueblo. Cada sistema solar, y hay miles de millones de ellos, contará con su propio representante supremo, los cuales a su vez se hallarán bajo la autoridad de un único mandatario para cada grupo de estrellas. Lo mismo vale para cada vía láctea, y probablemente para las distintas islas de éter (la unión de varias vías lácteas)³⁰.

Siguiendo la lógica de esta estructura jerárquica es inevitable acabar dejando el mando del universo entero bajo el benévolo gobierno de un *padrecito** de las estrellas, de forma y manera que los terrícolas deberán obedecer a poderes más perfectos pertenecientes a otros planetas. «La Tierra no puede ser completamente autosuficiente. En cierta medida, la auto-

* *Batiushka* o *padrecito*, apelativo afectuoso común en Rusia. Se ha empleado tradicionalmente para referirse al zar o a todo mandatario autócrata, evocando de ese modo su condición de «padre de los rusos». (N. del t.)

nomía que le quede debe únicamente servirle para acumular experiencia, a fin de alcanzar la perfección»³¹.

En otro de sus textos, titulado «La vida en el universo», Tsiolkovski añade que en ciertos hechos «no podemos creer hasta estar sujetos a su influencia. Los mismos respaldan la existencia de fuerzas que conocen nuestros pensamientos, interfieren en nuestras acciones, etc.»³². Tsiolkovski sugiere que estamos obligados a obedecer formas de vida más perfectas que las de la Tierra y la humanidad. Existen maestros aún desconocidos, que si bien podrían destruirnos, hacen uso de su benevolencia para elevarnos hacia su propia perfección.

Tsiolkovski se muestra convencido de su propio genio, en apariencia delirante y en ocasiones inhumano. Su sistema se basa en las premisas del atomismo vitalista de autores como Epicuro o Giordano Bruno, de quienes pretende ser el heredero, y se erige en el continuador de Galileo y Newton, cuyas ideas promueven una ampliación de nuestro mundo. Poblar otros planetas y descubrir la existencia de nuevos seres en ellos no es, en última instancia, sino el resultado del descubrimiento de un universo mucho más grande del que habíamos imaginado hasta el siglo XVI. Si bien sus ideas nos parecen extravagantes, en cierto modo son la continuación del proyecto cartesiano de imponer un dominio total sobre la naturaleza mediante la ciencia.

Otro aspecto que impresiona de Tsiolkovski es que no olvida los aspectos más prácticos de su proyecto. Piensa en materiales capaces de soportar altas temperaturas, en cómo hacer posible la propulsión de los cohetes, cómo enfriar las toberas, cómo adaptarse al estado de ingravidez. No es solo un profeta y filósofo, sino un inventor. Además de su personalidad, como mínimo llamativa dentro de la comunidad científica, hay algo

fascinante en Tsiolkovski que lo convertirá, poco a poco, en personaje de culto.

¿Fue realmente Tsiolkovski el «precursor» del programa espacial soviético, como el poder ha tendido comúnmente a considerarlo? Un año antes de su muerte, en un diálogo con el teórico literario y escritor Víktor Shklovski, Tsiolkovski se afeurraba aún a su sueño de conquista espacial e imaginaba que se cumpliría en unas pocas décadas:

—¿Cuándo cree usted que el hombre podrá alzarse hacia el cosmos? —preguté a Tsiolkovski en Kaluga.

Konstantín Eduárdovich guardó silencio y, como si al hablar intentara no ofender a su interlocutor, respondió:

—Ni usted ni yo lo haremos. —Guardó silencio antes de continuar—: Será el Komsomol el que lo hará.

Tsiolkovski se refería a los Komsomol [los miembros de la juventud comunista] de la época. Si se equivocaba fue en que, en realidad, harían falta únicamente diez años para que su predicción se hiciera realidad³³.

En efecto, la conquista espacial soviética comenzó antes de lo que el anciano científico creía. El padre de la astronáutica rusa, Serguéi Korolióv (1906-1966), lograría lanzar el primer satélite artificial en 1957 y enviar al primer hombre al espacio, Yuri Gagarin, en 1961.

En resumen, la historia oficial convertiría a Tsiolkovski en el inspirador de la aventura espacial soviética. ¿Fue una decisión justificada? Los especialistas discrepan: unos la defienden, mientras que otros creen que se trata más bien de una

reconstrucción *a posteriori* por motivos ideológicos³⁴. Lo cierto es que, poco después del fin del estalinismo, las autoridades soviéticas empiezan a impulsar un culto a Tsiolkovski. En 1954, trascurrido un año de la muerte de Stalin, la Academia de Ciencias crea una medalla de oro que lleva el nombre del científico, destinada a premiar la mejor labor realizada en el campo de la aeronáutica. Tres años después, en 1957, tendrán lugar dos hechos insignes para la cosmonáutica soviética: por un lado, el Sputnik-1 es un éxito, el ser humano pone por primera vez un satélite en órbita, dando inicio a la era espacial global; por otro, la Unión Soviética se afana en celebrar el centenario del nacimiento de Tsiolkovski.

Las celebraciones incluyen la creación de una casa-museo Tsiolkovski en Kaluga. Dos días antes de que la efeméride del centenario tenga lugar, el propio Koroliov se presenta en Kaluga para seguir los progresos de la obra³⁵. Finalmente, el 17 de septiembre de 1957, cuando faltan apenas tres semanas para el lanzamiento del Sputnik, Koroliov pronuncia una conferencia en honor a Tsiolkovski en la Sala de las Columnas de la Casa de los Sindicatos de Moscú, escenario de las más importantes ceremonias del régimen. Su disertación lleva por título «Sobre el significado práctico de las propuestas científicas y técnicas de K. E. Tsiolkovski en el campo de la tecnología de cohetes»³⁶. Koroliov convierte al autodidacta de Kaluga en el creador de varias de las tecnologías fundamentales de la cosmonáutica soviética:

La idea de emplear cohetes como dispositivos de vuelo, el recurso al oxígeno líquido como uno de los componentes necesarios para impulsarlos, el uso del gas para el pilotaje. ¡Todo ello fue propuesto por Tsiolkovski sesenta años atrás, cuando

no era posible aún contar con aparatos voladores más pesados que el aire y cuando los cohetes únicamente se empleaban como juguetes pirotécnicos!

Koroliov concluye su discurso poniendo el programa espacial soviético bajo la égida de Tsiolkovski:

Podemos hoy afirmar que la herencia científica de Tsiolkovski, de la que el partido bolchevique y el poder soviético se han convertido en transmisores, no se ha detenido ni ha sido recibida de forma dogmática: al contrario, los eruditos soviéticos se esfuerzan en desplegarla de la manera más creativa y exitosa posible. En apariencia, uno diría que hacerse una idea completa de la medida y el significado de las ideas científicas y las técnicas propuestas por Konstantín Tsiolkovski, en particular en el campo de la exploración interplanetaria, supone aún hoy una tarea imposible.

El texto del discurso se publica en *Pravda*. Ese mismo año, se estrena el filme *Doroga k zvézdam* (*Camino a las estrellas*), que narra la vida y las teorías de Tsiolkovski e imagina el primer viaje del hombre al espacio, que no se hará realidad hasta cuatro años después. Tsiolkovski se convierte oficialmente en el precursor de la conquista espacial soviética. Reúne en su persona todas las virtudes: ruso —no americano o alemán—, autodidacta, hijo de una familia humilde de provincias y, en fin, favorable al régimen bolchevique. En las décadas siguientes, aparecerán monumentos en su honor por todo el país, e incluso un cráter en la Luna será bautizado en 1961 con su nombre.

La verdadera influencia de Tsiolkovski en el programa espacial soviético, no obstante, resulta más difícil de demostrar.

Si bien Koroliov relató a un periodista que conoció a Tsiolkovski en su juventud, a fines de la década de 1920, los historiadores discuten sobre la veracidad de esta afirmación, y consideran probable que inventara ese supuesto encuentro para contar con el beneplácito de las autoridades³⁷. La agencia Tass rememoraba la anécdota, contada por el propio Koroliov, en su necrológica:

Uno de los recuerdos más brillantes de mi vida es cuando conocí a Konstantín Eduárdovich Tsiolkovski. Fue en 1929, yo estaba a punto de cumplir veinticuatro años. Llegamos a Kaluga por la mañana. Conocimos al científico en la casa de madera en la que vivía por aquel entonces [...]. Cuando, con todo el ardor de la juventud, le anuncié que mi objetivo era alcanzar las estrellas, Tsiolkovski sonrió: “Es una tarea muy difícil, joven, crea usted a un anciano. Requerirá conocimiento, persistencia, voluntad y muchos años, tal vez toda la vida. Comience por releer todos mis trabajos, los va usted a necesitar. Léalos lápiz en mano. Siempre estaré listo para echarle una mano”³⁸.

En otras versiones de la entrevista, Koroliov afirma que fue Tsiolkovski quien incitó en él el deseo de impulsar el programa espacial: «Konstantín Eduárdovich nos marcó con su fe en la posibilidad de viajar al espacio. Salí de su casa con un solo pensamiento: construir cohetes y volar con ellos. Alcanzar las estrellas se convirtió desde entonces en la misión de mi vida»³⁹.

Incluso si Koroliov solo leyó a Tsiolkovski y jamás llegó a conocerlo realmente, el vínculo entre los dos hombres existe. Sea este realmente profundo o una mera reconstrucción por motivos ideológicos, ese vínculo llegó incluso a convertirse en

un momento culminante de la memoria colectiva rusa. Tsiolkovski, el inventor y filósofo que soñaba con la inmortalidad y la colonización del cosmos, se había convertido en uno de los pilares de la historia soviética.



© Rosamerón

7

La vía cósmica

Vernadski

15 DE NOVIEMBRE DE 2000. Ha transcurrido menos de un año desde la elección de Vladímir Putin como presidente del país más extenso del planeta. Durante sus primeros viajes al exterior como jefe del Ejecutivo, Putin ha obrado como un atento observador procurando a la vez dejar huella a su paso. Parece dudar entre propiciar el acercamiento con Occidente o con Asia. Aquel día se halla en el continente asiático, más concretamente en Brunéi, donde participa en una cumbre del APEC, el Foro de Cooperación Económica Asia-Pacífico. Para presentar su discurso, que lleva como título «Negocios y globalización», y en un guiño a sus anfitriones, Putin cita a Lao Tse y su «filosofía de la conexión recíproca de cuanto existe en el mundo», la cual, afirma, «se siente particularmente y de manera profunda en Oriente, con sus tradiciones ancestrales y su comercio, erigido sobre la base de los principios éticos más estrictos»¹. Con esta sola frase, Putin está dando a entender que la globalización no es un mero concepto occidental y que son

más honestos los intercambios económicos con Oriente que con Occidente. Continúa su discurso citando a

nuestro compatriota Vladímir Vernadski [quien], ya a principios del siglo xx, formuló una teoría de la noosfera, el espacio que une a toda la humanidad, y en el que se entrelazan los intereses de países y pueblos, de la naturaleza y de la sociedad, del conocimiento científico y de la política de Estado. Es prácticamente a partir de esta idea que hemos construido, hoy, el concepto de desarrollo sostenible².

El nombre de Vernadski permite al presidente articular una teoría de la unidad de la raza humana más profunda aún que la globalización, sea esta entendida desde una óptica taoísta o desde la perspectiva occidental actual. La visión de Vernadski no descansa únicamente en intercambios e intereses, sino en una auténtica esfera de pensamiento, la noosfera, que compromete tanto a la humanidad como a la naturaleza en su conjunto. En Vernadski, señala Putin, la globalización es *a priori* sostenible y ecológica, al contrario, según él, de lo que ocurre en Occidente, donde el desarrollo sostenible solo actúa a modo de reparación de los daños que la actividad económica causa al medio ambiente.

Pero ¿quién fue Vladímir Ivánovich Vernadski, este precursor de dos fenómenos en principio tan recientes y de tan enorme alcance como la globalización y la preocupación por el medio ambiente? Para acercarnos un poco más a su figura, debemos ceder de nuevo la palabra a Putin. El 27 de diciembre de 2016, dieciséis años después de su discurso en Brunéi, en pleno tercer mandato, el presidente recibe en el Kremlin a un «consejo gubernamental sobre desarrollo ecológico». Ante

este, Putin afirma que Rusia, en tanto es el país más grande del mundo, posee, en términos de agua, bosques y biodiversidad, un «potencial de recursos gigantesco», de una «importancia planetaria», que la convierte en el «donante ambiental del mundo»³. Y de nuevo hace referencia a Vernadski: «Ya a principios del siglo xx, Vernadski advirtió que llegaría un momento en que los seres humanos deberían asumir su responsabilidad tanto en el desarrollo como en el devenir de la naturaleza. Ese momento, sin duda, ha llegado». Una vez más, Putin proclama a Vernadski precursor del pensamiento ecológico global y creador de la idea de la era del Antropoceno, un nuevo período geológico que estaría marcado por los efectos directos de la acción humana sobre el planeta.

¿Qué tiene en común Vernadski con Fiódorov o Tsiolkovski? A Vernadski difícilmente podría acusársele de ser un místico excéntrico o un mecánico de cohetes autodidacta, y tampoco tuvo jamás intención alguna de revivir a los muertos o de ahondar en las condiciones necesarias para obtener la inmortalidad. El suyo fue el ejemplo de un científico reconocido y respetado en todo el mundo. Pero es indudable que sus hipótesis científicas responden a una lógica típicamente cosmista: su propósito fue integrar al ser humano en el cosmos, vincularlo a energías que provenían del espacio y que le conferirían un nuevo poder. Finalmente, Vernadski estaba convencido de la capacidad de la acción humana para transformar profundamente su entorno, ya fuera para bien o para mal. Vladimir Putin tenía razón al considerarlo un precursor de la ecología; sin embargo, omitió decir que Vernadski fue también uno de los primeros en realizar investigaciones nucleares, y que, a su manera, estuvo fuertemente vinculado al cosmismo.

Vernadski nació en 1863 en San Petersburgo, en el seno de una familia noble. De padre ucraniano, pasó su infancia entre su ciudad natal y Járkov. Fue admitido en la Universidad de San Petersburgo, en la facultad de Ciencias Naturales, donde se interesó particularmente en la mineralogía, y en concreto en la cristalografía, tema de su tesis. Más tarde sería designado responsable de los museos universitarios de Mineralogía y ejercería como profesor en la Universidad de Moscú. Sus aportaciones en el campo de la geología fueron extraordinarias: es uno de los impulsores de la moderna geoquímica, disciplina que aplica los principios de la química al estudio de suelos y rocas, e incluso creó una nueva ciencia, la biogeoquímica, que estudia las relaciones entre la materia inerte y los organismos vivos y que en la actualidad se imparte en muchas universidades del mundo⁴. Además, participó en numerosas expediciones en busca de tierras raras y minerales radiactivos, y fue también un gran pedagogo, que formó a toda una generación de eruditos.

Pero la prolífica actividad de Vernadski no se limitó al ámbito científico. Fue un miembro entusiasta de la intelectualidad, y un opositor al zarismo. Se unió al Partido Democrático Constitucional, el Partido Cadete, que defendía la instauración de una democracia liberal, y del cual se convertiría en uno de sus principales dirigentes. En 1905, año de la fallida revolución, se valió de su posición académica para conseguir un decreto que prohibía el ingreso de la policía en el recinto de la universidad. Como miembro del Consejo de Estado, pidió asimismo la liberación de los presos políticos, junto con la abolición de la pena de muerte. Cuando en 1911 la policía violó el decreto acordado, abandonó la universidad; no obstante, un año después sería elegido miembro de la Academia de las

Ciencias. Convertido en figura señera de los demócratas moderados durante los años que precedieron a la revolución, Vernadski desempeñaría tras los hechos de Febrero distintos cargos en comisiones de agricultura y educación del gobierno provisional. Intentó impulsar nuevos planes de reforma agraria y de transformación y desarrollo del sistema escolar y de las instituciones políticas... pero la llegada al poder de los bolcheviques en octubre de aquel año le impediría llevarlos a cabo. La noche de la toma del Palacio de Invierno, Vernadski anotaba en su diario: «Un golpe de Estado, no una revolución»⁵. Convertido de inmediato en sospechoso a los ojos del nuevo régimen, se refugia en Ucrania. A su regreso a Petrogrado en 1921, es arrestado, si bien sus amistades en la Academia de Ciencias conseguirán su rápida liberación.

Entre 1922 y 1925, Vernadski permanecería en Francia, dando clases en la Sorbona. Conocía Europa desde su juventud, en especial Alemania y Francia, países en los que había estudiado o vivido en varias ocasiones, y en los que trabó numerosos contactos en círculos científicos y filosóficos. Interesado desde años atrás por la radiactividad y el uso de la energía atómica, llevó a cabo varios estudios sobre minerales radiactivos en el laboratorio de Marie Curie. Durante esa época publicaría importantes obras como *Geoquímica* (1924) o *La biosfera*, aparecida en 1926. Ese mismo año, las autoridades soviéticas, preocupadas por su prolongada ausencia y por su intención de trabajar junto a Marie Curie en un mineral radiactivo procedente del Congo, le permiten regresar a Rusia; a Vernadski cuenta en aquel momento sesenta y tres años. A su regreso, mientras que sus colegas investigadores y académicos se enfrentan a dificultades cada vez mayores para realizar su trabajo, Vernadski disfruta de un trato preferencial; tiene el

derecho de pasar de tres a seis meses en el extranjero, concretamente en París. Tan cómodo régimen de vida se verá interrumpió en la década de 1930. Bajo Stalin, la dirección de la Academia de Ciencias, y Vernadski con ella, se traslada en 1934 de manera permanente a Moscú.

El regreso de Vernadski a la Rusia soviética alimentó la controversia. Para algunos, era la prueba de su conversión al nacionalismo y el estalinismo, y de su cercanía a los proyectos de Stalin de industrializar y aumentar a marchas forzadas las fuerzas productivas del país. Para otros, en cambio, Vernadski supo siempre mantener las distancias con el tirano y jamás dejó de ser ante todo un humanista, capaz de mostrarse abiertamente crítico con la dirección del país. Ya en 1925, expresaba su disconformidad con la gestión bolchevique de las poblaciones puestas bajo su responsabilidad: «En la actualidad, cientos de miles de hombres mueren o languidecen en Rusia a causa de la falta de alimentos, mientras que más de una decena de millones son víctimas de los muchos errores cometidos»⁶. Durante la década de 1930, se esforzaría en proteger la Academia de Ciencias de las acometidas estalinistas. Incluso en 1936, en plena era del Gran Terror, reacio a convertirse en cómplice de las purgas, tuvo el coraje de renunciar a todos sus cargos administrativos. Leyendo su diario, descubrimos su oposición a las represiones entonces orquestadas por el siniestro Nikolái Yezhov, como anotaba en una entrada de 1938: «El Partido tiene miedo de Stalin. ¿Acaso no son lo mismo Yezhov y Stalin?»⁷.

¿Cómo fue posible que este ex líder del hostigado partido cadete, este espíritu libre capaz de oponerse a la dictadura, no sufriera el trato dispensado a tantas otras voces disidentes? Sin duda, la protección de la que gozó Vernadski iba acorde

con su inmenso prestigio académico, pero muy probablemente no sea esta razón suficiente para explicar su caso. En realidad, para el régimen, Vernadski era un elemento muy útil, indispensable incluso. Ya en 1940, durante las primeras fases del conflicto, fue uno de los impulsores de la prospección de uranio en suelo soviético. En septiembre de 1942, poco antes de que diera inicio la Batalla de Stalingrado, fue recibido junto a otros científicos por el propio Stalin en su dacha en Kúntsevo, con el fin de consultarles sobre las armas atómicas. A todo ello se añade su condición de especialista en minerales raros, imprescindibles en tiempos de guerra. En 1943, Vernadski sería galardonado con el prestigioso Premio Stalin. Dos años después, fallecía en Moscú. En el monumento erigido en su honor en el prestigioso cementerio Novodévichi, se lee la inscripción siguiente: «Vivimos en una era formidable, una era en la que el hombre se ha convertido en una fuerza geológica, capaz de transformar la faz de nuestro planeta». En la época del optimismo estalinista, el Antropoceno recibía el epíteto de «formidable».

Hoy, todos los rusos conocen el nombre de Vernadski, ni que sea por la estación de metro y la monumental avenida, no lejos de la Universidad de Moscú, que llevan su nombre. Vernadski se convertiría en una figura de talla mundial, en especial a partir de 1968, cuando la Unesco organizó un simposio bajo el título de «Uso y conservación de la biosfera», al que en 1971 añadió la creación de un Programa sobre el Hombre y la Biosfera. Por aquel entonces, Vernadski gozaba de fama como precursor a la vez de la ecología científica y del movimiento New Age, con su exaltado culto al Sol y a Gaia, la Madre Tierra. Pero aquel «momento Vernadski» no duraría mucho, y el nombre del científico no tardaría en caer en el olvido en Occidente.

Sí hay, sin embargo, un concepto ampliamente estudiado por Vernadski que sigue siendo popular aún hoy. Nos referimos al concepto de *biosfera*. En su obra homónima, publicada en 1926 en Leningrado y en 1929 en París, Vernadski define la biosfera como «la región única de la corteza terrestre ocupada por la vida»⁸. El término había sido acuñado en 1875 por el geólogo austriaco Eduard Suess, en sus estudios sobre la formación de los Alpes, y Vernadski lo utilizaría como fundamento de una concepción unitaria de la naturaleza, opuesta a la visión compartimentada a la que la existencia de distintas disciplinas científicas la somete. Para Vernadski, «la manifestación regular de los mecanismos del planeta, y en concreto de los de su región superior, la corteza terrestre»⁹ puede estudiarse como si fuera un bloque. A ese estudio se dedica la ciencia de lo que denomina *biogeoquímica*, que observa de qué modo se manifiesta la vida sin separarla de los fenómenos químicos de la Tierra ni de la relación de esta con el cosmos. Es este último aspecto, su dimensión cósmica, lo que Vernadski considera su principal aportación a la noción de biosfera. En el último de sus artículos publicados, «Unas palabras sobre la noosfera», que puede considerarse su testamento intelectual, escribía: «En nuestra época, el concepto de biosfera recibe realmente su pleno significado. El de un fenómeno planetario de carácter cósmico»¹⁰.

La biosfera no es solo un tratado científico. Una vez más, asoman en sus páginas postulados afines al pensamiento cosmista. En primer lugar, la vida, principal objeto de investigación de la obra, no es para Vernadski un fenómeno accidental, es la esencia misma del universo. Expresiones como «principio de vida» o «aparición de vida», establecidas por las «especulaciones religiosas y filosóficas»¹¹, carecen de sentido: la

vida es eterna, pues «ningún organismo vivo ha sido engendrado desde la materia bruta»¹², idea esta última que Vernadski postula por la imposibilidad de determinar científicamente el origen de la vida. La naturaleza, la Tierra, las estrellas están inseparablemente unidas a la vida. Como explica Guennadi Aksenov, autor especialista en la obra de Vernadski¹³, para este «el cosmos sin vida es inconcebible».

El estado de las investigaciones de su época llevó igualmente a Vernadski a sostener que la Tierra es única en su género en todo el cosmos: si «la faz de la Tierra, su imagen en el Cosmos, percibida desde la distancia de infinitos espacios celestes, nos parece única, distinta a la de los restantes cuerpos celestes»¹⁴, es porque alberga vida. Eso la diferencia de otros astros conocidos y explica la relevancia de la noción de biosfera. Sin embargo, Vernadski deja claro que nada nos impide descubrir algún día otros planetas portadores igualmente de vida. No en vano, es el espacio, según él, el que permite la vida: la Tierra «recibe desde todos los rincones del espacio una infinita variedad de radiaciones distintas; las radiaciones luminosas que somos capaces de ver son una parte insignificante de ellas»¹⁵. Con esta afirmación, Vernadski está rompiendo con tres siglos de cosmología. La imagen del universo que propone no es ya la de un cosmos transparente al lenguaje racional matemático y en el que la Tierra es un astro más entre otros, al contrario: «la perpetua alternancia de los rayos que llenan el espacio distingue claramente el ámbito cósmico desprovisto de materia del espacio ideal de la geometría»¹⁶. Para Vernadski, el gran libro de la naturaleza deja de escribirse, como pretendía Galileo, en lenguaje geométrico. El cosmos no es ya un entorno neutro en el que los planetas se despliegan siguiendo leyes matemáticas. O no es solo eso. Es también

un espacio en el que se intercambian energías y rayos cósmicos, que deviene o vuelve a ser un caos rebosante de fuerzas distintas y a menudo ocultas.

Así, si el Sol es el que da a la Tierra su luz y su calor y la Tierra alberga vida, la conclusión evidente para Vernadski es que esa vida procede del Sol¹⁷: «La biosfera es tanto una creación del Sol como una manifestación de los procesos terrestres»¹⁸. Él, que tan enérgicamente condena las especulaciones poético-religiosas sobre el origen de la vida, a veces parece estar de acuerdo con ellas:

Las antiguas intuiciones religiosas de la humanidad, que consideraban a todas las criaturas, y especialmente al hombre, como hijas del Sol, se hallaban mucho más cerca de la verdad de lo que puedan pensar quienes únicamente ven en los seres terrenales la efímera creación, el ciego y fortuito azar por el que mudan la materia y las fuerzas terrenales.

Vernadski sugiere incluso que los seres vivos no son producto de la casualidad mecánica. ¿Acaso no se une esta idea, ni que sea de forma inconsciente, a los ensueños de Platónov sobre la participación activa del Sol en las actividades humanas? Esta revalorización del vínculo de los seres vivos con el Sol ha sido común al pensamiento de todos los cosmistas. En este sentido, y aunque asegurara aborrecer las divagaciones teológico-filosóficas, Vernadski, participa plenamente de esta misma idea.

Estas tesis, cuya originalidad resulta cuando menos indiscutible, tuvieron su continuidad en el ideario ecologista, propio del movimiento New Age. Científicos como James Lovelock o Lynn Margulis, creadores de la «hipótesis Gaia», según

la cual el hombre debe actuar no solo para proteger a los seres que habitan la Tierra, sino a la Tierra misma, consideran a Vernadski «su más ilustre antecesor»¹⁹.

La visión de Vernadski queda algo más clara cuando, en su condición de geólogo, afirma que los cambios acaecidos en los distintos estratos y rocas que hallamos en la Tierra no han obedecido a mecanismos puramente terrestres, sino que son «la manifestación de la estructura de los átomos y del vínculo de estos con el cosmos, de cómo, en suma, se han visto determinados por la historia de este último»²⁰. Estudiar la corteza terrestre es en realidad asistir a la acción de procesos químicos de dimensiones cósmicas. Fue esto lo que espoleó el interés de Vernadski por la energía atómica: había comprendido que la radiación emitida por ciertos minerales albergaba un poder más allá de cualquier cosa que pudiera encontrarse en la Tierra. Si la energía del Sol transforma la Tierra, existe «otra fuente de energía libre, la materia radiactiva», capaz de «perturbaciones [...] aún más poderosas»²¹.

Si el concepto de biosfera asocia el devenir de la Tierra a la vida, ¿en qué afecta ello a nuestra comprensión del planeta? Para Vernadski, la vida es de por sí una fuerza física fundamental; la materia viva ejerce una influencia sobre el medio ambiente circundante que podemos perfectamente medir. Según él, «no hay fuerza química en la superficie terrestre más inmutable, y por tanto más poderosa, que el conjunto que forman los organismos vivos»²². El estudio de las plantas, por ejemplo, lo demuestra: todo cuanto vive depende de la vegetación, la cual se nutre de la luz del Sol y transmite la energía que este le da a los demás seres vivos, en especial a los animales, quienes liberan energía a su vez²³. Vernadski, quien no vivió lo suficiente para asistir a la exploración del cosmos, esta-

ba convencido de que la vegetación teñía con su color el planeta: «vista desde el espacio sideral, la tierra firme debe de tener una coloración verde»²⁴.

Pero la vida no solo atañe a plantas y animales:

No solo crea, con sus colores, sus formas, con las asociaciones entre organismos vegetales y animales, con el trabajo y la obra creadora de la humanidad civilizada, la imagen entera de la naturaleza: también penetra en los más profundos y grandiosos procesos químicos que tienen lugar en la corteza terrestre²⁵.

Estos procesos ocultos fascinaban a Vernadski, quien afirmó que «las capas arqueozoicas más antiguas proporcionan pistas indirectas sobre la existencia de vida»²⁶. La vida ha estado y sigue estando presente en todas partes, incluso en los minerales, y ha transformado desde siempre la corteza terrestre. Deja en el suelo parte de los elementos que han pasado por ella, extrae nuevos minerales y «penetra en la materia bruta de la biosfera a través del fino polvo de sus escombros»²⁷. En el fondo, la materia «es en gran medida una creación de la vida»²⁸.

Vernadski va más lejos aún. En 1924, mientras residía en Bourg-la-Reine, en las afueras de París, escribe un informe para la Fundación Rosenthal en el que pretende demostrar que, al reproducirse, los organismos vivos ejercen presión sobre el medio ambiente y transforman químicamente el planeta en su totalidad. Según él, podemos medir con precisión la velocidad de transmisión de la vida (en concreto, en «enjambres de insectos, huevos o alevines de una misma camada»²⁹, gracias a una constante de reproducción, la magnitud alfa, que «expresa el aumento en veinticuatro horas del número de

individuos calculado a partir de un único individuo teórico»³⁰, como escribe en *La Biosfera*. Los organismos vivos, con el plancton como caso más representativo, transforman la biosfera a medida que la pueblan. Y la ciencia es capaz de calcular esta acción. Vernadski, que admitía no estar seguro de ser comprendido por sus contemporáneos³¹, jamás dejó de sentirse fascinado, sin embargo, por lo que él llamaba «la ubicuidad de la vida, su tendencia a hacer acopio de todo el espacio existente a menos que encuentre un obstáculo insalvable que le ponga freno. Sus dominios los constituyen la superficie entera del planeta».

¿A qué obedecía esta obsesión por la vida por parte de un especialista en minerales? ¿Puede que se tratara de lo que el filósofo de la ciencia Gaston Bachelard denominó un «obstáculo epistemológico»? En *La formación del espíritu científico* (1938), Bachelard apela a la cautela ante la seducción de lo que denomina el «obstáculo animista», una «intuición de la vida» que puede resultar «invasiva»³². Para Bachelard, la geología es un ámbito especialmente proclive a sufrir el «fetichismo de la vida»³³. «Vida es una palabra mágica»³⁴, que ayuda por ejemplo a explicar que una mentalidad precientífica llegue a creer en la fertilidad de las minas, las cuales, por analogía con la fertilidad animal, «engendran» minerales preciosos. Bachelard considera necesario distinguir entre los diversos órdenes, y cuidarse de presuponer la presencia de vida en la materia. Pero el caso de Vernadski es el de un erudito serio y respetado que propone hipótesis audaces o iconoclastas.

No fue sin embargo Bachelard el personaje decisivo durante la larga estancia de Vernadski en Francia. Este papel corres-

ponde a Henri Bergson, el filósofo francés de la vida, uno de los pensadores más célebres de la primera mitad del siglo xx, quien con su crítica al racionalismo moderno y su célebre *élan vital* inspiró a multitud de pensadores, dentro y fuera del ámbito europeo³⁵. Vernadski leyó *La evolución creadora* poco después de su publicación en 1907, y lo releyó dos veces³⁶. Seguidor confeso de la filosofía de Bergson³⁷, Vernadski pudo conocer al pensador en persona en 1923, cuando este último colaboraba con la Liga de las Naciones. El propósito de Vernadski con ese encuentro era **propiciar un proyecto de cooperación científica junto a aquel «hombrecito completamente calvo, pero vivaz e interesante»**³⁸.

La evolución creadora comienza exponiendo la dificultad a la que se enfrenta la razón cuando intenta comprender el fenómeno de la vida. La razón está hecha para captar objetos inertes y sólidos, y precisamente por ello, aquellos conceptos adaptados a la **comprensión de la materia inerte** no permiten comprender a los seres vivos: «Ninguna de las categorías de nuestro pensamiento: unidad, multiplicidad, causalidad mecánica, finalidad inteligente, etc., se aplica con precisión a las cosas de la vida»³⁹. Las herramientas tradicionales de la física matemática se revelan aquí insuficientes: «En vano empujamos a los vivos a uno u otro de nuestros marcos. Todos los marcos crujen»⁴⁰.

La irreductibilidad de la vida al pensamiento clásico racional constituye la intuición rectora del pensamiento de Bergson. Llámese este *élan vital* o duración, este flujo creativo de la vida, opuesto al tiempo *espacializado* que las matemáticas nos permiten medir, escapa a una aprehensión que lo paralizaría. Bergson reclama nuevas herramientas para capturarlo, y en particular lo que él denomina *intuición*. Esta, lejos de

yuxtaponer elementos inmóviles, abraza el impulso de la vida. Vernadski intentará asumir como científico el desafío filosófico lanzado por Bergson: renovar conceptualmente el enfoque de la vida, sin caer en el irracionalismo. Si la vida, como escribe Bergson, hace saltar las normas por los aires, él hará saltar por los aires a su vez las reglas de la ciencia para tomar plenamente en cuenta la vida que es consustancial a la Tierra.

Vernadski frecuentó asimismo a un alumno y sucesor de Bergson en el Collège de France y posteriormente en la Academia Francesa, el matemático y filósofo Édouard Le Roy (1870-1954). Este último acuñó un término que devendría la segunda gran aportación conceptual de Vernadski: el de *noosfera*. En sus lecciones del curso 1927-1928, Le Roy intentó determinar el lugar del hombre y de su pensamiento (*noos* en griego) en la comprensión del fenómeno de la vida. Según afirmó:

si queremos dar un lugar al Hombre en la historia universal de la Vida [...] resulta imprescindible colocarlo por encima de la naturaleza inferior, en una situación en la que la domine, y que sin embargo no conlleve su desarraigo; esto equivale a imaginar, por encima de la biosfera animal y tras ella, una esfera humana, la esfera de la reflexión, de la invención consciente y libre, del pensamiento propiamente dicho: en síntesis, la esfera de la mente o noosfera⁴¹.

Otro intelectual haría un amplio uso del concepto de noosfera. Amigo de Le Roy y conocido por Vernadski, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) fue un célebre geólogo, botánico, zoólogo y sobre todo paleontólogo jesuita, que propuso establecer una síntesis entre fe y ciencia. Sus intentos por reconciliar la teoría de la evolución de Darwin con la idea cristiana

de la Creación le valieron algunos problemas con el Vaticano, pero también un inmenso éxito entre los cristianos favorables a la modernidad. En su primer ensayo, *La vida cósmica* (1916) Teilhard emplea ya el término biosfera, que él define como el «hilo sensible de la estrella que nos lleva», «la misma película de sustancia orgánica con la que hoy se nos aparece envuelta la Tierra: ¡una capa verdaderamente estructural del planeta, a pesar de su delgadez!»⁴².

A su edificio científico-teológico, Teilhard añadirá la capa de la noosfera, concepto que probablemente elaborara junto a Le Roy: «Por encima de la biosfera animal —escribe— se sitúa una esfera humana, la esfera de la reflexión, de la invención consciente, de la unión sentida de las almas (la noosfera, si se quiere)»⁴³. En este sentido, la perspectiva de Teilhard es abiertamente espiritual, confiere a la Tierra una entidad casi humana, como puede advertirse cuando afirma que «La Tierra está adquiriendo una “nueva piel”. Mejor aún, está encontrando su alma»⁴⁴. Si el pensamiento humano, transformado en un fragmento de la naturaleza, precisa de un nuevo concepto para ser aprehendido, es porque está causando una ruptura en la historia de la evolución, «comparable, en orden de magnitud, solo a la condensación del quimismo terrestre o a la aparición misma de la Vida»⁴⁵. En la filosofía de Teilhard de Chardin, este estrato de reflexión humana es esencial, pues prepara la última etapa, que marca la reconciliación de lo humano, lo divino y la naturaleza: el advenimiento de lo que él llama el «Cristo Cósmico».

La idea de noosfera atrajo de inmediato a Vernadski, quien, lejos de ser un teólogo, la amoldó a sus propias teorías. No es

casual que, trascurridos pocos años desde el final de la Gran Guerra, tres científicos y pensadores europeos desarrollaran este concepto de forma prácticamente simultánea. La visión de millones de hombres matándose entre sí, o en el caso de Vernadski de masas revolucionarias uniéndose para derrocar al zarismo y alumbrar un nuevo régimen político, hizo germinar en ellos la dimensión universal y telúrica que podía alcanzar la acción humana. En Europa occidental, la tierra se había visto surcada por trincheras, y en Rusia y Ucrania, el suelo dejó de ser fértil cuando empezó la gran hambruna de 1921. ¿Y si la vida de la tierra y la vida de los hombres estuvieran unidas?, se preguntaron.

En su último texto, «Unas palabras sobre la noosfera», Vernadski confiesa que la Primera Guerra Mundial «transformó de raíz [su] comprensión geológica del mundo»⁴⁶. En su opinión, si se observa la guerra de 1914 o la revolución de 1917 «desde el punto de vista de un naturalista (y, creo, de un historiador), puede y debe considerarse un fenómeno histórico de este calibre como un acontecimiento único, de magnitud geológica y no únicamente histórica». Para Vernadski, el siglo xx inaugura la era de la acción humana, una época en la que esta es capaz de modificar los equilibrios geológicos de la biosfera. A partir de este momento,

el hombre, por vez primera en su historia, tomó conciencia de la totalidad de la biosfera y se apoderó de ella, terminó de trazar el mapa geográfico del planeta al tiempo que se diseminaba por toda su superficie. Así es como «la humanidad se convirtió en un todo». Al mismo tiempo, invenciones como la radio o la televisión permitían al ser humano comunicarse al instante con cualquier persona en cualquier lugar del planeta⁴⁷.

Ello sin aludir a cuánto habían acercado a las personas entre sí los viajes en avión. La noosfera nace, pues, de este asalto a la Tierra entera.

En el mismo texto, Vernadski postula que el hombre no puede permanecer aislado de la biosfera, de su medio terrestre vivo. Debe ser considerado una parte activa más de un complejo sistema de intercambio de energía, idea esta cuya invención Vernadski no pretende atribuirse:

Considerando la intervención del hombre en el ámbito de la geología, Aleksey Petróvich Pávlov (1854-1929) mencionó en los últimos años de su vida una era antropogénica, la cual estamos ahora mismo atravesando. [...] Señaló con razón que el hombre puede convertirse ante nuestros ojos en una formidable fuerza geológica»⁴⁸.

Y concluye que «en la historia geológica de la biosfera se abre ante el hombre un inmenso futuro, siempre que lo comprenda y no utilice su razón y su trabajo para la autodestrucción»⁴⁹.

Vernadski fue uno de los primeros en advertir la existencia de lo que llamamos Antropoceno, una nueva era geológica definida por la certeza de que la acción humana se ha convertido en un factor determinante en la evolución geológica del planeta⁵⁰. Por primera vez, una especie viva ejerce como actor de la historia terrestre. Y esta inversión conceptual puede llevar a lo peor: Vernadski comprendió los riesgos ecológicos que esta era representaba tanto para la biosfera como para el género humano. En su escrito «La autotrofia de la humanidad», por ejemplo, predijo una posible escasez de recursos:

Las reservas de materias primas están disminuyendo visiblemente. Si su uso aumenta con la misma velocidad, la situación se volverá seria. En dos generaciones podemos esperar una escasez de hierro, el petróleo escaseará antes incluso; en unas pocas generaciones, la cuestión del carbón puede volverse trágica⁵¹.

Vernadski supo advertir muy pronto los desequilibrios globales que hoy afectan a nuestro planeta: el cambio climático, el deshielo, la disminución de los recursos de agua dulce, el agotamiento de los bosques, la contaminación del suelo o la desaparición masiva de especies, entre otros.

La noosfera es por tanto el problema: el pensamiento humano se ha convertido en una fuerza que actúa sobre la Tierra, la naturaleza y el cosmos. Pero Vernadski cree que la noosfera puede asimismo ser la solución. El hombre, «el *homo faber* del señor Bergson», modifica su entorno mediante el uso de la técnica:

Altera el aspecto, la composición química y mineralógica del medio en el que habita, medio este que ahora constituye la superficie de la Tierra entera. Con cada siglo, su acción se vuelve más poderosa y mejor coordinada. Un naturalista no puede ver en ello otra cosa que un proceso natural, de orden comparable a los restantes fenómenos geológicos⁵².

Es indudable por tanto que la noosfera encarna «una nueva fase de transformación geológica en la evolución de la biosfera»⁵³. Pero del mismo modo, Vernadski señala que al hombre se le abren a la vez «posibilidades creativas cada vez más amplias»⁵⁴.

¿A qué posibilidades se refiere? En primer lugar, está el acceso a nuevas e «inextinguibles»⁵⁵ formas de energía: «la fuerza de las mareas y de las olas del mar, la radioactividad, el calor del Sol pueden proporcionarnos toda la energía que necesitamos». A ello Vernadski añade las visiones de un Fiódorov o un Tsiolkovski: «Están haciendo su aparición sueños hoy fantásticos, pero que en un futuro podrán hacerse realidad: el hombre intenta dejar atrás las fronteras de su planeta y alcanzar el cosmos. Y es probable que lo consiga»⁵⁶.

En definitiva, a pesar del peligro real de la destrucción (o puede que ante la perspectiva de que la Tierra se convierta en un lugar inhabitable) Vernadski cree que «el futuro está en nuestras manos»⁵⁷. Fiel a su cultura humanista, si bien comprendió a la perfección la acción destructiva del hombre hacia el planeta y la vida que este sustenta, Vernadski no dejó jamás de mostrarse optimista ante el poder que la técnica ofrecía.

Tanto por su pensamiento como por su modo de actuar, Vernadski fue muy distinto a Fiódorov, Tsiolkovski o al resto de biocosmistas. Como científico, intentó siempre buscar las leyes presentes en la naturaleza y procuró ceñirse a la experiencia. Se opuso a la especulación metafísica o religiosa y, si bien insistió en la existencia de «vínculos [...] auténticamente reales» con nuestros antepasados: «El hecho esencial —el vínculo material entre las distintas generaciones de padres e hijos— permanece intacto»⁵⁸, no es posible reconocer en su pensamiento traza alguna del anhelo de Fiódorov por revivir a los muertos.

Vernadski coincidió con los pensadores cosmistas en proponer una teoría de la evolución del cosmos en su conjunto.

Al igual que estos, consideró que para comprender a la humanidad es necesario cambiar de escala, estudiarla desde una perspectiva cósmica, y a la vez se esforzó en demostrar que la propia acción humana había adquirido proporciones igualmente cósmicas, con la noosfera como su fruto tangible. A pesar de sus reparos, Vernadski cargó con muchas de las ambigüedades del cosmismo. Fue un precursor del pensamiento ecológico, de la noción de la interacción existentes entre el hombre, la Tierra y el cosmos, y advirtió de la destrucción que el ser humano inflige a lo que él denominó biosfera. Pero creyó también firmemente en el poder creativo del hombre, con el impulso de la ciencia, para explorar el espacio y convertir su pensamiento en una realidad medible y manipulable. Si el cosmos actúa sobre nosotros, también nosotros podemos actuar sobre él. Si bien empleó un lenguaje distinto, Vernadski se mantuvo fiel a la ecuación cosmista.



©Rosamerón

8

Una New Age soviética

SI VLADÍMIR VERNADSKI PUDO ESCAPAR a la represión estalinista gracias a su fama y sobre todo al partido que podía sacarle el régimen, el caso de muchos otros intelectuales de inspiración cosmista no fue ni mucho menos el mismo. La búsqueda de la vida eterna o la exploración de otros mundos eran lujos que nadie podía permitirse bajo el mandato de Stalin. Bastante complicado era ya sobrevivir.

Por supuesto, en el contexto marxista y ateo de la URSS, el cosmismo religioso de Fiódorov estaba mal visto. En la década de 1920, Aleksandr Gorski, uno de los discípulos de Fiódorov, decidió publicar varios libros sobre su maestro y su deseo de resucitar a los antepasados¹. Gorski sería detenido por primera vez en 1927, acusado de participar en «un grupo que recibe la denominación de *fiodorovianos*» y de fomentar la «propaganda de las ideas reaccionarias de Fiódorov». En 1929 sería arrestado de nuevo; en esta ocasión se lo sentenció a diez años en un campo de internamiento. Otro de los discípulos de Fiódorov, el filósofo Valerián Muraviov, teorizó la posibilidad de manipular el tiempo con el fin de hacer realidad los propósi-

tos de su maestro. Muraviov fue detenido en 1929 por actividad antisoviética y enviado a un campo. Nunca más se supo de él. Los cosmistas fiodorovianos, siguiendo la suerte de los miembros de otros movimientos acusados de reaccionarios o religiosos, fueron severamente perseguidos por el régimen, si bien no cesaron en sus esfuerzos por difundir sus ideas hasta finales de la década de 1920.

Otro gran nombre del cosmismo fue el de Aleksandr Chichevski (1897-1964), condenado por sus ideas a dieciséis años en campos de trabajo y de «rehabilitación», y posteriormente relegado a un segundo plano. El perfil de Chichevski no encajaba mucho con el del típico bolchevique. Hijo de una familia perteneciente a la aristocracia rusa, recibió una educación exquisita: con solo siete años, recibió lecciones de pintura en París a cargo de un alumno de Degas; su padre, un oficial del ejército, le regaló un laboratorio en miniatura y tuvo la oportunidad de participar como aficionado en excavaciones arqueológicas en Grecia o Egipto. Genio precoz, hablaba con fluidez francés, inglés, alemán e italiano. Su formación poco hacía presagiar que fuera a convertirse en un cosmista, si no hubiera sido por el pequeño detalle de haber cursado parte de sus estudios en Kaluga, donde su padre había sido destinado. En 1914 conoció allí a Tsiolkovski, el genio de los cohetes, quien lo hizo partícipe de sus grandiosas ideas. Los dos hombres forjarían una amistad que duraría más de veinte años, y Chichevski llegaría a escribir un libro de memorias sobre su maestro. Convertido con solo veintiún años en arqueólogo y doctor en Historia por la Universidad de Moscú, el joven Chichevski regresó a Kaluga con el fin de impartir allí clases, actividad que compaginaría con la composición de versos y la pintura de paisaje. En 1926 regresó a Moscú, y posteriormente

residiría en París y Nueva York, ciudades en las que llegó a impartir varias conferencias. En 1942, ya de regreso en la URSS, llegó el arresto y el posterior paso por distintos campos, hasta su liberación en 1958². Rehabilitado tras su regreso a Moscú, Chichevski moriría seis años después.

Este extraordinario personaje, que ni siquiera estando preso en el gulag dejó de dedicarse a la ciencia y escribir poemas, concibió una visión del mundo más original aún que la de sus correligionarios. Aplicando el principio cosmista según el cual no es posible separar las fuerzas que actúan en el universo de la propia existencia humana, Chichevski defendió la influencia directa de la actividad solar en la historia, a través de su acción sobre nuestra psique. Las crisis económicas, las guerras, las revoluciones debían ser consideradas, según él, procesos naturales tan predecibles y mensurables como los eclipses. A esta nueva ciencia la denominó «heliobiología». Según Chichevski, nuestro corazón late siguiendo «el pulso del cosmos»³: hay un vínculo entre la circulación de la sangre en nuestro organismo y el universo. Como es obvio, no es que se trate de una posición precisamente acorde con la ideología leninista, por lo que no es de extrañar que cuando, en la década de 1930, afirmó que la Revolución de Octubre no había sido provocada por el deseo de emancipación de las masas trabajadoras sino por la radiación cósmica, quienes en aquellos momentos de tentaban el poder se sintieran especialmente molestos.

Sin duda, si Chichevski no fue arrestado antes fue porque, al igual que Tsiolkovski o Vernadski, resultaba útil al régimen, que mostró especial interés en sus trabajos sobre la aeroionización. Chichevski sostenía que el aire se vuelve dañino cuando contiene demasiados iones positivos de oxígeno o dióxido de carbono. Por ello, diseñó un dispositivo capaz de difundir

iones negativos en la atmósfera. En 1938, las autoridades soviéticas pensaron en Chichevski para «ionizar» el Palacio de los Soviets, faraónico proyecto estalinista en el centro de Moscú cuyo tamaño y majestuosidad, una vez erigido, eclipsaría al mismísimo Kremlin. Pero la ofensiva alemana interrumpió el proyecto, y Chichevski no tardaría en ser enviado al gulag. Sin embargo, muchos años después, la adaptación de su artefacto para el uso doméstico causaría furor entre los rusos: a partir de la década de 1990, multitud de ciudadanos adquirirían el llamado «candelabro de Chichevski» para purificar con él el aire de sus hogares. Aun hoy, el aparato sigue comercializándose, dentro y fuera de Ruisa, al parecer con cierto éxito. De forma similar a su amigo Tsiolkovski, Chichevski supo combinar su visión de unir al hombre y el cosmos con la creación de insólitos dispositivos.

Cuando Chichevski regresó finalmente a Moscú de su largo exilio, el cosmismo estaba recuperando terreno en la cultura soviética. Al fin y al cabo, algunos de los grandes acontecimientos de las décadas de 1940 y 1950 no eran del todo ajenos a la visión cosmista del mundo. El recuerdo de la Segunda Guerra Mundial, la «Gran Guerra Patria» como sería llamada en la URSS, estaba reemplazando paulatinamente a la ideología leninista, algo tocada tras la larga noche estalinista. Recurriendo a las mismas palabras que Vernadski utilizó para definir el impacto de la Primera Guerra Mundial, podríamos decir que este segundo conflicto representó por su violencia un acontecimiento de orden planetario, casi geológico (basta con pensar en Hiroshima y Nagasaki). Además, a fines de la década de 1940 el régimen soviético había obtenido la bomba ató-

mica: de pronto, la URSS contaba con una fuente de energía cuya escala hasta entonces únicamente había sido posible más allá de nuestro planeta y que la hacía capaz de extender su poder al planeta entero. Como escribe la filósofa Hannah Arendt en su libro *La condición humana*, «nosotros, que seguimos siendo y probablemente para siempre criaturas ligadas a la Tierra, dependientes del metabolismo con una naturaleza terrena, y que hemos hallado los medios para efectuar procesos de origen cósmico y posiblemente de cósmica dimensión»⁴. Finalmente, la carrera por conquistar el espacio bebe directamente de los sueños del cosmista Tsiolkovski. Todo ello explica por qué el hilo del pensamiento del cosmismo, a pesar de ser en extremo tenue durante el estalinismo, jamás se rompió por completo.

Lo más asombroso de esta reinención del cosmismo tras Stalin es que lo protagonizan enfoques y personajes muy diferentes entre sí: desde entusiastas de la ciencia ficción a eruditos, cosmonautas, adeptos a la New Age o incluso nacionalistas... En conjunto, ofrecen una imagen a menudo sorprendente de la URSS, un país donde, ante la asfixia que supone la ideología oficial, conceptos como la vida eterna o la superación de las limitaciones físicas inmediatas ofrecen una posibilidad de escape. Pero más sorprendente aún resulta el recurso a medios tan opuestos en ocasiones para lograrlo, desde el científicismo más puro hasta el irracionalismo más salvaje. En un país oficialmente materialista, ciencia y magia se entremezclan a la perfección.

Tras la muerte de Stalin, en 1953, el cosmismo vivirá un deslumbrante resurgir. El nuevo régimen soviético muestra una auténtica devoción por la ciencia, una disciplina racional, emancipadora y capaz de garantizarle el poder. A mediados de

la década, la literatura de ciencia ficción comienza a disfrutar de una difusión extraordinaria. Con el pretexto de educar a los jóvenes en la ciencia a través del entretenimiento, el Gobierno autoriza la traducción tanto de escritores de «países hermanos» como de autores estadounidenses, que se suman a la ingente producción soviética. El género fascina a las multitudes: surgen clubes de fans de la ciencia ficción por todo el país, e incluso se inicia una controversia ideológica entre el clan de los «físicos» y el de los «letristas» (que involucra a los célebres hermanos Strugatski, autores entre otras obras de *Qué difícil es ser dios*)⁵. Como no podía ser menos, algunos autores no ocultan su filiación con las ideas de Fiódorov, Tsioolkovski o Vernadsky⁶. Las autoridades no tardarán en empezar a temer que las especulaciones filosóficas presentes en numerosos libros de ciencia ficción puedan poner el dogma marxista-leninista en cuestión. En 1968, coincidiendo con la intervención soviética en Checoslovaquia, la censura decidirá poner coto al exceso de libertad en el género⁷.

La pasión por la ciencia ficción de la época cristalizaría en el filme *Solaris* (1972), la célebre adaptación a cargo de Andréi Tarkovski de la novela del no menos célebre escritor polaco Stanisław Lem. A pesar de las vejaciones y la censura que constantemente había sufrido por parte del poder soviético, Tarkovski fue milagrosamente designado para llevar la famosa novela a la pantalla⁸. Como no podía ser menos, la película, que en 1972 obtendría el Gran Premio Especial del Jurado en el Festival de Cine de Cannes, revela trazas de cosmismo. El *Solaris* que da título a la historia es un lejano planeta en el que tienen lugar extraños fenómenos: el más asombroso es que los recuerdos y los remordimientos de los astronautas de la estación espacial que orbita a su alrededor se materializan, literal-

mente. Los científicos sospechan que el planeta Solaris es en realidad todo él un organismo inteligente, una especie de síntesis entre biosfera y noosfera. Se hace difícil no advertir en tales premisas la huella del cosmismo.

En 1982, una década después, Tarkovski citará en su diario a Fiódorov, el fundador del cosmismo. En su intento por describir un episodio en el que advirtió sentir una particular armonía entre su ser interior y el universo, Tarkovski recurre al sueño de fraternidad universal reivindicado por Fiódorov, cuya obra por tanto el cineasta conoce: «El bibliotecario Nikolái Fiódorov y sus enseñanzas: la resurrección física de los muertos por el esfuerzo de los vivos»⁹. Tarkovski retoma aquí la idea de la reconciliación universal, tan cara a Fiódorov. Dada la curiosidad que siempre demostró por toda forma de exploración espiritual, procedan de donde procedan, no es de sorprender que Tarkovski hallara en la cultura cosmista inspiración para sus películas.

Menor margen para la duda deja la influencia de la figura de Tsiolkovski en el programa espacial soviético. El historiador Michael Hagemester afirma que el cosmismo «ejerció en el programa espacial soviético un papel comparable al de ideología nacional»¹⁰. La ciudad de Kaluga, una vez más, se convirtió en el auténtico centro de renovación cosmista, sobre todo desde que en 1966 se convirtiera en sede de las denominadas «Jornadas Tsiolkovski». Científicos, ingenieros y filósofos transformarían esta pacífica capital regional en el centro de la Nueva Era soviética.

No debemos tampoco olvidar la influencia del cosmismo en el movimiento ecologista. El nombre de Vernadski, home-

najeado tras la muerte de Stalin dando nombre a una avenida y una estación de metro en Moscú, empieza a ser citado cada vez con más frecuencia. En 1963, año del centenario de su nacimiento, las Academias de Ciencias de la URSS organizan simposios en su honor, en particular en su Ucrania natal. En la década de 1970, cuando la degradación ambiental, el cambio climático o la disminución de la biodiversidad comienzan a convertirse en protagonistas del debate público, el papel precursor de Vernadski y su concepto de la noosfera, sirven como arma de propaganda soviética, que aprovecha que la Unesco haya convertido al pensador en figura de referencia¹¹. De hecho, el propio término noosfera, en el sentido que le confiere Vernadski, pasa a convertirse en parte integrante del vocabulario ecologista mundial.

Pero lo que más sorprendente resulta es que, con suma rapidez y no precisamente en la clandestinidad, el proyecto de combatir la muerte hiciera también su reaparición. Para sortear las iras de la censura, bastaba con hablar de ello adoptando un correcto discurso científico-técnico, muy al estilo soviético. Así lo hizo Vasili Kuprevich (1897-1969), reconocido biólogo y botánico bielorruso, y director de la Academia de Ciencias de la República Socialista de Bielorrusia desde 1952 hasta su muerte. Dentro de la importante bibliografía de Kuprevich hallamos tanto artículos científicos como escritos políticos e ideológicos. En 1953, por ejemplo, firmaba en el periódico *Zvyazdá (La estrella)* el artículo «Que el gran nombre de Stalin viva para siempre e ilumine nuestro camino»¹², un elogio en toda regla del líder recién fallecido en el que asoma el tema de la búsqueda de la inmortalidad. Apasionado de la naturaleza, autodidacta como Tsiolkovski, Kuprevich ya había dejado escritos sobre plantas y hongos antes de convertirse en botáni-

co y especializarse en parásitos de las plantas. A partir de la década de 1960 alcanzó la fama en su país. En 1962 aparece publicado en el popular *Komsomólskaya Pravda* (*La Verdad del Komsomol*), un artículo suyo sobre «posibles formas de vida en otros planetas»¹³. Pocos años después, se pregunta si «la inmortalidad es una fábula»¹⁴ y, de nuevo en *Komsomólskaya Pravda*, se interroga acerca de «los límites de la vida»¹⁵. En 1967, propone abiertamente en *Ogoniok* (*Chispa*), semanario de gran tirada, un «camino a la vida eterna»¹⁶. Kuprevich afirma que la muerte no está inscrita en la naturaleza humana, que es posible encontrar medios científicos para someterla, rejuveneciendo de forma regular las células hasta lograr, a largo plazo, borrarla de nuestra existencia. En otro artículo para *Ogoniok*, declara: «El hombre mortal desafía al tiempo y al espacio. Se mide, en solitario, al universo infinito, a fin de hallar el secreto de la vida eterna. Para obtenerlo y ofrecerlo a sus descendientes»¹⁷. Vemos, en resumen, que en la URSS de los años sesenta las especulaciones sobre la inmortalidad están bien asentadas.

La fama de Kuprevich no se ciñó al ámbito soviético. En una entrevista concedida en 1968 a *Playboy*, el mismísimo Stanley Kubrick, quien acababa de dirigir *2001. Una odisea del espacio*, menciona su nombre. Ante la pregunta sobre qué le cabe esperar a la humanidad en el 2001, Kubrick afirma:

el mayor avance que el hombre pudiera lograr para 2001 sería la posibilidad de eliminar el envejecimiento [...]. Demasiadas personas consideran que tanto la degeneración como la muerte misma son inevitables, y no tiene por qué ser así. El muy respetado científico ruso V. F. Kuprevich así lo afirmó: “Estoy seguro de que podemos encontrar formas de desactivar los mecanismos de envejecimiento de las células”¹⁸.

La URSS, a los ojos de un artista como Kubrick, era la patria del sueño de la eterna juventud. *¿Y si 2001. Una odisea del espacio*, fue una película de cosmistas?¹⁹.

El cosmismo tras Stalin no buscó el reconocimiento únicamente por la vía de la ciencia y la tecnología. A partir de la década de 1960, otros tipos de discurso florecen entre los cosmistas, discursos en los que lo irracional adquiere un papel mucho más relevante. Retrocedamos al contexto de la época: entre 1959 y 1964, año de su caída, Nikita Jrushchov, primer secretario del Partido Comunista e iniciador de la desestalinización, lanza una violenta campaña antirreligiosa. La URSS de entonces es oficialmente un país ateo, fundado sobre un sistema de pensamiento que denuncia la alienación religiosa. Decenas de miles de iglesias han sido clausuradas, demolidas en algunos casos, o bien reconvertidas en piscinas, salas de baile o museos. Los fieles que siguen profesando su religión son expulsados de su trabajo y perseguidos. A los sacerdotes que se niegan a cumplir con las directrices oficiales se los envía a los campos de trabajo. El objetivo de Jrushchov es restaurar la ideología comunista original en todo el territorio soviético.

Esta campaña antirreligiosa causa no obstante agitación y malestar a una sociedad que, tras años de guerra y estalinismo, anhela un respiro. Varios movimientos en defensa del patrimonio, particularmente de raíz religiosa, hacen su aparición. En 1965, tras la caída de Jrushchov, nace la Sociedad Rusa para la Salvaguardia de los Monumentos Históricos y Culturales, creada con el pretexto de reafirmar la propiedad colectiva del patrimonio por parte del pueblo soviético. La producción en la URSS atea de una película como *Andréi Ru-*

bliov, también de Tarkovski, se explica en parte por estos movimientos de defensa de la herencia rusa. El filme narra la vida y los tormentos espirituales y artísticos del gran pintor de iconos medieval del mismo nombre. La historia está llena de referencias evangélicas y atravesada por un poderoso cuestionamiento religioso. Filmada entre 1965 y 1966, en pleno apogeo de la protesta de ciertos círculos culturales contra la destrucción del patrimonio religioso ruso, solo llegó a exhibirse una vez en Moscú antes de ser archivada, para reestrenarse años más tarde, tras su triunfo en la edición de 1969 del Festival de Cannes.

La década de 1960 es la del redescubrimiento de la identidad religiosa ortodoxa rusa, en especial por parte de los jóvenes. Simultáneamente, a veces bajo el liderazgo de las mismas personas, se difunde un redescubrimiento de los temas cosmistas. Una versión abreviada de *El fenómeno humano* de Teilhard de Chardin, al que ya vimos como coautor junto a Le Roy y Vernadski del concepto de noosfera, aparece publicada en Moscú en 1965. Por su parte, la cultura *underground*, con sus bardos, sus roqueros, sus druidas neopaganos y sus nuevos seguidores de la religión ortodoxa u otras confesiones adquirirá progresivamente un papel cada vez más importante en la vida soviética, lo que la convertirá en pieza clave en la resurrección del cosmismo.

¿Y qué hay del cosmismo original, de los escritos de Nikolái Fiódorov, el «Sócrates de Moscú» y sus religiosos y bizarros planes de resucitar a los antepasados? ¿Tenían alguna posibilidad de ser reeditados en el contexto marxista de la URSS? Un pequeño grupo de intelectuales así lo creyó, y llevó sus

planes adelante con éxito. Entre ellos se hallaba Svetlana Semiónova, graduada en Filología por la prestigiosa Universidad Estatal de Moscú, quien por casualidad, gracias a un libro que uno de los discípulos de Fiódorov había dedicado a su maestro, descubrió en 1972 la obra de este. Como su hija Anastasia Gacheva nos relata, Fiódorov supuso para Semiónova la auténtica puerta de entrada en la religión.

Tras sumergirse en el estudio de su *Filosofía de la tarea común*, a mediados de la década de 1970 Semiónova publicaría un libro dedicado al primero de los cosmistas, al que seguiría un artículo en la revista *Molodaya Gvardiya* (*La Joven Guardia*). Se realizan con gran éxito veladas dedicadas a la obra de Fiódorov que, a pesar de las prohibiciones, lograrán tener cierta continuidad. En 1979, aparece en la misma revista una selección de textos titulada «Sol Eterno. La utopía social y la ciencia ficción rusa entre la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX». La antología incluye relatos de clásicos como Tolstói, Chéjov o Dostoievski, pero también la novela de ciencia ficción *Estrella roja*, de Bogdánov, o extractos de textos de Fiódorov y Tsiolkovski²⁰. El «método», como lo llama Anastasia Gacheva, consistente en disimular los textos de Fiódorov entre los de grandes clásicos rusos, parece funcionar. Pero la lucha por la rehabilitación de Fiódorov no está ganada. Si bien Semiónova consideraba que a finales de la década de 1970 las ideas de Fiódorov eran aceptadas en tanto suponían «una atractiva alternativa espiritual a la ideología oficial»²¹, lo cierto es que la publicación en 1982 de extractos de textos de Fiódorov bajo la dirección del filósofo Arseni Gulyga y Svetlana Semiónova escandalizó a las autoridades, que se apresuraron a retirar la obra del mercado. El régimen no estaba todavía maduro para reemplazar el marxismo-leninismo con la místi-

ca de la resurrección de los muertos. Pero era solo cuestión de años: el regreso de Fiódorov era ya incontenible.

¿A qué obedece el interés que Fiódorov despertó entre los intelectuales soviéticos? De hecho, sería el segmento nacionalista de la *intelligentsia* el que acuñaría el término «cosmismo ruso». Debemos entender el contexto del momento: desde el deshielo iniciado por Jruschov, las principales revistas se han convertido en campo de batalla de una feroz disputa ideológica entre internacionalistas y nacionalistas. La revista *Novy Mir* (*Nuevo Mundo*), por ejemplo, vigorosamente antiestalinista y defensora de una visión liberal y humanista del mundo, impulsa la publicación en 1962 de *Un día en la vida de Iván Denísovich*, de Solzhenitsyn, o textos del futuro disidente Andréi Siniavski. En el polo opuesto se sitúa *Oktiabr* (*Octubre*), rotativo defensor del marxismo más ortodoxo y estalinófilo, pero también la ya mencionada *Molodaya Gvardiya* («La Guardia Joven»), símbolo y portavoz de una corriente nacionalista rusa en auge. Aunque todas las revistas citen a Marx y Lenin, las visiones que podríamos calificar de «liberales» hacen hincapié en el internacionalismo leninista y en la crítica a toda forma de chovinismo, al tiempo que consideran la historia rusa en términos de estricta lucha de clases. Los nacionalistas, en cambio, exaltan los valores del pueblo llano y se oponen a lo que llaman la supuesta americanización de la sociedad, mientras fustigan a los «cosmopolitas» (es decir, a los judíos).

Por ejemplo, en un artículo publicado en 1968 en *Molodaya Gvardiya*, el crítico y eslavófilo Mijail Lobanov ataca el espíritu pequeñoburgués estandarizado, vulgar y vilmente pragmático que, según él, arrecia en las ciudades soviéticas y paraliza «el genio creador del pueblo»²². En respuesta, aparece en *Novy Mir* el artículo «Sobre la tradición y el principio po-

pular», en el que Aleksandr Dementiev denuncia a los intelectuales que prefieren recurrir al «lenguaje del mesianismo esclavófilo en vez del de nuestros contemporáneos»²³. Indignados, los partidarios del «Renacimiento ruso» responden con una carta colectiva. En ella denuncian el deslizamiento de los liberales desde un saludable «internacionalismo proletario» hacia el peligroso «cosmopolitismo de las ideas»²⁴. En 1970, Serguéi Semanov, otro de los críticos nacionalistas de *Molodaya Gvardiya*, arremete contra la decadencia occidental:

En el mundo capitalista, los valores espirituales se están erosionando y colapsando bajo la influencia de fuerzas perfectamente identificables. Celebramos el relativismo de los valores, que se impone en la esfera moral con fenómenos como por ejemplo “la revolución sexual” o “el movimiento hippie”²⁵...

Esta acusación dará lugar a medidas administrativas contra la revista y al despido de su redactor jefe, pero la publicación que más sufrirá el acoso del poder será *Novy Mir*. Su editor jefe, Aleksandr Tvardovski, en el punto de mira desde el aplastamiento de la Primavera de Praga en 1968, es también despedido. La lucha entre rotativos continuará durante décadas, antes de que la derecha nacionalista emerja abiertamente en el campo político aprovechando las reformas de Mijaíl Gorbachov de mediados de la década de 1980.

El movimiento del cosmismo ruso parecería inscribirse en el movimiento nacionalista, si bien el estudio de las obras de Fiódorov o Tsiolkovski no le pertenece en exclusiva²⁶. El «cosmismo ruso» une universos muy distintos: desde las fantasías New

Age al gusto por el ocultismo, la religiosidad o el antioccidentalismo, sin por ello desafiar la ideología oficial, volcada en el progreso social, científico y técnico. Incluso seduce a la comunidad de los llamados «cosmonautas», que trabajan en la conquista del espacio. El cosmismo ruso permite, en suma, criticar un Occidente al que se acusa de materialista y de haber olvidado sus raíces religiosas, y en el que únicamente reina la obsesión por el dinero y la lúgubre transparencia de la ley.

Este cosmismo polifónico, a veces encabezado por científicos y responsables de la conquista del espacio, otras por *hippies* y nacionalistas, es una constante durante estas décadas. Las décadas de 1970 y 1980 están marcadas en la URSS por una mezcla de científicismo, dogma soviético —que ha ganado en importancia a un marxismo en el que la mayoría de la gente no cree ya—, y espiritualismos de distinta índole. Esto ha sumergido la vida cultural del país en una atmósfera pseudo o paracientífica, campo abonado para el ocultismo, la alquimia, la adivinación, la parapsicología, la astrología o la medicina alternativa, sin olvidar la hipnosis, muy popular desde principios de los años 60, como refleja Tarkovski en otro de sus filmes: *El espejo* (1974). En la secuencia inicial vemos a una mujer hipnotizando a un niño tartamudo para hacerlo hablar, como si el director pretendiera evocar la oportunidad que estas ciencias paralelas ofrecen a los ciudadanos soviéticos para pensar y expresarse libremente. El término *ekstrasensornoye*, «extrasensorial», se convierte en uno de los más ampliamente usados en el país. Aparece en Moscú el «círculo Yujinsky», grupo disidente vanguardista que reúne a escritores, filósofos y artistas fascinados por el esoterismo²⁷. Proliferan corrientes de extrema derecha, fascinadas por la búsqueda de un origen ario del pueblo ruso y por las tradiciones

ocultas. El cosmismo se convierte en una tendencia significativa entre la contracultura de la época.

A partir de la segunda mitad de la década de 1980, estas corrientes se presentarán a plena luz del día y alcanzarán una enorme popularidad, mucho más allá de los círculos intelectuales, artísticos y alternativos. Mijaíl Gorbachov había iniciado la política de apertura o *glasnost*, que supuso un levantamiento gradual de la censura, lo que permite al público ruso descubrir, junto a las obras prohibidas de Bulgákov, Platónov o Solzhenitsyn, o las ideas religiosas de comienzos de siglo, numerosas formas de gnosticismo, por las que pronto se apasiona. El fenómeno crecerá hasta tal punto que podría afirmarse que, coincidiendo con el desmoronamiento en Rusia de la doctrina marxista, el ocultismo se convirtió en la década de 1990 en la auténtica ideología popular del país. Las más fantasiosas sectas, algunas de marcado carácter apocalíptico, se instalan e intentan reclutar sus miembros en las estaciones de metro de las grandes ciudades. En los puestos de las librerías en plena calle es posible adquirir las obras esotéricas de Jung, traducciones de Nietzsche con portadas en caracteres góticos, y por supuesto, finalmente autorizados, los escritos de Fiódorov. En 1988 se inauguran las Jornadas de estudio de Fiódorov, y en 1993 abre el museo dedicado a su obra. El candelabro Chichevski, con su supuesta acción purificadora del aire, se populariza. Como ejemplo paroxístico de este estallido colectivo por lo irracional, en 1989 el primer canal de la televisión estatal ofrece una serie de programas que se convertirán en un auténtico fenómeno social en la agonizante URSS. Desde el gran estudio de la televisión estatal en la torre de comunicaciones de Ostánkino, un psiquiatra de origen ucraniano ofrece las «seis sesiones de salud del médico-psicoterapeuta».

peuta Anatoli Kashpirovski». Tras las pantallas se agolpan decenas de millones de espectadores, seducidos por las palabras de Kashpirovski, quien asegura ser capaz de curar no solo las dolencias que puedan afligir al público asistente en el estudio, sino también las de los propios televidentes. Según el propio Kashpirovski afirma, en estas sesiones de sugestión colectiva logra obrar milagros, «a veces entre comillas, a veces sin ellas»²⁸. Todo un pueblo, el ruso, se siente fascinado ante la posibilidad de asistir, en riguroso directo, al exorcismo de setenta años de doctrina comunista.

Tampoco el mundo de la investigación científica quedó al margen de este movimiento de reinterpretación del cosmismo. A principios de la década de 1990, se creaba en Novosibirsk un Instituto de Investigación Científica en Antropoecología Cósmica (ISRICA), basado en las investigaciones del astrofísico Nikolái Kózirev sobre el vínculo entre la física y el estudio de la conciencia²⁹. La institución reivindicaba abiertamente la obra de Fiódorov, Vernadski y el «cosmismo ruso», y hasta fecha bien reciente organizó sesiones de telepatía vinculadas con el calendario maya³⁰. En un plano sensiblemente más serio, el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias ha publicado abundante bibliografía sobre el cosmismo, su historia o sus desafíos, y buena parte de las universidades rusas, empezando por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Moscú, imparten clases sobre la historia del movimiento³¹.

En septiembre de 2020 se organizaron en Kaluga unas jornadas dedicadas a Tsiolkovski, cuyo programa abarcaba desde la tecnología espacial hasta el estudio de la filosofía del maestro³². Entre las distintas ponencias presentadas durante el

evento cabe incluir «La preservación del *Homo sapiens* como prioridad de la acción humana en la Tierra y el espacio: Lecciones de la pandemia», a cargo del cosmonauta y doctor en filosofía Serguéi Krichevski, así como «Los problemas globales de nuestro tiempo y sus posibles soluciones a la luz de las ideas filosóficas de Tsiolkovski» —conferencia en la que se otorgó especial importancia a la aceleración del programa espacial ante el peligro del impacto de asteroides contra la Tierra—, de Nikolái Zikov, de la Universidad Estatal de Moscú, e incluso una disertación a cargo de Yuri Malychev, doctor en filosofía, titulada «Sobre el “programa” de Fiódorov, Tsiolkovski y la creación de una auténtica inteligencia artificial». Si hoy el cosmismo goza sin duda de menor popularidad que durante la década de 1990, vale decir que goza de la consideración de corriente filosófica por derecho propio.

No obstante, los años 2000 marcan también un punto de inflexión en la recepción internacional del cosmismo, que coincide con otro movimiento con el que mantiene muchos puntos en común y que experimentó, y sigue viviendo, un auge en todo el mundo: el transhumanismo. Procedente del ámbito anglosajón, el transhumanismo promete vencer al envejecimiento y la muerte mediante el recurso a tecnologías revolucionarias. Como veremos en el siguiente capítulo, da inicio una nueva historia.



9

Cosmistas vs. transhumanistas

EL COSMISMO FUE CREADO POR UNOS POCOS autodidactas, marginales y vanguardistas, alrededor de cuya obra germinaron pequeños grupos de discípulos. Si bien cruzó el siglo XX en la semiclandestinidad, sus ideas empaparon discretamente el mundo soviético, en paralelo a una ideología que, fiel a su propia lógica, impulsaba a la URSS a vencer la muerte o expandirse por el cosmos. Cuando, tras la caída de la utopía socialista, la sociedad rusa precisaba de nuevos ideales con los que reemplazar el marxismo-leninismo oficial, los halló en una mezcla de científicismo e irracionalismo en la que el cosmismo, de nuevo, participaba en gran medida.

En las últimas décadas, otro movimiento, este con origen en los países anglosajones pero cuyo alcance se extiende a todo el mundo, parece conectar también con los ideales cosmistas. Mediante el recurso a las nuevas tecnologías, el transhumanismo promete liberar a la existencia humana de las ataduras del tiempo y del confinamiento en nuestro planeta. Pero ¿cuáles son en Rusia, donde la tensión política e ideoló-

gica con Estados Unidos es hoy más fuerte que nunca, los vínculos entre cosmismo y transhumanismo?

Finalizada la década de 1990, marcada por la libertad intelectual pero también vez por cierto desorden, el pensamiento de Putin se impone gradualmente, apoyado por las citas a filósofos nacionales y las declaraciones de crítica de la decadencia occidental. El putinismo bebe de distintas tradiciones intelectuales: la nostalgia por la Unión Soviética, el patriotismo exacerbado, el conservadurismo y la apelación a los llamados valores tradicionales, la oposición feroz a un Occidente en decadencia o el eurasianismo, con un fuerte «giro hacia Asia» y una exaltación de la vigorosa «pasionalidad» del pueblo ruso. ¿Cuál es el papel del cosmismo en ello?

Como hemos visto, cuando se trata de temas como la ecología o la conquista del espacio, Putin no duda en evocar a pensadores como Tsiolkovski y Vernadski. Pero otros, como Fiódorov, apenas aparecen en sus discursos: sus planes de resurrección de los antepasados lo alejan del sentido común y resultan demasiado descabellados para ser mencionados en público por el presidente de la nación. Es cierto que, en mayo de 2015, en el marco de un foro de empresarios rusos, Putin citó en cierto momento cierta «filosofía de la tarea común» al referirse al vínculo entre «negocios y poder»¹. Pero esta cita de la obra magna de Fiódorov parece más bien un reflejo inconsciente de la memoria cultural común que una referencia voluntaria al proyecto de resurrección de los antepasados. El cosmismo «fiodoroviano» es una de las corrientes presentes en el pensamiento ruso actual; forma parte del plan de estudios de Filosofía en la universidad y es evocado por los inves-

tigadores durante sus coloquios. Pero la consolidación del nacionalismo putiniano ha acallado fácilmente todo atisbo de pasión que la sociedad postsoviética pudiera sentir por esta corriente científicista y mística.

Sin embargo, el cosmismo ruso está presente en la Rusia actual. Y lo que lo hace aún más vivo son los nuevos retos a los que debe enfrentarse: por un lado, la aparición en Rusia del movimiento transhumanista; por otro, su compatibilidad con la ideología nacionalista, teñida a veces de religión, que domina hoy en Rusia. A ello se suman los vínculos del cosmismo con un movimiento filosófico que se autodenomina posthumanista y del que, de nuevo, lo separan sensibles diferencias, y finalmente, el renacimiento mundial de la conquista del espacio, bajo la égida por ejemplo de empresas privadas americanas o China, pasando por la propia Rusia, y que parece capaz de poner de nuevo al cosmismo ruso en el candelero.

Para arrojar algo de luz a estas cuestiones, el presente capítulo reproduce las entrevistas a distintas personalidades rusas vinculadas al cosmismo, el transhumanismo, el posthumanismo y el programa espacial ruso. La primera de ellas es Anastasia Gacheva, una de las figuras centrales del cosmismo ruso en su versión tradicional, fiel al mensaje de Fiódorov, e hija de Svetlana Semiónova, a quien ya vimos como una de las redescubridoras del cosmismo en la década de 1970.

Personalidad muy activa —ha publicado obras sobre aspectos históricos y filosóficos del cosmismo y ha organizado varias conferencias—, Gacheva comparte plenamente, al igual que su madre, las convicciones de Nikolái Fiódorov. Complementado con la lectura de Vernadski y del francés Pierre Teil-

hard de Chardin, ha hecho cristalizar el pensamiento de Fiódorov en una corriente a la que denomina «evolucionismo cristiano». Su adhesión a la «tarea común» de la resurrección de los antepasados nació, nos cuenta, cuando solo tenía tres años, mientras asistía por televisión «al funeral de un célebre mariscal»². El sentimiento de «horror» que la invadió en aquel momento ante la certeza de «la muerte de aquel hombre, la de mis parientes y miembros de mi familia, de mi abuela, de mi abuelo, de *maman*» hizo brotar en ella la necesidad de luchar contra la muerte. Los debates familiares, junto con sus lecturas, en particular las que con solo 13 años llevó a cabo de *El sentido del amor* de Vladímir Soloviov (el filósofo que acompañó a Dostoievski en su viaje al monasterio de Óptina) y de *Misterios del reino de los cielos*, obra escrita por su madre, se encargarían de completar su formación espiritual.

En suma, resulta bastante natural que Anastasia Gacheva recogiera el testigo de la defensa del cosmismo como un movimiento coherente. Asegura que no solo los cosmistas de vanguardia de la década de 1920, sino otros artistas y poetas de la época, como Vladímir Mayakovski, estaban familiarizados con las ideas de Fiódorov. Únicamente lamenta que «entre los constructores del socialismo nadie se atreviera a sostener que sin la lucha contra la muerte no es posible soñar con el socialismo, que construir el comunismo exige que la muerte sea vencida»³. A su modo de ver, pues, el programa cosmista es perfectamente coherente con el proyecto soviético. A la pregunta de qué puede aportar el cosmismo al hombre contemporáneo, responde que Fiódorov y los demás cosmistas proporcionan sentido y valores a la acción. Los seres humanos tienden a ser considerados como meros «individuos estandarizados llamados a ser colaboradores operativos y efectivos en

el ámbito productivo, comercial e informativo», lo cual, en su opinión, constituye una visión muy pobre de nuestra humanidad. La tradición rusa del cosmismo apela a superar esa visión «utilitaria y egoísta» del mundo, afirmando la profunda fraternidad entre ciencia y religión y adoptando el proyecto de hacer resucitar a los muertos. La victoria sobre la muerte es, según ella, el vector de la ciencia contemporánea y se corresponde con el sentido más profundo del mensaje cristiano, que todos los seres humanos deben realizar.

¿De qué modo contemplan Anastasia Gacheva y los restantes fieles a los orígenes rusos del cosmismo la influencia creciente que los seguidores del transhumanismo están cosechando? En sus inicios, relata Gacheva, el Movimiento Transhumanista Ruso, creado en 2003, «se declaraba heredero del cosmismo ruso, y consideraba a Nikolái Fiódorov su precursor». Pero incluso si «por un lado, los dos movimientos parecen estar hablando de lo mismo, llamando a la continuación de la evolución humana, enfocándose en la perspectiva de la inmortalidad o poniendo de relieve la importancia del conocimiento científico y la tecnología», las diferencias entre uno y otro son, según afirma, «sustanciales». Y si hay un punto en el que tales diferencias son especialmente palpables es en su postura ante la cuestión religiosa. Para Gacheva, el transhumanismo es «hijo del mundo racional y secularizado», que nos prepara para la síntesis entre «hombre y computadora» y el triunfo de la inteligencia artificial. El cosmismo de Fiódorov, por el contrario, es el fruto de un pensamiento completamente impregnado de cristianismo, en el que la resurrección representa el triunfo de la fe, no su negación. Así, Anastasia Gacheva contrapone el espíritu individualista, mercantil, materialista y egoísta del transhumanismo anglosajón al proyecto altruis-

ta, ético, espiritual, fiel a la tradición que caracterizaría al pensamiento ruso. A la vez que persiste en su labor por lograr la unión de los humanos en torno a la realización del cristianismo, Gacheva se muestra preocupada por la posibilidad de que el transhumanismo impulse el surgimiento de un «superhombre solitario» y favorezca la creación de una «sociedad de inmortales egoístas».

En su celo por preservar esta visión religiosa del cosmismo y protegerla de su asimilación por el transhumanismo, Anastasia Gacheva se muestra feroz ante las insinuaciones de que la Iglesia ortodoxa pueda considerar el proyecto cosmista como herético. Pensar que Fiódorov prevé «la resurrección sin Dios o a pesar de Dios es una aberración». Su visión simplemente parte del principio de que «Dios actúa en el mundo a través del hombre». En el dominio de la «regulación de la naturaleza, como en el de la resurrección [...], el hombre actúa en colaboración con Dios». Sin embargo, «Cristo, como sabemos, sanó, resucitó, calmó las tempestades, multiplicó los panes, caminó sobre las aguas...». Gacheva recuerda asimismo que en los Evangelios «no hay admiración hacia la muerte». Nos corresponde a nosotros, según ella, continuar su obra.

Ante la cuestión de qué corrientes políticas contemporáneas se interesan por el cosmismo, Gacheva responde que pueden contarse con los dedos de una mano y que ninguna de ellas está liderada por ninguna figura significativa. No obstante, «entre los grupos interesados en las ideas de Fiódorov se halla por ejemplo el Club de Izborsk, que considera el cosmismo y las ideas de Fiódorov la auténtica base del “credo del sueño ruso”». El club que Gacheva menciona es un *think tank* convertido estos últimos años en uno de los principales faros

del conservadurismo nacionalista ruso. Entre los miembros permanentes del Club de Izborsk se cuentan Aleksandr Dugin, uno de los representantes del neoeurasianismo⁴, el metropolitano Tíjon Shevkunov, al que se supone padre espiritual de Vladímir Putin⁵, el escritor Zajar Prilepin⁶ o Serguéi Gláziev, asesor de Putin para la integración euroasiática⁷. Su interés por el cosmismo formaría parte de una alianza entre el pensamiento ortodoxo y el progreso científico y tecnológico, en especial en los campos de la exploración espacial y la investigación atómica⁸.

De hecho, desde los años 2000-2010 ciertas corrientes nacionalistas conservadoras rusas han mostrado interés en revivir el cosmismo. Uno de los representantes más radicales de la corriente imperialista y antioccidental, el ideólogo Aleksandr Projánov, fundador del mencionado Club de Izborsk y director del diario ultranacionalista *Zavtra (Mañana)*, considera el cosmismo «un asunto muy ruso». Bajo su perspectiva, no se trata simplemente de colonizar «el cosmos de Tsiolkovski» desde la perspectiva puramente «técnica y militar», sino de considerar «el cosmos místico de Nikolái Fiódorov». Asimismo, en alusión a la decisión de Vladímir Putin de poner el programa espacial ruso bajo la égida de Tsiolkovski, Projánov concluye: «Creo que un día, al lado de la ciudad de Tsiolkovski tendremos también la ciudad de Fiódorov, en la que no habrá únicamente cosmódromos, sino también monasterios y nuevas escuelas de teología»⁹.

En septiembre de 2019, se organizó en una biblioteca de la ciudad de Donetsk, en la Ucrania ocupada por los separatistas prorrusos, un simposio dedicado a Fiódorov. Entre sus organizadores se hallaba Dmitri Muza, filósofo nacido en 1966 y docente en la universidad local. Muza es también experto en

el Club de Izborsk¹⁰. En 2020, con motivo del aniversario del primer vuelo espacial tripulado el 12 de abril de 1961, escribió en su perfil de Facebook: «La hazaña de Yuri Gagarin [...] es la encarnación de las aspiraciones de los grandes cosmistas rusos [...]. ¿Cómo pueden compararse los cacareos de Elon Musk (y su coronavirus patentado)?» Muza es partidario de *Novoróssiya* «Nueva Rusia», un proyecto ideológico nacido de la ofensiva rusa en Ucrania en 2014 y que abriga el deseo de un territorio prorruso que integre las autoproclamadas repúblicas de Donetsk y Lugansk, así como Odessa y la autoproclamada República de Transnistria, perteneciente a Moldavia. En su libro *Aktual'nost' global'noy voyny i russkaya tsivilizatsionnaya al'ternativa (La relevancia de la guerra global y la alternativa civilizatoria rusa)*, publicado en 2017¹¹, Muza mezcla varios motivos intelectuales e ideológicos, defendiendo una visión violentamente antioccidental: las élites globales habrían declarado «la guerra a las antiguas formas de solidaridad y moralidad basadas en la compasión, así como a quienes las defienden», incluida Rusia.

A esta visión, Muza agrega elementos cosmistas. Entre los «Proyectos rusos» (así se titula el último apartado del libro), destinados a desbaratar la ofensiva cultural y política occidental, destaca lo que él denomina «la conciencia de la noosfera». Apoyándose en citas de Vernadski, Muza desea mostrar que la «esfera de pensamiento» de los teóricos originales de la noosfera no puede reducirse al pensamiento racional. Advierte del ataque (occidental, por supuesto) que sufre la noosfera por parte de formas de pensamiento positivistas y racionalistas. La versión más peligrosa de este «pensamiento occidental» sería «la informatización e *internetización* de la noosfera». El filósofo critica en particular la Universidad de la Singularidad

de Ray Kurzweil y sus supuestos deseos de sustituir el «cerebro biológico» por un «cerebro digital». El proyecto de Kurzweil es criticado como un intento totalitario de apoderarse de los cerebros humanos, al que en opinión de Muza hay que oponer la correcta comprensión de la noosfera, que solo las escuelas «noosferológicas» rusas pueden proporcionar. La comprensión correcta de la evolución de la noosfera debe basarse, por un lado, en «las tradiciones del cosmismo ruso» y, por otro, en una forma de pensamiento colectivo (típicamente ruso, según Muza) que haga frente al individualismo consumista occidental y ayude a regular los «procesos cósmicos». Si bien está lejos de representar el cosmismo ruso contemporáneo, la existencia de este pensamiento totalmente impregnado de ideología es una realidad, fruto del deseo feroz de preservar una identidad específicamente rusa de este movimiento y de oponerla, punto por punto, a los defectos que se le atribuyen a Occidente. En ocasiones, pues, el cosmismo se convierte en rehén del pensamiento nacionalista.

Pero otros círculos y corrientes han hecho también suyas varias de las tesis cosmistas. Es el caso por ejemplo del posthumanismo, corriente académica cuyo nombre no debe llevarnos a confusión con el transhumanismo¹². La historia de este movimiento no resulta tan particular como la del cosmismo ruso, ni tampoco mantiene los vínculos con la literatura fantástica, el movimiento *cyberpunk* o la tecnología, propios del transhumanismo. El posthumanismo halla sus raíces en el pensamiento de Heidegger —en concreto, el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*— o el movimiento estructuralista. Como relata una de sus representantes en Rusia, la joven investigado-

ra de la Universidad de Moscú Anastasia Kriman, «el posthumanismo lleva unos cincuenta años intentando pensar la “muerte del hombre” de manera positiva»¹³. Es un movimiento filosófico heredero del humanismo, surgido en Europa a finales de la Edad Media, y sin las trazas religiosas o tecnológicas propias del cosmismo o el transhumanismo.

Ello no supone impedimento para que estas tres corrientes hayan demostrado ser permeables entre sí. Anastasia Kriman confiesa que empezó «con el transhumanismo y pasé por el cosmismo ruso, antes de encaminarme hacia lo posthumano». A principios de la década de 2000, relata, la separación entre estas tres corrientes «no existía», sus miembros incluso llegaron a «organizar eventos conjuntos. Luego se separaron». Hoy, el cosmismo y el posthumanismo han quedado confinados a la esfera intelectual, mientras que el transhumanismo ha alcanzado cierta popularidad, lo que según Kriman no es de extrañar teniendo en cuenta que este movimiento «Se basa en el miedo a la muerte, en las infinitas posibilidades que la sociedad de consumo parece ofrecernos y en la invasión que las tecnologías han supuesto en nuestras vidas».

La postura de Kriman frente al transhumanismo guarda ciertos matices. Si por un lado es receptiva a «todo aquello que pueda suponer una mejora de nuestra existencia», incluyendo un uso modesto de la inteligencia artificial, el recurso a la ciencia para alargar la vida humana o incluso el uso de las prótesis biónicas, se muestra crítica con la «charlatanería» propia de proyectos como el de pretender congelarnos para descongelarnos en diez años que los seguidores de la criogenización defienden. Como dejó claro Heidegger, somos «seres-para-la-muerte»; nuestra finitud forma parte de nuestra relación con el mundo. Resulta ilusorio pretender abolirla.

Asimismo, Kríman coincide con Anastasia Gacheva en destacar la pobreza del ideario transhumanista, centrado «solo en alargar la vida, aunque eso signifique crear una sociedad en la que una élite inmortal guíe a los demás, considerados como subhumanos». Al contrario, el posthumanismo considera que, lejos de sentirse como una fuerza superior, el ser humano debe contribuir con el resto de formas de vida, y no anhelar dominarlas. Kríman deconstruye las oposiciones binarias entre masculino y femenino, Oriente y Occidente. El posthumanismo, afirma, lucha contra la existencia de jerarquías entre el hombre, los animales, las bacterias, las máquinas, y considera que todos estos elementos forman una red. En definitiva, se aleja de la idea cosmista o transhumanista de una apoteosis humana, con o sin Dios: «la crisis del COVID nos demuestra que el ser humano no domina más a los murciélagos que a los virus. Al morir, además, el hombre permite que el virus viva. Muerte y vida, por tanto, no están tan separadas entre sí. No en vano lo humano se emparenta con el humus, que da vida al morir».

¿Y quiénes son estos transhumanistas rusos, cuya popularidad se ve acompañada por los reproches por parte de cosmistas, cristianos, posthumanistas y nacionalistas, quienes ven en ellos los representantes de una tradición intelectual individualista, desigual, materialista y tecnicista? ¿Realmente no tienen nada que ver con los cosmistas, que tan ansiosos por no asimilarse a ellos parecen? El futurólogo Danila Medvedev, que participó en 2003 en la creación de la compañía rusa KrioRus, la primera empresa de criogenia constituida fuera de Estados Unidos¹⁴, es el fundador, junto a Valeria Pride, actual

consejera delegada de KrioRus, del Movimiento Transhumanista Ruso, el cual promete «la inmortalidad a todos los habitantes del planeta»¹⁵. Por 36.000 dólares, KrioRus ofrece a sus clientes extraerles la sangre cuando mueran y reemplazarla con una sustancia anticongelante, para a continuación proceder a almacenar su cadáver en una cámara de refrigeración, donde permanecerá una semana. Pasado este tiempo, el cuerpo se sumerge en una solución de nitrógeno líquido, en la que seguirá... hasta que se cuente con la tecnología necesaria para revivirlo. Bastará entonces con descongelarlo¹⁶.

Medvedev respondió también a nuestras preguntas. Cuando le pedimos qué distingue a los transhumanistas rusos de los estadounidenses y europeos, contestó:

Lo que nos caracteriza es una actividad muy concreta. Somos muy ambiciosos a corto plazo: no nos limitamos a prever qué puede suceder en el futuro, sino que procuramos actuar ahora, utilizando la tecnología disponible. Por ejemplo, estamos avanzando en un proyecto de trasplante de cabeza, que está muy avanzado y podría ver la luz este mismo año. Tomamos la cabeza de alguien que está muriendo y la trasplantamos al cuerpo de un voluntario, sin retirar la cabeza original. Esto supone dos cabezas en un solo cuerpo. Ambas podrán pensar de forma autónoma, si bien la cabeza original controlará el cuerpo, mientras que la otra podrá controlar una interfaz informática. Es perfectamente plausible imaginar el uso de la tecnología de Neuralink, la empresa fundada por Elon Musk, para que este hombre de dos cabezas controle sus extremidades mediante señales electrónicas. En cuanto los resultados se demuestren positivos en animales, en los que estamos probando actualmente el trasplante, estaremos preparados para apli-

carlo en humanos. Uno de los desafíos actuales es cómo presentar este proyecto a la opinión pública.

En este momento, hay unos ochenta cuerpos criogenizados y almacenados en tanques en la ciudad de Sérguiyev Posad, a 70 kilómetros de Moscú —un lugar especialmente significativo para los cristianos ortodoxos, que llevan peregrinando hasta allí desde que, en el siglo XIV, San Sergio de Rádonezh fundara un célebre monasterio—. Sin embargo, un próximo «cambio de dirección y una ampliación del equipo» permitirán a KrioRus «cambiar de escala, con el objetivo de que la criónica se integre cada vez más en la medicina convencional», por lo que instalarán un centro de criónica en la capital. Además, la firma «quiere empezar a desarrollar los primeros laboratorios de reanimación, a fin de probar las nuevas tecnologías que han aparecido en este campo». Finalmente, Medvedev tiene intención de abrir *crio-cementerios* en un futuro próximo. Gracias a una nueva técnica de conservación de los cuerpos, que en vez de en nitrógeno líquido se sumergirán en nitrógeno gaseoso, «los visitantes, debidamente provistos de mascarilla con respirador, podrán entrar en el lugar en el que reposarán los cuerpos en cápsulas transparentes». «Técnicamente, contamos ya con la capacidad de hacerlo», lo cual, según él,

abrirá nuevas posibilidades de colaboración con la Iglesia ortodoxa rusa. Es costumbre conservar los cuerpos o partes de los cuerpos de los santos como reliquias. Podremos ofrecerles un servicio para preservar a sus santos, que estarán técnicamente preparados para la resurrección.

El vínculo entre el transhumanismo y la religión está resurgiendo. Según Medvedev, «en el seno del movimiento transhumanista hay enfoques de la religión muy distintos». Él se considera ateo, pero se niega a «oponer una visión atea del mundo a la concepción religiosa». «La mayoría de transhumanistas no son religiosos, son personas políticamente liberales que comparten por lo general una visión materialista del mundo», debida en gran parte a «su formación como científicos o ingenieros». Considera que «Dios no interfiere en los asuntos cotidianos, por lo que si uno desea vivir más es inútil rezarle. También podríamos lograr estos objetivos por nosotros mismos desarrollando sus proyectos (transhumanistas)». Por otro lado, desde un punto de vista ético, «la forma en que nos acercamos al cosmos puede muy bien conciliarse con el enfoque religioso».

No obstante, afirma Medvedev, también hay entre los transhumanistas «creyentes ortodoxos u ortodoxos de la línea dura. Por ejemplo, en una ocasión fue invitado como conferenciantes a un simposio dedicado a la «Vía masculina», a la criogenia, pero de orientación asimismo «anti-LGBT y en defensa de los valores tradicionales». Por su parte, ha discutido en numerosas ocasiones «con sacerdotes ortodoxos y teólogos, sin que aparecieran no obstante auténticos conflictos de valores»:

Obviamente, cierta gente nos es hostil en el seno de la Iglesia ortodoxa rusa, incluso en el entorno del patriarca, pero las críticas por parte de la Iglesia son muy mesuradas, porque esta es consciente de que el progreso hacia la inmortalidad es un proceso científico irreversible, que debe prepararse a aceptar, al igual que en su momento aceptó el heliocentrismo o la teoría de la evolución.

¿Qué figura cree Medvedev que podría oficiar como punto de unión entre la teología ortodoxa y el movimiento transhumanista? «Fiódorov —responde, lo que demuestra que, al menos teóricamente, tal eventualidad es factible—. Estoy seguro de que dentro de la Iglesia rusa cuenta con muchos seguidores». En definitiva, para hacer aceptable el proyecto transhumanista entre los creyentes, parece imprescindible un acercamiento al cosmismo. Aunque Medvedev va más allá: «En Rusia contamos con un poder religioso y un poder secular. Es perfectamente posible imaginar trasplantar la cabeza del patriarca ortodoxo de Moscú Kirill al cuerpo del presidente Putin. De ese modo unificaríamos ambos poderes en un único líder», afirmación a la que de inmediato tiene cuidado de añadir: «No considero que esto sea una blasfemia».

En suma, para Medvedev «existe un vínculo evidente» entre el transhumanismo y el cosmismo¹⁷. En 2005, recuerda, «se llevó a cabo en la Biblioteca Fiódorov el primer seminario sobre transhumanismo e inmortalismo científico. Por lo tanto, llevamos colaborando con la comunidad de cosmistas desde nuestros inicios. Y la próxima semana seré entrevistado junto con Anastasia Gacheva en la prensa rmana». Admite «diferencias de rumbo entre los dos movimientos: Fiódorov representa la ciencia del siglo XIX y una fuerte cercanía con la religión. Nosotros, en cambio, nos hallamos más en la línea del racionalismo y el científicismo occidental». Pero tiene una convicción: «Tenemos idénticos objetivos y valores: la conquista del cosmos y la victoria frente al tiempo». Totalmente en desacuerdo con la acusación de egoísmo mercantil vertida por algunos cosmistas, Medvedev afirma que «el proyecto de la inmortalidad no es individualista, sino que atañe a la huma-

nidad en su conjunto, por lo que existen amplios puentes entre el transhumanismo ruso y el cosmismo».

Planteamos una última pregunta a Danila Medvedev: ¿alguien entre los miembros de la élite política y económica rusa o postsoviética ha mostrado su interés en la idea de ser congelado criogénicamente? A pesar del discurso conservador, de ensalzar los «valores tradicionales» o de las referencias religiosas con que tanto el presidente de Rusia como sus lugartenientes llenan sus discursos, es fácil imaginar que personas con tanto poder y riqueza se sientan preocupadas por la perspectiva de tener que despedirse algún día de este mundo. Para Medvedev,

si bien Vladimir Putin muestra un activo interés por su salud y cuenta con varias personas que se preocupan también por ella, no ve la inmortalidad como un objetivo alcanzable, y tampoco dispone de mucho tiempo para pensar en ello. En el orden de prioridades, la inmortalidad queda muy por debajo de temas como Ucrania o el destino de Alekséi Navalni.

Además, aclara, «públicamente, Putin no puede plantear el tema de la inmortalidad. Antes debe hablarlo con el patriarca y llegar a un acuerdo por el que integrar la idea de la inmortalidad en la ideología actual del Estado, basada en la religión ortodoxa y el conservadurismo».

En definitiva, se trata de un tema delicado. No obstante, personas cercanas al jefe de Estado sí han mostrado, según Medvedev, interés por el tema. Es el caso del ideólogo del putinismo Vladislav Surkov, quien «ya ha abordado algunos temas relacionados con el transhumanismo». Nacido en 1964, Surkov es un extraño personaje: exjefe adjunto de la administra-

ción presidencial, padre de la noción de *democracia soberana*, creador a mediados de la década de 2000 de los movimientos juveniles nacionalistas putinianos Nashi ('Los nuestros') y especialista en «tecnología política» capaz de hacer surgir falsos partidos de oposición, es a la vez un adalid del putinismo como modelo político global para el siglo XXI¹⁸ y un apasionado del arte contemporáneo y de las corrientes de pensamiento más heterodoxas.

Medvedev, que se muestra algo vago al hablar sobre este delicado tema, afirma que «hemos estado en contacto con otros miembros de la administración presidencial». Entre otras figuras influyentes, cita el caso de Herman Gref, Presidente del Consejo de Administración de Sberbank, el mayor banco de Rusia. Amigo cercano de Vladímir Putin y Ministro de Desarrollo Económico y Comercio de 2000 a 2007, Gref incluso citó a uno de los grandes representantes del transhumanismo estadounidense, Raymond Kurzweil, durante una conferencia en 2016. Kurzweil, director de Ingeniería en Google desde 2012, predijo que solo ciertos países tomarán el giro de la economía digital y la inteligencia artificial, y según Gref, «Kurzweil rara vez se equivoca en sus predicciones»¹⁹. Gref aboga enérgicamente por poner a Rusia al día en esta área. Por supuesto, no es en absoluto inocente que un funcionario ruso de la talla de Herman Gref cite a Kurzweil, apóstol de la Singularidad, esta fusión del hombre con la máquina capaz de resolver el problema de la muerte y el envejecimiento, y adepto por otra parte a la criogenia²⁰. Para Gref, asegura Danila Medvedev, «las tecnologías de extensión de la vida y el transhumanismo son el futuro de la economía»:

la estrategia de Sberbank incluye muy claramente un plan para el desarrollo de la inteligencia artificial. Que la aplicación móvil de este banco haya ofrecido recientemente una “historia” sobre la inmortalidad, en la que aparece, entre otras cosas, la criogenia, evidencia el interés de la dirección del banco por estas cuestiones.

Finalmente, estaría el caso particular de Kazajistán y su ex-presidente Nursultán Nazarbáyev. Para Medvedev, es cierto que «Nazarbáyev estaba y sigue estando muy interesado en la prolongación de la vida y en la “inmortalidad”. Ha declarado públicamente que los científicos deben solucionar el problema del envejecimiento. E incluso entre 2011 y 2012 apoyó económicamente un programa de investigación sobre antienviejimiento en la Universidad Nazarbáyev»²¹.

Otra figura relevante del aparato estatal ruso que se ha declarado seguidora del cosmismo —en su caso no del de Fiódorov, sino más bien en la línea de Vernadski—, es Anton Vaino, desde 2016 jefe de la denominada *Administrsatsiya Prezidenta*, la Administración Presidencial. Nacido en 1972 en Tallin, Estonia, Vaino parece llevar la inclinación por servir al Estado en los genes: su bisabuelo, Genrikh Vaino, fue un acérrimo bolchevique, mientras que su abuelo Karl fue entre 1978 y 1988 Primer Secretario del Partido Comunista de Estonia, cargo desde el que se ganó el odio de cientos de miles de estonios por sus políticas fuertemente rusificadoras. Según una fuente de la Administración Presidencial no identificada, «Vladímir Vladímirovich [Putin] aparentemente se siente muy halagado de que el bisnieto de un famoso bolchevique leninista y nieto

del primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Estonia le traiga de vez en cuando documentos para firmar»²².

¿Cómo pudo este tan poderoso como discreto *apparátchik* aparecer como coautor en 2012 de un extraño opúsculo de unas 140 páginas titulada *La imagen de la victoria?*²³ Obra escrita en un estilo a la vez burocrático y rebuscado, plagada de anglicismos, diagramas conceptuales y citas de eruditos occidentales —desde Jean-Luc Marion hasta Jacques Le Goff—, ejemplos históricos inesperados y enrevesadas paradojas, *La imagen de la victoria* pretende aplicar la filosofía del juego al ámbito económico y político. En el capítulo titulado «Espacio y tiempo del juego», los autores afirman que el juego establece un espacio y una temporalidad específicos, en la «intersección de los mundos real, virtual e imaginario, de lo visible y lo invisible»²⁴. Para ellos, lo invisible, el espacio del juego, pero también el de nuestros pensamientos y nuestras decisiones, determina lo visible. Se manifiesta por un lado en ángeles o seres benéficos, y por otro en genios maléficos.

tan pronto como la élite deja de sentir y “descifrar” la esencia invisible del universo —afirma—, surge de inmediato una situación revolucionaria, y esta élite es enviada de regreso al pasado histórico, liberando un lugar bajo el sol a nuevos jugadores, coordinadores y correctores de las “reglas del juego” de la vida²⁵.

Es una forma de decir que, para preservarse, el poder debe permanecer muy atento al estado de ánimo de su población, sus ideales, sus esperanzas y sus sueños. La frase probablemente aluda también al movimiento de protesta al que se

sumó parte de la sociedad rusa en invierno de 2011 tras unas elecciones fraudulentas, y que dificultó el regreso de Vladímir Putin a la presidencia tras el mandato de Dmitri Medvedev. Para los autores, la política consiste ante todo en descifrar el invisible pensamiento de los conciudadanos. En otro apartado, se aborda la cuestión de los «juegos tecnológicos en busca de lo invisible», evocando los intentos actuales por desarrollar «sistemas de control predictivo de alta tecnología»²⁶, y se pone como ejemplo el proyecto «Planetary Skin», impulsado conjuntamente por la empresa tecnológica Cisco y la NASA con el fin de recopilar, mediante un complejo sistema de sensores terrestres, marítimos y espaciales, datos sobre el medio ambiente de la Tierra²⁷.

Cualquier ruso que conozca un poco el pensamiento de Vernadski se sentirá en territorio familiar con esta idea: el estudio de la biosfera desde el cosmos. Tras mencionar un proyecto europeo similar, destinado a anticipar alteraciones vinculadas al cambio climático o actividades criminales, los autores evocan un proyecto creado en Rusia en 2011 por la empresa Glovers: «el nooscopio, un dispositivo concebido para recibir y registrar los cambios en la biosfera y la actividad humana». Percibir científicamente la mente humana, tal es el objeto de esta herramienta, que los autores comparan con la aparición del telescopio astronómico en el siglo XVII. «El nooscopio es un instrumento que registra cambios en la noosfera», es decir en el pensamiento, precisan los autores. Citan a Vernadski, para quien la lucha por los recursos de la biosfera concierne al campo del pensamiento. Sistema creado para observar hasta el movimiento humano más recóndito, el nooscopio sería «el primer dispositivo capaz de estudiar la conciencia colectiva de la humanidad»²⁸.

El nooscopio «se basa en la tecnología NBIC (*N* por *nano*, *B* por *bio*, *I* por *info* y *C* por *cogno*)»²⁹, que permite estudiar los más mínimos movimientos en el mundo empresarial y en la esfera social, permitiendo así «predecir y prevenir futuras crisis». «La red de sensores del nooscopio abarca desde la nueva generación de tarjetas bancarias hasta el llamado “polvo inteligente”, con lo que identifica cualquier evento que ocurra en el espacio»³⁰. Esta herramienta de control de la población parece más bien una especie de panóptico electrónico —en referencia a la prisión perfecta imaginada a finales del siglo XVIII por el filósofo utilitarista Jeremy Bentham— que un aparato para leer la mente. Pero no resulta en absoluto inocente que en plena era de Putin uno de sus principales lugartenientes se sirva de la naturalización del pensamiento humano de Vernadski para soñar con una nueva herramienta de vigilancia. Si bien parece que en esta área la China de Xi Jinping ha tomado una seria ventaja sobre Rusia.

Si Vernadski sirve de inspiración a ciertos miembros de la administración, Tsiolkovski es el cosmista de referencia en los planes rusos de conquistar el espacio. Esto no supone ninguna novedad: como vimos, la URSS se sirvió de la figura de Tsiolkovski para otorgar mayor profundidad de miras a su programa espacial. Lo que sorprende es hasta qué punto el pensamiento del inventor del cohete sigue vivo en la memoria rusa. En 2014, el nacionalista de izquierda Dmitri Rogozin —en aquellos momentos vicepresidente para la Defensa y la Industria Espacial de Rusia, y desde 2018 director general de la agencia espacial nacional, Roscosmos— publicó una contundente columna sobre los proyectos espaciales rusos. En

plena crisis con Occidente tras la anexión de Crimea por parte de Rusia el 11 de abril de 2014, Rogozin reafirmaba las ambiciones de su país: instalar una base permanente en la Luna, desde donde apuntar a Marte y otros planetas del sistema solar. En un estilo que Nikolái Fiódorov y Konstantín Tsiolkovski no hubieran en absoluto desaprobado, escribía:

Desde su nacimiento, nuestro país ha estado destinado a convertirse en una gran potencia espacial. Así lo determinaron el carácter propio del pueblo ruso, acostumbrado a pensar en el ámbito global y dispuesto a sacrificar su existencia cotidiana en pos de sus ideas. El cosmos ruso no es solo la definición perdurable del espacio ocupado por la cosmonáutica y la industria espacial nacionales. Es una cuestión de identidad para nuestro pueblo: cosmos ruso es sinónimo de *pueblo ruso*. Rusia no puede vivir sin el cosmos, no puede existir fuera de él, y no puede por tanto extinguir sus sueños de conquistar lo desconocido, tan propios del alma rusa³¹.

Explicar la conquista del espacio a través de la identidad nacional, y no solo por el progreso de la ciencia y la tecnología, ofrece al Estado la oportunidad de refundar la ideología de la conquista espacial en unos cimientos más profundos que los del racionalismo soviético. La referencia al cosmismo, que de hecho precedió a la Revolución, es aquí implícita, pero obvia.

Pudimos verificar este aspecto con una entrevista a Aleksandr Baurov, quien entre 2018 y 2019 fue subdirector del centro de investigación de Roscosmos y en la actualidad ejerce como consultor independiente en asuntos espaciales y publica con cierta regularidad artículos de análisis en distintas publicaciones. El 12 de abril de 2021, Baurov firmó un artículo para

la revista *Russia in Global Affairs* en conmemoración del sexagésimo aniversario del vuelo de Yuri Gagarin, en el que afirmaba que «hoy en día, ofrecer [...] una imagen de liderazgo en cosmología es un objetivo principal de la política de *soft power* que Rusia pretende imprimir en sus relaciones exteriores»³². En la misma revista, vinculada al departamento de Asuntos Exteriores estadounidense, Baurov saludaba el proyecto ruso-chino de instalar una base en la Luna en un artículo aparecido el 18 de mayo de 2021:

por “recursos lunares” no debe solo entenderse la extracción de materiales del subsuelo o la posibilidad de atraer turistas e instalarlos en hoteles lunares. La Luna ofrece un lugar único desde el que observar y controlar la Tierra, así como el avance de otros poderes a medida que se expanden por la inmensidad del sistema solar. Es sin duda un importante lugar en el que estar presente en el siglo XXI, desde un punto de vista tanto militar como científico y comercial³³.

Esta visión confirma que «ciertas ideas de cosmismo pueden hoy encontrarse en el programa de Roscosmos. La asimilación del espacio por parte de los humanos es uno de los objetivos oficiales marcados por la corporación, y ello tiene directamente su origen en el cosmismo». No obstante, dentro de las esferas oficiales rusas es necesario distinguir entre un cosmismo que promueve la expansión en el *espacio* y el que centra sus miras en la expansión en el *tiempo*. El primer objetivo, según Baurov

es visto positivamente por las élites gubernamentales. Desde sus inicios, el Estado ruso estuvo marcado por su fuerte

visión expansionista. Esta motivó tanto sus expediciones a Siberia en el siglo XVI como la conquista del espacio en el siglo XX. Es una cultura igualmente arraigada en la población: el constante deseo de descubrir, de ser el primero en llegar a algún lugar.

Por el contrario, la idea de una expansión o extensión temporal, vinculada con la resurrección, la prolongación de la vida y, en fin, la búsqueda de la inmortalidad, es juzgada por Baurov como «peligrosa», pues solo puede «ampliar la brecha entre los ricos, que se beneficiarán de ella, y los pobres».

Las élites políticas solo se centran en la vertiente espacial del cosmismo, pues el cosmismo que promete la inmortalidad «se asemeja demasiado al transhumanismo». Para Baurov, «el cosmismo en su dimensión espacial puede mantener su lugar en la futura ideología rusa, pero hay muy pocas posibilidades de que su dimensión transhumanista siga el mismo camino, es demasiado elitista». Teniendo en cuenta «el conservadurismo que caracteriza a la cultura política rusa y la feroz oposición de la Iglesia ortodoxa al transhumanismo, al que acusa de ser una deriva al estilo americano», en un futuro cercano la idea de la inmortalidad no hallará lugar en el discurso estatal, o al menos, subraya, en la vertiente oficial, «porque nadie sabe lo que los miembros de la élite política y económica realmente piensan».

Baurov evoca también al multimillonario Yuri Milner, cofundador de la tecnológica Mail.ru y creador del programa Breakthrough Initiatives, que contó con el apoyo, entre otros, del Premio Nobel de Física Stephen Hawking. Entre las distintas iniciativas que dan nombre al proyecto, se incluye la de enviar una flota de naves espaciales a las estrellas

cercanas. Milner estudió en la Facultad de Física de la Universidad de Moscú durante los años finales de la URSS y, según Baurov, formó parte de una generación «que en su búsqueda de nuevas ideas mostró su interés por cuanto se había hecho antes de la Revolución, y en especial por el cosmismo». Está, por tanto, «muy influido por la vertiente “expansionista” del cosmismo, por la idea de mandar humanos a poblar el espacio».

Para Baurov, el cosmismo en su sentido pleno está casi más de moda en Estados Unidos que en Rusia:

Gran parte de los rusos que en la década de 1990 emigraron a Estados Unidos y trabajaron en el ámbito de las altas tecnologías pudo verse influenciada de una manera u otra por los pensadores cosmistas, los mismos que los jóvenes licenciados que se licenciaron en ciencias durante el hundimiento de la URSS estaban precisamente redescubriendo.

A diferencia de Rusia, en Estados Unidos este interés no se ve obstaculizado por la ideología del Estado. De hecho, son los nuevos proyectos espaciales iniciados por iniciativas privadas en Estados Unidos los que realmente explican que las esferas industriales sientan de nuevo aprecio por el cosmismo. Para Baurov,

Elon Musk está tratando de desarrollar una ideología propia de la exploración y el poblamiento del espacio. Para ello, en ocasiones cita a los cosmistas, a quienes conoce bien, en particular a Tsiolkovski. Gran parte del reciente aumento en el interés por el cosmismo se debe al discurso de personas como Musk. Casi podríamos decir que se trata de un fenómeno estadounidense.

En realidad, aunque no necesariamente deseen parecerse, el cosmismo ruso y el transhumanismo anglosajón llevan años entablando un diálogo. ¿Quién inspiró a quién? ¿Es el cosmismo ruso una de las fuentes del sueño transhumanista, que ahora está adquiriendo una escala sin precedentes en todo el mundo y particularmente en Silicon Valley?



10

Cosmismo en América

EN ESTADOS UNIDOS, HACE YA TIEMPO que el proyecto de vivir eternamente y colonizar las estrellas dejó de ser el sueño de unos cuantos filósofos. Siguiendo los pasos de los líderes bolcheviques de principios del siglo pasado y de los científicos cosmistas, personajes como el ya mencionado Serguéi Brin, Larry Ellison, Peter Thiel o Jeff Bezos, fundadores de empresas tan significativas como Google, Oracle, PayPal o Amazon, consideran la muerte y el apego a la Tierra como simples límites que el hombre puede perfectamente traspasar¹. Todos ellos han invertido en empresas o institutos destinados a la lucha contra el envejecimiento o la conquista del espacio.

A tan insignes nombres se suma el caso de sobras conocido de Elon Musk. Seguidor confeso de Tsiolkovski, los proyectos de Musk no se limitan a la conquista del espacio. Así, desde su empresa Neuralink impulsa la investigación sobre la posibilidad de conectar implantes al sistema nervioso, con objeto de unir el cerebro humano a la inteligencia artificial². Otra de sus compañías, Tesla, equipa varios de sus modelos con un filtro de aire contra la contaminación, adoptando una

perspectiva que recuerda mucho al candelabro Chichevski³. Musk conoce Rusia, estuvo allí en 2001, con la intención de adquirir cohetes para sus proyectos espaciales. ¿Pudo haber conocido a algún cosmista en suelo ruso? ¿Puede que alguien le hablara de Tsiolkovski? Lo único que sabemos es que en ese momento nadie lo tomó muy en serio e incluso que el jefe de diseño de Roscosmos llegó a escupirle en los zapatos para expresar su desprecio⁴...

¿Son los amos de Silicon Valley descendientes lejanos del cosmismo? No es improbable: una parte significativa de quienes trabajan en las nuevas tecnologías son de origen ruso. Es el caso, como vimos, de Serguéi Brin, nacido en 1973 en Moscú. Su familia, de origen judío, abandonó la URSS en 1978, harta del antisemitismo particularmente presente en el mundo académico de su país⁵. Es fácil suponer que su padre, matemático de primer nivel, tuvo cierto conocimiento de las ideas cosmistas: en aquella época era frecuente en la Unión Soviética que matemáticos, ingenieros o expertos en cibernética sintieran interés por las investigaciones de autores como Vernadski, Tsiolkovski o Chichevski; a partir de la década de 1970, muchos de ellos emigrarían a Estados Unidos, donde se convertirían en los principales divulgadores de las ideas cosmistas.

Como hemos visto, los fiodorovianos históricos se niegan ferozmente a ser asimilados al transhumanismo, cuya visión del mundo consideran frontalmente opuesta a la suya. Uno de los motivos que explica la singladura del cosmismo durante el siglo soviético es su carácter comunitario. Proyectos como la «tarea común» de Fiódorov, la conquista del espacio en pro de la raza humana, la creación de un hombre nuevo libre de las lacras de la existencia capitalista, adquieren todos ellos su sentido únicamente en virtud de la perspectiva holística y espiri-

tual que acompaña al pensamiento cosmista. El transhumanismo estadounidense, por su parte, está empapado de ideología libertaria, basada en la libertad total del individuo. Es esta libertad la que ha permitido a individuos particulares fundar empresas en ocasiones más poderosas que los propios estados.

También entre los rusos ha habido pensadores de inclinación libertaria. Es el caso de Alissa Rosenbaum, filósofa nacida en 1905 en San Petersburgo, que en 1926 se estableció en Estados Unidos huyendo del bolchevismo y acabaría convirtiéndose en guionista y novelista de éxito. En 1957 publicaba con el seudónimo de Ayn Rand la novela *Atlas Shrugged (La rebelión de Atlas)*, auténtico manifiesto anticomunitario y libertario en el que la autora aboga por una sociedad en la que hombres y mujeres de talento vivan separados de los medios a fin de que estos, a diferencia de lo que sucede en todos los estados del mundo, no tengan oportunidad de entorpecer su poder creativo o exigirles el pago de impuestos. Rand defiende el derecho absoluto a disponer de la propia existencia, en virtud del cual el individuo tenga la oportunidad de transformarse, intentar vencer a la muerte y vivir donde desee. Nada debe obligarle a ser fiel a idea alguna, como la dignidad, impuesta por la moral común. En este contexto, el transhumanismo aparecería como fruto de la emancipación del individuo de una cultura altruista y sacrificial.

Sin embargo, esta oposición entre los principios de una y otra corriente no es en realidad tan clara. Si hacemos memoria, la perspectiva de lograr la inmortalidad constituyó una tentación para ciertos líderes bolcheviques, que acotaban tal privilegio a una élite —básicamente, Lenin y sus compañeros— formada por los mártires del comunismo y las grandes figuras revolucionarias cuyas estatuas adornaban las ciudades. La em-

presa de prolongar la existencia no atañía al hombre común ni a los adversarios de clase u otros enemigos del pueblo. El elitismo, en suma, no está completamente ausente del proyecto cosmista⁶. En un Silicon Valley poblado en gran parte por personas que crecieron en el sistema soviético, las posibles convergencias debieron parecer tan obvias como las diferencias. El espíritu utópico y pionero de las empresas tecnológicas pudo sin duda recordarles el entusiasmo revolucionario que acompañó a la URSS en sus inicios⁷. Pero, aparte de su importante contingente de origen soviético y de ciertas convergencias culturales, ¿podemos identificar correspondencias reales entre el transhumanismo anglosajón y el cosmismo ruso? Si nos fijamos bien, es posible encontrar varias.

Podemos empezar por la figura de Robert Ettinger (1918-2011), pionero del transhumanismo estadounidense y fundador en 1976 del Cryonics Institute. Nacido en Atlantic City, en una familia de inmigrantes rusos⁸, Ettinger es considerado el padre intelectual de la criogenia. Ni que decir tiene que su cuerpo, al igual que el de sus dos esposas, se encuentra hoy en día perfectamente conservado en un congelador. Las primeras líneas de su libro *The Prospect of Immortality* (*La perspectiva de la inmortalidad*), publicado en 1964 en Estados Unidos, y traducido en Francia el mismo año con el título *L'homme est-il immortel?*⁹, sientan las bases de lo que se convertirá en uno de los dogmas del transhumanismo: «La mayoría de los que ahora vivimos y respiramos tenemos una seria posibilidad de sobrevivir físicamente a la muerte, una posibilidad científica de “revivir” y rejuvenecer nuestros cuerpos congelados». Ettinger sugiere que congelar el cuerpo de una persona des-

pués de su muerte evitará que esta «decaiga o sufra cambios, y podemos suponer que en algún momento los científicos hallarán el modo de recobrar la vida, la salud y el vigor de este cuerpo, y de hacerlo más vigoroso aún de lo que fue durante su primera existencia»¹⁰, en particular gracias al uso de prótesis e injertos, pero también a los tratamientos para la «cura del envejecimiento»¹¹.

Si Fiódorov reservaba la esperanza de la resurrección a los antepasados, desde una perspectiva ética y religiosa, la visión de Ettinger es mucho más pragmática. Insiste en la posibilidad de que todos y cada uno podamos preparar nuestra propia congelación, porque «con un poco de suerte, la ciencia cumplirá su destino y los resucitados beberán el vino de los siglos venideros»¹². Aún así, las preguntas que Ettinger se formula son muy similares a las del filósofo ruso: «¿Hay algún conflicto entre su proyecto de congelación y la religión?». Su respuesta es que no, y se pregunta: «Cuando los congelados resuciten, ¿dónde hallarán estas hordas de ancestros su espacio en que vivir?».

En la traducción al ruso de su obra, publicada en 2003¹³, Ettinger reconocía abiertamente su deuda con el cosmismo: «En Rusia siempre ha habido pensadores valientes y originales, a cuyas ideas científicas y filosóficas debe mucho la criogenia»¹⁴. Cita en primer lugar a Dostoievski, quien, según precisa, comprendió que «las personas prefieren el descanso, e incluso la muerte, a la libertad de elegir entre el bien y el mal», lo que explicaría la negativa de nuestros antepasados a luchar contra nuestra finitud. Luego se sirve de la figura de Fiódorov para responder a quienes creen que «la criogenia entra en conflicto con las creencias religiosas»: el carácter religioso que Fiódorov imprimió a su proyecto de resurrección de los antepasados

demuestra lo contrario. Para Ettinger, el punto de partida del pensamiento de Fiódorov «sigue siendo actual»¹⁵.

Ettinger halla incluso espacio para apelar al marxismo-leninismo, «que comparte ciertos puntos de vista con el inmortalismo contemporáneo», en especial por su «negativa a admitir los límites “naturales” de las posibilidades humanas»¹⁶. Si bien apunta que los comunistas «fueron demasiado lejos» en sus convicciones, saluda no obstante su esfuerzo «por ir siempre más allá» y no resignarse ante el destino¹⁷. Estas afirmaciones nos muestran la existencia en efecto de vínculos entre el cosmismo en su versión rusa o soviética y los primeros balbuceos del transhumanismo estadounidense. Ettinger cita asimismo a Tsiolkovski, cuyo espíritu visionario alaba, si bien no olvida en esta ocasión al estadounidense Robert Goddard, el otro padre de la conquista del espacio¹⁸, visión natural en un hijo de emigrantes procedentes del Imperio Ruso convertido en ciudadano estadounidense. Aún hoy, los discípulos de Ettinger, en especial quienes escriben en la revista *Cryonics*, cuentan a menudo a los cosmistas entre sus precursores¹⁹.

El cosmismo, no obstante, hizo entrada en Estados Unidos de forma más profunda y generalizada en el marco del fenómeno New Age. Hay un episodio especialmente señero en la historia del movimiento: la fundación en 1962, en la costa de California, de un centro de educación alternativa con el nombre de Esalen Institute, bajo la dirección de Michael Murphy, especialista en parapsicología, y Dick Price, psicólogo seguidor de la escuela de la Gestalt. El centro se convirtió en un hervidero de actividades que impregnarían el New Age en las décadas siguientes: desde doctrinas espirituales de origen oriental, pa-

sando por el uso de drogas, a la llamada psicología humanista o el «movimiento del potencial humano», inspirado en los escritos del filósofo y novelista británico Aldous Huxley, quien postulaba que la psique humana posee un potencial extremadamente superior al uso que le damos.

A principios de la década de 1970, Murphy viaja a la URSS y descubre asombrado las numerosas ideas New Age que, bajo la capa oficial del marxismo-leninismo, bullen al otro lado del telón de acero. Junto a la pasión por el yoga, la teosofía, el ocultismo, el chamanismo, la hipnosis y todas las místicas posibles, el «movimiento del potencial humano» se ha desarrollado enormemente bajo otras denominaciones en la Unión Soviética. Huelga decir que proyectos como mejorar el rendimiento deportivo, vincular la inteligencia natural con la cibernética o hallar el modo de penetrar en los pensamientos de otros individuos resultaban para los servicios secretos del Estado soviético de un interés perfectamente comparable al que pudieran despertar entre la comunidad *hippie*. Conscientes de esta coincidencia de intereses, desde principios de la década de 1980, y al amparo de un movimiento contracultural espontáneo, las autoridades soviéticas y estadounidenses favorecieron la instauración de una diplomacia paralela entre ciudadanos de ambos países²⁰. Para los fundadores de Esalen, tratar de comprender a individuos que se alineaban en el bando político contrario representaba un eje esencial en el desarrollo del «potencial humano», así como una oportunidad para reducir las barreras psicológicas fomentadas por la propaganda de la Guerra Fría.

En una amalgama típica tanto de la New Age californiana como de la URSS de la época, las nuevas tecnologías iban íntimamente ligadas a objetivos espirituales. La unión de los pue-

blos soviético y estadounidense implicó en particular la organización de una especie de «puente televisivo» entre ciudadanos de ambos países, proyecto este en el que participarían pioneros de la economía digital, como Steve Wozniak, cofundador de Apple. Tanto internet como la tecnología digital en general son en buena medida un efecto del principio New Age de implementar nuevas posibilidades de comunicación entre las personas: desde la telepatía o la parapsicología a la mensajería instantánea y las redes virtuales. Como explica el ensayista estadounidense Douglas Rushkoff, «con objeto de forjar nuevas líneas de comunicación entre las potencias de la Guerra Fría, el Instituto Esalen de California invitó a algunos de los principales científicos y espiritualistas de la URSS, ofreciéndoles la oportunidad de intercambiar ideas con sus homólogos norteamericanos»²¹. Cosmonautas soviéticos o parapsicólogos, todos ellos conocedores del cosmismo, viajaron a Estados Unidos con el fin de iniciar un acercamiento entre la sociedad civil y las élites de las dos superpotencias. Este movimiento se realizó también en sentido contrario: muchos estadounidenses visitaron repetidamente la URSS. Como el propio Rushkoff afirma, no resulta improbable que «los cosmistas convencieran a los espiritualistas estadounidenses amantes del LSD de que la tecnología podría brindarles los medios necesarios para vencer a la muerte»²². Como corolario, en 1979 el eslavófilo George M. Young publicaba *Nikolái F. Fiódorov: An Introduction*, libro que brindaba al público estadounidense un acceso directo al pensamiento de Fiódorov²³. Los cosmistas pudieron exportar a Estados Unidos la mezcla de científicismo y seudomisticismo que se halla en las raíces del proyecto transhumanista. Sea como fuere, fueron sin duda estos encuentros los que pusieron por primera vez en contacto a los investigadores de Stanford o

Silicon Valley, impulsores del transhumanismo americano, con las ideas del cosmismo ruso²⁴.

El movimiento transhumanista como tal nació en la década de 1990. Como explica el filósofo y sociólogo inglés Steve Fuller, profesor de la Universidad de Warwick, en Reino Unido, y autor de numerosos trabajos sobre el tema²⁵:

el transhumanismo en su forma actual es oficialmente “ateo”. Su origen data en gran parte de finales de la década de 1990, con las ideas de Max More y otras figuras libertarias preocupadas por cómo vencer a la muerte, preferiblemente mediante el recurso a la criónica.

Fuller cita a otras dos grandes figuras del transhumanismo, el filósofo sueco Nick Bostrom y el investigador estadounidense, hoy directivo en Google, Ray Kurzweil. Si bien todos ellos parecen lejos de las reflexiones sobre la fraternidad de Fiódorov, para Steve Fuller «el vínculo entre cosmismo y transhumanismo es bastante obvio», en particular porque «el cosmismo es fundamentalmente una versión científicamente reforzada de la doctrina bíblica del excepcionalismo humano». Por muy ateo que pueda parecer, para Fuller el transhumanismo está empapado de teología: el hombre es la criatura privilegiada de Dios, y es ejerciendo su propio poder de creación cómo los humanos demuestran su lealtad a Este. El evolucionismo cristiano de Pierre Teilhard de Chardin, los proyectos de Fiódorov y Tsiolkovski, la noción de biosfera de Vernadski, todo ello ha hecho posible el surgimiento del transhumanismo actual: «Elon Musk y otros transhumanistas son

hoy los portadores de la antorcha de esta visión, aunque probablemente no sepan casi nada sobre el cosmismo», afirma Fuller, si bien este último punto no parece tan evidente. Los transhumanistas son los herederos de una historia que integra en gran medida el cosmismo ruso: siguen explícitamente las ideas cosmistas, en la certeza de que, a tenor de las catástrofes que nuestra fallida administración del planeta ha supuesto, «expandir los horizontes humanos al cosmos no es simplemente una perspectiva deseable, sino algo necesario para la supervivencia de la humanidad».

Max More, otro de los adalides del transhumanismo, cita a Fiódorov en «Filosofía del transhumanismo», uno de sus artículos más significativos dedicados a este tema²⁶. Nacido en 1964, este filósofo graduado en Oxford y hoy radicado en California, escribe:

Uno de los precursores más interesantes del transhumanismo fue Nikolái Fiódorovich Fiódorov (1829-1903), [...] quien abogó por el uso de métodos científicos para lograr una extensión radical de la vida, la inmortalidad física, la resurrección de los muertos y la colonización del espacio y los océanos.

El propio Ray Kurzweil hace también referencia al cosmismo, sin mencionar a sus representantes, en particular al plantearse cuestiones religiosas: «Creo que el surgimiento del cosmismo [...] hace mucho más plausible, si no inevitable, la idea de que existe una divinidad»²⁷.

Si bien su papel en el desarrollo del transhumanismo ha sido relativamente discreto, el lugar que ocupa el cosmismo en este movimiento resulta cada vez más evidente. Algunos transhumanistas actuales se declaran abiertamente cosmis-

tas. Es por ejemplo el caso de los representantes del movimiento Cosmismo Moderno, uno de cuyos principales líderes, el ensayista y especialista en realidad virtual Giulio Prisco, fundador de una «Iglesia de Turing», exhibe el carácter espiritualista del transhumanismo y aboga por una religión del futuro²⁸. En sus palabras, el cosmismo es una «religión no religiosa»²⁹. Prisco asegura que no se reconoce en la versión nacionalista y conservadora del cosmismo defendida en Rusia por los intelectuales del Club de Izborsk, y de hecho admite «tensiones entre el cosmismo ruso y el transhumanismo occidental contemporáneo»³⁰. La versión que defiende podría ser por tanto considerada como espiritista: «Me he hecho fan de Nikolái Fiódorov y de otros cosmistas rusos porque consideran la resurrección universal como un proyecto científico para la humanidad futura». Y concluye: «Soy cosmista»³¹.

Prisco accedió también a responder a nuestras preguntas sobre los vínculos entre transhumanismo y cosmismo:

El cosmismo ruso y el transhumanismo están muy próximos. El transhumanismo toma de aquel la profunda convicción de que el ser humano avanzará más allá de todos sus límites, logrará expandirse en el espacio y resucitar a quienes murieron en el pasado sirviéndose de la ciencia y la tecnología del futuro. No obstante, muchos transhumanistas contemporáneos no hacen énfasis en la resurrección tecnológica porque (y ahí radica una gran diferencia) rechazan la visión religiosa que resulta central en el pensamiento de Nikolái Fiódorov y otros cosmistas rusos. Por mi parte, dejé de usar el término *transhumanismo* para describir mi visión del mundo; prefiero usar el término *cosmismo*.

Cuando le preguntamos de qué modo llegaron los escritos cosmistas a manos de los futuros transhumanistas, Prisco explica que «aunque en las décadas de 1980 y 1990 el acceso a traducciones de los escritos de los cosmistas rusos no era fácil, entre la comunidad futurista se difundieron numerosos relatos de segunda mano, que influirían a Max [More] y otros transhumanistas».

Más recientemente, en 2015, tuvo lugar en Nueva York un simposio en torno al proyecto de Modern Cosmos. Giulio Prisco participó en él junto a los demás representantes de esta corriente, en particular Ben Goertzel. Este último es un transhumanista de pura raza que trabaja en IA y pertenece a Humanity+, una de las principales corrientes transhumanistas. Goertzel es autor de un manifiesto cosmista publicado en 2010, y dedicado a Valentín Turchín (1913-2010), un «gran científico estadounidense y un futurista visionario» que, a su vez, citó a Vernadski en su libro *El fenómeno de la ciencia*³² y que parece ser uno de los responsables del contrabando de ideas cosmistas al otro lado del Atlántico. En su manifiesto, Goertzel retoma las principales ideas del transhumanismo estadounidense: «los humanos se fusionarán con la tecnología», «seremos capaces de resucitar a los muertos replicándolos en el futuro», «surgirán nuevos sistemas éticos, basados en principios tales como la difusión de la alegría, el crecimiento y la libertad en todo el universo»³³. Si obviamos la ausencia de poemas futuristas, uno tiene la impresión de estar leyendo, un siglo más tarde y miles de kilómetros más al oeste, las fogosas declaraciones de los biocosmistas de los primeros años de la revolución rusa. Las tareas de este cosmismo, concebido como una mutación interna del movimiento transhumanista, han sido bien resumidas por otros dos pioneros del movimiento, R. U. Sirius y Jay Cor-

nell en *Transcendence: The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and the Singularity*. En esta obra afirman que el cosmismo «busca infundir en el universo humano una actitud de alegría, crecimiento, elección y apertura espiritual»³⁴. Para los «cosmistas modernos», se trata de mantener unidas la realización concreta de sus esperanzas y una dimensión espiritual, incluso religiosa, que recuerda al proyecto de «construcción de Dios» de los camaradas de Lenin.

En los años 1990-2010, la influencia directa del cosmismo en el desarrollo del transhumanismo estadounidense fue más bien silenciada, y no sería reclamada por ciertos transhumanistas, de forma cada vez más abierta, hasta los últimos diez años. Así lo confirma el ensayista estadounidense Nader Elhefnawy, autor de «Nikolai Fedorov and the Dawn of the Posthuman», quien se ofreció también a responder a nuestras preguntas. Según él, aunque se hace difícil hablar de una influencia directa y masiva, «es innegable que el cosmismo anticipó muchas ideas del transhumanismo americano». Y, por lo tanto, «ahora los estadounidenses están más interesados en el cosmismo». Sin duda, algunos transhumanistas están ansiosos por integrar una parte de la religiosidad en sus proyectos, o arraigar su movimiento en una tradición más antigua y no exclusivamente estadounidense. Como prueba, la Iglesia de la Vida Perpetua, fundada en Florida por Bill Faloon, eligió a Nikolái Fiódorov como su santo patrón³⁵.

Tomemos otro ejemplo, el del rejuvenecimiento mediante la transfusión de sangre, servicio que ofrece la empresa estadounidense Ambrosia Medical, ya mencionada al comienzo del libro. La compañía, fundada en 2014 por el joven físico Jesse Karmazin, ofrecía a sus clientes, por sumas que oscilaban entre los 8.000 y los 12.000 dólares, transfundirles uno o dos

litros de plasma sanguíneo extraído de personas jóvenes, de entre dieciséis y veinticinco años³⁶. Tras recibir en 2019 una severa advertencia por parte de la Food and Drug Administration (FDA)³⁷, Karmazin decidió disolver Ambrosia y creó en su lugar la empresa Ivy Plasma³⁸. A Karmazin, él mismo de origen ruso, le intrigaban los experimentos sobre transfusión realizados por Bogdánov, compañero de Lenin³⁹. Probablemente descubriera la obra del científico bielorruso mientras leía un libro publicado en 2011 en inglés sobre el pensamiento de Bogdánov y sus proyectos de ciencia proletaria⁴⁰.

En cuanto a los transhumanistas apasionados por la nueva carrera espacial, muchos hallan inspiración en la obra de Konstantín Tsiolkovski. K. Eric Drexler, ingeniero estadounidense, especialista en nanotecnología y figura central del transhumanismo, cita directamente a Tsiolkovski: «El hombre no permanecerá siempre en la Tierra; la búsqueda de la luz y el espacio lo empujará a penetrar los límites de la atmósfera, tímidamente al principio, luego sin freno, hasta conquistar todo el sistema solar». Al espacio muerto, añade Drexler, «traeremos vida»⁴¹. Ivan I. Mazour, empresario británico de origen ruso, fundador de la plataforma de *marketing* Ometria, insiste en la filosofía religiosa original de Tsiolkovski:

La ética de Tsiolkovski es contradictoria. Absorbió muchos principios de la ética cristiana, así como ideas opuestas de la filosofía oriental, en especial del budismo. No hay muerte, escribió Tsiolkovski, desarrollando así una doctrina cercana a la reencarnación⁴².

Es quizá a través de estos tsiolkovksianos estadounidenses que Elon Musk encontró al padre de la astronáutica soviética.

La larga historia del movimiento transhumanista se está escribiendo aún. En ella, el cosmismo, con sus especificidades, ocupa un lugar destacado. Puede que la influencia del cosmismo ruso en el transhumanismo estadounidense sea incluso más antigua. Recordemos el epígrafe de *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (cuyo hermano Julian fue uno de los impulsores del proyecto transhumanista después de la guerra, y probablemente inventara el término)⁴³:

Las utopías parecen mucho más alcanzables de lo que en su día creíamos. Y hoy nos enfrentan a una angustiada cuestión: ¿cómo evitar su realización definitiva? Las utopías son realizables. La vida avanza hacia las utopías. Y tal vez empiece un nuevo siglo, un siglo en el que los intelectuales y las clases cultivadas soñarán con el medio de evitar las utopías y volver a lo no utópico, menos “perfecto” y también más libre.

¿Quién es el autor de estas líneas? Nikolái Berdiáyev, en su *Una nueva Edad Media*, quien advirtió claramente que el régimen soviético estaba tratando de llevar a cabo el proyecto cosmista. El cosmismo ruso, así pues, infunde desde hace décadas con sus ideas la conciencia occidental, entre el proyecto transhumanista y el miedo a ver emerger «el mejor de los mundos», o lo que es lo mismo, una suerte de totalitarismo tecnológico.



©Rosamerón

Conclusión

EL COSMISMO NACIÓ A FINALES DEL SIGLO XIX, en un período convulso que presagiaba las revoluciones que tendrían lugar en 1905 y 1917. La derrota rusa en la Guerra de Crimea en 1856, la abolición de la servidumbre en 1861 y las reformas de Alejandro II, el auge de la industria y los cambios sociales que lo acompañaron, todo ello fue el caldo de cultivo ideal para la aparición de ideas radicales. A la irrupción en la década de 1860 de movimientos revolucionarios nihilistas, populistas o anarquistas le siguió, en el marco de un renovado conservadurismo antieuropeo, el redescubrimiento de la fe por parte de numerosos pensadores que poco antes habían abrazado el marxismo, y la aparición de ideas tan sorprendentes como las de Nikolái Fiódorov, con sus proyectos de regenerar la religión a través de la ciencia o de resucitar a los muertos.

Tales pensadores estaban convencidos de asistir al germinar de una «idea rusa», alejada de la obra de pensadores de otros países europeos. El fin último de tal idea debía ser iluminar a un Occidente de miras estrechas, agotado, inmerso en una mentalidad materialista y apartada de la religión. Pero

el deseo de unir ciencia y religión a fin de asombrar al mundo y resolver sus contradicciones conducirá finalmente al sovietismo, con su anhelo de reconstruir íntegramente la sociedad del país y el mundo entero, al que seguirán los anhelos de ir más allá de los confines del planeta y de la propia existencia humana. Si bien no pueden pretender reemplazar al marxismo como ideología oficial, las ideas cosmistas subyacen y dan forma a este proyecto de conquista de las últimas fronteras, y con ello a toda la historia del siglo xx ruso. Cabe entender entonces el cosmismo no como un componente más del pensamiento soviético, más bien es al marxismo-leninismo al que corresponde ser considerado uno de los estratos del sueño cosmista de transformar el mundo. El régimen soviético estuvo obsesionado desde sus inicios por la inmortalidad —empezando por la de sus líderes— y por el deseo de reemplazar la vieja Tierra, con sus límites y cargas culturales, por una nueva realidad de la que no existieran precedentes. La URSS fue un país nuevo, inventado por y para el hombre. Fue el nombre que se adjudicó a un proyecto, el proyecto de superación todos los límites existentes.

No es casualidad que el cosmismo naciera en Rusia. Ya vimos cómo Anatole Leroy-Beaulieu advirtió hasta qué punto la inmensa vacía y monótona extensión del espacio ruso había engendrado todo un imaginario ligado al infinito¹. La presencia apenas de hitos naturales da a la geografía rusa un carácter cósmico: el espacio se prolonga a lo lejos, haciéndonos sentir en otro lugar y propiciando la especulación sobre la infinitud. Tan despojado y tosco espacio se convirtió desde antiguo en el marco idóneo para las fantasías de erigir nuevos paraísos o ciudades ideales, iglesias y monasterios ortodoxos que ejercieran como remansos de belleza y paz en medio de

un entorno hostil. Existe en Rusia toda una cultura de la proeza o *podvig*: San Sergio de Rádonezh fundó en el siglo XIV una comunidad religiosa en plena naturaleza; Pedro el Grande ordenó construir en pocos años una nueva capital con su nombre, que se alzó sobre las marismas del norte del país; comunidades religiosas como la de los Viejos Creyentes se retiran del mundo y fundan sociedades nuevas por doquier; los bolcheviques aspiran a transformar el país entero en un paraíso libre de la explotación capitalista. Es el sueño de la ciudad de Dios hecha por el hombre, que impregna la cultura rusa.

El compromiso entre ciencia y religión no fue igual en Europa occidental y en Rusia. En el fondo, sería simplista presentar la ciencia occidental como una victoria de la ciencia sobre el obscurantismo religioso que comenzó en el Renacimiento y, pasando por la Ilustración, culminó en la era de la industria y de la técnica: la impregnación recíproca entre ciencia y religión es mucho más fuerte de lo que la visión positivista de la historia pretende, como prueban el movimiento romántico o la pasión por lo oculto y el renacimiento espiritualista de finales del siglo XIX que atraviesa el continente desde París a San Petersburgo. Pero sí es cierto que la dialéctica entre ciencia y religión se desarrolló de un modo muy especial en Rusia, donde como hemos visto el espíritu utópico y espiritual brillaría con luz propia.

El vértigo metafísico no asusta a la visión rusa de la ciencia, al contrario: aun siendo ateo, Vladímir Vernadski especula sobre la eternidad de la vida en el universo, mientras que Konstantín Tsiolkovski se acerca a Giordano Bruno al imaginar el despliegue de todas las formas de vida en el cosmos. Además, todo cuanto en Occidente sería directamente subsumido bajo la etiqueta de seudociencia, desde la idea de

la influencia del Sol en la historia humana de Chichevski a la teoría de la pasión de Lev Gumilev o el estudio de la noosfera libremente inspirado por Vernadski, es aún hoy enseñado en las universidades rusas, donde algunos intelectuales las consideran con total seriedad.

Este sentimiento de inmensidad y audacia ciertamente tiene su origen en la crítica, recurrente en la cultura rusa moderna, del espíritu burgués que caracteriza a Occidente. Al respecto, Nikolái Berdiáyev escribía en un ensayo publicado en 1926, «Del espíritu burgués»²:

La voluntad de santidad y de genialidad se extingue, y en su lugar la sed de dominación y el deseo de una existencia cómoda se imponen. [...] Las figuras del caballero y el monje, del filósofo y el poeta, son sustituidas por la del “burgués”, conquistador, organizador y empresario, sediento de dominación universal.

Desde un punto de vista ontológico, «el espíritu burgués rechaza la libertad que la independencia del mundo confiere al hombre». Prisionero de lo visible y lo tangible, rechaza todo impulso creativo, toda singularidad, y prefiere administrar lo que existe. «Llevado por el “negocio”, no ve la faceta humana ni ve tampoco la naturaleza, el cielo y sus estrellas», añade Berdiáyev. Bajo esta perspectiva, el cosmismo representa una protesta revolucionaria contra burguesismo occidental.

Si el cosmismo se halla en los límites mismos de la ciencia, su ubicación no es muy distinta en lo que a la perspectiva teológica se refiere. Los discípulos de Fiódorov afirman su adhe-

sión a la religión cristiana, proclamando que es precisamente deber de los hombres continuar la obra de Dios. Pero también hay quien ve en proyectos como resucitar a los antepasados o conquistar la vida eterna un intento por reemplazar a Dios. La teología ortodoxa postula que «Dios se hizo hombre para que nosotros pudiéramos convertirnos en Dios»³. Pero no debe confundirse la deificación, la búsqueda por parte del creyente de una unión mística con Dios, con la divinización del hombre, que otorga a este prerrogativas reservadas a Dios, entre las cuales se halla la victoria sobre la muerte. Jesús, el hijo de Dios, resucitó y abrió así el camino a la resurrección a los hombres. ¿Significa esta encarnación que el poder de resucitar se transmite a todos los seres humanos? Según la teología cristiana, al encarnarse, Dios experimenta él mismo la muerte y la resurrección con el fin de establecer una nueva alianza con la humanidad. Pero no propone que los humanos inventen las herramientas necesarias para resucitar, imitando de ese modo lo que Él hizo.

La historia rusa está repleta de movimientos religiosos que, en su pretensión de allanar el camino al cristianismo auténtico, han escapado del control de la Iglesia. Flagelantes, viejos creyentes, judaizantes, castrados, tolstoyanos y muchos otros movimientos religiosos fueron perseguidos tanto por el régimen zarista como por el soviético, y el cosmismo cristiano tenía pocas posibilidades de ser aceptado por la iglesia ortodoxa. El propio comunismo tenía rasgos sectarios, al menos según la opinión de un filósofo como Berdiáyev, quien no hallaba ninguna paradoja entre ello y el hecho de que la lucha contra la religión fuera un pilar de la ideología marxista-leninista:

si el comunismo se opone a toda religión, es menos en nombre del sistema social que encarna que por el hecho de que él mismo representa una religión. Anhela ser una religión capaz de sustituir al cristianismo, pretende al igual que este responder a las aspiraciones religiosas del alma humana, dar sentido a la vida. El comunismo pretende ser universal, dominar todos los aspectos de la existencia, no limitarse a unos pocos⁴.

Para Berdiáyev, por tanto, la URSS sería una «teocracia» basada en «una transformación y deformación de la vieja idea mesiánica rusa»⁵. En efecto, asegura el filósofo en *La idea rusa*, «en nuestro pensamiento, el problema escatológico ocupa un lugar infinitamente mayor que en Occidente»⁶. Los rusos no se ciñen a «formas finitas de cultura intermedia»⁷, van directamente a los extremos. Condenan la vida terrenal, sinónimo de decadencia, para en su lugar hacer realidad un país ideal: «Las fuerzas del Bien esperan la Ciudad por venir, el Reino de Dios»⁸. El comunismo ruso habría capturado esta tendencia escatológica y a la vez «el temperamento religioso de los rusos, su psicología de cismáticos y sectarios», con el fin de ganarse el apoyo de la sociedad. Estos rasgos también caracterizan el cosmismo, capaz de adaptarse perfectamente al constructivismo, al tecnicismo, al espíritu de conquista y al sueño de emancipación soviética.

El cosmismo no solo nos enseña mucho sobre la naturaleza del siglo soviético, sino que arroja asimismo luz sobre el transhumanismo contemporáneo, sobre el proyecto de hacer retroceder e incluso eliminar los límites de la vida merced a las nuevas tecnologías. El cosmismo nos permite divisar que este plan existió antes y en un marco totalmente distinto, y nos

ayuda a comprender que el transhumanismo no debe reducirse a una lógica ultracapitalista, cuyo fin último sea la conquista de la vida eterna por parte del mercado. Nos ofrece la posibilidad de contemplar la transformación de la humanidad bajo un prisma altruista y colectivista, no como una mera reacción individualista ante la inexorabilidad de la muerte. El transhumanismo propone también una revolución antropológica, no se trata de un mero proyecto técnico y económico fruto del espíritu libertario del Oeste americano, es una visión del mundo. Sea este individualista o comunitario, mercantil o altruista, ateo o religioso, el proyecto pretende consagrar la autoconstrucción humana en un momento en el que, ante una crisis climática que no hace sino acelerarse, asistimos más bien a su autodestrucción.

Finalmente, ¿qué dice el cosmismo sobre nosotros? Podemos considerar la idea que subyace a esta corriente desde tres ángulos distintos. El primero considera el cosmismo como la continuación del proyecto humanista. A diferencia del resto de animales, el ser humano debe negar su propia naturaleza a fin de poder superarla. En la Grecia del siglo V a. C., los sofistas osaron dudar de la acción de los dioses y celebrar la creatividad humana. En el diálogo platónico que lleva su nombre, Protágoras, amigo de Pericles y célebre sofista, narra el mito de Epimeteo y Prometeo, los dos hermanos a los que los dioses encargan otorgar a los seres vivos las cualidades que estos precisan para sobrevivir: fuertes garras, dientes afilados, pelaje espeso, la velocidad o el arte del camuflaje. No obstante, Epimeteo se olvida del hombre, que queda desnudo e indefenso, a merced de los depredadores. Apiadándose de tan débil

criatura, Prometeo roba a los dioses el fuego para ofrecérselo, junto con la habilidad de servirse de él para crear herramientas, armas o refugio. El ingenio y la capacidad para transformar su entorno confieren al hombre su verdadera naturaleza, y lo convierten en la más poderosa de las criaturas. Es *desnaturalizándose* a sí mismo como el hombre descubre su propia naturaleza. Y así ha sido desde la prehistoria: el hombre jamás ha hecho otra cosa que sobrepasar sus límites naturales.

Los humanistas redescubrieron esta verdad durante el Renacimiento y le brindaron el extraordinario impulso que permitirá a la ciencia y la tecnología cambiar por completo nuestras vidas. El pensamiento científico de Galileo y Descartes en el siglo XVII, la obra de Newton y de la Ilustración en el siglo siguiente, el desarrollo de la ingeniería en el XIX, el pensamiento de Einstein, la mecánica cuántica, la revolución cibernética e informática que estamos viviendo, son solo el desarrollo de la fórmula de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas». Ninguna autoridad metafísica o religiosa lo define desde el exterior. Nada puede detener su capacidad para empujar más allá los límites.

Los defensores de esta visión se niegan a alarmarse ante la revolución que estamos viviendo: para ellos, los avances en informática, inteligencia artificial o biotecnología se pueden comparar con lo que supuso la imprenta durante el Renacimiento. Redefinen nuestros medios de acceso al conocimiento, a la realidad, a nuestro propio cuerpo, y probablemente traigan consigo lo que la tecnología siempre ha aportado a los hombres: una vida más larga y saludable, la posibilidad de acceder a una mejor educación. ¿Llevar más allá los límites de la existencia? Eso es lo que ha hecho posible la medicina, reduciendo casi a cero la mortalidad infantil en muchos países,

erradicando enfermedades consideradas incurables. ¿Deberíamos negarnos a vencer el cáncer —uno de los principales objetivos de los transhumanistas— o a servirnos de los avances en genética para frenar la enfermedad de Parkinson? ¿Deberíamos tener miedo de explorar los planetas, en un momento en que el nuestro corre el riesgo de volverse inhabitable a corto plazo? Modificar el clima a través de la geoingeniería, rechazar la inevitabilidad del envejecimiento y la muerte, buscar otros hábitats distintos a la Tierra, no es sino continuar el trabajo de los inventores, de los pioneros de la aviación o la informática.

La segunda lectura del cosmismo es mucho menos optimista. Sin fustigar necesariamente los avances de la técnica, advierte la novedad absoluta que los desarrollos recientes en la ciencia y sus aplicaciones supone. Es la perspectiva que adopta Hannah Arendt en *La condición humana*, donde señala la enorme distancia que separa el momento en que la ciencia moderna hizo su aparición y la época contemporánea⁹. Galileo postuló que para entender que la Tierra gira sobre sí misma y alrededor del Sol, lo que obviamente nuestros sentidos no nos permiten percibir, debemos adoptar un punto de vista externo, observar la Tierra como si nos halláramos en el cosmos. Pero lo que nunca fue sino algo teórico se volvió efectivo en el siglo XX: las misiones espaciales nos permitieron no solamente contemplar nuestro planeta desde el espacio exterior, sino incluso intervenir en este último. Es lo que ella llama, al final de *La condición humana*, el «descubrimiento del punto de Arquímedes», ese punto de apoyo que el científico griego reclamaba para levantar el mundo. Ello, según Arendt, se debe a

que hemos importado a nuestro planeta procesos de origen y dimensiones cósmicas. Reproducimos mecanismos energéticos que únicamente tienen lugar en el Sol y las demás estrellas; obtenemos en nuestros aceleradores de partículas velocidades cercanas a la luz; renovamos en una probeta la evolución cósmica... Desde hace apenas unas décadas, escribe:

somos los primeros en vivir en un mundo totalmente determinado por una ciencia y unas técnicas cuyo objetivo de verdad y saber hacer es extraído de leyes cósmicas, universales, muy distintas a las leyes terrestres y “naturales”, un mundo en el que se aplica a la naturaleza terrestre, al artificio humano, un conocimiento que se ha adquirido eligiendo un punto de referencia situado fuera de la Tierra¹⁰.

En cuanto a la conquista del espacio, la capacidad de poblarlo de satélites, y pronto de armas, materializa nuestro desgajamiento respecto de la Tierra. Para Arendt, este desapego consiste mucho más en una alienación que en el inicio de un viaje apasionante. ¿Por qué? Porque según ella, el hombre precisa siempre una patria, una clase, una sociedad, un lugar originario que haga comprensibles sus palabras y dé sentido a sus actos. Si el hombre deviene un ser cósmico, totalmente universal, perderá este vínculo que lo conecta con su entorno, su prójimo, su familia. Este proceso, que Arendt llama *desarraigo*, es el punto de partida que hace posible la sociedad totalitaria¹¹. El totalitarismo consiste, en efecto, en aplicar a una sociedad determinada una verdad, con pretensiones científicas, totalmente ajena a su realidad. En la Alemania nazi, la teoría de las razas, supuestamente infalible, transformó a vecinos, compañeros y amigos en miembros de especies distin-

tas. En la URSS, la teoría «científica» de la desaparición de la clase capitalista determinó la eliminación de segmentos enteros de la sociedad. Numerosas personas basaron la denuncia de vecinos judíos o de parientes *kulaks* en nombre de estas ideologías pretendidamente universales.

Distanciarse respecto a la Tierra, respecto a nuestras limitaciones humanas, conlleva el riesgo de mezclar lo humano con lo exterior. Los campos de concentración nazis y soviéticos ejercieron de laboratorio de este proceso destructivo, llevado a cabo en nombre de verdades a las que se otorgaba el marchamo de objetivas. Teniendo este precedente en cuenta —y prescindiendo del peligro que puede acarrear la inteligencia artificial o las desigualdades extremas que la aparición de una «humanidad aumentada» podría suponer— el futuro cosmista o transhumanista de la humanidad entraña el riesgo de un nuevo totalitarismo. Para Arendt, el ser humano está intrínsecamente ligado a la Tierra y encadenado a su mortalidad. La palabra *ethos*, con la que hoy nos referimos a la conducta que da forma a nuestro carácter e identidad o los de la comunidad en que vivimos, designaba originalmente la guarida o la morada en la que habitan el hombre o los demás animales. Si renunciamos a nuestro hogar original, nos exponemos al riesgo de que nuestro vuelo se dirija a cualquier parte.

Sin embargo, tal vez podamos ser algo menos alarmistas, pues al fin y al cabo el transhumanismo actual no se apoya en ningún movimiento estructurado de vocación totalitaria, y a fin de cuentas, a menos que se demuestre lo contrario, nadie ha devenido inmortal o ha gozado del privilegio de trasladarse a otro planeta. Pero uno no puede dejar de preguntarse si esta existencia perpetua e interplanetaria que el cosmismo nos promete es deseable. ¿Cómo sería una vida eterna? Una vida

sin narrativa, sin ritmo. ¿Seríamos capaces de aprehender un todo sin fin y sin etapas? A falta de un punto de cierre, la existencia se tornaría sin duda tan desoladora como la del personaje transhumanista que describe Michel Houellebecq en *La posibilidad de una isla*: un hastío inmortal, una eternidad que desvaloriza toda acción, una somnolencia infinita. La idea cosmista y transhumanista promete una vida infinitamente más larga. Pero no necesariamente más viva.



Notas

Introducción

1. El 12 de abril de 1961, Yuri Gagarin (1934-1968) se convirtió en el primer hombre en viajar al espacio, lo que lo convirtió en héroe nacional. El programa espacial soviético fue desarrollado por el científico e ingeniero Serguéi Koroliov (1906-1966).
2. Véase la página web del Kremlin: kremlin.ru/events/president/news/37728
3. cioletespace.fr/actualites/la-russie-inaugure-sa-nouvelle-base-spatiale-vostochny
4. kremlin.ru/events/president/news/17881
5. El 19 de julio de 2019, coincidiendo con el cincuentenario de la misión estadounidense a la Luna, un ruso, un italiano y un estadounidense despegaron hacia la Estación Espacial Internacional... pero desde Baikonur. lefigaro.fr/flash-eco/un-italien-un-russe-et-un-americain-s-envolent-pour-l-iss-20190720
6. lemonde.fr/pixels/article/2018/03/12/humaniteen-peril-loi-martienne-et-intelligence-artificielle-a-austin-elonmusk-fait-son-show_5269471_4408996.html
7. forbes.fr/politique/le-kremlin-examine-linvitation-delon-musk-a-vladimir-poutine-sur-clubhouse/

8. google.fr/amp/s/www.sciencesetavenir.fr/sante/a-larecherche-des-genes-de-la-longevite_29468.amp
9. theatlantic.com/technology/archive/2016/07/who-ispeter-thiel-rnc-2016-trump/492380
10. lemonde.fr/idees/article/2019/02/01/la-resistible-ascension-du-transhumanisme_5417893_3232.html

Cap. 1. El cosmos santificado

1. liberation.fr/grand-angle/2007/08/31/les-russes-se-remettent-a-dieu_100820/
2. Por ejemplo en el club Valdai, encuentro de especialistas internacionales de Rusia, en pleno «giro conservador» del presidente, el 19 de septiembre de 2013 kremlin.ru/events/president/news/19243
3. Henri Troyat, *Tolstoï*, Fayard, 1965, p. 495 [*Tolstoï*, Barcelona, Bruguera, 1984].
4. Fiódor M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Tercera parte, Libro 7, IV, «Caná de Galilea», trad. de Fernando Otero, Marta Sánchez-Nieves y Marta Rebón, Barcelona, Alba, 2013.
5. Mateo 17, 1-8; Marcos 9, 2-8; Lucas 9, 28-36.
6. «Crónica Primaria Rusa de Vladímir, Príncipe de Kiev», citado en Kallistos Ware, *La Iglesia Ortodoxa*, trad. de Francis García, Buenos Aires, *Angela*, 2006, p. 239.
7. Véase, por ejemplo: acer-mjo.org/fr/acer-mjo/actualites/parution-du-dernier-numero-du-messenger-orthodoxe-n-160
8. Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars et les Russes*, vol. 1, «Le pays et ses habitants», *L'Âge d'Homme*, 1988, p. 142
9. *Ibid.*, p. 145
10. *Ibid.*, p. 147
11. *Ibid.*
12. Cf. Kendall E. Bailes, *Science and Russian Culture in an Age of Revolutions*, Indiana University Press, 1990, p. 125.

Cap. 2. Reencantar la ciencia

1. Ilustra, según Marlène Laruelle, «el desorden intelectual y la vacilación científica en el ámbito de la investigación tras la desaparición de la URSS» Cf. «Lev Nikolaevič Gumilev (1912-1992): biologisme et eurasiatisme dans la pensée russe», *persee.fr/doc/slave_0080-2557_2000_num_72_1_6650*
2. Discurso ante la Asamblea Federal, 12 de diciembre de 2012, Moscú, Kremlin. Putin evoca «la voluntad de cada nación, su energía interior, como dijo Lev Gumiliov, su pasión, su capacidad de ir hacia delante y transformarse» *kremlin.ru/events/president/news/17118*
3. Encuentro por videoconferencia con los medios: *https://ria.ru/20210216/genokod-1597581674.html*
4. Cf. Dominique Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une «science prolétarienne»*, PUF, 1976.
5. Fiódor Dostoievski, *Le Sous-Sol*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956, p. 705 [Fiódor Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, Madrid, Alianza, 2011]
6. *Ibid.*, p. 691.
7. *Ibid.*, p. 712.
8. Joseph Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, Princeton University Press, 2010.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. Véase Igor Volguine, *La Dernière Année de Dostoievski*, trad. Anne-Marie Tassis-Botton, De Fallois / L'Âge d'Homme, 1994, pp. 61, 417 y nota 39 del capítulo tercero.
12. Vladímir Soloviov, *Leçons sur la divino-humanité*, trad. Bernard Marchadier, Cerf, 1991, p. 26.
13. *Ibid.*, p. 31.
14. *Ibid.*
15. Jean-Michel Kantor y Loren Graham, *Au nom de l'infini*, Belin, 2020, p. 19 y ss. [*El Nombre del Infinito*, Barcelona, Acantilado, 2012]

16. Père Serge Boulgakov, *La Philosophie du verbe et du nom*, L'Âge d'Homme, 1991, p. 17.
17. *Ibid.*, p. 28.
18. Jean-Michel Kantor y Loren Graham, *op. cit.*, p. 167.

Cap. 3. Resucitando a los muertos

1. Dostoievski, carta del 24 de marzo de 1878, en *Correspondance*, vol. 3, Bartillat, 2003, p. 522 y ss.
2. *Ibid.*, p. 525.
3. *Ibid.*, p. 523-524.
4. *Ibid.*, p. 526.
5. *Ibid.*
6. Fiódor M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Segunda parte, Libro 5, III, «Los hermanos se conocen», *op.cit.*
7. Fiódor Dostoievski, *Obras completas* (en ruso) en 30 vols., v. 15, Nauka, 1976, p. 204.
8. Cf. H. Troyat, Tolstoï, *op. cit.*, p. 510-511.
9. Nikolái F. Fiódorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, ed. Françoise Lesourd, trad. Gérard Conio, Régis Gayraud, Luba Jurgenson y Françoise Lesourd, Les Syrtes, 2021, p. 422.
10. «Sábado judío y domingo cristiano», en Nikolái F. Fiódorov, *Obras completas* (en ruso) en cuatro vols., vol. 2, Moscú, Progreso, 1995, p. 44.
11. *Ibid.*, p. 41.
12. *Ibid.*, p. 45.
13. *Ibid.*, vol. 1, p. 69. Nikolái F. Fiódorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, *op. cit.*, p. 83.
14. Hannah Arendt, «La vida activa y la época moderna», en *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 315.

15. Nikolái F. Fiódorov, «Aristóteles y Kant», en *Obras completas*, vol. 2, p. 77.
16. Karl Marx, «11ª tesis sobre Feuerbach» (1845), en *Obras escogidas*, vol. 1, Moscú, Progreso, 1980.
17. Nikolái F. Fiódorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, *op. cit.*, p. 347.
18. Nikolái F. Fiódorov, «El sentido del Evangelio de Juan y del Evangelio en general», *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 2, p. 46.
19. *Ibid.*, p. 46.
20. «Fe, Obra y Oración», *Ibid.*, vol. 2, p. 41.
21. Cf. Nikolái F. Fiódorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, *op. cit.*, p. 208: «Cristo es *aquel que resucita* [en sentido activo], y el cristianismo, como religión verdadera, es la resurrección».
22. *Ibid.*, p. 199.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 215-216.
25. *Ibid.*, p. 309.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*, p. 270.
28. *Ibid.*, p. 558.
29. *Ibid.*, p. 44.
30. *Ibid.*, p. 172.
31. *Ibid.*, p. 374.
32. Nikolái F. Fiódorov, *Obras completas*, vol. 2, «Los padres y la resurrección», *op. cit.*, p. 259.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. Nikolái F. Fiódorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, *op. cit.*, p. 662.

38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. Nikolái F. Fiódorov, «El Tiempo en que n. habrá más huérfanos; el parentesco ilimitado», *Obras completas*, vol. 2, *op. cit.*, p. 202.
41. *Cf.* Nikolái F. Fiódorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, *op. cit.*, p. 399

Cap. 4. Los bolcheviques que querían dioses

1. Pueden verse estas y otras citas procedentes de los carteles de propaganda de la época en la página web de Russia Beyond: «Lorsque la propagande soviétique faisait de Lénine un véritable dieu», 17 de abril de 2019: <https://fr.rbth.com/lifestyle/82746-urss-propagande-lenine-dieu>
2. Existe una biografía de Bogdánov en inglés, a cargo de James D. White: *Red Hamlet. The Life and Ideas of Aleksandr Bogdánov*, Haymarket Books, 2019. *Cf.* p. 19.
3. *Ibid.*, p. 16.
4. Aleksandr Bogdánov, *Empiriomonismo*, Respublika, 2003.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. Robert C. Williams, *The Other Bolsheviks: Lenin and His Critics, 1904-1914*, Indiana University Press, 1986.
8. *Ibid.*, p. 60.
9. *Cf.* David G. Rowley, *Millenarian Bolshevism, 1900 to 1920*, Garland Publishers, 1987 ; Routledge, 2007, p. 16.
10. James D. White, *Red Hamlet*, *op. cit.*, p. 58.
11. Nikolái Berdiáyev, *Samosoznaniye (El conocimiento de uno mismo)*, YMCA Press, 1949-1983, p. 139.
12. Anatoli Lunacharski, *Religiya i sotsializm (Religión y socialismo)*, vol. 1, Introducción, 1908.

13. *Ibid.*, vol. 1, cap. IV, «Fe y duda».
14. *Ibid.*
15. Maxime Gorki, *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2005, Introducción a cargo de Jean Pérus y Guy Verret, p. XIV.
16. *Ibid.*, p. 1148: «Al verlo, uno hubiera dicho que era de la tierra misma de donde subía el canto hasta su pecho, que era la tierra la que le susurraba las palabras y de ella sacaba fuerzas su voz».
17. *Ibid.*, p. 1150.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 1155.
20. *Ibid.*, p. 1267.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 1268.
23. *Ibid.*, p. 1273.
24. *Ibid.*, p. 1289.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, p. 1287.
27. *Ibid.*, p. 1319.
28. Cf. Yuri Felshtinsky, *Vojdi v zakone* («Guías en la ley»), Terra-Knijnyi klub, 1999, 2008.
29. Cf. Kendall E. Bailes, *Technology and Society under Lenin and Stalin: Origins of the Soviet Technical Intelligentsia, 1917-1941*, Princeton University Press, 1978, p. 36-37.
30. Trotski, *Ma vie*, «Retour en Russie», www.marxists.org/francais/trotsky/livres/mavie/mv15.htm.
31. gorkiy-lit.ru/gorkiy/vospominaniya/leonid-krasin.htm
32. Lenin, *Obras completas*, tomo XIV: *Materialismo y empiriocriticismo*, cap. VI, Madrid, Akal, 1977.
33. *Ibid.*, cap. IV.
34. H. G. Wells, *An Experiment in Autobiography*, 1934, citado en H. G. Wells, *La Russie dans l'ombre*, Métailié, 1985, p. 177.

35. *Ibid.*
36. Michel Niqueux, «Les mystères de la mort de Gorki», *Le Monde*, 15/12/1986.
37. «Sur la question de la discussion philosophique, 1908-1910». Texto redactado en 1931. Cf. lunacharsky.newgod.su/lib/neizdannye-materialy/k-voprosu-o-filosofskoj-diskussii-1908-1910-gg/.
38. *Ibid.*
39. Trotski, *Œuvres*, Janvier 1933: marxists.org/francais/trotsky/livres/litterature/lounatcharsky.htm
40. Cf. James D. White, *Red Hamlet*, *op. cit.*, p. 210. Según la policía política zarista, Krasin había malversado 140.000 rublos del botín. Bogdánov fue acusado de cómplice.
41. Aleksandr Solzhenitsyn, *Krasnoye koleso (La rueda roja)*: cita en Alexandre Soljenitsyne, *La Roue rouge*, «Quatrième n'ud, avril dix-sept», vol. 2, Fayard, 2017, p. 504.
42. *Ibid.*, p. 504-505.
43. *Ibid.*, p. 505.
44. *Ibid.*
45. Cf. Yuri Slezkine, *La Maison éternelle*, La Découverte, 2017, p. 287. [*La casa eterna. Saga de la Revolución rusa*, Barcelona, Acantilado, 2021]
46. Cf. Alexei Yurchak, «Bodies of Lenin: The Hidden Science of Communist Sovereignty», *Representations*, 129 (Invierno 2015).
47. Cf. Nina Tumarkin, *Lenin Lives. The Lenin Cult in Soviet Russia*, Harvard University Press, 1997, p. 181.
48. Y. Lopukhin, *Bolezn', smert' i balzamirovanie V. I. Lenina: Pravda i mify (La enfermedad, la muerte y el embalsamamiento de V. I. Lenin: verdad y mitos)*, Respublika, 1997.
49. Véase Ilya Sbarski, *À l'ombre du mausolée*, Actes Sud, 1999. Y la entrevista sobre el tema que mantuvo con Michel Parfenov.
50. Citado en Yuri Slezkine, *La Maison éternelle*, *op. cit.*, p. 289.
51. Nina Tumarkin, *Lenin Lives*, *op. cit.*, p. 19.

52. Cf. James D. White, *Red Hamlet*, *op. cit.*, p. 462.
53. E. L. Petrenko, «Tectologie», en Mikhaïl Masline (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe* (2007), edición francesa bajo la dirección de Françoise Lesourd, L'Âge d'Homme, 2010, p. 860.
54. James D. White, *Red Hamlet*, *op. cit.*, p. 408.
55. *Ibid.*, p. 418.
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, p. 422.
58. Aleksandr Bogdánov, *Otcherki vseobcheï organizatsionnoï* (*Ensayos sobre ciencia organizacional*), 1921. az.lib.ru/b/bogdanow_aleksandr_aleksandrowich/text_0030.shtml. En concreto, el capítulo v de la parte titulada «Divergencia y convergencia de las formas».
59. James D. White, *Red Hamlet*, *op. cit.*, p. 445.
60. *Ibid.*, p. 451-452.
61. *Ibid.*, p. 454 y ss.
62. Citado en Michel Heller, *Andreï Platonov v poiskakh stchastia* (*Andreï Platónov en busca de la felicidad*), YMCA Press, 1982, p. 53.
63. *Ibid.*

Cap. 5. La fabricación del hombre nuevo

1. «Le Complot», *Politica Hermetica*, n. 6, L'Âge d'Homme, 1992, p. 5.
2. *Ibid.*, p. 80.
3. *Ibid.*, p. 81.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 83.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*

9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 84.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 85.
13. *Ibid.*, p. 86.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 87
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, p. 89.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 87.
21. Nikolái Berdiáyev, *Les Sources et le sens du communisme russe* [ed. original en alemán], Gallimard, coll. «Idées», 1966, p. 175-176.
22. *Ibid.*, p. 178.
23. *Ibid.*, p. 177.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 179-180.
26. H. G. Wells, *La Russie dans l'ombre*, *op. cit.*, p. 100.
27. Cf. K. O. Rossianov, «Opasnye sviazi: I. I. Ivanov i opyty skrechivania tcheloveka s tchelovekoobraznymi obezianami» («Las relaciones peligrosas. I. I. Ivánov y los ensayos para entrecruzar humanos con simios antropomórficos»), *Voprosy istorii estestvoznania i tekhniki*, n. 1, 2006.
28. «La 'doctrina de los padres' y el anarco-biocosmismo», en Borís Groys, *Russkij Kosmizm (El cosmismo ruso)*, Ad Marginem Press, 2015, p. 149.
29. *Ibid.*, p. 150.
30. *Ibid.*
31. *Biocosmista*, n. 2: sawwa-spb.livejournal.com/502012.html.

32. *Biocosmista*, n. 1: pdfslide.net/documents/-1-455720321497959fc0b8b45da.html
33. *Ibid.*
34. Cf. Yevguenia Yaroslavskaia-Markon, *Insumisa*, Madrid, Armaenia, 2017, trad. Marta Rebón.
35. Boris Groys, art. cit., en *El cosmismo ruso*, *op. cit.*, p. 152.
36. *Ibid.*, p. 153.
37. Nikolái Berdiáyev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, *op. cit.*, p. 295.
38. Entre ellos cabe reseñar Michel Heller, Valeri Briúsov, Velimir Jlébnikov, Vladímír Mayakovski o incluso Borís Pasternak. Cf. *Andréi Platónov en busca de la felicidad*, YMCA Press, 1982, p. 32.
39. Thomas Seifrid, *A Companion to Andréi Platónov's «The Foundation Pit»*, Academic Studies Press, 2009 jstor.org/stable/j.ctt1zxsjhv
40. *Ibid.*, p. 33.
41. Stalin incluso anotó «bastardo» en el margen de otro de sus relatos. Cf. Vitali Chentalinski, *La Parole ressuscitée*, Robert Laffont, 1993, p. 324 [*La palabra arrestada*, trad. de Ricard Altés, Jorge Ferrer y Marta Rebón, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018.]
42. Cf. Andreï Platonov, *Chevengur*, Robert Laffont, col. «Pavillons», 1996, trad. de Louis Martinez, prefacio de Georges Nivat, p. 11. [*Chevengur: Viaje con el corazón propicio*, Madrid, Cátedra, 1999.]
43. Andréi Platónov, *Chevengur*, *op. cit.*, p. 24.
44. *Ibid.*, p. 135.
45. *Ibid.*, p. 33.
46. *Ibid.*, p. 54.
47. *Ibid.*, p. 57.
48. *Ibid.*, p. 55.
49. *Ibid.*, p. 76.
50. *Ibid.*, p. 77.
51. *Ibid.*, p. 80.

52. *Ibid.*, p. 55.
53. *Ibid.*, p. 235.
54. *Ibid.*, p. 141.
55. *Ibid.*, p. 215.
56. *Ibid.*, p. 297.
57. *Ibid.*, p. 139.
58. *Ibid.*, p. 230.
59. *Ibid.*, p. 233.
60. *Ibid.*, p. 346.
61. *Ibid.*, p. 399.
62. *Ibid.*, p. 289.
63. *Ibid.*, p. 154.
64. *Ibid.*, p. 264.
65. *Ibid.*, p. 273.
66. *Ibid.*, p. 275.
67. *Ibid.*, p. 427.
68. *Ibid.*, p. 103.
69. *Ibid.*

Cap. 6. Colonizar el espacio

1. A finales del año 2000, mientras decide cuáles van a ser los símbolos patrios—himno, bandera, etcétera— de la Rusia postsoviética, Vladimir Putin aprovecha la oportunidad para rehabilitar ciertas partes de la historia soviética. La conquista del espacio es por supuesto una de las elegidas: «¿No tenemos nada más que recordar del período soviético de nuestro país que los campos de internamiento y la represión estalinista? ¿Dónde debemos entonces ubicar a [...] Koroliov, o nuestros logros en el espacio? ¿O a Yuri Gagarin?» kremlin.ru/events/president/transcripts/21137

2. Konstantín E. Tsiolkovski, *Tcherty iz moeï jizni (Bocetos de mi vida)*, Zolotaïa Alleia, 2002.
3. En 2009 se inauguró un monumento en Kaluga en memoria de Fiódorov. ethnoworld.ru/projects/velikie-uchitelya-chelovechestva/pamyatnik-nikolayu-Fiodorovichu-Fiodorovu
4. V. N. Demine, *Tsiolkovski*, Moscú, Lenand, 2013, p. 63.
5. *Ibid.*, p. 138.
6. Citado en Konstantín E. Tsiolkovski, «Kosmitcheskaya filosofía», *Akademitcheskii proekt*, 2017, p. 9.
7. V. N. Demine, Tsiolkovski, *op. cit.*, p. 161.
8. Konstantín E. Tsiolkovski, *Bocetos de mi vida*, *op. cit.*
9. Cf. K. N. Altaïski, «Moskovskaïa younost' Tsiolkovskogo» («La juventud moscovita de Tsiolkovski»), 1966, n. 9, p. 182.
10. *Ibid.*
11. Citado en V. N. Demine, Tsiolkovski, *op. cit.*, p. 95: «Fue el célebre novelista Julio Verne quien hizo brotar en mí la atracción por los viajes planetarios.»
12. *Ibid.*, p. 17.
13. «La ciencia del futuro. Un genio entre los hombres», en Konstantín Tsiolkovski, *Izbrannye Trudy (Obras escogidas)*, vol. 2, p. 19.
14. Citado en Borís Groys, *El cosmismo ruso*, *op. cit.*, p. 200.
15. «El pansiquismo, donde todo es sentido», en Borís Groys, *El cosmismo ruso*, *op. cit.*, p. 201.
16. «Los ciudadanos del universo», 1933, en Konstantín Tsiolkovski, *Obras escogidas*, *op. cit.*, vol. 2, p. 328.
17. Borís Groys, *El cosmismo ruso*, *op. cit.*, p. 217.
18. *Ibid.*, p. 201.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 202.
21. *Ibid.*, p. 206.
22. *Ibid.*

23. Konstantín Tsiolkovski, *Œuvres choisies, op. cit.*, vol. 2, p. 79.
24. *Ibid.*, p. 220.
25. *Ibid.*, p. 200.
26. «Ética científica», en Konstantín Tsiolkovski, *Obras escogidas, op. cit.*, vol. 2, p. 92.
27. «La ciencia del futuro. Un genio entre los hombres», en Konstantín Tsiolkovski, *Obras escogidas, op. cit.*, vol. 2, p. 9.
28. «El infortunio y el genio», en Konstantín Tsiolkovski, *Obras escogidas, op. cit.*, vol. 2, p. 60.
29. «La ciencia del futuro. Un genio entre los hombres», en Konstantín Tsiolkovski, *Obras escogidas, op. cit.*, vol. 2, p. 11.
30. «Fuerzas razonables desconocidas», en Konstantín Tsiolkovski, *Obras escogidas, op. cit.*, vol. 2, p. 191.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, p. 216-217.
33. readli.net/chitat-online/?b=167819&pg=1
34. Entre los defensores de la paternidad de Tsiolkovski encontramos a uno de sus biógrafos más antiguos, Valeri Demine. Entre los autores consagrados a destruir el mito de Tsiolkovski, uno de los más virulentos es Gelij Salajutdinov, autor del artículo «Blesk i nichteta K. E. Tsiolkovskogo» («Gloria y miseria de K. I. Tsiolkovski»): royallib.com/read/salahutdinov_gelij/blesk_i_nishcheta_k_e_tsiolkovskogo.html#0
35. gmik.ru/2020/09/17/17-sentyabrya-den-rozhdeniya-k-e-tsiolkovskogo/
36. korolev-s-p.ru/sp07.htm
37. Cf. Yaroslav Golovánov, *Koroliov, Fakty i mify (Koroliov, hechos y mitos)*, cap. XIV. testpilot.ru/espace/bibl/golovanov/korolev/obl-g.html
38. *Ibid.*
39. <http://epizodyspace.ru/bibl/pravda/1989/p-6-1-1989.html>

Cap. 7. La vía cósmica: Vernadski

1. kremlin.ru/events/president/transcripts/21117
2. *Ibid.*
3. kremlin.ru/events/president/news/53602
4. Véase por ejemplo geosciences.ens.fr/enseignement/cours/bio-geochimie
5. Wladimir Vernadski, *La Biosphère*, Seuil, col. «Points Sciences», reed. 2002, prefacio de Jean-Paul Deléage, p. 9 [Vladimir Vernadski, *La biosfera*, trad. de M^a Victoria López Paños y Luis Gutiérrez Andrés, Madrid, Visor, 1997.]
6. Cf. «L'Autotrophie de l'humanité», *Revue générale des sciences pures et appliquées*, n. 36, 1925, artículo original en francés.
7. Diario del 17 de enero de 1938, en ruso: you1917-91.narod.ru/vernadskiy_dnevniki1938.html
8. Vernadski, *La Biosphère*, *op. cit.*, p. 74.
9. *Ibid.*, prefacio a la edición rusa, p. 43.
10. «Algunas palabras sobre la noosfera» (en ruso), artículo publicado en 1944 en la publicación *Éxitos de la biología contemporánea* (1944, n. 18, reimpres., p. 113-120), publicado en *Filosofskie mysli naturalista (Pensamientos filosóficos de un naturalista)*. runivers.ru/upload/iblock/3e7/naturalist.pdf, p. 505
11. Vernadski, *La Biosphère*, *op. cit.*, p. 45.
12. *Ibid.*, p. 74.
13. Guennadi Aksenov es autor de numerosos libros sobre Vernadski. Véase por ejemplo, en francés, Guenady Aksenov *Le Paradigme de Vladimir Vernadsky*, trad. de Elena Bertrand-Ioussoupova, Larissa Iliashvili y Maryse Dennes, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2021 ressources.una-editions.fr/s/Q57tR4ap6N4m6cN
14. Vernadski, *La Biosphère*, *op. cit.*, p. 47.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 48.

17. La idea de que la vida es transmitida por el Sol es **fundamental para Vernadski**, quien utiliza como ejemplo la estepa, **desnuda tras el invierno**: «A comienzos de la primavera, cuando la vida despierta, la estepa se cubre en pocos días de una fina capa de algas unicelulares [...]. Esta cubierta verde pronto desaparece, dando paso a una vegetación herbácea que crece lentamente y cuya energía geoquímica es menos intensa [...]. La corteza de los árboles, las piedras, el suelo, están cubiertos por doquier de protococos, que se desarrollan rápidamente.» ¿Cómo sería la vasta tierra rusa sin el benéfico calor del Sol? Probablemente n. sea coincidencia que estas especulaciones sobre la energía cósmica nacieran en un lugar donde la presencia de este astro benéfico es tan rara y deseada.
18. *Ibid.*, p. 51.
19. Cf. Guennady Aksenov y Maryse Dennes (dir.), *Vernadsky: La France et l'Europe*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2017, p. 199.
20. Vernadski, *La Biosphère*, *op. cit.*, p. 58.
21. *Ibid.*, p. 147.
22. *Ibid.*, p. 74.
23. *Ibid.*, p. 78.
24. *Ibid.*, p. 80.
25. *Ibid.*, p. 77.
26. *Ibid.*, p. 74.
27. *Ibid.*, p. 138.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, p. 20.
30. Vernadski, *La Biosphère*, *op. cit.*, p. 111.
31. *Ibid.*, p. 22.
32. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1986, p. 149. [*La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI Editores, 2000.]
33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 154.
35. Cf. François Azouvi, *La Gloire de Bergson: Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, 2007.
36. Cf. Aksenov y Dennes (dir.), *Vernadsky: La France et l'Europe*, *op. cit.*, p. 72.
37. *Ibid.*, p. 40.
38. *Ibid.*
39. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, col. «Quadrige», introd., p. vi. [*La evolución creadora*, en: *Obras escogidas*, trad. y prólogo de José Antonio Míguez, Madrid, Aguilar, 1963]
40. *Ibid.*
41. Édouard Le Roy, *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Boivin, 1928, p. 46.
42. Pierre Teilhard de Chardin, *La Place de l'homme dans la nature*, Seuil, 1956, p. 57.
43. Pierre Teilhard de Chardin, «L'hominisation. Introduction à une étude scientifique du phénomène humain», en *Œuvres*, vol. 3, 1957, p. 75-111. Citado en Aksenov y Dennes (dir.), *Vernadsky: La France et l'Europe*, *op. cit.*, p. 98.
44. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1955, p. 201. [*El fenómeno humano*, trad. de Miquel Crusafont, Madrid, Taurus, 1986.]
45. *Ibid.*, p. 202.
46. «Algunas palabras sobre la noosfera», *op. cit.*, p. 503.
47. *Ibid.*, p. 508.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*
50. Fue en el Congreso Mundial de Estratigrafía (rama de la Geología que fija la escala del tiempo geológico desde los comienzos de la historia de la Tierra, hace aproximadamente 4.500 millones de años) celebrado en Brisbane en 2012 donde se anunció el advenimiento de la era del Antropoceno, que sucedía al Holoceno. El comienzo de la era del Antropoceno es tema de discusión. Vernadski lo ubica a prin-

cipios del siglo xx, hay quien quiere situarlo en 1784, fecha de creación de la primera máquina de vapor industrial por James Watt, y punto de partida del uso a gran escala de los combustibles fósiles, mientras que otros lo fechan hacia 1610, con la reforestación de América que coincidió con la desaparición de 150 millones de indios. Otros se remontan mucho más atrás, a los inicios de la agricultura durante el Neolítico. Se trata pues, como vemos, de una cuestión ampliamente debatida.

51. Cf. Vernadski, «L'Autotrophie de l'humanité», *Revue générale des sciences pures et appliquées*, n. 36, 1925, artículo original en francés.
52. *Ibid.*
53. Art. cit. en *Pensamientos filosóficos de un naturalista*, *op. cit.*, p. 510.
54. *Ibid.*, p. 509.
55. Cf. «L'Autotrophie de l'humanité», art. cit.
56. Art. cit. en *Pensamientos filosóficos de un naturalista*, *op. cit.*, p. 510.
57. *Ibid.*
58. Cf. «L'autotrophie de l'humanité», art. cit.

Cap. 8. La New Age soviética

1. En especial un libro publicado en 1928 con el título *Nikolái F. Fiódorov. Cf. N. F. Fiódorov: Pro et Contra*, vol. II, RKhGA, 2008.
2. Cf. la ficha de Chichevski en la web (en ruso) sobre represaliados por el estalinismo: bessmertnybarak.ru/chizhevskiy_aleksandr_leonidovich
3. Aleksandr L. Chichevski, *Kosmitcheskii puls jizni: Zemlia v ob'iatikh Solntsa (El Pulso Cósmico de la Vida: La Tierra en los Brazos del Sol)*, Mysl', 1995.
4. Hannah Arendt, *La condición humana*, cap. VI, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 296.

5. Cf. Viktoriya y Patrice Lajoie, *Étoiles rouges. La littérature de science-fiction soviétique*, Piranha, 2017, p. 163 y ss.
6. Cf. Leonid Heller, Michel Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, PUF, col. «Écriture», 1995.
7. *Ibid.*, p. 257.
8. Véase la entrevista a Stanislas Lem, en la que este evoca la futura adaptación de Tarkovski, en la revista *Sovetski Ekran* (en ruso), n. 1, 1966: screenwriter.ru/cinema/42
9. Cf. Andréi Tarkovski, *Journal 1970-1986*, éd. de Philippe Rey, 2017, p. 367. [*Martirologio. Diarios 1970-1986*, Salamanca, Sigueme, 2011.]
10. Michael Hagemeister, «Le «Cosmisme russe», «philosophie de l'avenir?»», en Françoise Lesourd (dir.), *Le Cosmisme russe*, vol. I, «Tentative de définition», Slava Occitania, n. 46, 2018, p. 60.
11. Cf. Marc Élie, «La Biosphère dans l'écologie globale : Viktor Kovda et l'héritage scientifique de Vernadski lors du «tournant écologique» des années 1970 en URSS», en Guennady Aksenov y Maryse Dennes (dir.), *Vernadsky: La France et l'Europe*, op. cit., p. 168.
12. Cf. Kuprevich, «Que el gran nombre de Stalin viva para siempre e ilumine nuestro camino» (en bieloruso), *Zviazda*, 11 mayo 1953. Cf. listado de los escritos de Vasili Kuprevich: library.basnet.by/html/csl/347/8.htm
13. V. F. Kuprevich, «Zapovednik neojidannostei: o vozmojnikh formakh jizni na druguikh planetakh» («Una reserva de sorpresas: sobre las formas de vida posibles en otros planetas»), *Komsomólskaya Pravda*, 1962.
14. V. F. Kuprevich, «Bessmertie – skazka ? » («La inmortalidad – ¿una fábula?»), *Nauka i religiya* (Ciencia y religión), n. 9, 1965.
15. V. F. Kuprevich, «Gran' bessmertia» («En el límite de la inmortalidad»), *Komsomólskaya Pravda*, 1965.
16. V. F. Kuprevich, «Put' k vetchnoi jizni» («El camino a la vida eterna»), *Ogoniok*, 1967, n. 35.
17. *Ibid.*
18. scrapsfromtheloft.com/2016/10/02/playboy-interview-stanley-kubrick

19. Arthur C. Clarke, autor del relato en el que se basó Kubrick para 2001 y coguionista del filme, fue influido por la obra de Tsiolkovski: www.itu.int/itunews/manager/display.asp?lang=es&year=2008&issue=03&ipage=Arthur-Clarke&ext=html
20. belletrist.ru/book/3bk/vechsoln.htm
21. Entrevista de Anastasia Gacheva con el autor.
22. M. P. Lobanov, «Prosvechtchennoe mechtchanstvo» («Filisteísmo ilustrado»), *Molodaya Gvardiya*, n. 4, 1968.
23. A. G. Dementiev, «O traditsii i narodnosti» («Sobre tradición y el principio popular»), *Novy Mir*, n. 4, 1969.
24. «Protiv tchego vystupaet Novy mir? («¿Contra qué protesta Novy Mir?»), *Ogoniok*, n. 30, 1969.
25. S. N. Semanov, «O tsennostiakh otnositelnykh i vetchnykh» («Sobre los valores relativos y eternos»), *Molodaya Gvardiya*, n. 8, 1970.
26. Cf. Michael Hagemester, «Le «Cosmisme russe», «philosophie de l'avenir?»», art. cit., p. 58 y ss.
27. El ocultismo cuenta en Rusia con una historia muy rica y profunda, basta citar a Hélène Blavatski, una de las fundadoras de la teosofía, el pintor Nikolái Roerich, fascinado por la Rusia pagana y el Himalaya, o Georges Gurdjieff, explorador de la tradición esotérica. Figuras todas ellas que obsesionarían a los protagonistas del renacimiento esotérico de la década de 1960. Para un panorama general, puede leerse Bernice Glatzer Rosenthal, *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Cornell University Press, 1997.
28. youtube.com/watch?v=3367WSdu7-0
29. kozyrevmirrors.com/isrica
30. lawoftime.org/noosphere/nooarticles/isrica.html
31. Véase por ejemplo le programme et certains cours, en audio, de l'année 2020 à l'université de Moscou sur «la philosophie cosmiste» par Aleksandr Onosov el programa y el audio de varios cursos sobre «filosofía cosmista» impartidos en 2020 por Aleksandr Onosov en la Universidad de Moscú: lk.msu.ru/course/view?id=1778. El propio Onosov dedicó su tesis a «l'idée d'organisationalité sociale dans le cosmisme russe» (sa fiche sur le site de l'université d'État de Moscou

«la idea de organización social en el cosmismo ruso» (véase la página web de la Universidad Estatal de Moscú: philos.msu.ru/node/2817)

32. readings.gmik.ru/show/readings

Cap. 9 Cosmistas vs. transhumanistas

1. Cf. «10° Foro Empresarial de la organización 'Business Russia': kremmlin.ru/events/president/news/49532
2. Entrevista de Anastasia Gacheva con el autor.
3. *Ibid.*
4. izborsk-club.ru/author/dugin
5. izborsk-club.ru/author/tikhon
6. izborsk-club.ru/author/prilepin
7. izborsk-club.ru/author/glaziev
8. Cf. Juliette Faure, especialista en el tema: *monde-diplomatique.fr/2018/12/FAURE/59320* Véase también Dmitri Adamsky, *Russian Nuclear Orthodoxy*, Stanford University Press, 2019.
9. Página web del Club de Izborsk, 12 diciembre 2018, entrevista con Aleksandr Projánov: izborsk-club.ru/16236.
10. izborsk-club.ru/author/muza
11. conjunction.ru/book-muza-russian-2017
12. Puede leerse al respecto el gran trabajo de campo realizado por la antropóloga Anya Bernstein: *The Future of Immortality. Remaking Life and Death in Contemporary Russia*, Princeton University Press, 2019.
13. Entrevista de Anastasia Kríman con el autor.
14. taipeitimes.com/News/world/archives/2010/07/03/2003476956
15. Véase el reportaje publicado en la revista *Wired*, que establece un vínculo explícito entre el cosmismo y el transhumanismo «a la rusa»: wired.com/story/russian-mystics-cryonicists-eternal-life

16. Para toda la información sobre el proceso, puede consultarse la página web de KrioRus: kriorus.ru/es
17. Entrevista de Danila Medvedev con el autor.
18. Véase por ejemplo su texto programático sobre el putinismo después de Putin, publicado en febrero de 2019: fondapol.org/etude/la-longue-gouvernance-de-routine-долгое-государство-путина
19. Declaración durante el Foro Gaidar de 2016, p. 502: iep.ru/files/text/confer/forum-2016_publication.pdf
20. Cf. Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Duckworth, 2005. [*La Singularidad está cerca: Cuando los humanos trascendamos la biología*, Lola Books, 2021.]
21. Véase el reportaje de 2016 del canal de televisión nacional kazajo «Khabar» sobre este laboratorio: «Investigadores de la Universidad Nazarbáyev en busca de formas de ralentizar el proceso de envejecimiento»: youtube.com/watch?v=GTU_KG6XUcU
22. *The New Times*, artículo del 15 de agosto de 2016: newtimes.ru/articles/detail/116669
23. Disponible en ruso en csef.ru/media/articles/6996/6440.pdf
24. Anton Vaino, Anton Kobiakov y Víctor Saráyev, *Obraz Pobedy*, Instituto de Estrategias Económicas, Academia de Ciencias de Rusia, Glowers, 2012, p. 73.
25. *Ibid.*, p. 75.
26. *Ibid.*, p. 78.
27. nasa.gov/home/hqnews/2009/mar/HQ_09046_NASA_Cisco.html
28. Vaino, Kobiakov y Saráyev, *Obraz Pobedy*, *op. cit.*, p. 83.
29. *Ibid.*, p. 84.
30. *Ibid.*
31. *Rossiiskaia Gazeta*, 11 de abril de 2014: rg.ru/2014/04/11/rogozin.html
32. globalaffairs.ru/articles/gagarin-60
33. globalaffairs.ru/articles/lunnaya-gonka-2-0

Cap. 10. El cosmismo en América

1. Véase por ejemplo [newsweek.com/2015/03/13/siliconvalley-trying-make-humans-immortal-and-finding-some-success-311402.html](https://www.newsweek.com/2015/03/13/siliconvalley-trying-make-humans-immortal-and-finding-some-success-311402.html)
2. Véase lesechos.fr/tech-medias/hightech/le-plan-delon-musk-pour-connecter-notre-cerveau-a-un-ordinateur-1039472 y lemonde.fr/pixels/article/2019/07/17/elon-musk-et-neuralink-presentent-leur-prototype-d-implants-cerebraux_5490344_4408996.html#xtor=AL-32280270
3. Véase tesla-mag.com/nouveau-filtre-a-air-tres-efficace y también huffingtonpost.fr/2016/05/03/mode-tesla-defense-armes-biologiques-test_n_9826626.html
4. lemonde.fr/m-le-mag/article/2020/10/30/le-trumpisme-opportunite-d-elon-musk_6057912_4500055.html
5. Cf. Richard L. Brandt, *The Google Guys*, Portfolio/Penguin, 2009, 2011, p. 26 y ss.
6. philomag.com/articles/union-sovietique-silicon-valley-un-meme-combat-pour-limmortalite
7. El siguiente artículo compila las similitudes existentes entre la antigua Unión Soviética y Silicon Valley: businessinsider.com/list-similarities-between-silicon-valley-soviet-union-goes-viral-twitter-2018-7
8. telegraph.co.uk/news/obituaries/science-obituaries/8658435/Robert-Ettinger.html
9. Robert C. W. Ettinger, *The Prospect of Immortality* (1962): cryonics.org/images/uploads/misc/Prospect_Book.pdf Las notas siguientes corresponden a la versión francesa: *L'homme est-il immortel?*, Denoël, 1964, (pref. de Jean Rostand)
10. *Ibid.*, p. 20.
11. *Ibid.*, p. 77.
12. *Ibid.*, p. 22.
13. Robert C. W. Ettinger, *Perspektivy bessmertia*, Nautchnyj mir, 2003.
14. *Ibid.*, p. 19.

15. *Ibid.*, p. 20.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. Véase por ejemplo www.cryonics.org/resources/cryonics-the-probability-of-rescue.
19. Véanse los resúmenes de la revista: alcor.org/docs/cryonics-magazine-2019-04.pdf (p. 38-40) El número de abril-junio de 1996 se titula «El expediente Fiódorov: destellos de un inmortalista escurridizo», y el de marzo de 2014 está consagrado al «Cosmismo científico ruso: Un preludio al inmortalismo moderno».
20. Cf. Daria Shevtsova: newageru.hypotheses.org/1903
21. blog.p2pfoundation.net/russian-cosmism-and-how-it-informs-todays-religion-of-technology/2019/01/17
22. *Ibid.*
23. George M. Young, *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Notable & Academic Book, 1979. Otro libro del autor, *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, Oxford University Press, 2012, constituye una obra de referencia sobre el movimiento.
24. *Ibid.*
25. Entre ellos, *Humanity 2.0: What It Means to Be Human Past, Present and Future*, Palgrave Macmillan, 2011; *Preparing for Life in Humanity 2.0*, Palgrave Pivot, 2012, y *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism* (con Veronika Lipinska), Palgrave Macmillan, 2014. Más recientemente, *Nietzschean Meditations: Untimely Thoughts at the Dawn of the Transhuman Age*, Schwabe, 2019.
26. humanityplus.org/philosophy-of-transhumanism
27. kurzweilai.net/from-cosmism-to-deism
28. vice.com/en/article/yp3gbb/the-turing-church-preachesthe-religion-of-the-future
29. Cf. Giulio Prisco, *Tales of the Turing Church: Hacking religion, enlightening science, awakening technology*, 2020 (libro autopublicado).

30. turingchurch.net/russian-cosmism-and-western-transhumanism-friends-or-foes-deeb96704df2
31. *Ibid.*
32. pespmc1.vub.ac.be/POS/TurPOS-prev.pdf
33. *Ibid.*
34. Cf. R. U. Sirius y Jay Cornell, *Transcendence: The Disinformation encyclopedia of transhumanism and the singularity*, San Francisco, 2015
35. churchofperpetuallife.org/about
36. sciencemag.org/news/2016/08/young-blood-antiaging-trial-raises-questions
37. lemonde.fr/pixels/article/2019/02/23/la-controversee-start-up-am-brosia-contrainte-d-interrompre-les-transfusions-desang-d-ado-lescents_6003431_4408996.html
38. owdin.live/2019/09/11/le-medecin-derriere-la-clinique-de-sang-anti-age-qui-a-echoue-essaie-encore-une-fois
39. sciencesprings.wordpress.com/2016/08/03/from-science-young-blood-antiaging-trial-raises-questions
40. Cf. Nikolái Kreméntsov, *A Martian Stranded on Earth: Alexander Bogdanov, Blood Transfusions, and Proletarian Science*, University of Chicago Press, 2011.
41. web.archive.org/web/20140810022659/http://www1.appstate.edu/dept/physics/nanotech/EnginesofCreation2_8803267.pdf
42. Cf. Alexander N. Chumakov, Ilya V. Ilyin, Ivan I. Mazour y Brill Rodopi, *Global Studies Directory*, Brill, 2018.
43. Alexandre Moatti, *Aux racines du transhumanisme: France 1930-1980*, Odile Jacob, 2020.

Conclusión

1. Anatole Leroy-Beaulieu, *ibid.*
2. Nikolái Berdiáyev, *De l'esprit bourgeois*, Eds. Les Syrtes / Eds. L'Inventaire, 2021, reedición de la traducción publicada por Delachaux & Niestlé en 1949. El texto original apareció en Francia en 1926, en idioma ruso, dentro del número 3 de la revista *Put'*.
3. Athanase d'Alexandrie (s. IV), *Sur l'incarnation du Verbe*, Cerf, col. «Sources chrétiennes», n. 99, 1973, p. 459. [Santo Atanasio, *La Encarnación del Verbo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1991.]
4. Nikolái Berdiáyev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, *op. cit.*, p. 316.
5. *Ibid.*, p. 337.
6. Nikolái Berdiáyev, *L'Idée russe*, Mame, 1970, p. 201.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 202.
9. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora Pocket, 2002, p. 332 [*La condición humana*, *op. cit.*]
10. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, Seuil, col. «Points Essai», 1972. [«Totalitarismo», *Los orígenes del totalitarismo* (3ª parte), Madrid, Taurus, 1998.]
11. *Ibid.*, vol. 3, «Les Origines du totalitarisme», p. 225 y ss. [*Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*]



Agradecimientos

Muchas son las personas que me han ayudado a escribir este libro. Algunas me pusieron en contacto con rusos o con americanos, otras me ayudaron con las entrevistas, me brindaron sus consejos tras leer el texto, o relevaron alguno de sus capítulos. Les doy las **gracias a todos ellos**, de todo corazón, en particular a Galia Ackerman, Jean-François Braunstein, Georges y Patricia Chichmanov, Maxime Daniélou, Maryse Dennes, Myriam Desert, Cyril Druesne, Martin Duru, Leonid Heller, Tatiana Kastouéva-Jean, Alexeï Kózirev, Octave Larmagnac-Matheron, Françoise Lesourd, Bernard Marchadier, Olga Mochalova, Michel Niqueux, Sven Ortoli, Ludmila Oulitskaïa, Ilya Platov, Tania Rakhmanova, Cécile du Verne. Gracias también a Michel Parfenov, mi editor, siempre atento y repleto de buenas ideas, así como al equipo de Actes Sud y al de *Philosophie Magazine*. Finalmente, gracias a mi familia y a mis amigos, que tuvieron la decencia de escuchar pacientemente mis historias sobre místicos bolcheviques, cosmonautas, hipnotizadores, ocultistas, transhumanistas y otros personajes pintorescos. Todos ellos son merecedores de mi más cósmica gratitud.

©Rosamerón

©Rosamerón

©Rosamerón

©Rosamerón

©Rosamerón

©Rosamerón

©Rosamerón

Esta edición se ha compuesto con tipografías de la familia Blacker Pro Text, una armoniosa revisitación de estilo clásico, diseñada por Cosimo Pancini y Andrea Tartarelli.

Impreso en los talleres gráficos de Romanyà Valls,
Capellades, Barcelona, enero de 2023.

© Rosamón

©Rosamerón