

El historicismo: idolatría ante el futuro

En la idea de la "marcha férrea" de la historia hay un sabor amargo de cinismo.

LA TENTACIÓN POR EL NIHILISMO

En la historia del pensamiento filosófico, la idea del ateísmo como sinónimo de inmoralidad dominó durante largo tiempo. Incluso John Locke, teórico del liberalismo, atribuyó a los ateos la falta de normas éticas, que obstaculizaban el derecho a la tolerancia. Sólo Piérre Bayle admitió la posible existencia de comunidades ateas cuyos miembros pudieron haber sido capaces de relacionarse a través de normas morales. Más tarde, Emmanuel Kant separó la moral de la religión y afirmó que la fe, como condición de la elección individual, estropearía la pureza del motivo moral. La fe como esperanza de vida en el más allá, como consuelo de recibir una remuneración justa por una buena conducta, constituye —según el pensador alemán— una necesidad psicológica que, no obstante, no elimina la incertidumbre de la existencia humana. Ello significa que la fe, por sí misma, no implica tarea, demanda ni justificación alguna de la conducta, y que, por tanto, no habría que buscar en ella la respuesta a cuestiones de nuestro destino: ¿con qué fin y para qué debemos vivir?

El hombre que se acostumbra a apoyarse sólo en los dogmas confirmados por la revelación divina se habitúa, también, a buscar en su fe la justificación de sus acciones; de tal forma, no es sorprendente que, cuando desaparece la

perspectiva trascendental (o perspectiva histórica), todas las convicciones y nociones acerca de su responsabilidad personal comienzan a vacilar. En opinión de Kant, la persona moral conservará la fidelidad a su deber, incluso si no conoce a ciencia cierta las perspectivas de su destino, ni en el aquí ni en el más allá. El deber moral es primario sobre cualquier cálculo de fe en Dios o pronóstico histórico. Sólo cuando esto se comprende, el sujeto de la conciencia moral adquiere la firmeza necesaria para admitir cualquier perspectiva sin caer en la desesperación o en el cinismo.

El proceso de secularización puede engendrar el demonio del nihilismo, cuando la pérdida de la fe en Dios se degenera en arbitrariedad, libertinaje y vacío existencial. Tal vez fue Fiodor Dostoievski quien mostró mejor que otros las tentaciones de las ideas nihilistas. Sus personajes ya no pueden tener fe, como todos los demás la han tenido durante milenios a partir de la autoridad, de la revelación o de las demostraciones racionales de la existencia de Dios, y al mismo tiempo son incapaces de vivir y comportarse sin sus muletas. Esto lo expresa Kirilov, el protagonista de la novela *Demonios*: “Dios es imprescindible, y por eso, tiene que existir [...] Pero yo sé que no hay Dios ni puede haberlo [...] Un hombre que tiene dos ideas semejantes no puede seguir viviendo” (Dostoievski, 1991: 422). Kirilov lucha contra Dios, ya que todavía no ha superado el miedo ante la muerte. Según su opinión, ahora todo es dolor y espanto, y por eso el hombre no sabe vivir sin Dios. El personaje del escritor ruso niega la existencia divina; pero, la vehemencia y el frenesí de la misma negación, la protesta apasionada contra el mal y la injusticia, que él atribuye a Dios, testimonia que Kirilov necesita de la existencia divina, por lo menos para justificar su protesta.

El escritor ruso encuentra a los demonios del nihilismo ahí donde no existen criterios firmes para la distinción entre el bien y el mal; donde la gente, al perder sus convicciones, se acomoda a las circunstancias, y donde su voluntad perversa engendra la tentación de “ir hasta el final”, hasta

la destrucción de su propia vida, al igual que la de los demás. “Oiga usted”, profesa su credo nihilista Piotr Verjovenski a Nicolai Savroguin:

[...] yo les tengo contados a todos: el maestro que se burla con sus chicos de Dios y de su cuna, es ya nuestro. El abogado que defiende el asesinato de un individuo culto, alegando que el asesino tiene más cultura que sus víctimas, y para procurarse dinero no tenía más remedio que matar, es ya nuestro. El colegial que mata a un campesino para experimentar emoción, es nuestro. El jurado que absuelve de todos los crímenes, nuestro. El fiscal que teme mostrarse en el juicio poco liberal, nuestro, nuestro. Los administradores, los literatos, ¡oh, nuestros!; terriblemente nuestros, y ellos mismos lo ignoran. (Dostoievski, 1991: 293).

La idea principal que tienta a los protagonistas de Dostoievski se expresa así: “si Dios no existe y si el hombre es su sustituto, por lo tanto, le está permitido todo”. Rehenes de la libertad absoluta, los personajes del escritor ruso no quieren reconocer sobre sí límite alguno y se convierten en víctimas del fanatismo de su idea. Iván Karamazov quisiera creer en un Dios que respetara la independencia del hombre, que no aceptara ninguna humillación, adulación o pusilanimidad, que no obligara a sus criaturas a temerle, que no les privara de sus cualidades morales; pero esta misma actitud no le permite solidarizarse con Dios en la justificación de un mundo que está sumergido en el mal y en el dolor.

Contrariamente a su postulado inicial, Iván abdica de su creencia en la eterna armonía, la cual —según su opinión— es una tentación por medio de la que Dios se mofa de las evidencias morales del hombre. “En tanto es tiempo, me daré prisa a prevenirme y rechazaré de plano esa suprema armonía. No valen las lágrimas de un solo niño martirizado, que se aporrea con sus puñitos el pecho y reza, encerrado en lugar inmundo con sus no rescatadas lágrimas a su Diosecito” (Dostoievski, 1991: 1065). La construcción moral de un mundo en el que, de antemano, ya estén incluidos los dolores y

sufrimientos de los niños le parece a Iván una farsa sofisticada que cualquier hombre honesto debería rechazar. “[...] Demasiado caro ha tasado esa armonía: no tenemos dinero en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y con sólo que sea un hombre honrado, me veré en la obligación de devolverlo lo más pronto posible [...] Prefiero quedarme con mi no vengado dolor y mi indignación insaciable, aún [sic] cuando no tenga razón” (Dostoievski, 1991: 1065). Iván rechaza su “derecho” de entrar al reino divino y, en su rebeldía, se niega a someterse a las normas que le complacen a Dios.

Se pudiera estar de acuerdo con Iván en que, si el sentido de las normas morales residiera en las sanciones divinas, la “muerte de Dios” significaría la aniquilación total de la moral. Pero es poco comprensible ¿de qué manera la pérdida de la fe pudiera conducir al trastorno radical de la ley moral? ¿Por qué el rechazo al ser divino, como el fundador de la moral, obligatoriamente debiera conducir a la siguiente conclusión?: “El egoísmo, llevado hasta la infamia sería, no sólo legítimo, sino que se reconocería como un fin necesario, el más razonable y casi el más noble”. La pérdida de la fe en el Ser divino (como soporte de las normas morales) debería conducir al escepticismo o a la indiferencia; pero Iván, quien profesa el principio “todo está permitido”, ve la expresión más adecuada de éste en la idea de la inmoralidad y en la tergiversación sacrílega de los mandamientos divinos. Por eso se puede afirmar que su rebelión contra Dios no es una actitud atea, sino una especie de fideísmo vuelto al revés, ya que el objetivo final de su sublevación no es negar la existencia de Dios, sino escarmentarle y ofenderle invirtiendo sus órdenes y mandamientos.

El nihilista no es el flagelo del alma religiosa, sino su complemento perverso. Se puede constatar que un “mal Dios” le es útil a Iván, ya que le permite descargar su irritación metafísica. Iván reconoce a Dios y a la vez lo niega, dice que éste no es digno de existir porque siempre está ausente en aquel momento cuando el sufriente le necesita más que a

nadie. Incluso, acusa a Dios por haber creado al ser humano como una burla. No es sorprendente que Iván se subleve contra ese creador irónico. De aquí se desprende su idea principal: si Dios no existe y el hombre pretende ocupar el lugar de Dios, todo le está permitido a este último, por tanto.

Contrariamente a los razonamientos del protagonista de Dostoievski, la tesis “todo está permitido” no se deduce, en su plena significación, de la pérdida de la fe en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Este principio se engendra en la profundidad del pensamiento nihilista, el cual concluye que Dios es mentiroso y que, por lo tanto, no merece ningún respeto. El cielo callado, la indiferencia de esa Fuerza Superior ante los sufrimientos de las criaturas inocentes, engendra en la conciencia de Iván la rebeldía expresada en la negación a todas las normas morales. A pesar de las ofensas a Dios, Él sigue siendo (en estas invectivas) un Ser que posee todas las cualidades que le atribuyeron en la religión. Si Dios no hubiera sido el portador absoluto de la bienaventuranza eterna, el regreso del billete de entrada a la armonía eterna no tendría ningún efecto.

SACRALIZACIÓN DE LA HISTORIA

La rebeldía de los protagonistas de Dostoievski contra Dios y contra el mundo creado por Él no sale aún de los límites de la fe (que todavía no superan); por consiguiente, sus insultos sólo cambian los polos del bien y del mal en la escala de los valores religiosos. El mayor peligro en el proceso de la secularización no eran las invectivas blasfemas de los nihilistas desesperados, sino las pseudo religiones arrogantes y agresivas que intentaban sustituir a las religiones tradicionales y, lo más importante, arrebatar su poder sobre la conciencia de las masas. Ya la Revolución Francesa había engendrado los cultos a la *Razón* y al *Ser Supremo*. Jean-Jacques Rousseau sacralizó la *Voluntad del Pueblo*, y luego, en la época napoleónica, nació el culto al *Jefe-Legislador*. El periodo de la restauración resultó impotente ante esta mentalidad



neopagana de la creación de nuevos ídolos. Más que eso, justamente durante las décadas de los años veinte y los cuarenta del siglo XIX fue engendrada una fe secular que obtuvo su formación conceptual en el *historicismo* y que adquirió gran repercusión ideológica en el siglo XX. La ideología del historicismo es el endiosamiento del tiempo, la teodicea de la fatalidad del devenir. Su lema podría ser expresado así: *todo está permitido para realizar las grandes metas históricas*. Esta fórmula es un denominador común de las construcciones historicistas de pensadores como Comte, Hegel, Feuerbach y Marx.

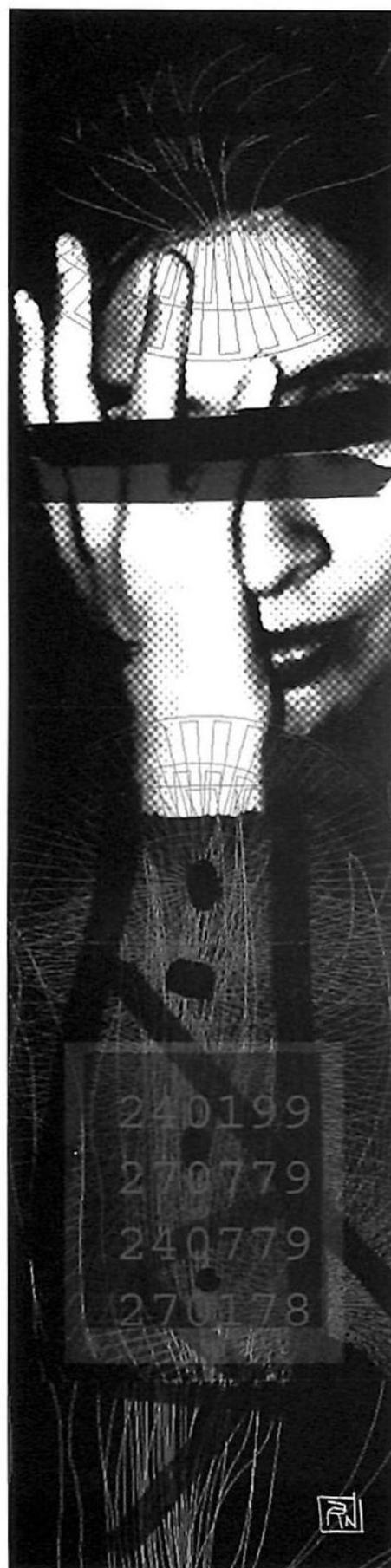
La reflexión sobre las semejanzas entre las doctrinas historicistas y la religión no significa que exista una identidad sustancial, sino una cierta equivalencia funcional. El intento de realizar esta comparación no ignora el hecho innegable de su diversidad esencial. La mayoría de las doctrinas historicistas no tienen nada que ver con la religión; más que eso: son doctrinas ateas, sobre todo si se trata de la filosofía de Feuerbach y de Marx. Sin embargo, en estas teorías existe un conjunto de ideas, creencias y cultos que tienen cierta similitud con los fenómenos religiosos y que nos dan la razón para evaluarlas como un tipo determinado de religiosidad.

El joven Marx, en el inicio de su desarrollo intelectual, contrapuso su doctrina del *hombre crucificado* a la religión de *Cristo crucificado*. Este hombre, elevado por el capitalismo al Gólgota de la miseria extrema, es el proletariado. Todo el mundo deberá creer en esta clase paria, como los cristianos creen en su Salvador. En el proceso de la revolución socialista, la resurrección proletaria significaría la liberación de la humanidad del pecado de la explotación y, a la vez, la creación de una sociedad perfecta. En virtud de su condición social inhumana, sólo el proletariado totalmente excluido de la afirmación de su personalidad sería capaz de realizar la afirmación de sí mismo. El proletariado no tiene nada: ni propiedad ni moral, y en esta calidad es portador de la negación total. Pero, a diferencia

de Cristo, el proletariado es un vengador que en nombre de un futuro radiante ejecuta sentencia y administra justicia. Encargado por la historia misma para realizar una misión profética, el proletariado posee cualidades excepcionales: al luchar por su propia liberación libera a toda la humanidad. Sus aspiraciones y necesidades coinciden plenamente con los intereses fundamentales de la gran mayoría de la humanidad y, por consiguiente, con el progreso de la historia. En virtud de la lógica del desarrollo histórico, el proletariado debe establecer el reino del hombre universal, que se distingue del reino de Dios sólo por su realización en este mundo en una futura sociedad sin clases.

Según Marx, el comunismo, como un paraíso remitido al final de la historia, justifica todo, ya que cuando se realice se resolverán todos los problemas de la humanidad. "El comunismo es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución" (Marx, 1992: 114). Este fragmento es un sucedáneo de la fe, que el apóstol Pablo definió como "la esperanza por encima de las esperanzas".

El historicismo es un tipo de culto secular que endiosa el desarrollo invencible del proceso histórico, en el cual sus agentes son capaces de conocer las tendencias principales y usarlas para sus propios fines. Se supone que la historia (incluso antes de su conocimiento) "sabe perfectamente" a dónde se dirige y tiene todas las garantías del éxito. La historia puede compensar cualquier intervención arbitraria en su corriente predeterminada, curar cualquier herida y superar los excesos, por grandes que sean, en aras de un futuro mejor. La historia otorga el estatus de imperativo categórico a la aspiración de sus protagonistas de no estar rezagados de su desarrollo impetuoso, y de transformar el miedo



LA COLECCIÓN 5, octubre-diciembre 2007

al estancamiento en entusiasmo que aliente la marcha de la vanguardia de su época.

En virtud de su misión superior, la historia designa a determinados grupos sociales (Estados, naciones, clases o confesiones religiosas) el papel hegemónico y los "derechos naturales" para obligar a los agentes atrasados a aceptar el progreso civilizador. Según el filósofo ruso Erich Soloviev, toda doctrina historicista contiene los siguientes componentes, que pueden ser articulados en mayor o en menor grado según las circunstancias concretas: 1) el determinismo finalista; 2) la idea de la providencia, que es inmanente al desarrollo histórico y que siempre está dirigida a la obtención de metas supremas; 3) la tendencia al relativismo de las normas sociales y morales; 4) la aspiración de justificar la imposición y la violencia como instrumentos para la realización de un futuro mejor (Soloviev, 2001: 35).

Las ideas del historicismo se instituyen en la época de "crisis de las religiones autoritarias" (Popper), y desde finales del siglo XIX se convierten en una tentación intelectual que sedujo, en uno u otro grado, a muchos pensadores, estadistas e ideólogos. La confesión de la fe en la "religión del progreso" fue inherente a la filosofía de la historia de Hegel y Marx, al pragmatismo norteamericano, al positivismo y también a algunas otras ideologías laicas y religiosas.

El mismo intento de concretar la ideología historicista en la vida real ha mostrado que es un error creer que el proceso histórico es garantía del humanismo o de la felicidad; también se evidenció que el hombre no tiene que buscar en la historia su predestinación o considerarse un deudor de ella. La historia no es un hada madrina que por sí misma puede organizar la vida humana de una mejor manera. La tarea principal de la orientación histórica reside en ofrecer un marco en el que sus agentes puedan tomar en consideración las tendencias objetivas del desarrollo social; pero no para elevarlas al rango de finalidades últimas e incuestionables, en detrimento de sus convicciones morales y

esperanzas sobre el advenimiento de una sociedad más segura, justa y equitativa.

Al elevar la historia a culto, la ideología historicista quiebra la confianza de las convicciones de sus agentes, porque les enseña que deben apoyarse sólo en las normas confirmadas por determinada versión del "proceso universal" y que, siempre, deben buscar en la historia la confirmación para sus acciones. Según esta lógica, si la historia se desarrolla en la dirección de una sociedad justa y feliz, que es un buen fin por sí mismo, y responde a profundas necesidades de sus protagonistas, entonces hay que "abreviar y mitigar los dolores del parto" (Marx, 1991: 8). Por lo anterior, es "razonable" ayudar al progreso de la historia, ya que siempre vencen aquellos que adivinan su curso y, lo más importante, alivian su parto. Igualmente habría que marchar a su ritmo, olvidando las propias convicciones y recordando que la historia justifica aquellos principios que pervivirán y triunfarán. En su palestra, a los vencedores no se les juzga y a los vencidos no se les compadece.

La filosofía del historicismo interpreta el proceso histórico como un movimiento hacia un fin determinado, planteado por el "sujeto revolucionario", ya que a tal sujeto se le atribuyen el privilegio y la capacidad de la previsión histórica absoluta, y todas las acciones políticas se legitiman por su carácter *profético*. En este contexto, surge un tipo especial de sanción moral, el *moralismo político*, que elimina la capacidad de un juicio crítico e independiente y construye una *moral provisional* con base en la filosofía revolucionaria de la historia.

El fundamento ideológico de la política "en correspondencia con la marcha de la historia" tiene consecuencias muy serias. En primer lugar, se libera el potencial revolucionario de los cambios, el cual se legitima por la necesidad de acelerar el movimiento histórico; en segundo lugar, la política puede adquirir la disposición a la violencia y al terror; y, en tercer lugar, esta política, orientada por la ideología historicista, se convierte en una actitud dogmática. El dogmatismo nada necesita tanto como una doctrina que haga fortalecer las convicciones de

sus adeptos por medio de la afirmación escatológica: el tiempo mismo trabaja en su favor. Los ideólogos del historicismo están convencidos de que sus proyectos e ideales poseen una trascendencia extra temporal y de que, por lo tanto, éstos nunca y en ninguna circunstancia podrán ser cambiados. Por eso exigen a sus seguidores buscar en la lucha social (que deberá llevar estos ideales al triunfo) su predestinación suprema, considerarse como eternos deudores de ésta. Están proféticamente seguros de que, después de su muerte, las generaciones venideras continuarán su *causa sagrada* y la llevarán a una realización exitosa.

La nueva versión posmoderna del racionalismo no lineal, con sus conceptos 'riesgo', 'peligro', 'inseguridad' y 'contingencia', tiene como premisa la categoría de *efectos colaterales*, entendidos como las consecuencias indeseables, *inintencionadas*, que no hacen tan evidente la realización final de lo pronosticado. En la base de esta incertidumbre, que introduce desviaciones en la realización de nuestros planes y proyectos, está un hecho simple: cualquier decisión individual o colectiva realizada se conecta, con el tiempo, con otras decisiones, y esta interacción de los efectos de la realización de los proyectos modifica sustancialmente las metas iniciales. Además, el crecimiento de las innovaciones cognitivas —principalmente impredecibles— disminuye la posibilidad de pronosticar las premisas reales de las acciones futuras, y advierte que la seguridad absoluta en la vida es inalcanzable y que, por consiguiente, es imposible de excluir la aparición de algo inesperado. Esta actitud posmoderna nos ayuda a elaborar alguna inmunidad en cuanto a las profecías utópicas y mesiánicas. Karl Popper mostró que la evolución social de la humanidad no significa el movimiento hacia los objetivos preestablecidos sobre la base de las leyes *férreas* de la historia. Los descubrimientos y las innovaciones que aceleran y modifican la economía, la política y la cultura de la humanidad, a pesar de que se desarrollan en cierta dirección, son impredecibles en su totalidad; por tanto, el futuro está abierto.

Sin embargo, la quiebra de las ideologías mesiánicas no elimina la inclinación del hombre a plantearse metas y programas de largo alcance. La imposibilidad de dar una solución definitiva a todos los problemas sociales —y así, de una vez y para siempre, eliminar el riesgo y la inseguridad de la vida humana a través de la creación de la sociedad perfecta— no excluye nuestra aspiración a la seguridad y a la confianza como un *hogar ontológico* y no puede anular por entero nuestra esperanza de transitar hacia una vida más humana, justa y segura.

EL "SOCIALISMO REAL" COMO PSEUDO RELIGIÓN

Es bien sabido que Marx calificó a la religión como opio para el pueblo. Para liberar al proletariado y a la humanidad, el fundador del socialismo científico impuso como axioma la necesidad de sacudirse del yugo de toda fe religiosa, puesto que ésta obstaculiza la liberación social del hombre: le subyuga prometiendo bienes ilusorios y adormece su conciencia con promesas utópicas. Según Marx, la religión siempre justifica el mal existente y la explotación, y sólo inspira el anhelo de alcanzar la felicidad en el más allá. La gran paradoja reside en que, a pesar de la rotunda negación de la fe, el marxismo —sobre todo el que se concretó en la Unión Soviética— pretendió ser una *nueva religión* y aspiró a sustituir todas las viejas creencias religiosas. Igual que los creyentes, los comunistas tuvieron su propia fe y ésta frecuentemente degeneró en dogmatismo e idolatría.

Después de la Revolución de Octubre, la propaganda de los bolcheviques convirtió a Lenin en una figura sobrehumana y casi divina. Paralelamente a la dogmatización de la imagen de Lenin, se hizo cierta sacralización del Partido Comunista creado por él. Así como para el creyente lo primero es la Iglesia y sólo a través de ella Dios es su fundamento (*extra Ecclesiam nulla salus*: fuera de la Iglesia nadie se salva), para el comunista lo primero fue el partido, y sólo a través de éste se podría participar en la realización de una causa

sagrada, en la construcción de un futuro radiante y luminoso. Al igual que la excomunión de la Iglesia significa para el creyente la separación de Dios, la amenaza de ser excluido del partido significaba para un militante su marginación en la construcción del futuro socialista.

El culto a la personalidad de Lenin se formó espontáneamente, a pesar de que el jefe de la Revolución de Octubre fuera un hombre modesto que no pretendía llegar a ser un hombre-Dios. El culto a Stalin se desarrolló en otras condiciones, cuando la *Iglesia marxista* —el partido comunista— se transformó de hecho en *el cuerpo de Lenin*, quien nunca se equivocaba, por lo que el partido asumió la autoridad de un juez impecable. Stalin, como ningún otro marxista, asumió el monopolio de la verdad y de la justicia. Él convirtió al Estado socialista en una organización paternalista: igualó a sus conciudadanos con menores de edad que, sin la sabiduría de un “gran guía”, no podrían conocer qué es lo bueno, lo justo y lo verdadero para ellos. Esta desconfianza de la autonomía moral de los ciudadanos era, en muchos aspectos, semejante a la Inquisición instituida a nombre del derecho de cada cristiano de “ser salvado de sí mismo”, de su “seducción patológica”, que era propia a cada hombre agravado por el pecado original, según el punto de vista de los inquisidores.

Como símbolo de las esperanzas en el triunfo del comunismo, Stalin orientó la fe del pueblo en la capacidad milagrosa de los bolcheviques para aplastar a todos sus enemigos y construir el nuevo paraíso terrenal. Después de la crítica del culto a Stalin, el poeta Tvardovski escribió con amargura: “le creímos tanto, camarada Stalin, como, quizás, no hayamos creído ni en nosotros mismos”. Uno de los secretos de la fe ciega en Stalin consistió, entre otras cosas, en que, al exterminar la religión, el stalinismo creó artificialmente un vacío religioso y sustituyó la fe en Dios por la figura mítica del “gran guía” en la conciencia del pueblo soviético.

A diferencia del cristianismo que difundía el amor *al prójimo*, la ideología marxista cultivaba el amor *a lo distante*. Este hombre distante es la persona ideal de la futura sociedad comunista que, como vampiro, no puede vivir sin los sacrificios del prójimo. Todos los programas para la construcción de una sociedad sin clases se basaron en la explotación de las esperanzas de las masas en el advenimiento de un futuro mejor. Igual que Robespierre, durante el periodo de la revolución francesa, se reverenciaba ante el futuro, como ante una divinidad, así los ideólogos del socialismo basaban toda su fe en la idolatría de un futuro radiante. El partido y



sus ideólogos enseñaban que es necesario tolerar todos los sufrimientos del presente en aras de un futuro feliz. La fe en el porvenir iluminaba el presente y convertía el sufrimiento en un modelo de martirio para la gente común, que debía imitar las grandes hazañas históricas de los “mártires de la construcción comunista”. La propaganda creó su panteón de santos: Pavlik Morozov, Nicolai Ostrovski, Alexei Stajanov, Pasha Anguélina. Estos héroes existieron, prácticamente en todas las áreas de trabajo, como símbolos de esfuerzo y entusiasmo laboral y como testimonio de los “grandes éxitos” en la construcción del futuro radiante.

Así como la Iglesia cristiana, durante los primeros siglos de su existencia, alejaba la llegada del Salvador, el partido comunista posponía la llegada del paraíso socialista. El advenimiento del “reino de la felicidad” —sostenían los teóricos del comunismo científico— es un proceso largo y penoso. Para cumplir las tareas de cada plan quinquenal, los ideólogos del partido exigían de los trabajadores nuevos sacrificios, mientras que el espejismo del comunismo se alejaba cada vez más, lo cual no podía menos que causar el descontento del pueblo, puesto que la imagen del futuro luminoso se perdía en la neblina azul de promesas demagógicas.

El posponer el ideal fue la primera estrategia utilizada para salvar la fe socialista del contacto con la realidad poco consoladora; la segunda, fueron las intrigas del imperialismo y la influencia perniciosa de su ideología diabólica. Del mismo modo que en la Iglesia medieval el diablo servía como el chivo expiatorio que cargaba con todo el mal del mundo, en la Unión Soviética de la época de Stalin esa función era realizada por los *espías*, *saboteadores* y *agentes de la conciencia burguesa*. Todo el mal que no podía ser explicado por los esquemas ideológicos dominantes se interpretaba por las intrigas de los agentes del Príncipe de las Tinieblas, esto es, del imperialismo y su propaganda.

Para el hombre soviético, nacido para convertir la realidad en cuento mágico, no había obstáculos ni en la tierra ni en el mar. Él, templado en las batallas y madurado en el trabajo, vencía heroicamente la naturaleza y, cada día, alejaba las fronteras de lo imposible. Lo único que impedía la marcha triunfante hacia un futuro mejor eran las fuerzas reaccionarias de capitalismo caduco. La propaganda soviética presentaba a Occidente como el demonio de la maldad y la oscuridad que, a pesar de todos los esfuerzos de difusión ideológica del partido, se las ingeniaba para penetrar en el espacio sagrado del país comunista, a fin de perjudicar,



debilitar y contagiar el alma del *homo soviéticus* con los virus del individualismo, del cosmopolitismo y del servilismo ante la cultura decadente del imperialismo. Como un demonio seductor, el enemigo ideológico penetraba en la conciencia socialista a través de la radio, la música, la moda, la religión..., y sólo la firmeza moral y la vigilancia ideológica obstaculizaban la nefasta influencia espiritual de Occidente.

El siglo XX es un tiempo de triunfo de la mentalidad historicista; pero, asimismo, de su superación lenta y penosa. Los acontecimientos fatales para esta mentalidad derivaron en el colapso de sus encarnaciones más extremas: los regímenes y las ideologías totalitarios. El gigantesco derrumbe de la ex Unión Soviética no fue causado por motivos socioeconómicos exclusivamente: el sistema hubiera podido persistir algún tiempo más. La Perestroika socavó el principio vital mismo: la fe en los ideales del comunismo. Se agotó la creencia espiritual en la superioridad social y moral del régimen socialista. Esta conclusión permite explicar la supervivencia del poder soviético por encima de las calamidades y catástrofes del pasado: guerra civil, industrialización, colectivización forzada, Segunda Guerra Mundial; épocas en que la situación económica fue más severa que en el tiempo de la Perestroika.

No sólo puede existir la fe en Dios, también en la historia, en el hombre, en la razón o en un futuro mejor. Cualquier fe merece respeto. La religión, si bien tiene como objetivo alcanzar la bienaventuranza celestial, no la pretende realizar en la realidad terrenal concreta, y en la adaptación y la flexibilidad a los cambios históricos encuentra mejores bases para su permanencia. La religión no plantea la transformación socioeconómica del mundo terrenal, sino que aspira a mejorar el mundo espiritual del hombre; mientras que el marxismo, como "la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa de las formas existentes del historicismo" (Popper, 1992: 268), trató de llevar a cabo la transformación radical del hombre y propuso la implementación de métodos para alcanzar el paraíso terrenal en un futuro.

Las promesas de la religión no necesitan ser verificadas, ya que se refieren a una dimensión trascendental; en tanto, las expectativas suscitadas por la construcción del paraíso en la Tierra sí deben ser comprobadas. El paraíso celestial se encuentra más allá de la vida terrenal y no tiene contornos precisos, mientras que la sociedad perfecta del futuro nace aquí, ahora, y lleva en sí las huellas de la imperfección permanente, que no siempre pueden ser ocultadas ni justificadas. El alejamiento del ideal en la neblina azul de las promesas demagógicas fue una medida que, pese a que podía mitigar el descontento de los creyentes en el futuro radiante, no tuvo la capacidad de evitar el choque entre las maravillas prometidas y la realidad miserable. La grandeza utópica de los ideales comunistas se estrelló contra la terca realidad de los límites históricos y antropológicos del ser humano; en tanto, la dimensión trascendente de las promesas en el más allá permite que éstas coexistan con los acontecimientos terrenales. Aquí, quizá, radica el utopismo de las metas del historicismo marxista y la debilidad de sus métodos para construir un mundo diferente. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Dostoievski, Fiodor (1991), *Obras completas*, México, Aguilar, t. III.
- Marx, Karl (1991), *El Capital*, México, Siglo XXI. t. I, vol. I.
- _____ (1992), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo.
- Popper, Karl (1992), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.
- Soloviev, Erich (2001), "Secularización, historicismo, marxismo", *Cuestiones de Filosofía*, núm. 4 (en ruso).