



El Estado y la religión. Nosotros de Zamiatin

Eugenio López Arriazu¹

Universidad de Buenos Aires
earriazu@yahoo.com.ar

Resumen: La novela *Nosotros* (1920) de Evgueni Zamiatin inaugura un subgénero de novela distópica que será seguido por *Un mundo feliz* de A. Huxley, 1984 de G. Orwell y *Fahrenheit 451* de R. Bradbury. Escrita a los 3 años de la revolución rusa, la novela puede ser leída como una advertencia sobre las técnicas tayloristas que comenzaban a aplicarse en el nuevo Estado socialista. Al mismo tiempo, es una advertencia sobre “el callejón sin salida”, según palabras del autor, que el taylorismo produce en Europa occidental. El presente trabajo explorará los temas de la eficiencia racional y la libertad en relación con la problemática de la organización científica del trabajo y la constitución de un Estado socialista que es la prolongación, en muchos aspectos representados en la novela, como ser las imágenes religiosas, del Estado moderno burgués según lo describe C. Schmitt en su libro sobre *El leviatán* de Hobbes.

Palabras clave: *Nosotros* de Zamiatin – Estado moderno – Taylorismo – Religión – Libertad

Abstract: The novel *We* by Evgueni Zamiatin inaugurates a subgenre of the dystopic novel, which will be followed by A. Huxley's *A Brave New World*, G. Orwell's 1984 and R. Bradbury's *Fahrenheit 451*. Written 3 years after the Russian Revolution, the novel can be read in many senses as a warning against the taylorist techniques that were being introduced into the new socialist state. At the same time, it is a warning against the “cul-de-sac”, according to the author into which taylorism was leading Western Europe. The present work will explore the themes of rational efficiency and freedom in relation to the problematics of the Scientific Organization of Labor and the constitution of a Socialist State as a continuation, in many aspects represented in the novel, such as for example religious imagery, of the modern bourgeois state as it is described by C. Schmitt in his book on the Hobbes' *Leviathan*.

Keywords: Zamiatin's *We* – Modern State – Taylorism – Religion – Freedom

¹ **Eugenio López Arriazu** es doctor en Letras (Universidad de Buenos Aires), prof. asociado de la cátedra de Literaturas eslavas (Facultad de Filosofía y Letras, UBA), docente de Literatura norteamericana (FFyL, UBA) y profesor de Literaturas en lengua inglesa y de Teoría literaria de la Diplomatura en Cs. del Lenguaje (Instituto Superior del Profesorado J.V. González). Es además investigador, escritor y traductor del ruso, inglés, francés, latín, búlgaro y serbio. Ha publicado los ensayos *Pushkin sátiro y realista* (2014) y *Ensayos eslavos* (2019), además de cinco poemarios.

La idea de un hombre nuevo para una sociedad socialista, cuyo sujeto sería el proletariado, toma en los primeros años de la revolución visos “tayloristas”. Gracias quizás a *Tiempos modernos* de Charles Chaplin, la línea de montaje, inventada por H. Ford y que comienza su producción en octubre de 1913, se ha convertido en el símbolo de la alienación capitalista en su fase industrial. Pero *Tiempos modernos* es de 1936, veintitrés años posterior al nacimiento de la línea de montaje y diecinueve años posterior a la revolución rusa. La línea de montaje, por su parte, es apenas cuatro años anterior a octubre; el libro de F. Taylor que inspira a Ford, *Principles of Scientific Management* (1911), sólo dos años anterior a la línea de montaje. Además, el lanzamiento de la producción fordista se hace a puertas de la primera guerra mundial; sobre el final de ésta tienen lugar la revolución rusa y, como si las muertes fueran pocas, sobreviene la gripe española (mucho más mortífera que el coronavirus). Es decir, ni la cinta tenía todavía impacto masivo sobre la producción industrial, ni el mundo tiempo de percibir sus efectos alienantes sobre el obrero convertido en engranaje.

Por otra parte, la cinta introduce una visión nueva de la alienación, inexistente hasta el momento dentro de la concepción marxista. K. Marx acuña en sus *Manuscritos: economía y filosofía* (1844) la noción de trabajo enajenado en una clave más filosófica que psicológica. Las tres características que allí señala son “1) la relación del trabajador con el *producto* del trabajo como con un objeto ajeno y que lo domina [...]; 2) [...] la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece” (109-110); y 3) la alienación del hombre de su ser genérico, es decir “que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana” (113). Esto se produce como consecuencia de la propiedad privada que le quita al trabajador el producto de su trabajo. Y si bien el sistema capitalista del momento, tal como lo describe Marx, empobrece al obrero cuanto más enriquece al capitalista, no reside allí la razón de la enajenación, sino en la mera existencia de la propiedad privada, en el hecho de que se le quite al trabajador el producto de su trabajo. Para Marx, un buen salario no disminuye la “explotación” en este sentido: “un *alza forzada de los salarios* [...] no sería, por tanto, más que una *mejor remuneración de los esclavos*, y

no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas” (117). La alienación del ser genérico, por último, aliena no menos a los capitalistas, por más que éstos no lo perciban. Cuando Marx relacione luego en *La ideología alemana* (1846) la alienación con la división del trabajo, el enfoque no cambiará esencialmente. La división del trabajo hace que “los actos propios del hombre se erijan ante él en un poder ajeno” (34) y en la sociedad comunista, cuando ya no haya división del trabajo, el hombre podrá “desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca” de modo

que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (34).

Pero no se trata aquí de una alienación por grado de especialización, ni tipo de trabajo creativo o mecánico; es más una cuestión de principios que afecta ya a las primeras divisiones del trabajo entre pastores y cazadores.

No extraña, en este contexto, que la “organización científica del trabajo” inaugurada por Taylor se hiciera popular en un Estado naciente que adhería a una ideología autodenominada científica, cuyo sujeto, al menos en teoría, eran los trabajadores y que necesitaba imperiosamente desarrollar su industria. Como vimos, el marxismo heredado no daba herramientas conceptuales para clasificar *a priori* los métodos tayloristas como alienantes. Todo lo contrario, desde una óptica que a la distancia parece ingenua, en una sociedad donde el trabajador habría recuperado su producto, se esperaba que la alienación simplemente desapareciera. Aun así, el país de los soviets, al menos en la década del veinte, no aplicó mecánicamente los conceptos tayloristas. Antes bien, veía en ellos una ayuda para la liberación.

En agosto de 1921, Alexéi Gástev, poeta, obrero, sindicalista, revolucionario y teórico de la organización científica del trabajo, quien había vivido con Lenin en Ginebra en el exilio, inaugura con su apoyo el Instituto Central del Trabajo, que gustaba llamar su “principal obra poética” (Гулин 16).² El Instituto funcionaría

² Mi traducción de todas las citas cuya fuente se brinda en cirílico.

hasta 1940 (Gástev, junto con la mayoría de sus colegas, muere fusilado en 1939 en una purga estalinista). Allí desarrollaría su labor sobre la organización del trabajo; pero ya venía haciéndolo desde 1917-18 como secretario del Comité Central de la Unión de Trabajadores Metalúrgicos de Rusia. Por lo tanto, su obra, tanto científica como poética, es un buen indicador de algunas ideas que circulaban en Rusia mientras Zamiatin escribía *Nosotros* (1920).

Partiendo de los conceptos de Taylor, Gástev desarrolla su “ingeniería social”, que abreva en los métodos de las ciencias naturales, de la sociología, de la psicología y de la pedagogía (Кравченко). El trabajador debe automatizar todos los movimientos mecánicos y, en aras de una mayor eficiencia, subordinarse a sus superiores y al objetivo general, pero para poder liberar así otras capacidades, como la fantasía y la invención. En el mismo sentido van las exploraciones de la biomecánica de V. Meyerhold en el ámbito teatral. En la fábrica, quienes organizan el trabajo serán inventores, como sus grandes maestros: “inventor fue Taylor, inventor fue Gilbreth, inventor fue Ford” (Гастев en línea). Pero no hay dos teorías, una para los dirigentes y otras para los subordinados. Los inventores deben pasar también por la fase de subordinación y automatismo. Es más, el hombre nuevo necesita ser entrenado “no desde los catorce años, sino desde los dos” (Кравченко en línea).

El mismo Gástev define su concepto de ingeniería social en el prólogo a la sexta edición de su obra literaria (1925). Su método (llamado “instalación”, “montaje” o “regulación” según como se traduzca установка /ustanovka/) “consiste en operar en las mismas profundidades de la conciencia proletaria”; es la “ingeniería creativa aplicada tanto al trabajo de construcción como al trabajo de rehechura del hombre, la sabiduría artística y científica más elevada”. El objetivo, con un espíritu que resuena en la época, es radical. Apunta “no sólo a la creación de normas organizativas, sino a la creación de las inferencias para la reforma, para la *reforma biológica* del hombre moderno” (Гастев en línea). Por último, el hombre nuevo, también en consonancia con la época, será comunitario. En palabras de Kravchenko, “la cultura del movimiento físico se transfiere orgánicamente a la cultura del comportamiento; la cultura personal, a la colectiva” (Кравченко en línea). Este hombre colectivo, que subordinará su “yo” a los intereses comunes,

tendrá por tanto una moral nueva. La metodología de Gástev propone, en este sentido, “destruir el ‘desenfreno esencial’ del hombre” (Кравченко en línea).

En el plano artístico, y en consonancia con la búsqueda vanguardista de eliminación de las fronteras entre arte y vida, Gástev, piensa, no sólo, como ya vimos, su trabajo en el ICT como una obra de arte, sino la obra de arte como el resultado de un trabajo obrero. Así lo expresa en el prólogo a la quinta edición (1924) de la obra que venimos citando:

Pienso que al final de cuentas la construcción artística de la palabra será una arena nueva y original a donde habrá que acudir armado no sólo con el equipaje de los diferentes tipos de metáforas poéticas, sino con el cortafierro del constructor, con la llave del montajista y con un cronómetro (Гастев en línea).

Las instrucciones “técnicas” para la lectura de su última obra poética son claras al respecto: “*Paquete de órdenes* se lee con cortes parejos, como producidos por un aparato” (Гастев en línea).

No es difícil ver a dónde va a parar toda esta OCT en *Nosotros*: la anulación de la individualidad desde una maquinaria estatal, el ejercicio físico organizado, la automatización de la conducta según las leyes de Taylor, la regulación en apariencia libre pero en el fondo puritana del sexo, la prohibición del sensualismo del alcohol y el tabaco, el título mismo de la novela e incluso en el plano estilístico cierto ritmo poético, por momentos machacón y autómeta, aparecen como la consumación distópica del ideal gasteviano.³

Ahora bien, si la novela se limitara a esto, sería sólo la parodia de un Estado ya inexistente, retendría apenas un valor histórico. El tratamiento de sus temas, por el contrario, es mucho más sutil, con lo que trasciende las problemáticas del naciente Estado socialista. Abordaremos aquí dos cuestiones centrales. En primer lugar, el tratamiento plurivalente del “nosotros”. En segundo, el tipo de Estado que se representa y la función, dentro de esta representación, de la temática religiosa.

³ Para un análisis de los diferentes usos y resignificaciones de la palabra “nosotros” entre futuristas, formalistas, proletcultistas y líderes revolucionarios, así como para el uso de “ustanovka” en Maiakovski y Tiniánov, cf. López Arriazu, E. “Un paraguas para Maiakovski”, en *Ensayos Eslavos*, Buenos Aires: Dedalus Editores, 2019.

El nosotros de la novela es dinámico: es el título que el narrador da a sus apuntes, que serán “la obra de nuestra vida, de la perfección matemática de la vida del Estado Único” (Замятин Мы 4); es el título que Zamiatin le da a la novela; es el contrapunto permanente del yo que narra en primera persona; tiene matices inclusivos y exclusivos hacia el lector y hacia los destinatarios extraplanetarios de los apuntes; se cuestiona y cambia de sentido. Veamos en detalle este último aspecto. Quizás el punto más alto de disolución del yo en el nosotros, donde se lo asocia con el cristianismo, es el siguiente:

Marchamos... un cuerpo de un millón de cabezas, y en cada uno de nosotros la alegría humilde con que, seguramente, viven las moléculas, los átomos, los fagocitos. En el mundo antiguo esto lo entendían los cristianos, los únicos predecesores nuestros (aunque muy imperfectos): que la humildad es virtud, y el orgullo un vicio, y que “NOSOTROS” es de Dios, y “YO” del diablo (Замятин Мы 123).

Volveremos sobre la temática cristiana, pero veamos primero cómo se articula el proceso de cambio. Tras el episodio de resistencia en el Día de la Unanimidad, D reflexiona:

¿Acaso estamos otra vez sin techo, en un estado salvaje de libertad... como nuestros lejanos antepasados? ¿Acaso no hay Benefactor? Contra... en el Día de la Unanimidad: contra? Me dan vergüenza, dolor, miedo. Y por otra parte, ¿quiénes son “ellos”? ¿Y quién soy yo: “ellos” o “nosotros”... acaso puedo yo... saberlo? (Замятин Мы 140).

Si bien es de esperar que toda primera persona (singular o plural) termine de definirse por oposición a una segunda o tercera (singular o plural), la novela opera de forma particular. Define primero al yo por oposición al nosotros y recién entonces al nosotros por oposición al ellos. En este juego, el yo, tras oponerse al nosotros, queda desestabilizado (dislocado, diríamos, como el famoso *je est un autre* de Rimbaud), listo para adoptar al ellos como un nuevo nosotros. Aparece entonces un mundo exterior frente a la oposición yo-nosotros que resuelve el problema desbaratando la oposición.

Más tarde I le explica a D quiénes son ellos y nosotros, quiénes son los Mefi:

Hay dos fuerzas en el mundo: la entropía y la energía. Una tiende a la calma dichosa, al equilibrio feliz; la otra, a la destrucción del equilibrio, al penoso movimiento infinito. Nuestros antepasados o, mejor dicho, los

de ustedes, los cristianos, adoraban la entropía como a un Dios. Pero nosotros, anticristianos, nosotros... (Замятин Мы 158).

Los Mefi son el nuevo nosotros que surge como alternativa al Estado Único. Son la libertad a que D renuncia trágicamente. Pero este segundo nosotros no es un *deus ex machina* para resolver el conflicto del yo con el primer nosotros. Por el contrario, además de marco “cósmico” que le asigna un lugar preciso al conflicto del protagonista dentro de un esquema más vasto, es un elemento indispensable para entender qué representa el Estado Único y al conflicto mismo en términos políticos.

Veamos entonces qué valor podemos asignarle en la novela a los siguientes conceptos, que ya aparecieron en las citas anteriores: libertad, felicidad y cristianismo.

Zamiatin representa al Benefactor como una especie de sumo pontífice, al Estado como una especie de comunidad cristiana con sus ritos y cultos; y el diálogo final entre D y el Benefactor recuerda la *Leyenda del Gran Inquisidor* de F. Dostoievski. Todos estos paralelos religiosos han llevado a algunos críticos a pensar que la novela es una crítica del socialismo concebido como religión y del Estado socialista ruso concebido como iglesia.

Creemos, por nuestra parte, que dicha hipótesis no se sostiene con respecto ni del socialismo, ni del Estado soviético, ni caracteriza correctamente el Estado Único de la novela. A. Siniavski sostiene, por ejemplo, que “uno de los rasgos nacionales más característicos de la revolución rusa lo constituye su lado religioso” (13). En realidad, su libro, *La civilización soviética*, se apoya, para esta hipótesis, en N. Berdiáev, quien, a partir de la *Leyenda del Gran Inquisidor*, sostiene que “el sistema socialista es una religión que se opone a la cristiana” (166) y que “el socialismo ateo [...] ha predicado la religión del pan terrenal, que atrae a miles y millones de personas, en contra de la del pan celestial, que atrae a muy pocas” (160). La premisa de la que parten es una misteriosa conciencia apocalíptica. Para

Berdiáev los rusos son nihilistas o apocalíptico.⁴ Para Siniavski, la revolución se hace sinónimo de Apocalipsis, cuyo himno son las estrofas de *La internacional*.

Un problema grave de estas posiciones es que conducen a frases como la siguiente: “el ateo ruso detractor de Dios, en lo más profundo de su ser, en su subconsciente, reconoce que Dios existe” (Siniavski 14). Tal impresionismo, que se vierte sin más y se justifica en intuitivos conocimientos del subconsciente de los ateos, no sólo es poco serio, sino que confunde. ¿A dónde van a parar la especificidad diferencial de los conceptos de ateo y religioso, cómo pensar los procesos de secularización del mundo moderno, cómo distinguirlos de los conceptos teológicos, si de pronto sólo existe en el mundo un solo punto de vista, el religioso? Por otra parte, no consideramos necesario detenernos aquí a refutar posturas metafísicas que ignoran los datos objetivos de los conflictos de poderes e intereses económicos de la época.

Pero detengámonos, sí, en el concepto de civilización que articula Siniavski, ya que parece tentador para interpretar la relación entre los Mefi y el Estado Único:

En cuanto a la civilización, ésta es lo opuesto no solamente de lo elemental, sino también de la cultura. Es una costra fría y muerta que, fijada a la superficie de la vida cultural, le impide avanzar. Pero debajo, como bajo la corteza terrestre, bulle eternamente y se rebela la fuerza elemental, que, llegado el momento, surge y arrasa la civilización para dar origen, sobre su suelo aún sin enfriar, a una nueva vida y una nueva cultura (17).

Luego lo elemental se hace civilizado y se renueva el ciclo. Siguiendo esta teoría, el Estado Único sería la civilización, la tendencia entrópica al orden y el equilibrio y los Mefi, la energía en movimiento, lo elemental. Pero hay una gran diferencia entre plantear, como hace Zamiatin, un marco filosófico-cósmico dentro del que transcurre la historia y pensar una revolución o revuelta social como simplemente la irrupción de una fuerza elemental. Nuevamente se nos ocultan las motivaciones sociales. Por otra parte, el concepto mismo de civilización que acuña Siniavski es una moneda falsa. Más allá de todas las aristas negativas que tiene trabajar con un

⁴ Para un análisis más detallado de la revolución según Berdiáev cf. López Arriazu, E. “F. M. Dostoievski, profeta de la revolución: las lecturas de A. Lunacharski y de N. Berdiáev”. En *Ensayos eslavos*, Buenos Aires: Dedalus Editores, 2019.

concepto que en nuestras lenguas occidentales se opone sistemáticamente a bárbaro, salvaje y primitivo, pensar la civilización como simplemente lo frío que ahoga la cultura no conduce a ningún buen puerto interpretativo. Además, los desarrollos “civilizatorios”, son, en todo caso, procesos que llevan siglos. No se ve cómo los soviéticos podrían haber erigido una “civilización” en sólo 20 años.

Siniavski hace de la revolución una “fuerza primitiva” (19) y ataca el Estado soviético como sinónimo de civilización. Se ubica así afuera, del lado aparentemente neutral de la cultura, víctima de la lucha entre la civilización y lo elemental. Ahora ya puede denunciar al Estado-iglesia estalinista, apoyándose, como Berdiáev, en Dostoievski: “Dostoievski se ha realizado, pero en sentido contrario; el Estado sin Dios se transformó en una iglesia sin Dios que expresa pretensiones ilimitadas sobre las conciencias” (88).

Sin embargo, el trabajo con la *Leyenda del Gran Inquisidor* produce en Nosotros sentidos completamente diferentes. Zamiatin recurre en su texto a las mismas oposiciones que estructuran semánticamente la *Leyenda*, pero llena las categorías con otros contenidos. La *Leyenda* explota las siguientes oposiciones:

Libertad vs. Felicidad
Dios vs. Diablo

Reo vs. Inquisidor
Religión vs. Estado

Berdiáev, que tiene una sintonía fina con el pensamiento de Dostoievski, interpreta correctamente la crítica de la *Leyenda* a la iglesia como una crítica, también, al socialismo. La Iglesia Católica (un Estado que continúa el romano) estaría preocupada, al igual que el socialismo, por la provisión de la felicidad a través del pan terrenal, olvidando el celestial. Es, en el fondo, la crítica clásica de los movimientos reformistas al interior de la Iglesia Católica, que han llamado siempre a volver a lo espiritual y abandonar las estructuras, poderes, riquezas y preocupaciones seculares. El tema de la libertad también está abordado en la *Leyenda* desde el punto de vista teológico clásico. Se trata allí, exclusivamente, del libre albedrío. El Gran Inquisidor, como sostiene Berdiáev, no cree en el hombre, por eso dice que “la tranquilidad e incluso la muerte son más valiosas para el hombre que la elección libre en el conocimiento del bien el mal” (Достоевский IX 287). El libre albedrío es, además, fundamental para ejercer la fe. Por raro que

suene, creer es, para Dostoievski, una elección. Las pruebas de la existencia de Dios, los milagros, atentarían contra la libertad de creer, ya que la eliminación de la duda quita sentido a la elección. La felicidad (el pan) se obtiene también a expensas de la libertad. El reo, por último, es Cristo y el inquisidor, como corresponde, está del lado del Diablo.

En *Nosotros*, la felicidad también se opone a la libertad, pero en otros términos. El Integral no lleva pan a los extraterrestres, sino razón. La felicidad no consiste en la satisfacción de las necesidades materiales, sino en el automatismo y la subordinación, en la *eficiencia* que se consigue gracias a la racionalidad. Así se plantea en la primera página de la novela, desde la voz oficial de un periódico:

Tendrán que someter a seres desconocidos, habitantes de otros planetas... quizás aún en un estado salvaje de libertad, al benéfico yugo de la razón. Si no comprenden que les llevamos la felicidad matemática infalible, nuestro deber es obligarlos a ser felices (3).

Por supuesto, no se entendería en términos filosóficos la idea de libertad sin la de libre albedrío. Ella está por lo tanto tematizada en la novela. Cuando R, el poeta, visita a D, le cuenta, como Iván Karamázov a Aliosha, que escribió un poema en el que muestra cómo el Estado Único ha solucionado el problema de la libertad nacido con Adán y Eva según la “antigua leyenda del Paraíso” (60). Dice el poeta: “porque fue él quien empujó a la gente a transgredir la prohibición y probar la libertad funesta, él, la astuta serpiente. Pero nosotros, ¡pum! ¡zapatazo en la cabeza! Y listo: otra vez el paraíso. De nuevo somos ingenuos, inocentes como Adán y Eva” (60). Pero la libertad, “salvaje”, no es acá la de la fe, sino la de oponerse a la racionalidad: soñar, fantasear, fumar, tomar alcohol, no ir a trabajar, ir a lugares prohibidos, tener sexo no regulado, rebelarse, en última instancia, contra el Estado opresor.

El encuentro final entre el Benefactor y D recuerda a su vez el encuentro entre el Inquisidor y el reo. Pero D no es Cristo, y el discurso del Benefactor no puede leerse como antagonista del verdadero Dios. El Benefactor simplemente justifica la crueldad del sistema con las crueldades de la iglesia hechas en nombre de Dios, con el que se identifica. Y el objetivo, otra vez, no es conseguir la felicidad de las masas con el pan terrenal, sino extirpando el deseo y la fantasía, lo que llega

a su paroxismo con la operación cerebral. La falta de antagonista deja al cristianismo mal parado. En *La leyenda*, el Inquisidor se identifica con el Diablo. En *Nosotros*, del lado del Diablo están los Mefi (los Mefistófeles), los auténticos defensores de la libertad. El Benefactor queda en el lugar, negativo, de Dios.

Pero Dios no existe en la novela. No hay una oposición religión-Estado como en *La leyenda*. En ningún momento se hace un planteo desde el punto de vista religioso, como sí sucede en Dostoievski, por ejemplo, con la peculiar “libertad de fe”, una cuestión teológica que carece de sentido para quien no cree en los milagros. El cristianismo queda reducido en *Nosotros* a un modelo de control social o, en el mejor de los casos, a un mito para pensar la realidad; así como el Paraíso, ya lo vimos, no pasa de leyenda. Los Mefi, por su parte, sólo pueden ser diabólicos en un sentido irónico, metafórico y positivo. Lo mismo sucede con el yo (“del diablo”) en oposición al nosotros.

Podría, sin embargo, aún decirse con Siniavski que se trata de un Estado devenido iglesia, sin Dios. Se trata en realidad de algo muy diferente: No de un Estado-iglesia, sino de la unidad originaria de la que surge el Estado moderno utilizada metafóricamente, como es de esperar en una utopía, por razones de extrañamiento.

En su análisis del *Leviatán* de Hobbes, C. Schmitt nos da una imagen del Estado absolutista muy parecida a la del Estado Único. El Leviatán es a la vez “un gran hombre, un gran animal y una gran máquina” (57). Este monstruo, el Estado, se origina en un pacto que “eleva la masa de los contrayentes en una persona unitaria” (58). Al mismo tiempo, constituye al Estado en una especie de “*deus mortalis*, Dios mortal que por el miedo a su potencia obliga a todos a la paz” (58). El doble rostro de animal y máquina está dado por la organicidad y por lo mecánico, pues al Estado se transfiere la concepción cartesiana del alma como máquina. Pero esto se da en un marco de secularización. En palabras de Schmitt, “el hecho de que el Estado sea designado como ‘Dios’ no tiene ningún significado propio y autónomo en el razonamiento de esta construcción de Estado” (75).

El Estado Único también es a la vez un organismo y una máquina, en este caso tayloriana. La representación del Benefactor como *deus mortalis* no es más,

en este sentido, que la personificación artística de dicha función estatal, pero extrañada para desnaturalizar la supuesta neutralidad de la técnica estatal. Los Mefi se nos muestran ahora también como una función del Estado y la libertad como su problema central. Porque el Estado, al erigirse sobre el pacto, no sólo está más allá del consenso, sino que “absorbe en sí toda racionalidad y toda legalidad. Fuera de él todo es ‘estado de naturaleza’” (99) y “los pueblos y las naciones que no son capaces de forjar la organización propia de un Estado moderno son ‘incivilizados’” (97). Se entiende mejor a la luz de estos conceptos la contraposición permanente en la novela entre el Estado “civilizado” y los pueblos “salvajes”, ya sea extraterrestres, o pasados, o que habitan fuera del muro. A tal punto es así, que el mismo narrador, lleva, en su libertad salvaje, “sangre del bosque”. Algo similar puede leerse en Deleuze y Guattari: el Estado, *rex* y *flamen*, surge como un todo. Por fuera está la máquina de guerra. Los Mefi.

En cuanto a la libertad, se dirime en la doctrina de Hobbes entre la razón pública y la privada. El hombre puede conservar sus creencias en un plano de interioridad, pero debe adecuarse externamente a lo que dice el Estado. El concepto de la gran máquina fue socavado luego, históricamente, por este concepto de razón privada que introdujo Hobbes ya desde un principio. La razón privada se erigió en argumento contra la máquina del Estado absolutista. No otra cosa tenemos en *Nosotros*. Zamiatin lleva esta polémica clásica a su extremo distópico: en el Estado Único se extinguió la razón privada. Todos deben, no ya adecuar su interioridad a la exterioridad, sino hacerla coincidir con ella: el mundo de cristal destruye cualquier distinción posible entre interior y exterior. La operación final es la “adecuación” total.

No tiene sentido, a la luz de estos conceptos, distinguir tajantemente en la novela entre Estado socialista y Estado burgués, entre “civilización soviética” y occidental. Los mecanismos son compartidos por todos los Estados modernos. De hecho, el mismo autor así lo declara: “la novela *Nosotros* es una protesta contra el callejón sin salida sobre el que se apoya la civilización europeo-americana que borra, reifica y mecaniza al hombre” (en Полякова 437). Su novela, de 1920, puede pensarse entonces como un alerta contra la reproducción de los mecanismos

estatales burgueses dentro del Estado soviético. Así también lo indica la siguiente cita, de una conferencia del autor dada mientras escribía la novela:

El capitalismo es la libertad personal de la democracia parlamentaria, la libertad de competencia en lo económico, pero con la esclavización de una clase por otra. Se le opone el orden socialista: la limitación estatal del individuo, la regulación estatal de la economía, pero una emancipación económica. El próximo estadio del desarrollo social, quizás en un futuro lejano, será un orden en el que no habrá necesidad del poder opresor del Estado (Полякова 443).

Recordemos, por último, que la operación cerebral de *Nosotros* es visionaria: se hizo regularmente en los Estados Unidos (no en la Unión Soviética) entre 1936 y 1950 bajo el nombre de lobotomía, con el objetivo de tratar las enfermedades “psicológicas”.

No puede deducirse entonces de la crítica al Estado una defensa de la individualidad burguesa. Resulta también de las citas anteriores que Zamiatin está más en línea con el marxismo clásico en su rechazo del Estado que con el bolchevismo o el estalinismo. Pero su posición filosófica, reflejada también en la novela, supera incluso las limitaciones marxistas. Cuando Zamiatin sostiene (en la novela y en su ensayo “Sobre la literatura, la revolución, la entropía y otras cosas”) que no hay una última revolución, va más allá de Marx: no hay fin de la historia ni utopía en la que se resuelvan para siempre los conflictos.

Como si esto fuera poco, Zamiatin es, con auténtico espíritu nietzscheano, aún más radical. Cuando D dice que: “la verdad es una, y el camino verdadero único” (65) está repitiendo el discurso estatal. Hay que afirmar lo contrario. Así lo hace Zamiatin en “Sobre la literatura”:

Si en la naturaleza hubiera algo inmóvil, si hubiera verdades... todo esto sería, por supuesto, falso. Pero por suerte todas las verdades están erradas: el proceso dialéctico consiste precisamente en que todas las verdades de hoy mañana serán errores: no hay un último número (Малое собрание 572-573).

Nosotros es una novela revolucionaria. Sin descreer de la ciencia, pero sin erigirla en verdad, lleva la transformación biológica gasteviana a sus últimas consecuencias, extrayendo de ella las consecuencias *positivas* no ya de su método, sino de las posibilidades infinitas del hombre. Los hombres con piel de caballo de

la novela son su hombre nuevo. Son el futuro, no una regresión: de serlo, serían homínidos, como los yahoos de Swift o los Morloks de H. G. Wells, que tanto contribuyó a esta novela con su *Máquina del tiempo*.

Nosotros es, por último, una de las críticas más radicales a la razón iluminista, al pensamiento nihilista de la utopía, a los Estados... simplemente a los Estados. Contra los que propone una revolución... todavía por hacer.

Bibliografía

Berdiáev, Nicolás. *El espíritu de Dostoievski*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1978.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

Marx, Karl. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1974.

---. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

Siniavski, Andriéi. *La civilización soviética*. México: Editorial Diana, 1990.

Гастев, Алексей *Поэзия рабочего удара (сборник)*. Москва: Художественная литература, 1971. [Gástev, Alexéi. *Poesía del golpe obrero (antología)*]. En línea <https://ruslit.traumlibrary.net/book/gastev-poezia-rab-udara/gastev-poezia-rab-udara.html>. Fecha de acceso: 14/05/2020.

Гулин, Игорь. “Поэтика труда. О выставке Гастев. Как надо работать”. *Журнал Коммерсантъ Weekend* №30 от 13.09.2019, стр. 16, 2019 [Gulin, I. “Poética del trabajo. Sobre la exposición Gástev. Cómo hay que trabajar”. *Revista Komersant Weekend*, N° 30 (2019): 16]. En línea <https://www.kommersant.ru/doc/4081615>. Fecha de acceso: 14/05/2020.

Достоевский, Федор. *Собрание сочинений в пятнадцати томах*. Ленинград, «Наука», Ленинградское отделение, 1989-1996. [Dostoievski, Fiódor. *Obras completas en quince tomos*. Leningrad: Naúka, 1989-1996]. En línea <http://rvb.ru/dostoevski/toc.htm>. Fecha de acceso: 14/05/2020.

Замятин, Евгений. *Малое собрание сочинений*. Санкт-Петербург: Азбука, 2016. [Zamiatin, Evgueni. *Obras escogidas*. San Petersburgo: Ázbuka, 2016].

---. Мы. Москва: Издательство АСТ, 2017. [Zamiatin, Evgueni. Nosotros. Moscú: Editorial АСТ, 2017].

Кравченко, Альберт. “Культура труда и управления Гастева”. En *Элитариум. Цен пр дополни тельного образования*, s/f. [Kravchenko, Albert. “La cultura del trabajo y la administración de Gástev”. *Elitarium. Centro de formación continua*]. En línea <http://www.elitarium.ru/kultura-truda-gastev-rabota-vremya-deyatelnost-nauka-trudovoe-vospitanie-rabotnik-metod-trenirovka-sociologiya-organizaciya/>. Fecha de acceso: 14/05/2020.

Полякова, Лариса. “Современные оценки творческого наследия Е. Замятина, тенденции подходов: полемика.” *Замятин, Евгений: Личность и творчество писателя в оценках отечественных и зарубежных исследователей*. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2015. [Poliakova, Larisa. “Valoraciones actuales de la obra de E. Zamiatin, tendencias de los enfoques: polémica”. En *Zamiatin, Evgueni. Personalidad y obra del escritor en las valoraciones de investigadores locales y extranjeros*. San Petersburgo: Editorial de la Academia rusa cristiana y humanitaria, 2015].