

ELGRUSO

EL OJO RUSO
Intelectuales, arte y política
en los márgenes de la
modernidad

Leonardo Eiff

tinta limón
INCURSIONES

Eiff, Leonardo

El ojo ruso / Leonardo Eiff. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2023.

478 p. ; 13 x 11 cm.

ISBN 978-987-3687-99-0

1. Política. 2. Ensayo. 3. Sociología de la Cultura. I. Título.
CDD 306.2

Colección *IncurSIONes*

Corrección: Clara Canepari

Diseño de cubierta: Diego Maxi Posadas

Diagramación: Florencia Ayelén Medina



© de los textos, Leonardo Eiff

© 2023, de la edición, Tinta Limón

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

| | |
|---------------------------------------------|-----|
| Prólogo. Eduardo Rinesi | 13 |
| Introducción | 23 |
| Huellas | |
| Dos cartas | 71 |
| Lealtades encontradas | 83 |
| Memorias sin imperativo | 97 |
| Marx y Tolstoi | 111 |
| La verdad según Shkolovski | 133 |
| Bromas | 143 |
| Cartas rusas | 157 |
| Fulgores | |
| Pinceles y productos | 173 |
| Arte total | 185 |
| Objetos y consumos | 197 |
| Espacios vitales | 209 |
| Falansterios | 225 |
| La totalidad y el fragmento | 237 |
| Penumbras | |
| Juventud maravillosa | 263 |
| El reino de la historiografía progresista | 277 |
| La última batalla por un marxismo auténtico | 289 |
| La ruina de las izquierdas | 305 |
| Espionaje intelectual | 315 |
| La libertad y los liberadores | 339 |
| Mercados | 355 |

| | |
|------------------------------------------------------------|-----|
| Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética | 387 |
| Epílogo para latinoamericanos | 427 |

Para Vale, Emi y Mora

La irresistible fuerza de Rusia

Franz Kafka

PRÓLOGO

Eduardo Rinesi

El sugerente y sutil camino de reflexiones filosóficas, literarias y políticas ensayadas por Leonardo Eiff a lo largo de la trilogía compuesta por *Filosofía y política existencial* (2011), *Merleau-Ponty, filósofo de lo político* (2014) y *Fantasmas de la revolución* (2020) venía anunciando de mil modos distintos este nuevo libro suyo (la necesidad de someter a un examen detallado los problemas de los que trata esta publicación) que tenemos ahora entre las manos, en el que nos enfrentamos con el tema enorme de la experiencia desarrollada bajo los nombres de la revolución y del socialismo, a lo largo de la mayor parte del siglo pasado, en la lejana Rusia. En “Rusia”, como explicaba Eiff, en el último capítulo de *Fantasmas...*, que la nombraba siempre el general De Gaulle, convencido como estaba “de que las naciones permanecían iguales a sí mismas, más allá de los ocasionales cambios de régimen” que de manera más o menos espectacular podían sacudir su historia.

Estamos en el corazón de los problemas de los que se trata en este libro. Que son, en efecto, el problema de la nación, el de las continuidades y las rupturas en su historia, el de las épocas en las que esa historia se organiza o se divide, el de los modos en los que esas épocas se estructuran y se piensan y se suceden y se heredan. Problemas que una cierta mirada sobre el proceso del que aquí se habla nos invitaría a imaginar, o bien postulando alguna forma de relación necesaria entre su comienzo y su final, y poniendo a la cuenta de

este último todas las pérdidas y los sufrimientos acumulados en el camino de su realización, o bien, ante la constatación del ilevantable extravío del camino, apelando a la *melancolía* como el tono adecuado para narrar la historia de la revolución que fracasó. Eiff busca hurtarse de ambas posibilidades, y elige en cambio la vía del examen atento de las experiencias singulares, de las vidas y las obras, *irreductibles*, de los protagonistas de la historia de la revolución, que dejaron sobre su superficie una cantidad de *trazos* que no habría que apurarse a ceder a la comodidad o a la tranquilidad de borrar ni de olvidar. La *interpretación* de esos trazos, de esos *restos*, dice Eiff, es la tarea de la crítica.

Que no puede ejercerse ni desde el postulado de la mismidad de la conciencia que examina o que revisa o que critica esos trazos del pasado respecto al clima que dominaba ese mismo pasado en el que fueron producidos en el curso de unas vidas ya idas para siempre ni tampoco desde las certezas de una época posterior y radicalmente distinta. Así, vale para la crítica de la revolución, en cierto sentido, lo mismo que para la propia revolución, que tampoco puede ser solamente un corte abrupto con un tiempo que habría que dejar sepultado para siempre en el pasado, sino el diálogo con ese pasado en el que la propia revolución que viene a sepultarlo no deja de encontrar motivos de inspiración para su propia causa. A Nicolás Casullo (al que más de una vez se refiere Eiff en estas páginas) le gustaba la escena de la conversación que en 1902 sostuvieron, en un día de otoño londinense, los desterrados Vladímir Lenin y León Trotsky. Al ver el espectáculo grandioso de la capital del mundo en pleno movimiento, Trotsky le dice a Lenin: “Algún día la revolución hará pedazos todo

esto”. Lenin, once años mayor, le responde: “Algún día la revolución heredará toda esta belleza”. Años más tarde, los dos de vuelta en Rusia, una discusión semejante volverá a enfrentarlos, pero no ahora en relación con el capitalismo que había que superar, sino con la literatura de Tolstoi. En esa discusión se detiene Eiff.

El debate es interesante. Trotsky condena el populismo conservador que encerraría la literatura del autor de *La guerra y la paz*, contra el cual, en ruptura con el cual, la tarea de la revolución debía ser –decía–gestar una conciencia popular emancipada y moderna. Lenin, en cambio, rescata esa misma literatura de una época “anterior” por su capacidad para iluminar, a través del elogio del pacifismo, del rechazo a los bienes materiales, a las clases dominantes y a la autoridad y del culto de la vida popular campesina, el camino al socialismo. Esos valores “antiguos”, pertenecientes a una época previa a la que había que contribuir a hacer nacer, podían ser resignificados “en clave” –como se dice– revolucionaria. La tarea de la revolución es también la de operar, entonces, esas resignificaciones: la de la maravilla del aparato industrial capitalista que había que “heredar”, la de la literatura y la moral tolstoiiana que había que “traducir”, y si esa tarea es posible es quizás porque, en esos mismos restos de un tiempo anterior superado –o que debe ser superado– por la revolución, esa misma revolución, o la época que ella venía a abrir hacia adelante, estaba ya siendo, de algún modo, prefigurada. Cada época sueña (en su arquitectura, en los usos populares de los espacios públicos, como bastante más adelante, en su estudio de las vanguardias estéticas soviéticas, muestra Eiff que muestra Mark Fisher) la siguiente... Reversibilidad del

tiempo, dice Eiff: “Cada época hereda, de la anterior, lo que esa época anterior soñó o anticipó de ella”.

Reversibilidad del tiempo o porosidad de los bordes de las épocas, hendiduras en los límites que separarían una de otra, “infiltración” (“¿Cómo una época se infiltra en otra?”) de una época en la siguiente, a la que vislumbra, y de esta entre las ruinas de la que ya pasó y por las que ella misma se abre paso, para hacer realidad los mejores sueños, pero también, eventualmente, las peores pesadillas (Eiff cita a Nadezhda Mandelshtam: “¡No sucumbir al ‘absurdo opio del optimismo’!”), que la prefiguraron. Esto vale, por supuesto, para pensar la relación de la “época” de la revolución con la que la precedió (la de Tolstoi, digamos) y con la que la sucedió (la nuestra), pero vale también para pensar la relación entre los distintos momentos, las distintas “etapas” que suelen identificarse dentro del ciclo “largo” de la revolución, y de cuya pertinencia, o por lo menos de cuya nitidez, este libro nos invita a desconfiar. En especial, el ensayo de Eiff se levanta, en su segunda parte –la referida a las vanguardias estéticas revolucionarias–, contra la nítida oposición entre un tiempo de la experimentación y la libertad, presuntamente anterior al estancamiento de las cosas bajo el dominio total de Stalin, y un tiempo signado por el dirigismo estatal, la persecución política, el “realismo socialista” y el empobrecimiento cultural, del que Rusia solo habría podido emerger tras la muerte del dictador y el proceso de desestalinización de la vida política y cultural del país. El asunto está mal planteado, afirma Eiff, porque está planteado dentro de los límites de un liberalismo que no entiende lo principal que hay que entender, que es la singularidad de las vanguardias soviéticas respecto

a las occidentales: su apuesta por pensar y hacer el arte después de la revolución.

Entonces: no es que no haya dos etapas, sino que la relación entre ellas no es del tipo de oposición que postula ese modo de mirada liberal (es decir, empeñada en contraponer el dirigismo a la libertad, la represión a la creatividad), sino de continuidad y hasta de posibilidad de realización de los sueños de una en las condiciones creadas por la otra. Inspirado en un provocador libro de Boris Groys, Eiff sostiene que el proyecto vanguardista de darle forma a la realidad no era un proyecto que reclamara “autonomía”, sino, al contrario, poder, que la vanguardia soviética actuaba, a diferencia de las occidentales, en el mismo campo que el poder, y que es exactamente “el viraje stalinista” el que consagra el lugar del arte en la construcción de una sociedad nueva. En el límite, Stalin es el artista demiúrgico de la revolución, el creador de la obra de arte total: la sociedad socialista. El argumento se nutre también de una aguda observación de Silvia Schwarzböck sobre el carácter necesariamente estatal del cine de las vanguardias soviéticas, que no puede filmar la revolución, sino la construcción del socialismo, por parte del Estado, después de la revolución. Perspectiva inquietante, observa Eiff, que interroga en primer lugar a la propia máquina interpretativa de la izquierda. Pero no es posible seguir siendo de izquierda sin atreverse a esa interrogación. En un sentido importante, este libro de Eiff es un libro sobre estos dos asuntos que hemos rozado apenas en este párrafo: sobre los límites de la interpretación liberal de los dilemas planteados por la revolución y sobre qué significa seguir siendo de izquierda, digámoslo así, después de la revolución. Lo

que nos conduce a la discusión más propiamente política que plantea Eiff con los progresismos conceptualmente menos exigentes que dominan las discusiones actuales sobre el asunto en el mundo en general y en América Latina en particular.

En el fondo, es este el asunto fundamental de todo el libro. Se trata –escribe Eiff– de viajar al pasado ruso para llegar al presente latinoamericano. Evitando o “esquivando”, agrega, “la obligada mediación noroccidental”. Todo un programa, para desarrollar el cual no faltan en las páginas que escribe Eiff indicaciones de lo más interesantes. Como la que se refiere al problema del atraso como asunto fundamental tanto de la revolución soviética como de los procesos de modernización latinoamericanos. O como la que alude a todo lo que nombra la voz rusa *intelligentsia* y a la “vibración” que adquiere en ella la idea gramsciana (“mediación noroccidental” módica, marginal, descentrada: meridional) de los intelectuales como organizadores de la cultura. O como la que concierne al tema fundamental del populismo y a la relación, llena de tensiones y llena de interés, entre populismo y marxismo (en este específico sentido este libro debe leerse en diálogo con la importante investigación de Martín Cortés, a la que por cierto Eiff alude y acude, sobre las lecturas de José Aricó de los escritos “proto-tercermundistas” sobre la comuna rural rusa, pero también sobre Irlanda y sobre la India, del viejo Marx). O como la que atañe a la constitutiva duplicidad cultural de nuestras dos naciones: de Rusia, que es San Petersburgo y también Moscú, Europa y también Asia, alma y también cuerpo, razón y también mito, civilización y también barbarie; de nuestro país (y, en el fondo, de todos los

países de América Latina), cuyas representaciones ideológicas, culturales y políticas dominantes circulan entre esos mismos dos polos o “paños” contrapuestos, como nos ha mostrado la literatura de la generación romántica del siglo XIX y la gran ensayística de David Viñas en el XX.

¿Es posible la organización de la vida social más allá o más acá de la lógica del mercado y del dinero? El precioso capítulo de Eiff sobre las visitas a la Rusia soviética de Isaiah Berlin (que había nacido en Riga y admiraba la obra de Herzen) y de John Maynard Keynes (quien, furioso antimarxista, no dejaba de creer que podía alojarse en el experimento inaugurado en el 17 “alguna porción del ideal”) arroja una luz interesante sobre el tema. La revolución quiso hacer de Rusia, escribe Eiff resumiendo los descubrimientos de los dos caballeros británicos, un “laboratorio de la vida”: desplazar, como clave de inteligibilidad y de organización del mundo, el dinero por el lenguaje, devolver lo político a su remota fuente griega, construir la república de la palabra. En América Latina, casi medio siglo después de que Emiliano Zapata le escribiera a Lenin para celebrar la causa común que unía a las dos revoluciones que ellos lideraban, un argentino universal trazaba en la Cuba revolucionaria los términos de una importante polémica, que se prolonga hasta nuestros días, sobre la posibilidad de organizar una sociedad donde los incentivos del mercado fueran reemplazados por estímulos morales y por la planificación política de la economía desde el gobierno del Estado. En este punto este libro de Eiff debe ser cotejado con el que acaba de entregarnos Germán Pinazo sobre el pensamiento económico del aludido médico rosarino, además de,

claro –y como propone el propio Eiff–, con los muy relevantes escritos sobre economía y planificación de Álvaro García Linera.

Dos apuntes más, para terminar. Uno para destacar la importancia del último capítulo de este libro de Eiff, acerca de la compleja interpretación de Hannah Arendt (de la “leninista” Hannah Arendt, si puedo decirlo así, apenas para llamar la atención sobre lo que me parece un punto fundamental en el argumento que podemos leer en ese capítulo final) sobre el experimento soviético y sobre el proceso de la “destotalización” que le siguió, y del contraste entre ese abordaje arendtiano del problema y el tipo de estilización filosófico-política en el que se empeñaba en cambio, en sus estudios sobre el mismo asunto, Claude Lefort. Adoptar “la desconfianza arendtiana frente a la filosofía política”, acercarnos más bien a la vocación de los historiadores de la vida social rusa por estudiar sus transformaciones más allá o más acá de la discusiones sobre cómo designar el régimen bajo el que esa vida se desarrollaba, no apurarnos a llenar de categorías filosófico políticas nuestra caracterización de esa experiencia, sostiene Eiff, puede ayudarnos a obtener de ella muchas más lecciones para nuestras luchas del presente, tan amenazadas como las del pasado por los intentos de sepultar nuestros sueños de libertad bajo el peso de las poderosas máquinas actuales de heteronomización y de gobierno de la vida de los hombres, las mujeres y los pueblos.

El último apunte que quería dejar acá se refiere al interés del conjunto de problemas que quedan indicados en el “Epílogo para latinoamericanos” que cierra, abriéndolo en realidad en una cantidad de direcciones

diferentes, este libro. Un libro sobre Rusia escrito para pensar, en América Latina y para América Latina, un marxismo, y un socialismo, necesariamente diferentes a los que allí pudieron ensayarse. Ni copia ni calco ni olvido de todo lo que hay todavía que pensar (el problema del “nido de víboras” de la subjetividad, el de los liderazgos personalistas de los pueblos, el del carácter abigarrado de nuestras sociedades) ni suspensión complaciente de la crítica. Crítica de la crítica, más bien, para que no se alcen en su nombre las formas más previsibles de las ideologías dominantes, pero también para que no nos olvidemos de pensar ninguna de las muchas y muy variadas formas de menoscabo de lo humano (la expresión es de Horacio González, presencia fundamental a lo largo de todo este libro) contra las que es necesario levantar las banderas de un humanismo renovado.

INTRODUCCIÓN

Solo se pierde lo que realmente no se ha tenido.

Ricardo Piglia, *Nombre falso*

1

El Palacio de la República (*Palast der Republik*) fue un edificio emblemático de la Berlín socialista. Inaugurado en 1976, la elite comunista lo imaginó nuevo símbolo –tras la *Karl Marx Allee*, entre 1949-1962 *Stalinallee*– de la capital. Su emplazamiento rebosaba, pletórico, politicidad. Allí anidaba el histórico Palacio real (*Stadtschloss*), la residencia urbana de los Hohenzollern. En uno de sus balcones, Karl Liebknecht proclamó la República en noviembre de 1918. El palacio fue severamente dañado por los bombardeos aliados durante la Segunda Guerra. Tras la creación de la RDA y la consolidación de la división de Berlín, el 7 septiembre de 1950 fueron demolidos los restos del Palacio. A diferencia de otros monumentos arquitectónicos semidestruidos, la dirigencia del Partido rechazó la reconstrucción y decidió crear un gran vacío. Los nazis desfilaban sus victorias por los jardines del palacio, agudizando el recuerdo ominoso para una nueva nación que hizo del antifascismo la simiente de la construcción de otra sociedad. La recreación marxista de la historia alemana, desligada de la pulsión belicista prusiana, exigía enterrar una parte del pasado. Sin embargo, la puerta y el balcón donde Liebknecht voceó la república, como una suerte de *contra historia* interior,

fueron conservados e integrados al novel edificio del consejo de Estado. En el sitio demolido se pergeñó una espacialidad clásica de las ciudades socialistas: una amplia plaza para desfiles y fiestas. Es decir: no una plaza para que el pueblo la ocupe, sino un lugar para la escenificación del pueblo bajo el poder socialista. A comienzos de los 70, tras largos años de desestalinización cultural, como coronación de la reconciliación estatal con el modernismo arquitectónico y con el uso popular de los espacios públicos, comenzó a erigirse el Palacio de la República. En una historia de contrastes, la *Karl Marx Allee* respondía a la *Unter den Linden* de la Berlín imperial, burguesa y nazi, el palacio socialista (como en Moscú: el Palacio de los Soviets proyectó su construcción, finalmente frustrada, sobre los escombros de la última gran catedral del zarismo, la de Cristo redentor) responde al castillo Hohenzollern. Pero, a su vez, procura ser síntesis de la arquitectura socialista, pues combina monumentalismo con los prototipos modélicos de la Bauhaus. El repertorio de la vanguardia y el movimiento moderno a gran escala. El Palacio es un espacio multifuncional, que combina la cultura y la política (fue casa del pueblo y sede parlamentaria). Su estructura es abierta a fin de integrar la vida de la ciudad al Palacio. La apertura cristaliza en la organización de los materiales: pared cortinada de aluminio anodizado y vidrio de color dorado, acceso desde la plaza Marx y Engels, alineado con el eje de la torre de televisión de Alexanderplatz; de este modo, destaca la continuidad del palacio, la torre y la plaza. La amplia oferta cultural y ociosa, junto a su amabilidad espacial, convirtió al Palacio en una zona de referencia para los berlineses. En fin, arquitectura, interiorismo, diseño

industrial: el Palacio de la república es una atalaya en la relación entre modernismo, socialismo y uso popular de los espacios públicos.¹

En 1990 el edificio fue clausurado por cuestiones ambientales. La retórica de la Reunificación alemana desplegó una discursividad higienista, que traducía desprecio e incomodidad respecto a la herencia visible de la RDA, sobre todo, y a diferencia de construcciones más neutras o más moldeables tecnológicamente, como la torre de televisión de Alexanderplatz,

1 Para más referencias: "El palacio, construido en 32 meses con la ayuda del ejército de la RDA y de la URSS, fue obra del arquitecto Heinz Graffunder (1926-1994). El palacio se construyó sobre una base de hormigón de 180 x 120 que contenía dos plantas subterráneas de instalaciones, maquinaria escénica y servicios técnicos de hasta 12m de profundidad. Sobre ella se erige la planta de acceso -funcional y muy poco monumental incluso con menos altura de planta. La siguen 4 plantas representativas, algunas con zonas de varias alturas, y la planta técnica determinada con vigas reticulares y maquinaria escénica superior. El elemento central del edificio son sus dos salas. De hecho, lo es la gran sala proyectada para acoger una multitud de actos artísticos, políticos y científicos. Ambas salas se disponen de manera libre, dentro de la malla general de 9 x 12 m., interrumpida únicamente en el hall central, donde las luces cambian para acomodar las escaleras de 7,5 m. y el espacio central cuadrado de 12 x 12 m. La forma de las salas responde a su propia funcionalidad y flexibilidad que en la sala grande se traduce en módulos triangulares de 9 m. Este auditorio empleó la tecnología más moderna existente de la RDA. Su espacio escénico con base hidráulica y los módulos móviles con filas de asientos permitían transformarla completamente desde una sala de teatro hasta una sala de banquetes con el suelo completamente plano. Con casi todos sus elementos móviles, la sala resonaba el Teatro Total que Walter Gropius diseñó en 1927 para el director vanguardista Erwin Piscator y a su posterior elaboración para el concurso del Palacio de los Soviets de Moscú de 1931. De hecho, el palacio de la República repite las dos salas que formaron parte del nunca realizado complejo moscovita". Jelena Prokopljivic, *El palacio de la república. Un patrimonio imposible*, Veredes.

con lugares de fuerte connotación ideológica pero no directamente aciagos (como el edificio de la *Stasi*, rápidamente transformado en museo de la represión). Hubo un debate arquitectónico y político sobre qué hacer con el edificio. Finalmente, y en un contexto de acelerada transformación de la Berlín unificada, que acaso lo volvía molesto e innecesario para el Master Plan de la capital alemana, el Palacio de la república fue demolido en 2008. En su sitio, se reconstruyó el palacio real, bajo un formato historicista e intercultural, y con el nombre aparentemente conciliador de *Humboldt Forum* (el nombre del sabio insiste, como es habitual, con la recreación del proyecto inconcluso de la ilustración, bruscamente interrumpido por los dos sucesivos totalitarismos, que pretende morigerar, a su vez, el prusianismo que exhala la construcción original). Durante el proceso los alemanes emplearon la siguiente palabra: *Rückbauten* (construir hacia atrás, deconstruir o desmantelar). Como concluye Jelena Prokopljevic: *el palacio de la república era un patrimonio imposible*.

Más allá del singular encarnizamiento, que connota perfectamente los péndulos políticos de Berlín, en esa zona medular del centro de la ciudad, la breve historia del Palacio parece desmentir cualquier linealidad: la transición del totalitarismo a la democracia incluye una notoria regresión allí donde son indistinguibles el arte y la política. El modernismo socialista fue reemplazado por el barroco palacio de los Hohenzollern, cuya cúpula reconstruida es fachada que vale constelar con las buenas maneras liberales de la interculturalidad; como si los príncipes prusianos, Humboldt, la Bauhaus y la democracia liberal pudieran convivir, mientras que la

combinación entre la historia del movimiento obrero alemán, la modernidad arquitectónica y la ideología marxista-estatal-comunista fueran mera extravagancia, o directamente una gangrena a extirpar. Hay una herencia socialista patrimonializable y otra que, acaso por su politicidad maldita, es inasible. Interesa pensar la demolición del Palacio de la República como el intento de anular las relaciones variables entre modernidad, vanguardias y socialismos burocráticos. Para ello debemos detenernos en la palabra *Rückbauten*. Su significado, *desmantelar o desmontar*, no derrumbar o destruir, procura suavizar y darle una pátina ecológica (los materiales edicios reciclables fueron transportados y reubicados. Recordamos la escena del film *La mirada de Ulises*, de Theo Angelopoulos, donde una estatua gigante y quebrada de Lenin navega por el Danubio en la cubierta de un barco de carga) al proceso, como consecuencia del malestar que suscita la iconoclasia en la historia del arte.

Sobre el *affaire* del Palacio existe una sugerente reflexión de José María Duran² articulada en tres figuras conceptuales: *déboulonnage*, *wunderkammer* e *iconoclasia*. La primera funciona para vincular el suceso con el derribo de la *Columna de Vendôme*. Gustave Courbet, ante la acusación de instigar la destrucción del monumento napoleónico, argumentó que él había sugerido el *déboulonnage* –no la destrucción– de una obra sin valor artístico, cuyo fin era la glorificación de la guerra, hacia los anaqueles del Louvre. La palabra, de difícil traducción, remite a una acción de desmontaje,

2 “El déboulonnage del Palast der Republik: ideología, iconoclastia moderna y la Wunderkammer capitalista de Berlín”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, Vol. 12, N° 2, 2008.

“desatornillar”, y reemplazo, cuya vecindad con la alemana *Rückbauten* es palmaria, aunque cargada de una historicidad célebre ligada a uno de los grandes actos de la Comuna de París. En cualquier caso, Courbet procuró distinguirse de la barbarie destructiva, al que finalmente quedó asociada la decisión comunera sobre la Columna. Semánticamente, *débouloonnage* y *démolition* se excluyen. Kristin Ross, en su formidable *Lujo comunal*, reniega del oportunismo de Courbet y sugiere pensar la decisión del derribo “como una roturación inicial del terreno para el lujo comunal”. Una ruptura con el monumentalismo, para la gloria del Estado-Nación/imperial, que vindica las *artes menores* —las que vuelven indistinguibles, contra el sentido común kantiano-burgués, la belleza y la utilidad—: “El lujo comunal obraba contra la organización centralizadora del espacio monumental”. El espacio como ámbito del deseo político: la destrucción de la Columna imperial buscaba reconfigurar una París habitable para los trabajadores.³ Una iconoclasia desde abajo. En cambio, “el desmontaje del Palacio de la República en la nueva República puede ser interpretado como iconoclasia desde arriba”. Durán tensiona los dos polos, que recrean el espacio público y sus atisbos comunales a partir de una potente intervención urbana atiborrada

3 Para la Moscú revolucionaria Lenin ideó un plan para decorar plazas y paseos con estatuas y monumentos a los revolucionarios y luchadores por el socialismo, que incluía a científicos y artistas: Danton, Robespierre, Marat, Babeuf, Bakunin, pero también Pasteur, Heine o Chopin. Las masas sentirían y verían la historia mientras caminaban por la ciudad.

Para contrastar, y no tanto, citemos la conocida reacción de Nietzsche ante el derribo: “Insensatos derribad columnas, que ellas volverán más seductoras a su lugar”.

de simbolismo. Se construye o destruye, siempre, el significado de la historia. En París, para inaugurar una historia popular; en Berlín, como piedra basal de un *Wunderkammer* de la valoración capitalista. Una ciudad gentrificada y turística, en cuya *sala de curiosidades* caben ciertos vestigios de la RDA, pero no el Palacio. Las nigromantes elites alemanes produjeron un discurso experto alrededor de la inadecuación urbana de la *Volkshaus* del lujo socialista, que articuló una triple justificación para la destrucción: paisajística (construcción discordante), económica (valorización del suelo disponible) y política (emblema totalitario).

La reconstrucción *kitsch* del Palacio de los Hohenzollern, revestido de una apariencia áulica del humanismo humboldtiano, clausura la posibilidad de pensar lo que pensó la estatalidad comunista: una historia alemana entrevista desde el movimiento popular. Desde las guerras campesinas de Thomas Müntzer y la constitución del movimiento obrero hasta la construcción estatal del socialismo. Claro que es fácil sonreír, o indignarse, ante una narración que anuda las luchas populares con los burócratas Walter Ulbricht y Erich Honecker. El país de Goethe y Schiller, los hermanos Humboldt, Marx y Engels, Liebknecht y Rosa Luxemburg no el de los generales prusianos y la filosofía irracional que condujo al nazismo. Una narrativa estatal que nos reenvía, una y otra vez, a la línea argumental del Lukács de *El asalto a la razón*. Sin embargo: ¿Es factible considerar el cometido de imaginar una historia con eje en el movimiento obrero y en el antifascismo como irreductibles a las manipulaciones de los regímenes burocráticos del Este? Así lo considera

Nicolás Offenstadt⁴ a partir de la noción de *trazos*. Trazos de una memoria que desborda las fronteras amuralladas del comunismo como rehúsa ser aplastada por las elites vencedores que tramaron un discurso centrado en la represión y la falsedad, desconociendo, incluso soslayando, las experiencias diversas de la vida bajo el socialismo. La *singularidad del trazo*, también, es lo que permite aunar, aunque de forma invertida, la historia de la *Columna de Vendôme* y la del *Palacio de la república*.

Rondamos una cuestión crucial: ¿Es posible indagar una historia del socialismo durante el pasado siglo que no omita sus calamidades ni promueva una mirada complaciente respecto al “desvío” o la “traición” sin por eso concluir en la reconstrucción de un palacio princi-

4 *Le pays disparu. Sur les traces de la RDA*, París, Gallimard-Folio, 2018. El libro restaña *la vida de las cosas*, la cultura material como fuente del conocimiento, les lieux de mémoire. Por eso, quizás, parece caberle este párrafo crucial de Pierre Nora: “La curiosidad de los lugares donde se cristaliza y se refugia la memoria está ligada a ese momento particular de nuestra historia. Un momento bisagra, cuando la conciencia de la ruptura con el pasado se confunde con el sentimiento de una memoria desgarrada, pero en el que esa desgarradura despierta aún la memoria suficiente para que pueda plantearse el problema de su encarnación. El sentimiento de continuidad se torna residual en los lugares. Hay lugares de la memoria porque ya no hay ámbitos de la memoria”. La bisagra es la *Wende* de 1990, la memoria fisurada es la de los hábitos populares de la RDA que cruza el investigador, y luego, la visita o el encuentro fortuito con vestigios de vidas, espacios residuales y ruinosos, fragmentos en descomposición, a la venta en mercados de segunda mano, de los que emergen lugares de la memoria, que, y acaso allí anide la diferencia *política* con Nora (a quien Offenstadt no cita), a pesar del vigor de la supresión sistemática de un pasado considerado indigno, pugnan por resistir y renacer. Son *reliquias* que, benjaminianamente, buscan ser redimidas. ¿Pero hay lugar para redimir los mosaicos del socialismo perdido? ¿Pueden desincrustarse y rescatarse del derruido muro totalitario?

pesco? La RDA valida muy peculiarmente la pregunta, por haber agitado, gracias a ser el país de los fundadores del socialismo científico y el que supo nutrirse de un movimiento obrero pujante, una historia *no burguesa* de la modernidad, y por ser, desde hace 30 años, un país hundido, absorbido, colonizado, cuya memoria discurre, deshilachada y frágil, entre los mercados de pulgas (Offenstadt considera a la RDA como un *pays à la brocante*) o en museos narrados por otros. No se trata de encontrar una *verdad* –como si repitiéramos, remozada, la vulgaridad habitual en las izquierdas: las ideas eran buenas, falló la aplicación– sino de ensayar ver más allá del polvo de la falsedad, o del monstruo totalitario. Una destacable cantidad de investigadores lo avizora, y hacia allí nos aventuramos con, como escribe Horacio González, la evidencia precaria del ensayo.

2

Pero nuestro tema no será la RDA, *el país desaparecido*, ni los regímenes comunistas en general, ni los vestigios de la utopía; nuestros ensayos tendrán, en cambio, como protagonista otro monumento caído: Rusia o la URSS. O la *Rusia soviética*, si pudiéramos sostener la ambigüedad de la expresión. Entretejiendo destrucción y trazos de otra historia, rastreadremos, no la memoria plural de un país –o, mejor, de un imperio multiétnico–, sino el juego especular entre la experiencia moderna y el derrotero de un conjunto de textos “rusos”. No se trata, tampoco, de reponer la añeja *cuestión* que arquea la tensión entre la “modernidad” y “Rusia”; más bien, proponemos leer un plexo de hipótesis sobre la modernidad a través del *ojo ruso*.

Admito, no sin vergüenza, mi fragilidad: desconozco la lengua y el territorio. A merced de traducciones siempre discutibles⁵ y siendo consciente de la vastedad de una cultura que apenas descubro, me aventuré a reflexionar alrededor de los grandes conceptos de la modernidad (los que me sugestionan, en verdad): la revolución, las vanguardias, los intelectuales, la producción de un orden, la ciudad, lo político, desde un enraizamiento singular, que, obviamente, al menos en el período 1850-1930, tuvo ribetes universales. ¿Qué me apasionó de la Rusia soviética?

Lo formulo como tesis:

1) La versión extrema, radicalizada, de la modernidad que anida en el país ruso. El esplendor de las vanguardias, o, como sostuvo Steiner, “las gravedades específicas, la audacia del experimento estilístico, la urgente humanidad de la literatura rusa, constituyen el único derecho a la redención en la moderna Edad Media”.

2) La puesta a prueba de una idea filosófica nodal: *el fin de la historia*. La Rusia soviética como consumación de

5 Advertido, del punto de vista ruso, procuré muñirme de recientes traducciones españolas en versión directa (Marta Rebón, Rafael Vicente, Selma Ancira), seguir, entre nosotros, la labor de Ariel Alejandro González, Omar Lobos, Irina Bogdashevski, Fulvio Franchi; sin olvidar las publicaciones y traducciones de la revista *Eslavia*. También consulté versiones en lenguas (francés e inglés) más accesibles. *Rastreé las largas y fructíferas investigaciones históricas de Claudio Ingerflom sobre la genealogía del poder ruso y las más recientes, consagradas a la historia cultural, propiciadas por Martín Baña*. Y leí con suma atención los sugestivos *Estudios preliminares* de Eduardo Sartelli para la edición de textos olvidados o desconocidos de la tradición socialista y soviética (*Estrella Roja* de Aleksandr Bogdánov, *La astilla* de Vladimir Zazubrin, *Viaje de mi hermano Alekséi al país de la utopía* de Aleksandr Chaiánov y *El año desnudo* de Boris Pilniak) en la colección *Literatura del futuro* de la editorial *Razón y revolución*, que ofrecen una reconstrucción pormenorizada del contexto de producción de los textos y una imprescindible actualización bibliográfica.

la *vida*, el *trabajo* y el *lenguaje*. El sentido del final de un bloque histórico concluso.

3) Sin negar la verdad *histórico-espiritual* de la tesis anterior, el territorio ruso es propicio en trazos, supervivencias y fantasmas. Calibra la pregunta (post)moderna por el resto. Por ejemplo: ¿Cómo se articula una sociedad prescindiendo del eje afectivo-organizacional que provee el dinero?

Pero lo medular es la relación de extraña proximidad con América Latina.⁶ Leemos en la clase sobre el *populismo ruso* que dictó José Aricó: “La particularidad de trabajar sobre estas corrientes del siglo pasado es que ustedes encuentran allí, vinculados a un mundo particular que no es el nuestro, el conjunto de problemas que otros pueblos –entre otros América latina– se han venido planteando desde el siglo pasado y que aún hoy lo hacen. Porque el problema central que se planteaba en la sociedad rusa del siglo pasado era sí, siendo de alguna manera Occidente, tenía un lugar en Occidente”.⁷ Este trabajo pretende continuar

6 Borges escribe: “Leer un libro de Dostoievski es penetrar en una gran ciudad, que ignoramos, o en la sombra de una batalla. *Crimen y castigo* me había revelado, entre otras cosas, un mundo ajeno a mí. Inicié la lectura de *Los demonios* y algo muy extraño ocurrió. Sentí que había regresado a la patria. La estepa de la obra era una magnificación de la Pampa. Varvara Petrovna y Stepan Trofimovich Verjovenski eran, pese a sus incómodos nombres, viejos argentinos irresponsables”.

7 Aricó, José. *El populismo ruso*. Estudios N 5, Córdoba, 1995, p. 33. Añadimos un mandoble, levemente dostoiévskiano: “Entre los terroristas rusos y los movimientos terroristas o violentos de las sociedades latinoamericanas, encontrarán cuerpos de ideas homogéneos. Y no porque unas deriven de otras, sino porque el tipo de tareas que se plantean, el tipo de función que se han planteado lleva, necesariamente, a estas consecuencias” (p. 42) ¿Cuáles consecuencias? “prolongar una tradición de despotismo

la problemática que desplegó como nadie Aricó: *la traductibilidad de los saberes, las ideas, las culturas, las políticas...* Martín Cortés, en su fundamental estudio consagrado al intelectual cordobés,⁸ sitúa en el *eje de la traducción* un modo de asir la complejidad filosófica y política que discurre en las periferias del orbe capitalista. Nuestro recorrido se inscribe en la tensión entre “un mundo particular que no es el nuestro” y una sinuosa malla de preguntas (las *prokliatie voprosy*) que “podemos sentir como nuestras”. Basta pensar en la vibración que adquiere la cuestión gramsciana de los intelectuales en la voz rusa *inteligentsia*, tan distante del intelectual *à la française* como cercana a

que estaba inserta en la propia estructura de la sociedad rusa”. En los años 80, revancha de los 60, Camus se impone a Sartre –*Los justos* a *Las manos sucias*–, aunque también se cuele la autocritica por los efluvios guevaristas de Aricó y los pasadopresentistas. Las novelas de Dostoievski, y en este punto como las de Turguéniev o Chernyshevski, abrigan la siguiente pregunta atribulada: ¿Cómo es posible imaginar una futura sociedad justa sobre el sacrificio de las generaciones presentes? No hay justicia, arguye Dostoievski, si ella se construye a partir de la injusticia. Es la severa crítica a la legitimación de la violencia revolucionaria, que, entre otros, hereda Camus. De allí, además, la superioridad del cristianismo, pues sólo sacrifica al cordero, quien, por cierto, vino a ello (el cristianismo, no las iglesias cristianas, que razonan, con sus inquisidores, de modo harto similar a los demonios revolucionarios: justifican la violencia en nombre del realismo histórico), y hasta permiten que sus discípulos lo nieguen. En cambio, como en una escena de los *Demonios*, y en un pasado para nosotros inimaginable, un líder imbuido de severidad revolucionaria asesina a un joven guerrillero díscolo en un remoto monte salteño. La carta de Oscar del Barco cierra el círculo de la (auto)crítica de Aricó extremándola hasta anularla como razonamiento, produciendo un punto de inflexión en los debates intelectuales en torno a las responsabilidades frente a la catástrofe, que socava, incluso, la convicción democrática que sostiene la comparación rusa de Aricó.

8 Cortés, Martín. *Un nuevo marxismo para América latina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

nuestro conocido *contorno* entre intelectuales y pueblonación (*narod*). Y su revés de trama: el *atraso*. ¿Cómo incorporarse al torrente civilizatorio de la Europa burguesa? O ¿cómo huir de esa correntada, que ya insinuaba su caudal amenazador? ¿Existían alternativas? ¿Existen *ventajas*, epistemológicas o políticas, en el *atraso*, una suerte de paradójica superioridad para los que “vienen después”? Herzen escribió: “Extraño destino el de los rusos: ver más que sus vecinos, verlo todo bajo un aspecto más sombrío y expresar audazmente su opinión”. Y un crítico actual, Dmitri Býkov: “Rusia adelante a Occidente en todo, incluso en su degradación”. Se trata de pensar la asincrónica de la historia, el hiato entre los momentos subjetivos y los momentos objetivos, y dejarse afectar por la brecha. La actualidad de la pregunta ¿*Qué hacer?* Chernyshevski dio con una fórmula política precisa para el *atraso*: *aziatstvo*. El reino de la arbitrariedad. E imaginó que un puñado de *gente nueva* podía, con su ejemplo, insuflar conciencia política (percepción de sus derechos) al pueblo. Es el tenue hilo que reúne a la *intelligentsia* decimonónica y las vanguardias de comienzos del siglo XX, al populismo y al marxismo. “No hay oposición entre marxismo y populismo”, escribe Claudio Ingerflom en un estudio inspirador.⁹ Aricó maquina esa articulación (¡la izquierda nacional!), ligada a la primacía de la política, que, sin embargo, vieja herencia leninista, no puede terminar de validar.¹⁰ La cifra es acaso una imagen: *el viejo Marx aprendiendo ruso*. Es una premonición y una

9 Ingerflom, Claudio. *El revolucionario profesional. La construcción política del pueblo*. Rosario: Protohistoria, 2017, p. 70.

10 Para una amplia perspectiva ver de Aricó, *Nuevas lecciones sobre economía y política en el marxismo*.

percepción invertida. De ella emerge la sutil reflexión de Aricó, y ella, aunque varias de sus inflexiones merezcan discutirse, es un antecedente de fuste para nuestra faena.

Por otra parte, no nos privamos de un uso de textos literarios. En Rusia, la literatura no solo cumplió una función idéntica, parafraseando cierta célebre fórmula marxiana, a la economía en Inglaterra, la política en Francia y la filosofía en Alemania, sino que constituyó un permanente desafío a la frontera entre los géneros. Por eso, daremos a la expresión *literatura rusa* un sentido amplio, que atraviesa la ficción y, al mismo tiempo, la desborda. Allí dónde las diversas cópulas, que asolaron la imaginación intelectual en Occidente ya no son operantes, siquiera la astucia de pensar la política en la lengua, pues ahí también nos aguarda el enemigo. Una serie de ensayos de Laura Estrin¹¹ inspiró no pocos tramos de nuestro recorrido. Su mirada, tan fragmentaria como totalizadora, nos reveló un campo fértil para nuestra terquedad. La idea de la literatura rusa como *realismo absoluto*, informe o desorbitado. Su lírica en derrota, el sol triste de los escritores, el zodiaco saturnal de sus intelectuales, la pasión fatal por su inmenso país. “La idea fija es Rusia, el amor a Rusia”, escribe Estrin sobre la poesía de Marina Tsvetáyeva y añade una cita de la hija de la poeta, Ariadna, sobre su madre: “Jamás se sintió impotente, pero siempre – desamparada”. Potencia del (¿o en el?) desamparo. Como le dijo Ósip Mandelshtam a Nadietzcha: “¿Por qué se te ha metido en la cabeza que debes ser feliz?” Una lucha contra la esperanza, y

11 *Literatura rusa. Acerca de Biéli, Block, Gorki, Bábel, Shklovski, Tsvetáyeva, Jlébnikov, Platónov y Dowlátov*. Buenos Aires, Letranomada, 2013.

su correlato funesto: la ingenuidad política, la felicidad en la infelicidad. ¿Cómo escribir para una humanidad que ya no espera nada y de la que ya no esperamos nada? ¿Cómo seguir hermanado con ella? Eso era la literatura para estos rusos y rusas, que no podemos sino amar. Laura Estrin propaga ese amor: *un viaje sentimental*. Y nos descubre algunos (Dovlátov), y, sobre todo, los flecos de una existencia ensombrecida por la teoría. Tras el Víktor Shklovski formalista —el que arribó de París y se instaló cómodamente en las teorías literarias del pasado siglo— hallamos a un escritor formidable, cuya lucidez cifra una forma de vida en liza con las bestialidades del Siglo. Shklovski es el sobreviviente que narra la historia *menor*, en soslayo, con el sesgo genial de la forma breve. Cuando le preguntaron a Anna Ajmátova sobre Solzhenitsyn, ella respondió: *sovetskii chelovek*, un *hombre soviético* (preludio del publicitado *homo sovieticus*). Un producto, no importa su criticidad, del sistema. Un espejo invertido. A diferencia de Ajmátova, o Pasternak, que se consideraban inmunes. *Ser o no ser* fue no solo un ejercicio de resistencia o un umbral artístico, sino una forma de vida que dirimió no pocas discusiones a lo largo del ciclo soviético. ¿Y Shklovski? Combatió, resistió, abjuró, se adaptó. Su vida intelectual parece, al menos, agrietar cualquier distinción tajante. Su escritura es bitácora para nuestro libro, que, frente a lo histórico concluso, rehúsa el pleonasma. Citamos a nuestra fuente, a quien esperamos ser fieles, con el placer que suscita el descubrimiento: “La enorme obra de Víktor Shklovski, irónica por su atenta escucha del siglo y terrible por su experiencia vital, tiene una extrema contundencia estilística: una construcción sintáctica cortante que nos

asalta en todas sus páginas devolviéndonos una trama y una red rítmica única”.¹²

Lo extremo es una nota insustituible. No hay moderación posible. Shklovski y lo soviético, Rusia y la modernidad, mundos desaparecidos (así llamó Serge a sus memorias revolucionarias). Pero nuestro punto de partida es levemente divergente: ¿Cómo escribir finales? Federico Monjeau, rumiando la cuestión, arguye sobre el final de un cuartero de Schönberg: “Es un final solapado, con una cadencia asordinada, débil, tonalmente ambigua, que sorprende al oyente en su radical inmanencia”.¹³ Esa cadencia, en contrapunto con la vertiginosidad que imprime el desenlace, cuya luz tenue, acompasada, habita también la prosa breve de Shklovski, es el tono afectivo que buscamos frente al derrumbe. No su negación obcecada (la ilusión resurrecta), sino un manajo de sentidos discordantes, incluso azarosos, del final.

3

En la década del sesenta el crítico británico Frank Kermode dio una serie de conferencias que se tradujeron en un libro, a mi juicio muy relevante, *El sentido de un final*. Por lo general, solemos destacar las grandes oberturas: los de la *Divina Comedia*, *Don Quijote*, *Anna Karenina* o *Martín Fierro*, pero reparamos menos en los finales, o en el decisivo problema del final. Parafraseando a Eliot: *los comienzos siempre dan trabajo y las conclusiones son el punto débil de la mayoría*

12 Estrin, op. cit. P. 73.

13 Monjeau, Federico. Un viaje en círculos. Sobre óperas, cuartetos y finales. Buenos Aires, Mardulce, 2018, p. 239.

de los autores. ¿Cómo concluir una historia? ¿O cómo concluye la historia? Hay arte y hay política cuando un cierre, todo lo precario o frágil que se quiera, es pergeñado; también, con Lukács, hay *ensayo*, forma expresiva de la vida, cuando coexisten camino y final: a diferencia de la resolución trágica que estipula un sentido, el ensayo conserva la nostalgia de la vida. Kermode estudia las ficciones del fin. La necesidad material e imaginaria, o materialmente imaginaria, de producir ficciones que articulan un comienzo y un desenlace, y, por supuesto, las diversas alteraciones o socavamientos a esa *estructura de sentimiento narrativa*. Por ejemplo, en el *Ulises*, el monólogo de Molly Bloom nos devuelve una perspectiva de conjunto que se nos había sustraído a lo largo de la novela sin por ello transparentar un cierre nítido. Otro ejemplo obvio, el salto a la escritura como nueva conciencia del narrador, y de lo narrado, en la última novela del ciclo proustiano.

El enigma del fin es el de su inminencia. *La inminencia no importa menos que el fin*, escribe Derrida en *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Es tan acuciante el termino como la espera. Cuestión nuclear en las dos célebres epístolas de Pablo a los tesalonicenses, que bosquejan una respuesta ante el imperioso deseo de precisar el momento de la *parusía*. En la primera, Pablo afirma desconocer cualquier fecha, pues *ustedes saben perfectamente que el día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche*. En la segunda, en cambio, esgrime la hipótesis del *katejón* –transformada luego en concepto medular por la tradición revivida de la teología política a partir del uso que descubrió Carl Schmitt. Ahora, el sentido del fin es su postergación, que, por supuesto,

coincide con el inicio de la Ciudad terrena; la ciudad que aguarda. El cambio de perspectiva, o de escala, respecto a la proximidad del fin produjo, como sabemos, un “giro hermenéutico” que liberó la historia lineal del cristianismo: el Apocalipsis no es mundanamente asequible, y la vida cristiana dejó de estar bajo signo perentorio. Kermode considera que existen dos modelos temporales para asir el fin: el cíclico y el rectilíneo. Coincide, de este modo, con Karl Löwith, quien estimó “que las dos grandes concepciones de la antigüedad y del cristianismo –el movimiento cíclico y la orientación escatológica– agotaron las posibilidades fundamentales de comprensión de la historia. Los ensayos recientes de interpretación de la historia no son más que variaciones, o bien una mezcla, de ambos principios”.¹⁴ El párrafo de Löwith nos conduce al debate alemán sobre la secularización (la vigencia de la teología política o la legitimidad de la edad moderna, para abusar de una simplificación); sin inmiscuirnos en él, apenas sugerimos, siguiendo a Kermode, que el modelo narrativo de la Biblia es el Modelo de los modelos en relación con la congruencia necesaria entre principio (Génesis) y final (Apocalipsis). El Apocalipsis, de esta forma, proyecta sus patrones hacia la historia. Se trata del *calendario perpetuo de la*

14 Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, 2007, p. 33 Sin embargo, la postura de Löwith es contraria a la epistemología histórica de uno de sus discípulos dilectos, Reinhart Koselleck, quien concibió el quiebre de sentido en torno al concepto de historia –de *Historie a Geschichte*, es decir, de las historias *magistra vitae* a la *Historia*, colectivo singular que rige el destino de la humanidad en tanto inapelable tribunal universal– como uno de los núcleos irradiantes de los tiempos modernos, catalizadores de la época del *Sattelzeit*.

angustia humana. Kermode trajina sus hitos, los diversos *saecula* que consideraron la caducidad de la vida: la especulación joaquiniana sobre las etapas de la historia profética o el famoso clima decadentista del *fin de siècle* (XIX). Las páginas del libro que glosamos nos advierten que del escepticismo, que obviamente evidenciamos ante las profecías apocalípticas, no debe inferirse la neutralización de la recursividad existencial clamando un fin. Y no solo en la disposición heideggeriana de la autenticidad anudada a la finitud sino, acaso de manera más pedestre, en la posibilidad de coronar con algún sentido nuestras miserables vidas criaturales. El fin es un consuelo. Kermode ofrece un preciso ejemplo extraído de un modelo clásico de causalidad narrativa: *la peripecia depende de nuestra confianza en el final de la obra*. Es decir: el arribo del momento, tras una ristra de falsas expectativas, de la *anagnórisis*, sentencia el conflicto. Esa confianza no es muy distinta a la expectativa ingenua que subyace a las creencias apocalípticas. La pericia literaria radica en la capacidad de abrir hendiduras en la serie o suspicacias frente a las cristalizaciones. Las ficciones del modernismo proceden mediante la perturbación de la forma del tiempo narrativo hasta tentar la anulación de la peripecia y, con ello, desligarse del acuciante drama del final. Aún así, el entrelazo entre diferencia y repetición, el mito de la crisis, una de las alegorías medulares de la autoconciencia moderna, sugiere que, dice Kermode, *los paradigmas del apocalipsis continúan actuando como elementos latentes en nuestras formas de hallarle sentido al mundo*. Es diáfana la fisura entre *el tiempo no será más* que anuncia el ángel apocalíptico y la *crisiología* moderna, la tragicidad de la

existencia humana arrojada en un mundo del que se han retirado los dioses; pero, más allá de la discordancia estructurante de lo moderno entre trascendencia e inmanencia, quisimos significar aquello que la filosofía existencial pensó a partir del entresijo entre la finitud, la angustia y la nada.¹⁵

El crepúsculo de los dioses, la amenaza de extravío definitivo del sentido, la atmósfera nihilista del tiempo consumado, en lo que atañe a la conjunción entre modernidad y comunismo produjo respuestas ligadas, sobre todo, al cambio del *régimen de historicidad*, que supo teorizar François Hartog con la categoría de “presentismo” y el relevamiento del ascenso de la *memoria*, blasón del giro subjetivo (y ficcional) para asir los procesos de historización. La hipertrofia del presente y el ritual de la conmemoración alteraron radicalmente la relación entre, para abusar de Koselleck (es lo que hace Hartog), el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas. Habitamos temporalidades trasapeladas, *déroutées*, *out of joint*, nos recuerda con peculiar insistencia Eduardo Rinesi. Ante eso, el reconocimiento de la *revolución como pasado*, como postuló magistralmente Nicolás Casullo, la hondura de lo extraviado, la disolución de la percepción de *lo político* parece organizar *el viaje hacia el ayer*. Es nuestro *Zeitgeist*, o el horizonte insuperable de nuestra época (si podemos

15 Obviamente la referencia ineludible sigue siendo la *Teoría de la novela* de Lukács: el desamparo trascendental, la inadecuación entre el alma y la realidad, el contraste entre los ideales del héroe y las mezquindades de la vida diaria. Ella sitúa en el centro de su dispositivo el problema del sentido de un final para la épica novelesca, cuyas individualidades demoniacas hallan en la muerte, el suicidio o la conversión, una resolución formal de alta significación histórica.

evocar, casi invirtiendo su apuesta politizada, un conocido *dictum* sartreano consagrado al marxismo). El *Zeitgeist* incluye los tonos mesiánicos a los que ya nos habituó la filosofía de los últimos lustros, que ahora quisiéramos glosar a partir de dos caminos consagrados a pensar el fin del comunismo y el después... En el primero anida un gesto pretendidamente vanguardista y en el segundo un semblante redentor bajo la figura saturnal de Benjamin.

El breve ensayo de Boris Groys, *La postada comunista*, remite a la nota aclaratoria que escribió Kojève alrededor de la vida posthistórica.¹⁶ La caducidad de la acción negativa hizo cesar la oposición entre sujeto y objeto, entre humanidad y naturaleza. El hombre recobra su animalidad y vive en la simple felicidad del juego, el amor y el arte. Estos dos momentos son, sin embargo, contradictorios, pues el juego, el amor y el arte conservan una humanidad irreductible a la animalidad. Los animales de la especie *Homo Sapiens* habitan el mundo posthistórico anhelando seguridad y abundancia de bienes. ¿Ejemplos? El *American way of life*. De hecho, los soviéticos y los chinos no son más que americanos más pobres. Unos años después, Kojève añade una enmienda: la civilización japonesa presenta una alternativa a la americanización universal, puesto que encontró formas de vida específicamente humanas para la poshistoria: “El esnobismo en estado puro creó allí disciplinas negadoras de lo dado natural o animal que superan la acción histórica”. La ceremonia del té, el teatro Nô, los arreglos florales, son artes gratuitos, plenamente formalizados, y lo medular: completamente

16 Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1971, pp. 434-37.

humanos y posthistóricos. Giorgio Agamben admitió la dificultad para discernir la seriedad filosófica del tono farsesco en las escenas posthistóricas que trama Kojève, a pesar de que su obra, la de Agamben, se inscribe en su zona de implicancia a partir de las consecuencias que extrae de las tesis kojévianas del fin de la historia en relación con la genealogía biopolítica en Occidente. La ambigüedad kojéviana recorre la interpretación performática de Groys (que también debe atribuirse a su formación crítica ligada al conceptualismo de Moscú, el *sots-art*, la ironía como procedimiento y el pensamiento lateral, inhabitual, como método), que confluye en una recreación, contra el buen sentido izquierdista que pondera la heterogeneidad y la diferencia, del *Diamat*, entrevisto como práctica discursiva para gobernar filosóficamente, es decir, mediante la lengua. La dialéctica marxista estatizada habita la paradoja de ser negación consumada. El Estado comunista, como Estado platónico, concluyó la historia, vive en la posthistoria, pero su ser unidad de los contrarios, lo negativo en el concepto, no lo inmuniza ante el cambio, que, sin embargo, la propia lógica del concepto puede asir. La caída del comunismo, lejos de ser un acontecimiento disruptivo, lo imprevisto en la historia, anidaba en el despliegue dialéctico de su historia. El retorno al capitalismo le dio su forma histórica al comunismo. El socialismo soviético no fracasó como proyecto político –de hecho, demostró que era históricamente viable–; fracasó, en cambio, en su declarada consumación de la Historia, en la pretensión estaliniana de haber ejecutado la utopía.

La provocación filosófica de Groys, punzante frente a los *topoi* del pensamiento crítico contemporáneo:

“El acontecimiento”, “el vacío”, “la singularidad”, “la heterogeneidad radical”, “lo incalculable”, cuya homogeneidad es asombrosamente palmaria, enraíza, principalmente, en dos razones. Por un lado, la afirmación de que en la URSS se realizó el comunismo, puesto que la revolución es la transferencia de la sociedad del medio del dinero al medio del lenguaje. El comunismo es la “verbalización” (el término en alemán es *versprachlichen*, y tiene un lugar destacado en la filosofía habermasiana de la acción comunicativa, lo que trasluce un goce filosóficamente sarcástico) de la sociedad, que “le dio a la dirigencia política la posibilidad de tomar decisiones independientes de los intereses económicos particulares. No es que esos intereses hayan sido sofocados. Simplemente ya no existían”.¹⁷ Por el otro lado, en tanto sociedad gobernada desde la lengua, su discurrir solo puede ser capturado a partir de la lógica filosófica –la dialéctica materialista de la contradicción– una vez que ésta concluye el periplo contradiciéndose a sí misma. El saber filosófico emerge tras el crepúsculo. La URSS, como había descubierto Kojève, estaba inscrita en el *Concepto*. Groys lee al comunismo soviético no como una utopía fallidamente letal sino como una antiutopía, que, al no poder eliminar la paradoja –ser una utopía antiutópica– acabó autodisvolviéndose. El fin del comunismo soviético es intrínseco a la dialéctica de su concepto, coloidal, perfectamente comprensible por su principio: la *metanoia*. Su defunción histórica conserva, sin embargo, como ariete para nuestro presente –aunque el comunismo es asequible hoy desde la filosofía, ya no desde la

17 Groys, Boris. *La posdata comunista*. Buenos Aires, Cruce, 2015, p. 11

política—, la pregunta por la posibilidad de neutralizar el dinero transformando a la lengua en vector de intelección social. La interpretación de Groys escapa de la denuncia y el lamento, también de cualquier apología, pues se trata de pensar filosóficamente el final, intelectualmente tan crítico del poder como reactio a inteligir su dýnamis, y especular con una repetición posible, no del comunismo soviético, sino del gobernar mediante la lengua, interrogando el concepto: ¿Cómo instituir una sociedad alrededor de la lengua, más democrática que el dinero, sin exigir que los hablantes argumenten con precisión lógico-formal? Aunque cualquier pregunta por el sufrimiento acumulado o la perpetuación de la injusticia —el comunismo como nuevo rostro de la opresión— desafía la originalidad filosófica de nuestro autor.

De todas formas, la interrogación es refulgente porque reabre la cuestión de la relación entre filosofía y política a partir del reconocimiento del fin de la simbiosis entre acción negativa e Historia, y porque, además, piensa el pasado de modo no melancólico. No hay catástrofe ni pérdida que resiste el duelo. La intelección hegeliana-kojéviana del comunismo no admite a la *redención* como rescoldo crítico. Pero tiene a la finitud y a la muerte como horizonte filosófico decisivo. *El filosofar es aprender a morir*, cumplido en el colofón soviético. El numen es compartido con la otra vertiente sobre el fin, que enseguida abordaremos, condensada en la *melancolía de izquierda*. A ambos se opone el spinozismo, que, como sabemos, concibe a la melancolía como un afecto absolutamente triste, que disminuye nuestra potencia de obrar, que inmediatamente reenvía a la célebre proposición 67 de la 3ª parte

de la *Ética: un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida*. Evoco, sin desconocer los matices y las complejidades, dos senderos del pensar filosófico, entreteljidos con los mitos de la vida y la muerte, que son los del inicio y el fin, los de su relación y, acaso, la costura que los urde.¹⁸

La urdimbre, en el caso de las reflexiones en torno a la derrota de la revolución, parece saturada de duelo y melancolía (para mentar el ineludible ensayo freudiano), en tanto figuras estelares del tránsito de la historia a la memoria o de su imbricación tras el ocaso de los presupuestos “teológicos” de la historia.

18 Recientemente se editó en castellano una antología del movimiento *cosmista ruso*. El *cosmismo* investigó e imaginó los presupuestos científicos para superar las dos limitaciones que explican, en su totalidad cósmica, la persistencia de la injusticia: la limitación temporal de la vida y las fronteras espaciales terrícolas. La conquista científica, organizada y planificada, de la inmortalidad y los viajes interplanetarios provocaran una liberación de energías creativas: una nueva existencia, una nueva humanidad, emancipada de la dialéctica entre la vida y la muerte y de su enraizamiento territorial. Como escribió Groys en la introducción: “El cosmismo ruso es una biopolítica que no sólo hace de la vida un asunto político, sino que procura superar el límite natural de la vida”. La propuesta cosmista fue colectivista y anticapitalista; por ende, sugieren Baña y Galiano en su prólogo, la misma funciona como vivo contraste respecto a los anhelos transhumanistas del capitalismo corporativo. *Cosmismo ruso*. Buenos Aires, Caja negra, 2021. En este contexto, es crucial la novela de Bogdánov *Estrella roja* –los marcianos socialistas– y vale recordar las palabras de Lenin a H-G Wells, con quien se entrevistó en el Kremlin en 1920: *las ideas humanas están basadas en la balanza del planeta en que vivimos. Se basan en la suposición de que las posibilidades técnicas, a medida que se desarrollan, nunca rebasarán “el límite terrestre”. Si conseguimos establecer contacto con otros planetas, todas nuestras ideas filosóficas, sociales y morales tendrán que revisarse y, en este caso, estas posibilidades no tendrán límite y pondrán fin a la violencia como medio necesario para el progreso*.

Esta zona crepuscular querría hacer de la melancolía menos un afecto que un método de conocimiento. Producir *un giro copernicano en la visión histórica* que haga del presente un mundo de vigilia referido a ese sueño que llamamos pasado, tramando una *constelación dialéctica* entre lo *concluso* y lo *inconcluso*. Es obvio que parafraseamos trazos muy conocidos del *Libro de los pasajes*, y es Benjamin –quien hasta cuenta con una fotografía de resonancia *melancólica* (la instantánea de Gisèle Freund)– el que valida, filosófica y políticamente, una odisea hacia el sueño comunista más allá de las dicotomías verdad / falsedad, autenticidad / traición.

“En la conciencia revolucionaria está inscrita la melancolía”, escribe Habermas en un texto consagrado al bicentenario de la Revolución francesa.¹⁹ Se refiere a la aflicción que provoca el reconocimiento de la fractura entre el proyecto y su realización. Pero es ese desfase entre la experiencia y la expectativa lo que sostiene la historicidad prospectiva de la modernidad, así como la orfandad final de los personajes de las novelas decimonónicas iluminaban el panorama de su *educación sentimental*. En cambio, el ensayo de Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda*, connota otra fisura, 1989, que desbalancea la relación entre lo concluso y lo inconcluso. La melancolía incrustada en la conciencia revolucionaria habita una oscuridad que rehúsa la luz de la *aufklärung* habermasiana, y en nuestra época solo puede ser un foco de resistencia irredento –una resistencia al duelo, a soltar la pérdida– que recoge, como el cartoneo benjaminiano, los restos del pasado para tramar una constelación que desafíe la eternización del presente.

19 Habermas, Jürgen. “La soberanía popular como procedimiento”, *Cuadernos políticos* N° 57, México, 1989, p. 56.

Traverso lo escribe así: “La melancolía de izquierda no significa el abandono de la idea de socialismo o de la esperanza de un futuro mejor; significa repensar el socialismo en un tiempo en que su memoria está perdida, oculta y olvidada y necesita ser redimida. Esa melancolía no implica lamentar una utopía perdida, sino más bien repensar un proyecto revolucionario en una era no revolucionaria”.²⁰ Podríamos insinuar, compelidos por la cita, una suerte de *ciencia melancólica argentina*, incluso más densa y ensortijada que el –algo obvio– derroteo que enhebra Traverso, si pensáramos en las figuras del *conservador de izquierda* (Grüner), la *ética de izquierda* (González), la *revolución como pasado* (Casullo), pero preferimos detenernos, puesto que será crucial para nuestros ensayos y las acechanzas que los persiguen, en dos trampas con las que tropieza la hipótesis atinente a recrear la melancolía de las izquierda en el contexto de la hegemonía neoliberal. Una trampa moral: la autoindulgencia, y una trampa profesional: la periodización.

El ensayo de Traverso es una atractiva narración de la paradójica potencia de la *derrota*. Es una elegía de los vencidos, que, como enseñó Benjamin, reclaman justicia. La melancolía es el método para invocarlos.²¹

20 Traverso, Enzo. *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires, FCE, 2018, p. 55.

21 El bello ensayo de Sasha Abramsky *La casa de los veinte mil libros* (Periférica, Madrid, 2017), a todas luces comparable con el de Traverso, pues ambos interrogar los restos, notoriamente melancólicos, del vínculo entre marxismo y judaísmo en el siglo de la Revolución. Pero Sasha Abramsky no apela al método adorniano para desempolvar la historia vital detrás de los viejos libros que atestaban la casa londinense de su abuelo ruso: Chimen Abramsky. Chimen, hijo de un reconocido rabino de Besarabia, se vuelve marxista y coleccionista de libros incunables, y su casa se convierte en faro cultural para la izquierda británica. Chimen reniega de

Y es fundamental percibirlos como *vencidos* antes que como *víctimas*. Los primeros conservan la politicidad humeante de sus vidas y su memoria insepulta; las segundas, en cambio, sufren una despolitización que se diluye en una figura moral homogeneizante que exige constricción y anula el pensamiento. La víctima es la figura nodal del giro conservador de la memoria respecto a los horrores del pasado siglo que inhibe la remembranza revolucionaria de la revolución extraviada. Traverso desarrolla una contra historia, a fin de emancipar la memoria de la estrechez moral cuyo usufructo mercantil y despolitizador (todo deseo de transformación social conduce al desastre totalitario) es parte substancial de la configuración neoliberal del mundo. ¿Cómo escribir *la historia de la revolución malograda a contrapelo*? Apelando a una tradición soterrada, velada por las grandes corrientes del marxismo: las reflexiones e imágenes silentes sobre los fracasos y aplastamientos de las revoluciones, que logran interpelar el optimismo de la filosofía de la historia sin por ello abandonar *el principio esperanza* o la *utopía*, no como postulación ideal sino como crítica efectiva de la sociedad existente.²² Se trata, entonces, de una

su padre tradicionalista, pero hereda lo fundamental: la pasión por el libro, y el desciframiento de signos como forma de vida. El tema, crucial para el Siglo, nos remite al cuento de Isaak Babel, “el hijo de rabino”. Vasili, el hijo del rabino Mótale Bratslavski, muere en la guerra civil combatiendo con los rojos. En su baúl de objetos, el narrador encuentra un retrato de Lenin y Maimónides, las resoluciones del sexto Congreso del partido bolchevique y pasquines comunistas en cuyos márgenes se leen párrafos del Cantar de los Cantares.

22 Ver el ensayo de Miguel Abensour, que participa de un similar clima intelectual “francés” contra el terrible “efecto Furet” para el campo intelectual progresista, *L'utopie de Thomas More à Walter*

sucesión de ruinas, derribo de estatuas y funerales. El libro rastrea una iconografía de la derrota. “La ruinofilia hace el duelo de la ambición utópica. Evoca, pero no glorifica, los tiempos en que monumentos que desafiaban la gravedad ocupaban los sueños”, escribe Svetlana Boym.²³ La conmemoración adquiere una tonalidad melancólica. Las escenas de demoliciones y *débouloonnage* de los íconos del poder comunista hacen *pendant* con las destrucción de los monumentos zaristas durante las erupciones revolucionarias: el *travelling* con la estatua de Lenin horizontalizada (ya citamos el libro de Offenstadt, quien piensa a la RDA como *un pays à l’horizontale*) navegando por el Danubio en un barco en *La mirada de Ulises* o la otra estatua leninista, blasón de la Berlín comunista, transportada en un helicóptero en *Good bye Lenin* (que reenvía al Cristo volador en el inicio de la *Dolce vita*), respectivas versiones trágicas y cómicas, y, por supuesto, el derribo a cargo de las masas populares de la estatua de Alejandro III en *Octubre* de Eisenstein, escena paradigmática del triunfo de la Revolución. Anverso y reverso, como la historia del palacio barroco de los Hohenzollern y el palacio de la República en Berlín, en perfecta simetría, como una vuelta de campana.

Por su parte, dentro de ese clima moral, los funerales, sus escenificaciones y oraciones, ocupaban un sitio privilegiado. En el *Acorazado Potemkin* la llegada del cajón con el marinero muerto a la costa de Odessa desata la rebelión; en *Le fond de l’air est rouge*, de Chris Marker, vemos imágenes fúnebres del Che, Roque

Benjamin. París, Sens & Tonka, 2000.

23 “Ruinas de la vanguardia. De la torre de Tatlin a la arquitectura de papel”, *Punto de vista*, N° 88, 2007, p. 27.

Dalton, Marighela, Víctor Jara, Miguel Enriquez, Pierre Overney, Ulrike Meinhof. Traverso se detiene en los funerales de Togliatti, pero también reenvía al suicidio de Allende y a la filmografía de Patricio Guzmán; es decir, la cifra del funeral traza el itinerario de los films de izquierda, de Einstein y Pontecorvo (o de Gleizer, Solanas, Santiago Álvarez) a Chris Marker, Angelopoulos, Loach, Guzmán, que narran los descalabros y recuerdan a los vencidos. Con sentidos divergentes: en los primeros, de la revolución rusa a las luchas anticoloniales, las derrotas están preñadas de un futuro ya esbozado; en los segundos, la revolución es una sombra del pasado cuyas reminiscencias, como imágenes centellantes, son nutrientes para las utopías que deberán inventarse. Una poética de los *mundos idos*, cuyo nuevo umbral parece ser el film de Moreira Salles, *No intenso agora*, (apenas posterior al libro de Traverso), puesto que acentúa una *afectividad melancólica*, la evanescencia como lo propio de la temporalidad política, que ya no es, ni puede ser, *de izquierda*. Pero no solo *No intenso agora* escapa a la politización funeraria de la melancolía, también lo hace el film Sergei Loznitsa *Funeral de Estado*, sobre las exequias de Stalin. Con apenas tres tomas del muerto, una impresionante cenital al comienzo y dos laterales promediando el film, se trata de una eterna procesión del pueblo compungido ante el féretro ubicado en la sala de las columnas de la Casa moscovita de los sindicatos. Contrapunteado con escenas de duelo de masas a lo largo de la URSS, acompañadas por las voces afligidas y ditirámicas de la radio, discursos en fábricas y municipalidades aduciendo la continuidad del legado, y marchas fúnebres. Es un fresco notable de la sociedad

de masas como sociedad del espectáculo, que obliga a pensar en el delirio colectivo de llorar al verdugo –como una confirmación pavorosa del lema totalitario según Solzhenitsyn: *el pueblo es su propio enemigo*– y también a interrogarnos por la posibilidad de que exista un gramo de verdad en esos rostros dolidos: ¿Lloraban la muerte del *egócrata* o algo de lo común irreductible al Estado total asomaba? ¿O el interminable desfile de las masas durante las exequias de Stalin son un nítido ejemplo de que los pueblos pueden desaparecer detrás de las imágenes espectacularizadas al servicio del poder despótico?²⁴ Son la preguntas, casi idénticas, de Martínez Estrada ante el pueblo argentino que llora a Eva Perón. No hay parangones, salvo por la posible politicidad no estatal de los funerales de Estado y por su proximidad temporal. Es complejísimo, y lo vemos en la nota final de Loznitsa, sobre fondo negro, quien se vio en la obligación de informarnos que Stalin asesinó a millones de personas. La nota refuta menos el stalinismo que el universo moral de la película.

La constelación melancólica que intenta Traverso no puede responder estas inquietudes. Primero porque carece de una teoría de la *imagen superviviente* (la ausencia de toda referencia a los ensayos de Didi-Huberman le hace perder a Traverso una referencia de envergadura),²⁵ y porque, en segundo lugar, el autor

24 Transcribo las palabras del poeta Yevgueni Yevtushenko: *Toda Rusia lloraba. También yo. Llorábamos sinceramente, con pesar y quizá también con temor por el futuro... Educados para creer que Stalin cuidaba de todos nosotros, sin él la gente se sentía confusa y perdida.*

25 No sólo los trabajos teóricos de Didi-Huberman espoleados por su lectura de Warburg y Benjamin sino su ciclo de ensayos *El ojo de la historia*, y también, por ejemplo, su aguda actualización de *Pasolini y las luciérnagas* (*Supervivencia de las luciérnagas*,

monta escenas, pretendidamente cómplices con el lector, tendientes hacia la autoindulgencia: ¿Cómo no sucumbir frente al heroísmo que brota de la Comuna de París, las vanguardias soviéticas, la guerra civil española, el suicidio en Portbou, el Che en Bolivia, Mayo del 68, el Chile de Allende? Hay un problema con la empatía que exigen estas historias de estropicios, masacres, muertes en soledad o suicidios, porque en la tradición de las izquierdas anida un reverso notorio: la justificación del crimen en nombre de la Historia. Traverso lo sabe perfectamente, pero elide el drama dissociando la *verdad* de los derrotados de la *falsedad* del stalinismo triunfante: “Elude la posibilidad de que la condena radical de aquello que resultó del triunfo de esa utopía nos conduzca a interrogarnos sobre el lazo que unió la utopía comunista y su resultado”.²⁶ La segunda dificultad, ligada a la anterior, se debe al afán historicista: Traverso grafica la derrota con la caída del Muro, el año 1989. Sin las sutilezas “transtemporales” del warburgiano Didi-Huberman, nuestro autor consagra las convencionales periodizaciones del historiador –cautivo del calendario y la cronología, como supo espetarle Lévi-Strauss a los cultores de la historia como

Madrid, Abada, 2009) en liza con el “pesimismo” ontológico de Agamben. ¿Han desaparecido *todas* las luciérnagas o es posible aún vislumbrar sus señales intermitentes, discontinuas, como las imágenes dialécticas? La comunidad anacrónica de las luciérnagas, o los pueblos expuestos a su desaparición, destilan un dramatismo que excede la etapa neoliberal del capitalismo y obliga a pensar en la configuración de lo moderno o aún en la manifestación del ente desde el evento metafísico griego. Por eso, la discusión, si existe, es, en todo caso, con Agamben, no con Fukuyama.

26 Hilb, Claudia. “¿Qué melancolía, qué izquierda? A propósito de Melancolía de izquierda de Enzo Traverso. *Anacronismo e irrupción*, N° 17, 2020, p. 222.

cima del conocer— quedando a merced de la incisiva Claudia Hilb, quien indaga el pliegue entre el fin de los sueños emancipatorios de la modernidad y la caída de los regímenes de dominación total del Este europeo. ¿Cómo decirle a los que combatieron tales regímenes que su victoria significó el entierro de la utopía de masas y la consumación de un mundo salvaje gobernado por el capital? ¿No es sintomático que Traverso no evoque la revolución húngara aplastada por los tanques soviéticos o la tristeza de Praga tras la invasión y la interrupción del proceso reformista (la melancolía de los checoslovacos, la estremecedora procesión sepulcral tras el suicidio político del joven Jan Palach, es montada por Moreira Salles a partir de films clandestinos)? En efecto, 1989 es una trampa porque deja impensado no solo, como dice Hilb, la relación conceptual y afectiva entre el deseo de revolución y el régimen de la revolución, cuyos vínculos no admiten ni linealidades obtusas (Marx en Stalin) ni tampoco fugas moralizantes que apelan al “desvío” o a la “traición”,²⁷ sino

27 Las imágenes pensantes de Marker sí problematizan el nudo dramático entre el deseo emancipador y el deseo servil, los discursos de la servidumbre voluntaria comunista. Traverso soslaya ese nudo porque opta por destacar *Le fond de l'air est rouge* antes que *Le Tombeau d'Alexandre*. Allí Medvedkin es un artista bolchevique en liza con el realismo socialista, y, al mismo tiempo, colaborador en la filmación de un desfile festivo en la plaza roja donde se teatraliza el terror: un niño empuña un arma y conduce a la cárcel a su padre, un enemigo del pueblo descubierto por su vástago. Es con esta película de 1993, *Le Tombeau d'Alexandre*, que el cineasta francés le escribe esquelas al viejo cineasta bolchevique, cuya vida coincidió con la del siglo corto, para interrogarlo por el réquiem de otra coincidencia: la del cine y la revolución. Marker pergeñan un sentido del final entretejiendo *el reino de las sombras y las sombras del reino*. Su lirismo revela que la melancolía de izquierda no puede obviar la tristeza rusa.

también la sinuosidad de las vidas bajo la revolución triunfante. La *saudade* revolucionaria queda más acá de las *vidas rusas*. Por su parte, el énfasis de Hilb en las *víctimas* de la dominación total la torna reactiva a cualquier tonalidad melancólica por lo malogrado, puesto que eso que rehusamos abandonar incluye la complicidad intelectual con saberes y verdades potencialmente totalitarias; no obstante, aunque trocá a Marx por Tocqueville –es decir: la revolución democrática y ya no la crítica del capitalismo y la revolución socialista emancipadora–, Hilb insiste en considerarse de *izquierda*, una izquierda *democrática*, pues lo democrático es frontera política frente a las *melancolías de izquierda*, ¿pero cómo seguir siendo de izquierda renunciando a la crítica revolucionaria del capitalismo, a la memoria irredenta de luchas, autónomas respecto a las derivas totalitarias, y disonantes frente a una narrativa liberal-democrática de la ampliación de derechos fácilmente aprensible por su reverso neoliberal?

La singularidad –la *irreductibilidad*, para insistir con la palabra– de un conjunto de vidas vencidas, que no son necesariamente víctimas y tampoco parecen merecer un lugar en el panteón melancólico de la revolución aplastada, darán lugar a nuestro conjunto de problemas. Herzen y sus reflexiones, tan distantes de las de Marx y las de la posterior tradición socialista, en torno al naufragio sangriento de la revolución de 1848. Los viajes sentimentales de Shklovski alrededor de los paisajes fuliginosos de la revolución en marcha, sus memorias incandescentes y su prosa incapturable, pespunteada con una vida que pugna por adaptarse a lo nuevo, la porfía del vivir. Los intentos marxistas de reformar el sistema soviético, democratizarlo,

entre las décadas de los 60 y 80, en los *samidzat* de Roy Medvedev o Boris Kagarlisky. O la ambigüedad, prototípica del intelectual comprometido, en la figura de Ilya Ehrenburg, sin escamotear la percepción de su reverso: Solzhenitsyn. También *la vida de las cosas*: las máquinas vanguardistas, las obras totales del stalinismo, el periplo del hábitat y el acuciante problema de la vivienda, la arquitectura crepuscular. Nuestros itinerarios acaso coqueteen con el final kojéviano de la historia o con la melancolía de izquierda; pero, en cualquier caso, algo es claro: no hay entretejido, trama, constelación posible si omitimos las vidas y las obras, o si la consideramos según la categoría memorial de la víctima, de aquellos que habitaron la revolución y su régimen, cuya configuración, por otra parte, no puede ser, tampoco, realidad granítica.

No postulamos, bajo ningún aspecto, un *genius loci*. Por eso tendemos a discrepar, a pesar de sus hallazgos, con las “historias totales” de Rusia, como la más anticuada de James Billington, *el Icono y el hacha*, o la más actual saga de Orlando Figges, *El baile de Natacha*. También nos diferenciamos del recurrente revival del combate interpretativo entre una versión “bolchevique” y otra “antibolchevique” de la Revolución, como encontramos en el propio Figges –*La revolución rusa (1891-1924)*. *La tragedia de un pueblo*– y en el *Huracán rojo*, de Alejandro Horowicz (el mentado revival es un curioso ejemplo de cómo la gran apertura de archivos tras la disolución de la URSS no alteró sustancialmente las interpretaciones en pugna que provienen de los albores de la revolución de octubre).²⁸ Finalmente,

28 Horowicz se mofa de Figes llamándolo asesor extemporáneo del Gobierno provisional. En efecto, Figes parece lamentar la ocasión

pérdida de la democracia en Rusia: los dirigentes del Soviet pudieron haber tomado el poder a lo largo del año 1917, pero rehusaron la responsabilidad de gobernar; “de ese modo, perdieron su oportunidad para resolver la revolución de una forma democrática y socialista, los bolcheviques cosecharon los beneficios”. Los *Hamlets* del socialismo democrático produjeron una combinación fatal entre dogmatismo teórico –si la revolución es democrático-burguesa, les corresponde a los partidos burgueses dirigirla– y pusilanimidad política. Figes arguye que si Kérensky, como le reclamaban varios de sus camaradas, hubiera concertado tratativas de paz con Alemania, la insurrección de Octubre no hubiese triunfado. En su perspectiva, Kérensky, Márto, Tsereteli, Gorky, incluso el príncipe Lvov, son personajes trágicos, cuya idealización de la revolución se ve continuamente desmentida por la tempestuosa violencia de los sucesos; en cambio, Lenin es presentado como un Rajemtov real: un líder tan implacable como moralmente atrofiado. Horowicz considera, con razón, que el abandono de las conexiones dialécticas entre los hombres, los partidos y las clases, redunde en énfasis psicologistas y moralizantes, que no hacen otra cosa que actualizar, apalancados, como sucede con la magna obra de Figes, por el clima liberal y antirrevolucionario de los años 90 y 2000, los viejos argumentos “febreristas” y antibolcheviques; aunque Figes señala el juego imposible tras Febrero: la conjugación de la dualidad de poderes, incluso su creciente tendencia hacia la balcanización sobre todo en el interior ruso, con pluralismo partidario, tornó inviable toda tarea de gobierno. Pero Horowicz contribuye, sobre todo, con su propia reactualización: *El huracán rojo* es una briosa relectura de la *Historia de la revolución rusa* de Trotsky y de los escritos de Lenin consagrados a la comprensión estratégica de las dos revoluciones, 1905 y 1917. De esta forma, la virtud bolchevique no radicó en saber aprovechar la proverbial indecisión del Gobierno provisional y de los Soviets conducidos por mencheviques y esseristas, sino en su ajustada lectura del ciclo revolucionario ruso, que exigía desmoldar la correspondencia entre la naturaleza de las tareas revolucionarias y las clases encargadas de impulsarlas; sin olvidar dos rasgos políticamente medulares: la aceptación de la posibilidad real de que la revolución desate la guerra civil –el temor a la guerra civil convirtió en *Hamlets* a los “socialistas democráticos”– y el desapego, que Lenin finalmente impuso a la mayoría del Comité Central bolchevique, respecto al formalismo democrático, muy arraigado en las organizaciones socialistas educadas en la II Internacional; esto es: eliminación, por políticamente inocua, tras el triunfo de la insurrección, de la Asamblea constituyente, y aceptación de una

conservamos nuestras dudas respecto a los enfoques unilateralmente “anti-esencialistas” de la historiografía contemporánea, que sitúan los grandes conceptos de la modernidad –nación, pueblo, cultura– bajo ópticas procesuales, constructivas, inventivas. No porque no sean ciertas, sino porque restituyen polaridades (naturaleza e historia, necesidad y contingencia, mito y conocimiento, culturalismo y economicismo, enfoque nacional y perspectiva transnacional) que también exigen ser interrogadas. Lo decimos mejor con una larga cita de Gisela Catanzaro, que podría haber sido escrita por Horacio González, dirigida a los historiadores “anti mitológicos” de la nación (Hobsbawm y Anderson), reveladora, además, de un “buen uso” de Benjamin, es decir, de un uso dramático, a diferencia de las citas tranquilizadoras enarbolados por Traverso:

La lectura “seria” y “desapasionada” del pasado, posibilitada por el distanciamiento del historiador profesional frente a “sus convicciones no históricas”, pero también frente a ese pasado al que devela como *su* material ¿no comporta los vicios narcisistas de un nacionalismo que cree poder aferrar su propia identidad, que cree poder coincidir consigo mismo y concebir toda

cruda política, que va de enfrentamientos militares a represiones estatales, de relaciones de fuerza con el exclusivo visor de las clases en lucha (a muerte). En fin, califico a estas dos grandes obras “postsoviéticas” como “antibolchevique” y “bolchevique”, menos en el sentido de la perdurabilidad de las adscripciones ideológicas de atañe, que por otra parte hoy carecen de carnadura política, que debido a la persistencia de la eficacia de los *complementos antagónicos*, cuya perspectiva filosófico-histórica subyace en los encuadres que permiten narrar con verosimilitud y vivacidad la Revolución rusa.

cosa que merezca la existencia como patrimonio suyo? Para denunciar las complicidades de la idea naturalista de nación con la dominación, el programa de lectura histórico-político la muestra como construcción, reconduciéndola a los intereses que se encuentran *detrás* de la imagen, a las voluntades que se hallan *por debajo* del objeto, y por ello dicha lectura debe distanciarse de él, tratarlo como el material de la operación analítica y segmentarlo para hacerlo inteligible en términos adecuadamente diferenciados. Pero la crítica a un naturalismo que convierte las angustias y esperanzas del pasado en patrimonio cultural apropiable y explotable por el narcisismo colectivo (...) difícilmente será formulable por un modo de lectura que se comporta con los textos y la historia como aquel nacionalismo narcisista frente a lo que interpela como *su* propiedad. Fundamentalmente en el temor frente a la invasión del mito, el movimiento crítico queda reducido a una operación de *arrebato* que, a pesar de sus intenciones políticas manifiestas, perpetúa en el conocimiento la violencia social que querría denunciar.²⁹

Nuestra escritura no podrá evitar trastabillar con el gentilicio, pero sospecharemos de las cauterizaciones propuestas por los conocimientos habitualmente disponibles: la crítica histórica o el mito nacional de una cultura singular, la teoría política del totalitarismo que desconoce el fragmento o la historia social de la

29 Catanzaro, Gisela. *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica*. Buenos Aires, FCE, 2011, p. 42-3.

vida soviética que repone su diversidad sacrificando el concepto. Nuestros ensayos descreen de las opciones que ofrece el mercado de las disciplinas; no quieren arrebatarse. Pero pagan un precio: el de una angustia cifrada en las incertezas de una escritura que quisiera alcanzar –y no lo logra– las “comodidades” melancólicas de las izquierdas derrotadas.

Jacques Derrida esbozó sus intentos fracasados de escribir un *retorno de la URSS*.³⁰ A su vuelta de Moscú,

30 Derrida, Jacques. “Back from the Moscow, in the USSR”. Texto escrito para el seminario *Critical Theory Group* y replicado en una conferencia de Murcia. Susan Buck-Morss, en su libro *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste* (Madrid, La balsa de la medusa 2004), describe los pormenores de la visita de Derrida a Moscú, en el marco de una serie intercambios académicos entre la Universidad de Cornell y la Academia de Ciencias de la URSS, sección filosofía. El objetivo de los intercambios, realizados al filo de la disolución de la Unión Soviética, y del grupo conformado a tal efecto, era bosquejar una interrogación crítica comparativa de las derivas de la cultura moderna en el Este y el Oeste. Los resultados no fueron alentadores, pero Buck-Morss no desaprovechó la ocasión y escribió este libro, que ha inspirado, en grandes tramos, el nuestro. Se trata de un collage, un montaje benjaminiano, de los sueños modernos de las masas, la economía de sus deseos. A contracorriente del relato triunfalista de las democracias occidentales, la autora coteja el imaginario de ambos mundos y encuentra demasiados pasadizos. Ante todo, la bancarrota de la utopía emancipadora a través de la revolución social, la modernización y la tecnificación. Una cita revela el contexto y el propósito del ensayo, próximo en este plano, como ya insinuamos, al nuestro: “Este es el momento del desencanto, de reconocer el sueño como tal. Pero un despertar político requiere algo más. Exige el rescate de los deseos colectivos a los que el sueño socialista dio expresión antes de que se hundan en el inconsciente como algo olvidado. Este rescate es la tarea de la interpretación del sueño” (p. 231). Queda rondando, como los fantasmas derridianos, una pregunta, que proviene del ensayo de Marshall Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire* –antecedente de fuste para Susan Buck-Morss, que, de algún modo, dialoga y polemiza con él–: ¿Se trata de la catástrofe de la *modernidad tout*

en 1990, en plena *Perestroika* –que puede traducirse como deconstrucción, y una colega soviética no se priva de la *boutade*: “Pero la deconstrucción es la URSS de hoy en día”–, el viajero, aludiendo a la canción de los Beatles pues vuelve de la URSS y va a USA, se pregunta si tiene algo que decir que valga la pena ser leído. El retorno aloja dos movimientos (que dispone la polisemia del verbo francés *revenir*): el *asombro*, no poder salir del asombro (*on n'en revient pas*), y luego, el segundo movimiento, *perder la fe, desilusionarse (en revenir)*. El doble movimiento es el cogollo teórico-sensible de un género peculiar, una secuencia de escritos, “únicos en la cultura humana”, afirma Derrida, que anudan literatura, política y autobiografía: el *retorno de la URSS*. Es el título del ensayo de André Gide elevado a rango paradigmático, que acaba de caducar.³¹ Se trata

court o de la relación entre *modernismo* y *modernización*, que tuvo en la teoría y en la imaginación de Marx su más iridiscente punto de articulación?

31 El inmediatamente célebre ensayo de Gide provocó un escándalo, que obligó al escritor a publicar una respuesta frente a las injurias recibidas: *Retouches a mon retour de L'URSS*. En Argentina, ambos ensayos fueron traducidos y publicados por la Revista Sur, con un prólogo de Victoria Ocampo, donde agradece la pasión por la verdad que cultiva Gide en un libro “donde podemos respirar a pulmón pleno”. El ensayo constituyó una fisura considerable dentro del campo intelectual antifascista, del que participaba Sur, en medio de la guerra civil española y los procesos de Moscú. La dirigencia soviética había recibido a Gide con pompa –en una serie que hacia atrás llevaba hacia Romain Rolland o Henri Barbusse–. El escritor pronunció un discurso en los funerales de Gorki en el balcón sobre el Mausoleo de Lenin ante la plana mayor del Politburó, Stalin incluido. El *Retour de L'URSS* es una atribulada narración, antes que una denuncia para despertar conciencias adormecidas en el confort ideológico, como lo fue, su también célebre y alborotado, *Viaje al Congo* (un fulminante cuestionamiento del papel civilizatorio de Francia, en una época aún dorada para el colonialismo). El *Retour* señala problemas, expone contradicciones, prescindiendo

de un acontecimiento, la revolución, y un régimen en construcción, asociado a la emancipación humana, que prohíjo un estilo (muy francés, ciertamente, pero no sólo), cuya finitud, e irreversibilidad, es elocuente. Derrida atestigua el fin de un género tramando una serie Etiemble-Gide-Benjamin que esconde un efecto paradójico en su manifiesta inactualidad. El retorno de la URSS descoloca el tradicional “aquí” y “allí”, que organizó la trama convencional del relato de viaje, incluso los de peregrinación, próximos a los de la URSS, pero no idénticos. En el viaje a la URSS la ida es ya un retorno, puesto que el “allá” es el porvenir del “aquí”; el viaje revolucionario es hacia la patria de elección: ¿Se cumplirá la promesa? La latencia del retorno: la revolución puede triunfar o fracasar.

El *Fort da* freudiano estructuró el aparato anímico del viaje a la URSS, y hoy (1990) parece sujeto a una inversión de sentido, puesto que ir “allá” implica preguntarse si ellos van a poder viajar hasta “aquí”. Derrida guarda una relación de perplejidad con ese trastocamiento: “Decir por ejemplo que una democratización está en curso para designar todos los movimientos que se suceden en el Este, tal vez no es falso, pero es ciertamente muy confuso. En especial cuando esto supone que tenemos un modelo riguroso de la democracia, una experiencia asegurada en Occidente; y en especial,

de los lugares habituales. Claro que, a condición de reafirmar la privilegiada relación del escritor con la verdad; pero, en todo caso, se trata de una verdad por interrogar. Creo que el *Retorno de la URSS* es una interrogación no solo de la utopía sino de las razones de la conversión paulina al comunismo, o, si se quiere, un rastreo de la ilación entre verdad y fe, sus posibles derivas nihilistas, como la condición propia del *hommes de lettres* en el siglo de la guerra y la revolución.

pues, cuando una euforia ingenua o una estrategia muy calculada intenta acreditar la idea de que lo que estos pueblos desean (lo cual a veces pero no siempre es correcto), lo que deberían desear en todo caso, es reunirse con nosotros”.³² La imposibilidad, entonces, trasluce, también, un *malestar*, que prefigura, de algún modo, los *Espectros de Marx*. Escribir el retorno tras la vuelta es imposible no solo porque el género que lo acoge, tornándolo factible, se revela decrépito, clausurado, sino también porque lo que sucede, si prescindimos de los ideologemas, permanece oculto, incomprensible. Tras las huellas de Gide y Benjamin, Derrida reactualiza el tópico, demasiado francés, de la imposibilidad de conocer Rusia. Advertido de los “orientalismos” que remontan a la ilustración,³³ Derrida testimonia su renuncio: desistir de ensayar una fisonomía de Moscú; rehusar la anticipación profética, las luces del porvenir. ¿Se trata de un prolegómeno crítico respecto a las aritméticas de la razón imperialista? No lo creemos. Más bien de un coqueteo benjaminiano con el mesianismo y la democracia por venir, que nos deja, sin embargo, una frase bella e inquietante, solapada con “el *Diario de*

32 Ciertamente debemos distinguir el uso propagandístico e ideológico de la oposición democracia / totalitarismo (al que alude Derrida y nosotros cuando lo mentamos) de la precisa oposición teórica y política entre *invención democrática* y *dominación totalitaria*. Aunque Lefort, en ciertos textos e intervenciones, correspondientes a los años del derrumbe soviético (ver por ejemplo la recopilación *Le temps présent*), no fue inmune al empleo convencional de la noción de democracia y a concebir a las sociedades que emergían tras el colapso autoritario como sociedades en “transición a la democracia”.

33 Ver la tesis de Ezequiel Adamosky. *Euro-Orientalism. Liberal ideology and the image of Russia in France, c. 1740-1880*. Oxford, Peter Lang, 2006.

Moscú: para alguien que piensa dejar hablar a los hechos por sí mismos porque toda factualidad es ya teoría, pretender hablar de Moscú (y sobre todo de la cultura rusa, soviética, revolucionaria) sin comprender nada de la lengua dominante ¿no es algo irrisorio? Benjamin no podía no saberlo. Es porque yo también lo sé, que dudaré siempre en escribir sobre mi viaje a Moscú”. ¿Cómo no saberlo? Y yo, que no viajé, ignoro la lengua y habito un mundo que hace tiempo sepultó la Revolución, aun reconociendo la singularidad absoluta y ansiando una fenomenología que la haga presente, buscaré repetir el intento, *iterar la paradoja de escribir un libro imposible*, pertrechado con mi pobre biblioteca sudamericana.³⁴

4

Los ensayos que siguen están divididos en tres partes. La primera, *huellas*, piensa, por un lado, faenas e itinerarios intelectuales en la *medianoche del siglo*, y, por el otro lado, elementos o rasgos culturales de un período, de una nación y sus mitos. Son las huellas de un conjunto de cuestiones malditas que atañen, vieja pregunta renovada desde la óptica rusa, a la vida intelectual. La segunda, *fulgores*, rastrea la estética del modernismo ruso. Recorre lugares muy transitados, focos primerísimos de

34 A ella incorporé, tardíamente para este libro, dos notables crónicas de viaje de Liliana Villanueva: *Sombras rusas* (Blatt & Ríos, 2017) y *Otoño alemán* (Blatt & Ríos, 2019). Aunque no puedo darle la lectura que merecen, no quiero omitirlas, pues dialogan venturosamente con este prólogo, afianzando la intuición que recuperamos a partir del texto derridiano: el fin de un estilo de escritura anudada a la existencia de los países soviéticos y el amanecer de otro mundo (¿postsoviético?), que exige otra escritura, cuya sintaxis logra la mirada extranjera de Villanueva al recorrer la Moscú de los noventa y la Berlín que, atónita, ve caer el muro.

atención, reabriendo cristalizaciones teóricas y dejándose interrogar por los objetos que ensamblan mundos. Finalmente, la tercera parte, *penumbras*, confecciona algunas hipótesis políticas entrecruzando tres figuras, sin disolverlas y sin tampoco abismarlas: modernidad, izquierdas, régimen soviético. Trabaja contra algunas hojarascas: el marxismo occidental, la revolución traicionada, democracia / totalitarismo, y pretende esquivar una broma certera y un aserto suscito: la Unión Soviética es la única nación sin intelectuales marxistas; no hay reconciliación posible entre democracia, socialismo y mercado.

En suma, se trata de reinterrogar convencionales *manchas temáticas* del pasado siglo: *intelectuales, arte y política*. Sin embargo, aunque los ensayos ya no pueden preguntar ¿qué es?, es decir, no pueden evitar la temporalidad pretérita, bajo el signo del fin –cuya insistencia desde hace cuatro décadas la torna tediosa pero no por eso menos veraz– ambicionan explorar vetas, zonas, hebras: un viaje al pasado (ruso) como modo de acceso al presente (latinoamericano). Su composibilidad es enhebramiento de esbozos, elucubraciones que requerirán ulteriores precisiones. Son escritos incompletos, no solo porque la vastedad de sus problemáticas los hace necesariamente así, sino porque quieren ser el comienzo de una investigación: entreverar bibliotecas que esquiven la obligada mediación noroccidental. Sin necesidad, tampoco, de recluirse en la falsa altivez de la singularidad. Es, en fin, el trazado lábil de un mapa para escapar de la polaridad entre la universalidad del concepto y la particularidad de la experiencia.

No tengo ganas de ser agudo.
No tengo ganas de construir un argumento.
Voy a escribir sobre cosas e ideas.
Como una colección de citas.
Viktor Shklovski

Nuestra vida es un cuento
Sin trama ni héroe
Osip Mandelstam

L'URSS n'est pas le pays qu'on décrit habituellement chez nous. Certes, toute intervention publique dans la vie politique y est interdite et dangereuse mais pour el reste, quelle vie!
Louis Althusser

Me subí a un taxi a primeras horas de la tarde en una Avenida de Mayo desierta. Apenas le indiqué la dirección al taxista comencé a entender que su radio estaba relatando algo importante del exterior, aparentemente de la URSS. Se mezclaban comentarios de columnistas con flashes de información en directo desde Moscú. Hablaban de que estaba cambiando una era. Sentí inmediatamente que la piel de todo el cuerpo se me erizaba solemnemente y anticipé lo que una décima de segundo después acabó por aclarar el locutor: "Rusia entró a esta nueva era de un modo apacible. Gorbachov renunció por la mañana y momentos después fue arriada la bandera con la hoz y el martillo en el Kremlin. La URSS, la única

superpotencia que llegó a desafiar a Estados Unidos, dejó oficialmente de existir sin que se disparara un solo tiro". Los ojos se me llenaron de lágrimas. Los diarios habían anunciado algo así para fin de año. Pero el fin de Gorbachov había sido presagiado casi mes a mes desde había lanzado sus reformas, y él siempre había sobrevivido a su epitafio. Ahora ya no había reformas. Había un gigantesco agujero en el mundo. En mi mundo. Yo había amado a ese hombre. Me había devuelto la esperanza. Me había hecho sentir que no había estado equivocado al dedicarle buena parte de mi adolescencia a la militancia de izquierda. Aquella no era la izquierda que él encarnaba. Pero él había reverdecido con sus palabras y sus actos a toda la izquierda, le había dado por primera vez en muchos años un sentido a esa palabra.

Salvador Benesdra, El Traductor

Huellas

DOS CARTAS

*Vivo con un nudo en la garganta, al filo
del abismo.*

Marina Tsvietáieva

*Detenido al borde de un abismo del que no
hay retorno....*

Bujarin

¿Cómo se le escribe al poderoso? ¿Qué escriben los caídos en desgracia, los infortunados? No es el diálogo entre el poeta y el tirano que supo imaginar Jenofonte en su *Hierón* ni versiones modernas de los espejos de príncipes ni remedo de las relaciones, plagadas de cabildeos, que entabló Gorki con Lenin primero y, en menor medida, con Stalin después. Tampoco es un diálogo sobre el poder, como el que concibió Carl Schmitt,¹ ni son parte de las innumerables misivas que hombres y mujeres soviéticas enviaban a los altos dignatarios del Politburó, en las que expresaban no solo quejas y denuncias sino también consejos de política

¹ El diálogo radiofónico sobre el poder y el acceso al poderoso es, junto a la pormenorizada lectura del *Hierón* realizada por Leo Strauss, sin olvidar el posterior contrapunto polémico entre éste y Kojève, unos de los momentos cumbre dentro de las reflexiones sobre el poder a la sombra de las “tiranías” del siglo XX. Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Buenos Aires, FCE, 2010 y Strauss, Leo. *Sobre la tiranía*. Madrid, Encuentro, 2005

exterior o planificación de la economía.² Estamos ante algo nuevo, como la forma de gobierno sin precedentes que las engloba: peculiares cartas al poder. Escritos desesperados, fulguraciones en la inminencia, antesala de la muerte. Desde la Lubianka, el 10 de diciembre de 1937, Bujarin le escribe a Stalin. Tras casi un año en prisión y a semanas de comenzar el tercer proceso de Moscú, que lo tendrá como protagonista estelar, el fiel discípulo de Lenin redacta una misiva dirigida menos a Stalin que a *Koba*. Es una despedida, y una serie de ruegos al viejo camarada, suerte de última voluntad. Dos años después, el 23 de diciembre de 1939, desde una de las *dachas* para escritores –que le había diligenciado Borís Pasternak– Marina Tsvietáieva le escribe al camarada Beria para conocer el paradero, y clamar por la inocencia, de su marido Serguéi Efrón y de su hija Ariadna Efrón, arrestados sucesivamente en el lapso de dos meses.³

En un punzante ensayo sobre el género epistolar, Eduardo Grüner despliega una indagación “epistológica” cuya médula es el tercero incluido. La diada se sostiene en una terceridad especular, un *tertium comparationis*. Sintomáticamente, para nosotros, Marina Tsvietáieva irrumpe en el comienzo y cierra el ensayo. En efecto: el terceto que conformó con Rilke y Pasternak (Marina media, y traduce, en el diálogo epistolar entre los poetas, con terceras cartas) explicita la hipótesis. Siempre hay un tercero –“se juega

2 Fitzpatrick, Sheila. *La vida cotidiana durante el estalinismo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, pp. 259-263.

3 Tsvietáieva, Marina. “carta a Beria” Apéndice documental en *Un espíritu prisionero*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, pp. 224-230. Schlögel, Karl. “Adiós a Bujarin” en *Terror y utopía*, Moscú 1937. Barcelona, Acantilado, 2014, pp. 800-824.

entre dos, pero implica a tres”-. Otro, que puede ser: el amor, la literatura, el robo, el poder. Las esquelas de Tsvietáieva y Bujarin remiten a ese gran *Otro*, se dirigen al poder omnímodo, pero inquietan la fantasmagoría de una fuerza inclemente que sustrae cuerpos y los arroja a los vertederos de la Historia. ¿Y cómo comprender de otra manera que por ese tercero especular las apelaciones a un posible *error* (“si se debe a un error...”, suplica Marina) o el último pedido de perdón de Bujarin (“ahora siento que mi conciencia está limpia contigo, Koba”)? No había errores (lo escribo y me lastima la obviedad del aserto). Bujarin sabía que Stalin había maquinado los procesos y que con su ajusticiamiento culminaba el guión. También puede considerarse la posibilidad estratégica del cortesano, aquel que simula condescendencia –escribir lo que agrada antes que lo que pensamos– para evitar el castigo o conseguir lo suyo. Pero es difícil que sea el caso de la poeta, cuya vida literaria a menudo desoía la docilidad cortesana, ni del político, quien cerró su alegato en el juicio sentenciando que *la historia del mundo es el tribunal universal*. Aunque... la vida al filo del abismo, hombre y mujer agonizantes abren senderos insondables.

Grüner advierte que el don de la carta reclama una respuesta para que devenga género, escritura cifrada. La respuesta no tiene que ser simétrica (otra carta), pero para no caer en la vacuidad o en un solitario abandono debe ocurrir la respuesta. El escritor de epístolas anhela recibir cartas para seguir escribiendo las suyas, el intercambio –la espera– funciona como alimento espiritual. En nuestro caso, las cartas desde la cárcel, lanzadas, desde la Lubianka o desde una Dacha vigilada, contra la ley gravitacional, hacia arriba, el vértice

del poder, es difícil aguardar una respuesta simétrica; sin embargo, probablemente esperen –en sus prosas temblorosas leemos el rasgo abyecto de la esperanza– actos como respuesta: la libertad o el paradero de los familiares desaparecidos, cumplir con los últimos deseos del condenado a muerte. No son cartas, puesto que no cobijan expectativas de iniciar un ciclo epistolar (no pueden ser las cartas de Gramsci a su cuñada, porque, también, es inconcebible una carta a Mussolini que juegue con algo de lo común), son gritos, aullidos en el desierto; el destinatario sustrae cualquier posibilidad de economía del don. La certeza de la muerte lo impide. Cuando el tenue latir de vida insiste en su pulsión el grito decanta en escritura, y Tsvietáieva considera una narración de sus orígenes sociales y afirma que Efrón, su marido, es un comunista fiel; mientras Bujarin le propone a Koba una serie de tareas al servicio de la Revolución, *si, contra lo esperado, conservo la vida*. Son y no son cartas, porque los deseos lacerantes que las atraviesan caminan un despeñadero, en trance de ya no ser.

Nacidos en Moscú hacia finales del siglo XIX, las hebras de sus vidas no parecen cruzarse en modo alguno, salvo en la compartida voluntad transformadora de una generación –si ese término es plausible, lo dudo demasiado–. La poeta, uno de los astros más brillantes en el firmamento de la poesía rusa, y el político, con dotes intelectuales (uno de los teóricos del Partido), promotor de un camino, la variable lenta de transición al socialismo, que acaso hubiera evitado el sufrimiento de millones, que fue, en cambio, usado

como justificación de su asesinato.⁴ Nada en común entre quienes entrevistaron la Revolución como catástrofe y quienes la juzgaron como la confirmación de una perspectiva histórica que condenaban al basurero de la historia a sus detractores. Elites despojadas y elites noveles, que gobiernan en nombre del proletariado y la revolución mundial. Pero quien vivió en una pendiente desde el estallido de la Revolución y quien escaló hasta la cima del poder para luego descender vertiginosamente, acaso puedan dialogar, imaginariamente, con sus terceros incluidos ¿*tertium datur?* (nosotros, en primer lugar).

La Revolución, ya aludida, es el tercero medular. Su devenir crispado, su temporalidad enrevesada. Y ese lugar imposible, a menudo impensable: la Revolución en el poder. Ejerciéndolo no en nombre de la soberanía –como pretendía los teóricos clásicos del Estado– sino de la escabrosa necesidad histórica. Marina parece consentir la fatalidad de la Revolución (como su amigo Pasternak, y tantos otros, la intelligentsia de la *Edad de plata*, que permanecieron en el país de los soviets o fueron *émigrés*), y Bujarin da un signo destinal a su tribulación dialéctica sobre la inocencia subjetiva y la culpabilidad objetiva. Fatalidad que rehúsa la aceptación y nos sustrae la posibilidad de considerarlo una víctima

4 Vale citar la biografía política clásica: Cohen, Stephen. *Bujarin y la revolución bolchevique*. México, Siglo XXI, 2017. También recordamos el libro de memorias de Anna Larina, *Lo que no puedo olvidar*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007. Es obvio, pero no desacertado, leer las memorias de Larina en paralelo con *Contra toda esperanza* de Nadiezhda Mandesltam: la fidelidad, el legado, la custodia del testamento político y de los poemas, cobijados en la obstinada memoria, durante interminables años, vividos en la penuria, sostenidos en una escritura secreta, la memoria como forma de la justicia.

más –lo era, pero, al mismo tiempo, no quería serlo–. El inconveniente, para Marina, es que su marido e hija mayor, terceros entre ella y Beria, aceptaron la Revolución y se pusieron a su servicio. Serguei Efrón fue combatiente blanco en la guerra civil, logro emigrar milagrosamente a Europa, donde pudo reunirse con Marina y su hija Ariadna; la hija menor, Irina, murió de inanición en un hospicio en el terrible Moscú de 1920. A mediados de los años 20, Serguei comenzó a participar activamente en los grupos políticos de la emigración rusa en París y se destacó entre aquellos que pugnaban por el regreso a la patria. Alrededor de 1930 hizo la visita de rigor a la Embajada soviética, e inició labores para el soviét. La esquila de Marina propone explicar la sinceridad del cambio de su marido; emplea el estilo staliniano: la confesión de los orígenes sociales. Efrón proviene de una familia de revolucionarios, su participación en el bando de los blancos es inexplicable, o comprensible por el fragor de la Revolución que no alcanzó a distribuir bien las piezas y los papeles. Un error rápidamente enmendado. *Si no me equivoco, ya en 1927 a Serguei Efrón lo llamaban bolchevique*. En suma: siempre fue comunista, incluso antes de asumirse como tal. Sus cambios dejan incólume su pureza moral –coraza de la justificación: la honestidad de un hombre, que revela, por el revés de la trama, infructuoso el esfuerzo declarativo que incorpora datos sociales esclarecedores de conductas–. No son, entonces, *gente de antaño* o *elementos ajenos* (*chuzhdhe elementy*). Los ajenos eran los *Ex* (exnobles, exburgueses, ex burócratas zaristas, etc.). Hacia finales de los 20 incorporaron a la lista a los *kulakí* y *nepman*. Privados derechos civiles; lo nuclear, sin embargo, consistía en

el uso político de categorías sociales, lábiles y móviles, el sayo era amplísimo. Marina quizás sentía orgullo de ser catalogada como gente de antaño, ajena, pero no su marido e hija, que no lo eran ni querían serlo.

Efectivamente, Efrón y Ariadna se apasionaron con la URSS en construcción de los años 30, que parecía contrastar con la miseria cotidiana del exilio, y planificaron minuciosamente el regreso. Marina resistía, acaso intuyendo la catástrofe. Ella, obligada a creer que se trata de un error, ofrece aclaraciones que supone que las autoridades desconocen. Saben muchas cosas por los interrogatorios, pero acaso no sepan que Efrón no fusiló prisioneros rojos durante la guerra civil, que su pasión soviética no tiene fisuras y que, sobre todo, es un hombre íntegro. Pero Marina no sabe, no puede explicar, cuál era el trabajo soviético de su marido en París; los chequistas lo saben, saben lo que ella no sabe o no puede decir, como saben lo que ella tampoco sabe: dónde están su marido y su hija. El juego se invierte, y esa oscilación, su fondo inexplicable, es lo que torna desesperante la epístola. Además, ahora nosotros supuestamente sabemos: Efrón fue espía infiltrado en los círculos de la emigración rusa en París, involucrado en un confuso episodio de ajuste de cuentas entre chequistas, partió secretamente de Francia y permaneció vigilado en una *dacha* hasta que fue encarcelado y luego fusilado. Los biógrafos y especialistas en su obra sostienen hoy que Marina desconocía la actividad de su marido en París, como ella misma le confesó a la policía francesa. Pero al momento de escribirle a Beria, ya lo sabía.

El periplo de Bujarin es conocido, y su tormento, que él bautiza hegelianamente como conciencia desdichada,

fue objeto de decisivas reflexiones filosóficas, que, a su vez, fueron objeto de ásperas refutaciones históricas: todo lo que afirmó Bujarin es puro palabrerío sin validez filosófico-política alguna; buscaba proteger la vida de su familia a cambio de proclamaciones ditirámicas. Sin embargo, ahora podemos leer sus escritos de prisión (un ensayo sobre el socialismo y la cultura, poemas, arabescos filosóficos, una novela inconclusa, varias cartas), una productividad asombrosa, un año en la Lubianka, que hacen *pendant* con sus testimonios y alegatos en el juicio, reponiendo, en parte, el arrojío filosófico de Merleau-Ponty. A condición, ya implícita en *Humanismo y terror*, de trastocar la dialéctica revolucionaria en enigma: la Esfinge frente a Edipo. La carta al Padre de los pueblos lo es. Porque son dos, entrelazadas, casi un palimpsesto. Es una doble despedida: a quien decidió su destino y a quien fue su camarada. A Koba le da su palabra de honor de que no ha cometido los crímenes que se le imputan, lamenta que no haya comprendido que él era uno de sus más capaces y abnegados generales y finalmente, con la conciencia limpia, le pide perdón y lo abraza en sus pensamientos. A Stalin, en cambio, ante la muerte inminente, solicita el cumplimiento de su última voluntad: ver a su mujer e hijo antes de que comience el juicio y se sustituya el modo de ejecución de la pena de muerte y que no se lo fusile, a cambio se le suministre veneno (la muerte confundida con el sueño, como la cicuta de Sócrates), anhela, quizás, una muerte filosófica. Bujarin suplica y sondea el nervio de la clemencia que anida en unas de las caras jónicas del ejercicio del poder. Cuando de repente, como un ramalazo de la conciencia, juzga plausible posponer la inminencia, *si conservo la vida...* sucede lo inaudito. Cito *in extenso*:

Quisiera pedir entonces (aunque antes tendría que hablarlo con mi esposa) emigrar durante algunos años a Estado Unidos. Los argumentos que hablan a favor de esta opción son los siguientes: organizaría una campaña sobre los procesos y llevaría a cabo una lucha implacable contra Trotsky, ganaría para nuestra causa a importantes sectores de la intelectualidad que duda y sería, desde el punto de vista táctico, el anti-Trotsky; realizaría esa labor con mucho brío y entusiasmo: se podría enviar conmigo a un chekista cualificado y, a modo de garantía adicional, retener a mi esposa aquí durante medio año, hasta que haya demostrado en la práctica cómo consigo propinarles un buen golpe a Trotsky y compañía. Pero si existiera la más mínima duda, entonces podrían enviarme por lo menos durante veinticinco años a Pechora o a Kolymá, a un campo; allí me encargaría de organizar una universidad, un museo regional, estaciones de investigación tecnológica, etcétera, institutos, una pinacoteca, un museo etnográfico, un museo de botánica y zoología, una revista del campo y un periódico.

Trotsky es el otro tercero (*el otro gran Otro*). A punto de morir acusado de dirigir un centro contrarrevolucionario trotskista y derechista, propone vivir organizando un centro anti-trotskyista en Estados Unidos (país núcleo, junto a Francia, del trotskismo en los años 30), agitar la validez de los *procesos*, convencer a los intelectuales timoratos, ser el *anti-Trotsky* con la vida de su esposa como reaseguro. Trotsky es un talismán, que

puede matarte o dejarte con vida. Efrón tuvo a su cargo la vigilancia en París de Lev Sedov y, por supuesto, fue fusilado acusado de trotskista. En cualquier caso, son también las tribulaciones alucinadas de un condenado (le escribe a Stalin y piensa en Trotski para salvarse), que, por su parte, encuentran un eco especular en el delirante –o, mejor, una escena casi onírica cuya verdad se disuelve en el delirio: Trotsky ofrece pruebas irrefutables en relación con la acusación de reunirse con altos jerarcas nazis– contra proceso organizado en México, con prestigiosos intelectuales norteamericanos, John Dewey, como simulados fiscales.⁵ La alternativa fantaseada por Bujarin es la expiación mediante una ardua labor pionera, que es menos disparatada de lo que en principio podemos considerar. Para la construcción del canal Volga-Moscova se organizó un campo de trabajo en las afueras de Moscú. El campo contaba con un museo, archivo, orquestas de música popular y clásica, se realizaban conferencias de poetas y conciertos de compositores, existían órganos de prensa, clubes deportivos, se invitaba a jugar al Dinamo y al Spartak. Todo un diseño artístico y social orientado hacia la rehabilitación-resociabilización. Su responsable, Semión Firin, invitaba a escritores y artistas a la ruta del canal, premiaba a los mejores trabajadores y se esforzaba por reducir sus condenas. Bujarin propone ampliar el quehacer humanista hacia los campos alejados de Siberia. La construcción del socialismo continúa en los campos, y nuestro hombre de poder, teórico del partido, no la imagina participando en la tala de árboles siberianos sino en su insigne papel fundador

5 *El caso Trotsky. Actas y documentos del juicio*. Buenos Aires, IPS, 2010.

de instituciones. Bujarin intuye plausible el vínculo purgante entre el crimen y el castigo, con su periplo siberiano y su posible redención (revolucionaria; a su mujer le atribuye esa función literaria, sacrificial y salvífica. Ariadna Efrón fue condenada a siete años en campos de trabajo, Anna Larina, joven compañera de Bujarin, permaneció 15 años en los campos y 5 más como desterrada. El Gulag siberiano, un tercero siempre latente. Pero ya no era, no podía ser, el sepulcro de los vivos que imaginó Dostoievski).

La insondable hondura que abre la experiencia de la muerte inminente deja poco lugar para la “epistología” ensayada por Grüner. No hay intercambio alguno. La disimetría impide que sean cartas desde la cárcel, ni demandas como una especie de *cahier de doléances*. Su posteridad es otra. Son lanzadas menos como botellas al mar que como piedra hacia la cima de la montaña, cuyo horror impide compararla con la de la osada metáfora de Maquiavelo en su dedicatoria a Lorenzo Médicis en *El Príncipe. Contra toda esperanza*. Cierto que Stalin supo reservarse intervenciones inesperadas para salvar condenados. Más moderno y diligente, no respondía cartas, discaba el teléfono. Como la famosa comunicación con Pasternak indagando por la virtud poética de Madelstam y su fulminante aseveración ante los soliloquios del poeta: si hubiese sido mi amigo lo habría defendido mejor. Bulgákov quedo pasmado tras un diálogo telefónico, en el que Stalin le aconsejó como respuesta al pedido de emigrar: *un escritor ruso no puede escribir fuera de Rusia*. Bulgákov repetía a menudo la frase, como un talismán, algo enloquecido. *Vida y destino* de Grossman recrea el extendido rumor de las inesperadas comunicaciones, cuando Víctor

Strum recibió una llamada del líder que rehabilitaba su investigación físico nuclear.⁶ Es la inversión simétrica de nuestras cartas, que no lo son, como no sucede un diálogo tras advertir que Stalin aguarda del otro lado de la línea.

Las dos cartas se pierden en un juego de espejos detrás del cual hay un otro que no vemos. Lo real es inarticulable. Las cartas son palabras ahuecadas. Callejones sin salida. Verdades impronunciables, imposibles de proferir, cuando aquello que resta es un hilo de vida. Inconfesables. Como escribió Tsvietáieva en una de sus esquelas del desesperante año 40 en Moscú, cuando “solo queda mi *no* esencial”.

6 Ehrenburg describe la llamada de Stalin tras la prohibición de la segunda parte de su novela *La caída de París*. El pacto germano-soviético impedía cualquier referencia crítica al fascismo. El 24 de abril de 1941 el escritor recibe un telefonazo del camarada Stalin, quien le expresa su interés por la primera parte de la novela que acaba de leer y lo alienta a continuar con una broma: “Escriba, entre usted y yo procuraremos sacar adelante la tercera parte”. Ehrenburg concluye: “Pronto habrá guerra”. *Gente, años, vida*. Barcelona, Acantilado, 2014, pp. 1171-72.

LEALTADES ENCONTRADAS

“En aquellas crueles noches de enero, vi, como desde lejos, con la perspectiva de los siglos, lo que había realizado nuestro pueblo. Y cualesquiera que hayan sido mis dudas en las décadas siguientes, cada vez más difíciles, siempre tuve ante mí la idea de Lenin, que me ha reconfortado y puesto a salvo de cometer una tontería. Yo era un joven escritor sin Partido; para unos, compañero de viaje; para otros, un enemigo; pero, en el fondo, era un intelectual soviético, uno de tantos, forjado en los años que precedieron a la Revolución. A pesar de los insultos y de las maliciosas miradas a nuestras cabezas prematuramente encanecidas, sabíamos que el camino del pueblo soviético era el nuestro”.

Ilía Ehernburg, *Gente, años, vida*

En una de sus últimas, acaso con sello definitivo, notas de investigación sobre los *intelectuales*, Carlos Altamirano nos advierte sobre el *inconsciente francés* que arrastra el discurrir en torno a la cuestión.¹ Las preguntas ¿Qué es un intelectual? ¿Cuál es su rol o deber? Las relaciones ríspidas con el Poder son, a menudo, capítulos de la historia cultural francesa extrapoladas –en principio por los propios intelectuales franceses y luego por lo no pocos que sufrieron su influjo– a la universalista república mundial de las letras. Altamirano, además de advertir, subraya la dificultad,

1 Altamirano, Carlos. *Intelectuales. Notas de investigación de una tribu inquieta*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

puesto que es imposible desprenderse completamente del sesgo: el surgir de la palabra, los relatos de los orígenes (el *affaire* Dreyfus), las polémicas célebres, los textos liminares, conservan el aroma de las orillas del Sena y de los cafés de Montparnasse o Saint-Germain. La palabra rusa *intelligenstia*, que pretendía connotar ribetes específicos de un grupo social característico de la vida rusa durante el Siglo XIX, aunque proviniera de la ilustración y de un programa europeísta para Rusia, –cuyo rasgo medular era la distancia, tanto de los grupos de poder efectivos en la estructura del zarismo como del mundo popular campesino, y su consecuencia: una acentuación del redencionismo y el profetismo, la autoimposición de una misión que tornaba indiscernibles la cultura, el arte y la política– acabó solapándose con la voz francesa de intelectual. De ese modo, el rumbo normativo de las polémicas, los debates político-espaciales sobre la cercanía o lejanía con el Poder jalonaron una indudable impronta francesa. También el decisivo aporte de Gramsci, la hoy dominante sociología de los intelectuales, o los anuncios que supieron destacar el fin de un modelo de intervención, la voz universal que toma partido.

La historia del pensamiento político atesora momentos escriturales sublimes que relacionan las armas y las letras. Las tentaciones cruzadas: el filósofo siempre a punto de dar el salto a la política –para que sus ideas no sean meros juegos verbales–, como les confiesa Platón a sus amigos en la Carta VII: ante la duda de ir o no ir a Siracusa, tras ser convocado por Dionisos, prevalece la postura de intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política. También el hiato. Rousseau, en el comienzo Del

contrato social, desafía al lector: “Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre la Política. Respondo que no, y que por eso es por lo que escribo sobre Política. Si fuera príncipe o legislador, no perdería mi tiempo en decir lo que hay que hacer; lo haría, o me callaría”. Lenin, reflexionando sobre su propio pasaje, arguye, en el cierre del Estado y la Revolución, que tenía trazado el plan para continuar el libro con un análisis de las revoluciones de 1905 y febrero de 1917, pero que no tuvo tiempo para escribir una sola línea, pues vino a “estorbarlo” la crisis y las vísperas de la Revolución; por tanto, habrá que aplazar indefinidamente la redacción; pero no importa, pues, sin remilgo alguno: “Es más agradable y provechoso vivir la experiencia de la revolución que escribir acerca de ella”. Entre ambos, entre escribir sobre la Política y hacer política, Maquiavelo, en su celebre dedicatoria a Lorenzo de Médicis, parece ubicarse en un lugar tercero, o en un no lugar entre la altura aguileña del príncipe y la llanura del Pueblo. Maquiavelo añade algo frente a los conocimientos parcializados por los puntos de vista enfrentados del príncipe y el pueblo –uno sabe algo del otro que el otro no sabe– que difícilmente sepamos, más allá de la materialidad de la ofrenda (el libro) y de la tacitiana imparcialidad del juicio (*sine ira et studio*), bien qué es, y, sobre todo, quién es el sujeto de ese acto.

A pesar de su eminente modernidad, el hilado *intelectuales* y *política* jamás abandona esos lares. Hoy, atenazada en prolongadas y sucesivas muertes y fulgurantes resurrecciones. David Viñas organizó una textura cardinal: a mayor heterodoxia, mayor riesgo de sanción. Elogio del perseguido. La palabra medular es

No, y su consecuencia: la *crítica*. Una sensibilidad. Los cedazos combinados del marxismo y el existencialismo sartreano morigeraron los excesos normativos y falsamente universales. La crítica estaba, o debía estar, enraizada. Se asumía el sesgo y desde allí ganaba espesor el cuerpo sudoroso, pugilístico. Circulaba, por supuesto, una suerte de lugar común hegeliano: es imposible que advenga la universalidad sin pasajes tortuosos por las diversas particularidades de la historia. La experiencia de la conciencia intelectual tensionaba las líneas de un triángulo. En el vértice, el enemigo, el poder de clase, capitalista, imperialista o estatal, un ángulo inferior para el movimiento político-social encargado de cambiar la historia, y en el otro ángulo el insumo de la producción de ideas. La autonomía intelectual es doble. Hacía arriba es total, crispante, y hacia abajo se juega el difícil partido de la crítica y la adhesión; Sartre la llamó: *fidelidad dialéctica*. El recorrido por el triángulo es bien conocido. La tirantez entre lo autónomo y lo orgánico, los dardos selectivos, las ceguerras o complicidades, los dos paños. En fin, el batifondo de los 60/70, con ciertas reminiscencias durante la última oleada de gobiernos populares a comienzos del siglo XXI. El esquema rige cuando logra, como reza cierto lenguaje teórico-político, trazar una frontera, la parte superior del triángulo. Por el contrario, cuando se produce el asalto al poder y se organiza el régimen de la revolución el sesgo francés comienza a trastabillar, y su inconsciente no puede estructurarse como lenguaje. No vale, en este caso, mencionar el funcionamiento de los partidos comunistas como microestados totalitarios, puesto que, si bien contaban con recursos punitivos nada desdeñables en lo simbólico, su

capacidad de sanción era limitada. Lo mismo para las adhesiones o justificaciones de la política de los países socialistas a la distancia, desde el exterior, y la casi inevitable posterior abjuración. El momento intelectual prototípico, tipo ideal, también por su giro inmediato, y trepidante, fue el de André Gide. La Revolución en el poder de Estado modifica radicalmente la geometría triangular por la que circula el *dictum* “intelectuales y política”; altera las ecuaciones: es lo que pretendo pincelar. Los debates señeros entre Sartre y Camus; Sartre y Merleau-Ponty; Foucault y Derrida; Foucault y Habermas; Bourdieu y Rancière; el ovillo de cuatro puntas que conformaron Adorno, Lukács, Benjamin y Brecht en el exilio de los años 30, quedan fuera de la zona a explorar. Propongo examinar la *caligrafía rusa* del intelectual.

La fidelidad a un movimiento troca en lealtad a un acontecimiento, cuya singularidad, que lo diferencia decisivamente de la Comuna de París, Mayo del 68, el Cordobazo o diciembre de 2001, es el quiasmo entre el haz de prácticas y memorias y la argamasa institucional resultante. Acontecimiento encarnado. Sus figuras, el Partido y el Estado, reclaman para sí (con éxito) el monopolio del culto. La Revolución de octubre del 17, Lenin, son acontecimiento e institución –llama centellante y ritual osificado–; cualquier escisión (o ilación para el denuesto) cae fuera de la vida soviética. Aquellos que desean permanecer dentro, con los matices posibles y plausibles, trajinan hirsutos. La posibilidad de una vida libre a partir de una fidelidad originaria, indiscutible. La legitimidad de la Revolución recrea, contra el inevitable afrancesamiento de la cuestión, la especificidad de la *intelligenstia*

rusa, mejor dicho: soviética. Mi comarca excluye a la legión de los albaceas, las de los taimados “trepamar”² o la de los que juzgaron *Octubre* como el inicio de una tiranía sin paragón; se ciñe, en cambio, a un sutil desfiladero, margen estrecho entre el exilio y el patíbulo. “Era una época difícil”, escribe Victor Shklovski, recordando los albores de la Revolución en Petrogrado mientras retrata a su amigo Boris Eijenbaum, a quien, en esos años hambrientos y fríos, se le murió un hijo y tuvo que someter su biblioteca a una prueba de fuego para calentar la casa familiar. Comían a diario puré de manzanas y hacían colas para procurárselas. Concluye Sklovski: “Escribo esto no para ajustar cuentas al pasado, no para hacer alarde de salud, sino para notar que también éramos felices”. *Esa es mi zona*.

También. En mi zona cunden las lealtades encontradas, los espejos astillados. Babel entre los judíos de Odessa y la caballería roja, Sholojov entre sus cosacos y la fe oficial en la gesta bolchevique, Blok y Andréi Bély mistagogos del arte y cultores de la Revolución como apocalipsis. Podríamos seguir. El lugar singular de la cultura judía en el fragor de la Revolución, tras los pogroms del zarismo, antes y después de la Shoa, el antisemitismo de Stalin y la creación de Israel. Crucial para sentir los trazos comunes de escrituras, tan disímiles por otra parte, como las de Babel, Grossman o Ehrenburg. El cineasta Medvedkin mantuvo hasta el final de sus días el recuerdo leal de sus camaradas de la caballería roja, los cosacos de Budionni, al igual que Babel (que a su vez reenvía al lienzo de Malevich). La mística de la guerra civil, en un contexto propicio

2 Sobrenombre bufo de Roberto Fernández Retamar.

para la fusión de la vanguardia artística con la revolución proletaria. El abandono de la pintura, de la poesía rítmica; el arte al servicio de la vida revolucionaria de las masas: la torre de la Tercera Internacional, las ventanas Rosta, el agitprop, Vjutemás. Rápidamente la combinación va a enredarse hasta romperse en un punto de bifurcación. Innumerables estudios analizan las tribulaciones del artista en la Revolución, generalmente anclados en el dilema entre censura y libertad creativa, funcionalidad y leyes inmanentes del arte. Esos estudios indagan menos el mentado *Octubre cultural*, es decir, la disputa que alentó tanto la vanguardia como el Proletkult por la dirección cultural y artística de la Revolución. En términos gramscianos: la organización de los intelectuales, que los bolcheviques sintieron desafiada por la prepotencia artística de los *caudillos culturales de la Revolución*.³ Allí el dilema de las lealtades parece disolverse. El cine, que combina modernidad técnica, estética radical y arte de Estado es un ejemplo notable. Lo viejo en lo nuevo arrastra el drama de las lealtades. No sucedía con el cine (que no contaba con tradición) ni con el arte que aspiraban a crear los caudillos culturales. Finalmente no hubo tal, se sabe. Pero mi tema no es “arte y política” sino “los intelectuales”.

3 Es el título de un libro del historiador Enrique Krauze, consagrado al estudio de las figuras culturales de la Revolución mexicana. Ciertamente Krauze indaga los itinerarios de Vasconcelos, Lombardo Toledano, Gómez Morín -la generación de 1915-, quienes intentaron, aunque infructuosamente, disputar el poder de Estado. Intelectuales en trance de politización antes que artísticas. La comparación funcionaría mejor con los muralistas, para no abundar, quienes también intentaron acaudillar culturalmente, y quizás con más éxito que sus cofrades rusos, la Revolución. En cualquier caso, vale el título.

En el campo de los intelectuales de izquierda las encrucijadas exacerbadas no dejan de insistir. Considero a Iliá Ehrenburg figura liminar del *intelectual comprometido* –*Lealtades enmarañadas* se titula la biografía del escritor a cargo de Joshua Rubenstein⁴–. Fase superior del modelo sartreano-viñesco. Leamos la frase del epígrafe. Es oracular, de una gran condensación. Recuerda la muerte de Lenin. En un enero frío, el pueblo lo llora. La figura del fundador y del pueblo compungido, taciturno, pero de pie, vigoroso, es talismán y combustible de una fe racional, proyectada en la perspectiva de siglos. Las dudas... cuando la fiesta de la Revolución troca vertiginosamente en catástrofe, torrentes de sangre derramada, o en el gran terror de los años 37-8 –Ehrenburg es obligado a volver de España a finales del 37 para asistir al juicio de Bujarin, quien fuera su protector en *Izvestia*–; como muchos, atribuye el terror a Yezhov, no a Stalin (“teoría rusa del cerco”). Y ese pueblo, sin embargo, que lloró a Lenin, sufrió y vivió a Stalin, que rechazó, heroico, la invasión nazi, *es el nuestro*, dice Ehrenburg. La pertenencia, el tejido entre Lenin y el pueblo, supera el stalinismo sin mostrar fisura alguna con la patria soviética (la política de la escritura de sus largas memorias, su lugar de enunciación digamos, *Gente, años, vida*, es contribuir a la destalinización en curso). El sentir imperturbable es lo que hace de un escritor sin partido, no orgánico, a menudo zamarreado por las publicaciones oficiales, cuyo carácter artístico se forjó antes de la Revolución, en la París vanguardista de los años 10, un *intelectual soviético*.

4 Rubenstein, Joshua. *Lealtades enmarañadas. Vida y época de Iliá Eherenburg*. México, Siglo XX, 2012.

Con demorada franqueza, en sus memorias, Ehrenburg vindica a Isaak Bábel. Y, a su vez, elogia a Alekséi Tolstoi, quien en 1917-18 *estaba confuso, no comprendía lo que sucedía*, pero luego se *reconcilia* con la realidad soviética y le regala algunas de las cumbres del realismo socialista. Vidas y literaturas irreconciliables, Ehrenburg las fuerza a convivir, en la ponderación y el rescate. En cambio, Osip Mandelstam abofeteó a Alekséi Nikoláievich. Con la escena del cachetazo comienza *Contra toda esperanza*, el deslumbrante libro de Nadezhda: no hay reconciliación posible.

No omito las controversias, más bien lo contrario. Ehrenburg vivió gran parte de su vida en París, con pasaporte soviético, siempre dispuesto a colaborar con las autoridades, en muy diversos planos. A partir de los años 30, tuvo un destacado papel en el entramado de las organizaciones culturales e intelectuales anti-fascistas, que, dirigidas contra el enemigo principal, acallaban cualquier voz que se levantara contra la creciente represión en la Unión Soviética –aquí otra historia de bofetadas: la que le propino André Breton a un imperturbable Ehrenburg, quien escribía violentos artículos contra los surrealistas y operaba, al mismo tiempo, su exclusión del Congreso de escritores antifascistas reunidos en París durante junio de 1935. En la 2ª Guerra, Ehrenburg agita un particular odio hacia los alemanes, llegando a sugerir matanzas; además reúne, con Grossman, testimonios y materiales de la Shoa en los países del Este, y protesta por carta a Stalin ante la negativa de este a publicar nada que relevara los crímenes específicos contra los judíos. Precisamente, el rasgo controversial de su itinerario es lo que moldea su ejemplo sobresaliente de

intelectual comprometido. Educado estéticamente en Francia, lleva al extremo, de modo muy ruso, el modelo intelectual francés hasta torcer su sentido. Su vida estuvo atiborrada de claroscuros. Su periplo: judío, largos años fuera de la URSS, su momento anti-bolchevique, lo volvía una víctima propicia para las purgas stalinistas. No lo fue. Dijo que dependía de una lotería quién caía y quién no dentro de los engranajes del terror; Solzhenitsyn le contestó que algunos números estaban marcados. Vale la cita completa, pues el juicio lapidario nace de las entrañas del archipiélago poniendo en duda nuestra lectura:

Las memorias de Ehrenburg no contienen la menor alusión a acontecimientos tan triviales (se refiere al encarcelamiento de un aviador que llevaba un diario que ponderaba el nivel de alemán y discutió en público la posturas germanófilas de Ehrenburg). Claro, podía no saber que su interlocutor fue arrestado más adelante. Él se había limitado a responderle en el momento según las directrices del Partido, y lo olvidó después. Ehrenburg escribe que “él mismo se salvó porque tuvo suerte en la lotería”. Si, claro, sólo que la lotería venía ya con los números marcados. ¡Cuando alguno de tus amigos era *atrapados*, había que dejar de telefonarle en el acto! ¡Cuando el timón daba la vuelta, había que girar con él! El odio de Ehrenburg hacia los alemanes era tan histérico que el propio Stalin terminó llamándole al orden. Cuando, en el ocaso de la vida, comprende uno que ha ayudado a implantar la mentira, no basta trata de

justificarse con Memorias: hay que sacrificar valientemente el hoy.⁵

Su obra dispar, henchida de hojarasca ideológica, escrita, como quería Sartre, exclusivamente para el presente –mezcla pocas veces feliz entre periodismo y literatura–, discurre entre la validez histórica de la Revolución y el derecho del arte a explorar. Constatable, por ejemplo, en sus tempranas viñetas sobre poetas, los de la Edad de plata, luego, en su mayoría, marginados de la cultura oficial soviética.⁶ Sus memorias, verdaderamente monumentales –el único texto que cumplió un papel positivo, dijo Nadezhda Mandelshtam–, están atravesadas por un sistema de doble lealtad, que puede ser patético cuando vindica a tantos amigos aniquilados por el régimen que él defendía en París, pero refrescante para los lectores soviéticos que desconocían los rastros de una cultura triturada por el stalinismo. A eso refiere Nadiezhda.

Ehrenburg recorrió los tres ángulos del triángulo. Un intelectual soviético es siempre un intelectual comprometido incluso a riesgo de convertirse en marioneta, cuya lengua son muchas lenguas, abiertas y en filigrana. Exotérica y esotérica. Interfiere la comodidad de los ciclos franceses sobre el auge y la caída de los *clerics*, el

5 *Archipiélago Gulag*, Tomo 2. Barcelona, Plaza & Janes, 1976, p. 230.
6 Ehrenburg, Iliá. *Retratos de poetas rusos*. Buenos Aires, Años luz, 2020. Las siluetas fueron escritas entre 1919 y 1921. De hecho, el lugar común respecto a la imposibilidad de congeniar venturosamente vanguardia estética y vanguardia política, Lenin y Dada, merece ser cotejado a la luz del itinerario zigzagueante de nuestro héroe: poeta, novelista, teórico vanguardista (con El Lisitski fundó y dirigió una revista constructivista, *Viesch*, en la Berlín rusa de los 20'), periodista, ensayística, organizador cultural, diputado soviético.

encuadre walshiano de Viñas o el antisartrismo militante de Walsh, y nos compele a pensar en la astucia cortesana o en el coraje repentino. Una zona pantanosa. Con escasos eximentes y pocos restos del típico candor de los letrados que otean los trasmundos de la política. Como los puntos suspensivos para filtrar el final de amigos y conocidos en los sótanos de la Lubianka sin cargar las tintas que acaso llamen la atención de la censura. Uno y lo otro. El doble fondo. El quiasmo de la lealtad, sin la cual no hay intelectual ni compromiso. La propaganda comunista le hace llegar a André Gide misivas de obreros y milicianos que, desde el frente que defiende Madrid del asalto fascista, le piden que no publique su *Regreso de la URSS* porque debilita su lucha y le ofrece armas al enemigo.⁷ Son las tribulaciones y congojas de la fatal década de los 30. Los razonamientos que allí cundieron siempre amenazan con retornar. Ehrenburg, ya en España, se encaminará en los próximos meses con el ejército republicano hacia Teruel.

7 Victor Serge acusa a Ehrenburg: *Su manuscrito, confiado al impresor con el compromiso de guardar secreto, fue sin embargo leído por Ehrenburg*. En el Congreso de escritores anti-fascistas, Gide, entre pocos otros, pidió por Serge, preso a la sazón en la URSS. La rara piedad de Stalin, que liberó a Serge en el año 36, se explica por el lugar destacado de los intelectuales en la lucha anti-fascistas particularmente los franceses, entre los que Ehrenburg tallaba con gran eficacia, puesto que era y no era uno de ellos. En *Gente, años, vida* se omite a Serge, no se alude al episodio de la carta de los obreros españoles, y en las páginas dedicadas a Gide la cuestión se resuelve con la clásica incomprensión –por superficial– del intelectual burgués, centrado en sí mismo, de la realidad revolucionaria. Ehrenburg se entusiasmó con la conversión de Gide y supo escribir contra el renegado. Tras el paso de los años y *como el tiempo lo cura todo*, la memoria retuvo la sombra de aquella mariposa de sesenta y dos años, *enfundada en un abrigo, con El Capital o un pequeño volumen de Eurípides en la mano*.

Gente, años, vida también conjuga, como Shklovski, las épocas difíciles con la felicidad. Y más allá de la figura del intelectual comprometido, aunque no la descarto, la lealtad enconada supone que, en los momentos de máxima tensión, todos somos albaceas y amanuenses, cuando no sotretas. La vileza puede esquivarse gracias a la pasión moral de la amistad (como el abrigo que le alcanza Shklovski a Mandesltam antes de su partida al infierno), último reducto de la virtud política. Elude, pero no evita el sol triste que compone la vida de estos hombres, su zona existencial, su cadencia asordinaada.

Ehrenburg y Shklovski se malquerían. Compartieron exilio en Berlín; Shklovski lo zamarrea en *Zoo o cartas de no amor*, Ehrenburg devuelve gentilezas en sus memorias. Sus retratos cruzados pincelan lo obvio: el oportunista y el esteta carente de mundo; y, sin embargo, un párrafo de Ehrenburg merece atención: lo único que conservó Shklovski, que cambió tanto como todos y no por mero oportunismo, es *la mirada triste desde el mismo día en que nació* (Tinianov era un hombre muy triste, y un escritor genial, anota en otro parte Ehrenburg). A ese mirar, que interioriza la Revolución, fueron fieles y leales, como un extraño (*ostranenie*) viaje sentimental.

MEMORIAS SIN IMPERATIVO

“Yo no reniego de mi época. Quiero comprenderla; ¿en qué puedo serle útil y qué es ella para mi trabajo?”

“Tengo miedo de ceder ante mi tiempo”.
Víktor Shklovski, *La tercera fábrica*

En un tramo medular de *La pasión y la excepción* Beatriz Sarlo afirma que ya no es la misma que festejó el ajusticiamiento de Aramburu. Se había producido una bifurcación de la conciencia a tono con los decisivos cambios de época. Escribe sobre *otro* tiempo e introduce una pincelada autobiográfica en el sentido de *la vida de otra*. ¿Era necesario timbrar la disonancia? Lo contrario no ofrece, sin embargo, una alternativa mejor. La *mismisidad*, estábamos en lo cierto antes y ahora, y los cambios contextuales obligan a modificar las tácticas mas no lo esencial. Justificación antes que comprensión de un curso de acción impugnado por sentidos que se asientan sobre las ruinas del anterior. Se trata de la Revolución, de las esquirlas que dejó su expiración o de su ingreso en una era espectral. Nicolas Casullo, como ya señalamos, pronunció un *dictum* digno de atención: *la revolución como pasado*. El fin de la revolución socialista, proletaria, imaginada por Marx y desplegada por un amplio movimiento histórico-político, implicó una permuta temporal y una nuevo espacio de audibilidad: la memoria. Horacio González, tan distante del corte abrupto, de la identidad o de la

diferencia absoluta, pensó, en los crepusculares años 80, la revolución como *lo que queda*. Nunca la revolución coincidió plenamente con un tiempo histórico, para luego, fracasada o desviada, amanecer desenfocada o inteligible sólo como historia. La revolución es siempre resto, exceso, aureola, legado que se transmite, como el echarpe, símbolo de los *communards*, que Luise Michel parte en dos y entrega en su despedida a Taitu, uno de los sublevados canacos. La revolución nunca termina, escribe González, es una *moneda fugaz*, que pasa, inesperada, anónima, de mano en mano, y que incluye, agregamos nosotros, *la fausse monnaie* de Baudalaire.¹ Sarlo, Casullo, González –y tantos más– reflexionan en torno a una idéntica pregunta: ¿Cómo asomarse al cráter? Debaten cómo mirar, porque allí mirar es mirarse. Lo visible y lo invisible (mejor: uno en otro. *Ineinander*, como quería Merleau-Ponty). Pústulas por doquier.

La reposición de la memoria, el giro hacia, reside –fue dicho de muchas maneras– en la validación del testimonio en los contextos concentracionarios que pulularon durante el pasado siglo. La irrupción de las víctimas, que reemplazó a la figura de los vencidos. Allí donde no hay registros ni documentos, y la objetividad es escabrosa cuando no insultante, las figuras del sobreviviente y de su testimonio suscitan una nueva legitimidad que hunde aún más la cavidad de la Revolución. La oquedad de las voces que la reivindicán a pesar de todo, abusando de los viejos argumentos, delirios geopolíticos o apelativos tautológicos al contexto,

1 González, Horacio. “La mitad de un echarpe o un canto inconcluso” en *La palabra encarnada*. Buenos Aires, Clasco, 2021, pp. 337-40.

apenas resuenan como una torpe obstinación. En cambio, cuando indagamos la Revolución tras su crepúsculo a menudo hallamos víctimas y nos disponemos a oír su testimonio. Nuestro espacio de experiencia es vitalista, en el sentido de la primacía de la vida ante cualquier circunstancia. Y lo es porque resulta del deshilachamiento de los signos revolucionarios, que ensayaban dialécticas de la violencia. Hoy son huevo de serpiente. Esquemas mentales totalitarios, o proclives a regímenes que se consideran capaces de poseer la Verdad. El totalitarismo, el aullido de sus víctimas, son el *Ineinander* de la Revolución. Aquí y ahora. La memoria es su campo de batalla. La Rusia soviética es uno de sus hontanares. Ya citamos los libros de Nadiezhda Mandelestam y Anna Larina, y entre la vastísima bibliografía, escritas en casi todas las direcciones estéticas y políticas posibles, vale añadir las más recientes memorias corales, *desde abajo*, como las indagadas en los trabajos de Svetlana Alexievich o en investigaciones como *Los que susurran* de Orlando Figges. Más allá del juicio sobre estos enfoques es evidente que expresan las corrientes dominantes de las últimas décadas.

El terreno de la Revolución es el de la memoria. No hay separación posible. “Para nosotros”, se nos podría compeler a clarificar con rigor histórico. Sin duda. Cabe preguntar, entonces, si existen otras *memorias de la Revolución*, que no pueden ser las de Proudhon, Herzen o Trotski, pero acaso logren sortear, *avant la lettre*, el magisterio de Pierre Nora. Escribe Sazbon sobre *Les lieux de mémoire*: “El placer del texto, sin embargo, no puede cancelar la conciencia de que esos ejercicios, cuando tienen por objeto un enclave irredento del pasado –como lo fue la promesa ilimitada de

la Revolución— y lo consideran sólo en su caducidad epocal, como constelaciones arqueológicas, suprimen, con gesto decisionista, la sobrevida que conecta su originario horizonte liberador con los conatos actuales del pensamiento crítico, reforzando, por tanto, los poderes fácticos que agobian el presente”.² El fin de la conciencia histórica, la disolución estructural del sujeto que albergaba el horizonte de sus prácticas, provocó al mismo tiempo una apertura de la investigación histórica y una constricción estética, moral y política. La tarea de rescatar las voces que la Revolución condenó al basurero de la Historia se realizó con lentes democrático-liberales o repitiendo obviedades tales como “la lengua es la patria del escritor”, o verdades orwelianas. El deber de memorar se convirtió en una telaraña que estrechaba sentidos. Hay que emancipar la memoria, insiste el pensar de Horacio González.

En principio, sin el imperativo que se apresura a oponer democracia y totalitarismo, menos porque no haya que oponerlos que debido al alisamiento de sedimentos demasiados rugosos que provoca al encerrarlos simbólicamente en una estructuración antagónica. Quiero recorrer memorias que no son confesiones. No son conteo de errores y no se ofrecen al altar sacrificial de la subjetividad revolucionaria. ¿Por qué pertenecen al espacio de experiencia de la Revolución? Sí y no. Sí, puesto que su ambiente espiritual es el del *Siglo*, y recuerdan la época de la Revolución cuando todavía ésta no dio sus últimos estertores. No, puesto que son memorias de mundos desaparecidos. Las hebras que conserva la conciencia saben del abismo que abrió el

2 Sazbón, José. “Memorias de la Revolución francesa” en *Cuadernos del CISH* N° 13-4, p. 51.

stalinismo. Navegan entre tempestades, son textos lúgubres. Anonadantes. No entregan su sentido de inmediato puesto que no gritan *Revolución traicionada*. Indagan sus caminos sinuosos, la complicidad que les cabe, la trama y su reverso, el humanismo y el terror.

El suelo compartido de la Revolución y la memoria fue plausible desde que los bolcheviques lograron consolidar el régimen soviético. El stalinismo ahondó más la perspectiva de escrituras cuya raigambre es la memoria como recodo de la emancipación. No son opuestos a los grandes textos sobre el Gulag –archipiélago Gulag es ante todo islas de la memoria–, pero se distinguen de ellos al conservar el *locus* de la Revolución. Por eso son incluso más sombríos. No hay diáfana distinción entre víctimas y victimarios, ni verdades como sentencias. No limpian nuestra conciencia ni confirman nuestras convicciones. Los rasgos de su distinción dificultan su audibilidad, no caben en la narrativa democrática –como sí los textos del Gulag: otro absoluto y advertencia–. Su lucidez es escritura asombrosa y politicidad incierta.

La obra de Shklovski es un *acontecimiento*. Sus textos son crítica y ficción, estilo y rigurosa objetividad (en una flecha que va hacia Barthes). La forma y el sentido. Su zona de indistinción es la memoria. No quiero abusar: voy a ceñirme a *La tercera fábrica*, primer escalón de mi *racconto*.

Concluido el período heroico y dramático de la Revolución, cuando la vida cotidiana adquiere tonos más coloridos, y entre mercados con productos, transportes funcionando, hogares calientes en invierno, la superioridad indisputada del Partido, la continuidad de la briosa vinculación entre teoría y práctica artística

(en resumen, las promesas de la *Nep* y de una vanguardia devenida Estado), *La tercera fábrica* es presente como historia (Shklovski, en los veinte, ya pespuntea aquellos años como momento crucial, inaugural y crepuscular; ya no podrá salir de allí, es el nódulo de su existencia). El ensayo escudriña su tiempo, no reniega de él ni quiere ser aducido, viviendo la vida de las marionetas. *No somos marxistas*, afirma. Pero el círculo de los llamados *formalistas* es partidario de *Octubre*. Se trata de no ceder o de organizar una disputa en condiciones cada vez más acuciantes. *La tercera fábrica* es la continuidad autobiográfica de la revista *Lef*. Narra el camino de la vida, renegando de las facilidades de la iluminación histórica de la existencia a través de su politización. El encuadre dilemático, estrábico, vuelve a Shklovski reacio a los signos más visibles de su tiempo, a la confesión o autocrítica (la autocrítica llegará cuatro años después: *Monumento a un error*. La vida pendía de un hilo), y desgraciado. *Somos hombres desdichados*, Roman, le escribe a su amigo en Praga, el pelirrojo Jakobson. Es la tristeza de la Revolución sin condena. La aceptación de su necesidad histórica y la doble imposibilidad: no poder vivir fuera de Rusia y no ser capaz de adoptar el lenguaje revolucionario –su *epos*, heroísmo y mandobles– sitúan a la memoria en el lugar de indagación del sentido. Destinados a ser *la gente nueva*, vertiginosamente se transforman en *gente vieja*, legatarios de modos de escribir y pensar en vías de extinción. Es la razón de la carta a los amigos que pueblan el escrito: un llamado a persistir sin renegar. La memoria y los amigos son menos refugio que la apertura de otra temporalidad, tan alejado de la épica revolucionaria como de cualquier *Vendée* romántica.

El té aquí es la sublimación del tiempo. El *aquí* reenvía tanto a Rusia como a la escritura que fatiga la memoria, no para escapar de un presente abrumador ni para juzgar el pasado inmediato, sino para *comprender* de otra manera –la digresión contra la linealidad–; una sensibilidad que oye el grito y abomina su explicación-justificación mediante el contexto.

Trotsky escribió sobre el suicidio de un poeta que no era ajeno a la Revolución: *Esenin era íntimo, tierno, lírico, mientras que la revolución es pública, épica y catastrófica.* Fraseo con eco dialéctico, pero tensionado al máximo. Trotsky atribuye a la *Historia* la resolución del drama, que en el presente acaba en no pocos suicidios, exilios o abjuraciones. La frase posee vastos alcances, puesto que es una preciosa condensación de la tirantez existencial del escritor en la Revolución. Las largas memorias de Ehrenburg son un sugestivo esfuerzo, aunque vano, por diluir la tensión, o superarla dialécticamente a partir de la destalinización en curso. El deshielo es una obvia metáfora de aflojamiento político-cultural, la posibilidad de convivir recuperando la autonomía de las esferas, la vuelta del país al reino de la historia. En las memorias vemos desfilar a un conjunto de artistas, casi un atlas del arte moderno (por ejemplo: Alexéi Tolstoi, Diego Rivera, Picasso, Modigliani, Tsvietáieva, Pasternak, Mayakovski, Mandesltam, Meyerhold, Esenin, Márkish, Babel, Roth, Ilf y Petrov, Gide, Malraux, Hemingway, Neruda, etc), iluminados mientras caminan por la cuerda floja –como la parábola kafkiana del artista. Sus poéticas son reivindicadas contra el obtuso realismo e imputadas cuando escasea la comprensión del sentido histórico de la Revolución, es decir, de la contradicción. Pasternak es un poeta

inmenso, pero, como Esenin, adolece de falta de una sensibilidad capaz de asir la Revolución. Por eso, cuando lanza una intelección del conjunto histórico revolucionario, *Dr. Zhivago*, según Ehrenburg, fracasa. *Gente, años, vida* es mi segundo ejemplo. No son las memorias de un revolucionario; antes bien, asistimos a la conversión de un poeta, primero en escritor profesional y luego en intelectual comprometido, o periodista militante. Un trastocamiento que logra acomodar su vida a la vida de millones y aprende a *silenciar lo más importante* en nombre del bien superior: la continuidad de la revolución en el régimen de la revolución. No hay digresiones sino encadenamientos de sentidos; condena del titubeo y vindicación de la exploración. Ya aludí a la opacidad de una vida, tan ligada a los campesinos de Aragón como a los cancerberos de anarquistas y poumistas. Las memorias de Ehrenburg interpelan por su manera de habitar el espacio abigarrado de la autonomía y la heteronomía, la libertad y el poder, en todos los planos, aunque con el sesgo inevitable de la vida artística. Cierto que su conclusión es mediocre. Al igual que Trotsky, como todo buen marxista que carece de perspectiva, se encomienda a la Historia. Escritas entre fines de los años 50 y mediados de los 60, son memorias de la esperanza de una reforma capaz de tabicar el período stalinista y juzgarlo discerniendo necesidad y contingencia, o lo justificable de lo injustificable. Recuperar la memoria para restituir el leninismo en plena consonancia con el discurso del poder soviético: el leninismo, sus sentidos en disputa, como se escribe a menudo, fue el significativo vacío del conjunto de la época soviética, válido para todas las tendencias, o, al menos, hasta la

irrupción de las corrientes nacionalistas y liberales a fines de los 70 y 80. *Gente, años, vida* es una de sus vibraciones interiores, con una torsión peculiar: lograr la convivencia entre el alto modernismo estético y el régimen de la Revolución³, a través, por ejemplo, de la vindicación de la pintura de Chagall arrumbada en los fondos de la Galería Tretiakov. En este sentido, la frase final es una especie de cifra de la apuesta político/cultural: “¿Quizás ha llegado el momento de enseñar las obras de Chagall con sus habitantes de Vítebsk no sólo a los franceses o a los japoneses, sino también a su paisanos?”⁴

Pero son tantos los cabos sueltos, la sangre derramada, que la reconciliación “liberal” –legitimidad de la Revolución devenida régimen, derecho del arte a explorar formas, coexistencia pacífica– extravía a menudo su prospectiva, y es allí donde las memorias, acaso a pesar suyo, expelen sus signos más densos y acongojados. Es la consumación de las tribulaciones del intelectual comprometido, consagración y réquiem, que, al no abandonar su tensión constitutiva, macera una memoria tan alejada del arrepentimiento como de la coartada. Metáfora del arte, constituye, a tientas y plagado de espinas, un campo (minado) de exploración.

Las memorias de Victor Serge sí que, *prima face*, son *las memorias de un revolucionario*. El tegumento de la obra reside en la hesitación en torno al título. Las variaciones halladas en sus archivos van de la clásica “recuerdos de

3 Durante el *Deshielo*, por ejemplo, Ehrenburg organiza una exposición de Picasso en Moscú (1956), edita una serie de obras poéticas de Marina Tsvietáieva.

4 Ehrenburg, Ilía. *Gente, años, vida*. Barcelona, Acantilado, 2014, p. 1994.

un revolucionario” al pasaje, que es pendiente y denuncia, “De la revolución al totalitarismo”, la neutra “La revolución rusa y el Komintern. Testimonio”, o la poética “Recuerdos de mundos desaparecidos”. La nueva edición realiza una mixtura entre la canónica, en francés, *memoires d’un révolutionnaire* y los papeles encontrados: *Memorias de mundos desaparecidos*.⁵ Como fue uno de los primeros en calificar al régimen de Stalin como *totalitario*, Serge es pionero en lanzar la pregunta radical: ¿El fin del tiempo de la Revolución? Sin la democracia como nuevo espaldarazo identitario –escrito durante la 2° Guerra mundial–, el texto propicia una sensación de abandono de las palabras. La diferencia con Trotsky, más allá de las divergencias político-estratégicas, radica en la posibilidad de balbucear la pregunta que acaso destrone el sentido. *Los mundos desaparecidos* no son solo los de hombres y mujeres que forjaron la Revolución y fueron liquidados durante el terror de los treinta (vidas y figuras, retratadas en la novelística de Serge, sobre todo en *El caso Tuláyev*, cuyo visor narrativo semeja el filosófico bosquejado por Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*), sino el de toda una existencia histórica, el vaciamiento de la experiencia. Las coordenadas de percepción revolucionarias estallan, se vuelven penumbrosas. Leídas en paralelo al *Stalin* de Boris Souvarine o a las tesis sobre la historia de Benjamin, las memorias de Serge no expresan meramente las vicisitudes de una conciencia trágica. Leemos:

Una Europa totalitaria crecía sin embargo detrás de nosotros. Allí, estábamos ciegos.

5 Serge, Víctor. *Memorias de mundos desaparecidos (1901-1941)*. México, Siglo XXI, 2002.

Revolucionarios, queriendo crear una sociedad nueva, “la más vasta democracia de los trabajadores”, habíamos construido con nuestras propias manos, sin darnos cuenta, la más terrorífica máquina estatal que pueda concebirse, y cuando nos dimos cuenta de ello con rebeldía, esa máquina, dirigida por nuestros hermanos y nuestros camaradas, se volvía contra nosotros y nos aplastaba. Transformada en un despotismo implacable, la Revolución rusa no atraía ya a las masas de Alemania cuyos recursos y cuyos nervios estaban exhaustos. El nazismo se instalaba imitando al marxismo al que execraba.⁶

El dramatismo del fraseo es explosivo para la cosmovisión marxista, pues no solo discurre la figura clásica de la Revolución devorándose a sus hijos, sino que son los propios hermanos –curiosa desviación del banquete totémico freudiano– quienes se despellejan lanzando contra unos las armas forjados por todos para combatir la opresión y construir la nueva humanidad. Serge tuvo una vida política ejemplar: *nada nos pertenece como propio, si no es nuestra buena voluntad para participar en la vida común*. Templó su carácter en sus años de perseguido, 10 de los 50 años vividos transcurrieron en diversas prisiones (encarcelado por las repúblicas burguesas y por el Estado comunista). Abnegado, Serge no trama una leyenda, su escritura casuística lo impide, también su humanismo revolucionario. Escribe contra los carceleros de la humanidad, reivindica al individuo, la libertad de su conciencia, contra

⁶ *Ibid.*, pp. 389-90.

el Sistema, sin trastabillar con circunspectas apelaciones humanistas ni se encomienda a la Historia, más bien se empecina en las preguntas fundamentales. Su afán pedagógico: las enseñanzas de la generación que hizo la Revolución, no esconden la desaparición de un mundo preñado de sentido. Sus memorias no están escritas desde ningún lugar cierto, como la vida del exiliado casi perpetuo que fue Serge, y por eso se dejan leer como una crítica sin atenuantes de la deriva totalitaria de la Revolución sin el plexo de significados que ofrece la playa democrática. En el medio del mar, ante el hundimiento, son botellas lanzadas por la borda.

Nuestro pobre intento de procurar una asociación compleja entre tres estilos de memorias, cuyos autores no tienen demasiado en común, fue impulsada a partir de una figura de Shklovski: *disimilitud de lo similar*. Ehrenburg, Serge y Shklovski fueron enemigos entre sí, víctimas y verdugos. Su distancia temporal –años 20, 40, 60– atravesó, sin embargo, los años decisivos de la guerra y la revolución, cuyas capas de significación fueron a menudo desfondadas. La pasarela de sentido fluye mediante la producción de una subjetividad abismada en la escritura, que no indaga una época desde las certezas de la siguiente. Son otros, pero no han despertado del sueño ni exorcizado sus fantasmas. Abundan los callejones sin salida. Sus sutilezas apenas atemperan la tempestad del siglo, *la bestia* –como lo llamó Mandesltam en su poema *El Siglo*–,⁷ pero lo

7 Del poema toma el título el sugerente e inquietante ensayo de Alain Badiou: *el siglo* es la época del forzamiento subjetivo para cambiar el mundo aquí y ahora. Su forma no es la de la teleología historia, que corresponde más bien al siglo XIX, sino la del sujeto; dividido, trágico, militante. *¿Qué hacer?* y *La interpretación de los sueños*; textos inaugurales, liminares. Badiou denomina el conjunto

hacen abriendo surcos, modos de mirar el hueco, que resiste la historización que acicatea la linealidad de la revolución a la democracia, de la historia a la memoria.

poética del umbral. El poema comienza así: siglo mío, bestia mía, ¿quién sabrá hundir los ojos en tus pupilas y pegar con su sangre las vértebras de las dos épocas?

MARX Y TOLSTOI

“Lo que más cambia al hombre es la máquina”.

V. Shklovski, *Zoo o cartas de no amor*

“Teníamos ante nosotros dos caminos, pero preferimos seguir el trazado por Europa occidental y rechazamos nuestros propios recursos históricos”.

Danielson

En su maravillosa biografía de Serguei Eisenstein, Víctor Shklovski escribe un párrafo decisivo para escrutar la temporalidad moderna, el ángel de su historia:

El campesinado se marcha sin terminar de trabajar sus campos.

Es un proceso complejo y lleno de tragedias; a la ciudad vienen hombres iletrados (como lo hemos visto en las cintas italianas), y se convierten en vagabundos de la urbe.

No puede existir el viejo equilibrio del mundo. Esto se expresa en el proceso de colectivización (...) Es un proceso muy difícil, comparable con los cataclismos geológicos.

León Tolstoi temía ese proceso; decía que cuando se transformara el campesinado, cuando los hombres dejaran de vivir en el campo, se modificarían los fundamentos de la moral, y los hombres se convertirían en salvajes.

La colectivización es el resultado de una decisión consciente de transformar las relaciones entre la ciudad y el campo, y de introducir el tractor. Esto no significa que vamos a olvidar la vaca y al caballo; Tolstoi se quejaba injustificadamente de que había demasiados caballos en la ciudad. Estos caballos que se necesitan en la ciudad para los coches de los ricos comían la cebada y quitaban el pan a los hombres.

Serguei Eisenstein, el gran hombre de una gran época, comprendía el movimiento del tiempo, y, precisamente por esta razón, comprendía el movimiento del arte; razonaba, modificaba sus leyes, y enriquecía las fórmulas del pensamiento, modificando aquellas estructuras con las que el artista debía expresar nuevas relaciones humanas (...)

Nosotros, los hombres de principios de siglo (hablo de los hombres nacidos en un siglo y que pasaron al otro), los hombres de las primeras generaciones de ciudadanos soviéticos, hemos sufrido los cambios más profundos de las relaciones humanas, y hemos comprendido con más dolor que nuestros predecesores el carácter universal del cambio de estas relaciones y la necesidad de ese dolor.¹

Shklovski comenta el filme *La línea general; lo viejo y lo nuevo* en la formación social agrícola. Una primera lectura puede inducir a una reconciliación tras el cataclismo de la industrialización y la urbanización

1 Shklovski, Víctor. *Eisenstein*. La Habana, Ed. Arte y literatura, 1985, pp. 258-60.

aluvional. Una justificación histórico-general, a pesar de las injusticias que suscita *el vértigo del éxito* (frase autocrítica de Stalin en medio de la hambruna de comienzos de los treinta, a la que alude Shklovski con incierta ironía), de la colectivización, salto a lo moderno aglutinado en el tractor, que, sin embargo, no olvida el arraigo afectivo, los caballos y las vacas. *Somos un antiguo país agrícola*, señala Shklovski. Y propone una nueva alianza entre Caín y Abel. Eisenstein comprende la sincronización precisa de la experiencia moderna del tiempo; es capaz de capturar la novedad: es un artista del futuro, como Maiakovski. Pero la introducción de Tolstoi y su rezongo, aunque injustificada, empaña la distinción entre vetustez y suceso. Al incorporarla, Shklovski atestigua la relativa validez de la oposición tolstoiana a la industrialización del campo.²

El párrafo es de una complejidad extrema, puesto que condensa el punto de vista de los vencedores y el de los vencidos; incorporando, además, la compleja simbología del *caballo*. Para la asentada tradición cultural rusa se trata de un animal totémico que cifra el apocalipsis; más bien esa *espera*, inquietante, que trama la modernidad rusa. Pensemos, por ejemplo, en *El jinete de Bronce* de Pushkin, en el repiquetear que se oye a lo lejos, en un *crescendo* que anuncia el avance de la caballería mongol por la estepa en *Petersburgo* de Biely; en *Caballería roja*, lienzo de Malevich o en los cuentos de Isaac Babel, o en el caballo que cuelga del

2 El largo itinerario teórico y poético de Shklovski jamás abandonó el genio de Tolstoi. El gran novelista fue ejemplo pionero del carácter desautomizador del arte –en el artículo seminal del formalismo “El arte como artificio”– y mereció una gigantesca biografía escrita a comienzo de los años 60.

puente sobre el Neva en *Octubre* de Eisenstein o en los jinetes cosacos, que le cierran el paso a la multitud que huye escalones abajo hacia el puerto de Odessa en el final del más célebre montaje cinematográfico. En Tolstoi, la pérdida de los caballos para labranza, el maltrato que sufren los animales ecuestres en ambientes urbanos, marcan el hundimiento moral de Rusia.

¿Dónde ubicar a Shklovski? ¿es posible discernir la verdad de su fraseo de la compulsión ideología? ¿Y Eisenstein? ¿O la contraposición, la narración histórica de los vencedores y la historia secreta de los vencidos, tan benjaminiana, no funciona cabalmente en la dramática URSS?

En *Le tombeau d'Alexandre*, recuerdos fílmicos-epistolares de Chris Marker para Alexandre Medvedkin, hay un precioso montaje que encabalga las irrupciones del tractor en el cine soviético. En películas clásicas como *La línea general*, *La tierra* de Dovzhenko o *La felicidad* de Medvedkin, el tractor es emblema progresista, superación de la barbarie campesina (arar la tierra con tracción a sangre brutaliza vidas y fomenta la crueldad con los animales). La máquina agrícola arriba junto con los comisarios bolcheviques y despier-ta los deseos cooperativos que anidan en el campesinado para derrotar al Kulak y al persistente influjo de la Iglesia ortodoxa. Marker focaliza en el *tractor marxista*, pero destaca una rareza: los tractores se rompen, siempre, a toda hora. Accidentes cotidianos en el contexto de la industrialización y colectivización aceleradas (materiales penosos, faltantes de todo tipo) son recordados por los cineastas para –ejemplo supremo del estrecho sendero por el que discurrían sus estéticas, entre la *vanguardia* y la *revolución cultural stalinista*,

torpedeados por el conservadurismo de las elites políticas y el populismo de los artistas proletarios con un único argumento: la indiferencia del pueblo— construir escenas significativas, desatando momentos autónomos, poéticos, a través de la maestría del montaje, en medio de llamados urgentes a la movilización. La fuerza modernizante del tractor es una potencia averiada. De todas formas, Marker señala la traducción que hizo el poder soviético: en una escena de las tantas películas consagradas al impulso a la industrialización de los 30, un tractor deja de funcionar en medio de la Plaza Roja. Una muchedumbre rodea la máquina y comienza a discutir pormenores, un hombre pequeño despotrica contra la industria soviética y sugiere importar tractores: es Bujarin. Finalmente, el mismísimo Stalin repara el daño, se sube al tractor y marcha por la Plaza Roja, mientras sueña el sueño de Lenin: campos plétóricos de tractores labrando la tierra.

Una gran industria mecanizada y su traslado a la agricultura constituyen la única base económica del socialismo. Es una frase, entre las innumerables de similar tenor que podemos hallar en las obras completas, de Lenin. Los bolcheviques ensalzaban, casi que adoraban, el poder socializador de las máquinas, imaginaban que el tractor ayudaría a resolver el problema mayúsculo de la revolución triunfante: el estado proletario gobernaba una masa ingente de campesinos analfabetos, supersticiosos, ajenos y reacios respecto a la técnica, cuyas vidas sufrían el implacable dominio *aziatstvo*. El partido revolucionario de un país con escasos proletarios urbanos debía convocar a todas las clases para impulsar el socialismo y el Estado revolucionario debía gobernar sin arriesgarse a perder el

apoyo de la mayoría de la población. Originalidad de la historia rusa que, así como abría una brecha para que irrumpiera la revolución, tornaba extremadamente dificultoso gobernar el proceso dirigiéndolo hacia el socialismo. Lenin convocaba a distinguir ritmos históricos. La fulguración era patrimonio de la política y de la guerra; la economía y la cultura exigían otros cuidados, evitar premuras o cultivar la prudencia (casi la *phrónesis* aristotélica), la aceptación del largo plazo. La técnica y la educación permitían construir el puente de plata, eran la arquitectura del futuro. Las hilvanaciones históricas son cambiantes, todos los rodeos son admisibles para no perder lo esencial: el poder estatal conducido por los comunistas en nombre del proletariado. La ardua tarea de salir del *atraso*, que significaba ecualizar la temporalidad del desarrollo incrementando su velocidad para alcanzar la frontera de la civilización, configuraba la tarea principal del gobierno.³ El campo era el lugar espaciotemporal de la barbarie y los campesinos un material humano a reformar, conjugando dos medios: 1) consensuales, el tractor y la alfabetización; 2) drásticos, las requisas de granos y las redadas masivas. Stalin, se puede decir, alteró los ritmos, no los objetivos.

Lenin consideraba al pueblo ruso un pueblo semi-salvaje; bramaba contra la incultura de los dirigentes comunistas y se mofaba de las fantasías de la “cultura proletaria” y su oposición a la “cultura burguesa”,

3 La referencia ineludible en torno a la cuestión del *atraso*, sus ventajas, los pormenores económicos de la industrialización tardía, corresponde al ruso exiliado Alexander Gerschenkron y su libro señero *Economic backwardness in historical perspective* (trad esp: *El atraso económico en su perspectiva histórica*. Ariel, Barcelona, 1968).

cuando en 1920 siete de cada diez rusos eran analfabetos, y los progresos en los últimos veinte años eran magros. Citaba cifras, contra los ensueños de la autonomía cultural proletaria, que revelan el retardo y la tosquedad, las dificultades ingentes para generalizar la instrucción primaria. Desde este nivel básico, Lenin comprende la totalidad de la cultura; por eso, rechaza al *Proletkul* (aunque las razones de primacía y dominio político, contra la amenaza de su viejo enemigo y ahora organizador del *Proletkul*, Aleksandr Bogdánov, no fueron menos decisivas) y a las vanguardias. Sin duda sus gustos estéticos convencionales no son desdeñables, pero primó, siempre primó, una consideración *utilitaria* de la cultura, cuyo prisma indicaba las tareas prácticas urgentes: enseñar a leer y escribir a millones de campesinos, fabricar tractores e instruir al hosco *mujik* para que roture el camino al socialismo. El resto es palabrerío, y Lenin no ahorra denuesos, y un infinito desprecio, para los sujetos sin sentido práctico. En una palabra: *aprender*.

La revolución cumple una misión civilizadora en el campo. Es una pedagogía que procura la liquidación del *aziatstvo*. Remontar el tiempo perdido implica no solo inventar lo nuevo sino expandir lo conocido. Para Lenin, la novedad queda circunscripta a la organización política y social (soviet, cooperativas), la técnica y la cultura exigen replicar masivamente lo aprendido. *Aprender de los clásicos* es lema cultural en los albores de la revolución y en la época del realismo socialista; hilo tendido entre Lenin, Trotsky, Lunarcharsky, Gorki y Stalin, contra las ínfulas vanguardistas o populistas. En este punto, Tolstoi, clásico de la literatura, desempeña un rol medular. Desde su comprensión

utilitarista, Lenin rescata las enseñanzas de la literatura tolstoiana en el sentido de alentar la contraposición entre el mujik y la autoridad. El pacifismo, el rechazo a los bienes materiales, el desprecio por las clases dominantes, el culto de la vida popular campesina, pueden ser resignificados por el lenguaje socialista, a pesar de la contrariedad. Lo hace antes, cuando muere el gran escritor (1910), y podía haberlo hecho de modo similar tras 1917: Tolstoi es un espejo que las masas proletarias y campesinas pueden mirar en el tránsito hacia el socialismo. Trotsky, en cambio, considera que la literatura y la moral tolstosianas inhiben las fuerzas revolucionarias, puesto que las confunden con un elogio del pueblo que esconde una visión reaccionaria. El proletariado debe romper con la herencia pregnante de Tolstoi y construir una conciencia popular tan independiente de las clases dominantes como cercana a los valores modernos. Trotsky, en efecto, prestaba mayor atención a la especificidad del fenómeno literario que Lenin, aunque eso no lo volvía más tolerante con las exploraciones autónomas ni menos utilitarista respecto a la cultura ni menos clásico en el juicio estético o más cercano a las vanguardias, como se insiste perezosamente hace décadas, pero la discusión alrededor de la independencia de los efectos que suscita una obra anida en el nodal discernimiento que exige el programa de aprendizaje con base en los clásicos. Desde una óptica optimista la pedagogía de los clásicos es una suerte de actualización socialista del realismo, que Lukács festejó (el realismo socialista de los 20, no el naturalismo fotográfico del periodo del *culto a la personalidad*), y, en cambio, Benjamin y Brecht observaron con preocupación: la módica corrección del

rol del héroe en la trama sin alteración de la forma narrativa era incapaz de recrear el arte en sentido socialista. El teatro de Meyerhold, el cine de Vertov o el periodismo literario de Tretiakov no encajaban en el programa. Por el contrario, la literatura de Tolstoi fue incorporada como modelo de la épica soviética. Las sagas de la guerra civil o las novelas históricas, los escritores soviéticos consagrados y promovidos: Mijail Sholojov, Alexis de Tolstoi (ese apellido, azarosamente compartido, atesora razones para el ascenso de Alexis al parnaso literario soviético), recrean, con escasa fortuna, *La guerra y la paz*. Procuran reponer una relación causal, que el poder cultural soviético retomará, desviando la posible polémica entre Lenin y Trotsky sobre el escritor, la obra y sus efectos, cuya expansión no es controlable, para conformar un esquema oficial, realista y socialista. El mujik y el obrero; los caballos, el tractor y el tren; Tolstoi y Marx.

La síntesis fue posible por la compartida aceptación de un único camino para salir del *atraso*, derivado de la tesis marxista sobre la descampesinización, es decir: el fin de la conjunción entre unidad familiar y unidad productiva, y la conversión de los campesinos en proletarios, descubierta tempranamente por Lenin en *el desarrollo del capitalismo en Rusia*. La revolución proletaria del 17 cumplía vertiginosamente las tareas de la revolución burguesa. La controversia desatada, entonces, y sobre todo tras el éxito de la NEP, era la siguiente: ¿Cómo se iban a organizar productivamente las masas campesinas? ¿bajo una agricultura comercial y capitalista (los *nepman* y los *kulaks*, eximios comerciantes, inexorablemente se transformarán en capitalistas) o mediante grandes empresas colectivas bajo

planificación estatal? La proletarianización del campo, la migración hacia los centros productivos emplazados en las ciudades, el maquinismo en la agricultura, históricamente llegarían; se trataba, a lo sumo, de estimular el proceso. En cambio, el modo de organización social de la producción indicaba un combate político en el que el socialismo no podía capitular. La tesis, la pregunta, la alternativa de hierro, el enfrentamiento mortal, constituyeron el acervo común para comprender el proceso histórico desatado por la revolución sobre una formación social singular de los principales líderes bolcheviques: Lenin, Trotsky y Stalin. ¿Existía una tercera posición? ¿Un desvío entre la NEP, cuya prolongación *sine die* iba a terminar restaurando el capitalismo, y la colectivización, que todos aventuraban como traumática, capaz de poner en jaque al régimen soviético? No provenía del grupo de Bujarin, puesto que éste lanzaba hipótesis endebles para explicar la transición al socialismo mediante una acumulación primitiva con eje en el mercado campesino. Bujarin apuntalaba cifras, aumento de la producción, del nivel de vida, pero soslayaba la forja de una subjetividad contraria al socialismo y olvidaba un elemento medular de la identidad bolchevique: el combate y la lucha, no una encantada transición pacífica, para resolver las contradicciones sociales.

La recurrencia del tractor averiado acaso no solo sea expresión del vendaval de la mecanización, sino la anticipación de una catástrofe social que se avecina o la evidencia quimérica de una agricultura industrializada. Tras la colectivización, la caída de la producción agrícola fue abrupta. Por décadas la dieta del soviético medio fue escasa y monótona, y, a pesar de los

sucesivos esfuerzos, que mejoraron el balance alimentario y anularon el riesgo de hambrunas luego de la política agrícola que impulsó Khrushchev, la agricultura soviética arrastró problemas crónicos, irresolubles. Sin embargo, lo esencial había sido logrado desde Stalin: garantizar precios módicos de los alimentos para financiar la industrialización primero, y la masificación urbana, después. El resto no era mucho más que el cuento de hadas de *Cosacos del Kuban* (film de Iván Piriev, predilecto de Stalin, que, –y hay que apuntarlo para no omitir ninguna complejidad– los habitantes de la región amaron, puesto que veían sus miserables vidas convertidas en un relato alegre, rebosante de comida, y con *happy end*). La estructura social que forjó dicha política trazó una honda diferencia entre el nivel de vida urbano y el rural, propiciando una constante migración hacia las ciudades, que acabó liquidando un modo de vida milenario. (Shklovski menciona “las cintas italianas”: la modernización por la lente invertida del cine, desde el neorrealismo hasta la desaparición de las luciérnagas). Lo último, por bien conocido, no deja de impresionar. El siglo XX aceleró y concluyó un proceso de siglos: la disolución de estilos, maneras, costumbres, relaciones con la tierra y el cosmos, que practicaron millones de seres humanos a lo largo de miles de años. Shklovski procura reunir modernidad y tradición, convoca a Tolstoi y lo corrige, pero su fraseo no permite barruntar alternativa histórica alguna. De todas formas, en la propia tierra rusa se amasó una respuesta que teorizó una economía campesina no capitalista, cuya elaboración contempla la conservación de las tradiciones populares rurales y su ingreso a la modernidad mediante la cooperativización de la

población. El teórico más riguroso y audaz, de activa participación en el proceso revolucionario y en la confección de la política agraria soviética durante los 20 hasta su defenestración y posterior asesinato en 1937, fue Aleksander Chayánov (o Aleksandr Chaiánov, según traduce Alejandro González). Su vida y su obra lo describen como un consumado especialista en la economía campesina, un prolongador y reformador de la gran familia política *narodnik*, y un utopista social.

Agrónomo de profesión, Chayánov propone una intelección de los sistemas económicos campesinos a partir de una doble falta. Por un lado, las categorías teóricas surgidas con el capitalismo (renta, capital, precio, interés, salario) no pueden aplicarse a un conglomerado productivo y vital cuya unidad de análisis debe ser la *económica familiar no asalariada*. Por el otro, semejante experiencia histórica, que incluye a la vasta mayoría de la humanidad, no alcanzó aún la teoría de su práctica. El autor elabora una reflexión cuya actualización práctica devino imperiosa tras el año 1917. Por ejemplo, el grado de explotación en las unidades familiares campesinas depende de un equilibrio entre la satisfacción de la demanda familiar y la fatiga. Su variabilidad vincula cuestiones objetivas, mercado comprador, urgencias filiales, cantidad de mano obra por unidad, densidad poblacional, condiciones de la tierra, con valoraciones subjetivas: extenuación, desaliento y necesidad de consumo. Los niveles de producción no responden meramente a las señales de mercado, puesto que la decisión campesina de producir incorpora rasgos cualitativos. Así, la reducción capitalista de lo concreto a lo abstracto, disolución de la cualidad en cantidad, es impropia para las relaciones sociales

rurales; violenta la experiencia vivida y la historicidad de sus hábitos mentales.

La Revolución del 17 actualiza la cuestión agraria. Chayánov propugna la sociabilización de la tierra de acuerdo con un plan estatal que la transforme en patrimonio público clausurando toda valorización mercantil. Sin embargo, los contrapuntos entre los revolucionarios surgían con la pregunta por el mejor modo de organizar la producción agrícola. Chayanov sostiene que *debemos resolver el problema agrario ahondando en la naturaleza de la economía agrícola*; es decir: la hacienda campesina dispone de su método de producción, según región, familia, etc., y se vincula con la producción nacional mediante un régimen general de cooperativas. Se trata de combinar la espontaneidad social con la razón estatal. Por otra parte, la naturaleza de la economía agrícola indica la primacía de la pequeña propiedad, que deriva menos del *atraso* que de la especificidad de una producción de acuerdo con su singular emplazamiento espaciotemporal. De la concentración de la industria en grandes conglomerados productivos no se sigue que la política agrícola socialista deba calcar ese camino, puesto que se trata de *dos tipos de organización radicalmente diferentes*. El tamaño de las industrias reenvía a lo cuantitativo; en cambio, el tamaño de las haciendas incluye lo *cualitativo*. La perspectiva kautskyana-leninista sobre la cuestión agraria estaba en las antípodas. La agricultura era capitalista, o tendencialmente capitalista, y por eso debía considerarse como un sector más de la producción con la misma dinámica. Así, la estatización de la tierra, y su posterior socialización, seguía idénticos patrones sociales que el resto de la economía: la agricultura

ofrecía productos agrícolas o ganaderos como la industria producía manufacturas. La conclusión para la perspectiva socialista predominante era nítida: favorecer la concentración en grandes unidades que, mediante el dominio técnico, mejorarán sustancialmente la productividad de la tierra. Chayánov, pertrechado de sutiles, e históricamente informados, razones filosófico-políticas, reeditaba la disidencia *naródnik* contra la marcha universal de la historia.

El desafío no fue circunscripto a la controversia política (alternativas de reforma agraria); al contrario, inundó el vasto campo de la utopía social, que el estallido de la revolución energizaba, cuya mayor libertad imaginaria implicaba no pocos riesgos, puesto que, así como la tradición crítica rusa empleaba la literatura para traficar política y modelos sociales, los censores leían la literatura como una peligrosa manifestación política subversiva a eliminar. Chayánov escribe en 1920 *Viaje de mi hermano Alekséi al país de la utopía campesina*.⁴ La narración comienza con un atribulado Alekséi frente el anuncio bolchevique de la liquidación del régimen burgués mediante un decreto de abolición de la familia. Tras un sueño penoso, Alekséi despierta en el país de la utopía: Rusia 1984 (año de inquietantes coincidencias). Gobierna un partido social-campesino, la unidad familiar-campesina es eje de la producción y la sociabilidad. El movimiento social hacia la concentración urbana fue detenido y luego revertido. Las ciudades no superan los 20 mil habitantes; Moscú fue desurbanizada con un anillo de pequeñas ciudades, sus rascacielos fueron derruidos. Las inclemencias

4 Chayánov, Aleksandr. *Viaje de mi hermano Alekséi al país de la utopía campesina*. Buenos Aires, RyR, 2018.

climáticas neutralizadas a través de una certera predicción científica. Políticamente, el país de la utopía es un régimen soviético de base campesina organizado científicamente en cooperativas y extremadamente sensible frente al crecimiento del poderío estatal: *somos especialmente cautos respecto al Estado, del que nos valemos solo en caso de necesidad*, le explica el nativo al viajero intertemporal. Se entiende: el sistema soviético campesino venció en los años 30 al bolchevismo y sus perniciosas conjeturas históricas: cultura urbana, colectivismo estatal, destrucción de la familia. Chayánov ficcionaliza ideas políticas que revelan su oposición irreductible al maquinismo y urbanismo bolchevique –incluso su vindicación de la familia como nervio de la sociedad y termómetro de la felicidad común lo enfrenta a la sólida tradición socialista, subrayada inicialmente por Engels, que concibe a la familia como un aparato ideológico burgués a derrumbar–, a pesar de la posible proximidad alrededor de la cuestión de las cooperativas como incubadoras de comunismo, que el último Lenin bosquejó como supuesta salida para la creciente burocratización, y que Chayánov ponderaba como ilación, o afinidad histórica, entre las tradiciones campesinas y la utopía científica del socialismo. En efecto: Chayánov entrelaza el culto de las tradiciones rurales con el culto de la ciencia, cuya precisión atempera las violencias de la naturaleza, fuente de pesares y supersticiones para la civilización campesina.⁵

5 En la década del 70, hubo un despliegue ideológico, tolerado e incluso promovido por la oficialidad cultural soviética, vinculado a una suerte de “vuelta al campo”, enraizado en tradiciones rurales, ecológicas, frente a la consolidación de la sociedad urbanizada e industrializada. Cito como ejemplo la novela *Vive y recuerda* de Valentín Rasputín, uno de los escritores estelares de la corriente

Es factible argüir, sin embargo, que ciertas vindicaciones del camino esbozado por sujetos como Chayánov no son más que conjeturas aventuradas de los que procuran desenganchar a Marx, Lenin o Trotsky de sus turbados epígonos o del régimen que contribuyeron a erigir, airándolos a partir de una paleta histórica más colorida. José Aricó descolló entre los cultores de esos estilos pictóricos. Lenin rompió desde joven con cualquier perspectiva que destacara la especificidad de la organización socio-económica campesina, Chayánov se opuso fervientemente al uso de la coacción estatal para colectivizar la agricultura; Lenin concebía la NEP como una derrota táctica, Chayánov como posibilidad de viabilizar una economía articulada en la cosmovisión campesina; Lenin pensaba eliminar la barbarie y el atraso productivo con el barómetro de la electrificación y mecanización de la agricultura, Chayánov creía factible ahondar en las tradiciones comunitarias del campo hasta tornarlas principio de regulación social aprovechando el derrumbe del mito de la propiedad privada y las sucesivas revoluciones científicas que ampliaban el margen de control de la naturaleza.

Las diferencias insalvables no eliminan la pregunta: ¿Existía una alternativa histórica?⁶ Las inmediatas

“aldeanista”, premio nacional de literatura en 1977. Las obras de esta corriente lideraban la industria editorial soviética con tiradas millonarias.

6 Theodor Shanin, en su clásico estudio sobre la formación social en el campo, llamó a los campesinos la “clase incómoda”. La incomodidad proviene, sobre todo, de las complejas relaciones de los campesinos con la modernidad. En este sentido, Marx, en páginas célebres, deploró la falta de conciencia de clase entre los campesinos –“una bolsa de papas”– y a menudo se refería al “idiotismo de la vida rural”. De todas formas, el debate cadente por

las alternativas remite, al menos en la *koiné* marxista pero no solo en ella, al último Marx. La hipótesis del viejo Marx tentado por la vía populista al socialismo, es decir: capaz de reconocer la singularidad temporal de las formaciones sociales y, por ende, la existencia de opciones político-históricas, o la falsedad del conocido *dictum*, con el que el propio Marx quiso aleccionar al filisteo alemán, *De te fabula narratur*. La insular carta a Vera Zasúlich, a la que se aferraron con fruición, como una madera en medio del océano, los marxistas del tercer mundo, tiene, sin duda, una potencia irradiante; sin embargo, no parece bastar frente al cúmulo de escritos en contrario. Además, no hay porqué pensar que Marx acertó respecto al “porvenir de la comuna rusa”, incluso el núcleo de la discrepancia de Marx con los rusos, “los exiliados románticas”, radica en que Marx jamás aceptó que la llama de la Revolución comenzaba a transitar de Europa a Rusia. Le escribió a Engels en 1855: “No quiero, en ninguna parte ni en ningún momento, aparecer en la misma plataforma que Herzen, puesto que no participo de la opinión de que la vieja Europa puede ser rejuvenecida por la sangre rusa”. Considero que Marx y Engels conservaron esa opinión política hasta el final de sus vidas, más allá de la aceptación filosófica de la temporalidad múltiple de la historia. El debate inmediatamente posterior entre marxistas y populistas rusos no ofreció saldos nítidos. En este sentido, por qué no admitir que Marx, arrastrado por el entusiasmo, y sobre todo por el reconocimiento, de los revolucionarios rusos, falló en sus apreciaciones, como, por ejemplo, arguye Isaac Deustcher en *Herejes y renegados*: Plejánov y Zasúlich tenían razón contra Marx y Engels respecto al futuro de la comuna rusa y la vitalidad revolucionaria del populismo. Me explico mejor, procurando ir al nudo del problema: “El debate suscitado en la Rusia de fines de siglo pasado ya no giraba en torno al problema de si era posible o no un desarrollo de tipo capitalista en dicho país, sino acerca del ritmo de ese desarrollo en las condiciones peculiares de una sociedad abrumadoramente rural (...) De modo que la discusión versaba más sobre términos políticos: en qué clase se depositaba el centro de la actividad política, sobre qué lugar se ponía el peso fundamental de la actividad”. Los párrafos pertenecen a José Aricó, quien desplegó un conocimiento único de la obra de Marx y de los marxismos, ajeno, o, mejor: tendencialmente ajeno, a las diversas iglesias comunistas, y por eso proclive a destacar “textos heréticos” de Marx, particularmente estos, que traslucían un Marx distanciado de una filosofía de la historia de raigambre hegeliana. Aricó recalca este elemento, la crisis de la filosofía de la historia universal, y atribuye a Engels (un Engels que simplifica la complejidad

marxiana, y es esa simplificación, rayana en la incompreensión, una maldita herencia, puesto que a partir de ella se constituyó el marxismo) las otras vías menos condescendientes con el potencial revolucionarios de los campesinos rusos. Recordemos que el tema es el *ritmo* de la transición al capitalismo y el *actor* de la revolución. Pues bien, más allá de Aricó –quien como todos arrastra un modo culpable de leer: un marxismo latinoamericano desengañado de la experiencia política que abreva en el bolchevismo–, podemos destacar tres caminos, no necesariamente antagónicos, pero tampoco convergentes, a partir de las breves intervenciones de Marx: 1) La carta enviada al director de la revista *Anales de la patria*. Allí Marx se ciñe, ante todo, a refutar interpretaciones de sus estudios sobre el capitalismo en el espíritu de una filosofía de la historia dogmática y fatalista. En suma, acentúa que la historia está abierta; por eso Rusia puede o no internarse por el sendero del bosque capitalista. La senda cuenta con pasos necesarios (por ejemplo: separar al productor de los medios de producción, proletarianización del campesinado), pero no es imprescindible echarse al andar. Es una misiva filosófica y metodológica. 2) La breve carta a Vera Zasúlich, en cambio, posee otro voltaje político. Allí repite la cosmovisión anterior: mis estudios valen como leyes históricas sólo para Europa occidental, de *El capital* no se deriva nada, ni a favor ni en contra, de la comuna rural, pero agrega: “El estudio especial que de ella he hecho (...) me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo”. Ahora, la comuna rural parece ser palanca de transformación social, el núcleo irredento de la revolución. Un “Marx *naródnik*”. 3) Sin embargo, el prólogo a la edición rusa del *Manifiesto*, redactado en 1882, concluye, tras preguntarse si la *obschina* puede ser el germen del socialismo ruso, con la siguiente frase: “Si la revolución rusa da la señal para la revolución obrera en Occidente, de modo que ambas se complementen formando una unidad, podría ocurrir que ese régimen comunal ruso fuese el punto de partida para la implantación de una nueva forma comunista de la tierra”. Así, podrán eliminarse “esas influencias deletéreas” para que la comuna rural sea piedra angular del socialismo solo si –remarco: *solo si*– se produce la revolución obrera en Occidente. La llama de la revolución puede prender primero en Rusia, pero el “auxilio” Occidental es indispensable. No hay líneas históricas sucesivas, tampoco autonomías plenas; pero el éxito

respuestas afirmativas, convergentes con los horizontes *contingencialistas* de comprensión histórica, pueden engañarnos, puesto que la tesis kautskyano-leninista sobre el indetenible proceso de descampesinización no deja de confirmarse. ¿Es el movimiento prospectivo de la temporalidad, la igualación de los métodos productivos, el carácter universal del cambio? Mediante cataclismos la URSS alcanzó los contornos de su tiempo: una agricultura sin campesinos (Shklovski sugiere el reemplazo de la familia campesina por el campesinado; esto es: el pasaje de la *cualidad* campesina a la *cantidad* proletaria). Entonces, ¿la insinuada recalibración de Marx y Tolstoi es artificio retórico, un modo elegante de confirmar la propaganda de la disolución socialista de la contradicción entre la ciudad y el campo?

final de la revolución, su eficacia histórica, radica, como siempre sostuvieron los fundadores del materialismo histórico, en que encuentre una forma de desplegarse en las sociedades avanzadas. Engels es el encargado de desarrollar con mayor detenimiento estas tesis, que para nada parecen ajenas a Marx. Contrariamente a ello, Aricó atribuyó a Engels la escritura del prólogo, a pesar de su firma conjunta, ofrendándole a Marx una coherencia de la que, probablemente, careciera en relación a Rusia, aunque ciertamente la correspondencia de Marx y Engels con Danielson revela matices, no estoy para nada seguro (como sí lo está Martín Cortés) que alcance para suscribir la contundente afirmación de Aricó en su *Marx y América Latina*: “Sobre la diferencia de opiniones entre Marx y Engels acerca del problema ruso, resulta ilustrativa la reciente publicación de la Correspondencia de ambos con Danielson” (p. 203). La Correspondencia, además, revela otros matices, menos políticos, o quizás no tanto, como el ineludible entusiasmo de Danielson, el paternalismo condescendiente de Engels, y el continuo vaivén entre el interés y el desdén de un Marx perpetuamente autocentrado. Difícil imaginar cómo Marx pudo capturar los caminos originales de la historia rusa con la escasa atención prestada a las tribulaciones de los actores de esa historia.

El refranero ruso insiste con una imagen: *cuando se tala el bosque, vuelan astillas*. Los bolcheviques aceptaron resueltamente la contradicción que suponía eliminar la barbarie con métodos bárbaros. Apelaban a la venturosa dialéctica o al paulatino apaciguamiento de la rudeza a través de la educación y la técnica, acaso para sofrenar el vértigo. No hubo milagros. La violencia expansiva del hacha que tala, el hacha de Raskólnikov, perturbaba cualquier sentido de justicia. Para colmo el peregrinar redentorista a Siberia había sido clausurado.

—Es conocido el embeleso de Marx con el ferrocarril y en *Ana Karenina* la relación con, y el lugar de, el tren es crucial: destino fatal⁷—. Creo que la incorporación de Tolstoi, protestando contra los usos urbano-aristocráticos de los caballos y considerando el avance industrializador como una amenaza a la argamasa

7 El tren fue un símbolo apocalíptico para toda una zona de la intelectualidad rusa de comienzos del siglo XX, cuyo mesianismo es de sobra conocido. *Serpiente de hierro a campo abierto*, el tren es mecanización de los jinetes apocalípticos. El poeta Essenin escribió: “¿Habéis visto el tren corriendo sobre la estepa sobre las pezuñas de hierro forjado apuñalando entre lagos de nieblas resoplando por sus narices de metal?”. El tren blindado usado por los bolcheviques (ver su vivo retrato en *Mi vida* de Trotski) fue otro momento de alta simbolización, que podemos leer, por ejemplo, en el capítulo “el tren número 57” de la novela *el Año desnudo* de Boris Pilniak. Ricardo Piglia (*El último lector*. Buenos Aires, Anagrama, 2005, p. 140) constata la fascinación de Tolstoi con el tren (como Marx, Sarmiento, etc.), cita un pasaje donde Ana comienza a leer una novela inglesa mientras viaja en tren de Moscú a Petersburgo, y contrasta el vértigo de lo moderno con la intimidad y la recurrencia de la vida familiar. Es la modernidad de *Ana Karenina*: el viaje en ferrocarril, el hipódromo, el tenis, la moda del espiritismo etc. Ahora, ese compendio de artificialidad acaba, comienzo y fin de la novela en perfecta circularidad, con alguien aplastado por ese ángel de la modernidad.

moral del pueblo ruso, en un párrafo sobre el cine eisensteiniano del período de la colectivización, trasluce un denodado esfuerzo por reponer una pizca de justicia, como si la aceptación de la universalidad del proceso histórico-mundial no impidiera oír un último suspiro, la postrera exhalación del mujik, y lo vindicara anotando escorzos de la moral tolstoiana. No había alternativas históricas, pero el tractor puede rajarse. Shklovski descrea de la reconciliación épica entre Marx y Tolstoi, tampoco certifica con su evocación síntesis alguna entre la política revolucionaria y la ética; se trata, en cambio, y finalmente, de palpar una experiencia (un profetismo sin cólera), un claro en la negrura de la historia; difícilísimo: la posibilidad de una vida justa en la Unión Soviética.

LA VERDAD SEGÚN SHKOLVSKI

“Shkolovski siempre dice otra cosa además de lo que dice”.

Laura Estrin, *Literatura rusa*

El genio de Víktor Shklovski conmueve. Conozco un mínimo de su obra inmensa. Alcanza para descubrir lo nuevo. Oculto detrás de la fortuna del formalismo ruso, su originalidad quedó opacada. Los trabajos de Laura Estrin ponderan para nosotros una lectura que desborda la teoría literaria. La investigación de Pau Sanmartín Ortí (*La finalidad poética en el formalismo ruso: el concepto de desautomatización*) permite calibrar la densidad intelectual y la periodización de una obra renuente a catalogaciones o a interpretaciones estructuralistas o deconstructivistas.¹ Antecedentes que me habilitan a preguntar por la *verdad* alojada en una obra y una vida, cuya existencia, enclavada en el fragor del siglo soviético, careció de las habituales coberturas que facilitan el periplo intelectual.

Escribió mucho, muchísimo, sobre sí mismo. No eran autobiografías, eran un modo de contaminar literatura y vida, teoría y anécdota. Respondían a las acusaciones de refugiarse en el arte frente al vendaval social. Shklovski acuñó a través de sus múltiples ensayos una notable reflexión sobre la especificidad de la literatura.

¹ Además, polemiza con la obra canónica de Victor Erlich, tan pionera como anticuada, sobre el grupo de los formalistas rusos: *El formalismo ruso. Historia-doctrina*, Seix Barral, Barcelona, 1974 (la publicación original en inglés data de 1954).

Sus ensayos formaron parte de una obra colectiva: él y sus amigos “formalistas” construyeron sus escritos mientras quemaban bibliotecas enteras para no morir de frío, mendigaban raciones o trabajan en la incipiente burocracia cultural soviética. La vida de Shklovski es inescindible de las de sus amigos de la OPOIAZ, el mundo del cine o la revista *LEF*. Abundan las cartas a los amigos y el posterior lamento de quien sobrevive a todos y tiene la tarea de custodiar la memoria, llorarlos, y seguir vociferando verdades en el desierto.

La *ostranenie* fue primero descubrimiento teórico para luego convertirse en brújula de intelección de los más diversos procesos. Es, sin duda, un territorio de la verdad, que Shklovski nunca dejó de cultivar a pesar de las autocríticas de rigor o de los intentos de fusionarla con la *dominante* político-cultural. En los años 50, Sartre ponderaba la autonomía del existencialismo en el marco de la filosofía marxista, hasta que las investigaciones marxianas abordaran con rigor el campo de la subjetividad, es decir, dejaran de considerarla mero epifenómeno. En los 20 soviéticos, los formalistas calibraron algo similar: combinar la aceptación del marxismo (filosofía insuperable de nuestro tiempo) con la reivindicación de la autonomía de la escritura literaria y su pregunta de investigación: ¿Qué hace de una obra concreta una obra literaria? Y por autonomía no se entendía soberanía, sino un tipo específico de vinculación con el medio (o la *serie*, para jugar con algunas de las figuras conceptuales que postuló el grupo) social. Francia no era la URSS, desde ya. Y a Shklovski le gustaba bromear: *el arte siempre fue independiente de la vida y en su color no se refleja nunca el color de la bandera izada sobre la fortaleza de la ciudad*. Pero los marxistas

circunspectos no aceptaban *boutades*, y menos cuando del otro lado de la línea estaban Denikin o Wrangel. La independencia y la ausencia de color eran privilegios de clase y los cambios en la forma, como motor de las modificaciones en los materiales del arte, un punto de vista ahistórico. *Rechazo de la Historia*: falla epistemológica y acusación política. Los formalistas recogieron el guante y ajustaron sus perspectivas y a pesar de que Shklovski le rogaba a Tiniánov no ser arrastrado a la historia literaria, para incorporar la dimensión de la historia al método formal. No alcanzó. Lo sabemos. Sin embargo, no deja de embargarnos la sorpresa: ¿Por qué el marxismo dominante rechazó de modo tan virulento una teoría que procuraba superar los lastres románticos, idealistas, míticos y psicológicos de la creación literaria, y reemplazarlos por nociones, tan audibles para los epígonos de Marx pues connotan una perspectiva materialista para la intelección de las artes, como *construcción, producción, dominante, función, serie*? Precisamente, la cercanía prefiguraba la disputa: la elaboración de un lenguaje propio que escapa al control de las aduanas del poder/saber. Por último, no debemos soslayar una comprensión conservadora de la cultura, el arte como gusto y complacencia, entretenimiento, ventana al mundo, a fin de cuentas, antes que como *objeto*. Shklovski se lo advertía a los confiados futuristas. Arrinconados, políticamente diversos, los formalistas, parte sustancial de las vanguardias, aceptaban la Revolución. Certeza del tiempo, irresistible fuerza epocal, o piso de inteligibilidad para *conquistar la verdad*.

La resistencia hacia lo social es menos capricho espiritual frente al barro de la historia que efecto de otra comprensión del vínculo entre teoría y práctica o

literatura y sociedad. La *ostranenie* es emblema teórico de una práctica: el formalismo es la teoría de la práctica artística vanguardista. A diferencia de otros estudiosos del arte, hoy predominantes, los conceptos brotan de los atelier, tertulias y cafés. El fraseo de Shklovski remite allí: la escucha del poeta. Así como su abordaje del lenguaje cinematográfico (escribió decenas de artículos sobre cine) aflora de su participación como guionista u ocasional productor. Por otra parte, su comprensión de la literatura a partir de los efectos perceptuales posiciona en un lugar singular al lector. El procedimiento literario cambia la percepción. En primer lugar, los autores son, ante todo, lectores originales de la tradición, puesto que alteran los usos automatizados del material verbal (*de todas las influencias que se ejercen en la historia de la literatura, la principal es la influencia de una obra sobre otra*); en segundo lugar, el procedimiento constructivo, al intervenir de modo novedoso en la lengua, inaugura otra percepción de la realidad. De este modo toda obra literaria es *realista*. La literatura no omite, ni refleja, las tendencias de la sociedad; ensancha el campo de lo real. Shklovski siempre quiso comprender la novedad: detectar y separar la continuidad de lo nuevo. La forma es dinámica.

Nuestro autor recibió con entusiasmo la primera Revolución rusa, con estupor la segunda, la de octubre; asombrado y temeroso, como tantos, de los métodos bolcheviques. Vio desde dentro la desintegración del ejército (era instructor de automóviles); se sumó al partido social-revolucionario (SR), militó a favor de la asamblea constitucional, fue inspeccionado y detenido por la Cheka: *me soltaron. Soy un narrador profesional*. Al poco tiempo, los bolcheviques fusilaron a su hermano

en el contexto de redadas masivas tras el asesinato de Uritski, líder de la Cheka en Petrogrado. Buscado, Shklovski desaparece de *Pítter*. Trajina el país bajo los fuegos de la guerra civil. *Vivía como podía*. Escribía. Combate en Ucrania, epicentro de la guerra civil. En 1919, gracias a Gorki (*el Noé de los intelectuales rusos*) retorna a *Pítter*. En 1922 se reabre el proceso contra el partido SR. Buscado por la Cheka, Shklovski huye a pie por el lago helado Ladoga hacia Finlandia. Vivirá, entre junio de 1922 y septiembre de 1923, exiliado en el Berlín ruso. Allí redacta el maravilloso ensayo *Zoo, cartas de no amor*, prosigue su actividad crítica y culmina su *Viaje sentimental* (del que me valí para el *racconto*).

La Rusia de 1924, Rusia sin Lenin, lo recibe nuevamente. Participa de la revista de Maiakovski: *LEF*. Organiza un número monográfico de la revista dedicado a Lenin; a la lengua leninista. Escriben los formalistas, él redacta “Lenin como descanonizador”, donde destaca la ironía como el procedimiento oratorio medular –ironizar para ganar margen de acción evitando quedar adherido a esquemas ideológicos– del líder de la Revolución. Prosigue el combate teórico, su “Lenin” es un intento palmario, pero el aflojamiento comienza a vislumbrarse. *La tercera fábrica* es un oscilante pedido de tregua, un tire y afloje entre la libertad del arte y la no-libertad de la fábrica, esbozo dolorido de una convivencia inevitable. La revolución cultural stalinista arrasa con los restos de vida bajo la NEP. Maiakovski se suicida, Tinianov explora la ficción, Shklovski capitula. ¿Capitula? Basta leer las páginas que dedica Nadezhda Mandelshtam a “los Shklovski”, las cartas, o la biografía consagrada a Maiakovski, con motivo del décimo aniversario de la muerte del poeta de la revolución, que

la bendición *postmortem* de Stalin convirtió en clásico soviético. Maiakovski, como Lenin, Eisenstein o Marco Polo (a quien Shklovski dedicó un bello ensayo en 1936), es un hombre del futuro, un descubridor, como debe serlo un comunista. *Lo nuevo entra al arte de manera revolucionaria*. Ese rasgo, antes que la ideología, acoplaba al poeta con la revolución. No había caso con el hereje. De todas formas:

En 1937, la puesta en práctica del plan general para la nueva Moscú, aprobado por el Partido y el gobierno en 1935, estaba en pleno apogeo (...) Dos documentos muestran lo que se habían propuesto los iniciadores con el plan general (...) El primero es el propio plan para la reconstrucción de Moscú, y el segundo es un volumen que documenta e ilustra la manera en que se había materializado el plan hasta el año 1937. Se trata de un álbum de gran formato con numerosas ilustraciones, gráficos, diagramas y estadísticas, enviado a la imprenta el 17 de noviembre de 1937 y de cuya creación fueron responsables algunos de los artistas más destacados de la época: Víktor Shklovski fue el encargado del texto, Aleksander Rodchenko y Varbara Stepánova se ocuparon de los gráficos y las ilustraciones (...) Para Rodchenko y Shklovski no era éste el primer trabajo de esa índole, pues ambos ya habían colaborado con sus textos y sus fotografías en la legendaria –por no decir tristemente célebre– labor colectiva para la construcción del canal entre el mar blanco y el mar báltico.²

2 Schlögel, K. *op. cit.*, p. 72.

Gorki dirigió la conocida visita de una “brigada de escritores” al canal *Belomor* en construcción (1931-33); primera experiencia de grandes obras de infraestructura con uso masivo de trabajo forzado. El hecho doblemente aciago (el Gulag y su elogio literario) está bien documentado. Vi unas pocas fotos de Rodchenko en una exposición sobre su obra en Buenos Aires, desconozco el texto de Shklovski, puedo imaginarlo, como cualquiera. ¿Podía hacer otra cosa? Nada es lineal en la URSS. Cuando preguntaron a Talleyrand qué había hecho durante el terror jacobino, respondió: sobrevivir. Shklovski *sobrevivió y colaboró*. En la URSS de Stalin era difícil lo uno sin la otro, y a menudo ni siquiera bastaba. ¿O creyó en la construcción del socialismo, en los costos, las vidas desperdiciadas, que, a pesar de todo, atizaban un futuro radiante? No lo sabemos. Su obra, al menos, no permite afirmarlo.

Los senderos sinuosos del comienzo, los infernales años 30 (muertes masivas, penurias y transformaciones de magnitud, como ocurrió con la ciudad de Moscú), la segunda guerra, convergieron en una reflexión sobre la vida soviética desde el punto de vista de la historia universal. Shklovski cultiva un hegelianismo paradójicamente apocado. La paradoja conserva el pensamiento. Similar estrategia frente a la proliferación de citas de los maestros del marxismo: evidencian un cambio real (no abandono, más bien matización mediante el fluido uso de aporías y sutiles ironías, de la ortodoxia formalista) y la custodia de lo mejor de un legado junto a un fraseo insobornable. Cuentan que Shklovski montaba en cólera insurreccional cuando oía que los estudiantes de las décadas del 60 y 70 lo consideraban parte del establishment soviético. Con

todo, los grandes textos tardíos (*Sobre la prosa literaria*, Eisenstein, *La disimilitud de lo similar*), las memorias *Érase una vez*, revelan el remanso alcanzado. El fin de la rabia silenciosa. Sin embargo, la aceptación de la vida soviética no admite meramente el divorcio hegeliano entre Historia y felicidad: hay que nombrar las pérdidas, los dolores. Shklovski tiene el sol triste, un sol de soslayo, de la mayoría de los escritores rusos, aquel que permite que la verdad siga refulgiendo.

¿Cómo? El quiasmo entre verdad y lenguaje horada el campo político. Esas fricciones son las que motivaron mi repaso por las astillas de su vida. Las fulguraciones del comienzo devinieron ambigüedad. El arte de la disgregación como procedimiento de la verdad incurrió en la política volviéndola historia de la humanidad. Allí Shklovski emplazó, finalmente, la experiencia soviética, en un tiempo post-histórico o impolítico. Reconocía errores, abundaba en ellos, respunteaba la verdad en el error. Escribió: “Una concepción errónea del mundo estropeó la teoría, o mejor, creó una teoría errónea. También estropeó la vida”, “Yo no pude llegar hasta el final porque determiné erróneamente la relación con el mundo”. La *teoría*, que no alcanza su final, es la reflexión sobre la literariedad de la literatura y el *mundo* es la revolución y el soviét. Ambos eran justos, su oposición arruinaba vidas. Creo auténtico el camino que exploró Shklovski hacia un mayor acercamiento. Buscó, genuinamente, incorporar elementos teóricos marxistas para pensar con mayor calado el problema que siempre lo convocó: ¿Cómo sucede el cambio dentro del arte? También creo que fue un hombre soviético; además de un *nacionalista literario*, como la mayoría de sus coterráneos dedicados al

mismo oficio. Shklovski solo conocía su lengua natal. Pero descreo de cualquier imagen que privilegie las rendiciones o renunciamentos. Shklovski, anota Laura Estrin, parece haberlo entendido todo. La verdad fue atesorada, en la chaqueta de abrigo que le entregó a Osip Mandesltam antes de su último viaje, y en tres manifestaciones medulares:

Participa en las contiendas de su siglo, procurando elegir lo mejor en medio de la oscuridad de lo histórico y prosigue la búsqueda: “Escribía sobre una pequeña mesa redonda. Apoyando en las rodillas los libros de consulta”.

Ni él ni sus amigos podían elegir entre el compromiso o la torre de marfil, enlodado de historia y sin renegar, escribió: “No es la historia lo que uno debería intentar hacer, sino su propia biografía”.

“Serguéi Mijáilovich Eisenstein decía que la verdad siempre triunfa, pero por lo común la vida no alcanza”.

La lucidez es el desamparo.

¿Quién se atrevería a escribir otra cosa?

BROMAS

“A Radio Armenia se le preguntó: ¿Es posible construir el socialismo real en Armenia? Respuesta: Sí, pero mejor en Georgia”.

Chiste soviético

¿Cuál son las relaciones específicas entre verdad y ficción? ¿Cómo ese vínculo interroga la política? La cuestión decisiva atañe a la verdad. Nada es político o ficción *a priori*, pues todo puede politizarse o ficcionalizarse. ¿Hay, sin embargo, condiciones de posibilidad para que la politización o ficcionalización sucedan? La política es un discurso y una práctica que alberga el conjunto de relaciones, o los modos de su imbricación, entre el poder y lo común. La ficción, por su parte, postula una verdad que perfora las distinciones objetivas entre lo verdadero y lo falso. Dentro de las formas de ficcionalización: ¿Cómo concebir el lugar político de la broma? ¿la politicidad de la risa? O, mejor, ¿dónde radica la verdad política del humor, el chiste o lo cómico?

El sistema clásico de las artes distinguió la tragedia de la comedia. La tradición anudó política y tragedia desde sus albores griegos, sea por su trama, sus personajes, sus acciones elevadas, o porque hallaba sentidos convergentes a partir del descubrimiento de la contingencia última de la acción humana entre la escena trágica o la *praxis* política. En sus *Lecciones sobre la estética*, Hegel escribió lo siguiente: “En la tragedia los individuos se destruyen por la unilateralidad de sus solidos querer y carácter, o bien deben asumir

resignadamente en sí aquello a que de modo substancial se oponen ellos mismos; en la comedia, con la risa por los individuos que todo lo disuelven por y en sí, nos viene a intuición la victoria de su subjetividad que sin embargo segura está ahí en sí”¹. La tragedia atañe a lo divino, su nudo es la substancia ética, que se efectiviza de forma particular y contradictoria: dos potencias éticas enfrentadas con idéntica legitimidad. La comedia, en cambio, es el reino de la subjetividad carente de substancia. Un mundo sin eticidad solo admite como única verdad la existencia del sujeto, quien soporta, con imperturbable buen humor, la disolución de sus fines y realizaciones. “Lo cómico da por tanto más juego en estamentos inferiores del presente y de la realidad efectiva misma, entre hombres que son precisamente como son, que ni pueden ni quieren ser de otro modo y que, incapaces de cualquier pathos auténtico, no tienen la más mínima duda sobre lo que son y persiguen”². La pérdida de los altos designios de una comunidad por la absoluta perversión de los sujetos que la habitan, el hiato entre los ideales y la realidad –o, para emplear el lenguaje hegeliano, la quiebra entre la interioridad subjetiva y la realidad exterior provoca discordia entre el sujeto que concibe la verdad sólo en sí y el Estado– abre el tiempo de la comedia, pero parece cerrar el de la política, pues ya no hay *pathos* ni *tareas históricas*. Por eso, la eficacia cómica “implica uno de los máximos síntomas de la decadencia de Grecia”³. Marx, en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, deplorando

1 Hegel. *Lecciones sobre la estética*. Madrid, Akal, 2007, p. 859.

2 *Ibid.*, p. 872.

3 *Ibid.*, p. 874.

los rasgos vulgares de la Alemania reaccionaria, dictaminó: *la última fase de una forma histórica mundial es su comedia*. El tema de la comedia es el de la individualidad moral, no el de la comunidad política, y, como escribió Carl Schmitt, un siglo después, aunque aún bajo inspiración hegeliana, el individuo carece de magnitud (Größe) política. El individuo no es el principio ni el fin de la política, su significado político es el deber ético hacia el Estado. Parafraseando a Hegel: *la grandeza del hombre reside en su causa*. El resto es irresponsable charlatanería romántica. En este sentido, la emancipación subjetiva como rasgo primordial de comicidad –las tres grandes “teorías” del humor lo destacan: la *superioridad*, la *incongruencia* o la *descarga*, siempre solicitan una subjetividad que se “venga” de la realidad– discurre en dirección contraria a la tragedia de lo político.

Dos elementos, entonces, impiden aceptar la politicidad de la comedia: por un lado la primacía de la individualidad, por el otro lado el contexto crepuscular de aparición, cuando un pueblo fatigado ya no es capaz de grandes causas. De todas formas, será la comedia, y no la tragedia, la que perfile la evolución del drama al emplazar su trama en la subjetividad. El principio de la individualidad, la legitimidad de sus deseos, es el aspecto medular de la modernidad. El drama moderno tiene como protagonista al nido de víboras de la subjetividad. Para ello, “la subjetividad, en vez de actuar con trastocación cómica, se llena de la seriedad de más sólidas relaciones y de caracteres más estables”.⁴ Nace la novela burguesa, cuya épica de acontecimientos,

⁴ *Ibid.*, p. 859.

acaba con la escisión clásica entre tragedia y comedia –mezcla ya anticipada por Rabelais, Cervantes o Shakespeare, recuperada por el romanticismo en su combate contra el clasicismo de Racine– incorporando la realidad cotidiana, propia de los géneros bajos, a la “tragedia” del sujeto. Dos citas de *Mimesis* permiten atisbar con nitidez el contraste entre la comedia de Molière y el realismo de Stendhal. En las obras del primero: “Falta cualquier asomo de política, crítica social o económica o de indagación de los fundamentos políticos, sociales y económicos de la vida; su crítica de las costumbres es puramente moral, es decir, acepta la estructura social existente, presupone su legitimidad, permanencia y validez general”.⁵ En cambio, *Le rouge et le noir* “sería casi incomprensible sin el conocimiento preciso y minucioso de la situación política, de las clases sociales y de las circunstancias económicas de un momento histórico bien determinado”⁶. La comedia puede enajenar todo contexto –como la tragedia excluye al pueblo y hace recalar su conflictividad en las almas elevadas de la aristocracia–, presentar a sus personajes como invariablemente grotescos, porque su trama reenvía a la individualidad moral desprovista de *pathos histórico*. Por el contrario, el realismo burgués decimonónico al tornar el *milieu* social parte esencial de la narración, despierta la crítica de la sociedad presente, es decir, la politicidad de la literatura. Es lo que Marx y Engels leyeron en Balzac: no una comedia de enredos, ni los pequeños fiascos de burgueses advenedizos, sino la *comedia humana*.

5 Auerbach, Erich, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Buenos Aires, FCE, 2014, p. 345.

6 *Ibid.*, p. 427.

Ahora bien, es indudable que, desde Aristófanes hasta Chaplin y Brecht, es factible escrutar el carácter irreverente de la comedia, su potencial disruptivo. Sea en la eficaz combinatoria entre tragedia y comedia, el juego de muñecas rusas (para aludir a Rinesi) o en la ironía frente al poder: el sujeto que ríe desafía el orden establecido. La blasfemia del humor sacude la seriedad política, sin duda. ¿Pero es en sí misma política? El placer humorístico, como sugiere Freud, posee un carácter emancipador, ¿pero vale expandir las consecuencias de esa emancipación puntual al campo de lo político? ¿Brecht actuó políticamente cuando escribió *El resistible ascenso de Arturo Ui* y sugería que no se debía combatir a los dictadores sino ridiculizarlos, o cuando omitía cualquier disconformidad con el stalinismo en beneficio del combate antifascista y escribía, por ejemplo, las *5 dificultades para decir la verdad*?

No es mi intención proseguir con tales disquisiciones, que poseen un vasto tratamiento e infinitas complejidades, apenas expuse algunas dudas con extrema simplicidad. Esboqué un amplio marco para discutir una difundida tesis. La vida bajo el socialismo real originó una singular práctica social: los chistes políticos clandestinos. Circulaban con fruición –las cocinas eran su lugar predilecto de creación–, y constituyeron una esfera decisiva de la cotidianidad. Las *anekdoty* (plural ruso para versar “chistes políticos clandestinos”, *anekdot* es el singular) hilvanaron el socavamiento cómico de la acartonada política comunista. Son atrayentes para los estudiosos puesto que reúnen rasgos cruciales de los géneros populares: anonimato, oralidad, bur-las al poderoso, comunidad en la risa. Es la comicidad antes de su transformación en reglas teatrales de la

representación. Además, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades capitalistas, cuya hilaridad remite a un anecdotario personalizado, el objeto del humor tras el *telón de acero* era eminentemente social. Hincaba la mordacidad en las falencias del régimen de vida socialista, haciendo estallar la contraposición entre sus ideales dorados y la realidad gris. La politización de casi todas las esferas de la sociedad propició su reverso cómico. En este sentido, las tesis bajtinianas en torno a la *percepción carnavalesca del mundo*, la *polifonía*, los géneros mixtos *cómico-serios*, la *heterogeneidad* o lo *heteróclito*, la *inversión*, la *ambivalencia*, son provechosas; incluso se ha sugerido que Bajtin tuvo muy presente el papel político-social de la *anekdot* cuando teorizó sobre el humor popular en la época de Rabelais. El comunismo de Estado tramó una sociedad fuertemente jerarquizada, dicotómica, que, como no dejaba resquicio alguno, habilitó el universo trastocado del humor. La abolición momentánea de la distribución del poder en la clandestinidad de las cocinas *carnavalizadas*, la intertextualidad del *samizdat* o el cuchicheo esporádico en las colas para comprar bienes, producían una algarabía liberadora. La astucia de los sirvientes y la estulticia de los poderosos. El contraste entre la fiesta oficial (las plazas construidas en el Este Europeo pretendían, tenían el objetivo, de escenificar lo público) y la fiesta privada –una suerte de orden secreta de la risa– en las cocinas. Recordemos que la eliminación del pequeño comercio obturó la prototípica sociabilidad moderna del café, además de que los lugares públicos facilitaban la vigilancia oficial y vecinal. Las comunistas fueron sociedades duplicadas que generaron aceitados sistemas de doble pensamiento; vidas

que cumplían fielmente con las consignas y ritos, y, al mismo tiempo, eran profundamente indiferentes a la ideología dominante, erosionándola, según parece, con bromas punzantes que apuntaban magistralmente a los claroscuros del régimen político.

¿La caricatura del poder implica su crítica desmitificadora en el sentido de un cambio político *in nuce*? ¿Los chistes anuncian, como promesa, otra sociedad? La rígida época medieval y renacentista que indagó Bajtin no parece suponerlo, más bien lo contrario: el carnaval es una válvula, un aflojamiento imprescindible, para que el sistema de creencias dominantes lubrique mejor, incluso sus elementos grotescos revelan la “pre-politicidad”, o, si se quiere, la “formas pre-revolucionaria”, de su humor. También cabe interpretarlo así tras la lectura del gran ensayo de Robert Darnton sobre la matanza de gatos en la Rue Saint-Séverin: un episodio carnavalesco que revela no solo la riqueza simbólica de la cultura popular sino las precauciones necesarias respecto a su inmediata politización.⁷ La modernidad como experiencia permanente del cambio, suelo fértil para las utopías, parece indicar lo contrario. Cualquier resquicio, fisura, corrosión momentánea, conmueve al edificio social en su conjunto.

Nuestra hipótesis es considerar que el humor político clandestino en los regímenes europeos de tipo soviético constituyó un dispositivo político que reflejó e internalizó el discurso de

7 Darnton, Robert. “La rebelión de los obreros: la gran matanza de gatos en la calle Saint-Séverin” en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia cultura francesa*. México, FCE, 1987, pp. 81-105.

la autoridad reinterpretándolo, re-imaginándolo y subvirtiéndolo, jugando así un papel importante en el proceso de deslegitimación política que estos regímenes experimentaron antes de su caída. El chiste fue una operación simbólica en la desestructuración del campo político, estableciendo las condiciones de posibilidad de las identidades, las prácticas y los discursos contrarios al régimen establecido.⁸

El libro de Tomás Várnagy, *Proletarios de todos los países... ¡perdonadnos!*, despliega la conjetura anunciada: el placer de reír tiene una connotación política. Sobre todo, si el contenido de la mueca bufa son las penurias económicas, la estrechez de los dirigentes o el absurdo sistémico. La primacía de lo colectivo, que la maquinaria propagandística se esforzaba por ponderar, fue reinterpretada como humor “colectivista” que denunciaba las jerarquías burocráticas y el individualismo de los líderes supremos. El idioma carnavalesco de las *anekdoty* (*enciclopedia del pueblo, vanguardia de la cultura de masas*, según fuentes que cita Várnagy) adquieren ribetes transformadores. A través de una épica cotidiana –y muy eficaz: *durante los años de Brezhnev, se contaban chistes en todos lados, circulaban a raudales*–, las *anekdoty*, a medio camino entre el humor patibulario y el estallido de la incongruencia –el solicitante descolocado, que, por ejemplo, nutre la prosa chejoviana–, son el revés de trama imaginario que hilvana

8 Várnagy, Tomás. *Proletarios de todos los países... ¡Perdonadnos! O sobre el humor político clandestino en los regímenes de tipo soviético y el papel deslegitimador del chiste en Europa Central y Oriental (1917-1991)*. Buenos Aires, Eudeba, 2016, p. 19.

como pesadilla el sueño socialista del hombre nuevo. Várnagy no suscribe plenamente la tesis sobre el impacto revolucionario del humor (Orwell fue el cultor principal de dicha postura: *cada chiste es una pequeña revolución*), tampoco acepta lo que llama la tesis minimalista, conforme a la cual el humor, en contextos autoritarios, es mera válvula de escape, pequeñas protestas tendientes a una gratificación personal, que, sin embargo, no deben concebirse como signos de una politización alternativa. Várnagy, weberianamente, repone el par legitimidad / ilegitimidad, y allí inscribe la relevancia política de los chistes clandestinos. Expresiones de la crisis de legitimidad (o gramscianamente: de la crisis de hegemonía) de un régimen social incapaz de recrearse. Por eso, los chistes proliferan durante la época de Brezhev. Años de inmovilismo, cierto auge del bienestar material y bajos niveles de represión (para los estándares soviéticos, obviamente). Contexto habilitante para que la comicidad cumpla su función política: erosionar. Los chistes minan, agujerean, una totalidad pretendidamente sin ambages. Ahora bien: ¿Alcanza la *risa rabelesiana en versión soviética* para aflojar los barrotes de la jaula de hierro de la modernidad burocrática socialista?

Víktor Shklovski consideraba que los chistes ayudan a mitigar las dificultades diarias. No podían ser considerados modos larvados de oposición al régimen, más bien, fungían de paliativo para el escaso entretenimiento popular debido a la magra producción de la industria de diversión soviética. En este sentido, las típicas borracheras rusas (*zapoi*) acaso sean el complemento social de las *anekdoty*. Personaje decisivo del imaginario ruso, rémora de la barbarie asiática en

las conciencias y prácticas (de allí, las masivas campañas socialistas contra el alcohol, que luego fueron menguando acaso como efecto de los sucesivos trueques de legitimidad entre el régimen y su pueblo), ejemplo de la persistencia de la enajenación a pesar de la revolución, o vía de escape hacia una realidad disyunta. La cocina como taberna. Allí también proliferaba el humor: chistes entre borrachos o sobre los borrachos. El *zapoi* es un viaje. Un viaje sentimental. Que carece de las facilidades interpretativas que ofrece el chiste político, pero debe incorporarse a la producción imaginaria de una *contra sociedad*. Junto a la reseca que, como en el chiste, revela la fugacidad de la felicidad y el peso (político) de lo real. En rigor: el trabajo de Várnagy adolece de la ausencia de una lectura atenta de, por ejemplo, la narrativa de Serguei Doblátov o del *sots-arts*, quienes, cada uno en su campo, desafiaron las interpretaciones más conspicuas del período de Brezhev.

La literatura de Doblátov está infestada de humor, respira comicidad, pero es tan difícil dar con la política como encontrarla en la literatura de César Aira. Hay un tono moral inseparable del estilístico: la gente insignificante, los hombres poco serios, que bromean mientras procuran esquivar el hacha bolchevique. La poética de Doblátov elogia la inactividad, la voz pasiva, frente al vocinglero activismo de los sujetos que se consideran depositarios de una misión histórica. Sobre el *sots-arts*, escribe Groys, “es una máquina que transforma la utopía colectiva en sueño individual”.⁹ Las obras del movimiento artístico más potentes en las décadas finales de

⁹ Groys, Boris. *Obra de arte total Stalin*. Valencia, Pre-textos, 2008, p. 21.

la URSS funden el realismo socialista con el cómic y la gran publicidad, transforman la producción estética soviética en objetos de consumos, no realizan una crítica desmitificadora sino una remitologización conmoviente. Como el *Pop* –con quien obviamente fue comparado junto con el arte conceptual (el conceptualismo de Moscú)–, esta práctica artística trabajó con la cultura de masas; pero el rasgo singular de la cultura de masas soviética convierte cualquier material en eminentemente político. El material, no su sentido. A veces, tendemos a confundirlos: que el material de un chiste o de una obra sea político no implica que su forma, donde se aloja el sentido, lo sea. La tesis de la politicidad del humor en la URSS debe remontar el conceptualismo propio de la cultura soviética, la vinculación espontánea entre la imagen y su texto ideológico. El discurso artístico profana la circularidad del gran Texto ideológico como consecuencia de su peculiar calibración de la economía simbólica soviética en su totalidad, aunque su anclaje no es la utopía social de las vanguardias sino la individualidad cómica, que pretende provocar la proliferación del utópico deseo de un consumo infinito. Hay una historicidad intrincada entre la razón soviética y su crítica ilustrada, entre la imagen y el concepto, entre las masas y su cultura, entre el sujeto emancipado y las cadenas del significante, que nos reenvió, módicamente, a Dowlátov y el *sots-arts* –que, a su vez, comparten con el chiste su clandestinidad, no oficialidad, marginalidad–, y nos impide aceptar la hipótesis de un humor políticamente corrosivo, porque la totalidad racional soviética empujaba lo cómico hacia el reverso de lo político.

Cabe exigirle al estudio de Várnagy mayores mediaciones o reservas respecto a los flecos de la cultura

popular, que acaso no admitan una comprensión política tan directa. Una cautela filosófica, idónea para oír el carácter insondable de la risa, la fuga de sentido, la precariedad de la interpretación. Por ejemplo, pensar, incluso con ciertas categorías provenientes de la investigación bajtiniana, la siguiente serie de contraposiciones: *carnaval - risa - vida festiva del pueblo - excentricidad - provisionalidad // teatro - prudencia - forma representativa del pueblo - normalidad - estabilidad*. No se trata de confirmar las distinciones conceptuales clásicas; pero, al menos –de eso sí se trata– de no convertir a la política en un *flatus vocis*

En *La broma* de Kundera se dice que los movimientos políticos lanzados a transformar la Historia son reacios al humor. Son indefectiblemente serios. Rige en ellos en *el espíritu de seriedad*, que, según Sartre, timbra la primacía del objeto sobre el sujeto. El humor, en cambio, libera una energía psíquica que huye de los rigores de la objetividad; lo mismo, obviamente, sucede con el juego. Sartre contraponía, con garbo dialéctico, la seriedad del militante y los rasgos trágicos del aventurero. Jamás dudo de la respetabilidad de la política o se animó a concebirla como una bufonería. Era, en fin, una modulación clásica, que reenvía a Maquiavelo, a Weber, y, para Sartre, a *Humanismo y terror* de Merleau-Ponty. La revolución social no es una inversión paródica –si puede haber, y hubo, parodia en los espectáculos que la conmemoran. Ya Weber contrapuso, con una vehemencia no exenta de sarcasmo, el carnaval y la revolución. Kundera, al menos el de los años 60 (antes del aplastamiento de la primavera de Praga), no fue ajeno a este conjunto de paradojas, digamos, sartreanas. De hecho, la *broma* es menos vehículo de emancipación

subjetiva que un episodio más del equívoco de la vida, sea en su participación en magnos eventos históricos sea en el difícil discurrir cotidiano. Ambos con sus miserias auestas. La broma no mina ni corroe, apenas desencadena el descubrimiento de que existimos a la intemperie. Tal la línea *menor* de la literatura rusa, de Chéjov a Dovlátov.

Ciertamente, la política en la época de la muerte de la tragedia pierde la dimensión de su *eticidad*. Un mundo abandonado por los dioses nos hace pobres almas –lo leímos en el joven Lukács, en el *Trauerspiel* benjaminiano, o en Borges–. Criaturas cómicas. En el socialismo y en el capitalismo. Son pertinentes las distinciones, que bien demuestra Várnagy, entre el humor individualista (capitalista) y el colectivo (socialista), aunque no alcanzan para postular una alianza estrategia entre la eficacia cómica y la potencia política. Los chistes soviéticos clandestinos habitan y recrean una atmósfera moral, antes que una praxis política en ciernes, y su comicidad remite a la ambivalencia grotesca propia de una época crepuscular, en la que la llama política se apaga. Son menos alternativa que espejos invertidos del sistema. De algún modo similar al moralismo de lo universal de los grandes científicos disidentes (Andréi Sajárov, Zhores Medvédev, incluso el personaje de Legasov en la serie *Chernóbil*, forjado a imagen y semejanza de aquellos). Por el contrario, el movimiento obrero polaco *Solidarnosc* era circunspecto, piadoso y comprometido. Y las películas de Andrzej Wajda sobre los sucesos en los astilleros Lenin de Gdansk son graves, política y poéticamente bellas, como algunos filmes soviéticos sobre la Revolución y la guerra patria. Leemos en *La broma: cambiar el mundo es un asunto serio*.

CARTAS RUSAS

“Veo más propensión a la grandeza en los sentimientos de los nihilistas rusos que en los de los utilitaristas ingleses”.

Nietzsche

El primer volumen de *La democracia en América* concluye con una profecía que devino célebre: Rusia y EE. UU. están destinados a dominar el mundo. Por distintos caminos (el colectivismo y el individualismo, la servidumbre y la libertad), ambos pueblos confluyen en el señorío de la civilización global. La intersección anida no solo en el clásico dictum de la filosofía política: convergencia entre democracia y tiranía, sino en la emergencia de una figura, que Tocqueville otea como un despotismo de nuevo cuño, divergente a los anteriores, pero, en algún sentido, ininteligible, pues, como concluye, en un pasaje también mercedamente célebre, el segundo volumen de *La democracia en América: el pasado ya no alumbra el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas*. La predicción tocquevelliana es el nervio de las lúgubres reflexiones que en prisión ensaya Carl Schmitt: el fin de Europa. O del *espíritu europeo*, según había anticipado con acuidad Paul Válerý. “Con este pronóstico”, dice Schmitt, cambia la autonconciencia europea”.¹ Sin embargo, en la época de Tocqueville la

1 Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, Madrid, 2010. p. 40. Ya en 1929, y en abierta filiación con las preocupaciones política de su maestro Weber, Schmitt inicia su ensayo “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”

“conciencia europea” produjo una operación de inclusión/exclusión crucial, que sin duda es el sustrato del imaginario ominoso que exhalan las diversas tesis sobre la decadencia europea a partir de la guerra del 14. En palabras de Adamovsky:

La dimensión política de esta imaginación geográfica no podría pasar inadvertida: la exclusión de Rusia del espacio simbólico de “Europa” y la inclusión de los Estados Unidos como parte de un mismo mundo “occidental” son los dos desplazamientos más importantes que trajo aparejados la peculiar construcción del espacio geográfico que vino de la mano de una narrativa liberal de la “civilización”, que hacía de una “Europa occidental” (y por extensión de “Occidente”) la tierra excepcional y propicia para el despliegue del supuesto sujeto de tal hazaña: la burguesía.²

alertando sobre el ascenso de Rusia: “Nosotros los centroeuropeos vivimos *sous l’oeil des Russes*. Hace ya un siglo que su penetración psicológica ha traspasado nuestras grandes palabras y nuestras instituciones. Poseen suficiente vitalidad como para apoderarse de nuestros conocimientos y de nuestra técnica y usarlos como armas. Su coraje para el racionalismo y su contrario, su vigor para la ortodoxia en lo bueno y en lo malo, son imponentes. Han hecho realidad la vinculación entre socialismo y eslavismo que ya en 1848 Donoso Cortés anunciaba proféticamente como el acontecimiento decisivo del siglo venidero. Esa es nuestra situación. Y no se podría decir nada digno de mención sobre la cultura ni sobre la historia si no es desde la conciencia de nuestra propia situación cultural e histórica”. En *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 1999, p. 107.

2 Ezequiel Adamovsky, “El paralelo Rusia/Estados Unidos en Francia y la formación de una identidad *occidental*”, *Prismas, revista de historia intelectual* N° 13, 2009, pp. 17-32.

Adamovsky estudió con brío las imágenes de Rusia en los debates que tramaron la modernidad europea. Con el bagaje de la crítica postcolonial, cuyo emblema es *Orientalismo* de Edward Said, Adamovsky desmenuza la invención de un pueblo-nación especular, cuya esencia “bárbara”, *comme d’habitude*, atrae y repele. Lo fundamental, leemos en la cita de marras, es la exclusión de Rusia del espacio civilizatorio a partir del descubrimiento de una carencia: la ausencia de la burguesía. Sin sujeto burgués dinamizador, el discurrir no puede elidir los sonos dramáticos de las paradojas históricas: las tentativas de civilizar al pueblo ruso no podían prescindir de los métodos despóticos. Tal el sustrato del extendido paralelismo entre las faenas de Pedro El Grande y Stalin, que la propia propaganda staliniana estimuló. El consenso europeo –aquiescencia decimonónica que reunió a Tocqueville, Michelet, Marx y Engels– sostiene que la inexistencia de un sujeto social modernizador condena a Rusia a vivir fuera de Europa. A la inversa: sentencia a Rusia a una modernización artificial, apenas sostenida por la voluntad de hierro de una elite dirigente divorciada del pueblo, cuyo anhelo de Europa es siempre sospechoso, pues, como dictaminó Napoleón, *rasca en un ruso y encontrarás un tártaro*. La modernidad rusa –los emblemas de lo moderno: nación, revolución, capitalismo, socialismo, ley, estado de derecho, libertades, urbanidad–³ conservará, para el

3 Sin soslayar la fuerza del imaginario, una sugerente corriente historiográfica sostiene, y es la diferencia crucial con Europa, que Rusia jamás fue gobernada de modo estatal. Reenvío a los trabajos de Claudio Ingerflom, quien argumenta: “En el plano institucional, Rusia era un Imperio autocrático en el que el zar era *jurídicamente* el Amo (*gosudar*), el dueño de Rusia y sus sujetos. Fue un imperio que ignoró la representación, incluyendo la estamental hasta 1905, y la

discurso europeo, un perenne estado de sospecha. No es difícil comprender, por lo tanto, las inquietudes que despertó (¡y despierta!) la mera posibilidad (y su súbita concreción tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuanto escribe su diario el cautivo Schmitt) un mundo bajo la égida rusa.

Ahora bien, la sombría narración –donde lo imaginario y lo ideológico se cuecen en el mismo hervor– que construyó la civilización burguesa europea impactó cabalmente en aquellos rusos que se animaban a posarse sobre su propio país. *Somos extranjeros para nosotros mismos*, escribió Chaadáev en sus insignes

despersonalización del poder y la soberanía popular hasta 1917. El Derecho no fue unificado, existían varios sistemas paralelos, según las regiones, los estamentos, o las instituciones a las que pertenecían los sujetos” (Claudio Ingerflom, *El revolucionario profesional, la construcción política del pueblo*, Prohistoria, Rosario, 2017, p. 31.). En términos weberianos, Rusia, al menos políticamente, se mantuvo al margen del proceso de racionalización, o lo que Elías llamó *proceso de civilización*, que condujo al Estado-Nación, la dominación legal y el capitalismo. La clave, argumenta Ingerflom, para comprender la estructuración del poder en Rusia, que implica la ausencia de algo como los derechos del ciudadano, anida, gracias a la intelección provista por la *Begriffsgeschichte*, en la palabra *gosudarstvo*, cuya traducción habitual como Estado omite su raíz, pues *gosudar* remite a *dominus*, no *imperium*; es decir al dueño, amo, y a las tierras que le pertenecen. Rusia, la tierra rusa, es posesión y dominio del Zar. No hay, entonces, modo de dar en el vocabulario político ruso con un concepto capaz de asir el ejercicio impersonal del poder (ver para contrastar de Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003). Para abundar en el tema: Claudio Ingerflom, “Oublier l’État pour comprendre la Russie? (XVI°-XIX°)”, *Revue d’Etudes Slaves* N° 1, 1994, pp. 125-134 (recuperado de www.persee.fr) y “Sobre el concepto de Estado en la historia rusa”, *Historia contemporánea* N° 28, Bilbao, 2004, pp. 53-60. También su gran investigación *Le Tsar, c’est moi: L’impoture permanente. D’Ivan le Terrible à Vladimir Putin*, PUF, París, 2015, y el más reciente *El dominio del amo. El Estado ruso, la guerra con Ucrania y el nuevo orden mundial*, FCE, Bs. As, 2022.

Cartas filosóficas, disparando la controversia, acre y fecunda, entre occidentalistas y eslavistas. Los dos ojos de la intelligentsia forjarán, a lo largo del siglo XIX, la identidad nacional rusa.⁴ Es el típico estrabismo de las llamadas culturas periféricas, que, además, en Rusia emerge duplicado, pues su vasto territorio cuenta con sus propias zonas coloniales y orientales (sin olvidar la herida narcisista de haber sufrido el yugo de las tribus nómades de la estepa). Incluso *la historia de sus ciudades* ampara todas las tensiones que produce el estrabismo. San Petersburgo como materialización urbana del sueño europeo de Pedro rápidamente fue entrevistada como un paraíso artificial que le dio la espalda al pueblo ruso (“los gobernantes son los únicos europeos en Rusia”, decía Pushkin sobre la introducción de las *Lumières* como nuevo discurso del poder); Moscú, en cambio, sindicado como reducto de la *aziatsvo* por la política pedrina, pareció atesorar los rasgos (arquitectónicos, religiosos, artísticos, culinarios, atávicos) nodales de la vida rusa, sin los cuales lo común es mera fachada, una máscara carente de cuerpo. El tema, una auténtica *cuestión maldita* para la sociedad rusa

4 Parafraseo el comienzo de “Mármol: los dos ojos del romanticismo”, ensayo seminal de David Viñas en *Literatura y política*: “El mundo de nuestra vida intelectual –enunció Echeverría en el *Dogma socialista* con una lucidez premonitoria que señala el Scila-Caribdis de nuestra historia cultural– será a la vez nacional y humanitario: tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad”. Dentro de este programa de equilibrio entre dos actitudes, que de postulado se tornó invariante y que supone un sentimiento de inferioridad y carencia y un esfuerzo correlativo por obtener una síntesis trascendente, está encuadrado Mármol. El pregnante fraseo viñesco teoriza, con la imagen vivaz de los dos ojos, la invariante histórica (término rescatado de la ensayística de Martínez Estrada) de las culturas nacionales de los países periféricos.

entendida como problema intelectual,⁵ es el diablo de la identidad, plasmadas en las cartas célebres, como la de Belinsky a Gogol, la de Herzen a Michelet o las de Bakunin a los círculos revolucionarios, mayormente imaginarios, desperdigados por la inmensa Rus. Rusia son cartas. Misivas que buscan lo nuevo, en los astilleros o escuelas europeas, en las *isbas* o en los lenguajes campesinas, o en los versos de Pushkin (el Onieguin como “enciclopedia de la vida rusa”, según la conocida aseveración de Belinsky). Dostoyevsky, en una entrada de su *Diario de un escritor* correspondiente al año 1881, aventuró un destino para Rusia (¿la solución de la cuestión maldita? ¿o quizás anticipación, ahora bajo un prisma revolucionario, de la teoría leninista del eslabón más débil?) a partir del rechazo de la inevitable europeización y de la asunción del componente asiático: “Rusia no se encuentra solo en Europa, sino también en Asia (...) debemos hacer a un lado nuestros serviles temores de que Europa nos llame bárbaros asiáticos y proclamar que somos más asiáticos que europeos (...) Es difícil apartarnos de nuestra ventana a Europa; pero lo que se juega es nuestro destino (...) En Europa éramos parásitos y esclavos, mientras en Asia seremos los amos. En Europa éramos tártaros, mientras en Asia podemos ser europeos”.⁶ No se renuncia a ser europeos, si no a la ridícula pretensión de ser europeos para los europeos; la misión civilizadora desplaza su eje (a fin del siglo XIX Rusia estaba conquistando

5 El tópico de las *cuestiones malditas* (*proklyatyte voprosy*), atravesó el corazón de la intelligentsia con preguntas ineludibles que prueban la entereza moral del sujeto ante el abismo existencial: ¿Qué debemos ser? ¿Cómo vivir? ¿Qué hacer?

6 Dostoievski, Fiodor. “Diario de un escritor” en Obras completas T III. Madrid, Aguilar, 1969, p. 1490.

vertiginosamente el oriente); no se reconcilia con su barbarie sino que se descubre civilizada al ser capaz de legitimar el dominio proyectando la culpa en la barbarie del otro.

Las *cuestiones malditas* que forjaron las naciones, sus leyendas y sus batallas, son hoy parte de la historia cultural. La Rusia bárbara, el alma rusa, los sortilegios europeos, la intelligentsia como vanguardia de la reforma social, el ir hacia el pueblo, son notas de una fragua poética y política que ya fue sometida a una persistente desconstrucción. La crítica socava los mitos que hilvanan el juego especular entre lo mismo y lo otro. En Rusia, como sabemos bien nosotros, ese juego es doble: la mirada del otro inocula una lastimosa percepción de sí mismo como otro. La duplicidad provoca el estallido de la identidad (ni europeos ni indios; ni europeos ni mongoles), su ser siempre en cuestión en su ser. Nada que no observemos con una saludable desconfianza, atemperada mediante una equilibrada, e imprescindible, historización. Las naciones, o los imperios multinacionales, son comunidades imaginadas, narraciones elaboradas por la cultura letrada, cuyo lugar de enunciación es convenientemente velado (la crítica lo devela) puesto que es medular apelar a la voz genuina del pueblo, que elucubra imaginarios compartidos o antagónicos, legitimadores o irredentos. Son discursos *esencialistas*. Incluso, sugiere Martín Baña, ciertas historias globales de la cultura rusa aunque no cultivan a priori el mito nacional arrastran *prejuicios esencialistas*, puesto que inferen la temporalización de la historia rusa a partir de dos perspectivas hegemónicas: por un lado, la cultura como construcción de la identidad nacional; por el otro, la idea de Rusia como

nación diferente de Europa. En ambas perspectivas, Rusia es un enigma; una esfinge –*Rusia es la esfinge*, poetizó Block– que exige bucear en los meandros del alma rusa para que emerja la auténtica dimensión existencial e histórica del pueblo de *Rus*. De este modo, concluye Baña, los enfoques nacionalmente autocentrados de la cultura rusa, que la desligan de los problemas que también podían atisbarse en el resto de Europa, refuerzan *las interpretaciones reduccionistas y esencialistas*. Por el contrario, tanto Baña como Adamovsky, en la estela de los trabajos de Marshall Berman, procuran indagar la cultura rusa menos con la vara de la cercanía o lejanía respecto al ideal moderno europeo que a partir del proceso de interacción con una modernidad entendida como sistema-mundo; en palabras de Baña: “En vez de la cultura rusa lo que precisamos estudiar son las particulares configuraciones de la cultura mundial que han dado forma y que a su vez dieron forma al espacio cultural conocido como Rusia”.⁷ Entre los libros que, acaso a su pesar, consolidan prejuicios esencialistas, incluso, por qué no, reafirmando cosmovisiones eurocéntricas, Baña cita dos obras de aspiraciones totalizantes: *El ícono y el hacha*, de James Billington, y *El baile de Natacha*, de Orlando Figges. Quisiera detenerme en la segunda, pues, a diferencia –aunque sea por su contemporaneidad: la obra de Billington es de 1966 y la de Figges de 2002– de la primera, Figges es consciente de las trampas de la identidad nacional, y porque, además, permite atisbar, en una lectura a contraluz, la existencia de *prejuicios antiesencialistas*.

7 Martín Baña, *Una intelligentsia musical. Modernidad, política e historia de Rusia en las óperas de Musorgsky y Rimsky-Korsakov (1856-1883)*, Gourmet musical, Buenos Aires, 2017, p. 57.

La óptica permeable a la sensibilidad romántica del magno ensayo de Figges parece validar la rigurosa crítica historicista que, en la estela de cierto Marx y cierto marxismo, ve en las pasiones nacionales coartadas de las clases dominantes o afectación de la perspectiva analítica. *El Baile de Natacha* explora el vínculo emotivo con la tierra natal; de allí que sea crucial para la economía argumental la figura del *exilio*: la cantante lírica, de origen servil, Praskovya Sheremeteva escondida en la dacha señorial de su amor prohibido el Conde Sheremetv; el decembrista príncipe Sergei Volkonski desterrado en Siberia a perpetuidad; el peregrinar de Gogol, Tolstoi y Dostoievski al monasterio de clausura Optina; el viaje interior de Ajmátova y Pasternak y el exterior de Nabokov y Bunin. El clímax es el encuentro entre Shostakovich,⁸ el que permaneció en su

8 Por el mero placer del texto citamos esta preciosura de Shklovski: “Gorki esperaba el futuro como la mujer espera a su amado: escuchando los pasos de los que subían por la escalera.

Aquí está sentado, cansado y adelgazado, todo hinchado, Glazunov; hay que preocuparse por él, esto también es muy importante.

Gorki conversa con Glazunov, hay que hablar de muchas cosas. Hay poco pan, lo parten en ocho porciones.

Pero Glazunov tiene un cupo de alimento para el Conservatorio.

—Si —dice Glazunov—, se necesita una ración más. Aunque nuestro candidato es muy joven... Nació en 1906.

—¿Es un violinista? Ellos se perfilan tempranamente. ¿O es un pianista?

—Es un compositor.

—¿Pues qué edad tiene?

—Quince años. Es hijo de una profesora de música. Acompaña las películas en el cine y en el teatro Select, en la calle de Karavánnaia. Hace poco se incendió el piso debajo de sus pies, pero él siguió tocando para que no cundiese el pánico. Pero esto no importa: él es un compositor. Me trajo sus obras.

—¿Le gustan?

—¡Son horribles! Es la primera música que no puedo escuchar al leer la partitura.

patria a pesar de todos los sufrimientos infligidos, y Stravinsky, quien emigró y abrazó la cultura cosmopolita tras lograr congeniar en sus inicios el folklore popular ruso con la vanguardia musical. Figges concluye su libro narrando la velada en la que se produjo el diálogo entre los dos gigantes de la música rusa del pasado siglo, quienes, empujados por el vodka, rozan la “esencia rusa”, cuya cifra no es articulable discursivamente, es un olor, el olor de la tierra natal, o un sabor (*el sabor de las afueras de Buenos Aires*, había escrito Borges en su punzante intervención en el debate nacional respecto al escritor, la tradición y el *genius loci*), que, sin perseguirlo –pues si lo perseguimos jamás lo encontramos–, una noche *proustiana* irrumpe. Léida así la briosa obra de Figges se limitó a actualizar, con los recursos del historiador cultural, el mito del vínculo mesiánico de la intelligentsia con el destino de Rusia. En efecto, Figges explora esa veta y tiende a elevarla a rasgo distintivo; sin embargo, es plausible leer

–¿Y por qué ha venido?

–A mí no me gusta, pero no es esto lo importante; el tiempo pertenece a este muchacho, no a mí. A mí no me gusta. Qué lástima, pero qué se puede hacer... Ésta será la música, hay que procurarle una ración académica.

–Estoy anotando. Pues, ¿cuántos años tiene?

–Quince.

–¿El apellido?

–Shostakóvich.

Es difícil llegar a lo esperado y reconocerlo.

Más difícil aún es llegar a la realización de la espera y ver a alguien distinto de aquel que uno esperaba, pasar por encima de uno mismo y saber renunciar a sí mismo en favor de lo venidero, que se ha avizorado”.

¿La música de Shostakóvich o la sociedad soviética posrevolucionaria? Acaso sean dos formas de lo mismo en el fraseo final de la autobiografía de Shklovski, *Érase una vez*, FCE, 2012, pp. 296-7.

la cuestión, el *embrujo nacional*, de modo diferente o al menos ambivalente.

Figges, un historiador juicioso, que, como tal, sabe que no es posible hallar la auténtica cultura rusa, o que el “baile de Natacha” –el título de la obra es tomado de una escena de *La Guerra y la paz* donde Tolstoi condensa su idea de Rusia como cruce de clases, lenguas, sonidos y cuerpos danzantes – no es reflejo sino postulación de una realidad nacional; pero añade: “El propósito de este libro no es en ningún momento desacreditar esos mitos. Consiste, más bien, en explorar y en disponerse a explicar el extraordinario poder que tuvieron esos mitos en la formación de la conciencia nacional de Rusia”.⁹ La polémica, entonces, radica en si el mito inhibe la comprensión, y por ende es medular cambiar de escala, transitar de una perspectiva nacional a una trasnacional, como propone Baña, o sí, con las más o menos obvias precauciones del caso, el mito puede fungir como suelo problemático de una intelección que incluya las dimensiones insondable de la existencia histórica de un pueblo y de los que procuran, también ellos atrapados en sus fauces, develar su secreto. El extraordinario poder del mito acaso no se detenga en las puertas del saber historiográfico. Dicho de otro modo, alego que los trabajos de Figges y de Baña son diferentes pero para nada antagónicos. Por ejemplo: el enfoque musical como fuente de la historia. Las óperas y los ballets son tanto un reservorio de la imaginación mítica forjadora de la conciencia nacional como un calidoscopio de los efectos peculiares de la modernidad en Rusia. Para ambos el decisivo crítico

⁹ Orlando Figges, *El baile de Natacha. Una historia cultural rusa*, Edhasa, Barcelona, 2006, p. 31.

Vladimir Stasov es un operador mitológico y un organizador cultural. En su vasta obra parece imposible distinguir con nitidez sus invenciones mitológicas y sus aspectos modernizadores. Stasov fustigaba los intentos de *trasplantar* las enseñanzas musicales europeas, pues implicaba soslayar las fuentes folclóricas rusas que podían oficiar de sedimento para la creación de una música nacional. Así, sugiere Baña, el rechazo de las meras conductas miméticas propició una búsqueda nacional-popular que redundó en una modernidad musical (la construcción de un *campo musical*), o, mejor, en la participación de la música rusa en los problemas de la revolución artística de comienzos del pasado siglo, colindantes con los desafíos de la modernización cultural y política, siempre candentes, y potencialmente revolucionarios, tanto en Rusia como en Europa. La nacionalización (mito) fue modernización (razón). Es la “tarea histórica” cumplida por la escuela *kuchkista*. A su vez, los *ballets rusos* propiciados por ese otro operador mitológico y organizador cultural que fue Sergei Diaghilev reúnen de modo virtuoso el universalismo artístico y la fibra del exotismo. Diaghilev, cuya figura es crucial para la mirada no desacreditadora del mito que promueve Figges, pertenece a la cultura cosmopolita petersburguesa –es decir: a diferencia de Stasov no concibe el arte como vehículo de realización nacional– y desde allí advierte la pasión europea, más bien parisina, por el insólito folklore ruso y las posibilidades inexploradas del ballet. ¿Qué exhibe la lectura de Figges? La estridente intervención de un empresario con notoria sensibilidad estética que descubre la convergencia del despertar neonacionalista (alentado por el perdurable magisterio de Stasov) en las artes rusas y la curiosidad

monetizable de la burguesía parisina junto al tesoro de una práctica artística que, a comienzos del siglo XX, parecía condenada a repetirse dentro de los reductos cortesanos. La operación acaba en uno de los momentos fundadores de la vanguardia: los modelos visuales y musicales de los ballets rusos.¹⁰

De esta forma, por el camino cosmopolita o por el camino nacional arribamos a una conclusión similar: el carácter inextricable del mito y la razón. ¿Los *kuchkistas* y los *ballets rusos* fundan mitológicamente la nación o traman un proyecto modernizador para Rusia? Si respondemos ambas, negándonos a soltar uno de los extremos de la cadena, evitamos, en principio, producir una división tajante entre “esencialismo” e “historización” o entre “perspectivas nacionales” y “perspectivas transnacionales”, no para coquetear con el mito sino para desconfiar, también, del mito de la razón legisladora *sub specie* historicista. Agrego que tiendo a compartir la atmósfera intelectual, cuyas ideas sobre lo moderno abrevan en Marx, que respiran los trabajos de Baña y Adamovsky, incluso acuerdo respecto a que la buena conciencia liberal de Figges no parece estar en condiciones de enfrentar los demonios que invoca; sin embargo, no estoy del todo convencido de la necesidad de despojarse del mito, sobre todo en las investigaciones de historia cultural, para pensar la interacción entre cosmopolitismo y nación (o universalismo y particularismo) y la polisemia de una modernidad

10 La pintura primitivista de Goncharova y el nuevo uso que conquistó Stravinsky para la música folclórica, no sólo temático si no estilístico. Las melodías, las armonías y los ritmos de la música campesina rusa fueron la base del estilo moderno reconocible en Stravinsky.

descentrada. Las formas de singularización que adoptó el proceso moderno en Rusia requieren ser indagados como una *cuestión maldita*. Lo maldito es el sustrato mítico de la razón; el momento aporético de la dialéctica histórica. Los *intelligenty* habitaron la aporía al procuran conciliar el sentido misional de su actividad con su autoproclamación como conciencia social y democrática de una nación tiranizada. Que hoy tendamos a considerar como fallida la conciliación –o peor, y Figges valida este apresuramiento, como prelude de los movimientos totalitarios– no es óbice para reconocer que es precisamente esa *diferencia mítica* lo que impide comprender a los *intelligenty* desde una aséptica sociología de los intelectuales¹¹. Y esa diferencia existe, en Rusia o en cualquier otro recodo del orbe, “porque las luchas son para definir el sentido constructivo de la emancipación del mito. Porque el mito encierra esa posibilidad civilizatoria”¹².

11 Baña, por supuesto, reconoce la dificultad, incluso advierte irónicamente que la pregunta *¿Qué es la intelligentsia rusa?* Parece ser una *cuestión maldita*. Luego procede a indagar los estudios consagrados a responder la inquietante pregunta problematizando los enfoques unilaterales que procuran hallar una respuesta plena. Baña matiza e ilumina las contradicciones en las que incurren las definiciones taxativas; pero el despeje de su abordaje, pues su objetivo de investigación supone considerar a los músicos de la *Kuchka* como *intelligenty*, lo consigue al precio de un pronunciado vaciamiento conceptual: “Definiremos a la intelligentsia como grupo social específico de la sociedad rusa del Siglo XIX” (Baña, *op. cit.*, 96). La cuestión maldita siegue en pie y es posible ironizar sobre la ironía desmitificadora.

12 Horacio González, *Restos pampeanos*, Colihue, Buenos Aires, 1999, p. 425.

Fulgores

PINCELES Y PRODUCTOS

“Picasso llama tableau a una tela no objetiva recién terminada, mientras Tatlin dice ‘combinación de materiales’. El objeto de Picasso no tiene más destino que el museo, mientras Tatlin tiene la intención de llevar su construcción a las fábricas”.

Nikolai Tarabukin, *Del caballete a la máquina*

Entre las innumerables frases célebres que nos depa-
ró la vanguardia soviética quisiera comenzar ci-
tando tres, sin duda con distinto nivel de reputación,
pues condensan, junto al epígrafe, lo que me pro-
pongo abordar: una lectura del ensayo *Del caballete
a la máquina*¹ que funcione como proemio para dos

1 Nikolai Tarabukin, *El último cuadro*, Gustavo Gilli, Barcelona, 1977 (traducción del francés: *Le dernier tableau*). El libro contiene otro ensayo “Por una teoría de la pintura” (escrito en 1916 y publicado en 1923, aunque las fechas son algo inciertas), de similar talante, pero con desarrollos y esbozos, ligados a la elaboración conceptual y terminológica de una ciencia del arte, próxima a la frontera entre episteme y doxa que propugnó el formalismo contra las comprensiones diletantes de la literatura, que desbordan los propósitos de nuestro breve prolegómeno. Me permito, sin embargo, una cita que ilustra la definición de la pintura (la muerte del arte de caballete) y del arte, sus nuevos criterios, en relación con el clásico problema del acceso a la *realidad*: “La pintura no tiene vocación de ‘representar’ las cosas del mundo exterior, sino de modelar, hacer, crear objetos, no es un arte ‘representativo’, sino un arte constructivo (...) La vieja conciencia pictórica podría definirse como un método de contemplación pictórica de los objetos del mundo real, la nueva como un método de creación del objeto real” (*op.cit.*, p. 156). Por último, el título general del libro colocado por los editores franceses reenvía a la conocida tela de Rodchenko (también traducida como *La muerte de la pintura*).

hipótesis exploratorias: las relaciones de la vanguardia con el Estado total primero, y con la sociedad de consumo, después. Es decir, no se trata de pensar los textos vanguardistas como utopías, más o menos divagantes, sino como planes concretos de regeneración social, cuyo punto de partida fue la modificación radical del contrapunto arte/sociedad, que fueron plasmados, nunca plenamente como sucede con cualquier nivel de concordancia proyecto/realidad, en distintas etapas de la vida soviética. Las citas: “Es hora de que el arte sea parte de la organización de la vida” (Rodchenko), “Las calles son nuestros pinceles, las plazas nuestras paletas” (Maiakovski) “Los cuadros no son ventanas que dan a otro mundo, son objetos” (Shklovski). Su retórica –incluido su trillado empleo como ejemplos textuales de las ensoñaciones vanguardistas– nos exige de mayores disquisiciones (sólo conservamos la culpa de no haber dado con citas menos triviales). En todo caso, destaco dos aspectos comunes en las tres citas: el primero refiere al movimiento del fraseo, el descentramiento no solo la ruptura que promete una renovada fusión (el arte y la vida, los pinceles y las calles, de la ventana al objeto); el segundo es el engarce entre polémica y teoría o entre agitación y reflexión, prototípico en los movimientos vanguardistas, y singularmente potente en el ensayo de Tarabukin, que es un manifiesto productivista y una reflexión teórica sobre la evolución de la formas artísticas. Tarabukin connota un desplazamiento dentro de la dinámica vanguardista, de algún modo iluminados en las citas: de los pinceles, calles y objetos a las máquinas, fábricas y productos; en suma: del constructivismo al productivismo, mediado por la propuesta colectiva del

Proletkult.² La crítica vanguardista a la separación del arte de la praxis cotidiana es inocua, y potencialmente neutralizable en la institución-museo, si la composición de los materiales sigue estipulando la construcción de un objeto artístico, que inevitablemente se recortará del conjunto social (en el gesto autónomo del artista acecha el destino museal de la obra); en cambio, el tratamiento técnico-productivo de los materiales es el único camino transformador del arte en praxis social indistinguible de la vida cotidiana de las masas. La justa crítica de la ilusión mimética y del lugar del arte en la sociedad burguesa requiere completarse, positivizarse, transitando de la destrucción de la pintura o de su grado cero (como en las telas emblemáticas de Malevich), e incluso de ese suprematismo para

2 “Del caballete a la máquina” fue publicado en la revista del movimiento *proletkultista*. Tarabukin retoma ciertas críticas emanadas del Proletkult dirigidas contra los criterios autonomistas de la vanguardia. Sin embargo, el terreno de la discusión es endeble, las posiciones fluctúan permanentemente. Para 1923, por ejemplo, los constructivistas tomaban posturas productivistas y la revista LEF, al menos en su primera etapa, compartía esa óptica. En rigor, no se trata de “posturas” sino de un momento y movimiento artístico en estado de ebullición; de hecho, no es fácil distinguir en el ensayo de Tarabukin al productivismo del constructivismo. Para una lectura de las tendencias artísticas del período y su labilidad ver Rosana Rodríguez y Eduardo Sartelli, “Un largo y sinuoso surco rojo”, estudio preliminar de León Trotsky, *Literatura y revolución*, RyR, Buenos Aires, 2015. Para el vínculo entre Proletkult y constructivismo ver Valérie Camden, *L'influence du Proletkult sur la théorie et la pratique constructivistes*, tesis de maestría, Univ, Laval, Quebec, 2010. Finalmente, para una rica visión general reenviamos a los trabajos de Richard Sites: *Revolutionary Dreams*, y a su compilación de textos e imágenes: *Mass culture in soviet Russia (1917-1953)*. Sites fue un reconocido scholar, especialista en historia cultural rusa. Sus investigaciones sobre la cultura popular y masiva durante el período revolucionario son cruciales para indagar el vínculo entre vanguardia y entretenimiento.

las masas que es, para Tarabukin, el constructivismo –obviando el manifiesto antagonismo entre Malevich y Tatlin–, a la producción de medios de producción. La conciencia del procedimiento (la kantiana *finalidad sin fin* es, para el constructivismo, la *maestría de la forma* en cuanto tal) exige saltar del objeto al producto, no solo del museo a la calle o de la contemplación a la acción, para que el arte haga coincidir la racionalidad de la construcción (el artista es un trabajador o un ingeniero, ya no un mistagogo o un diletante) con una finalidad socialmente justificada. De la crisis al orden, podemos argüir; pues la crisis de sentido del arte tras la irrupción de las vanguardias parece reclamar un nuevo orden (ideológico, compositivo, expositivo), otro régimen de producción (las vanguardias son la revolución y el régimen de la revolución). Es la pregunta por el lugar del arte tras el triunfo de la Revolución, que incluye el triunfo de *su* Revolución.

La emancipación del juicio de gusto burgués fue posible una vez que la sociedad burguesa consolidó al arte como esfera autónoma; pero la crítica del sistema de las artes seguirá dependiendo, seguirá siendo inmanente al sistema, de la estética de lo bello y de la negación de cualquier función social para el arte, si no se transforma en autocrítica. Las *contradicciones del constructivismo*, según Tarabukin, anidan allí, en la detención de la crítica en el arte de caballete; es decir: en la no continuación hacia la autocrítica de la noción de objeto resultante de tal crítica. En este sentido, el estatuto teórico de la noción de *objeto* es crucial. El develamiento del procedimiento, del carácter procesual del arte (Tarabukin cita a la OPOIAZ y reenvía al célebre ensayo de Shklovski sobre la *ostranenie*), perfora la

certeza de las formas artísticas tradicionales. La consecuencia del develamiento es la emergencia del arte no objetivo y constructivo (no meramente compositivo); sin embargo, ambas dinámicas siguen presas de una idea de objeto artísticamente elaborado, bello, etéreo, creado por un artista individual para que el público lo contemple, que continúa divorciado de la vida, de la práctica cotidiana, porque no encuentra razón social. Es el tratamiento autónomo del objeto, recortado del proceso social, y la mirada mimética, aunque ahora se pose sobre la técnica y no sobre la naturaleza, lo que merece autocriticarse. La pregunta por la finalidad social, por la utilidad del arte, que el esteticismo burgués negó, es el punto de partida de la autocrítica. La estetización de los materiales, la construcción formal del objeto, obliteran, esencialmente, la pregunta; la tornan impropcedente. Su introducción, en cambio, obliga ya no a convertir la técnica en arte sino el arte en técnica, y la relación individualista entre el artista, la obra y el público en comunión colectivista entre el artista ingeniero (o maestro productivista), la producción seriada y las masas populares. En otros términos, las contradicciones del constructivismo –un arte no mimético que propone la fusión con la vida, sin lograr traspasar la frontera entre arte y sociedad puesto que concibe el arte como obra autónoma y la sociedad responde, entonces, enviando esos raros objetos al museo– no pueden ser superadas de manera puramente artísticas; al contrario: la superación de la contradicción exige virar hacia el régimen moderno de producción. Una cita es lo suficientemente elocuente:

Los no-objetivos entendían por objeto la propia obra en su conjunto y para ellos la transformación creadora del objeto era la ejecución de una pintura como valor en sí misma. Al romper con la pintura, los constructivistas trasladaron esta idea de objeto a la producción entendiendo su papel como maestros artesanos de fábrica. Así, Tatlin decía que ya no haría más contrarrelieves inútiles y fabricaría cacerolas útiles. Pero el pintor, tanto antiguo como moderno, era y sigue siendo un artesano. Cualquier obra realizada por un artista ha sido ejecutada con sus manos y se presenta como obra única. Los medios mecánicos y la fabricación en serie le son totalmente extraños y permanecen inaccesibles para él. Sin embargo, la mecanización general de la producción vino a romper la tranquilidad de su *atelier*.³

Los esperables –para nosotros, lectores– elogios de la máquina, del taylorismo y el fordismo (el *americanismo*), de las artes de la reproductibilidad técnica,⁴ la ponderación de los talleres y astilleros por

3 *Ibid.*, 60.

4 Otro esperable es Benjamin. Lo omito, a sabiendas de sus vínculos con la vanguardia rusa vía Brecht y de su magistral ensayo *El autor como productor*, plenamente sintomático (*el progreso técnico es la base del progreso político para el autor como productor*), para no empañar la *originalidad rusa* con lugares comunes tales como la pérdida del aura y el carácter potencialmente liberador de los nuevos medios técnicos. Pero este nervioso malestar ya fue el de Beatriz Sarlo hace veinte años (*Benjamin está ensopado en un jarabe puramente léxico, triturado por la maquinaria académica de la cita y la reproducción de papers*). Quizás sea mejor decir con Horacio González: *Benjamín será un personaje que recibo con calma*

sobre el Louvre o los automóviles y aeroplanos por sobre las telas de Rembrandt o Velázquez, estallan en el ensayo. Erupción que reenvía a Alekséi Gastev, poeta vanguardista y proletario, director del primer Instituto central del trabajo, que alentaba la organización científica del proceso laboral –recibió el beneplácito de Lenin y una módica financiación–. La poética del taylorismo, Ford como héroe de masas. Gastev y Tarabukin, como Vertov o Lissitzky, festejaban al *hombre-máquina*, nuevo ensamble de la mente y el cuerpo que amplía el campo perceptor desestructurando la dicotomía sujeto / objeto.

Tarabukin bosqueja una teoría materialista del arte tan desligada del sistema de bellas artes como unida a la práctica artística en la época de la técnica y sus imágenes del mundo, y alcanza una definición, que también es una proyección rupturista, precisa: “La maestría productivista es funcional, constructivista en su forma y colectivista en el acto procesual-creativo. Según la antigua noción, el artista es un vate y un diletante, y según la nueva es un organizador y un profesional”.⁵ Quisiera detenerme en la idea del artista organizador, próxima a la del intelectual orgánico gramsciano. Antes destaco que el puente entre arte y producción solo fue factible a partir de la irrupción histórica de la vanguardia que desatrancó el carácter procedimental de la creación artística –cifrado en su pathos histórico-político: exigir un pasaje de la representación del mundo a la transformación de éste–, y articuló una triple revolución: 1) *técnica* –serie, la máquina en la vida de

emotividad en el transcurrir de este libro. (Traducciones malditas, Colihue, Bs. As, 2017, p. 35)

⁵ *Ibid.*, 73.

las masas, el ritmo, los nuevos aparatos perceptivos—, 2) *artística* —de la bella apariencia a la construcción, del arte como ventana al arte como objeto, del museo a la fábrica—, 3) *social*: el ascenso de las masas al poder político y la democratización del nervio óptico que cuestiona el rasgo clasista de los juicios de gusto.

En el mentado “período de transición al socialismo”, el lugar del artista en el proceso de producción es ideológico. Neófito respecto a las técnicas productivas seriadas, el artista no encuentra un rol asignable en la fábrica; nuevo *locus* tras el abandono del *atelier*. Tarabukin rechaza la posibilidad de convertir al artista en un nuevo especialista⁶, y desdeña la distinción entre “arte puro” y “arte aplicado”, puesto que recrearía la separación del artista de la praxis cotidiana. La crítica rupturista del rol que la burguesía asigna al artista dispone una zona problemática: la producción en serie.

6 El tema de los *especialistas burgueses*, cuyo rol directivo era, según Lenin, imprescindible para poner en marcha el aparato productivo fue un asunto, por obvias razones, urticante. Lenin juzgó las críticas abstractas: los obreros no poseían la cultura técnica suficiente para dirigir las industrias y sin reponer el funcionamiento industrial el socialismo sería quimérico. Básicamente porque era imposible garantizar, de otro modo, la reproducción material de la población. La conocida ponderación leninista del taylorismo tenía por detrás la angustiada pregunta por cómo gobernar un país inmenso, hambriento y escasamente tecnificado (es decir: no solo un vulgar tecnocratismo, sino una acuciante preocupación por ordenar el descalabro social tras años de guerra y revolución). El taylorismo ofrecía tres elementos decisivos: simplicidad metódica, disciplina y educación técnica. Insustituibles para organizar la producción y, al mismo tiempo, esbozar la construcción socialista, porque “sería la mayor torpeza y la más absurda utopía suponer que se puede pasar del capitalismo al socialismo sin coerción y dictadura”; por eso, “hay que organizar en Rusia el estudio y la enseñanza del sistema de Taylor, su experimentación y adaptación sistemáticas”. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético*.

Aunque ya existe la fuente de vida y creación: la sociedad comunista en construcción –bella totalidad que, como tal, no requiere “aportes artísticos” específicos–, no es aún identificable objetivamente una función para el artista en el marco operativo de las fábricas socializadas. La práctica artística, la maestría, tiene entonces una funcionalidad ideológica, opera en el campo discursivo. Un ejemplo: mutar el nombre. Ya no *artistas* si no *maestros* productivistas. Un apelativo técnico, despojado de cualquier componente religioso y romántico, ligado a la artesanía ahora industrializada –en realidad, bien sabemos que la Rusia de comienzos de los 20 distaba mucho de ser una sociedad industrial, pero también sabemos que el presente de la vanguardia no es jamás el contrastable empíricamente–. La tarea, entonces, es la intervención activa en los procesos de trabajo –único modo de tornar materialmente plausible la fusión entre arte y vida– como una suerte de artillería pedagógica, que, por caso, incite a los jóvenes con inquietudes artísticas a concurrir a escuelas técnicas y ya no a escuelas de bellas artes, porque “en el futuro, cuando el interés por el arte puro se haya debilitado bajo el influjo de la americanización creciente de la vida, en lugar de artistas, las personas de talento serán hombre prácticos”. De todas formas, la crítica a la figura del artista romántico, ocioso y bohemio, no parece dar fácilmente con una nueva figura, quizás porque ya se la concibe desde su inminente disolución. La producción en serie socava la *mise en forme* objetual (*desmaterializa* las propiedades de la producción: el carbón, por ejemplo, es menos un objeto que una fuente de energía); pero el extravío de la originalidad, cuyo correlato espiritual es el genio –o en el extremo formal: la

autonomización del arte por el arte— potencia, aunque sea como posición social peculiar a pesar de que su lugar de enunciación deba ser necesariamente difuso, el papel dirigente del artista. Un artista sin obra, cuya función es *instalar* en el campo de la producción un discurso (*la estética de la máquina*), que trastoque el arte en medio para forjar una forma de vida a través del trabajo liberado. El artista es un creador de valores vitales. ¿Qué significa en el concreto proceso de producción? No, por supuesto, que el artista “deba ponerse a fabricar botas o a tejer en la fábrica; significa que el zapatero, que nunca había pintado, ni experimentado el deseo hacerlo, hará botas admirables de maestría, será un artista en su oficio de zapatero”.⁷

Marx pensó el trabajo improductivo del artista con dos grandes metáforas: la del gusano que produce seda y la del mozo que sirve la mesa. Producción natural y trabajo servil. El acto de producir se agotaba en el producto, sin importar que ese producto, luego, pudiera convertirse en mercancía. Los artistas sin obra que imagina Tarabukin, actuantes en el campo discursivo, son un ejemplo perfecto de un producto inseparable del acto de producción. Como el lenguaje y los actos de habla, o los artistas ejecutantes (pianistas, cantantes) —o las prostitutas— con los que ejemplifica Marx. En rigor, la imbricación cooperativa entre arte, discurso, trabajo y máquina desemboca en el *general intellect*. El productivismo de Tarabukin —que anticipa no pocos rasgos del *autonomismo italiano*—, en su esfuerzo por desubjetivar al artista, quisiera identificarse con el intelecto público que moviliza la sociedad.

⁷ Ibid., p. 53.

Así, en la URSS, los artistas ingenieros también pudieron ser pensados como *ingenieros de almas* o como *diseñadores* de productos de consumo para una sociedad soviética urbanizada (dos derivas que rastreamos a continuación). El fundamento, sin el cual todo se desmorona, reside en la conjunción perceptiva, anímica, entre el artista y el obrero. Para ejemplificar el fracaso incontestable de la vanguardia, su derrota a manos de una burocracia conservadora, tosca y criminal, a menudo se cita un párrafo de la autobiografía de Marc Chagall que comenta la reacción de los comisarios bolcheviques de Vitebsk ante las telas que se columpiaban a lo largo de la ciudad con motivo del primer aniversario de la revolución: “¿Por qué la vaca es verde y por qué el caballo sube al cielo, por qué? ¿Qué tiene que ver con Marx y Lenin?” Pero la cifra de la vanguardia radicó, una suerte de barómetro de la experiencia, en el párrafo precedente, generalmente menos citado: “Los obreros marchaban cantando la *Internacional*. Al verlos sonreír, tenía la certeza de que me comprendían”.⁸

8 Marc Chagall, *Mi vida*, Acantilado, Madrid, 2012, pp. 171-2.

ARTE TOTAL

“Por sí solo nada puede ser nuevo”.

Franz Kermode

La lectura de la edición de Taschen de 250 *Film Posters* de la vanguardia soviética al cuidado de Susan Pack produce al menos dos efectos: la combinación de la brillantez del arte y la pereza de la interpretación.¹ Realizados entre mediados de los 20 y comienzos de los 30, los afiches del cine soviético revolucionaron los productos comerciales de promoción incorporando técnicas cinemáticas y desplazando del lugar central a las *star* para situar la imaginación del artista (*Un filme sin estrellas*: así pergeñó Eisenstein la publicidad para el estreno berlinés de *El acorazado Potemkin*).² Ejemplos casi perfectos de los propósitos vanguardistas: los afiches empapelaban Moscú para el goce visual de cualquier transeúnte. En este arte de la reproducción técnica, originariamente serializado, se destacaron los hermanos Stenberg, quienes exploraban las posibilidades del fotomontaje para calibrar la dinámica del filme. Novedad revolucionaria *del arte del siglo XX* –que permitía como ningún otro antes de él hilvanarlo con la fábrica, el Estado y la propaganda

1 Susan Pack, *Film posters of the Russian Avant-Garde*, Taschen, California, 2017.

2 Los artículos de los formalistas reunidos en *Poetika Kino* (1927) enfatizan, entre otras cuestiones de mayor alcance teórico, la originalidad soviética en ese aspecto. Versión castellana: *Los formalistas rusos y el cine*, Paidós, Barcelona, 1998 (traducido del francés).

de masas—, y uso poético de las industrias de impresión cuyo propósito es menos publicitar el filme que establecer un diálogo entre lenguajes artísticos afinados en el montaje y en el encuadre fotográfico. En suma, los constructivistas hermanos Stenberg, como Maiakovski y Rodchenko en *Rosta*, realizaron cientos de afiches para la incipiente industria cinematográfica soviética (Rodchenko, siempre inquieto, realiza, entre otros, el afiche de *Kino-Glaz*, uno de los tantos del *Acorazado Potemkin*, y el de *Aelita*, primer metraje de ciencia ficción soviético, del que también diseña el decorado y el vestuario). Susan Pack califica la década del 20 como la edad de oro del afiche cinematográfico, y atribuye el impresionante caudal creativo al contexto de libertad artística que acompañó el nacimiento de la Unión Soviética, que, pese a su brevedad, fue pilar de la modernidad o “inventó” la estética del modernismo. En 1932, la oficialización del realismo socialista marca el fin de la experimentación, “pone fin a uno de los períodos que nos legó algunos de los afiches más bellos y nunca vistos a lo largo de la historia”. El contraste es flagrante: años de creatividad, libertad y experimentación, contra otros de dirigismo, persecución y empobrecimiento cultural. Un vigoroso lugar común expande, a retumbos, la antítesis. Para Pack es tan evidente que lo despacha en unas pocas líneas. La cultura stalinista liquidó la experiencia vanguardista para retornar al arte tradicional: figuración, cine con actores y trama convencional, novela de personajes, etc., lo que, sumado el criterio político como juicio estético excluyente, provocó no solo el fin de la vanguardia sino la sencilla

liquidación de la actividad artística.³ Pues bien, nos proponemos inocular un antídoto para tamaño aserto –una de las piedras angulares de la comprensión indulgente del derrotero del arte en el pasado siglo, sobre todo, en su relación medular con la política– con el auxilio de algunas situaciones y ensayos fulgurantes.

La oposición tan nítida entre vanguardia y realismo socialista es un peculiar efecto *après coup*, cifrado en el suicidio de Maiakovski. En los debates para la preparación y durante la realización del primer Congreso de escritores soviéticos en 1934 el corte no es inducible y los esfuerzos por evidenciar hilos de continuidad o etapas distintas pero entramadas no fueron mera quimera o triquiñuela. Además, por ejemplo, la revista *URSS en construcción*, consagrada a registrar, festejar y promocionar en el exterior (se editaba en cuatro idiomas) los progresos de la industrialización, conservaba un estilo *constructivista* en su diseño y fotomontajes. El Lissitzky y Rodchenko estuvieron a cargo de algunos números. Es más: Rodchenko dirigió el dedicado a la construcción Belomor, el Canal que conectaba el mar báltico y el mar blanco, viajó allí y fotografió los trabajos. Ya citamos la conocida la comisión que lideró Gorki para recorrer los terraplenes y campamentos de obreros de la primera gran obra hidráulica del stalinismo, que se plasmó en un libro de 600 páginas ilustradas consagradas al nuevo hombre

3 A propósito una ironía de Gide: “En Tiflis pude ver una exposición de pinturas modernas de las que sería caritativo abstenerse de hablar. Pero, al fin de cuentas, esos artistas habían alcanzado su meta, que es edificar (aquí por la imagen), convencer, reunir (episodios de la vida de Stalin sirven de tema para esas ilustraciones). ¡Ah, ciertamente esos no eran ‘formalistas’! Lo malo es que tampoco eran pintores”. *Regreso de la URSS*, Sur, Buenos Aires, 1937, p. 78.

soviético, conquistador de la naturaleza, o la poetización del trabajo forzado. Y bien: la “vanguardia” fotografió la primera experiencia a gran escala de infraestructura abastecida por mano de obra de los campos. Mi propósito no es validar una concepción liberal del arte a través de la condena de la utopía vanguardista ni propiciar una intelección postmoderna, tengo un objetivo más bien módico: relativizar la absolutización de la ruptura entre la vanguardia y el realismo socialista. Por abstracta, porque deja incomprendidos vastos tramos de la discusión, porque la singularidad de la vanguardia soviética respecto a las vanguardias occidentales reside en la novedad de su situación programática: *el arte después de la revolución*. Se acabó la destrucción, ahora urge *construir*.⁴

¿El imaginario vanguardista es derrotado por el stalinismo o el realismo socialista consume el deseo vanguardista, lo realiza negándolo?

4 El estatismo de las vanguardias es soslayado por enfoques como el de *Las tres vanguardias* de Ricardo Piglia y *Literatura de Izquierda* y *Fantasmas de la vanguardia* de Damián Tabarovsky, a pesar del contrapunto que emerge de sus lecturas de las poéticas vanguardistas en la literatura argentina (Saer, Puig y Walsh, por un lado, Libertella, Fogwill y Aira, por el otro), que se extiende, así lo postulan los autores, a las políticas de la lengua; sin embargo, el “consenso” benjaminiano y el declarado antagonismo entre literatura y estado —es decir: entre experiencia del lenguaje y lengua dóxica— concibe a la vanguardia, más allá de sus explicitaciones, como una *sociedad contra el estado* o una *comunidad inoperante*, un acontecimiento o una conspiración, incapturable para los conformismos de diverso pelaje. Tanto en Piglia como en Tabarovsky la operación vanguardista desafía el liberalismo artístico y la estandarización cultural, y, aunque muy atenta a la historia de las vanguardias, ambos omiten, pues así lo exige la intelección de la operación y el correlato vincular entre literatura y política, que la vanguardia soviética combatió el liberalismo burgués no el estado total revolucionario.

La respuesta más audaz reside en el ensayo *Obra de arte total Stalin* (*Gesamtkunstwerk Stalin*), cuyas hipótesis polemizan con textos canónicos como *Teoría de la vanguardia*, de Peter Bürger, que no distinguen a la vanguardia rusa de las vanguardias occidentales y las reúnen en un idéntico fracaso estético-político, aunque las razones históricas difieran,⁵ o las confunden con el alto modernismo, como en los ensayos de Clement Greenberg, a pesar de sus notorias diferencias en sus relaciones con la tecnología, la cultura de masas y la revolución social. Antes de ingresar en el ensayo de Groys, cuyo reconocimiento está indudablemente ligado a las hipótesis que enseguida indagaremos, vale decir, en primer lugar, que su punto de anclaje es el arte soviético postutópico, pues a partir de él es factible visualizar la continuidad entre vanguardia y realismo socialista: los artistas del *sots-art* iluminaron la trama oculta de la vanguardia, “el mito del artista creador, profeta e ingeniero, y se esforzaron por demostrar, utilizando procedimientos del tratamiento ideológico estaliniano, su afinidad con los mitos tanto de la Edad Moderna como de tiempos pasados y por reconstruir así la red mitológica única en que se mueve la conciencia contemporánea”.⁶ El *sots-art* abarca el horizonte completo de la ideología soviética, pero su

5 Ver Peter Bürger, *Teoría de la vanguardia*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 24. Por su parte, como sucede a menudo, la tesis de Groys mereció matizaciones a partir del destaque de la diversidad interna de las vanguardias, sus singularidades o excentricidades. Por ejemplo: Boym, Svetlana, “Ruinas de la vanguardia. De la torre de Tatlin a la arquitectura de papel”, en *Punto de vista*, N° 88, agosto 2007.

6 Groys, Boris. *Obra de arte total Stalin*. Valencia, Pre-textos, 2008, p. 180.

crítica a la modernidad no es postmoderna en el sentido del realce de las diferencias, sino de la indiferencia, su utopía es una antiutopía. En segundo lugar, el título wagneriano reenvía a la exuberante fusión entre la renovación musical –preludio del modernismo de la escuela musical de Viena– y la industria cultural del entretenimiento, indagada por Adorno en su ensayo sobre Wagner: la saga mítica de la ópera wagneriana invoca al fascismo como la homogeneización de la palabra y la música anticipan los rasgos decisivos de los filmes hollywoodenses.

Boris Groys es asertivo: “En la época de Stalin se logró realmente materializar el sueño de la vanguardia y organizar la vida de la sociedad en formas artísticas únicas”.⁷ El sueño, no necesariamente las manifestaciones conscientes: proclamas, estilos, técnicas. El sueño que condesaba y desplazaba el *Cuadrado negro* de Malevich. La nada absoluta, el punto cero, la detención del curso tecnocrático de la historia y el artista como demiurgo. Anonadamiento destructivo y creación *ex nihilo*. Para que nazca el nuevo arte debe cesar todo arte. La vanguardia no festeja el progreso técnico, proyecta detenerlo y transformarlo en objeto estético (*objet trouvé*). Quebrar el *continuum* y elevarlo a concepto. Pero no es lo mismo un arte para la revolución que un arte tras el triunfo de la Revolución. El discurrir apocalíptico de la revolución –parafraseando a Andrei Bely: *la victoria del materialismo en Rusia condujo a la completa desaparición de toda materia en el país*– fue terreno propicio para el deseo vanguardista de una organización estética de la sociedad (el mentado *octubre cultural*). Así, el arte total

⁷ Ibid., p. 37.

exigía una movilización total. Y ese imaginario totalizador es el que entra en contradicción con el Partido, que, tras la Revolución, programaba la construcción de un mundo bello. El hombre nuevo siempre reclamó una estética. La cosmovisión liberal no puede asir este ángulo del conflicto puesto que sitúa el contrapunto en los polos del dirigismo/represión y de la libertad/creatividad. La organización estética de la sociedad supone el dirigismo, devenir arte de Estado y emplear criterios estético-políticos para dirimir controversias. La vanguardia no reclamaba libertad, pugnaba por la dirección estética de la Revolución: el artista como demiurgo de la sociedad. He aquí el conflicto, y la explicación para su triunfo y su derrota. El que gana pierde.

Que el arte salga del museo siempre amenaza con politizar la cultura. El proyecto total de la vanguardia de darle *forma* a la realidad encuentra un aliciente con la revolución triunfante, que ya no restringe el arte a la esfera estética. Es una posibilidad única, un shock capaz de alterar las percepciones sensibles de las masas, una vigilia ensoñada; pero un riesgo mayor, puesto que la vanguardia, sin saberlo cabalmente, le disputa al Partido la edificación del comunismo. Al rechazar la autonomía, por burguesa, la vanguardia recrea las posibilidades del arte y, al mismo tiempo, se pone a merced del Estado. Y de un Estado que, además de monopolizar el mecenazgo, pretende cimentar la sociedad comunista como una *Gesamtkunstwerk*. La voluntad de poder que ambiciona moldear a la sociedad desde una génesis radical y, para ello, demanda una autoridad incontestada en cuestiones estéticas, es decir, la exclusión de las otras corrientes artísticas, es el elemento político que ensambla a la vanguardia con el stalinismo. La exigencia de dominio absoluto

sobre el material, en un contexto de movilización y *Totale Staat*, aglutina arte y política, y abre un sinfín de conflictos, que el Partido –que al comienzo sostenía una auto-proclamada neutralidad– no puede omitir, porque, además, los grupos en pugna, como ocurre con cualquier grupo de presión, exigían que el Estado interviniese y zanje a su favor. La respuesta fue la estipulación de una estética oficial –y una política pública abarcadora, desde las ediciones, curadurías y censuras hasta el bienestar (en los 30 se construyen *dachas*, como la de Peredélkino para la Unión de escritores de la URSS o la ciudad de los artistas en Moscú: *La Maslovka*⁸)–, que reconcilie y supere las contradicciones: el realismo socialista.

Groys rechaza enfáticamente el que concibe la cultura stalinista como una regresión. La interpretación en el sentido de *lo reaccionario* del lema *aprender de los clásicos* (que por cierto ya fue, como vimos, una consigna blandida por Lenin y Trotsky). El arte staliniano no es tradicionalista ni busca adaptarse al gusto popular. No es un producto de la demanda. Al contrario: es tan onírico como la vanguardia. Y toma de ella el vínculo con el inconsciente, la negrura nihilista de la nada y el artista demiurgo. Con una diferencia sustancial: el artista de vanguardia, como Moisés, anuncia la tierra prometida, la consumación de la Historia, pero queda del lado de la historia. Su tarea es destructiva. Pero sin espacio en el mundo que nace tras el apocalipsis moderno cuyo punto de mira trans-histórico transforma a la vanguardia en una etapa realizada-superada de la historia, en lo viejo de lo nuevo. La obra de arte stalinista no es una regresión culturalmente reaccionaria, porque no vuelve, va *más allá* de la historia.

8 Milbach, Juliette. “La Maslovka: une cité pour les artistes soviétiques”. *Histoire de l’art*, N°78, 2016.

Con la destalinización el país soviético procuró restituir el decurso de la historia. Entre los escombros removidos, ansioso por recuperar el sentido extraviado durante el período del *culto a la personalidad*, el campo del arte no se encontró con la vanguardia sepultada sino con un arte tradicional que la vanguardia pretendió enterrar. Porque la vanguardia actuaba en el mismo campo gravitacional del poder. La disputa no surge de la disonancia entre la politización del arte o la estetización de la política, sino de las partes tensionadas de una totalidad compartida, una unidad estético-político. Era *lo principal*, dice Goys. El viraje stalinista consagra, como demandaba Maiakovski, el arte como problemática sustancial para la construcción socialista. Los funcionarios del Partido analizaban la situación del arte en el mismo plano que la situación de la agricultura, la industria o la política exterior: “Ellos creaban prácticamente la única obra de arte cuya creación estaban autorizada: el socialismo, y al mismo tiempo eran los únicos críticos de lo creado por ellos. Eran conocedores de la única poética necesaria: la poética de la construcción del mundo nuevo; y del único género: el demiúrgico. Y por eso también estaban en el derecho de dar indicaciones respecto a la producción de novelas y esculturas, tanto como respecto a la fabricación de acero y al cultivo de remolacha”.⁹ Stalin es el artista demiúrgico, creador de la obra de arte total: el socialismo soviético. Es el planificador de la *wirklichkeit* gracias al veredicto favorable de la Historia. La consigna *Aprender de los clásicos* no excluye a priori a la vanguardia porque el demiurgo tiene toda la historia consumada ante sí, incluidos los ensoñados objetos

⁹ *Ibid.*, p. 125.

vanguardistas. La edificación del socialismo es el criterio para discernir lo conveniente de lo inconveniente del conjunto de la historia de la humanidad. El realismo socialista no se adapta al gusto popular, es una pedagogía de masas, que, con toda la historia a disposición, explora las percepciones, conscientes o inconscientes, para que florezca el hombre nuevo. La vida de Stalin es modélica, puesto que resuelve el problema artístico de la tipicidad: es el presente del futuro hombre nuevo. Su ejemplaridad es menos cristológica que artística: le da forma a la vida millones venciendo la resistencia del material.

El cine fue arte propicio para la pedagogía política en la sociedad de masas (el plan de electrificación de la URSS tuvo dos correlatos culturales inmediatos: la proliferación masiva de estaciones de transmisión de radio y de salas de cine). Un arte de Estado cuya producción a gran escala rápidamente se convirtió en uno de los fastos de la soberanía. “El cine es el arte constructivo por antonomasia para *después* de la revolución”, afirma Silvia Schwarzböck. “Si es que puede existir un cine puramente estatalista, ese es el de Eisenstein”.¹⁰ Es un cine de Estado que filma para el Estado, transformándolo en espectáculo para él mismo. La revolución no puede ser filmada; sí, en cambio, la construcción del socialismo a cargo del Estado total. El ojo cinematográfico coincide con el ojo soberano. Antes, con Vertov, el cine cree auxiliar a la revolución creando un lenguaje absolutamente nuevo: todo arte anterior debe cesar. La verdad total, estatal, estaba implícita en su estética radical, basta leer los manifiestos del *Kino-Glaz. Los monstruos más fríos, estética después del cine*, ensayo fundamental de Schwarzböck,

¹⁰ Schwarzböck, Silvia. *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*. Buenos Aires, Mardulce, 2017, p. 47.

hace crujir todas las zonas cristalizadas de la interpretación del arte en el siglo de las masas, y debe leerse en conjunto con la teorización de Groys, pues insiste con la atronadora pregunta por el deseo fascista de las masas. La pregunta agrieta la maquinaria interpretativa de la izquierda, (por ejemplo, en la ya cita *Las tres vanguardias* de Piglia) pero la única manera de continuar en la izquierda es aventurar la interrogación. El cine, arguye con brío Schwarzböck, reinventado por la izquierda cultural, no la política –“la izquierda godardiana”–, como arte elevado, el único en condiciones de releer la historia completa del modernismo, pierde su inocencia, la del cine clásico, pero con ello extravía para siempre el contacto espontáneo con las percepciones oníricas de las masas, que había entusiasmada a las vanguardias en los orígenes del cinematógrafo. Le sucede lo mismo que a la novela a partir de Flaubert: pierde el favor del público, y se bifurca: arte (para pocos) o entretenimiento (para las masas). En Occidente, tras la Segunda guerra, la vanguardia soviética es festejada en el museo a condición de omitir su politicidad bolchevique, de Lenin a Stalin. La captura interpretativa de la vanguardia como arte autónomo ocluye la pregunta, en consonancia con el argumento de que las masas fueron engañadas por el fascismo. Debe poner al stalinismo y su realismo socialista como frontera exterior, polos antagónicos. Sin embargo: “La quiebra de la vanguardia fue programada por el propio Malévich cuando hizo del artista el señor, el demiurgo, en lugar del contemplador”.¹¹

La revista *LEF* publicó en su número inaugural un artículo de Chuzhak, cuyo pasaje final condensa la

11 Groys. *Op.cit.*, p. 75

trama: arte total-movilización total, organización estética de la sociedad y demiurgo creador, transición y juicio final:

Uno se imagina un momento en que la vida real, saturada de arte hasta no más, expulsará por innecesario al arte, y ese momento será una bendición para el artista futurista, su magnífico “Ahora me dejas en libertad”. Hasta ese mismo momento ¡quédate parado! –el artista es un soldado de la revolución social y socialista que está de guardia a la espera del gran ‘cabo de la guardia: ¡Firmes!¹²

12 Citado por Groys, op. cit., p. 69. La cita “ahora me dejas en libertad” alude a un pasaje bíblico: es lo que canta Simeón cuando recibe al niño Jesús en el templo de Jerusalén. *Lucas*, 2: 29-32.

OBJETOS Y CONSUMOS

“*Ex Oriente lux, ex Occidente luxus*”.

Viejo chiste de la Guerra Fría.

Es habitual describir las penurias de la vida soviética a partir de la escasa cantidad y diversidad de mercancías. Ciudades grises, existencias opacas, sociedades uniformes, cuyas relaciones permanecen *estancadas* y *enmohecidas*. Daniel Cohn-Bendit, alrededor de *Mayo del 68*, dijo que la peor propaganda para el comunismo soviético era la tristeza que se palpaba en Berlín oriental. Nada más alejado de la alegría psicodélica de las juventudes movilizados durante los *sixties* que el traqueteo acompasado y taciturno de las multitudes soviéticas; resignadas ante su papel de ornamento en los desfiles oficiales, desvaídas ante las pálidas tiendas semi vacías. Cuerpos sin *swing*: el mundo soviético no había conquistado lo *cool*. Ante eso, discurren, por un lado, diversos registros sobre vidas paralelas encajadas en el deseo de consumir las mercancías occidentales, y, por el otro, el estupor, la novedad como falta: “22.400.000 kilómetros cuadrados y ni un aviso de Coca-Cola” (así tituló García Márquez una de sus crónicas de viaje a la URSS,¹ que encontró su replique

1 García Márquez, Gabriel. *De viaje por Europa del Este*. Buenos Aires, Sudamericana, 2015, p. 89. García Márquez viajó durante 1957. En la contratapa se anuncia que el autor novel devela el verdadero rostro del comunismo ideado por Lenin: un régimen kafkaniano. Nada más alejado del sentido que se desprende de la lectura. El obvio recurso metafórico, que el autor valida, es apenas una pereza del pensamiento. García Márquez persigue una

y verificación en la conocida obra de Kosoláпов: *Lenin y Coca Cola*). El rasgo crucial de la economía soviética, al menos desde el punto de vista del consumo popular, *más dinero disponible que productos comprables* (lo contrario, por supuesto, sucedía, y sucede, en las economías capitalistas), propicia narcosis libertarias en forma de jeans, equipos de audio o discos de Rock. En suma, lo habitual consiste en vincular la tristeza, la vida gris y sin atributos, con la escasez, y también con la fealdad de productos, cuya vivacidad colorea, unta el deseo de, la existencia en las sociedades de masas. Sin publicidad ni diseño, que cumplen la imprescindible función imaginaria de singularizar los productos estandarizados, las mercancías soviéticas parecían fabricadas con desdén; es decir, no solo como efecto de la incapacidad sistémica de la economía planificada para producir bienes de consumo, sino como consecuencia de la inexistencia de la figura social del consumidor, pues la producción determinaba el consumo –y no necesariamente porque no existiera el mercado, puesto que su validez relativa era aceptada, desde el punto de vista macroeconómico, para calibrar de modo certero la oferta y la demanda agregadas y

dinámica: la legitimidad relativa del comunismo, pero no logra huir de la descripción trillada: validez histórica de la revolución y la industrialización (triumfo en la guerra), denuncia de la tiranía de Stalin, ausencia de artículos de consumo, avidez cultural, monumentalismo horripilante; con todo, próximo a las tesis de Ortega y Gasset sobre Argentina, García Márquez concluye que los soviéticos son un pueblo joven. Además: *parece cierto que el pueblo no sufrió el régimen de Stalin, cuya represión sólo se ejerció entre las esferas dirigentes*. Este libro de viaje anticipa el poco interés del escritor en las cuestiones intelectuales que estallaron en los 60 tras la revolución cubana y, en contrapartida, sus habilidades para ingresar en los círculos del poder y participar de su antesala.

las cuentas nacionales—. La tediosa monotonía de los productos deriva, acaso, de la ausencia, en realidad del no reconocimiento estatal-social-oficial, de la práctica subjetiva del consumo. Sin embargo, como ya es habitual en las más contemporáneas históricas sociales de los soviéticos que proyectan exhibir signos de diversidad, es factible *matizar* las anteriores aseveraciones y descubrir el peculiar ensamble entre economía y cultura: la industria cultural y los consumos masivos soviéticos.

En efecto, en el año 2012 el museo del diseño de Moscú realizó su primera exposición consagrada, precisamente, al diseño en la época soviética. Tengo la versión en inglés editada por *Phaidon*. El libro cuenta con dos breves prólogos. Justin McGuirk, crítico de arte y encargado de la presentación internacional, y Alexandra Sankova, directora del museo y curadora de la exposición, coinciden en marcar el contraste entre el muy extendido sentido común que versa sobre la fealdad de los productos soviéticos para consumo masivo y la cuidada y sutil belleza del diseño de objetos, para regocijo del hombre y la mujer soviéticas, que podemos apreciar en las visuales del libro. Durante los años centrales de la URSS, entre el fin de la era Jrushchov y el comienzo del período de estabilidad bajo el longevo Brezhnev, fue creado e impulsado un instituto de investigación científica en *estética técnica* (conocido por el acrónimo *VNIITE*) para mejorar sustancialmente la calidad de los bienes aplicando métodos de diseño. Se establece, así, un sistema de diseño industrial (o una carrera de diseño), cuyos promotores, responsables del aspecto visual de los objetos de consumo, no ranquearon para el medallero soviético como “héroes del

trabajo socialista”, y fueron olvidados tras el colapso de la URSS. En rigor, fueron nombrados genéricamente como *artistas constructores*. La figura social del diseñador era desconocida. Una denominación (*artistas constructores*) que no deja ser pertinente, incluso por la obvia alusión al período vanguardista, como vimos en el ensayo de Tarabukin, quién imaginó nombres de ese tenor, o también porque el movimiento constructivista es un precursor notable del *Design*. La curaduría pretende restañar esa historia olvidada, destacando que los diseñadores no solo copiaban modelos occidentales (también lo hacían, ciertamente), sino que tramaron su arte a partir del redescubrimiento de las tradiciones iconográficas de la vieja Rusia y de las vanguardias de los 20 (como indagamos en nuestras introducción a partir de la historia del Palacio de la República en Berlín, cabe señalar que a partir de la década del 60 la URSS, y el campo socialista, ensayaron una relectura del modernismo, no solo el que anidaba en su pasado inmediato sino el que se desarrollaba contemporáneamente). Por otra parte, es notable la inmediata eficacia museística del pasado soviético. Enseres cotidianos, *beauty products*, carteles propagandísticos, automóviles, despojos de una civilización hundida, son expuestos, como en los grandes museos de las capitales europeas, debido a su interés histórico y su carácter artístico, ante el público moscovita y ante el resto de nosotros en formato libresco. Los moscovitas, al parecer, visitaron masivamente la exposición. Como si nosotros nos agolpáramos para observar los diseños gráficos del rastrojero, teléfonos de Entel, televisores Grundig, heladeras Siam, etc. Los registros disímiles de la temporalidad explican cómo objetos

de un pasado cercano, destinados comúnmente a la basura o al mercado de segunda mano, pueden convertirse en piezas merecedoras de una exhibición en el museo. Ilumina, además, y de manera incontestable, el lugar que reservamos al mundo soviético, que incluye, por supuesto, menos el culto romántico por las ruinas que consumos *hipster*. Es la sempiterna paradoja que arrastra el modelo de la “recuperación histórica” y el espacio endiablado del museo. Aun así, pudimos inquirir un resto sorprendente de la fosilizada vida soviética, o, como escribe con entendible entusiasmo la curadora, escudriñar “este período extraordinario, cuando la función y la utilidad eran fuerzas impulsoras detrás de las ideas, y la creatividad y la innovación aún florecían”.

¿Qué vemos? Sin duda una lograda estilización de la producción de bienes masivos, el propósito de una estética acorde con el estilo de vida soviético y en sincronía, ¡aspiracional!, con los deseos subjetivos de confort del individuo moderno, que, vale decir, no siempre superaron su nivel experimental, prototípico. Así, vemos bonitos juguetes, carteras, licuadoras, aspiradoras espaciales, radios, tocadiscos, teléfonos, *boîtes*, automóviles, motocicletas, etc. El efecto guerra fría, y la concomitante carrera por superar a Occidente –también, como le espetó Nixon a Jrushchov en el “Kitchen debate”, respecto a la felicidad cotidiana que significa poseer objetos aliviadores de las penas domésticas– a fin de realizar la *sociedad socialista desarrollada* (vector propagandístico del período brézhneviano) o, más pro-saicamente, de renovar el contrato de legitimidad entre el pueblo y el Partido mediante el aumento constante de los bienes de consumo disponibles, acaso menoscabe

cualquier examen artístico en relación con los artefactos de la civilización soviética. Boris Kagarlitsky contextualiza el período “bienestarista”, con matices *Belle époque*, de la URSS: “La Unión Soviética de los 60 comenzó a transformarse en una sociedad de consumo. Esto incluía no sólo cambios sustanciales en la cultura y la psicología de los trabajadores, sino también la formación de una nueva estructura económica capaz de producir no sólo tanques y tractores, sino también bienes destinados al pueblo”.²

La perdurable impronta de la vanguardia, sin embargo, parece rescatar *otra mirada posible*, puesto que es factible trazar continuidades, o, más bien, destacar cómo los diseñadores –o, mejor: los artistas constructores– de las últimas décadas soviéticas buscaban inspiración en ese tiempo aurático. Las vanguardias desplegaron, en su combate contra el encapsulamiento museístico del arte, toda una estética de los objetos de la vida cotidiana, y lo trenzaron con la construcción del socialismo y el hombre nuevo. Por lo tanto, postular el vínculo con los carteles de la Rosta o con la imaginación constructivista-productivista consagra la validez estética de los diseños soviéticos tardíos tras el interregno catastrófico del realismo socialista. Dicho así, el programa vanguardista parece encontrar, contra su redención como arte elevado tras la no realización de su filosofía (los museos de arte moderno), finalmente, un mecanismo institucional, allende los círculos concéntricos del arte, que fomenta el diseño artístico para la producción de objetos de consumo. Ahora bien, lo anterior exige distinguir el

2 Kagarlitsky, Boris. *La desintegración del monolito*. Buenos Aires, Colihue, 1993, p. 25.

programa vanguardista del modernismo. La vanguardia, impulsada por su rechazo al esteticismo burgués, explora zonas de cruce con la cultura de masas sometida a métodos industriales de administración. El modernismo, en cambio, encuentra su ser en el rechazo de cualquier contaminación con la cultura de masas. Hay intersticios –los contrapuntos entre Adorno y Benjamin son uno de los más célebres, también lo son los contrastes entre las poéticas de Pasternak y Mayakovski– o atenuantes de la divergencia entre la autonomía de la obra o su disolución en las esferas productivas de la sociedad de masas.

El célebre ensayo de Clement Greenberg, “Vanguardia y Kitsch”,³ sugiere lo contrario. El modernismo artístico, incluidas las vanguardias, antes que combatir el arte clásico lo hereda, puesto que su verdadero enemigo es la sociedad de consumo o la industria cultural (es obvia la correspondencia entre los análisis frankfurtianos y las tesis de Greenberg); es decir, la vanguardia rompe menos con el pasado que con la corriente principal del tiempo presente. Hereda y recrea, entonces, una negatividad respecto a la disolución de la diferencia estético-cultural mediante una mimesis de la mimesis del arte clásico. Greenberg piensa a la vanguardia desligada de su apología de la tecnología y de su culto de las masas como material humano a moldear para fraguar una nueva humanidad; es decir, Greenberg divorcia a la vanguardia de su componente programático y la liga, mediante el destaque de su continuidad con el arte clásico y moderno, con el problema del arte en la sociedad de masas. ¿Cómo conservar la

3 En *Art and culture. Critical essays*. Boston, Beacon Press, 1965.

distinción de la obra de arte en una sociedad reificada, aprisionada por el *kitsch*? Boris Groys subraya,⁴ en este sentido, el carácter paradójico del ensayo: una defensa del arte de vanguardia a partir de una política artística conservadora. No obstante, la pregunta Greenberg es pertinente. Si el proletariado necesita de un partido de revolucionarios profesionales para hacer la revolución, el arte de vanguardia requiere de una clase dirigente consumidora de ese arte; de lo contrario, la vanguardia carecerá de base social, debido a que la clase dirigente sucumbió a los gustos populares en nombre de la democracia y de una fantasmagórica unidad cultural. El fetichismo de la mercancía sublima la “estética” *kitsch*. El mérito de “Vanguardia y kitsch”, prosigue Groys, fue identificar la especificidad del *kitsch* y, con ello, tramar la oposición entre cultura de masas y arte de vanguardia-modernista, que estructuró la intelección de Greenberg del expresionismo abstracto, último eslabón en el relato filosófico del arte moderno, cuyo licuación a partir de la consolidación del *Pop-art*, como teoriza Arthur Danto, anuncia el fin del arte. De todas formas, aunque fantasmática, la percepción contrapuesta sigue estructurando nuestro tipo de aproximación a la cultura contemporánea. Esa oposición opera cuando observamos los visuales del diseño soviético y sospechamos de la rápida asociación, en aras de su legitimación, con la vanguardia. Cabe preguntar, por lo tanto, si estamos antes productos *kitsch* que usan procedimientos y técnicas artísticas o estamos frente a diseñadores neovanguardistas que analizan las posibilidades artísticas del *kitsch* –cuyo equivalente en ruso

4 Groys, Boris. “Clement Greenberg: un ingeniero del arte” en *Arte en flujo*. Buenos Aires, Caja negra, 2016

es *póshlost*⁵— para el goce de las masas. No hay duda de que el lazo medular proviene de considerar el arte en términos de producción, que perfora las fronteras entre objetos artísticos y objetos técnicos, entre arte y diseño industrial. Ahora bien: ¿La disipación del antagonismo romántico entre la ociosidad del arte y la industrialización de los placeres de la vida dimana de los productores de arte o de los consumidores? En otros términos: ¿Debemos apreciar el fin de la distinción

5 En su ensayo sobre los *Filisteos y el filisteísmo*, Nabokov consigna lo siguiente: “*Póshlost* no es sólo lo que evidentemente no vale nada, sino sobre todo lo falsamente importante, lo falsamente hermoso, lo falsamente inteligente, lo falsamente atractivo. Aplicarle a algo la fatídica etiqueta de *póshlost* no es sólo pronunciar un juicio estético, sino también una condenación moral. Lo auténtico, lo limpio, lo bueno, nunca es *póshlost*. Se puede sostener que un hombre sencillo, sin civilizar, nunca o muy rara vez será *poshlista*, porque el *póshlost* presupone el barniz de la civilización. Un campesino tiene que hacerse hombre de ciudad antes de ser vulgar. Una corbata pintada tiene que ocultar la honrada nuez para producir *póshlost*. Es posible que los rusos acuñaran esa denominación tan precisa porque en la vieja Rusia se hacía el culto de la sencillez y el buen gusto. La Rusia de hoy, un país de imbéciles morales, esclavos sonrientes y matones impasibles, ha dejado de notar el *póshlost* porque la Rusia soviética está saturada de una forma particular del mismo, una mezcla de despotismo y pseudocultura; pero en otros tiempos un Gógol, un Tolstoi, un Chéjov, hombres en busca de la sencillez de lo verdadero, distinguían fácilmente el lado vulgar de las cosas, lo mismo que los sistemas baratos de pseudopensamiento. Pero *poshlistas* los hay en todas partes, en todos los países, en este país lo mismo que en Europa; e incluso es más frecuente el *poshlistismo* en Europa que aquí, a pesar de los anuncios americanos”. Nabokov, Vladimir. *Curso de Literatura rusa*. Buenos Aires, RBA, 2010, pp. 465-66. La estética modernista cimentó su potencia en la distinción, o la posibilidad de distinguir, el arte verdadero de los productos aparentemente artísticos, o, de otro modo, en la diferencia radical entre el arte elevado y la industria cultural. Nabokov afianza, como modernista, esa división; pero, al mismo tiempo, y más allá de sus diatribas, reconoce que la cultura y el arte contemporáneos ya no pueden ni saben cómo ejercerla.

entre alta y baja cultura desde la perspectiva de la vanguardia o del kitsch? Groyes sostiene que lo propio del arte contemporáneo consiste en que cada obra pueda ser estimada desde uno u otro punto de vista, puesto que su *ser-obra* depende menos de su verdad, como hasta mediados del pasado siglo postularon las teorías modernistas del arte autónomo, que de la sensibilidad artística del espectador-consumidor, cuyo reino marca el *Zeitgeist* del arte *después del fin del Arte*. ¿Es así para el diseño soviético? ¿Y en este sentido puede funcionar como anticipación de la actitud del arte contemporáneo? Antes de responder, dos ejemplos.

En primer lugar, el carácter inmanente de la propaganda. *Sociedad del espectáculo concentrada*, según Debord, la vida soviética propició la integración del conjunto mediante la introyección de signos ideológicos, que emanan, a diferencia de lo que sucede en las sociedades del espectáculo difusas, características en Occidente, directamente del mercado político. Una conocida foto de Henri Cartier Bresson (de su primer viaje a la URSS en 1954) muestra un festejo, o un relajamiento aprovechando la pausa en las tareas laborales, en la cantina para trabajadores durante la construcción del Hotel Metropol, adornada, casi atiborrada, por diversos símbolos patrios, incluidos, desde ya, dos cuadros vigilantes con los rostros de Lenin y Stalin. Un espacio público-estatal entre tantos, que la lente de Cartier Bresson logra captar con una profundidad que permite distinguir, sin abismar, el plano del jolgorio del de la iconografía recia del poder. La propaganda política no era mero ornato, sino parte sustancial de la sociabilidad; es lo que comprendieron las vanguardias desde el punto de vista artístico: el arte de la vanguardia es

propaganda, sentenció Erwin Piscator. Sin embargo, y en segundo lugar, la mentada ausencia de mediaciones –de la que depende, sin duda, la eficacia ideológica– puede ser contrarrestada si recuperamos el impacto que tuvo la inauguración de la *era espacial*. Si en la década del treinta los aviadores y exploradores habían sido elevados a la categoría de héroes, ahora, en los tiempos de la conquista del Cosmos, los cosmonautas eran los nuevos héroes de la Unión Soviética –merecedores de monumentos imponentes, como el dedicado a Gagarin en pleno Moscú, o de museos consagrados a narrar las hazañas espaciales soviéticas–. Ambos condensaban el progreso científico y figuraciones del mundo por venir, cuya politicidad en la época de la técnica es palmaria. Pero no solo. La imaginación técnica del espacio, sus rasgos utilitarios y oníricos, ingresaron en los hogares soviéticos y en el mañana soñado por los niños. Las visuales del diseño soviético evidencian esa mutación imaginaria. Cajas de cigarrillo o de bombones pintadas con cohetes que surcan el espacio sideral, muñecos vestidos de cosmonautas, y –sin duda uno de los ejemplos más destacables– la *aspiradora saturno*, constituyen el más logrado conato de traducción de la mayor proeza técnico-científica del país soviético a objetos de uso cotidiano y, por otra parte, cifran la síntesis entre diseños artísticos, productos de consumo y fábula tecnológica.

Probablemente debamos pensar al diseño soviético como parte del *falansterio moderno*, cuya topología enraíza en esos productos fabricados para las masas. Se trata de un área de construcción del socialismo, distante, como toda construcción, de su realización efectiva, que, además, arrastra clisés del viejo mundo, pero

también las formas específicas de convergencia entre arte y reproductibilidad técnica para públicos masivos. Indistinguible de la propaganda. Los diseños y los prototipos expresan la función social del arte, incluso la desindividualización de los artistas constructores prelude rasgos decisivos del arte contemporáneo. De allí que, mirando una vez más el libro, suscribamos una de las conclusiones de Groys: “Nuestra percepción del arte se desplaza permanentemente entre la actitud de vanguardia y la actitud kitsch. La oposición que Greenberg describió como macrocultural define, en realidad, la sensibilidad estética de cada miembro individual de la sociedad contemporánea”⁶. No sin añadir, con la angustia de un presente destructivo y evanescente, en la pluma del prologuista Justin McGuirk –casi una ironía de la historia– este último destello: “Después de todo, el sistema tenía sus virtudes. El materialismo occidental depende de una cultura de la disponibilidad, elecciones caprichosas que rápidamente se vuelven obsoletas y exigen mantenerse al día. Por el contrario, el sistema soviético era admirablemente sustentable: las bolsas de compras hechas con redes para peces son ampliamente preferibles a las de plástico, al igual que los vasos plegables para usar en beberos en comparación con la locura de las botellas de plástico”.

6 *Ibid.*, p. 129.

ESPACIOS VITALES

*¡Detengamos la producción de chucherías de mal gusto! ¡Con todos estos perros, sirenas, diablitos y elefantes se aproxima invisiblemente el pequeño burgués!
¡Limpie su habitación! ¡llevemos las chucherías ante un tribunal popular!*
Maiakovski, *Abajo con la basura doméstica*

“Las formas de la vida son casi siempre formas de supervivencia”.
Karl Schlögel.

“En el siglo XIX la cultura rusa nacía en las haciendas de los nobles; en el siglo XX, en las cocinas”.
Testimonio en *El fin del Homo Sovieticus*, Svetlana Aleksiéovich.

¿Es posible que un régimen político moldee la totalidad de la existencia humana? Los griegos consideraban que existía una correspondencia entre la *forma* del régimen y el *modo* de vida. Entre los innumerables ecos modernos de esa idea puede rastrearse la preocupación de Montesquieu (que hereda Tocqueville en su indagación de la democracia moderna como forma de sociedad) por trazar un puente entre la tipología clásica de regímenes y sus principios de acción. Durante el siglo XX las especulaciones alrededor del *socialismo* y *el hombre nuevo* o, y por contraste, la prosaica

constitución de un *homo sovieticus*, politizan la vida del *anthropos*; también las críticas naturalistas del liberalismo: el socialismo solo puede fracasar porque embiste contra la naturaleza humana, cuya argamasa ontológica trama pasiones egoístas y razones útiles. El laboratorio biopolítico soviético no tiene parangón cuando pretendemos aterrizar nuestras disquisiciones filosóficas: movilización revolucionaria, forja de una trama societal prescindente del dinero como elemento organizador y dinamizador de las pasiones, archipiélagos concentracionarios, la convicción vanguardista de que lo social es piedra esculpida. Pero, a su vez, el discurrir corriente entre signos socialistas, estrategias de supervivencia, pragmáticas vitales. No se trata de barruntar la frase foucaultiana: allí donde hay poder, hay resistencia; la cuestión es otear la cotidianeidad de la vida soviética –*el mundo de la vida durante el socialismo*– con una brújula: el derrotero del hábitat, los avatares de una privacidad políticamente perforada. En la URSS no solo lo personal fue político, pues el propio *Oikos* fue objeto de la gubernamentalidad soviética.

Tras el triunfo de la Revolución comenzaron a pergeñarse maneras de propiciar un nuevo modo de vida socialista. El fin victorioso de la guerra civil elevó a primer plano el debate: ¿Cómo continua la revolución después de la Revolución? Los líderes bolcheviques señalaron el desplazamiento de la política a la economía y la cultura; es decir: el perentorio ahora exigía el aumento sistemático de la producción, garantizar los bienes básicos para la población y fomentar un sentido común socialista. La casa y la familia serían los espacios vitales donde, diariamente, se jugaría el futuro del socialismo. La perspectiva marxista, trans-

formada en política pública familiar y habitacional por los bolcheviques, componía cuatro puntos: unión libre, liberación femenina a través del trabajo asalariado, socialización de la labor doméstica y extinción de la familia. Durante el período transicional se propiciaron una batería de disposiciones, decretos, leyes, codificaciones civiles, tendientes a liquidar los restos de la familia pequeñoburguesa y alentar un giro radical en la textura de las relaciones sociales consuetudinarias minando los sentidos comunes macerados¹. Cincelado el marco, nos sugestionan extraer de los entretelones multidimensionales de la cuestión una esfera singular, un *espacio*, proyectado para acoger y potenciar la

1 Ver Goldman, Wendy, *La mujer, el Estado y la Revolución. Política familiar y vida social soviéticas 1917-1936*, Ediciones IPS, Buenos Aires, 2010. Se trata de una sugestiva investigación, que, desde una perspectiva feminista, contrapuntea las visiones libertarias respecto a las relaciones filiales y la realidad material de un Estado y una sociedad empobrecidas. La instauración del divorcio y el derecho al aborto mejoró, obviamente, la situación de las mujeres, pero tales facilidades provocaron una proliferación de madres solteras incapaces de manutentar a sus hijos. El Estado soviético intentó cargar con la vida y la educación de los niños, en el ideal de una socialización integral, aunque carencias de todo tipo tornaron imposible la tarea. Surgía los *besprizornost'* (los niños vagabundos, cuyo mero errabundear desafiaba el orden socialista). Un fenómeno extendido que alarmó a las autoridades soviéticas y las hizo abandonar la política de crianza socializada para favorecer la adopción. Dos citas al respecto: “A pesar de que los educadores soñaran con ciudades de niños en donde cada uno podría ser un artista o un compositor, en 1921 los niños ya estaban siendo colocados en familias campesinas, donde les esperaban vidas de trabajo inacabable, pobreza y explotación; “La familia fue resucitada como solución al *besprizornost'* porque era la única institución que podía alimentar, vestir y socializar al niño con un costo casi nulo para el Estado”. pp. 108-9. Cuando, a mediados de los 30, el stalinismo prohibió el divorcio, ilegalizó el aborto y alentó una política natalista, la familia hacía tiempo que había vuelto a ser núcleo primordial de sociabilidad o aparato ideológico del Estado.

existencia socialista menos en el heroísmo que abre un tiempo que en la prosaica sociología de la vida cotidiana. Trotsky, en su ensayo urgente dedicado a la problemática, sugiere (en rigor: *Problemas de la vida cotidiana* no es más que un esbozo plagado de recomendaciones, llamados de atención, exhortaciones, con el foco en una pedagogía política que, sin coaccionar, organice la propagación de la afectividad socialista en liza con la taberna y la iglesia, mediante un uso astuto de los medios modernos de producción de ideas, imágenes y sensibilidades; el periódico y, sobre todo el cinematógrafo: “Debemos culminar la separación entre la iglesia y el Estado mediante la unión del Estado socialista con el cine”. El reemplazo del templo por el cine como cifra de modernización social; probablemente la vuelta de tuerca que vivimos en nuestras ciudades, las salas de cines convertidos en templos religiosos, no sea solo una ironía de la historia) una actualización de la vivienda obrera con espacios comunes en el contexto socialista de Rusia, y concluye, con sus tenaces ojos productivistas: “El manejo de la casa en forma comunitaria es mucho más práctico que el de cada familia por separado. Una sola cocina en una amplia sala ensanchada a expensas de dos o tres habitaciones contiguas es una disposición más provechosa que cinco, para no hablar de diez cocinas separadas”. Del párrafo no puede deducirse si Trotsky alude al ideal de la *Dom-kommuna* o defiende la apremiante *Kommunalka*; con todo, la centralización de las cocinas admite ambas variantes.

La *Dom-kommuna* (vivienda común) recrea, como modelo tipo ideal, el *falansterio* de Fourier, y cabe en dos objetivos complementarios: reducción del espacio

privado al dormitorio y estímulo de espacios comunes. La vanguardia soviética maquetó varios edificios *Dom-Kommuna*. El más emblemático fue el imaginado y realizado por Moisés Ginzburg: *Narkomfin*. Materializaba los 5 conceptos de la arquitectura postulados por Le Corbusier a fin de producir una síntesis vital –se ha dicho de demasiadas maneras– entre la modernidad urbana y los empeños comunitarios. O proveer soluciones habitacionales innovadoras para que el socialismo acabe con *el problema de la vivienda*, que, desde el decisivo texto de Engels, había sido uno de los focos de la crítica socialista a las penurias de la vida obrera bajo el capitalismo. Ginzburg proyectó el *Narkomfin* como una *casa de transición* (puesto que el socialismo no había resuelto a nivel masivo la escasez de viviendas populares) preñada de futuro según sus principios comunitarios. Por otra parte, las condiciones económicas y técnicas obligaban a optimizar los recursos y ambientes para ganar eficacia y escala. El *Narkomfin* fue prototipo y nuevo régimen de vida en común. El proyecto comprendía cuatro edificios: uso residencial, actividades compartidas, lavandería y cuidado infantil (este último no llegó a concluirse). Como la construcción correspondía al período transicional, el bloque residencial contenía cocinas a gas, por si los residentes preferían alimentarse en el hogar; no obstante, las viviendas eran pequeñas, destinadas a núcleos familiares acotados, buscando favorecer la sociabilización de las tareas domésticas. Un corredor interno calefaccionado conectaba los departamentos con el bloque comunal, que contaba con, en el volumen inferior, gimnasio, vestuarios, aseos, almacenes y salas de descansos, en el superior, comedor público,

cocina compartida, salas de descanso y lectura. El complejo edilicio no pretendía forzar la abolición de las relaciones burguesas socializando de facto la familia nuclear; por el contrario, atento a las condiciones socioambientales, dejaba abierta la posibilidad de una vida más reclusa o más abiertamente socializada. El termómetro era la cocina. En efecto, Ginzburg, a dos años de la finalización del trabajo, realizó una evaluación crítica del funcionamiento edilicio basado en el uso de los residentes: “Se detectó que, a pesar de que la cocina funcionaba a pleno rendimiento, la mayoría de los habitantes comía en su propia vivienda”.²

Ginzburg, y otros arquitectos modernistas o constructivistas, habían demostrado las posibilidades tipológicas y de estandarización de proyectos que combinaban precisión técnica, destreza artística y funcionalidad social. El *Narkomfin* fue alabado por Le Corbusier –rápidamente se transformó en uno de los pilares de la arquitectura moderna– y estigmatizado durante el período stalinista. La conclusión se impone: nuevo capítulo de la liquidación de las experiencias vanguardistas. De todas formas, los vericuetos de la arquitectura modernista bajo el estalinismo fueron demasiados escabrosos, puesto que, como ya vimos, entre otras señales, hay elementos constructivistas en el estilo de las magnas obras de infraestructuras de los años 30. El problema es otro. La aceleración de los

2 Vega, Daniel, Alonso, Carmen. “Hacia la nueva sociedad comunista: la casa de transición Narkomfin, epílogo de una investigación”. *Hábitat y habitar* N° 9, Universidad de Sevilla, 2013, p. 108. Este artículo y la tesis doctoral redactada por César Sirvent Pérez, *Tipos arquitectónicos para el nuevo modo de vida socialista* (Universidad de Alicante, 2015), reúnen la información sustancial para los párrafos dedicados aquí al *Narkomfin*.

tiempos sociales –la urbanización e industrialización precipitadas– obligaron a masificar una “solución habitacional” que había demostrado su eficacia desde los albores de la revolución: la *kommunalka*. Es decir: la socialización coercitiva de las viviendas burguesas como medio para paliar la escasez se transformó en política de vivienda a partir de los recursos disponibles. Una cita para situarnos:

Los edificios residenciales urbanos se habían convertido en propiedad del Estado luego de la Revolución, y habían quedado a cargo de los sóviets municipales. Las autoridades de la vivienda determinaban a cuánto espacio tenían derecho los habitantes de los departamentos, y estas normas espaciales –los famosos “metros cuadrados” – estaban grabados en el corazón de todos los habitantes de las grandes ciudades. En Moscú, la superficie habitable promedio era de 5,5 m² per cápita en 1930, y descendió a poco más de 4 m² en 1940.³

La *kommunalka* no es asimilable a nuestros conventillos de principios del siglo pasado, aunque ciertos elementos de su sociabilidad admiten cotejarse, puesto que, en general, se trataba de fraccionamientos de viviendas consolidadas, palacios o palacetes. La compañera de Zinoviev, a la sazón factótum en Petrogrado, Lilina, comisaria del pueblo para la previsión social de la comuna norte, le pregunta a Víctor Serge, recién arribado a la estación Finlandia: “¿Traen ustedes

³ Fitzpatrick, Sheila. *La vida cotidiana durante el estalinismo*. op. cit., pp.74-5

familias? Puedo alojarlos en palacios, sé que a algunos les da gusto, pero son imposibles de calentar. Vayan más bien a Moscú. Aquí, estamos asediados en una ciudad asediada".⁴ Uso socialista, y de emergencia, de las residencias y el mobiliario (que en gran parte sirvió para abastecer las estufas y calefaccionar las habitaciones en los períodos de escasez de madera, y de casi cualquier otro bien o materia) que, como muchas otras cuestiones bosquejadas durante el terrible período de la guerra civil, devino política consumada. La *kommunalka*, donde generaciones de soviéticos vieron suceder sus vidas, es un calidoscopio, un punto de anclaje de la civilización soviética, o del *sovietskii obras yizni* (*Soviet way of life*). La estilización de la transición entre el hogar familiar burgués, con su rígida separación entre el interior y el exterior, la celosa privacidad y los roles de género asignados, hacia una reabsorción de la familia en lo social, en el espacio común de la camaradería comunista, es arrasado por los bruscos giros de la sociedad posrevolucionaria, sus líneas volcánicas, en un contexto signado por la *rareté* (diría Sartre), y un siempre agudizado déficit habitacional. Sigo a Karl Schlögel, quien piensa *la kommunalka como forma de vida*:

La sociedad de la *kommunalka* refleja exactamente los cambios en el país: las habitaciones que se quedan vacías se refieren a la emigración o a la huida al campo en los tiempos del hambre; los recién llegados y la superpoblación, al flujo desde el campo después de la colectivización y al

4 Serge, Victor. *Mundos desaparecidos. op. cit.*, p. 74.

hundimiento de la vivienda en los años treinta. Su mobiliario y sus interiores son un museo, montado a partir de los restos del arruinado hogar burgués, quizás una biblioteca que existía antes, junto con los más nuevos prodigios que documentan la ascensión del obrero, el patefón, la bicicleta y el cartel. Ahora ya no se está nunca solo entre las cuatro paredes propias. La lucha por el mantenimiento de una especie de orden de la vida privada es casi inútil. Y sin embargo se constituye en escuela de la vida en común para muchos que han logrado llegar aquí desde la casa de la aldea. Es el lugar de la destrucción de la privacidad y del sentido comunal como tradicionalmente se ha entendido. Es un lugar de lucha permanente de todos contra todos y de los compromisos necesarios para la supervivencia. Es el lugar de la supervivencia de los anteriores, que están en peligro, y el lugar donde todos saben qué sucede cuando llaman a la puerta a las cuatro de la madrugada (...) La «kommunalka» es el micromundo de una sociedad transformándose en un amorfo social, perdiendo su estructura y diferencia, en la que la segregación y consolidación de *milieus* sociales y culturales es casi imposible. Sus interiores son panoramas de una sociedad en transformación.⁵

La *kommunalka* es tan crucial como la fábrica para asir el estilo de vida soviético; la cotidianeidad del socialismo, y

5 Schögel, Karl. “*Kommunalka* o el comunismo como forma de vida. Hacia una topografía histórica de la Unión Soviética” en Cuadernos de historia contemporánea N° 22, 2000, p. 261

los llamados procesos acelerados de modernización. En fin: una franja de supervivencia. Del que, por otra parte, a menudo era imperioso huir. De allí el persistente imaginario de la *dacha*, el lleno en los teatros y cines, las tertulias interminables, la conversión regada con alcohol. Construir y organizar la fuga. La literatura y el ensayo siempre seducen; no seré la excepción. Recorro al fantástico Shklovski: “A comienzos de 1919 me planté en Píter. Fue una época terrible y primitiva (...) Peor iba el tema de la vivienda. La ciudad no cuadraba con la nueva vida cotidiana. No se podían construir edificios nuevos (...) Entre 1920 y 1922 el modelo de la nueva vivienda quedó consolidado. Habitación exigua, estufa del tipo antes llamado *salamandra* con chimeneas de hierro.⁶ Y en *Érase una vez* sobre Petersburgo (Píter) a comienzos de los 20: “Yo vivía en la Casa de las Artes, en la avenida Nevski. La enorme casa había pertenecido antaño al comerciante de frutas Eliséiev, propietario de los mayores almacenes gastronómicos de todo el país. Era una extraña vivienda, de muchos pisos. Yo vivía en el dormitorio de Eliséiev. Para llegar allí había que pasar por el enorme baño de Eliséiev (...) Hacía frío, mucho frío. La gente de la Casa de las Artes nutría sus estufitas con papeles, documentos tomados del banco abandonado. El piso del banco crujía al pisar los papeles. Todos los pisos estaban llenos de toda clase de documentos bancarios, cuyo fin nadie entendía, y de macizas cajas de cartón encerado para guardar esos documentos: ellas ardían mejor que cualquier otro material”. El reverso: “Solíamos reunirnos (...) Trabajamos de 1917 a 1922, creamos la escuela científica, subimos la

6 Shklovski, Víktor. *Memorias de la Revolución, viaje sentimental*. México, Crítica, 2017, p. 223.

piedra hasta la cima”.⁷ Por último una *boutade*: cuando por fin le asignaron a él y su familia un departamento en Moscú, Shklovski chanceó: “Ahora quiero que termine la revolución”.

El vértigo, el desarraigo o desenraizamiento, que producía la inexistencia de un espacio privado, más el nunca resuelto déficit habitacional, obligó a una política masiva de construcción de vivienda, asociado al período de desestalinización. Si la *Kommunalka* fue consustancial a la civilización stalinista –símbolo de una sociedad del sacrificio que rechazaba la idea misma de bienestar privado–, las nuevas soluciones habitacionales procuraban plasmar el reconocimiento del bienestar individual y familiar como vehículo, y no como límite, para la construcción del socialismo. Son los cimientos del proto Estado de bienestar y sociedad de consumo soviéticas, que alcanzaría un sugerente grado de consolidación en la década del 70. El fin de terror, el relajamiento ideológico, las penurias materiales de amplias franjas de la población, exigían explorar otras fuentes de legitimidad o lealtad política. Pero antes, o al mismo tiempo, fue imperioso modificar el espacio vital cotidiano. Durante la década del sesenta se erigieron las llamadas *jrushchovkas*. Bloques de edificios prefabricados de cinco pisos (con paneles o ladrillos para abaratar y aceleran su construcción), similares a los *monoblocks*, que pulularon por todo el territorio soviético, y eran entregados gratuitamente a las familias. Módicos, ciertamente precarios (se distinguían entre usos temporales y permanentes), pero con algo fundamental: cocinas propias. Los soviéticos abandonaban los departamentos comunales y, por fin, tenían sus cocinas, donde solo accedían los

7 Shklovski, Víktor. *La tercera fábrica – Érase una vez. op. cit.*, p. 286.

próximos, y era factible elaborar otro lenguaje, soltar la lengua o relajarla. Allí despuntó la miasmática *cultura de las cocinas*.

Las cocinas rusas... las míseras cocinas de los edificios de los años sesenta: diez o doce metros cuadrados de cocina (¡felicidad suprema!) separados del lavabo por un finísimo tabique. Una distribución típicamente soviética. En el alféizar, un tiesto con aloe para curar los resfriados y viejos botes de mayonesa llenos de cebollas encurtidas. Nuestras cocinas eran mucho más que el espacio de la casa destinado a preparar los alimentos: servían también de comedor, de salón donde recibir a las visitas, de despacho y de tribuna. Un espacio donde realizar sesiones de psicoterapia de grupo. La generación de 1960 es la generación de las cocinas.⁸

En América latina podemos referenciar también a la cocina como esa atmósfera fundamental de sociabilización. Basta leer, por ejemplo, *Casa grande y Senzala* o la literatura de Arguedas. Pero ellas suponían el cruce entre la matriz productiva –la hacienda o la plantación esclavista– que partía rígidamente la sociedad en dos, con sus zonas umbral, mixtas o abigarradas. La cocina fue uno de ellas. Allí se entrelazaron la servidumbre, las nodrizas con los niños y los jóvenes bien. Espacio de huída y refugio para los señoritos, y territorio que gozaba de cierta autonomía para los dominados. Babélicas, sensuales, donde, como en el carnaval bajtiniano, los nudos de la dominación

8 Aleksiéovich, Svetlana. *El fin del Homo sovieticus*. Barcelona, Acantilado, p. 24.

podían relajarse. En Rusia –como leemos en nuestro epígrafe– acaso pueda cotejarse con la vida en la hacienda bajo el zarismo tardío; en la narrativa de Turguénev, por ejemplo.⁹ No es el caso de las cocinas soviéticas, puesto que son resultado de procesos masivos de modernización y urbanización y funcionan menos como umbrales que como refugios, huraños, amistosos, minoritarios, obviamente retraídos. Si la fábrica, la plaza pública, la calle, los hoteles, teatros o cines, las reuniones de célula ofrecían la aventura y el peligro, las cocinas garantizaban el cuchicheo, las bromas, sin auto vigilancia. Las cocinas propias son espacios vitales, inhallables en la *Kommunalka*, de evasión y, por eso, de creatividad posible. De hecho, puede atribuirse a los diálogos de cocina en las *jrushchovkas* el origen de la revolución del deseo en la URSS (la libertad individual, pundonor de la vida social) o, al menos, el desarrollo de un conversatorio cuya temática se volvió pública con la *Perestroika*. ¿Exagerado? Quizás. Con todo, el *samizdat* circulaba a gran velocidad. En las cocinas se trama un lenguaje y una sensibilidad *contra*, no necesariamente *anti*. Un corcoveo. El hallazgo de un sitio para ejercer en común la duplicidad respecto a los oficialismos de época. El rasgado de la ideología marmórea del socialismo real. Las cocinas como estructura de una cotidianeidad que hilvana y propala sentido desde abajo y desmiente las versiones del cuerpo totalitario que deglute la sociedad. Espacios vitales que son un mentís para aquellos que infieren la verdad soviética desde la ficción orweliana.

9 Para ilustrar esa vida y el papel medular de las nodrizas, niñeras o criadas, retratadas magistralmente en el período de oro de la literatura rusa (ver el diálogo entre Tatiana y su *niania* en el *Onieguin*), la campesina rusa simple y de buen corazón, fuente principal de amor hacia el niño, ver Orlando Figges, *El baile de Natacha*, *op. cit.*, pp. 172-82.

Con todo, las cocinas no eran meramente el territorio de circulación de textos prohibidos, humor político, ideas fantásticas, imaginativas, amistades a prueba de delación, amores furtivos, puesto que atizaba la “eudaimonía” a través del consumo. Las cocinas fueron, también, un objeto controversial de la guerra fría. Durante la Exposición Nacional Americana en Moscú (1959), Richard Nixon, invitado de honor, ponderó, frente a un impávido Nikita Jrushchov, las ventajas de la sociedad de consumo (el estilo de vida americano), y dijo: “It would be better to compete over washing machines than rockets”.¹⁰ Jrushchov respondió, con un tono bravucón que ocultaba mal su consternación ante las modernas lavadoras y la Tv en colores, apelando al tiempo y pronosticando la superioridad futura del comunismo, incluso en los bienes de consumo que aligeraban el trajín diario de las masas. La prensa americana, siempre ducha, llamó al contrapunto *kitchen debate*. Los testimonios que recoge Svetlana Alexievich aseveran que las conversaciones corrientes, plétoras de la lengua encantada de la mercancía, ensamblaron sociabilidad e individuación. Por las cocinas también circulaba parloteo hechizado. Kagarlitsky ofrece una explicación sociológica: “Un casi idéntico nivel de acceso a los bienes creó una situación de igual posibilidad y dio nacimiento a orientaciones sociales uniformes”. El gobierno soviético procuraba forjar una estructura que garantizara una estabilidad del consumo para estratos sociales cada vez más amplios, puesto que la promesa de bienestar material era la moneda de cambio de la lealtad, pero no podía realizarlo sin repetir o imitar los patrones de consumo que iban minando la validez del mercado socialista y corroyendo a

10 “Es mejor competir con lavadoras que con cohetes”.

largo plazo la legitimidad del régimen social. Dentro de las cocinas, a su vez, la invención de lo cotidiano exploró tanto un desborde hacia la plaza pública, la *Perestroika* iniciada en casa, como cultivó la apática indiferencia del soviético medio. Antes de que arreciara la propaganda occidental, en la URSS operaba la triple articulación de la condición social, conocido en Occidente desde los 60: la liberación del deseo, la subjetivación a través del consumo y la despolitización como horizonte de la vida social.¹¹

11 En el conocido ensayo *El poder de los sin poder*, Vaclav Havel escribe una frase digna de atención: “El sistema soviético nació del encuentro histórico entre la dictadura y la civilización de consumo”. La desidia conformista del célebre tendero –que coloca en su local un cartel con el eslogan “Proletarios del mundo uníos” como seña ideológica que no prescribe otro compromiso que el que lo dejen en paz y sin embargo compromete su vida, mediante una silenciosa complicidad simbólica, con la reproducción del sistema– solo es pensable dentro de un horizonte poststalinista, regido por la lógica social del consumo y la seguridad personal. Los llamados *disidentes* moralizan la existencia, o la politizan mediante una resistencia de tipo ético (Foucault, con su fina escucha de los sucesos contemporáneos, lo advirtió en sus cursos de fines de los 70 sobre el biopoder, el gobierno de los vivos, donde los disidentes del Este aparecen como ejemplos de contraconductas y cuidados éticos de sí) contra las crecientes ofertas de realización a través del consumo con las que los regímenes soviéticos buscaban recrear y extender su legitimidad. En este sentido, no hay que perder de vista el corte, antes que la continuidad, entre las posturas ético-políticas esgrimidas por los disidentes contra la pastoral comunista y la estructuración organizativa y afectiva de las sociedades y sus gobiernos en los países postcomunistas, absorbidos por la irrefrenable fase neoliberal del capitalismo y la democracia occidental.

FALANSTERIOS

“El anacronismo atraviesa todas las contemporaneidades”.

Didi-Huberman, *Ante el tiempo*

En el fatídico año 1937 se desarrolló en Moscú el primer congreso de arquitectos soviéticos. Pergeñado para decretar el realismo socialista en arquitectura, arroja luz, sin embargo, sobre el sinuoso camino de la imaginación constructiva en el país soviético. Karó Alabián, *el Calibán de Stalin en la arquitectura*, presidió el Primer Congreso y por supuesto fustigó al “formalismo”, calificando al constructivismo como una “arquitectura de cajones” y a sus configuraciones espaciales como nihilistas, e instó a recuperar la herencia clásica y a aprovechar aquello potable en los desarrollos de la arquitectura contemporánea, es decir, enraizada en la expresividad emocional e ideológica de los pueblos soviéticos, cuyo ejemplos sobresalientes eran el subterráneo de Moscú y el diagramado Palacio de los soviets. Karl Schlögel, a quien seguimos, argumenta que los reconocidos maestros del modernismo soviético, Shúsev, los hermanos Vesnín, Guinzburg (*el Trotski de la arquitectura*), resistieron con relativo éxito el embate, intentando usufructuar la excepcionalidad de la situación. ¿El stalinismo no sabía qué hacer con las obras constructivistas? El estilo de una época penetraba en la siguiente creando una temporalidad heteróclita: “Mientras se lanzaba un fulminante anatema contra el formalismo en arquitectura, surgían obras maestras tardías del constructivismo,

como el Palacio de Cultura del Distrito Proletario, de Aleksandr Vesnín, inaugurada en el verano de 1937”.¹ Las presentaciones del Congreso parecen pugnar por un nuevo lenguaje constructivo sin poder dar abiertamente con él.² Una situación de cruce en un contexto anómalo, incluso extravagante, y en una ciudad, Moscú, que era una obra en construcción.³ Si Petersburgo fue la ventana a Europa, la Moscú de la revolución condensa el maridaje entre *americanismo* y *sovietismo*. En Moscú colisionan varios estilos arquitectónicos, que

1 Schögel, Karl. *Terror y utopía. op. cit.*, p. 370.

2 Políticamente, las maniobras de Alabián para expulsar a Schúsev de la asociación de arquitectos fueron desactivadas por la dirección del Partido, que decidió proteger al arquitecto del Mausoleo de Lenin.

3 La vieja Moscú, provinciana, piadosa, construida con madera, sucumbió ante el plan de reconstrucción y remodelación para convertir la ciudad en la capital cosmopolita del socialismo mundial. La infraestructura urbana fue hecha a nuevo, se demolieron edificios y monasterios para abrir bulevares y cambiar la traza –de manera *Hausmanniana*; por ejemplo: la calle Gorki–; pero también *modernista* (el hombre-máquina). El transporte público, cuya estrella fue el subterráneo, modificó radicalmente la circulación; los símbolos del antiguo poder fueron intervenidos sin mayor sensibilidad histórica. El vendaval industrializador, junto a la masiva migración, que sin duda estropeó el master plan de la reforma, hizo de la ciudad un material plástico moldeable, casi una *tabula rasa*. En la *nueva Moscú* ya no se oían los sonidos de las campanas. Ver, en este sentido, *La Nueva Moscú* (1938), película censurada de Aleksandr Medvedkin, que filma los sueños urbano-modernistas. Moscú es una metrópoli ultra mecanizada, con el gigantesco Palacio de los Soviets construido. En rigor, se trata de la proyección –film dentro del film– del plan de un audaz joven arquitecto provinciano que arriba a la gran ciudad –la película narra sus tribulaciones “balzaquianas”–. El film esconde una broma, que probablemente haya sellado su suerte: cuando el arquitecto da inicio al corto propagandístico gira al revés el proyector y Moscú comienza a transformarse –en reverso– en la vieja ciudad medieval, suscitando la risa de los espectadores. ¿Alusión crítica al stalinismo? Los censores son hombres supersticiones.

revelan un momento de búsqueda y experimentación, como si, entre las diatribas contra el formalismo, sin duda una fórmula vacua para disciplinar o eliminar corrientes artísticas, y el discurso del realismo socialista, se abriera, a falta de un correlato práctico nítido, una hendidura temporal, que no termina de clausurar el período constructivista ni inaugurar plenamente las tendencias que se volvieron dominantes en la posguerra.⁴ El imperativo de la funcionalidad de los edificios convive con una atención al detalle, composición de interiores y ornatos diversos. Allí Schlögel encuentra menos un forzamiento que afea que la extraña peculiaridad del americanismo moscovita (la Nueva York de Robert Moses, las grandes usinas de Detroit construidas por Albert Kahn, que colmaron los sueños tanto de las vanguardias como del realismo),⁵ pues *la propia Moscú*

4 El itinerario de Alxsei Schúsev es ilustrativo, no solo por la combinación de motivos constructivos en el Mausoleo de Lenin (ciertos rasgos modernistas y la evidente evocación de la austera tumba de Ciro), sino por dos de sus obras insignes: el edificio *Narkomzen* (Comisariado de agricultura), símbolo del constructivismo en Moscú, y la estación de metro *Komsomólskaya-Koltsevaya*, un palacio barroco de techos amarillos, columnas jónicas, mosaicos históricos y moldes florales, inaugurada en 1952, una de las cúspides del clasicismo stalinista, que hoy los moscovitas recorren y los turistas admiran *sin miedo*.

5 Cuando se lanzó el primer plan quinquenal, un grupo de ingenieros soviéticos viajó a Detroit para entrevistarse con Albert Kahn. Las empresas de Kahn construyeron varias instalaciones industriales soviéticas. Marshall Berman recrea algunas respuestas de Robert Moses, cuyos ecos –¡el hacha de Raskólnikov! – son tan “vanguardistas” como “stalinistas”: “Moses parecía complacerse en la devastación. Cuando se le preguntaba poco después de que se terminara la vía a través del Bronx, si las autopistas urbanas como ésta no planteaban problemas urbanos especiales, replicaba impacientemente que *la cosa tiene muy pocas dificultades. Existe un cierto malestar, pero hasta eso se ha exagerado*. En comparación con sus anteriores autopistas rurales y suburbanas, la única diferencia

había entrado en un período de Art Déco. De hecho, el Radio City Music Hall del Rockefeller Center se convirtió en ejemplo paradigmático para perfilar el nuevo modelo arquitectónico.

Por último, para matizar aún más la cuestión y observar los pliegues enrevesados de un tiempo, Frank Lloyd Wright fue el invitado estelar del Congreso —¿quién invitó a semejante sujeto, que postulaba un enfático individualismo y un rechazo jeffersoniano frente a la civilización mecánica?—. En su ponencia ante el pleno mostró su disgusto con la moda de los rascacielos: *son impresionantes, pero son falsos y artificiales como la estructura económica que los hace elevarse al cielo en esos distritos urbanos sombríos y superpoblados*, y abogó por que la arquitectura soviética, liberada de la miopía de los intereses privados, pudiera planificar a gran escala una renovada habitabilidad. Para ello debía sortear los polos de un modernismo estricto y los del eclecticismo neoclásico: *La URSS ha de construir ahora edificios sobre una base científica, guiada por el sentido de la colectividad y con el empleo más efectivo de los mejores materiales*. Es decir: ni meras paredes lisas, techos planos o ventanas esquineras ni obras monumentales cuyas formas son adefesio. Schlögel ironiza: la alerta de Wright contra la megalomanía llegaba demasiado tarde, “al alcance de la vista del lugar donde se celebraba el congreso ya habían echado a andar los trabajos de construcción para el Palacio de los Soviets, el mayor edificio del mundo”. Pero la historia continua...

en este caso consistía en que *hay más casas que se interponen... más gente que se interpone, eso es todo*. Se jactaba de que *cuando actúas en una metrópoli sobreedificada, tienes que abrirte camino con un hacha de carnicero. Todo lo sólido se desvanece en el aire*. op. cit., pp. 307-8.

Y nos enfrenta a una nueva situación excepcional, con preguntas similares: ¿Cómo una época se infiltra en otra? ¿Cómo ver las hendiduras que conserva un período a todas luces clausurado? Son las preguntas de los sujetos anacrónicos, pescadores de perlas.

Frédéric Chaubin fotografió una serie de edificios sitios en diversas repúblicas soviéticas pertenecientes a las dos últimas décadas de la URSS, que no solo vehiculizan las interrogaciones precedentes si no que someten cualquier esbozo de respuesta a una atmósfera de perplejidad que difícilmente amaine. Dividido en 5 secciones (*entretenimiento y cultura, ciencia y tecnología, deportes y juventud, salud y turismo, ritos y símbolos*), la colección fotográfica editada por Taschen⁶ reúne los clásicos palacios de cultura, para pioneros, para celebrar matrimonios, ministerios, dachas de veraneo para la *Nomenklatura*, institutos científicos, facultades, sanatorios, baños públicos, hoteles, estadios, circos, mercados, bazares, memoriales, torres de televisión, que en conjunto son 90 edificios, que constituyen un impresionante muestrario de la arquitectura soviética tardía, *crepuscular*, que hoy son *vestigios* de singular belleza. Su imponentia contrasta con lo que en realidad son: *huellas*. Que, a causa de su tamaño, desafían a los poderes actuales –que gobiernan el mosaico de estados sustitutos del Imperio soviético–, y se debaten, como ocurre con todo resto, entre la demolición, la conservación y la indiferencia. La contradicción visual que suscitan, la fuerza de su presencia material y su indudable carencia simbólica nos impulsa hacia una apoteosis barroca de la ruina. La historia presente

6 Frédéric Chaubin, *CCCP. Cosmic Communist Constructions Photographed*, Taschen, París, 2011.

como ruina⁷ –fulguración anonadante antes que culto romántico–; los edificios como fragmentos de un mundo derruido que miramos con saturnal melancolía. Pero antes de inducir alegorías, debemos leer el prólogo de Chaubin, quien concibe su búsqueda como una *arqueología del presente*, y distingue entre la *reconstrucción histórica* de los motivos arquitectónicos y una serie de hipótesis que cataloga como *tentaciones*.

Al comienzo hay que ponderar razones para la sorpresa, sobreponerse al prejuicio: ¿Cómo fue posible desplegar esa *poética del espacio* en el país soviético? ¿Esa libertad formal en construcciones que, como todas, eran encargadas por el Estado? ¿No se había consolidado en la URSS, tras la derrota de las vanguardias y la imposición del realismo socialista, una arquitectura monótona, cuyo clasicismo era a menudo pastiche? Los edificios que vemos son *singulares*, monumentales y futuristas (con ensoñaciones brutalistas); desligados del canon, emergen ajenos a los contextos sociales más perentorios, en medio de ninguna parte; de hecho, están emplazados en los márgenes del mapa del poder soviético. O quizás no. Quizás las construcciones, que sin duda dialogan con las vanguardias, expresan un relajamiento del régimen, que propició una reconciliación con la modernidad estética, o sencillamente se abrió a la multiplicidad de formas, dejando, dice Chaubin, “el campo libre a las pulsiones inéditas”, y agrega: “Estos edificios concebidos en la transición entre dos mundos constituyen una de las manifestaciones más inquietantes del fin de la URSS. El desasosiego de los espejos deformantes”. De nuevo

7 Benjamin, Walter. *Trauerspiel alemán*. Buenos Aires, Gorla 2012, p. 221.

el tópico de la *transición*, vector esencial, más allá de su abuso ideológico, para calibrar la temporalidad soviética. Los consabidos tres períodos de la arquitectura soviética revelan la clave política de su comprensión: la unificación total de la realidad. El periplo erección del poder soviético, stalinismo y deshielo incluyen correlatos modélicos: la creatividad, ambición y audacia constructivista, el neoclasicismo fastuoso que decora el reino de la apariencia totalitaria, la funcionalidad que elimina la pompa y se aboca a la producción de viviendas adoptando la sobria objetividad del *International style*. De este modo, el monolitismo político coincide con etapas arquitectónicas no menos monolíticas. Ya vimos que no fue siempre así; pero las obras que fotografió Chaubin ilustran que el “comunismo tardío” no suprime sin más la diversidad ni ahoga la inventiva. Hay una exuberancia, un festejo de la *utilidad de lo inútil*, que perfilan un mundo, o sus semillas, todavía por descubrir. Pueden ser la fisura que preludia la erupción volcánica o también la posibilidad de imaginar otra historia, acaso no periodizable, constelada con sueños truncos.

Chaubin identifica cuatro tentaciones: los EE.UU., la evasión, el espectáculo, la metafísica. La primera, que atravesó toda la historia soviética y fue un modo de dejar atrás a Europa y a la Rusia que le rendía pleitesía, estuvo coloreada por la guerra fría, que aproximaba la conquista de lo moderno como minaba las certezas colectivistas. La segunda, y es parte sustancial del imaginario compartido por las superpotencias, remite a la ciencia ficción como fuga hacia otra realidad, que participa de la promesa soviética de un futuro radiante y, al mismo tiempo, la subvierte. Es la arquitectura de

la *space age*. Construcciones oníricas que parecen suspendidas en el aire. La tercera reenvía a la planificación estatal del ocio. Estructuras radiales que hacen pensar en analogías panópticas, formas de goce acondicionadas para espectáculos de masas y toda una dramaturgia del descanso que premia el esfuerzo como indica el lugar del trabajador en la sociedad soviética (sin olvidarse, por supuesto, de los dirigentes máximos que cuentan con sus villas de veraneo). Son el reverso, imprescindible, del blasón de la sociabilidad soviética: la fábrica. Edificios dispuestos para suspender el tiempo cronometrado. Por último, la tentación metafísica ansia concebir de modo profano los momentos sagrados de la vida: el casamiento, los cementerios, los memoriales. Símbolos religiosos de un Estado ateo. Las tentaciones patentizan una disonancia entre la forma y la función, en el sentido de un relajamiento de la presión social, que liberó, en el ocaso, energías creativas que convergieron hacia construcciones oníricas, deseos emancipadores reprimidos en el plano del discurso, *una arquitectura de placeres solitarios*.

Ahora bien, sin renegar de la percepción del conjunto arquitectónico como reverso de la política, cuyo sustrato crítico anida en la disputa por los sueños (y, en este sentido, el *pendant* con la poética de Tarkovski es elocuente), quisiera aventurar algo que no es siquiera una hipótesis: la persistencia colectiva de la fantasía.

En su *Estética*, Hegel señaló una diferencia, dentro del arte clásico, entre la arquitectura griega y la romana: entre los griegos los edificios públicos (templos, columnas, pabellones) fueron objeto de arte; las viviendas privadas eran muy simples. En cambio, entre los romanos “se destaca el lujo de los domicilios privados,

de las villas principalmente; igualmente la suntuosidad de los palacios imperiales, de los baños públicos, teatros, circos, anfiteatros, acueductos, fuentes”.⁸ La enumeración coincide casi punto por punto con el corpus soviético seleccionado por Chaubin. Es la liturgia de lo colectivo, rituales de poder imperial –cuya heráldica fue el pabellón soviético en la Exposición Universal de París en 1937, luego replicada en las diversas exposiciones soviéticas alrededor del mundo y en el centro permanente de exposiciones de los pueblos en Moscú (originalmente la exposición nacional de agricultura), parques temáticos del socialismo, cuyo hilo imperial-clásico de continuidad lo marca el grupo escultórico de Vera Mújina–, pero también un modo no individualista de intuir el espacio. Roma ensanchó lo público porque imaginó un *populus* no sólo compuesto por ciudadanos, sacerdotes y hoplitas. Por eso, el *domus* cobró dimensión artística y los espacios de uso popular fueron esculpidos artísticamente. Irrumpe una espacialidad que no es la público-sacra, asociada a la frugalidad republicana ni la privada habitada por la aristocracia: una zona intersticial, objeto de “manipulaciones” (*panem et circenses*) como de existencias colectivas que perforan la rígida dicotomía burguesa entre lo privado y lo público.

Estos edificios soviéticos tardíos acaso sean, ya despojados de la falsa totalidad stalinista, la materia que perfila un espacio próximo a nociones de *uso* y *comunidad*, que desafía la inhospitalidad de nuestro mundo. Puede resultar extraño que estas ideas broten de ciertos vestigios de una civilización hundida

8 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid, Akal, 2007, p. 486.

ignominiosamente; pero es menos extraño si nos dejamos afectar por la potencia del anacronismo, la figura warburgiana del *Nachleben*; incluso, y para continuar respirando los aires que soplan proyectos intelectuales como los de Didi-Huberman, cabe vincular, benjaminianamente, las artes constructivas con las percepciones dispersas que irradian las masas. Los usos populares de lo público. Así concibe Mark Fisher, en el final de su sugerente ensayo *Realismo capitalista*, estas maravillas arquitectónicas: *cada época sueña la siguiente*. En efecto, Fisher fustiga la melancolía de izquierda y convoca, en la estala de teóricos vanguardistas como Tarabukin o urbanistas como Sabsovich –quien planificó un colectivismo doméstico a partir de la completa industrialización de las tareas hogareñas– a bocetar una modernidad alternativa “en la que la tecnología, la producción en masa y los sistemas impersonales del gerenciamiento contribuyan, todos, a la remodelación de la esfera pública”.⁹ Ve en Starbucks y en los iPhone, a partir de sus rasgos genéricos, homogéneos, universalizantes, un deseo reprimido de comunismo; como Lenin anticipaba el socialismo en la centralización de las empresas ferroviarias, en el correo postal alemán, en los grandes *Trust* industriales-financieros, Fisher avizora prefiguraciones de la vida socialista en la cultura del capitalismo de consumo. Los vestigios soviéticos nos interrogan sobre las ruinas y los deseos, sobre la reversibilidad de los tiempos. Allí donde Chaubin observa el enjambre entre futuro y colapso, Fisher indaga en esas reliquias el poscapitalismo, donde, finalmente, la revolución del deseo y la revolución socialista

9 Fischer, Mark. *Realismo capitalista*. Buenos Aires, Caja negra, 2016, p. 151.

entretejen sus imaginarios. ¿Es el futuro de la nostalgia, la chispa mesiánica que barrunta socialismo y anacronismo o un modernismo leninista sin Partido-Estado? Nada y todo: es la inmanencia absoluta, aceleracionismo punk, entre *comunismo* y *biopolítica*.

Probablemente aquello que resta de la civilización soviética sea una poética del espacio, *el falansterio*, una materialidad pública, incluso sus objetos cotidianos, que, paradójicamente o no, coincide con el interés museal, coleccionista o mercantil. Lo sugestivo no es la sorpresa candorosa ante la dinámica perimida de los equipamientos vitales ni las memorias dispersas del *homo sovieticus*, sino los retazos de vida incrustados en construcciones que parecen desprenderse de su presente luctuoso y de su pasado cómplice, para preguntarnos, materialismo ensoñado, por el porvenir de la humanidad.

LA TOTALIDAD Y EL FRAGMENTO

“Contrariamente a la creencia inveterada de todas las artes socialistas, allí donde empieza lo político, allí termina la imitación”.

Roland Barthes

“Escribir sobre otra novelística que no sea la rusa es, tal vez, perder el tiempo”.

Laura Estrin

¿Cuál es la forma literaria acorde a la Revolución y a la sociedad socialista en construcción? ¿Cómo puede volver a ser posible la literatura tras el stalinismo? ¿Qué escritura ante tamaña realidad maciza? ¿Renovar la épica grande o apostar a la narración breve, escurridiza, que tensa la sintaxis arriesgando la verdad en la frase? ¿la parte maldita o la totalidad signifiante? ¿*Dr. Zhivago*, *Vida y destino*, *Archipiélago Gulag* o la línea Chéjov-Babel-Dovlátov? ¿Cómo heredar la gran literatura decimonónica? ¿Y cómo hacerlo tras la ruptura revolucionaria, primero, y el Gulag, después? ¿Dónde situar, en fin, la fractura entre lo viejo y lo nuevo? Para Lenin y Trotsky, como es obvio, el criterio es partisano: quiénes son favorables a la Revolución, quiénes se oponen y quiénes acompañan (Zamiatín y Pilniak, mascarones para el segundo y tercer caso; el primero fue objeto de rastreo, vivas discusiones, hasta alcanzar la solución creativa stalinista). Para la vanguardia, en sus plexos productivos y críticos –incluidos

los contrapuntos entre el *método formal* y la *polifonía bajtiniana*, donde refulgen con particular intensidad las anteriores preguntas—, se trata de fisurar la convencional lectura política de la literatura ensanchando la autonomía estética al campo político-social. Incorporar neutralizando la potestad política como fuerza exterior inapelable, el juicio ideológico en el seno de la obra de arte. Para el *Proletkult*, todo juicio estético-político debe añadir el barómetro sociocultural: qué sector social produce arte, para qué y para quién. No es posible politizar sin sociologizar. Los tres caminos impregnaron el conjunto de respuestas para la primera pregunta: la composición literaria de la Revolución. Tras la transformación cultural stalinista y la obligatoria unidad realista socialista, los caminos y las disputas fueron obturadas. No obstante, las tribulaciones iniciales, o iniciáticas, retornaron durante el mentado *deshielo* y cobraron impulso en los años que discurren entre el XX Congreso y la represión de la Primavera de Praga, donde parecía, como ya veremos en ensayos subsiguientes, que podían reconfigurarse los dilemas de la cultura socialista, o al menos, se abría una ocasión para ello. ¿Cómo narra el período stalinista y el que amenaza inaugurarse? La interrogación supone una respuesta para una pregunta anterior: ¿Existe la *literatura soviética*?

Comencemos ensayando una contraposición, no por obvia menos ilustrativa, entre Nabokov y Lukács alrededor de los bosquejos pespunteados.

La lectura del *Curso sobre literatura rusa*, más allá del indudable aristocratismo que infunden las figuras del *genio artístico* y la *buena literatura* como criterios estéticos exclusivos y dirimenes, trasluce una sensación

de saturación en torno a formulaciones como ¿qué es el arte? ¿Cuál es la responsabilidad del escritor? Las disquisiciones sartreanas, digamos. Su vacuidad literaria es correlativa con su peligrosidad, pues sirvieron de coartada para los poderes de la represión estatal o la industria cultural. Las conjeturas de Nabokov son, por supuesto, inaceptables para la literatura de izquierda; pero, contempladas desde la orilla rusa adquieren unos tonos que merecen explorarse, puesto que esas preguntas, que según Nabokov no hacen más que minar la virtud artística de un escritor, asolaron la conciencia de los grandes literatos rusos. Hay una suerte de *malentendido* que atraviesa a escritores, censores y críticos: la búsqueda del mensaje en la obra. Porque, si por un lado, *los críticos rusos de tendencia social* yerran cuando consideran como alegoría crítica de la Rusia provinciana a *El Capote* o *Almas muertas* –“buscar un telón de fondo auténticamente ruso en *Almas muertas* sería tan inútil como tratar de hacerse una idea de Dinamarca a partir de aquel pequeño incidente de la brumosa Elsinore”–,¹ por el otro, el propio Gógol procuraba fundir su literatura con cierta *idea de Rusia*, ventriloquia entre el escritor y el monje. Nabokov constata, a su favor, el carácter fallido de la apuesta: la proyectada segunda parte de *Almas muertas*, que planeaba convertir a Chíchikov en un profeta redentor de la vieja *Rus*, no pudo concretarse. Cuando la ideología invade la obra, el arte perece. El firme temperamento artístico de Gógol finalmente lo salvó, impidiéndole escribir, de sus desvaríos mesiánicos. Pero el problema estaba perfilado. Y arrastró a críticos dúctiles como

1 Nabokov, Vladimir. *Curso de Literatura rusa*. RBA, Buenos Aires, 2010, p. 53

Belinski, que interpretaron el mensaje de la obra gogoliana en un sentido que el escritor refutó con sus arrullos esclavófilos y proféticos, incitando la célebre *Carta a Gogol*, verdadero numen del progresismo ruso. Nabokov pondera el coraje cívico de Belinski – *la carta es un noble documento* –, mas no sus criterios estéticos. Aún así: “La copa de Belinski todavía contenía un líquido puro; con la ayuda de Dobroliúbov, Chernishevski, Písarev y Mijailovski estaba condenado a convertirse en caldo de cultivo de los gérmenes más siniestros”.² Los gérmenes, en rigor, son dos. Las dos fuerzas contra las que lucha todo artista genuino. En primer lugar, la censura gubernamental. Los censores, tan severos como chambones, impedían, y, al mismo tiempo, posibilitaban la literatura –*la censura como madre de la metáfora* según Borges–.³ En segundo lugar, los juicios críticos de la intelligentsia antigubernamental, cuyo criterios sociales concebían cualquier obra como un medio para mejorar la situación del pueblo. La estrechez filisteá del censor y el utilitarismo ramplón de los revolucionarios socavan por igual la poética literaria. Son dos variantes del despotismo, en nombre del Zar o de la Revolución. De esta forma, el entrelazamiento complejo entre la edad de oro de la literatura rusa, la censura zarista y los pujos revolucionarios, funcionan como genealogía de un desemboque funesto: “La literatura soviética”. El período que inauguró la Revolución del 17 encabalga la censura y el principio utilitario, y taponó los resquicios artísticos de

² *Ibid.*, p. 101.

³ Para un rico estudio histórico que explora el aspecto catalizador de la censura ver Darnton, Robert. *Censores trabajando. De cómo los Estados dieron forma a la literatura*. México, FCE, 2014

la sociedad. Hay, de nuevo, una anticipación en la vida y obra de Gorki. Comentando las palabras del biógrafo oficioso respecto al brío revolucionario del autor de *La madre*, *la policía* y *la policía secreta* no eran capaces de sujetarle, Nabokov añade en sorna: “La policía soviética le habría sujetado en un abrir y cerrar de ojos”. Y luego, desde el punto de vista artístico, los personajes esquemáticos, las historias tradicionales, ligadas a los peores ejemplos de la vieja escuela sentimental y melodramática; “no hay en ellas ni una sola palabra viva, ni una sola frase que no sea por encargo (...) De ahí no hay más que un paso a la llamada literatura soviética”.⁴ ¿Qué es, si es algo, esa mentada narrativa? Una literatura conformista, convencional y monótona, sumisa a las fórmulas gubernamentales. Burguesa, en el sentido de Flaubert, que reenvía, en Nabokov, a la literatura mercantil producida por la industria cultural de los países capitalistas, aunque el mecanismo soviético aceitó mejor el movimiento de pinzas de la censura y el utilitarismo –lo que sirve al pueblo o lo que demanda el mercado– con la particularidad, en ningún caso menor, de las consecuencias a menudo funestas para la vida de los escritores. Aún así, lo más sugestivo es el descubrimiento de la doble tendencia –una extrapolación letal de las metáforas de Berlin sobre el zorro y el erizo, que, por otra parte, no admite un enfoque polifónico ni vanguardista, pues Nabokov sintetiza la escisión modernista entre arte y sociedad– en la obra de los grandes escritores rusos, incluso en una misma frase, cuando, por ejemplo, Tolstoi desvía la exquisita descripción del peinado de Ana Karenina, de gran

⁴ *Ibid.*, p. 458.

relevancia artística, hacia las ideas agrarias de Liovin, artísticamente inocuas pero decisivas para las nociones sociales del autor. Para Nabokov es la *intrusión*, a menudo no bien justificada, del educador en el ámbito artístico. Otro modo de verlo –con Carl Schmitt, Benjamin o Lukács– es como *la irrupción de la historia en el drama*.

Lukács es el máximo teórico de la aparición de la historia en la obra. Estéticamente la validez artística de la aparición depende de su justificación –de no ser mera irrupción–, es decir, de la eficacia de la *mediación narrativa*, no de su función referencial. Sin ella, la inmediatez del sociologismo vulgar o de los ukases ideológicos, o los procedimientos artísticos naturalistas –las vanguardias y el realismo socialista del período stalinista– desbaratan, sea desde la crítica o desde la poética, la peculiaridad de lo estético. Pero nos interesa menos indagar la conocida polémica sobre el *realismo* que desbrozar dos breves ensayos del último Lukács consagrados a la figura rutilante de Solzhenitsyn, puesto que en la lectura filosófico-política y estética del teórico húngaro se cifran las posibilidades de la literatura soviética. A través de sus páginas vislumbramos la perspicacia y las ilusiones del más auténtico filósofo marxista del pasado siglo (si el trotskismo fue la gran *cultura marxista*, la obra lukacsiana concreta los más decisivos aportes filosóficos y estéticos para el marxismo, cuyo mote de “occidental” fue un boato antisoviético a gusto de la llamada nueva izquierda que hoy carece de mayor pertinencia), cuya contextualización remite al período de su gran *Estética*, de su *Ontología* y de su *testamento político*, orientados a contribuir con la esperada reforma del socialismo motorizados por

cambios institucionales tendientes a descosificar la vida cotidiana atendiendo a los procesos de trabajo y la elección de autoridades. Hegelianamente dispuesto a calibrar el sentido totalizador de una época, Lukács concibe el tiempo que se abrió tras el XX Congreso del PCUS como el de la democratización radical del socialismo (más adelante indagaremos otro ángulo del mismo período a partir de un libro del historiador soviético Roy Medvedev), que requiere, para abrir una brecha hacia el futuro, un juicio severo sobre el stalinismo.⁵ Lukács es rotundo respecto a las habituales consignas amnésicas en aras del “bien común” y la “mirada hacia el futuro”: la elaboración crítica del período de Stalin es la tarea capital de la ideología socialista. De ello depende la renovación del marxismo –una recreación que debe provenir de los países socialistas antes que de intelectuales burgueses travestidos como marxistas para conquistar la *Rive gauche*– y la revitalización del realismo socialista, vilipendiado por el usufructo stalinista, que lo confundió, además, con el naturalismo. El lugar medular del arte para la comprensión totalizadora de una época, es decir, del presente y sus tendencias, cuyo plexo de sentidos alcanza dimensiones ontológicas –la peculiaridad de lo estético implica desalienar la realidad al postularla en términos

5 Este Lukács, el de los 60, es el indicado para mensurar un balance sobre los alcances de su obra, incluso para reconsiderar la relación con sus célebres primeros ensayos a pesar de la renegación del propio autor, porque, ante todo, aparece liberado de la estrechez impuesta por los años del stalinismo, cuyo ejemplo puede intuirse en los ensayos de los años 30, que pretendían establecer un diálogo entre el realismo crítico burgués y el realismo socialismo, con Gorki, estratégicamente convocado, como puente entre ambos períodos. Ver Lukács, G. *Escritos de Moscú*, Buenos Aires, Gorla, 2011.

humanos— torna decisivo, para un pensamiento como el de Lukács, el devenir artístico de un hombre como Solzhenitsyn. ¿Por qué Solzhenitsyn? Porque su obra es respuesta formal a la situación porque se sustrae de la mera propaganda, porque su proceder artístico es ajeno a las corrientes principales de la literatura burguesa, porque ofrece una perspectiva subjetivamente válida y objetivamente rigurosa del período stalinista, porque sus formas narrativas inducen un renacimiento de la épica, porque la descripción sobria y mesurada del horror de los campos repone su posibilidad narrativa, porque revela, finalmente, la lucha del hombre contra un mundo hostil, cuya inmediatez fáctica, *factum brutum*, zurce la naturaleza segunda, el entramado social que sostiene esa inhumanidad. Para ahondar en el carácter antropofornizador, Lukács establece una comparación con la narrativa corta de Conrad y Hemingway, cuyo personajes solitarios batallan contra la naturaleza. Iván Denisovich, la señora Matriona, combaten la petrificación burocrática del socialismo. Es una disputa por el socialismo auténtico, no simbolizado en la literatura, sino desarrollado en el terreno propio de la estética y sus horizontes narrativos.

Evidentemente, Lukács, siempre presto a congeñar tendencias históricas y tendencias narrativas —y el concepto de *tendencia* es crucial en el léxico de la *koiné* marxista, diría que estelar, junto con *transición* y *posibilidad* (de algún modo paráfrasis de la categoría de *perspectiva*), pues articulan la objetividad de la historia con la subjetividad, contingente, de las luchas—, desconocía que las obras por él indagadas (las *nouvelles*: *Un día en la vida de Iván Denisovich*, *La casa de Matriona*, y las novelas: *El primer círculo* y *Pabellón de*

cancerosos) bosquejaban menos el futuro del nuevo socialismo que un juicio de conjunto del país soviético a partir del rastreo de los orígenes leninistas del stalinismo. O, mejor, anticipa un cambio en las relaciones entre historia y memoria, que verá la luz, en Occidente, avanzados los años 80. Esto es: mientras Lukács sitúa sus razones en el diagrama de la historia en curso, y desde allí piensa las derrotas, los vericuetos, las potencialidades del socialismo, Solzhenitsyn bucea en su memoria e instiga los recuerdos sufrientes de su compatriotas. La sorpresa que nos suscita el ensayo se debe al momento particular de cambio paradigmático, cuando se fisura la relación entre el objeto estudiado y el arsenal crítico disponible. Un ejemplo, ahora contextual: Lukács escribe sus ensayos (1964 y 1969); al mismo tiempo, Solzhenitsyn trama aceleradamente su *Archipiélago Gulag* y desafía, en 1967, a la Unión de Escritores Soviéticos, vindicando su lugar de escritor, en línea con los artistas supliciados por el stalinismo, enfrentando al poder burocrático. Lo que la concepción artística de Lukács no podía prever es que Solzhenitsyn transformara su experiencia concentracionaria ya no en literatura crítica del período staliniano sino en una forma de vida, una ética de sí, radicalmente alternativa a la vida soviética. Y no lo podía prever, además, porque su indudable agudeza teórico-estética es acompañada, casi como un aliciente moral, por juicios políticos teñidos de esperanzas o imbuidos de confianza progresista en el sentido socialista de la historia: rasgo *típico* en las conciencias marxista del tiempo inaugurado por la Revolución de octubre.

Recurrentemente el Lukács maduro recusa el tono apocalíptico de sus escritos juveniles, cuyo idealismo

proviene del forzamiento subjetivo de la realidad. La madurez, entonces, deriva de profundizar la reflexividad mediadora, evitando los atajos y las fugas –las del romanticismo o las del hotel abismo–. Es la virtud esencial de Hegel: comprender que las soluciones para la contradictoria dinámica histórica del capitalismo sólo son asequibles en el interior de la vida moderna. *Mutatis mutandis*, solo dentro del socialismo parido por la Revolución de octubre puede rastrearse la superación de la etapa stalinista. Pero este *Hegel del socialismo*, tras su primera revolución triunfante, no ciñó sus autocríticas y revisiones a su lapso romántico-juvenil, el de la pronunciada dislocación entre lo subjetivo y lo objetivo, puesto que en el *postscriptum* de 1957 a *Mi camino hacia Marx* escribe: “La disolución de la RAPP, a la que siempre me opuse, nos abrió a mí y muchos otros una amplia perspectiva, un apogeo de la literatura socialista, de la teoría y la crítica literarias marxistas, que no se encontrara obstaculizada por ninguna clase de burocratismo. Si añado que precisamente en esos años conocimos las obras fundamentales del joven Marx, ante todo los *Manuscritos económico-filosóficos*, y la obra filosófica póstuma de Lenin, cuyo conjunto explica aquel entusiasmo y aquellas grandes esperanzas de comienzos de los años treinta”⁶. El inmediato mentís staliniano, que trastocó el inicial entusiasmo en creciente escepticismo, merece concebirse, según Miguel Vedda, menos como tributo marxista a las ilusiones del progreso que como prueba de la singular comprensión lukacsiana de la compleja e intrincada dialéctica del desarrollo histórico. Ahora bien, es escabrosa o más bien

6 De la traducción de Miguel Vedda en Lukács, G. *Escritos de Moscú*, op. cit. pp. 5-6.

lineal la relación entre el fugaz entusiasmo como consecuencia de la consolidación del programa staliniano, que lanza la industrialización y colectivización del campo y consensua el realismo socialista en el Primer Congreso de escritores soviéticos, y la siguiente cita respecto a la fase histórica del deshielo y la literatura de Solzhenitsyn: “En este proceso de transformación y renovación que significa una drástica reorientación respecto al realismo socialista del período staliniano, la narración de Solzhenitsyn tiene la función de piedra miliar en el camino del futuro”⁷. El marxismo conquista su verdad en un ajuste de cuentas perpetuo con el stalinismo. Lukács vaticina tendencias en las narraciones de Solzhenitsyn, sin percibir que su héroe *empuja hacia atrás y hacia dentro (recovecos de la memoria irredenta)* –su ideología política, si hay tal, combina cierto esclavismo con un temperamento anarquista⁸– aunque las expectativas socialistas de Lukács no inhiben plenamente los raptos de lucidez: un personaje de *Pabellón de cancerosos*, Schulubin, dialogando con otros, rechaza condenar el socialismo, es escéptico respecto de una democratización del sistema soviético y propone una salida ética compendiando las ideas de Vladimir Soloviev y las de Kropotkin. Lukács concluye: “La conversación no permite averiguar qué es lo que piensa Solzhenitsyn sobre el valor humano social de esas tendencias”.⁹ Queda abierta, entonces, la posibilidad que la singular vitalidad de la escritura se torne incapturable para la totalización en curso, filosóficamente entrevista.

7 Lukács, G. *Solzhenitsyn. Dos ensayos*. México, Grijalbo, 1974, p.8.

8 Atisbos de conceptualización en el ensayo de Claude Lefort *Un hombre en trop. Essai sur L'Archipel du Goulag*. París, Seuil, 1975.

9 *Ibid.*, p. 85.

Aún así, solo el deseo político del filósofo húngaro explica que la narrativa de Solzhenitsyn corresponda a la categoría del *realismo socialista*. Un atenuante es que la intelección lukacsiana del realismo, que, en Occidente, parece arrinconarlo en un clasicismo conservador, en Rusia se engarza con la *dominante* en los procedimientos compositivos. Allí donde son complementos antagónicos la búsqueda gubernamental de un *Tolstoi proletario* y la búsqueda de un renacimiento del realismo en el único país, como dijo Sartre, en el que la palabra progreso tiene sentido. Caduca la novela –en el sentido dado por la estética hegeliana, que Lukács convirtió en reflexión de máximo rigor teórico: *la novela es la moderna epopeya burguesa*– o deformada a través de los puntos de vista narrativos a cargo de las subjetividades enfermizas de los hombres del subsuelo, la recreación realista solo podrá ser socialista. La Historia designa a Solzhenitsyn como realista socialista. En rigor, la *posibilidad histórica*, puesto que su narrativa es un prolegómeno, como lo fueron los comienzos auspiciosos de la literatura soviética. Por eso, *El primer círculo* y *Pabellón de cancerosos* dialogan, desde su forma y procedimiento compositivo –los *universos cerrados* como condensación dramática del significado de una época–, con *La Montaña mágica* de Mann y el *Poema pedagógico* de Makarenko. La primera tensionada entre la herencia del realismo burgués y las nuevas corrientes vanguardistas y la segunda como esbozo de nuevos héroes literarios: los hombres socialistas. Mann y Makarenko, no Kafka y Zamiatin, como antecedentes potables para una literatura que tome a su cargo la narración del GULAG sin por ello renunciar al socialismo. El nuevo héroe novelesco que aguarda Lukács es

el comunista en los *campos*, que Solzhenitsin, en un capítulo magistral de su *Archipiélago Gulag*, definió, con su proverbial insolencia, como los *bienintencionados*: “Los marxistas ortodoxos, al igual que aquel sastre, aquel sordomudo y aquel vigilante del club, entran en la categoría de las víctimas impotentes y que no entienden. ¡Pero con pretensiones!”.

Las elucubraciones de Lukács sobre Solzhenitsin cobijan, sin embargo, dos sugerencias que merecen interrogarse sin ambicionar respuestas concluyentes: 1) ¿cuál es la novedad de la narración corta en el macro contexto de la Revolución? 2) ¿En qué sentido una novela es política? Las respuestas de Lukács son las siguientes. En el primer caso, se trata de un vínculo transicional: las narrativas cortas pueden anticipar (Boccaccio) o clausurar (Maupassant) el ciclo de la novela burguesa. La inmediatez y extrema singularización, puesto que renuncia a narrar la génesis social de los hombres, de su arte, es la que le permite ser precursora o retaguardia –*todavía no y ya no*– de las grandes formas. *Un día en la vida de Iván Denísovich* revela que “en la literatura soviética se concentran hoy las fuerzas progresistas en torno de la narrativa breve”; pero, a diferencia de la literatura burguesa, no rotula el final de un período sino “un primer tanteo de la nueva realidad”.¹⁰ En el segundo, la política en la novela no es un pistoletazo en el centro de la narración como escribió Stendhal en *Le rouge et le noire*, sino, fiel a la lectura marxiana de Balzac, la puesta en sentido formal del carácter contradictorio de la realidad o la iluminación de los rasgos inhumanos o humanos de las

10 Lukács, *ibid.*, pp. 10-11.

fuerzas sociales operantes en un período dado. La política, insistió siempre Lukács contra el sociologismo vulgar y la politización imperativa, aparece en la obra tras un arduo y dilatado trabajo con las mediaciones. Aún así, con las precauciones del caso, Lukács concluye que “Solzhenitsyn es un crítico meramente plebeyo –no comunista– del período de Stalin”.¹¹

Procuremos, ahora, otra exploración posible para las preguntas, rastreando, módicamente, algunos ejemplos concretos.

Sería demasiado sencillo comprobar la disímil valoración artística que meritan obras como *Caballería roja*, *El año desnudo*, *El teniente Kizhé* o *Vida y destino* frente a las oficiosas *El Don apacible*, *Pedro I*, *Chapaiev* y *La joven guardia*; sin forzar esa evidencia –en términos formales, compositivos, en los usos del material verbal disponible–, quisiéramos aventurar una hipótesis para atisbar una respuesta a la primera pregunta. Una hipótesis bifocal. Por un lado, ladeada con lo que Laura Estrin postuló como *géneros informes* o *realismo absoluto* en tanto vía de acceso a la médula de la literatura rusa; por el otro lado, próxima a la reacia condensación que cabe escudriñar como *verdad chejoviana*. Se trata, de algún modo, de extremar la *ostranenie* en un orden tan singular que deforma la forma. Es un juego de excentricidades con la paradoja de un estilo seco, sin oropeles lingüísticos o adjetivos superfluos. El orden de lo singular es paradigmático, y, nuestro ejemplo, que,

11 *Ibid.*, p. 99. El plebeyismo en Solzhenitsyn debe anudarse con su desafío ácrata y cierta búsqueda en los anaqueles del cristianismo primitivo, proferido por el mismo: *tengo alma de mujik*. ¿Qué extraña devoción por la filosofía de la historia lo haría alejarse de su experiencia para consentir una necesaria evolución hacia el comunismo como acicate comprensivo del devenir soviético?

a su vez, aclimata su prosa en el caso trochando cualquier totalización futura, es Isaac Bábel. Seguiremos de cerca el bello ensayo que le dedicó Laura Estrin,¹² que vale leer en paralelo con la clase de Nabokov sobre Chéjov. La cuestión es idéntica: ¿Qué añade y qué sustrae la literatura a la historia? Chéjov y Bábel: fino lacerismo, elipsis, léxico acotado, envés de la fastuosidad patria o revolucionaria; personajes pequeños, débiles, las pobres gentes, buenos e ineficaces (basta leer los retratos del pueblo en las narraciones chejovianas, *En el barranco* o *Campesinos*, en relación con las moralmente tortuosas grandes novelas decimonónicas o las culposas de la generación populistas). *Libros tristes para gente con humor*, concluye Nabokov. ¿Qué sustrae?: “En lugar de convertir a un personaje en vehículo de una lección y en lugar de prolongar lo que a Gorki, o a cualquier autor soviético, le habría parecido una verdad socialista, haciendo que aquel hombre fuera buenísimo en lo demás (lo mismo que en una historia burguesa corriente si uno ama a su madre o a su perro no puede ser mala persona), en lugar de eso, Chéjov nos ofrece un ser humano, vivo, sin calentarse la cabeza con mensajes políticos ni tradiciones literarias. De paso podríamos señalar que sus hombres sabios suelen ser unos pelmas, lo mismo que Polonio”.¹³ El final es una exquisita afrenta a la intelligentsia socialista; pero Nabokov se equivoca respecto “a cualquier autor soviético”, puesto que Bábel, que no podemos decir que no fuera un *autor soviético*, esquivo la linealidad del mensaje, y ¿qué añade?: “No hay modo de presentar la Revolución sino es en el encuentro, el caos, la

12 “Isaak Bábel. Historia y representación”, en *Literatura rusa*, *op. cit.*

13 Nabokov, *op. cit.*, p. 382.

simultaneidad; así Bábel muestra guerra y guerra civil, revolución y contrarrevolución entremezcladas”.¹⁴ La mezcla acontece a nivel *formal* –o *informal*–.

La atención al caso –lo que los críticos marxistas considerar una falta de perspectiva– es propio de las *formas breves* (Estrin toma la noción de Barthes), cuya volubilidad, su intrincada clasificación genérica, corresponde a sus trazos existenciales. Son emulsiones literarias de los años terribles. Como si el vendaval revolucionario, la ventisca roja, solo pudiera asirse cambiando la escala caleidoscópica. La forma breve elude el impacto ideológico que sufre cualquier épica novelesca en semejante contexto. Mitigar el efecto del “discurso del otro” implica agudizar la simultaneidad y el desplazamiento, como en *El año desnudo* de Pilniak, para que logre permear la vivacidad de la revolución. La literatura complejiza la historia, e incluso, como apunta Estrin, *la dice mejor*. Este juego elusivo, dice Marc Slonim, “es la base misma del estilo de Bábel”. La disparidad que dinamiza los relatos de *Caballería roja* ocurre entre el intelectual judío con gafas y los jinetes cosacos, sin olvidar otra, política y moralmente decisiva, que también anida, aunque con menor tino literario, en *La astilla* de Zazubrin: el chequista que, mientras está a cargo de pelotones de fusilamientos, se interroga por el sentido emancipador de la violencia revolucionaria. El contrapunto entre las acciones despiadadas y la bondad idealista de los soldados de la revolución. Bábel combina la ironía y el dramatismo para ficcionalizar tales situaciones, tan excesivas como absurdas. Una suerte de tranquilo horror, leve,

14 Estrin, *op. cit.*, p. 58.

vaporoso, cotidiano, parece ser la atmósfera lírica de la obra de Bábel.

Todo lo anterior nos impulsa, como ya insinuamos, hacia la iridiscente *verdad chejoviana*. Su continuidad soviética habitó la escritura de Bábel, Bulgákov, Platónov, Dovlátov o Shklovski (cito a los que me han atravesado, seguramente hay otros). El sol triste, o, como dice el protagonista de *La reserva nacional de Pushkin* de Dovlátov, discutiendo las razones esgrimidas por su esposa para exiliarse: *la palabra activista me sonaba un insulto. Yo vivía en voz pasiva*. La inactividad una posición moral; la potencia de la impotencia, rehusarse a actualizarla, el *preferiría no hacerlo* de Bartleby; la literatura como lumbre ética, sugiere Estrin. Lo sugestivo es que es un no al papel del escritor en la construcción del socialismo, y que, a fin de cuentas, el *no* es imposible en la realidad soviética o es a riesgo de la ruina literaria. Natalia Ginzburg, en su preciosista ensayo sobre Antón Pavlóvich, escribió: “Los personajes de sus cuentos ofrecían sin cesar comentarios, juicios, observaciones, opiniones. El escritor no ofrecía comentario alguno. No daba la razón a nadie ni se la quitaba. Así era Chéjov en sus primeros relatos y así fue en los últimos. Un escritor que nunca hacía comentarios”.¹⁵ *Verdad chejoviana*. Esa *verdad es el hilo ausente que Chéjov deja en la literatura rusa*, anota Laura Estrin, mientras reflexiona alrededor del nexo entre narración y elisión:

Quizás el modo de asir esa enormidad trágica sea la calma geométrica (por la distribución estratégica, espacial y temporal, de la trama) de

15 Ginzburg, Natalia. *Antón Chéjov. Vida a través de las letras*. Barcelona, Acantilado, 2006, p. 17.

Maestro y Margarita de Bulgákov, o la fría claridad de *Los nuestros* de Dovlátov: la primera cubre la década del 30, la última es de una generación posterior, donde la *zona* nunca nombrada queda complicada en la idea que da lo mismo haber sido deportado o no; en esos años todo era igual, todo fue terrible, por lo que no hacen falta líricas humanistas como en *Vida y destino* o *Todo fluye* de Grossman, que así pierden literatura e historia simultáneamente. No hacen falta ni precisiones científico-ideológicas como las versiones de la desviación de Octubre porque el futuro viene del pasado. En todo caso, podemos pensar que el camino de expiación que suponía Dostoievski en la Siberia de *Crimen y castigo* se ha congelado, y que la moral por la que desesperadamente deshacía sus obras Tolstoi se volvió metafísica lapidaria, porque en estos relatos del siglo XX –que han perdido su condición genérica clara, no son ya novelas y son mucho más que testimonios– está ausente lo que los explica, no está dicho ni descrito el horror, el vacío; la parsimonia de una ausencia más fatal que la tragedia.¹⁶

La estabilización del régimen soviético parece romper, o, al menos, congelar la gran tradición literaria rusa, la genialidad artística y los ensalmos morales de Dostoievski o Tolstoi; pero resta esa luz tenue, el débil enhebramiento con la verdad chejoviana. Por el contrario, la insistencia humanista –la lírica humanista

16 Estrin, *op. cit.*, pp. 185-6.

que aguarda Lukács para acabar de alumbrar el renacimiento del realismo socialista tras la aciaga noche staliniana— solo puede disminuir la veracidad literaria. ¿La poética beckettiana como único rescoldo capaz de librarnos de toda complicidad con la terrible realidad del siglo? ¿Cómo no justificarla? Porque hemos aprendido a matizarla, explicarla, justipreciarla, pero ¿cómo no hacerlo? ¿cómo suprimir el comentario? Sólo desde estas tribulaciones es factible enfocar la segunda pregunta: ¿En qué sentido una obra literaria es política? La vasta heterogeneidad de la respuesta, que escapa a cualquier aprehensión, exige una precisión: ¿En qué sentido es política una obra escrita en la URSS?

Para comenzar, quisiera distinguir la dos novelas de Grossman evocadas por Estrin. *Todo fluye* es una patética reflexión de un ex *Zeko* (y por supuesto antiguo comunista, condición que, obviamente, alimenta la perplejidad y congoja, porque, si no lo fuera, todo sería más claro, aunque no necesariamente mejor comprendido) que, en efecto, *no hace falta*. *Vida y destino*, también propugna ese ademán —si *El Don apacible* es la *Guerra y paz* ajustadamente soviética, *Vida y destino* ansía ser su reverso, o su revés de trama—, y, en consecuencia, se obliga a interrogaciones intelectuales, con las tertulias secretas de rigor, que ya no importan o no hacen falta. No obstante, su heterogeneidad narrativa, las fisuras del relato, que nunca alcanza el punto de vista de la totalidad, desprende hebras que pueden interrogarse sin herir la verdad chejoviana.

En *Vida y destino el sentido de lo político* no reside en la serie de contraposiciones propuestas, que fácilmente pueden intuirse como un cotejo entre las lenguas totalitarias. Los genuinos bolcheviques —Mostovskói,

Abarchuk, Krímov— presos en el *lager*, el *Gulag* o la *Lubianka*, ansiados “personajes lukacsianos”, que se reconocen mejor en sus antiguos enemigos, los mencheviques, ahora compañeros de celda o barracón, que en la nueva generación staliniana, y debaten, consigo mismo y con otros, si vale la pena, si es destacable, seguir siendo lo que eran. Abarchuk sobrevive en Kolima, envidiando la suerte de sus camaradas apresados por los alemanes. Y Krímov, comisario político en Stalingrado, es denunciado y arrojado en la Lubianka: a la mañana combatía en la ciudad donde se decidía el futuro de la humanidad y por la noche ocupaba una celda en el edificio insomne. He aquí una reflexión que ambiciona ser cifra:

¡Qué extraño y terrible era todo! En el mundo no había nada más que los pasos del Bug y el Dniéper, el asedio de Piriatin y los pantanos de Óvruch, la casa 6/1, las conferencias políticas, la escasez de municiones, los instructores políticos en la marcha y en el combate, los ataques de tanques, los morteros, los Estados Mayores Generales, las ametralladoras pesadas... Y en ese mismo mundo, al mismo tiempo, no había otra cosa que interrogatorios nocturnos, toques de diana, inspecciones, vistas al lavabo bajo escolta, cigarrillos distribuidos en cuenta-gotas, registros, careos, testigos, las decisiones de la OSO.¹⁷

17 Grossman, Vasili. *Vida y destino*, Barcelona, Lumen, 2007, p. 795. La OSO es el tribunal del NKVD-MVD, acrónimo de la política secreta entre 1934 y 1953.

Aquellas dos realidades coexistían, concluye, azorado, Krímov. Entreverados en el *Doppelgänger soviético* –que es, aunque no sea el sentido vertido por Krímov, uno de los elementos distintivos de los sistemas totalitarios: la duplicación de funciones, el gobierno legal de fachada y el gobierno oculto donde reside el poder– a los personajes los invade una *voluntad de verdad*, que arrastra al narrador, cuyas intervenciones procuran incidir en el contexto de la desestalinización, cuando la novela fue escrita y no pudo publicarse. Acaso sea la novela perdida del realismo socialista renacido, rogada por Lukács. Su edición tardía (años 80) supuso un clima radicalmente distinto de recepción. Las páginas consagradas al exterminio del pueblo judío de Rusia, Ucrania y Bielorrusia (la novela está dedicada a su madre, asesinada por los nazis, y vale recordar que Grossman junto a Ehrenburg recopilaron los primeros testimonios y datos de las masacres masivas de judíos en los territorios soviéticos invadidos. Stalin prohibió la publicación del material, que fue enviado a Israel y se conoce como el *Libro negro*), la singularización biográfica de esas vidas en tránsito a una muerte anónima, así como la reconstrucción de los derroteros de los combatientes en Stalingrado, hijos de familias deskulakizadas, expresan esta voluntad, lindando con las preguntas del siglo, “¿Cómo conservar, cómo retener en la memoria aquellas imágenes en caso de que quedaran hombres sobre la tierra y que quisieran saber lo que había ocurrido?”.¹⁸ Además, la ficcionalización de algunas escenas de la vida bajo el stalinismo: los llamados nocturnos de Stalin, que podían hundirte o salvarte o la visita de Yevguenia a la Lubianka para

18 *Ibid.*, p. 244.

conocer el paradero de su exmarido Krímov. Las largas colas de mujeres, sus conversaciones susurradas, reen-vían al comienzo de *Requiem* de Ajámotova. Pues bien, en conjunto, la iluminación de la verdad, el énfasis totalizador, las escenas emblemáticas, expelen un tufillo humanista no muy convincente desde el punto de vista literario. Quizás el lirismo, que disgusta a Estrin y conmueve a las conciencias candorosas –que a veces pueden ser las nuestras– se deba a una resolución débil, a diferencia de *Dr. Zhivago*, de las relaciones, al interior de la estructura narrativa, entre forma política y forma de vida, o, de otro modo, el entrecruzamiento de pasiones que dinamizan la narración. Aun así, dos frases abren un horizonte distinto para la pregunta evocada, puesto que atraviesan el sentido político de novelas de “temática” y “ambiente” políticos. Cito: 1) *la percepción omnipresente de un mundo despiadado*; 2) *el absurdo opio del optimismo*. La primera corresponde al momento álgido del cerco alemán en Stalingrado y la segunda es una meditación de Sofia Levinton en el tren que viaja a Treblinka ante las diversas hipótesis que oye sobre el posible destino de los viajantes; artilugios, atrocemente comprensibles, para aferrarse a la vida. No obstante, es factible extraer las frases de su contexto preciso de enunciación y bosquejar una generalización, que vale para los mejores momentos de la novela de Grossman y, sin duda, impregna las formas breves de Bábel o Dovlátov. Es decir: la generalización socava, al menos desde este ángulo, la distinción entre géneros narrativos, puesto que, además, su ser *informe* lo avala, e invita a reunir ambas preguntas.

La posibilidad de ser afectado por la crueldad del mundo que habitamos implica la capacidad perceptiva.

¿Pero qué ocurre si es omnipresente? La percepción singulariza y jerarquiza, recorta la parte del todo; una presencia total, maciza, nubla la percepción. El horror ruso, sus violencias hiperbólicas, cuestionan el *dictum* spinoziano: *no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino comprenderlas*. La percepción omnipresente aniquila la comprensión. Mas reconocible es el virus de la esperanza, que discurre de la crítica spinoziana a esa pasión funesta hasta la respuesta de Kafka a su Max Brod: *hay esperanza, pero no para nosotros*. Y allí retumba el gran libro de Nadezhda Mandelshtam: *Contra toda esperanza*. Ya citamos una frase de su marido, Osip, el poeta: *¿Por qué se te ha metido en la cabeza que debes ser feliz?* Es en las mujeres, sin embargo, donde se aloja la sagacidad para divisar mejor el horizonte despiadado; los hombres, en cambio, militantes comunistas, fervorosos patriotas, que *arriesgan el cuerpo*, o intelectuales que han puesto su sillón en el sentido de la historia, sucumben, a menudo, al *absurdo opio del optimismo*. La politicidad que emerge de una obra literaria, o, mejor, la politicidad que recorre la literatura soviética, no anida, como ya dijimos, en las declamaciones ideológicas de los personajes, sino en cómo se infiltra el mundo despiadado, cómo soporta su inevitable omnipotencia, y, es lo decisivo, cómo se lo percibe. No cómo se lo visibiliza, sino cómo pendula entre lo visible y lo invisible. A su vez, la política en la literatura es un combate contra el optimismo y la esperanza que no renuncia a la vida, y una huida del indulgente fraseo progresista: *todo arte es político. ¡Hay que vivir! Verdad chejoviana*. Así comienza y finaliza *Vida y destino*: la multiplicidad de la vida contra el uniforme destino brutal de los crímenes

masivos y la servidumbre voluntaria. La vida, que hay que seguir viviendo, es la que rehúsa devenir superflua, *nuda vita*. Y, para ello, sin certeza alguna, debe explorar la política –la vida con otros– más allá de los sentidos disponibles que el siglo extremó y concluyó. Cabe leer la zona chejoviana de la literatura soviética, no solo como una renovada sociedad contra el Estado, sino como una hechura que coteja el fin de la política moderna –la disipación del paralelismo antagónico entre el *Estado* y la *Revolución*, o la de la siguiente *dominante*: el militante o ideólogo que cavila entre la verdad de las ideas y el arraigo concreto de su existencia, el *idealismo* y el *materialismo*, el *yogui* y el *comisario*, el *humanismo* y el *terror*– en la propia narración. Allí donde la política, confundida con la vida, ya no es política, y no porque sea literatura, o lo es de una forma que aun debemos inventar. La literatura, la que perseguimos con Estrin, Nabokov y Lukács, abrió algunos surcos. También algunas vidas, como la de Shklovski, quien escribió en su *Viaje Sentimental*: “Desde siempre he intentado vivir sin cambiar la velocidad, no quise vivir en el hoyo. Nunca he hecho las paces con nadie. Amaba, odiaba. Y todo sin pan”.

Penumbras

JUVENTUD MARAVILLOSA

“El comunismo es la juventud del mundo”.

Vladimir Maiakovski

Una extendida vulgata sitúa la manifestación histórica de la figura de la *juventud* en la década de los sesenta. Hijos del *baby boom* y de la prosperidad de la posguerra entraron en escena como nuevos sujetos, distinguiéndose tanto de la cultura burguesa como de las tradiciones proletarias. Iconos de la contracultura y de la revolución del deseo. Su garbo vitalista, tan alejado de la circunspección burguesa como de los estigmas del mundo popular, se desgajaban de cualquier reconocimiento ideológico preciso, despertando, por ejemplo, la aguda mirada de Pasolini, en una crítica que recuerda la de Marx a la bohemia: largas cabelleras, cuerpos esbeltos, vigorosos e inciertos, desmembrados del tejido social; sus modos de vida podían albergar el fascismo o el comunismo. En este sentido, las rebeliones estudiantiles de los sesenta no podían ser políticamente prístinas ni encajar socialmente. Podemos atisbarlo en las marchas de los estudiantes parisinos durante *Mayo del 68* para apoyar las masivas huelgas obreras: el estupor de los trabajadores que miran desde las terrazas de las fábricas, y los diálogos menos enconados que de sordos. El drama del abismo práctico-vital que se abría entre la postulada primacía ontológica de lo popular y la verdad dinámica del activismo. A propósito: una de las escenas finales de *Guerra y paz* (epílogo, 1º parte, cap. 16) posee un indudable cariz

anticipatorio: durante la invasión napoleónica a Rusia Pierre Bezuchov es apresado. En el cautiverio conoce al soldado mujik Platón Karataiev, cuyos rasgos morales: sencillez, fatalismo no pesimista, amor patrio, desinterés por su propio yo, transforman el sentido de la vida de Pierre. Tras la guerra, y es la escena que evoco, Pierre participa activamente en los círculos reformistas de la nobleza petersburguesa, que preludian el movimiento decembrista. Políticamente entusiasmado, recibe con sorpresa la incisiva pregunta de su esposa Natasha Rostova, quien compartía la relevancia de las ideas reformistas, pero a quien la turbaba la pasión que despierta en su marido: *¿Sabes en quién estoy pensando?*, le dice Natasha, *en Platón Karataiev. ¿Aprobaría tus planes?* Pierre duda, repite la pregunta exclamando el nombre del hombre a quien más había amado, y responde, luego de meditar un tiempo: *No; no los aprobaría.*¹

1 De algún modo, la respuesta soviética ante tal divorcio la vimos en un film de Mikhail Romm: *Lenin en 1918*, estrenada en 1939. Dos años antes, con motivo de los festejos por los veinte años de la Revolución, había estrenado *Lenin en octubre*. El gran hallazgo de los filmes es la semejanza del actor Boris Shchukin con Lenin, que resolvió, con su parecido, una auténtica cuestión de Estado. Lo mismo sucedió con Mijael Gelovani, en el papel de Stalin. *Lenin en 1918* transcurre integra en los pasillos del Kremlin. El líder dirige la guerra civil –profiere por supuesto la lengua staliniana obsesionada con los saboteadores– y la cámara nos revela aspectos de su gallarda personalidad. Una escena narra la visita de Gorki. Éste solicita fondos para alimentar a intelectuales y científicos, sobre todo para Pávlov, a quienes ambos ponderan por permanecer en Rusia. Luego Gorki le pide a Lenin moderación, un freno a la crueldad innecesaria; el escritor no abandonaba su papel de mediador entre bandos. En ese momento golpean la puerta, es un obrero de Petrogrado, que viene a entrevistarse con el líder de la revolución. Lenin lo hace pasar y sin preámbulos le pregunta si el poder soviético es demasiado severo con los enemigos contrarrevolucionarios, el

Aun así, la mentada alianza obrero-estudiantil, como llamarada para la Revolución, atravesó el siglo, y acaso constituyó una de las experiencias cruciales de lo moderno. La conjunción de dos potencias: lo orgánico y lo espontáneo. El enraizamiento del trabajador en el corazón productivo del sistema y la frescura púber, que, por su propia posición, podía deslizarse con mayor plasticidad por el espacio social, sondeando las diversas grietas del sistema. Programa ideológico y aventura política que tuvo sus lejanos inicios, entre nosotros, en las postrimerías de la Reforma universitaria, la juventud americana y el primer antimperialismo –Haya de la Torre escribió en 1923: *Unidos, obreros y estudiantes, debemos dar mañana una lección de energía e idealismo, luchando contra la reacción dominante*–, y, como sabemos, eclosionó en la década del sesenta. Por otra parte, una sentencia atravesaba la época anunciando las dificultades de la alianza: la juventud es una edad burguesa, los hijos de obreros *nunca son jóvenes*; ellos transitan de la infancia a la fábrica. Las juventudes politizadas parecían debatirse entre afirmar su universalidad de vanguardia o reconocer su particularidad, su arraigo

obrero responde: la Revolución es demasiado benévola con ellos, pues merecen ser degollados sin contemplaciones. Así responde Lenin a Gorki en la escena. Entre los *intelligenty* y los *mujiks* nació una nueva mediación política. Mikail Romm era un joven cineasta que realizó ambas películas por encargo de las altas esferas. Luego se consolidó como director de cine de aventuras y bélico para volcarse, finalmente, hacia el film documental. Fue profesor en la VGIK, la célebre escuela soviética de cine –Tarkovski fue uno de sus alumnos–, participó en los grupos desestalinizadores y nos dejó, a mediados de los 60, un agudo documental, *Fascismo cotidiano*, realizado con material fílmico nazi secuestrado por los soviéticos y alojado en sus archivos, que es una reflexión sobre la condición humana y su incierto futuro.

burgués iniciático –una forma del menoscabo– y saldarlo a través de la proletarización o la militancia profesionalizada (opción convergente en la mayoría de los casos). Con todo, circulaba una triple evidencia: 1) la fractura social entre las juventudes y los trabajadores, 2) la confluencia de la sutura mediante la politización de la vida y las potencialidades disolventes, acaso la chispa de la revolución, del orden existente que alojaba la movilización conjunta, 3) la cooperación política, e incluso una fusión organizativa y vital, entre dos mundos perceptivos que, al mismo tiempo, se miraban con recelo y se atraían. A su vez, conocemos la interpretación disonante, que fue creciendo conforme se volvía palmario el crepúsculo de la Revolución, cuya apretada síntesis indica que los modos de vida que estimulaban las juventudes movilizadas significaban menos una alianza factible que una fisura irremediable con, y en, el mundo del trabajo fabril e industrial. No la permuta del sujeto del cambio social, sino su definitivo réquiem en manos de una novísima configuración de la subjetividad asentada en la inmediatez y el hedonismo; el presente perpetuo del consumo, cuyo molde calzó con la fase del capitalismo predominantemente financiero y de servicios. Las juventudes que proferían el socialismo proletario accionaron una dinámica societal que envió al basurero de la historia al trabajador industrial cuya estirpe acompañó, como heráldica, el anhelo de Revolución por más de un siglo.

Ahora bien, consideramos que una indagación de la URSS de los años 30 puede agrietar esa historia tan cerrada sobre sí misma, que acabamos de resumir velozmente: la atracción entre juventudes y trabajadores. La Rusia de Stalin, a pesar de su temeridad y de su

supuesto monolitismo, ofrece rendijas, que, por ser tan distantes, iluminan con una luz hartamente singular.

Los estudios historiográficos, que no confinan la comprensión en el escándalo totalitario, destacan que la civilización stalinista, que sin duda forjó al *Homo Sovieticus*², contó con una fuerza que impide verla como el reino gris de la burocracia. Los soviéticos fueron ante todo *sobrevivientes* de un régimen que no dudaba en lanzar oleadas de violencia y terror inauditos para conseguir sus objetivos, pero una facción de ellos parece haber vivido un período de entusiasmo, que el gobierno aprovechó y alentó, aunque el fenómeno no se reduce a una prestidigitación, cuya pujanza logró confundirse con la del paladín supremo: la clase obrera. Si podemos afirmar que el tiempo conocido como el de la construcción del socialismo contuvo un genuino cúmulo de promesas, esperanzas, sueños de grandeza, heroísmo, un período de *Sturm und Drang*, una suerte de legitimidad para la misión civilizatoria (acabar con el atraso milenarista de Rusia) que se auto atribuía la elite como educadora política y cultural, este provino del ímpetu con las que las masas juveniles se lanzaron al asalto del cielo mediante una auténtica *revolución cultural*.³ Hijos del nuevo orden –ser joven era ante

2 El sentido proviene de una nota de Sheila Fitzpatrick: “La designación *Homo Sovieticus*, utilizada de manera crítica y para condenar a un tipo social, se popularizó en la Unión Soviética en la década del 80 (...). Por mi parte, no le doy un uso peyorativo, sino que pretendo llamar la atención sobre la existencia de un conjunto característico de prácticas y comportamientos *soviéticos* relacionados con las particularidades de las instituciones y la estructura social soviéticas. Fitzpatrick, Sheila. *La vida cotidiana bajo el estalinismo*. op. cit., p. 337

3 “La revolución cultural fue un movimiento juvenil iconoclasta y beligerante, cuyos activistas, como las de los guardias rojos

todo haber nacido o crecido con la Revolución—, otorgaron al gobierno de Stalin, que se encargó de eliminar el conjunto de tipos sociales heredados (Kulak, nepman, gente de antaño, *intelligentsia* burguesa, elite partidaria, la vieja clase obrera diezmada desde la guerra civil), *una base de sustentación, una vanguardia y una propaganda*.

La embestida contra la *intelligentsia* profesional (“juicio” al *partido industrial*⁴), que, desde los albores de la revolución suscitó desconfianza por burguesa, aunque Lenin juzgó inevitable aceptar su colaboración para que la maquinaria estatal funcionara y ahora Stalin y su equipo consideraban un error lanzar la industrialización con ella al mando. Además, las sucesivas purgas lanzadas tras el asesinato de Kirov obligaron a un rápido y masivo reemplazo de la gigantesca burocracia a cuyo cargo estaba la totalidad de la Unión Soviética. La llamada *intelligentsia proletaria* asomaba en el horizonte. ¿Quiénes eran? La palabra rusa *vydvizhenie* (nominación), cuya nueva acepción *vydvizhenets* significa *promovidos* (trabajador ascendido a un puesto de responsabilidad, estudiante seleccionado para seguir una formación superior), cifra el sentido. Jóvenes con buenos orígenes sociales (obreros o campesinos) podían animarse a vislumbrar a la URSS que se industrializaba como una tierra de oportunidades. La

de la revolución cultura china de la década de 1960, no eran de ninguna manera una dócil herramienta de la dirigencia partidaria” (Fitzpatrick, 2005, 189)

4 En 1928 se desarrolló el juicio. El documental *Trial* de Sergei Loznitsa recuperó y montó el material de archivo, que no solo prefigura los sonados juicios de los años 30, sino que, ocurrido antes de la consolidación del poder staliniano, instruye acerca de la vida soviética: su lengua, sus estilos, imaginarios, *tout court*.

acción afirmativa del gobierno, un programa intensivo para que trabajadores y campesinos accedieran a la Universidad, la economía en expansión, daban como resultado, según Fitzpatrick, *una cohorte de ingenieros, gerentes y funcionarios del partido en ascenso*. En el contexto general de una población que vertiginosamente mudaba de estatus social (campesinos que migraban a la ciudad y se convertían en trabajadores industriales, obreros catapultados a puestos jerárquicos, etc.) y de crónica escasez de personal calificado, un conjunto de sujetos escribió historias de éxito social. Fueron los *amos jóvenes* de la *Unión Soviética*, que agradecían a Stalin y a la Revolución la ocasión propicia –en las películas proyectadas durante los 30 existe una escena final que se repite: un obrero, una obrera, un koljosiense o koljosiana, sube a una tribuna y habla como dueño o dueña del país–. Retrospectivamente fue la “generación Brezhnev”, que gobernó la URSS durante las décadas siguientes.⁵

Por eso, es intrincado afirmar que hijos de obreros ascendidos raudamente a cargos de responsabilidad conformen una burocracia thermidoniana que liquida y traiciona los auténticos valores de la Revolución. Ciertamente el período stalinista atiborró de prerrogativas y privilegios, fomentó el distanciamiento con el pueblo, a la burocracia gobernante, pero es difícil imaginar que los sujetos promovidos, que hasta hacía poco habitaban los bajos fondos, se considerasen a sí mismos como *privilegiados*; por el contrario, acaso se

5 Hélène Carrere D’Encausse describe los trazos sociológicos del *politburó* de Breznev: hijos de obrero y campesinos, educados en escuelas técnicas de larga militancia en el aparato del partido. *Le pouvoir confisque*, Flammarion, Paris, 1980.

percibieran –¡no sin razón!– como los genuinos herederos de la Revolución triunfante antes que como sus enterradores. El aburguesamiento era un justo premio al esfuerzo.

La amplia gama de flamantes funcionarios fue cortejada por una vanguardia, cuya misión encarnó en cuerpos movilizados y afectividades altisonantes la construcción del socialismo; allí donde, incluso, no había mucho más que expectativas utópicas. El discurso oficial que ofrecía un futuro radiante, promesas de bienestar y abundancia, podía ser rechazado, o contrastado con un presente saturado de penurias, pero no ignorado. Los jóvenes *kommosoles* y los trabajadores *estajanovistas* se encargaron de soñar ese futuro, sacrificándose por él. Los jóvenes interiorizaron, abnegadamente, la construcción de un mundo nuevo, el apuntalamiento del proceso histórico, mostrando un verdadero *pathos*, pletórico de idealismo, romanticismo y, obviamente, ingenuidad. Viajaron como pioneros a páramos donde se edificarían modernos complejos industriales, participaron en campañas de todo tipo para mejorar las atrasadas costumbres populares, tuvieron a *España en el corazón*. A menudo fueron premiados por el gobierno, funcionaba con ellos el principio warholiano de “celebridad por un día”, pero también arrojaron sus vidas al altar del socialismo. Su fe inquebrantable y su existencia generosa, tal como se esperaba de la fuerza divina de su tesoro.

Entre los *kommosoles* y *estajanovistas* opera una alianza entre las juventudes movilizadas y los trabajadores conscientes; vanguardias del proceso que procura rehacer al Hombre. La moral socialista renuncia a la infame vida individual y familiar y denuncia a los

padres burgueses, Kulak o sacerdotes. Así, contamos con la leyenda de Pavel Morozov: el niño que, a diferencia de Antígona, elige al Estado antes que a la familia⁶ El arrojado del Che, forma de vida modelar de los sesenta, encuentra rasgos anticipatorios en los miles de jóvenes soviéticos lanzados a construir el socialismo. No era lo mismo: estaban Stalin y el terror, lo sé. Cito, acaso como escudo, a Solzhenitsyn, cuando reflexiona sobre la relación de los jóvenes con el fatídico año 37: “¿Cómo podíamos saber algo sobre esos arrestos, y por qué debíamos pensar en ellos? Todos los líderes provinciales habían sido removidos, pero, para nosotros, eso no era importante (...) los veinteañeros marchábamos en las filas de los nacidos el año de la revolución, y como teníamos la misma edad que ella, nos esperaba el futuro más brillante”.

Una época de heroísmo debe alumbrar sus héroes.⁷ Por supuesto que los pioneros y los estajanovistas habitaban el parnaso de la heroicidad socialista, pero hacía falta algo más: la fabricación de figuras populares,

6 Pavlik Morozov fue un héroe juvenil que según la propaganda stalinista había sido asesinado por su familia tras haber denunciado a su propio padre, presidente del soviét local, como un kulak que se oponía a la colectivización. El culto del héroe contó con canciones, poemas, cantatas a orquesta completa, coros, etc. Incluso Eisenstein imaginó usar esa historia como excusa (y por supuesto protección ideológica frente a las autoridades) en su finalmente censurada *El prado de Bezhin*.

7 El subtítulo de la novela de Dimitri Furmanov *Chapáiev* reza “Un héroe soviético”. Trasladada a la pantalla grande por los hermanos Vasiliev, tuvo suceso inmediatamente. Tres factores la volvieron notable para los objetivos políticos del stalinismo: primer éxito de taquilla para un film soviético, consumación del realismo socialista en el cine, construcción de un paradigmático héroe popular, que, gracias a ello, fue protagonista de innumerables chistes del estilo de *Jaimito*.

aprovechando los medios y los afectos de la sociedad de masas. Los personajes icónicos fueron provistos por la juventud. La lente de la propaganda se cernía sobre ellos. Podían ser hombres de paja, como el estajanovista fraguado por el estalinismo polaco y reconstruido en la película –filme dentro del filme– *El hombre de mármol* de Andrzej Wajda (aunque probablemente debamos diferenciar entre los años 30 y la posguerra, por un lado, y la URSS y los países satélites, por el otro); de todas formas, como siempre, las piezas nunca encajan completamente. La iconografía soviética elaboró una narrativa ingeniosa, próxima a la de la cultura de masas norteamericana en pleno desarrollo hacia el *American way of life*. Exploradores del polo norte, aviadores que batían récords (la pasión por el récord y el ranking, otra homonimia con EE. UU.); sus hazañas se transmitían por radio, ganaban la portada de los periódicos, eran recibidos de manera multitudinaria y agasajados en el Kremlin. Una anticipación de la época del deporte televisado, con sus ribetes hoy tan conocidos.

“Los pilotos eran las estrellas de su época”, dice Karl Schlögel. *Ícaro soviéticos: los halcones de Stalin*. El desarrollo de la aviación se había transformado en una prioridad de defensa nacional, puesto que, como había calculado Trotsky en 1923, permitía dominar el inmenso territorio soviético. Los pilotos que batían récords cumplían ambas misiones: espectáculos de masas y fortaleza militar. Su heroísmo formaba parte de un complejo engranaje, que reunía técnica, industria y voluntad común. Y era una diferencia, ahora sí, con el héroe norteamericano: el héroe soviético es colectivo. Pero la igualdad vuelve a reponearse en sus rasgos existenciales: los héroes son jóvenes,

es decir: briosos, aventureros, estilizados: Apolíneos. Los deportistas desfilaban anualmente por la Plaza Roja. Jóvenes provenientes de todos los rincones de la Unión atestaban el centro de Moscú: el día de los deportistas era una fiesta de la juventud. “La presentación de una perfección física, de belleza y salud”.⁸ La transición desde las combativas Espartaquiadas hacia la conquista del medallero olímpico estaba lanzada. No es difícil colegir el vínculo entre el culto al cuerpo físico, las masas y el poder totalitario. ¿Pero el *fitness*, el deporte para las masas, con sus héroes y sus epopeyas televisadas, no son parte constitutiva de las sociedades democráticas?

En 1927, Siegfried Kracauer publicó un ensayo, *El ornamento de la masa*, centrado en los nuevos usos del cuerpo. Las *Tiller girls* brindan sus figuras curvilíneas, cuyo movimientos geométricos, tienen a la masa, no al pueblo ni al individuo, como protagonista. Y, por supuesto, Kracauer describió la relación entre la ornamentación de las masas y el proceso de producción capitalista: *las piernas de las tiller girls corresponden a las manos de la fábrica fordista*. La cadena de montaje encontraba un correlato en los movimientos, tan rítmicamente preciso como abstractos, vaciados de subjetividad; el ornamento de la masa desarrolló un *culto mitológico sin dioses*. Susan Buck-Morss, por su parte, escribe: “El cuerpo estajanovista no es una máquina, siente dolor y el sufrimiento físico vacía al individuo en favor de lo colectivo, es el éxtasis de lo sublime soviético”.⁹ Lunarcharsky previó los nuevos posibles usos del cuerpo al vincular cine y espectáculo en la sociedad de masas socialista en construcción:

8 Schögel, *op. cit.*, p. 399.

9 Buck-Morss, Susan. *Mundo soñado y catástrofe*. *Op. cit.*, p. 204.

Esas formas artísticas, que sólo recientemente han surgido, como son, por ejemplo, el cine o la gimnasia rítmica, pueden usarse con gran efecto. Es ridículo extenderse sobre el poder de agitación y de propaganda del cine —es algo obvio para cualquiera—. Y simplemente pensemos en el carácter que adquirirán nuestras ocasiones festivas cuando, por medio de la instrucción militar general, creemos masas que se muevan rítmicamente, que abracen a miles y miles de personas —y no solamente a una multitud, sino a un ejército pacífico, colectivo, estrictamente regulado, poseído sinceramente por una idea definitiva.¹⁰

La civilización stalinista compaginó de modo sutil las reglas de la sociedad del espectáculo con la épica colectiva socialista, y pudo hacerlo porque logró sincronizar a los Aquiles del pasado siglo: el joven y el trabajador. Así, con acuidad, Schlögel puede girar la consigna que fraguó Lenin para afirmar que “el stalinismo es juventud más poder soviético”.¹¹

En rigor, se trata de algo más que una síntesis. En el orbe soviético el trabajador nunca fue desplazado del centro, siempre siguió siendo el único modo válido de subjetivación. La brújula que indica el sendero luminoso del comunismo. Como, por otra parte, ocurrió con la creciente politización durante los sesenta/setenta: su oleaje nunca alteró significativamente el sujeto de la transformación. Aun así, podemos conjeturar que la consolidación del estalinismo —es decir:

10 Citado en Buck-Morss, p. 167.

11 Ibid., p. 406.

de la vida soviética *tout court*— supone un salto del trabajador como obrero (clase) al trabajador como figura (pueblo). Ernst Jünger reflexionó decisivamente sobre la irrupción de esta nueva forma (*Gestalt*), cuya voluntad de poder tornó coincidentes la libertad y la obediencia. La totalidad es la figuración de su ser. La época del *Estado y la movilización total*, que clausura el decrepito individualismo burgués decimonónico, reclama esculpir una materia: el trabajador. Metafísica del trabajo y la técnica: “El carácter total del trabajo es el modo en que la figura del trabajador está comenzando a penetrar en el mundo”, “la técnica es el modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo”.¹² Jünger encomia a la juventud que comienza a disciplinarse, despreciando el placer y despertando valoraciones viriles; sin embargo, su estampa del trabajador provenía de la *generación del frente*, que había experimentado un acontecimiento cuya significación histórica era mayor a las de la Revolución francesa o la Reforma alemana. En cambio, la patria soviética burila su *figura* con los rasgos de una juventud recia y grácil, pero menos guerrera que hedonista. El cuerpo tallado del trabajador es un organismo sin cicatrices o traumas bélicos; es puro, novel, insinuante. La juventud del Estado proletario coincide con el ímpetu, creyente y arrojado, de las masas soviéticas. El enjambre entre sujeto y técnica, cuyos tintes clásicos, hercúleos (Stalin evocaba a menudo en sus discursos a Anteo y Gea, y la crítica no pasó por alto la vinculación artística del conjunto escultórico de Vera Mújina *El obrero y la koljosiana*, realizado para el pabellón soviético durante la

12 Jünger, Ernest. *El Trabajador. Genio y figura*. Barcelona, Tusquets, 1990, pp. 102, 108.

exposición universal de París en 1937, con la *Victoria de Samotracia*, que Marinetti, por otra parte, juzgó inferior a un automóvil, así como Jünger consideraba que la guía del ferrocarril guardaba una significación mayor que el acervo de vivencias provistas por la novela burguesa), son notorios, pero engañosos, puesto que el sentido profundo y decisivo apunta hacia otro lugar: *la poética del hombre moderno*. Cuerpos mecanizados en el *Sturm und Drang* de la industrialización y cuerpos gallardos narrados mediáticamente. El plano egregio de la figura limpia del hollín de la clase, transformado en diáfano concierto de fuerzas juveniles y laborales, debía contar con su contraplano: el salto de los enemigos de clase a los enemigos del pueblo. Es la misma y es otra historia.

Para las juventudes movilizadas de los sesenta y setenta los planos se habían invertido y ya no podían divisar a sus lejanos precursores. Otra vez procuraban dotar de músculo a la revolución mediante la fusión estratégica entre juventud y clase obrera, sin atisbar, porque se habían extraviado en los caprichosos montajes de la historia, el futuro inquietante del renovado pacto fáustico –o sí: “Ustedes ya están muertos”, les dijo el Che, con sombrero deleite, a los futuros guerrilleros epifánicos del monte salteño—. Al igual que las figuras juveniles soviéticas, otrora juventud maravillosa, nadie presagió el horror. El terror estaba fuera de campo.

EL REINO DE LA HISTORIOGRAFÍA PROGRESISTA

“Quelle que soit la nature de la presente société soviétique, l’URSS se trouve grosso modo situé, dans l’équilibre des forces, du côté de celles qui luttent contre les formes d’exploitation de nous connues”.

Sartre y Merleau-Ponty, editorial de
Les temps modernes, enero 1950.

Para el centenario de la Revolución rusa, el filósofo Antoni Domènech escribió:

Hoy resulta tal vez difícil de creer, pero lo cierto es que la duradera pervivencia de la Unión Soviética terminó siendo aceptada, incluso por sus peores enemigos, como un éxito, como una realidad que iba, mal que bien, con el signo de los tiempos y de la evolución social, y la onda expansiva de la que provenía, la Revolución de Octubre, difícilmente podía verse en 1967, salvo por encallecidos guerreros fríos entonces situados en la franja lunática de la academia (como Berlin, Popper o Hayek, a los que Carr y Deutscher tanto y con tanta razón despreciaban intelectualmente), del modo en que, en cambio, sí vieron desde el comienzo a la Revolución francesa los liberales y los reacciones de finales del XVIII y comienzos del

XIX: como puro extravío y obra de locura y ve-
sania de sus iniciadores.¹

A mediados de los sesenta una opinión muy extendida afirmaba más o menos lo siguiente: la Revolución de Octubre inauguró un tiempo que significó un progreso de la humanidad. Los horribles costos de la experiencia no impiden poner en perspectiva sus logros. He aquí el sentido clave: *perspectiva*. Calibrar la lente y diagramar un juicio de conjunto. Las obras históricas de E.H. Carr e Isaac Deutscher son los ejemplos paradigmáticos de este método de comprensión. En el cierre de la versión resumida de su *opus magnum* sobre la Revolución, Carr concluye:

Con la celebración del quincuagésimo aniversario de la revolución, en 1967, fue posible hacerse una idea de la magnitud del avance. En ese medio siglo, la población de la URSS creció de 145 millones a más de 250; la proporción de la población residente en las ciudades había subido de menos del 20 a más del 50 por 100. Esto significa un inmenso crecimiento de la población urbana, en la que la mayor parte de los recién llegados eran hijos de campesinos y nietos o bisnietos de siervos. El obrero soviético, e incluso el campesino soviético, era en 1967 una persona muy diferente de lo que habían sido su padre o su abuelo en 1917. Difícilmente podía

1 Antoni Domènech, “El experimento bolchevique: la república, la democracia y los críticos marxistas de su tiempo”, en Juan Andrade y Fernando Sánchez (eds.), 1917 *La revolución rusa cien años después*. Madrid, Akal, 2017, p. 130.

dejar de ser consciente de lo que la revolución había hecho por él; y eso pesaba más que la ausencia de unas libertades que nunca había disfrutado ni soñado en disfrutar. La dureza y la crueldad del régimen eran reales. Pero también lo eran sus logros.²

El exdiplomático británico contrastaba luces y sombras del acontecimiento bisagra del siglo XX. Las primeras, puesto que rumbeaban hacia la modernidad, merecían destacarse por sobre las segundas. Isaac Deutscher recurría habitualmente a la frase de Churchill sobre el pasaje de *los arados de madera a la energía atómica*, y, en su biografía política de Stalin³ consideró que, a pesar de la brutalidad inaudita, que en muchos casos hicieron renacer la barbarie, la nación soviética había avanzado en la mayoría de las esferas: “Rusia es ahora la primera potencia industrial de Europa y la segunda del mundo”. Stalin, a diferencia de Hitler, quien no hizo prosperar a la nación alemana más allá del punto en que se encontraba cuando los nazis tomaron el poder, impulsó, más bien forzó, el progreso histórico. Apremiar la historia bajo esos auspicios socava cualquier comparación entre los dictadores o los totalitarismos. Con Stalin, escribió Deutscher, “toda la nación había sido enviada a la escuela”. Ninguno de los dos historiadores –cabe añadir a la insigne escuela británica de historiografía marxista–, es un apologeta; ambos escriben por fuera de los cánones soviéticos y no ocuyen la feroz inhumanidad del proceso de industrialización o

2 E.H. Carr, *La revolución rusa. De Lenin a Stalin (1917-1929)*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 253-4.

3 Isaac Deutscher, *Stalin. Una biografía política*. Mexico, Era, 1967.

la mentira organizada de los procesos de Moscú; sin embargo, la brújula indica un sendero, un horizonte temporal signado por la emancipación del *aziatstvo*, o, empleando la lengua sociológica, un proceso de modernización. El caleidoscopio de la historiografía progresista ofrece un balance equilibrado, el *grosso modo* de Sartre y Merleau-Ponty, que otorga una indudable legitimidad a la obra revolucionaria. Sartre, por ejemplo, encontró una fórmula para hilvanar juicio político y perspectivismo histórico: *fidelidad dialéctica*.

Introduje cierto halo de historicidad, no solo para no extraviar la fisura temporal, sino para escrutar, desde el interior del lenguaje de las izquierdas, tal como operaba a mediados del pasado siglo, su espacio de reflexión e inteligibilidad. Lo haremos a través de un ejemplo acotado, pero significativo: las reacciones del marxismo heterodoxo ante la novela de Pasternak, *Doctor Zhivago*. En *Les temps modernes*,⁴ Isaac Deutscher publica una crítica de la novela: “Boris Pasternak y el calendario de la Revolución”. Cundía el *affaire Pasternak* y el campo intelectual, que giraba en torno a las ideas y posiciones de izquierda, vibraba con cada foganazo proveniente de la URSS. Deutscher lee, nosotros conocemos el tono y los ademanes gracias a la gran máquina crítica viñesca, a partir de una tesis potente: *no hay literatura inocente*. Imbuido de sentido histórico, el autor hace resonar el párrafo marxiano: el contenido desborda la frase. ¡Y que contenido!: la primera Revolución socialista triunfante. Las estructuras narrativas son dialectizables con la posición política del autor y con los efectos ideológicos de la

4 N° 155, enero de 1959.

novela. No se trata de auscultar la psicología del escritor, como sucedía en la crítica del siglo XIX, sino de iluminar la situación del texto dentro de un campo de fuerzas históricas objetivas. Es la modernidad del ensamble entre literatura y política –acaso debamos decir: entre *literatura y revolución*–, luego refinada, a condición de perder su politicidad irredenta, por las sociologías del campo literario. Es una modernidad opuesta pero vecina al despliegue del *método formal* o del *dialogismo* y la *polifonía* que procuraban, también ellos de modo contrastante, dilucidar el objeto literario al interior de un campo productivo tensionado por la evolución de las formas narrativas y los enjambres históricos. La diferencia reside, evidentemente, en la disímil relevancia otorgada al escritor y a la escritura. Deutscher enmarca su crítica con dos definiciones: “Siendo *El Doctor Zhivago* una novela política por excelencia es necesario para juzgarla partir de un análisis de su mensaje político”. Y dos: Borís Pasternak “es un escritor ruso condenando la Revolución en nombre de principios cristianos”. Lo decisivo, entonces, es el mensaje político objetivo. La novela debe ser rechazada porque rechaza la Revolución. ¿Por qué la impugna? Porque considera los sucesos revolucionarios como una catástrofe, como consumación del nihilismo. Subjetivamente, el autor y su héroe son favorables a las promesas de la Revolución; sin embargo, cuando el acontecimiento irrumpe, asoman con él los límites de clase. La figura de *límite*, por su fuerza objetivante, es crucial. En principio, la novela enfrenta dos, infranqueables. El primero proviene de la relación de exterioridad con la Revolución. La vida de Pasternak cuaja con la situación del emigrado interior,

cuyo efecto sobre la construcción de los personajes es decisiva. Los protagonistas de la novela son espectadores de la Revolución. De allí que sus peripecias sean subjetivamente válidas, pero históricamente falsas. En segundo lugar, la prosa y la óptica narrativa de la novela corresponden a la atmósfera literaria de los años 20. Es una obra reaccionaria, escrita en un lenguaje muerto, incapaz de participar de la tarea histórica del presente (fines de los 50): contribuir a la desestalinización desarrollando la democracia socialista.

La severidad del juicio debe vincularse con la seguridad respecto al decurso del socialismo. Pasternak no comprende, alecciona, una y otra vez, como quien lee percibiendo las posibilidades objetivas de la historia. Pero el crítico no advierte al autor como el coro al héroe trágico, sino que lo regaña como el maestro al alumno que cuenta mal la historia. Como escribió Ehrenburg en sus memorias: el eximio lirismo de Pasternak retribuye un celoso egotismo, insuficiente para atisbar las magnas corrientes de la *weltgeschichte*. De otro modo: el individualismo altivo del escritor brilla en la poesía, pero falla en la prosa, sobre todo, sí esta última ambiciona, tolstoianamente, encumbrar la totalidad de una época. Por eso, Deutscher, Ehrenburg y el comité de *Novy Mir* (luego lo veremos) rescatan los momentos poéticos de *El Doctor Zhivago*, las descripciones de la naturaleza rusa, por ejemplo, y condenan sus imprecisiones históricas; una, principalmente: confundir, o igualar, la revolución de febrero con la Revolución de octubre.

Sin embargo, Trotsky, en *Literatura y Revolución*, ensayó una dilucidación dialéctica de la poesía de Esenin –que ya citamos pero vale retomar por su

sorprendente insularidad—, menos unilateral que la de su biógrafo. Trotsky escribió sobre el poeta suicidado: *Esenin era íntimo, tierno, lírico, mientras que la revolución es pública, épica y catastrófica*. ¿No merecía al menos la novela de Pasternak una intelección dialéctica de ese tenor? Pues bien: no. Las marcas temporales esgrimen el cogollo de la refutación, o el escenario intelectual de la crítica de Deutscher. La prosa de la novela, la ideología del autor y las reacciones de su héroe son “arcaicas”, “detenidas”, “conservadoras”, “estáticas”, “nostálgicas”. Y ahora el *punctum*: *Pasternak huye de la historia*. Metáfora angular, reservada para los renegados o para quienes, como el poeta devenido novelista, no pueden integrar el saber dialéctico iluminante de la relación entre el humanismo y el terror. Deutscher, en cambio, sabe aquello que el autor-personaje desconoce: el azote revolucionario es partero de la Historia. El calendario de la Revolución. ¿Y si la novela cifrara una suerte de saber de ese Saber? Deutscher aventa cualquier sospecha ensayando, luckacsianamente, una comparación negativa con *La guerra y la paz*. El antagonismo, por supuesto, anida en el proceso dinámico de la totalidad. Mientras Tolstoi localiza su narración en el centro neurálgico de los grandes acontecimientos históricos, Pasternak emplaza su poética en intrincadas malezas y aguas estancadas. La solución del difereando podría surgir de una reflexión sobre los cambios en las formas narrativas, y sus derivados: el modo de narrar las experiencias históricas que impactaron en la vida de millones de seres, pero no es el caso. En nombre de la *Historia*, del progreso de la humanidad y de una literatura acorde a tales desafíos, Deutscher cultiva una épica sustentada en el pasado clásico de

la literatura (Brecht ironizó oportunamente sobre esta paradoja), y sale en busca, como no pocos de sus camaradas y compañeros de ruta, de un *Tolstoi soviético*.

Ahora bien, ese tipo de crítica política de la literatura –*el estudio minucioso de un texto a la luz de cuestiones políticas y filosóficas*: así resume Steiner lo esencial de la perspectiva lukacsiana–, ese sesgo de lectura tan prolífico, que tanto en Rusia como en América latina emergió antes de la autonomización del campo literario bajo la figura de *crítica social* (en Rusia el nombre clave es el de Belinsky), mereció el severo juicio de los estudios formales por confundir las propiedades del objeto literario sin por eso perder el brío que provenía del viento tempestuoso de la historia, ganando notable intensidad, gracias al perdurable influjo marxista, en los años centrales del pasado siglo (entre nosotros: *Crisis y resurrección de la literatura argentina* de Ramos en su nivel inferior y *Literatura y realidad política* de Viñas en el superior), para luego, ahora sí, languidecer sin pausa acompañando el crepúsculo del siglo XX, acaso encuentre un inquietante objeto controversial.⁵ Deutscher concluye su texto sobre *El Doctor Zhivago* abogando por el fin del asedio a Pasternak y clamando por la publicación de la obra en la Unión Soviética. Los dirigentes soviéticos no saben lo que hacen, pero el filósofo de la historia sí: una novela vetusta no puede horadar la fidelidad revolucionaria del pueblo soviético ni

5 Hay tres textos de Josefina Ludmer que ilustran con agudeza ese proceso de cambio en los modos de leer la relación entre literatura y política desde fines del pasado siglo: “Ficciones cubanas de los últimos años: el problema de la literatura política”, “La crítica como autobiografía” y “Literaturas postautónomas: otro Estado de la escritura” en *Lo que vendrá. Una antología (1963-2013)*. Buenos Aires, Eterna cadencia, 2020.

afectar las tareas históricas de ese pueblo en el período abierto por el XX Congreso del PCUS. Deutscher, marxista heterodoxo, distingue, nítidamente, entre juicio crítico y censura. Pues bien, el objeto controversial es la carta que le dirige a Pasternak el comité editorial de la revista *Novy Mir* justificando el rechazo a publicar la novela con argumentos semejantes a los ofrecidos por Deutscher.⁶

El comité editorial de la revista declara, sin preámbulo alguno, su alarma y angustia ante el manuscrito de la novela. No se trata, dicen, de una mera discusión sobre gustos estéticos o enfoques narrativos, puesto que al leer acecha algo inquietante, que conviene llamar “el espíritu de la novela”. ¿De qué está compuesta esa entidad? De una manifiesta *negación* de la revolución socialista. Pero la consternación se debe, en todo caso, al modo de expresión literaria de la negación. Poeta lírico consumado, vate de la lengua rusa, silenciado por el stalinismo; Pasternak era una figura

6 Tres aclaraciones. 1) la publicación de la carta es una jugada de las autoridades soviéticas ante el crecimiento escandaloso del *affaire* Pasternak (edición de la novela en Italia y entrega del Premio Nobel) para cerrar filas entre el frente literario y el frente político. Se desconoce si la carta fue enviada a Pasternak al momento de su supuesta redacción en septiembre de 1956 o es *post facto*. 2) La aparición de largas novelas por capítulos en revistas literarias es una vieja tradición rusa que continuó en la URSS. 3) *Novy Mir*, dirigida desde 1954 por el poeta Tvardovsky, se constituyó rápidamente en un núcleo de agitación crítica de los grupos reformistas y democráticos del Partido. En sus páginas se publicaron, por ejemplo, *No solo de pan vive el hombre* y *Un día en la vida de Iván Denisovich*, además de un conjunto de artículos que, leídos entre líneas, y los lectores soviéticos sabían cómo leer los mensajes cifrados (también los censores, desde ya), desplegaban diversos cuestionamientos a la burocracia gobernante y una enconada resistencia a los recurrentes intentos restauradores. Fuente: Crankshaw, Edward, *La rusia de Khrushchev*, Peuser, Buenos Aires, 1962.

apetecible para los forjadores –como los miembros de *Novy Mir*– del frente cultural que pugnaba por la desestalinización. *El Doctor Zhivago* arruinó los planes. No es la novela de un *émigré* blanco, que condena políticamente la revolución; es, al contrario, el relato de una derrota, de un hombre pulverizado, cuya filosofía –“la filosofía del héroe de su novela”, dicen los críticos– espolea un nihilismo casi patológico. Deutscher tiene a bien evitar las metáforas médicas, cuyo usufructo por el poder soviético tuvo consecuencias sombrías, no así la identificación entre autor y héroe (omitiendo, desde ya, cualquier remisión al espacio de la narración), que, comparten Deutscher y el comité de la revista, se justifica por el palmario mensaje político que encierra la novela. En este sentido, el individualismo estético cabe, o puede valer, para la poesía, pero es injustificado en una épica en prosa que se propone narrar los acontecimientos revolucionarios. Que la novela procure efectivamente narrar la Revolución no merece mayores interrogantes, puesto que la mera mención de los sucesos de octubre de 1917 trastoca cualquier parámetro estético y anula cualquier criterio estrictamente literario. De allí que los críticos transcriban un largo párrafo de la novela que cuenta un enfrentamiento de la guerra civil y focaliza en los soliloquios de Zhivago, quien siente una creciente tentación por saltar de bando, hasta que irrumpe lo real y Zhivago dispara contra un combatiente blanco, para luego acercarse y descubrir que estaba vivo: ¡Zhivago deja huir al herido, quien no le ocultó que volvería a sumarse a los ejércitos de Kolchak!. Los miembros de *Novy Mir* consideran incalificable la justificación autoral de su héroe. ¿Cómo comprenderlo? De dos maneras. La

primera supone el momento solar del desgarramiento existencial: Zhivago combate, obligado, con los que odia y contra los que ama. La segunda reside en el individualismo hiperbólico y autosatisfactorio, que considera posible elevar la moral por sobre la historia, situando al autor-héroe en un pedestal inaccesible (Sartre, en otro capítulo de la polémica entre moral e historia, acusó a Camus de contemplar la lucha de clases desde un *pedestal portátil*). El desgarramiento, las desventuras, constituyen el Gólgota de Zhivago. Pero los críticos no están dispuestos (como tampoco Deutscher, a diferencia de Trotsky con Esenin) a recuperar dialécticamente el alma de Pasternak-Zhivago, sino a desahuciar una novela reaccionaria protagonizada por un *hombre superfluo*, cuya ociosidad desconoce la necesidad histórica de la Revolución (patente en la omisión de la descripción de las condiciones sociales que la explican). Y sentencian: “La verdad raramente es correligionaria de la amargura”. En fin: “La esencia de nuestra diferencia con usted no tiene nada que ver con discusiones estéticas. Usted ha escrito una novela-sermón política por excelencia. La ha concebido como un trabajo para ser colocado sinceramente y sin reservas al servicio de ciertas miras políticas, y esto, que es lo principal para usted, ha concentrado naturalmente también nuestra atención (...) Su novela es profundamente antidemocrática y ajena a cualquier concepción de los intereses del pueblo”. Recordemos el comienzo de la crítica de Deutscher: “Siendo El Doctor Zhivago una novela política por excelencia es necesario juzgarla a partir de un análisis de su mensaje político”.

No es mi intención ironizar sobre los artilugios del poder detrás de las marionetas intelectuales que

suben a escena; al contrario, pretendo, revelando las semejanzas entre corrientes del marxismo –cuyo faro, lo repito, es la obra de Lukács– que no dejaron de combatirse de muy diversas formas y planos, ilustran las dificultades de un modo de leer la literatura, y la producción cultural *tout court*, desde las propias entrañas del país soviético, pero también el vigor, sustentado en la fe historicista en el progreso, que reside en la politización de las bellas letras. Las dificultades son palmarias. En nuestro tiempo, la pérdida de evidencia de dichas lecturas proviene menos de su negación –la restauración de una autonomía no política– que de la proliferación de lo político estetizado (*la lengua es política, el cuerpo es político, lo personal es político, el inconsciente político, el arte es político*, etc.) sin punto de referencia, siquiera flotante, y por eso carente de intensidad. Lo opuesto sucedía con el acontecimiento revolucionario de 1917 y el sistema social resultante, centro gravitacional que atraía todas las políticas del signo. Por otra parte, nuestra lectura explora los últimos estertores de la confianza moderna en la Historia, cuyo efecto, en este caso, es el proceso de desacralización de las artes. Deutscher y *Novy Mir*, lejos de cualquier cinismo, la expresan en su análisis político de la novela de Pasternak. *Zhivago*, cuyo brío literario nos parece indudable a pesar de su explícito empeño por convertirse en un clásico, esconde dos claves, que acaso expliquen ciertos enconos y también el indicio de otra configuración para los polos de la literatura y la política: “¿Por qué razón son tan ociosamente faltos de talento los escritores amantes del pueblo, sea cual sea su nacionalidad?”, “Nadie hace la historia, no se ve, como tampoco se ve crecer la hierba”.

LA ÚLTIMA BATALLA POR UN MARXISMO AUTÉNTICO

“Criticar no quiere decir enojarse, quiere decir amar de manera ardiente. ¿Y cómo puedo repudiar la realidad soviética? ¡La vida soviética es mi vida!

Yevtushenko.

¿Qué significa ser de izquierda en Moscú durante la década del 60? Es la pregunta-problema sindicada por uno de los biógrafos de Sartre, Denis Berthollet, para escrutar la sinuosa relación del filósofo con el comunismo soviético. La pregunta es conducida por la tesis de la ciega intelectual, presa de una ilusión romántico revolucionaria, cuyo reverso es un pragmatismo inescrupuloso respecto al comunismo realmente existente. No seguiremos dicha tesis trivial, aunque la cuestión conserva su pertinencia si enfocamos otro ángulo –que apunta a Moscú antes que a París– para destacar una magnitud política conflictiva: la constelación “pensamiento de izquierda” / “orden estatal”. Respondemos la pregunta sin rodeos: significa dar un combate contra los restos del stalinismo dentro del Partido. Potenciar una corriente interna que revitalice la política socialista y sea capaz de desplegarse en varios frentes: erosionar la doctrina del realismo socialista, modificar los parámetros de funcionamiento de la economía, alentar la participación democrática dentro de los organismos partidarios y en el conjunto de la sociedad soviética.

Como vimos, Lukács dedicó dos ensayos a Solzhenitsyn imbuidos de dicha atmósfera. El crítico Vladimir Lakshin recuerda:

Novy Mir concordaba con Solzhenitsyn en este punto. A nosotros tampoco nos gustaba el socialismo burocrático de estado, defendimos los derechos humanos en vez de su reconocimiento meramente formal, nos estremecimos ante los horrores de los campos de trabajos forzados de Stalin y siempre que pudimos protestamos contra las sutiles formas de hipocresía social. Pero creíamos en un socialismo con corazón humano y no sólo con rostro humano.¹

Sobre el fondo de ese consenso (fidelidad a la Revolución, revisión crítica del stalinismo, itinerario de apertura o mayor tolerancia), florece en los años 60 soviéticos una suerte de marxismo legal, moderado, ajeno a cualquier mesianismo, pero, al mismo tiempo, tenazmente reformista.² Entre varios ejemplos, nos gustaría detenernos en un texto, que circuló en la URSS en versión *Samizdat* y fue editado en Amsterdam y traducido en Francia bajo el rotulo De

1 Kagarlitsky, Boris. *Los intelectuales y el Estado soviético. op. cit.*, p. 202.

2 Una de las rupturas suscitadas por la teoría política que anida en Marx –si es que hay una, y hay buenas razones para dudar de su existencia– reside en el abandono de cualquier referencia a la *prudencia*, núcleo clásico de la filosofía práctica. Sin duda que Marx hereda, en este punto, plenamente, la política jacobina: reemplazar la prudencia reformista por la audacia revolucionaria. Giro inviabile para el marxismo soviético opositor al régimen soviético, que, entonces, recurre al viejo acervo de la prudencia política. Contra la intrepidez revolucionaria, políticamente suicida, propugna la cautela, como aconsejaba Spinoza, y un estilo de escritura que hace pensar en la interpretación straussiana en torno al doble registro textual, exotérico y esotérico. El *Samizdat* cifra el procedimiento, aunque es extensible a ciertos artículos publicados en revistas como *Novy Mir*.

la démocratie socialiste,³ escrito por quien fuera el más destacado miembro de esta corriente marxista, historiador de profesión: Roy Medvedev. Se trata de un documento político, que seguramente fue parte de las actividades del grupo denominado como los “demócratas del Partido”. Al desmenuzarlo observamos una perspicacia analítica sustentada en ciertos tópicos identificables en la amalgama entre práctica política y filosofía de la historia.

La filosofía de la historia esclarece el camino al socialismo; la Revolución de octubre es un salto, indubitable, en esa dirección. La práctica política debe enmendar los errores y desvíos que alejan a la sociedad soviética del socialismo a partir del reconocimiento de que “el punto crucial de todos los problemas que enfrentamos es la *democratización*, una democratización profunda y completa de nuestra vida política y social”.⁴ Medvedev esboza líneas programáticas que considera plausible impulsar políticamente desde el Partido y desde una comprensión marxista del dinamismo social. En resumen: 1) mejorar, crear y ampliar la participación y el control de las masas populares en el gobierno del Estado, 2) garantizar, de hecho, la legalidad socialista que estipula libertades públicas y la protección jurídica ante la arbitrariedad, 3) crear mecanismos institucionales transparentes para la promoción en los puestos de la *Nomenclatura*, 4) establecer el pluralismo partidario dentro del régimen soviético, 5) fomentar la autonomía financiera y productiva de

3 Consigno mi versión castellana traducida del francés: Medvedev, Roy. *La democracia socialista*. Buenos Aires, Ed. Francisco Aguirre, 1974.

4 *Ibid.*, p. 20

las empresas; admitir múltiples formas de propiedad y diversos mecanismos de asignación y distribución de recursos. La enumeración ilumina la estrategia, casi un reformismo ilustrado, kantiano, tan reacio a la radicalidad como al inmovilismo. Se trata de procesar un discernimiento entre *principios*, por ende, inmovibles, y *políticas*, sometidas a juicio crítico y modificación. Por ejemplo: admisión del papel dirigente del Partido comunista (aunque es imprescindible rectificar su carácter y propósitos; esto es: que el Partido renuncie a inmiscuirse en todos los aspectos de la vida social) y ponderación de la propiedad estatal socialista (aunque es crucial mejorar el funcionamiento de conjunto de la economía y eso supone la aceptación de variados regímenes de propiedad y de mecanismos de mercado). De todas formas, estamos ante un bosquejo de “transición a la democracia”, imaginariamente negociado hacia el interior del régimen de gobierno, que moviliza, para ello, un minucioso conocimiento crítico del funcionamiento del sistema soviético. El ensayo de Medvedev es una aguda reflexión politológica, bien informada históricamente, cuya indudable impronta marxiana admite compararse con cierta zona del ensayo político de izquierdas latinoamericano, como por ejemplo *Orden y progreso* de Ismael Viñas. Por otra parte, cualquier lector puede vislumbrar una suerte de *Perestroika avant la lettre* (que traza el puente, muy transitado, entre los años de la NEP, los de Jrushchov y los de Gorbachov; Medvedev apela recurrentemente a los dos primeros en cuanto reaperturas del campo de lo posible) o hilvanar sus razonamientos políticos con el eurocomunismo, o, incluso, con lo que se conoció en Francia como *deuxième gauche*. Los reúne, a todos,

el vía crucis que procura concluir en el reencuentro entre socialismo y democracia, o entre, lumbres de la modernidad, la experiencia de la igualdad y la experiencia de la libertad.

Un artículo, “La izquierda en tres tiempos”, escrito por Emilio de Ípola hacia finales de los 80,⁵ nos entrega una sugestiva, como se dice, clave de lectura para tamizar los debates al interior de las izquierdas en los años de su crisis entendida como acontecimiento abismal. Me refiero a la franja de las izquierdas que oscilaban entre el crepúsculo de la revolución y el reverdecer democrático. De Ípola manifiesta su objetivo imperioso, más bien una auténtica encrucijada: redescubrir la tradición socialista a partir de la identificación de un punto de ruptura. Se trata, en rigor, de un corte temporal, que atraviesa la topología de las fuerzas políticas, alrededor de la diada anacrónico / moderno.⁶ Aun así, el artículo indaga, exclusivamente, el campo de las izquierdas. El papel histórico de esa fuerza social, según de Ípola, cuyo nombre abreva en la palabra socialismo, “ha sido y sigue siendo constituirse en el poder

5 De Ípola, Emilio. “La izquierda en tres tiempos” en *Investigaciones políticas*. Buenos Aires, Nueva visión, 1989.

6 Más allá de la evidente provocación, típicamente levi-straussiana, que supone evocar la pareja de opuestos conceptuales dilecta de la sociología de la modernización en un tiempo de fuerte cuestionamiento de ese paradigma comprensivo de las “sociedades en transición”, de Ípola enuncia que la distinción depende del reconocimiento o la omisión de las siguientes características: 1) tercera revolución industrial en curso, 2) revalorización de la democracia entendida como horizonte político insuperable, 3) nuevos sujetos sociales, 4) deslegitimación de los regímenes inspirados en ideologías totalizantes. Son modernas las fuerzas políticas, de izquierda o no, que actúan a partir de la aceptación de esa situación epocal.

defensivo y ofensivo de los desfavorecidos”.⁷ Existe, sin embargo, y allí comienza a perfilarse el argumento, un *modo* anacrónico de asumir ese papel; esto es: dogmático, determinista y autoritario (marxista leninista, para no abundar). Y un *modo* moderno: flexible, no apriorista, democrático. Ahora bien, aquello que, *prima facie*, parece un tópico más de los tantos que distinguen sensibilidades políticas al interior de las izquierdas, cobra relevancia cuando asume una dimensión dialéctica. La identidad de la izquierda moderna es consecuencia de la crítica a los postulados, entrevistados como irrefutables, aunque desmentidos una y otra vez por los sucesos históricos, de la izquierda anacrónica. Pero antes que cristalicen como identidades polares, cabe señalar un primer nivel de criticidad en relación con el principismo revolucionario, que de Ípola llama “izquierda proto-moderna”. Su horizonte político, simbolizado en el *eurocomunismo*, procura conciliar democracia y socialismo sin controvertir la hegemonía del Estado sobre la sociedad, la perspectiva clasicista como pilar analítico de la dinámica social, la herencia leninista, puesto que, en fin, continúa concibiendo al socialismo en términos de verdad total. La izquierda moderna es, entonces, resultado de la crítica de la crítica proto-moderna al anacronismo izquierdista, en el contexto epocal de la transición a la democracia. De Ípola, en efecto, computa las estrías transicionales hacia la modernización a fin de salvar a las izquierdas, y al preciado tesoro que guarda la palabra socialismo, del naufragio. En síntesis, las líneas son tres: 1) secularización de la política respecto a una

⁷ *Ibid.*, p. 95.

militancia revolucionaria redentora; 2) distinción modular entre esfera estatal y esfera pública, con el objetivo, democrático-participativo, de promover un espacio ciudadano autónomo, independiente tanto del Estado como del mercado; 3) dislocación de las identidades sociales, cuya verificación impide privilegiar alguna subjetividad, o cierto agenciamiento, por sobre otros.⁸

Hoy sería demasiado, sospechosamente fácil, fustigar el artículo de Emilio de Ípola por su ceguera respecto a la subjetividad neoliberal en pleno desarrollo, que hizo añicos cualquier imaginación de izquierdas, incluidas sus franjas temporales, y antagonicamente, compartimentadas. Aunque, vale decir, las argumentaciones de nuestro autor son perfectamente compatibles con las estrategias postmarxistas que tuvieron mayor fortuna. De todas formas, recuperamos este viejo artículo, sin duda escrito menos con rigor teórico que con afán polémico, para preguntarnos por el lugar de la crítica programáticamente responsable del marxista Roy Medvedev: ¿Es anacrónica, proto-moderna o moderna? La pregunta no es baladí por al menos dos razones. Primero, porque transcurridos más de treinta años siguen siendo válidos los análisis ensayados por de Ípola para distinguir, incluso para descubrir combinaciones

⁸ El ensayo de Emilio de Ípola debe anudarse con otro consagrado a leer críticamente la obra de León Rozitchner, *el único filósofo marxista argentino realmente existente*. Una polémica por la definición del *ser de izquierda* (o “el hombre de izquierda”. Así tituló *Les temps modernes* uno de sus números del año 1955, dedicado a rastrear los contornos antropológico-político de ese ser). En este sentido, Rozitchner escribió un texto decisivo: *la izquierda sin sujeto*. De Ípola, creo, con similar ademán polémico, escribe una segunda versión, democrática y “anti-cubana”. Ver “León Rozitchner: la investigación filosófica como política sustituta” en *Investigaciones políticas*. op. cit.

–autonomismo social y leninismo político, por ejemplo–, las variantes culturales o partidarias de las izquierdas. Y segundo, porque la lectura de Medvedev pone a prueba un esquema de razonamiento estrechamente ligado a la dinámica de las sociedades europeas o latinoamericanas, que, sin embargo, no es extraño para cierto estilo intelectual soviético, que los rusos calificaban como *inakomysriachtchii* (el que piensa diferente, de otra manera. Popularmente: disidentes).

No obstante, las diferencias no pueden soslayarse. Medvedev explora la revitalización de una añeja tradición rusa: la *intelligentsia*. Desemajante respecto a la figura “francesa” del intelectual. La *intelligentsia*, estatuizada por el comunismo, debe recuperar su misión: hablar y escribir en nombre del pueblo. Con astucia no exenta de sosiego, Medvedev no renuncia a la mediación partidaria, incluso fantasea una regeneración de la función clásica del partido leninista: articulación entre la *intelligentsia* socialista y el pueblo trabajador. Por otra parte, la obra política del historiador dialoga con la serie de revueltas, esporádicas pero recursivas, de los pueblos europeos subyugados por el stalinismo. Preferentemente –y las razones son palmarias: reformismo desde el Partido–, con los acontecimientos que forjaron la denominada “primavera de Praga”. Aun así, es factible situar la propuesta socialista de Medvedev dentro del esquema tripartito para las izquierdas según De Ípola, una vez dilucidados tres rasgos centrales de su pensamiento: 1) fidelidad al acontecimiento revolucionario, 2) la naturaleza de la burocracia soviética gobernante, 3) horizonte democratizador.

La fidelidad a la revolución remite al acontecimiento-verdad, que, parafraseando a Merleau-Ponty, labra

una experiencia de dimensiones durables. Es, por una parte, confirmación de que la flecha del sentido de la historia marcha hacia el socialismo, y, por otra parte, un acervo concentrado de prácticas y saberes, cuya adecuada comprensión abre las compuertas de la reforma del sistema soviético. De allí, que el lema “vuelta al leninismo” fuese compartido por los diversos marxismos que pulularon en la URSS tras el XX Congreso del PCUS. La validez histórica, política y filosófica de la revolución de octubre reside en un plano trascendental, tanto para el marxismo oficial como para el crítico. Para los primeros, evidentemente, como polea de transmisión entre revolución y régimen de dominación legítimo; para los segundos, como efecto comparativo entre el acontecimiento-verdad y los sucesivos desvíos, desfiguraciones, y también como posibilidad siempre latente de reconducir el proceso soviético hacia el reencuentro con su sentido originario. En otros términos: la revolución y el poder de estado revolucionario son la condición de posibilidad de la democracia socialista. La postura de Medvedev es semejante, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, a la de los historiadores progresistas (que antes desmenuzamos), pero adquiere otra politicidad puesto que pretende batirse en una disputa por la reforma democrática del país soviético. En este sentido, la cuestión de la burocracia es medular.

Para Medvedev: *la burocracia no es una clase*. Polemizando con las difundidas tesis de Milovan Djilas en *La nueva clase*, nuestro autor repone, a grandes rasgos, la posición de Trotsky: las clases sociales, en buen marxismo, se definen por la propiedad de los medios de producción. Los burócratas y *apparatchik*

no son dueños de los medios de producción, por lo tanto, la burocracia no puede ser definida como clase. Sin embargo, la capa burocrática ejerce un indudable control sobre el conjunto social, manifestado en la separación, a menudo antagónica, entre gobernantes y gobernados. Si evitamos encomendarnos al Dios de la Historia para calibrar las razones de la continuidad del gobierno y el Estado tras la eliminación revolucionaria del imperio burgués y la explotación capitalista, y reconocemos, además, que el concepto de dictadura del proletariado –a menos que se lo considere como dictadura soberana– no es suficiente para describir el fenómeno, estamos obligados a reflexionar sobre lo sucedido. ¿Cómo explicarlo? Nuestro autor infiere lo obvio: atraso cultural del pueblo soviético, degeneración stalinista, excrecencia administrativa. Medvedev reconoce que existen indicios de formación de una nueva clase dominante, pero aún es muy pronto para afirmarlo. La traducción política es: el sistema requiere reformas democráticas, aun son posibles; de lo contrario, la plasmación definitiva de una nueva clase anulará directamente el socialismo. Revolución política, entonces. Otro eco del trotskismo.⁹ La concepción de la burocracia soviética como clase dominante, pilar que explicita la irrupción de un peculiar, *sui generis*, régimen social, tuvo, en principio, dos grandes afluentes. El primero, y en este sentido el libro de Djilas fue pionero, focaliza en la descripción del funcionamiento de la burocracia (prerrogativas, prebendes, etc.) sin detenerse en una definición teórica precisa. Es el caso

9 Para un resumen de la postura trotskista dentro del debate marxista sobre la relación *burocracia, clase, dominación*, ver Ernest Mandel, *La Burocracia*, Schapire, Buenos Aires, 1973.

de la soviología; concretamente: *La nomenklatura*, de Michail Voslensky. El segundo, en cambio, enfatiza la dimensión teórica en relación directa con el marxismo, puesto que los mentores de esa corriente provenían de esa tradición filosófico-política. Es el caso, entre otros múltiples ejemplos, de la aventura intelectual de *Socialisme et barbarie*. Lefort y Castoriadis comienzan a reflexionar en liza con las hipótesis de Trotski sobre la burocracia para luego perfilar la figura del *régimen burocrático*, primero, y el *totalitarismo*, después. Ambos a partir del reconocimiento de la incapacidad heurística del marxismo para asir aquello que emergió y se consolidó tras el triunfo de la revolución de octubre. *Contrario sensu*, para Medvedev la fidelidad a la Revolución depende de la negación del carácter clasista de la burocracia. Atravesar el umbral de la crítica de la burocracia (por otra parte, tal crítica era un recurso habitual dentro de la jerga marxista empleada por el poder de estado comunista), más allá de la denuncia de sus rasgos parasitarios, implicaba comenzar a romper con el leninismo. En suma, la compatibilidad entre democracia, socialismo y bolchevismo se asienta en una concepción no clasista de la burocracia.

Por último, el horizonte democratizador es singular. La mentada democratización de todas las esferas de la vida social no remite, en ningún caso, a la regeneración de los soviets como usinas generadoras de poder democrático directo. Medvedev pondera la institucionalización de la protección legal de las libertades públicas (que distingue con precisión del maldito de la libertad como privatización, denunciados en la URSS como “individualismo burgués”) y la ineludible dimensión representativa de la política para

sociedades complejas y plurales. En suma, Medvedev vindica el Estado de derecho como vehículo democratizador. En términos prácticos, que incluye un reconocimiento velado de la necesidad de un organigrama burocrático para gobernar las modernas sociedades de masas, se trata de trocar las fuentes de legitimidad: transitar del Partido, cuyo monopolio del poder legítimo era incontestado, a las instituciones soviéticas representativas. Escindir al Estado del Partido, pluralizando la vida política y social a partir del reconocimiento de la distinción existente entre gobernantes y gobernados –la razón de ser del Partido total es negarla–, su vínculo eminentemente representativo y su consecuencia: el derecho de los gobernados a expresarse y organizarse. Fue el esquema político de la *Perestroika* y la *Glasnot*, que materializó ideas socialistas cultivadas desde los años 60; quizás tardíamente pero no engañosamente.

Cuatro citas de Medvedev revisten un carácter elocuente:

Toda organización política peligra y se debilita cuando no encuentra una verdadera oposición interna (...) los regímenes democráticos burgueses revelan ser, en general, más sólidos que los regímenes burgueses totalitarios. Sería conveniente seguir ese ejemplo para fortalecer la sociedad socialista.

Las posibilidades de realizar la democracia directa en los países modernos son hoy muy limitadas. En cambio, los órganos representativos adquieren una importancia capital y el pueblo

dirige el país por intermedio de sus representantes libremente elegidos

El funcionamiento normal de las instituciones representativas es, por lo tanto, muy importante, no sólo en el sistema democrático burgués, sino también en la democracia socialista, es indispensable separar más claramente no sólo los aparatos del Partido y el Gobierno (lo cual se llevó a cabo en el pleno de octubre del Comité Central del PCUS), sino también el poder legislativo y representativo, por una parte, y el poder ejecutivo y administrativo, por la otra.

El grado de democratización de una sociedad puede medirse aún hoy sobre la base de algunos derechos fundamentales del ciudadano.¹⁰

Las inquietudes que formulamos esgrimiendo el esquema analítico de De Ípola parecen escindirse entre dos rasgos de las argumentaciones de Medvedev (fidelidad a la Revolución y negación del carácter clasista de la burocracia), que son catalogables como representativas de la *izquierda proto-moderna*, y otro rasgo que, alejado de cualquier retórica marxista respecto al fin del Estado o la realización del comunismo como símil de la democracia, reconoce la validez universal de la democracia entendida como un régimen que protege legalmente a los ciudadanos de la arbitrariedad y funciona mediante la pluralidad social y el pluralismo competitivo electoral. Cae, así, la distinción entre

¹⁰ *Ibid.*, pp. 153-56.

democracia burguesa y democracia socialista, para que emerja, nítida, la oposición entre democracia y autoritarismo. El tercer rasgo, entonces, pertenece a la denominada *izquierda moderna*. De todas formas, el antagonismo entre democracia y autoritarismo tiende a cristalizar en el momento de máxima fusión entre democracia y socialismo. El pensamiento político de Medvedev es absolutamente moderno (y es una descripción, no un elogio). Como tal, y en este sentido incluye las tres variantes temporales de las izquierdas pergeñadas por De Ípola, la democracia no puede ser sólo un sustantivo (como lo fue por dos mil años) que designa un régimen de gobierno, sino también un adjetivo (democrático) y un verbo (democratizador). El socialismo, como filosofía de la historia, permitía reducir la polisemia de la figura *democracia*. Para ello, como vimos en relación con la valorización de la representación y el derecho (*la libertad de los modernos*), debe comenzar cortando el hilo entre la violencia del origen y los argumentos que legitiman su perpetuación, a fin de consagrar la neutralidad legal y la regulación jurídica de las relaciones sociales. Pero esa sobriedad política no contradice, más bien enaltece, el rol rector atribuido a la *intelligentsia*: acicate de la democracia.

El punto enervante reside en cómo articular políticamente, ya no filosóficamente, socialismo y democracia: ¿Es imprescindible renunciar al leninismo, transitar de la revolución a la democracia, reperfilear la tradición socialista contra el comunismo o, por el contrario, cabe afirmar que sólo del endiablado socialismo realmente existente puede emerger una

democratización radical de las relaciones sociales?¹¹ Es una pregunta que retorna en latinoamérica ante cada cimbronazo al interior de la sociedad cubana. Roy Medvedev cree en lo segundo –como toda la franja de los marxismos críticos y heterodoxos durante el siglo soviético, con matices, no menores, respecto al vigor del cambio necesario para derrotar a la burocracia y conquistar el socialismo prometido–, y lo hace con buenas razones, prudentes, auténticas. La lucidez de sus reflexiones no son contradictorias con una declarada *política de la Verdad*. Así, frente a las desfiguraciones que acechan, Medvedev erige dos fronteras inexpugnables, para que dentro de ellas siga fluyendo el sentido: 1) “el verdadero marxismo nos ofrece suficientes posibilidades para poner en marcha un plan de reformas democráticas”, 2) “el verdadero comunismo no tiene nada que ver con el totalitarismo”. La unión entre filosofía de la historia y razón práctica, que reenvía, una y otra vez, al trotskismo –la corriente ideológica que representó como ninguna otra el marxismo auténtico o el *auténtico marxismo*–, a pesar de que es imposible dilucidar el conocimiento de la obra de Trotsky a lo largo de la lectura del ensayo de Medvedev, el lema estratégico “en la URSS: revolución política contra la burocracia”, aparenta caberle por entero. No obstante, la apuesta por la democracia representativa y el estado

11 Con motivo de la intervención militar soviética que aplastó la insurrección húngara, y en el marco de la reconstrucción de la historia del stalinismo que explica la brutalidad del suceso, Sartre escribió: “¿Debemos llamar socialismo a ese monstruo sangriento que se desgarrar a sí mismo? Respondo, francamente: sí. Era el *socialismo* en su etapa primitiva. No había otro, excepto quizás en el cielo de Platón, y debíamos aceptarlo tal como era o rechazar el socialismo”.

de derecho, cuyo correlato es el enérgico rechazo de la revolución cultural china, más allá de la obligada venia soviética, y la desconfianza, moral y política, respecto a la llamada *nueva izquierda*, del hipismo al guevarismo, no solo aproxima la tesis política de Medvedev a las del inmediatamente posterior eurocomunismo (ese derrotero reformista reúne, con los matices de cada caso, las experiencias de la Primavera de Praga, la Unidad Popular en Chile), sino que agrietan la fe en la revolución de octubre como nuevo punto de partida para la humanidad. Pero para nosotros, no para Medvedev.

El marxismo escrito en *samidzat* –cuyo efectivo contexto de sentido se nos escapa; solo podemos capturar algunas de sus hebras al precio de descontextualizarlo– abre una brecha entre la proto-modernidad y la modernidad de las izquierdas. Fusionar socialismo y democracia dependía de la regeneración política y moral de la URSS. Allí se dio la última batalla por el marxismo auténtico. En este sentido, la mentada crisis del marxismo occidental parece una *boutade*. Y no porque no existiera una crisis elocuente sino porque su campo de posibles era otro: la contradicción explosiva entre la verdad de la *idea* y el régimen que se consideraba, ¡con buenas razones!, su verbo encarnado.

LA RUINA DE LAS IZQUIERDAS

“En 1969-78 la situación general era poco favorable para que se extendieran las teorías reformistas comunistas. Las ilusiones de los años sesenta se hicieron patentes. Era evidente que si la ideología socialista iba a revivir sería bajo una forma nueva, decididamente no comunista”.

Kagarlitsky, *Los intelectuales y el Estado soviético*

El estallido de las huelgas obreras en Polonia durante el año 1980, la formación del sindicato *Solidaridad*, el exitoso *putsch* del general Jaruzelski en diciembre de 1981, cosecharon apoyos y repudios por doquier, fagocitando aún más la ya enclenque *weltanschauung* marxista. Tras el aplastamiento militar de la Primavera de Praga fueron ostensibles las dificultades, rayanas con la imposibilidad, de reformar el sistema soviético desde, o a partir de, sus estructuras de poder. Los acontecimientos polacos solo robustecían, tristemente, tal convicción, palmaria a lo largo de la década del 70, como revela, para contentarnos con un ejemplo notorio, la declaración del grupo checo *Carta 77*, que abandona abiertamente la retórica marxista para interpelar al poder, es decir, la Carta renuncia a pivotear entre el socialismo verdadero y el socialismo falso, y adopta el lenguaje de los derechos humanos, cuya universalidad cuestiona los habituales artilugios del poder comunista, que empleaba una combinación marxiana, no por tosca menos eficaz, de ideología y perspectiva de clase para justificar su arbitrariedad. Sin embargo, la Polonia de comienzos de

los 80 inauguraba una etapa, al parecer sepultada desde el levantamiento húngaro en 1956: la organización de la clase obrera por fuera y contra la gobernabilidad del Partido. Por otra parte, las reacciones por izquierda, aun posibles e incluso perspicaces en 1956 o 1968, se volvieron extremadamente escabrosas. La irrupción de *Solidarnost* no solo agrietó decisivamente la unidad política del bloque soviético (no tanto el monolitismo, puesto que tras la desestalinización creció la tolerancia respecto a la diversidad de fórmulas de gubernamentalidad), sino que arruinó definitivamente la heurística marxiana. Y no me refiero a la *langue de bois* del marxismo leninismo, sino al dúctil marxismo que cultivaba, por ejemplo, el Partido comunista italiano en su etapa socialista y democrática. Para revelar la debacle de la *koiné* marxista, proponemos examinar la resolución de la dirección del “más inteligente de los partidos”, como llamaba Sartre al PCI –o como se llaman con orgullo a sí mismos en el texto: el partido de Gramsci, Togliatti y Longo–, *sobre los dramáticos hechos en Polonia*. Propongo leerlo como un documento etnográfico, retomando la punzante ocurrencia de Lévi-Strauss en su polémica con la sartreana *Crítica de la razón dialéctica*, aunque ya no como *exemplum* de la operatividad filosófico-política del mito de la revolución francesa sino, al contrario, como discurso que enuncia su crisis abismal e inminente disolución. La toma de posición partidaria se publicó en *L'Unità* el 30 de diciembre de 1981 con el título: “Abrir una nueva fase en la lucha por el socialismo”.¹

1 El texto fue publicado en un libro colectivo pergeñado por la izquierda Europa occidental: *Por Polonia. Entre la renovación política y el desmoronamiento del Estado*. Barcelona, Laia, 1982 (versión original en francés: *Pour Pologne*. París, Seuil, 1982).

Los comunistas italianos, dice la resolución, condenan el *putsch* del ejército en Polonia. Sostienen que la conflictividad social debe resolverse por medios políticos: el uso de la fuerza es un golpe mortal a la causa del socialismo. Esa causa, hoy (1981), es inescindible de la causa democrática; por eso, los comunistas italianos apoyan a *Solidaridad* y, programáticamente, defienden la autonomía de los sindicatos en el seno de la sociedad socialista. Los sucesos, continua la resolución, no pueden atribuirse a la acción de fuerzas hostiles, como fue habitual antaño (Hungría 56, Checoslovaquia 68) en el campo socialista. Se trata, por el contrario, de la expresión de una dificultad sistémica de los países socialistas: el déficit democrático. Si el problema es estructural, interior a la dinámica de las sociedades del Este europeo, la URSS no tiene legitimidad –digamos: “Autoridad moral”– para intervenir en defensa del movimiento comunista internacional. La primera conclusión es nítida: “El PCI reafirma su convicción de que democracia y socialismo son indisolubles y pueden afirmarse sólo en el pleno respeto del derecho de cada pueblo a decidir su destino”. La reafirmación alude a la ya consolidada política plural que alentaba el PCI, desde el “poli-centrismo” togliattiano hasta el “compromiso histórico” y el “eurocomunismo”, contra el modelo único, y jerárquico, de socialismo que propiciaba el imperio soviético. Esa política fundamenta la crítica democrática al socialismo burocratizado y, también, el programa gramsciano de transición al socialismo, respetuoso de los marcos democráticos conquistados por las sociedades occidentales desde 1945. El último párrafo implica un uso estratégico del conocido argumento leninista a favor de la autodeterminación de los

pueblos lanzado contra el intervencionismo soviético. De todas formas, el problema irrumpe, explosivo, menos en el fluir de la interpretación, que pretende justificar una toma de posición cuyo discurrir supone la profundización *sine die* de las críticas al stalinismo, que en el intento de argüir su convergencia con la identidad comunista. La audacia del razonamiento, incluso la defensa de las luchas de la clase obrera polaca o la búsqueda de una superación de la lógica de los bloques, no puede contradecir el amparo identitario –la filiación comunista y la unidad de doctrina y acción del PCI–; de lo contrario, la crítica extravía su sentido político. Así, el reconocimiento de la caducidad del modelo adoptado por la URSS y los países del Este, junto a la inaceptabilidad de cualquier separación entre socialismo y democracia, no es incompatible con este otro reconocimiento: “La revolución socialista de octubre de 1917 en Rusia constituyó el más grande evento revolucionario de nuestra época. Enorme ha sido, en el mundo entero, su fuerza propulsiva para el desarrollo de las luchas de liberación y de emancipación de los trabajadores y de los pueblos oprimidos”. La Unión Soviética, mediante enormes sacrificios, pudo transformarse en una potencia mundial, romper con el dominio global del capitalismo y, sobre todo –para los autores de la resolución–, promover el nacimiento de los partidos comunistas. En fin: la Revolución y el régimen de la revolución, balanceados con perspectivismo histórico, contribuyeron para que la modernización de las infraestructuras sociales alcanzara a las sociedades más postergadas y, además, se desatara el proceso de descolonización. Y ahora, según los comunistas italianos, la mera existencia de la URSS y el sistema

socialista mundial siguen siendo la condición de posibilidad, aunque sea aventurado precisar el despunte de un camino democrático en el país soviético, de la articulación, por fin, entre socialismo y democracia. Esa relación especial, plétora de heroísmo, tragedia y ferocidad, es lo que distingue a los comunistas de los socialdemócratas. Por ello, concluye la resolución, la necesaria firmeza crítica ante la represión en Polonia no debe conducir a posiciones “que llevarían a liquidar nuestro patrimonio histórico e ideológico”.

La advertencia, evidentemente lanzada para contener posibles fugas de militantes, no tendría asidero si no fuera porque, en efecto, las explicaciones de las huelgas obreras y el golpe de estado en Polonia erosionan la identidad comunista. La comprensión del papel histórico-universal de la URSS replica, punto por punto, y no cabría conjeturar otra posibilidad, los clisés de la historiografía progresista. Su evidencia es harto discutible, mas no antojadiza. El obstáculo reside, en cambio, en el amarre, cognitivo y afectivo, entre la crítica y el programa democrático-comunista. La lectura de la resolución revela que los denodados esfuerzos del PCI por anudar el legado histórico (ya no político-organizativo) de la URSS, la filiación comunista del partido y una progresiva democratización de la sociedad, prescindiendo del asalto violento al poder de Estado, naufraga ante los repetidos fallos por democratizar las sociedades soviéticas. Los propios comunistas italianos formulan la pregunta: “¿Por qué han fracasado las continuas tentativas de renovación?” Las explicaciones comienzan a zozobrar, y el PCI procura abandonar a su suerte al modelo soviético, sin inferir de ello una renuncia al socialismo. Pero no puede dejar de intervenir y justificarse. En este

sentido, observamos, apenas acompañando los sucesivos argumentos, cada vez más tortuosos, que la resolución de la dirección del “Partido italiano”, contra su pretensión, anuncia la definitiva bifurcación entre democracia y comunismo. Desde este punto de vista no hay por qué sindicarlo como “traición de los dirigentes” –habitual *ersatz* moral para lo políticamente incomprensible dentro del universo marxiano, y al que recurre Lucio Magri en su, por otra parte muy sugerente, ensayo sobre el itinerario del comunismo italiano: *El sastrero de Ulm*– la posterior decisión de disolver al PCI, puesto que la identidad colectiva comunista constelaba un legado, una crítica y un programa, que no podía prolongarse si una de sus partes se hundía, ya no en la ignominia, sino en el irremediable pasado.

Otro modo de asir, de una manera acaso menos sobrecogedora, este proceso de anegamiento de la crítica de izquierda a la URSS, que, al mismo tiempo, proyectaba reconciliar socialismo y democracia sin dinamitar el edificio soviético, estriba en los ensayos de Boris Kagarlitsky, quien escribe tras el fin del ánimo reformista que despertó el XX Congreso, cuya condensación atisbamos en el *samidzat* de Roy Medvedev. Kagarlitsky señala la disfuncionalidad del marco político, que, por un lado, le daba vigor a la crítica (el marxismo como universo compartido, u horizonte insuperable de nuestro tiempo, según el conocido aserto de Sartre), pero, por el otro, acotaba sus posibles, o las hacía depender de una noción de verdad que debía extenderse al sistema, aun desfigurado o desviado: “El grave problema para los disidentes de ese período era que no comprendían la contradicción fundamental: la incompatibilidad entre su ideal democrático-socialista

y la fraseología pseudo socialista de la estadocracia”.² Comprender la contradicción fundamental no implica, para Kagarlitsky, rechazar el método marxista de intelección de lo social, sí entraña renunciar a dialogar con los dirigentes, o propiciar facciones internas dentro del Partido, a fin de expandir la democracia. Se trata de abandonar el plano trascendental, la crítica fiel y dialéctica enarbolada por la heterodoxia marxista, para avizorar el régimen soviético sin los habituales aditamentos filosófico-históricos que atenúan la severidad del juicio. La experiencia de la *nueva izquierda* (de manera idéntica denominamos, en América Latina al movimiento que, a partir de la revolución cubana, rompe con los parámetros tradicionales de las izquierdas partidarias), de “los hijos del 56”, está por debajo de los desafíos que presenta la consolidación del viraje político producido en los años Brezhnev, cuyo eslogan, contraseña ideológica, o compromiso histórico, fue *ni reacción ni reforma*. Ante el período de estabilidad, o de quietud política, según dónde se ausculte, abierto con la consolidación de Brezhnev y su politburó, la estrategia política de la nueva izquierda comienza a ser inocua o, y es lo mismo, a ser rebasada por otras corrientes mejor pertrechadas: “En 1960 los reformistas eran la extrema izquierda del Partido oficial, pero en la década de los setenta se convirtieron en el ala moderada de la oposición”.³ Las corrientes, que Kagarlitsky engloba con el mote de “nuevas derechas” revitalizaron añejas ideologías: el nacionalismo, el eslavismo, la religión ortodoxa. Figuras irradiantes, como la de

2 Kagarlitsky, Boris. *Los intelectuales y el Estado soviético*. op. cit., p. 203.

3 *Ibid.*, p. 243.

Solzhenitsyn, renuevan las cartas y energizan la, siempre muy plástica, peregrinación hacia el alma rusa. Kagarlitsky combate con ahínco esas corrientes, con argumentos compatibles con el curso iluminista de la racionalidad moderna –con ecos habermasianos, o que, al menos, exponen el contraste entre el clima intelectual soviético en los 80 y el postmoderno dominante en Occidente–, de la que el marxismo es la coronación, pero advierte sin ambages la debilidad de su posición.

Aun así, la dificultad mayor sucede en otra zona del debate político-intelectual. ¿Cómo renunciar a la lengua del enemigo, la burocracia gobernante, conservando al mismo tiempo escorzos de esa lengua, cuando el enemigo no deja de usufructuar todos sus resquicios para justificar su dominio? Semejante es la pregunta abismal por la continuidad del habla y la escritura alemana tras el nazismo, aunque, en la Rusia soviética, se trata de ratificar la persistencia de una verdad a pesar del ominoso desbarranque de sus legatarios oficiales. En este sentido, Kagarlitsky piensa la política como traducción práctica (en efecto: no exacta, pero verosímil o legible) de la verdad filosófica provista por la ciencia marxista. Su enfoque radicaliza la perspectiva de Roy Medvedev. Kagarlitsky disputa, ahora, no la viabilidad de la revolución proletaria en los países atrasados sino las posibilidades históricas y las ocasiones pérdidas del socialismo democrático en una URSS industrializada y urbanizada. Kagarlitsky y Medvedev están de acuerdo en que la científicidad del marxismo ya no puede probarse en sus meros rasgos proyectivos, sino que, tras la consolidación del régimen soviético, debe medirse con el stalinismo, es decir, con una explicación plausible del fenómeno de la burocratización totalitaria de

la revolución socialista. Es la última misión de la *intelligentsia*. El marxismo presenta la novedad de proyectarse hacia su pasado, pues ya no es capaz de extraer su fuerza, su *poesía*, *del porvenir*. Las pesadillas de sus muertos desacreditan el principio esperanza. Antes de la consumación de la permuta temporal de la revolución (de proyecto u horizonte a memoria, irredenta o culposa), los marxismos críticos soviéticos incoan el viraje de la saeta. En la antesala del fin.

La ruina de las izquierdas –no solo ser un estropicio sino precisar su *conatus* alumbrando despojos– radica en el descubrimiento de la imposibilidad de constelar el socialismo democrático y la heurística marxista en un paisaje no abiertamente antagónico con el legado soviético. Sin el segundo, el primero adolece de potencia política y acaba fagocitado por las fauces del capital y el ímpetu neoliberal, y sin el primero, el segundo se extravía en críticas, inconmensurables (jergas de la autenticidad izquierdista y democrática), políticamente inocuas, históricamente ingenuas o cínicamente apocalípticas. Así, mientras el ensayo de Medvedev conserva atisbos de programa político viable, la siguiente frase de Kagarlitsky, que brota de un genuino desprecio por los mandamases de la era postsoviética (*el capitalismo de nomenklatura*), es menos un camino concreto que un desespero ante la bancarrota: “La sociedad aspira a un nuevo balance social y político. Esto es, una recuperación gloriosa de las viejas conquistas del socialismo ruso, éxitos reales y no míticos de la época soviética, unidos al desarrollo de las ideas en una sociedad abierta y democrática”.⁴

4 Kagarlitsky, Boris. *La desintegración del monolito*. Op. cit., p. 190.

ESPIONAJE INTELECTUAL

“Debemos abrir los ojos de los hombres,
no sacárselos”.

Herzen.

Entre la profusa cantidad de formas narrativas que prohió la mera existencia de la URSS a lo largo del pasado siglo hay dos que ocupan un sitio preponderante. La primera corresponde al género del espionaje, cuyo personaje principal, por definición huidizo, protagoniza una narrativa de estado, o de las nuevas técnicas de gobierno de las poblaciones, que, con Piglia, podemos llamar *ficción paranoica*. Las novelas de espías fueron la auténtica literatura política de “la época de la guerra fría”. Los propios soviéticos desarrollaron magistralmente ese género –que nosotros conocemos por las novelas de John Le Carré o Graham Greene–, plasmado en las novelas de Yulian Semiónov. La segunda pertenece al género relatos de viajes –o, mejor dicho, el relato a la vuelta del viaje–: el retorno de la *Unión Soviética*. Los libros de viajes –aunque no debemos omitir la confluencia de sentido con el camino inverso: los que huyeron o fueron expulsados y contaron en Occidente sus vidas en la cárcel soviética o los que emigraron y optaron relatar su vida apátrida en el gélido capitalismo, ambos sintiendo una irresistible nostalgia por la tierra natal– organizan su poética en el contraste entre la utopía y el desencanto. El conflicto entre lo mismo y lo otro, que, como en los diarios de los etnógrafos, se revela irresoluble, puesto que, en

general, tienen como campo de batalla a la propia subjetividad. Ya auscultamos en nuestro prólogo el ensayo de Derrida, que indaga el ignoto género discursivo mentado como *retorno de la URSS*.

La aventura, esa experiencia fundante de la subjetividad moderna, reúne ambos géneros narrativos. La URSS, sin duda, fue espacio (la tierra prometida, el futuro de la humanidad) privilegiado para el postrero periplo del imaginario fáustico de la modernidad. Los dos casos que nos disponemos a rastrear solo contornearon sendos géneros. Sin embargo, las dos vías –el viaje intelectual y el viaje espía– convergen en dos caballeros ingleses, Isaiah Berlin y John Keynes, quienes viajaron a la URSS en misión de relevamiento de la vida intelectual y económica soviética, y escribieron ensayos, relativamente marginales en sus obras y sin el *pedigree* intelectual francés, pero sugestivos respecto a las fronteras del género *retorno de la URSS*.

En el otoño de 1945 Isaiah Berlin, a la sazón funcionario del Ministerio de Exteriores británico, visitó la Unión Soviética por primera vez desde su emigración en 1920. Trabajó para la Embajada británica en Moscú. Su labor principal consistía en la lectura diaria de la prensa soviética, aunque también aventuró memorándum sobre la situación de la cultura rusa y ponderó ventajas y desventajas para la instalación de consulados y casas culturales británicas en Moscú o Leningrado. La política exterior británica seguramente pensó que este sutil intelectual, judío originario de Riga y conocedor de la lengua rusa, podía ofrecer una densa perspectiva cultural del país soviético, aliado en la lucha contra el nazismo, pero siempre envuelto en misterios que generaban no poca desconfianza en el

gobierno de Su Majestad. Así, aprovechando el relajo de la inmediata posguerra y las exiguas tareas diplomáticas encomendadas, Berlin peregrina, deambula por las grandes ciudades rusas, incluso escribe informes que resisten el modelo burocrático de la prosa estatal y conjetura hipótesis que se distancian del radar diplomático. Lo prueba la nota personal que narra su visita a Leningrado y su encuentro con Ajmátova. En ese peculiar y bello escrito –Berlin vivió en San Petersburgo durante su infancia y allí estaba con su familia durante el vertiginoso año 1917; sus páginas vivifican el retorno, cuya literalidad no lo vuelve menos literario que el *Rétour* de Gide– nos detendremos, no sin antes dar cuenta, al menos en sus principales aspectos, del abordaje que propone Berlin para develar el secreto de la esfinge rusa.¹

1 Berlin escribió de manera copiosa y dispersa sobre Rusia, la cultura rusa, la política revolucionaria, el comunismo; en general, fueron escritos para revistas, periódicos o prólogos a traducciones al inglés de escritores rusos, como Herzen, incluso transcripciones de conferencias. En su mayoría ocasionales, salvo quizás el más conocido de ellos: “El erizo y el zorro”, fueron reunidos y editados por el propio Berlin, durante su larga senectud, o póstumamente por sus discípulos. Trabajaremos con dos de ellos, vertidos al castellano: *Pensadores rusos*, FCE, México, 1979 y *La mentalidad soviética*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009. Ambos forman parte de la historia de las ideas, que supo cultivar con destreza nuestro autor. En aras de una mayor precisión, *Pensadores rusos* debe cotejarse con los estudios sobre el romanticismo político, y *La mentalidad soviética* (allí residen los informes como miembro del *Foerign office* y otros artículos bien circunstanciales) debe vincularse con la larga búsqueda de una definición filosófica, política y moral para el concepto de libertad. Agregamos que la narración completa de las visitas a Pasternak y Ajmátova fue recogida, originalmente, en *Impresiones personales*. Sin embargo, preferimos citar de la versión abreviada en *La mentalidad soviética* puesto que facilita la reconstrucción del contexto; por ejemplo, el nexa sensible entre la vuelta a San Petersburgo (“Visita a Leningrado”) y la conversación nocturna con Ajmátova.

El retrato contrapuesto, campo y contracampo, de Alexander Herzen y Mijaíl Bakunin, según Berlin, sintetiza la historia de la *intelligentsia* rusa. Es una querrela por el sentido de la libertad, que, como a menudo ocurre en Rusia, extrema la tensión entre las vertientes paridas por la Revolución francesa: libertad / igualdad, individuo / sociedad. De ella deriva el más conocido contrapunto “zoológico” entre el zorro y el erizo (conflicto trágico entre la poética y la moral tolstoiana) y la combinación, indiscernible, de atracción y repulsión que generaron personajes claves de la literatura rusa del siglo XIX; también indistinguibles de las ideas políticas y morales, como Bazarov o Rajmetov. La pregunta por el sentido de la libertad no puede sino emparentarse con otra pregunta, simétrica y acaso opuesta, por el sentido de la historia. Se trata de una de las *cuestiones malditas* de la modernidad, que no admiten más que soluciones frágiles y provisionarias. La obvia preferencia de Berlin por el mayor inspirador intelectual del movimiento revolucionario ruso², debido a que, entre otros motivos, ve en Herzen un precursor en el combate contra la idea hegeliano-marxista de la historia, no le impide exhibir el problema con toda franqueza y agudeza. En el espejo del ruso, Berlin observa la inquietante correspondencia entre la entereza moral y la impotencia política. El enfoque, antes que a una

2 En verdad debemos tentar la figura de “generación”: “Estos primeros intelectuales rusos *revoltés* fijaron el tono moral de la clase de palabra y acción que había de imponerse durante el resto del siglo XIX y principios del siglo XX, hasta su clímax final en 1917” (*Pensadores rusos. Op. cit.*, p. 216). Vasta panorámica, que revela la pertenencia de Berlin a la añeja *historia de las ideas*, que no mella su habitual perspicacia, aunque leída hoy requiera girar hacia la más precisa *historia intelectual*.

moral liberal convencional, reenvía a *L' homme révolté* de Camus; es decir: a un insólito montaje que exalta la libertad e independencia personal junto al destaque de la centralidad de la desigualdad y la opresión (*la cuestión social* como nodo de la modernidad) y una sensibilidad ácrata frente al poder, que, por supuesto, escapa de las habituales cristalizaciones ideológicas. De todas formas, identificamos una constante: la defensa irrestricta de la esfera autónoma de la libertad (*para nada o para lo que sea*; “el hombre verdaderamente libre crea su propia moralidad”, escribe Herzen, o, parafraseando a Tocqueville: quien pregunta para qué sirve la libertad nació para servir) frente a las presiones igualitarias de lo social y las cosmovisiones, barómetro de la anterior presión, deterministas de la Historia. La línea política reaccionaria, conservadora, liberal burguesa (para ceñirme a lo conocido: De Maistre, Burke, Constant, Tocqueville), siempre les reprochó a los pensadores revolucionarios su gusto por las abstracciones (“proceso histórico”, “progreso”, “pueblo”, “igualdad social”, etc.), insistiendo, sobre todo, en su incapacidad proverbial para traducir esas abstracciones en prácticas e instituciones concretas capaces de dotar a la sociedad emergente de la revolución de un mínimo de estabilidad política y eficiencia económica. En rigor: imbuidos de una fraseología moral vacua, los revolucionarios recurren a la faena inapelable de la violencia, partera de la historia, desdeñando el arduo trabajo de la mediación política (por supuesto que aquí cabe enlistar a Hegel y su crítica del terror jacobino). Para Berlin, la envergadura del pensamiento de Herzen, a quien considera uno de los escritores políticos decisivos del siglo XIX europeo, reside en que

argumentos como los anteriores, habitualmente situados con razón en el espectro derecho del arco político, son esgrimidos por alguien ligado al socialismo y al populismo, incluso con un filón crítico del *eurocentrismo*, como puede apreciarse en su célebre respuesta a Jules Michelet. Alguien que, en fin, con peculiar anticipación (Berlin procura disputar la apropiación soviética de Herzen, esto es: emplazado, por el propio Ilich, entre los precursores de “Lenin”³), descubre la acelerada transformación de la libertad en sinónimo de egoísmo burgués y el deseo de igualdad convertido en coartada para justificar gobiernos autoritarios que la imponen a fuerza de decretos y restricciones.

3 Lenin escribió un breve texto con motivo del centenario del natalicio de Herzen (“En memoria de Herzen”, 1912. También, con idéntico sentido, en “De la historia de la prensa obrera en Rusia”) que se volvió medular, una auténtica encrucijada cultural, pues allí anuncia las tesis de las dos culturas y las etapas de la revolución rusa. Una cultura reaccionaria, esclavófila, y una cultura progresista (dentro de esta última irrumpen el marxismo y el proletariado para disputar la hegemonía liberal). El legado de Herzen yace en el centro de la disputa. La vindicación leninista de un Herzen revolucionario debe afrontar las críticas de éste a las derivas populistas y socialistas, a las versiones violentas y armadas de la revolución. Para ello, Lenin recurre a la figura de una revolución por oleadas, encastrada históricamente con una clase particular: los decembristas (nobleza), los populistas (burguesía) –o, más ajustada al panorama social ruso, los *raznochintsi*, “hombres de orígenes sociales diversos” según la terminología administrativa zarista– los socialistas (proletariado). De ese modo, las críticas de Herzen al socialismo revolucionario se disuelven en la figura del límite clasista e histórico. Queda, entonces, lo medular: Herzen hereda la primera revolución (es de familia noble), inicia la segunda (es el “padre del populismo”) y anuncia la tercera (Lenin destaca la irrestricta defensa del pueblo en los escritos de Herzen). Como vemos, con una idea próxima a la de generación, Lenin reescribe la historia intelectual rusa del siglo XIX con la tesis del encadenamiento revolucionario.

La lucidez de Herzen es la ceguera de Bakunin.⁴ Según Berlin, el libertario ruso no desarrolló un pensamiento social o una doctrina política que suscitara interés teórico o incluso mereciera estima intelectual. Las ideas de Bakunin fueron vagas e imprecisas, bosquejadas a partir de un hegelianismo de segunda mano. En cambio, es de suma relevancia política su ejemplo vital. Bakunin forjó un temperamento, un ánimo, una visión del mundo, que atemperó las vidas de los hombres consagrados a la Revolución. Compartió con su viejo amigo Herzen la aversión por el marxismo, pero su amoralidad contumaz y su mero tacticismo como método de lucha política lo condujo a propiciar afectos contrarios a sus propósitos filosóficos. Berlin escribe que Herzen notó en Bakunin cierta inhumanidad, “un odio a la esclavitud, la opresión, la hipocresía y la pobreza en abstracto, sin una verdadera repulsión contra sus manifestaciones concretas”; preocupado, en suma, por el destino de la humanidad, se desinteresaba de la suerte de los individuos. Es la crítica de Dostoievski a los revolucionarios: la conjunción de amor a la humanidad y odio a las personas reales es el riesgo fatal de la política moderna. El hombre del subsuelo polemiza con el modelo de vida socialista; por ejemplo, en la célebre novela homónima, el hombrecito en su ratonera desconfía, por

4 Viejos camaradas desde “la joven Moscú” (capítulo de las largas memorias de Herzen: *Memorias y pensamientos*) hasta el exilio europeo. Herzen dedica a Bakunin su ensayo *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia* y pondera su temple revolucionario, lo ofrece ante la vidriera europea (“Bakunin ha dado a Europa una prueba de la práctica revolucionaria de un ruso”), en su carta a Michelet. Ambos textos son de comienzos de los 50, casi dos décadas después Herzen rompe con Bakunin por su disidencia respecto al manual revolucionario pergeñado por el célebre anarquista. Volveremos sobre ello en el próximo ensayo.

su fría abstracción, del *Crystal palace* londinense, epítome de la arquitectura de la revolución industrial, que Chernyshevski, en *¿Qué hacer?*, postula, a través de los sueños de Vera Pávlovna, como futuro falansterio socialista. Como sea, ambos, Herzen y Bakunin (como Marx, Dostoievski, Tocqueville o Nietzsche), entrevén el fin de la civilización burguesa, pero con un doble diferendo: 1) el segundo considera inevitable la caída del viejo mundo, mientras que para el primero, debido a que la historia carece de sentido y dirección *per se*, rige la contingencia y la pluralidad; 2) mientras que el segundo festeja y se deleita frente a la destrucción por venir, el primero sospecha de los beneficios del páramo, puesto que estima verosímil la consumación del nihilismo y la irrupción de los nuevo bárbaros. La diferencia, en el fondo, es el tipo de juicio que merece el advenimiento del pueblo. Herzen, como vimos, su entusiasta intérprete, sin duda Tocqueville, pero también Freud, Adorno, Arendt, Leo Strauss, Kojève, Debord o Agamben (para extender la problemática al siglo XX, ampliando, además, los colores de la paleta filosófica, es decir, evitando reducirla al previsible temor derechista a la rebelión de las masas), consideran que las clases desposeídas, activadas políticamente tras la Revolución francesa, desprecian el espíritu de la libertad. El ascenso, y la nacionalización, de las masas, valida la administración total de la existencia. Las pasiones populares, y las formas de gobierno y estado requeridas para satisfacerlas y regularlas, tornan borrosa cualquier distinción entre democracia y totalitarismo. De otro modo: la aceptación de la “verdad” de las masas es la derrota de la “vida del espíritu”, o de cualquier coincidencia posible entre los deseos subjetivos y las fuerzas sociales objetivas.

La suerte de introducción del abordaje “antisoviético” de la decimonónica intelectualidad radical rusa nos allana el camino para acompañar a Berlin por las calles de Leningrado hasta alcanzar *la casa de la fuente*⁵. En realidad, Berlin narra también (en el texto recogido en *Impresiones personales* y *La mentalidad soviética*) el encuentro con Pasternak en la casa de escritores sita en Peredélkino. Ajmátova y Pasternak compartían un destino poético común: vivieron por décadas en una suerte de exilio interior, que recientemente se había roto (Berlin los visita a mediados de 1945) gracias a la guerra, que había relajado el férreo control stalinista permitiendo que los rusos escucharan las elegías patrias y poemas líricos de sus más encumbrados vates. Para no repetir las consideraciones sobre Pasternak y su *Dr. Zhivago*, omito ese encuentro. Apenas transcribo la ingenua, al mismo tiempo sombría, alocución de Pasternak ante el congreso de intelectuales antifascistas reunido en París, que por cierto Berlin no se priva de citar y el lector acaso no desconozca... Sin embargo: “Entiendo que esta es una reunión de escritores para organizar la resistencia al fascismo. Sólo tengo una cosa que decirles: no se organicen. La organización es la muerte de la literatura. La independencia personal

5 La *Fontanny Dom*, fue originariamente un Palacio dieciochesco perteneciente a la familia Sheremetev. Con la Revolución, la familia huyó y cedió la casa al Estado. Los sirvientes permanecieron y se le dio una habitación a Vladimir Shileiko, antiguo preceptor de los nietos del último conde Sheremetev, especialista en arqueología del Medio Oriente con un puesto en el Hermitage, y segundo marido de Anna Ajmátova. Ella se instaló allí en 1918 y vivió por 30 años en el Palacio, convertido por la revolución en *Kommunalka*. Tuvo una relación mágica con la casa y la historia de la familia propietaria, cuyo blasón nobiliario, inscripto en el escudo de armas, fue principio rector y redentor para la poeta: *Deus conservat omnia*.

es lo único que importa. En 1789, 1848, 1917, los escritores no se organizaron ni a favor ni en contra de nada. Se lo imploro, no se organicen”.

Como el cruce azaroso que da impulso al poema *Réquiem* (en la puerta de una de las cárceles de Leningrado, una mujer de labios azulados reconoce a la poeta y le pregunta: “¿Usted puede describir esto?” “Puedo”, contesta Ajmátova), en una visita a una famosa librería sobre la *Nevski Prospekt*, mientras, abstraído, hojea libros, Berlin entabla una conversación con un hombre que hacía lo mismo con un libro de poemas, a quien interroga por el destino de los escritores en Leningrado. “¿Se refiere a Zóscchenko y Ajmátova?”, pregunta el desconocido. “¿Ajmátova sigue viva?”, responde Berlin con una pregunta torpe que ilustra su consternación. “Claro que sí”, parece tranquilizarlo el extraño (resultó ser un eminente crítico e historiador literario, cuyo nombre Berlin conserva prudentemente en el anonimato),⁶ y agrega: “Vive cerca de aquí. En la casa de la fuente. ¿Le gustaría conocerla?”. Berlín, demudado, casi sin palabras, alcanza a balbucear un tímido “sí... sería un placer”.

“Anna Adréyevna Ajmátova era una mujer de porte señorial y gestos pausados, con una cabeza noble, unos rasgos bellos y levemente duros, y expresión de infinita tristeza. La saludé con una reverencia. Me pareció lo más apropiado, pues se movía y tenía el aspecto de una reina trágica”. Podemos pensar en el célebre retrato de Modigliani o en el sensiblemente diferente que escribió Ilyá Ehrenburg en 1919, antes de la tragedia. “Pero Ajmátova, con virtud y honestidad, repitió

6 Es Vladimir Orlov.

el gesto de Ícaro y del niño que intenta atrapar un ave, de Prometeo y el loco que se rompe la cabeza contra las paredes de su celda”,⁷ o incluso, en un verso de la poeta: *Hay en la cercanía de las personas un límite sagrado* (sin olvidar el triángulo amistoso y amoroso que formó con Osip y Nadezhda Mandelshtam, conmovedoramente evocado en *Contra toda esperanza*). Berlin no puede sino sentirse cohibido ante esa figura, atormentada y orgullosa, que le recita su poemario inédito (nada menos que *Réquiem* y *Poema sin héroe*) a lo largo de una madrugada irreal. Berlin es Moisés frente a la zarza incendiada; para la poeta, en cambio, se trató de un encuentro cósmico, que suscitó un giro de proporciones histórico-mundiales. Ella estaba convencida que esa madrugada se inició la guerra fría, puesto que al enterarse de la reunión Stalin tuvo un ataque de furia: “De modo que nuestra monja recibe visitas de espías extranjeros” (Berlin, devorado por su racionalidad *british*, cree necesario aclarar que no era un espía extranjero), que inició un nuevo período histórico.⁸ Además, contamos con un testimonio literario

7 En cambio, más cercana a Berlin es la impresión que provoca en Eherenburg su visita a la Casa de la fuente en 1947: “Estaba sentada en la pequeña habitación donde colgaba el retrato pintado por Modigliani, triste y majestuosa como siempre; leía a Horacio. Las desgracias le caían encima como aludes, y necesitaba una fuerza espiritual extraordinaria para conservar la dignidad, la calma exterior, el orgullo en el buen sentido de la palabra”. Leer a Horacio para no enloquecer.

8 El mote de “monja” merece una aclaración que acaso nos dé una idea (esa idea nunca puede ser cabal) de la situación de los poetas en la Rusia soviética. Borís Eichenbaum usó una fórmula metafórica para asir los componentes eróticos y religiosos de los primeros poemas de Ajmátova: “Medio monja, medio ramera”. Probablemente, diremos hoy, no fue una frase feliz. En los años 30 se empleó de manera caricatural en varias revistas literarias.

de la velada, que no careció del lazo románico entre intensidad y fugacidad, parte del ciclo de poemas de amor *Cinque*.

¿Por qué permanece, a pesar de todo, Ajmátova en su ciudad natal? Es la pregunta, implícita, que, como un suplicio, inunda el relato del afligido, a menudo asediado por la emoción, *visitante inesperado*. Ajmátova rechazó la Revolución. Rechazó el segundo nacimiento que toda revolución propicia, y que otros –no solo Block o Maiakovski sino también Pasternak y Mandelstam, quien escribió: *Y qué, probemos el enorme, torpe y rechinante giro del timón*–.⁹ Ella no. Ella permanece, obstinada, lúcida, en *Piter*. Explicó poéticamente por qué no se exiliaba. Decidió compartir la pena de su pueblo: *estar donde su pueblo estaba*. En las largas colas por el pan, en las filas para averiguar el paradero

Zhdánov convirtió esa expresión en un acta de acusación contra la poeta, en la enésima embestida contra el “formalismo”; ahora tras el fin de la guerra, que marcaba, también, el fin de cierta laxitud cultural. La conversación con Berlin tuvo, quizás, un efecto propiciatorio: Ajmátova fue otra vez silenciada y perseguida; su hijo fue de nuevo encarcelado y enviado al Gulag hasta 1956.

9 Nadezhda Mandelshtam, tras la reconstrucción piadosa del episodio del llamado telefónico de Stalin a Pasternak para conversar sobre Osip Mandelstam, preso en la Lubianka, aventuró una comparación entre ambos poetas: “Mandelstam y Pasternak eran antípodas”. Pasternak es un asentado aristócrata moscovita, que, como orgulloso miembro de la elite, imagina diálogos de estado entre el poeta y el soberano. Pasternak, anota Nadezhda, “buscó la forma de aproximarse a la literatura oficial”. En cambio, Mandelstam fue un desterrado. Un hombrecito de San Petersburgo, que componía sus poemas caminando por la ciudad y podía vivir sin casi nada y en cualquier lugar. La oposición entre los poetas, sutilmente expuesta, encabalga con otras, decisivas: Moscú / S. Petersburgo, tradición/modernidad, aristocracia/*raznochintsi*, Tolstoi/Dostoievski. Aún así: “Las antípodas están situados en puntos opuestos de un mismo espacio: se pueden unir con una línea”. *Contra toda esperanza*. *Op. cit.*, pp. 240-247.

de los desaparecidos durante el terror de Yézhov o en la Leningrado cercada por los nazis. Así como es anécdota perdurable que los defensores de la ciudad sitiada colocaron los altoparlantes de tal modo que el viento llevara hacia los oídos nazis el sonido de la sinfonía N° 7, *Leningrado*, compuesta por Dimitri Shostakóvich y tocada por los músicos famélicos de la orquesta filarmónica leningradense en el verano de 1942, Ajmátova escribió páginas luminosas, casi abatida por el dolor, para sus compatriotas martirizados. Es la poeta de una lengua, una nación y una ciudad que resiste, sola y solitaria, penumbrosa y sacra. *“Era aquella una época en que sólo los muertos podían sonreír, liberados de las guerras; y el emblema, el alma de Leningrado, pendía afuera de su casa-prisión (...) Y Rusia, la inocente, la amada, se contorsionaba bajo las huellas de botas manchadas de sangre, bajo las ruedas de los furgones negros”*. *“Sabemos que el presente está en la balanza y se cumplirá. / La hora del valor marca nuestros relojes y él no nos abandonará. / No es terrible morir bajo las balas, ni amargo el desangrarse. / Pero te conservaremos, lengua rusa, gran palabra rusa. / ¡Libre y limpia te llevaremos, para entregarte a nuestros muertos, para siempre liberándote del cautiverio”*.

Berlin, como seguramente ninguno de nosotros, o como Steiner, quien tampoco comprende la insistencia marxista de Lukács, que permanece recluido en la Hungría del traidor a la insurrección de 1956, Janos Kadar, tras los recurrentes capirotazos stalinianos (Steiner se avergüenza de su incompreensión: durante su arresto domiciliario Lukács enseña Hegel a un grupo de discípulos, entre los que se encuentra Kadar), siente, como una suerte de sublime kantiano, admiración y pavor ante la entereza moral, indistinguible de

la belleza artística. Aun así, comprende mejor que el buen liberal Orlando Figes; quizás porque él, judío y expatriado, sabe que todos nacemos exiliados, provenimos de una tragedia. Pero Berlin había partido de jovencito con su familia, y ahora retornaba como funcionario británico y profesor de Oxford para que volviera a despertar su pasión por la bella ciudad imperial de Pedro confundida con la lengua poética de Rusia y lo sorprendiera el encuentro con su admirada poeta, a quien creía muerta, cuya vida bordeó por décadas el filo del óbito (su primer marido asesinado, el segundo muerto en el Gulag y su hijo encarcelado largos años en la gélida Siberia concentracionaria) y a quien ni las penas ni la infinita tristeza lograron apagar el fuego poético. Las diferencias son insalvables, incluso lacerantes. ¡Cuán lejos estamos de ello! Berlin, al menos, espío esa lengua incandescente, lo abrigó su calor. Y pudo contarle.

Ahora descendemos para ir al encuentro de nuestro segundo caso, que franquea, en principio, los caminos prosaicos de la economía. John Maynard Keynes viajó en representación de la Universidad de Cambridge con motivo de los festejos del bicentenario de la Academies de ciencias de Petersburgo en septiembre de 1925, y no se privó de publicar, a su regreso, un panorama de la vida soviética. Le ofrece al lector británico tres posibles respuestas para tres preguntas cruciales, a ocho años de la revolución, a partir de las ventajas relativas obtenidas gracias a un conocimiento *in situ*: ¿Qué es la ideología comunista?, ¿cómo funciona una economía no capitalista?, ¿cuánto puede durar el experimento? La primera la responde, como luego con mayor garbo lo hicieron Voegelin y Aron, mediante la eficacia de las religiones políticas en

el marco de una modernidad huérfana de sentidos totales.¹⁰ La fe comunista es una religión nueva, cuya fuerza proviene del ardor misionero y de la ambición ecuménica de una minoría intensa de conversos. Lenin es un Mahoma (en su *Historia del Siglo XX*, Hobsbawm comparó la velocidad de expansión del comunismo con la del islam en el Siglo VII); un profeta armado (se sabe: así bautizó, maquiavelianamente, Deutscher a Trotsky). El comunismo es la religión de una época sin religión. La segunda, contra el sentido común liberal plasmado en el libelo de Von Mises, Keynes infiere que la economía soviética, aun ampliamente experimental, puede funcionar, o al menos alcanzar un grado de estabilidad que le permita ir corrigiendo sus ineficiencias manifiestas. Que es inferior al capitalismo no cabe duda, y es demencial probar una “solución soviética” para las masas obreras británicas; sin embargo, el contexto de mediados de los 20 (consolidación de la NEP en la URSS y crisis de confianza en las ventajas del “Laissez-faire”),¹¹ valida frases

10 En Arendt encontramos una precisa, y acre, crítica de la metáfora de la religión, en un mundo sin religión, para asir el comunismo. Sintéticamente: aquellos que identifican religión e ideología, abusando de la paradoja del comunismo como religión atea, desconocen el abismo, el tajo en la historia, que abrió la irrupción de los totalitarismos. Keynes sería, para Arendt, menos Aron y Voegelin, un típico burgués liberal que ingenuamente aun cree poder reinscribir la “nueva realidad” dentro de algunos de los parámetros de la tradición. Ver “Religión y política” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2005, pp. 443-471.

11 El ensayo que indago, “Breve panorama del Rusia”, forma parte de la recopilación *Ensayos de persuasión*. Barcelona, Crítica, 1988. La disposición cronológica hizo que siguiera al texto sobre Rusia, el polémico “El fin del Laissez-faire”. Doble persuasión para la sociedad liberal británica, entonces. Por un lado: la civilización liberal-capitalista debe reformarse si no quiere perecer; por el otro lado: es crucial abandonar la demonología para referirse a la URSS.

explicativas como la siguiente: “El Estado soviético no es tan ineficiente para no poder sobrevivir (...) Ha instituido un patrón de vida, que es bajo si se le compara con el nuestro, pero que se ha desarrollado sin hambre ni muerte y, con todo, proporciona algunas comodidades”.¹² Keynes no quiere ser obtuso; al contrario, pretende que la experiencia soviética oficie de estímulo para optimizar, no solo la economía, sino la argamasa cultural y moral de la sociedad moderna. De allí que la tercera respuesta solape con la cada vez más acuciante tribulación del burgués: ¿Las masas obreras de los países capitalistas se volverán comunistas? Si sucede, dice Keynes, no será mediante el reconocimiento racional de la superioridad material de la economía socialista sino por la incapacidad del capitalismo de ofrecer un sentido moral a la incesante acumulación de mercancías. La potencia del comunismo proviene de su capacidad para *religar* la exaltación del hombre de la multitud con ideales morales que, clásicamente, desdeñan la pasión crematística. La tercera respuesta nos conduce al comienzo.

Keynes deduce que, indudablemente, la educación liberal conduce a rechazar (incluso a sentir repulsión por los métodos violentos de los bolcheviques) la sociedad que se construye en Rusia. Además, con retórica ponzoñosa, agrega: “¿Cómo puedo aceptar una doctrina que erige como biblia, por encima y más allá de la crítica, un libro de texto económico obsoleto, que sé que es no sólo científicamente erróneo sino sin interés o aplicación para el mundo moderno?”.¹³ De todas formas, acaso ya no como *Gentleman* y sabio de la economía sino como curioso miembro del grupo Bloomsbury,

12 *Ibid.*, p. 269.

13 *Ibid.*, p. 262.

persiste una simpatía por lo que ocurre, o mejor: por lo que se cuece en el país soviético. ¿Por qué? Porque el leninismo pretende modificar la relación del individuo y la comunidad con el dinero. Realizar lo común. Y ahora transcribo el pasaje de mayor envergadura, puesto que condensa las perplejidades que produjo el viaje: “Intenta construir un marco de sociedad en el que los motivos pecuniarios, en tanto que, influyendo en la acción, tendrán una influencia relativa distinta, en el que la aprobación social se distribuirá de un modo diferente”.¹⁴ ¿Cómo tramar una modernidad despojada de la mediación dineraria? La religión es pensada con el verbo *encantar*. En el cruce entre el weberiano desencantamiento del mundo y el marxiano reino encantado de las mercancías, Keynes advierte que la bifurcación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo socava la legitimidad de la civilización liberal y, aunque no ve bailar a las mesas chinas, reconoce que una sociedad organizada alrededor del dinero y cuyo modelo humano es el *businessman*, y una cultura expresiva apuntalada en el imperio del yo, producen desenraizamiento, falta de comunidad (*religio*).¹⁵

14 *Ibid.*, p. 263.

15 En la década del 70, Daniel Bell abordó una problemática similar, tras el auge de la contracultura en los *sixties* y el arribo de la sociedad posindustrial, cuyo resolución neoconservadora no es óbice para recordar su enfoque: “Las contradicciones del capitalismo de las que hablo en estas páginas se relacionan con la disyunción entre el tipo de organización y las normas que exige el ambiente económico y las normas de autorrealización que son ahora esenciales en la cultura. Los dos ámbitos que estuvieron unidos históricamente para dar origen a una misma estructura de carácter, la del puritano y su vocación, ahora se han separado”. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977 p. 278. Esto es: la cultura inmediateista de consumo, el culto del yo, consolidada en los años 60, horada los soportes éticos –la moral de Benjamin Franklin– del

En el *Vocabulario de instituciones indoeuropeas*, Benveniste argumenta que la palabra *comercio* debe, en primer lugar, distinguirse semánticamente de la voz “compraventa”, puesto que el lenguaje indoeuropeo no pronuncia *comercio* para referirse a intercambios de subsistencia. El *comercio* implica un agente entendido como intermediario. Agentes de condición social inferior, extranjeros o libertos. La práctica y la lengua del *comercio* provenía del fenicio. Oficio de viajeros y aventureros. En latín fue concebido, además de *comercio* (*commercium*), el término *negocio* (*negōtium*), cuya particularidad, reside, advierte Benveniste, en provenir de una expresión negativa. *Negōtium*: ausencia de ocio. ¿Cómo una expresión negativa se vuelve positiva? ¿Por qué la ausencia de ocio equivale a ocupación, trabajo, cargo? La locución latina traduce el griego *askholía*, cuya enunciación es directamente positiva: significa “ocupaciones”, pero también “dificultades” o “preocupaciones”, puesto que verbaliza *skhole* (ocios), del que, por su parte, deriva escuela, escolar, estudios. En efecto: para estudiar hay que estar ocioso, sin ocupaciones o con la sola ocupación del pensamiento, como afirmaba Catón. De todas formas, la positividad del término, “estar ocupado”, no alcanza para señalar *en qué* está ocupado el agente. En griego las ocupaciones podían ser privadas o públicas, es decir, no tenían un sentido comercial definido. En el desarrollo léxico latino interviene otro término griego: *prāgma*. En suma: *negōtium* articula la ausencia de ocio

capitalismo. Bell, por supuesto, ataca al modernismo artístico a fin de postular una nueva alianza entre la lógica del capital y los valores tradicionales restaurados. No es baladí releer hoy este ensayo a la luz de las sinuosas tramas de las neoderechas.

con una orientación hacia la cosa. Las voces *comercio* y *negocio* conforman un sentido, cuyo equivalente en las lenguas modernas europeas es perfectamente detectable, constreñido por la ausencia; imposible determinar en la lengua un sentido positivo. El negocio del comercio consiste en ocuparse de algo, y circular haciendo circular la cosa (la mercancía es tal porque circula): la mercantilización presupone la existencia de sujetos sin objeto de trabajo prefigurado, como el campesino y la tierra o el cura y la misa. “Los asuntos comerciales se sitúan al margen de todos los oficios, de todas las actividades, de todas las técnicas; por eso es por lo que no se los pudo designar de otro modo que por el hecho de estar «ocupado», de «tener que hacer»”.¹⁶ En el origen de nuestro vocabulario nos encontramos con una institución sin calificación positiva, sin arraigo, que puede, como destacan Marx y Engels en el *Manifiesto*, transformarse y transformar el mundo de los agentes y las cosas. *Un oficio sin nombre*. Un significante flotante. El hombre de negocios a menudo se confunde con el viajero (el perenne antisemitismo captó la relación y la proyectó en el errabundo pueblo del libro); es el sujeto carente de comunidad. Lo contrario del hombre eclesiástico, en el sentido de *ecclesia-asamblea*.

El carácter irreligioso del capitalismo, desencantado, *que profana todo lo sagrado*, como escribió Marx en el *Manifiesto*, fraguado por sujetos desprovistos de una ética de la comunidad, condenados a una búsqueda de sentido dilucidado mediante el éxito comercial-material, que revela, tarde o temprano, sus rasgos nihilistas, indica la caducidad civilizatoria de la sociedad burguesa.

16 Benveniste, Emile. *Vocabulario de Instituciones indoeuropeas*. Madrid, Taurus, 1983, p. 94

Keynes roza los tópicos decadentistas que asolaron el ambiente intelectual europeo tras la 1ª Guerra mundial; sin embargo, la atención que le despierta la experiencia soviética como laboratorio social, cuya capacidad de supervivencia avizora promisoría –“la carrera de hacer dinero, como tal, sencillamente no se le presentará a un joven respetable como una salida posible”–, le permite concluir que “una sociedad en la que esto es verdad, aunque sea parcialmente, constituye una tremenda innovación”.¹⁷ De esta forma, el nudo forjado entre comunismo, religión y territorialidad, aunque desde una perspectiva ideológica estricta sea evidentemente contradictorio, transforma a la construcción soviética en alternativa histórica. Al menos, concluye Keynes, de un modo no muy distinto al que luego patentó Carr e hizo escuela como visión progresista del derrotero soviético, enfrentando el tópico conservador sobre la irrefrenable barbarie rusa: en la Rusia soviética, a veces tan cruel como la anterior, “puede estar oculta alguna porción del ideal”. Sorprende, en cualquier caso, el contraste entre la visión keynesiana y la de los dirigentes soviéticos e intelectuales marxistas (favorables o no a la revolución de octubre), que vislumbraban el período de la NEP como una creciente restauración del capitalismo, al que, en algún momento, debían decapitar. Aunque, desde otro punto de vista, el contraste puede menguar si consideramos plausible (Keynes y los promotores de la NEP lo hicieron) escindir el comercio de los comerciantes, el mercado de los mercaderes; es decir, como vimos con la etimología de Benveniste, distinguir la existencia de un espacio legal de intercambio y

17 Keynes. *Op. cit.*, p. 264.

compraventa de productos de la exaltación de la codicia como motor del desarrollo de la sociedad. (Tal la tesis del socialismo de mercado, que luego abordaremos). La otra coincidencia, conjeturamos, es la apología de la productividad vía el progreso técnico como moldura entre la vida moderna y relaciones sociales prescindentes del motivo pecuniario.

¿Puede reencantarse un mundo desencantado? La Rusia soviética es un laboratorio, un “laboratorio de la vida”, escribe Keynes, una fuerza moral –por eso carecen de relevancia la nacionalización de los medios de producción o la planificación de la economía, puesto que importan los fines, no los medios– que ilumina la saturación de las sociedades organizadas alrededor del dinero. Keynes, como su denostado Marx, atisba la salida que permita reencantar moralmente el mundo tornándolo común a través de la superación de la necesidad económica. La ciencia y la técnica están en condiciones de conjurar el dinero, liberando a la humanidad de las constricciones materiales para que pueda preferir, siempre, lo bueno a lo útil. La respuesta puede descorazonarnos, pero el aspecto crucial es la temprana comprensión de Keynes de los rasgos medulares del comunismo soviético: la revolución procura eliminar al dinero como vector social. Ahora bien, si no es el dinero, ¿cuál es el principio vertebrador del comunismo? Para Keynes es la religión. El comunismo como comunidad político-religiosa nutrida por técnicas modernas de producción. Le atrae, a Keynes, la suerte de reconciliación entre la ética y la economía, que, por supuesto, los protestantes europeos podrán elaborar mejor que los pobres y tiránicos rusos. No obstante, no es posible reencantar un mundo desencantado: a lo

sumo puede cambiarse el medio a través del cual cavilan los sentidos de la vida social. Boris Groys, argüimos, responde mejor la misma interrogación: “La revolución comunista es la transferencia de la sociedad desde el medio del dinero al medio del lenguaje”.¹⁸ Es un *linguistic turn* en el campo de la *praxis*. El reino del dinero enmudece el lenguaje, lo torna irrelevante. Bajo el capitalismo, la política depende de la economía, los argumentos de las cifras y la crítica de la eficacia. El comunismo cambia el punto de intelección de la vida. Allí reina el verbo, y el lenguaje cobra sentido deviniendo regla de validez y criterio de verdad. Por eso, son decisivas todas las formas y expresiones lingüísticas, pues son la estofa de la legitimidad del poder, a diferencia de lo que acontece en las sociedades burguesas que, al escindir esferas, vuelven intrascendente, por ejemplo, la crítica lingüística de la economía. El comunismo sería, entonces, la emancipación del lenguaje, el reencuentro de lo político con su fuente griega o la disolución del hombre itinerante, el burgués, para que emerja una subjetividad sumergida en la lengua, el territorio y la patria, cuyo parentesco semántico-afectivo es notorio. Nadiezhda transcribe en sus memorias una invectiva, humor negro, de Osip Mandelstam: “De qué te quejas –me decía– este el único país que respeta la poesía: mata por ella. En ningún lugar ocurre eso”.

En ningún lugar el poder había sido tomado por la palabra hasta considerar que en sus signos se materializaba el destino de la sociedad. Lo sabían Stalin y los poetas rusos, casi lo supieron Berlin y Keynes: el comunismo fue *la República de la palabra*. La lengua

18 Groys, Boris. *La posdata comunista*. *Op. cit.*, p. 9.

antes que el objeto. La tensión, el hiato, el desequilibrio, constitutivo entre ambas (las palabras y las cosas) eran dialécticamente resueltos siempre a favor de las primeras hasta el último giro lingüístico que implicó la disolución del comunismo. Pero la poesía, que trabaja menos con el lenguaje que contra la lengua, voraz y balbuceante, casi ahogada, alcanzó a contestar antes del fin: *y allá donde inventaron los sueños no hubo suficiente para nosotros.*

LA LIBERTAD Y LOS LIBERADORES

“Su sueño (¿confesable?) sería trasladar a una sociedad socialista determinados encantos (no digo valores) del arte de vivir burgués”.
Roland Barthes por Roland Barthes.

“Hay personas que por una u otra razón no son del agrado de las masas”.
Osip Mandelstam, *El sello egipcio*

¿Qué es una derrota? ¿Una derrota política que toca las fibras civilizatorias de la humanidad? Alexander Herzen recorre las calles de París transformadas en ríos de sangre y pregunta, azorado antes que furioso, por el porvenir de la Revolución y su promesa humanista. Su brillante ensayo político *Desde la otra orilla* es una oración fúnebre; una reflexión sobre la intensidad del instante (en el *No intenso ahora*, como reza el gran film de Moreira Salles) y las ilusiones pérdidas de la modernidad. John Berger, en su perspicaz lectura de las largas memorias de Herzen, escribe: “El año 1848 constituye una fuerza gravitatoria fatal: todas las aspiraciones llevaban hacia él, y de él surgen todas las decepciones”.¹ ¿Cómo vivir tras una intensidad que

1 Berger añade una precisa semblanza política polemizando con el libro clásico en lengua inglesa sobre la vida de Herzen, *Los exiliados románticos*, de E. Carr: “No fue ni líder político, ni activista revolucionario, ni filósofo político, y menos aún luchador que obedecía órdenes. Los líderes, los activistas, los filósofos y los luchadores tenían confianza en él y le estaban agradecidos, pero

se reveló no solo fugaz sino vana? ¿La derrota compromete la verdad de la lucha? El paralelismo con el célebre ensayo de Marx, y en menor medida, aunque con nodos de convergencia decisivos, con el ensayo de Tocqueville (*Recuerdos de la revolución de 1848*), es indubitable, pues atañe al qué hacer tras el derrumbe, cómo pensar esa experiencia. Marx destaca la irrupción del proletariado en la escena histórica (*la poesía del porvenir*), pero sabe, al menos en filigrana, que las razones esbozadas en el *Manifiesto* merecen ajustes, correcciones y actualizaciones. El triunfo de la reacción devuelve a los intelectuales deseosos de acción a las penumbras del gabinete. Conocemos cómo la insistencia amonedada de Engels junto a “la prodigiosa cantidad de materiales para la historia de la Economía política amontonada en el British Museum”, auguraron el destino del exilio londinense de Marx. Herzen, quien también se exilió en Londres tras las infructuosas jornadas revolucionarias del 48, explicita aquello que en Marx permanece implícito: la actividad del espíritu es el único reducto para el sombrío entreacto, pues un mundo muere masacrado y otro puja por nacer con perspectivas no menos lúgubres. Entre las dos orillas. Nado desesperado, errabundo, de quien avista la *otra* orilla sin poder alcanzarla conservando el peso, el *estilo* aprendido en *esta* orilla.²

él no era uno de ellos (...) Su función fue la de rendir homenaje al espíritu de 1848”. John Berger, “Alexander Herzen”, *La apariencia de las cosas. Ensayos y artículos escogidos*. Gustavo Gil, Barcelona, 2013, pp. 48-53

2 E.H. Carr, en su emocionante reconstrucción del derrotero de los exiliados románticos, no se priva de ironizar –recurriendo al clásico procedimiento del historiador– respecto a la participación de Herzen en los acontecimientos del 48 francés: “Las actividades

Los adjetivos que evocan pasiones tristes son imprescindibles porque Herzen se debate contra esas afecciones –mentando el género de la *consolatione philosophiae*– y porque, a diferencia de Marx, no puede apostar a un porvenir engarzado a un sujeto social. De todas formas, no voy a explorar una comparación sistemática con Marx: quiero leer detenidamente este ensayo político medular, iluminador del ciclo completo de la revolución moderna desde un ángulo aporético, que hace estallar todo intento de asir la experiencia moderna de la revolución a partir de las filosofías de la historia disponibles. En realidad, Herzen, fiel a la retórica socialista, identifica al proletariado como el sujeto de la revolución, cuya vitalidad proviene, ante todo, del canto del gallo francés, pueblo revolucionario *par excellence*. Pero esa novedad luminosa, en medio de la sangre

revolucionarias de Herzen se redujeron a tres o cuatro banquetes donde comió carne de cordero fría, bebió vino agrio, escuchó a Pierre Leroux y al padre Cabet, y entonó la Marsellesa”. Tras el fracaso de la revolución y la convicción de que las puertas de Rusia permanecerían cerradas para siempre, Herzen, añade Carr, con cierta dosis de ponzoña, “se ocupó de transferir su considerable fortuna de Rusia y emplearla, siguiendo el consejo de James Rothschild, en bonos americanos y en propiedades de París”. El libro, vale decir, no está centrado en la política, sino en el contraste entre las miserias de la vida conyugal y las ilusiones del amor romántico –en la esperanza de totalizar las pasiones amorosas y las sociales en un esbozo de nueva humanidad–; el historiador emplea el profusa archivo privado de las familias rusas exiliadas. Sin embargo, Carr, a pesar de que sitúa, políticamente, a Herzen entre Pierre Leroux, la Marsella y la familia Rothschild, pondera la intensidad de su periplo vital –esa mezcla de tragedia personal y perspicacia analítica–, o su romanticismo revolucionario, frente a quienes, como Bakunin, vivieron su entera vida revolucionaria negándose a un compromiso con la realidad, o, frente a la monótona vida doméstica de ese *savant* victoriano que fue Marx. *Los exiliados románticos*. Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 51, 54, 415.

derramada, se le aparece como una otredad absoluta, completamente disruptiva respecto a la herencia civilizatoria. El rasgo sombrío del ensayo anida en la intención de un quiebre abrupto: por un lado, la república y el socialismo como expansión social de la democracia –es decir, de los beneficios de la civilización liberal-burguesa–, se revelan imposible. La burguesía “realmente existente” abraza el partido del orden, incluso la reacción y la represión; los políticos e intelectuales republicanos y socialistas empujan una fraseología revolucionaria vacua o alientan un utopismo potencialmente letal, y las masas populares, desengañadas, rechazan la civilización que las oprime, incubando, en sus íntimos y contradictorios deseos, un despotismo de nuevo tipo. Por el otro lado, tras los acontecimientos de 1848 la cultura moderna marcha escindida, dividida alrededor de la conflictividad entre el arte elevado y el entretenimiento de masas. Se trata de la disyunción entre el modernismo y la modernización: la crítica de Flaubert y Baudelaire al burgués y el desprecio liberal o socialista a la experimentación artística y la vida bohemia.³ El corte umbilical entre la civilización liberal, *les lumières* y el socialismo es el balance político sombrío del fracaso revolucionario del 48; allí reside el punto neurálgico de la diferencia con Marx y las corrientes principales del socialismo, incluidos los modos de legitimación de la violencia política referenciados en el jacobinismo. El fin de las luces y el inicio de los tiempos de oscuridad.

A Isaiah Berlin, como vimos en el ensayo anterior, lo seduce del pensamiento de Herzen el rechazo, una

3 Entre la vasta bibliografía sobre el cuestión, citamos un libro, que nos atañe particularmente: Oehler, Dolf. *Le spleen contre l'oublié, Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*. París, Payot, 1996.

verdadera apostasía dentro de la tradición revolucionaria, de dos ideas matriciales para el siglo XIX: 1) la necesidad histórica, 2) la bondad del pueblo y la satisfacción de sus urgencias sociales como barómetro de legitimidad política. Herzen, a contracorriente de las novedosas formas de gobierno de las masas que se delinean en el horizonte (el bonapartismo fue su laboratorio incipiente, como bien advirtió Marx, pero también Herzen), defiende, insobornablemente, una concepción –¿aristocrática?– de la libertad: “La libertad del individuo es algo grandioso; con ella, y sólo con ella, puede florecer la libertad popular”.⁴ La figura de la libertad, cuya polisemia es indubitable, ha tenido, en lo que atañe a su relevancia política, dos abordajes, que, pese a sus divergencias, comparten la centralidad de una distinción y la perspicacia de un enfoque, fiel a la tradición de la filosofía práctica, que evita el alud ontológico proveniente, durante el siglo XX, del magisterio heideggeriano. La primera es la de los dos conceptos de libertad esgrimidos por Berlin. El célebre contrapunto entre una visión negativa de la libertad (hobbesiano-liberal, digamos, y en este caso no es para nada un oxímoron) y una visión positiva surgida del deseo de ser sujeto (autorrealizarse). En un caso se trata de *estar libre de algo*, en el otro consiste en *ser libre para algo*. La segunda es la hipótesis arendtiana: la libertad como cifra de la política. Respecto a la tesis de Berlin, la hechura arendtiana de la libertad, al anudar la constitutiva pluralidad de la condición humana con la acción como creación de poder común (mediante el estar juntos), horada la contraposición entre los

4 Herzen, “Desde la otra orilla”, *Obras filosóficas escogidas*, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1956, p. 350.

dos conceptos de libertad; pero, por otro lado, opera otra distinción, que impacta de lleno en el pensamiento revolucionario, entre libertad y liberación. Su confusión, por el contrario, medular en la persistente pérdida de sentido de lo político en el hontanar de la modernidad, ocasiona la isonomía entre lo político y lo social: sin igualdad social la libertad es sinónimo del egoísmo burgués o fachada, pues el pueblo pobre no obtiene recursos suficientes para la reproducción de su proceso vital. Es el rasgo maldito de la cuestión social: la conciencia moderna descubre que es menzad imaginar la fundación de la libertad sin liberar a las mayorías populares de las restricciones materiales que constriñen su existencia hundiéndolas en el penoso reino de la menesterosidad, pero, al mismo tiempo, esa preocupación primerísima, cuya solución es menos estrictamente política que económico-técnica, torna las libertades políticas en medios para conquistar el fin superior de la liberación de la necesidad. Y como el espacio público donde transita la libertad no puede dar con ese propósito, porque sencillamente no es apto para ello, las libertades políticas rápidamente serán entrevistas como un espejismo al servicio de la dominación burguesa. Las revoluciones modernas fundan la libertad desde la más absoluta novedad (un *novus ordo saeclorum*), pero no pueden resolver la cuestión social. El problema, lo sabemos, es que el efectivo ejemplo de la Revolución francesa transformó-trastocó el concepto; desde entonces la Revolución será un punto sublime cuya misión es liberar a la humanidad de la necesidad.

Con una óptica similar ante los meandros de la libertad, Herzen bosqueja tres sentidos, que son menos

precisiones conceptuales que atmosfera intelectual: la libertad filosófica, la libertad moral y la libertad política. La primera reenvía a la libertad de pensamiento, a la exploración científica y la meditación teórica. La *vita contemplativa*. Se trata de una libertad que no requiere de los otros, pertenece a los hombres solitarios, que pueden decir con Catón: *numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*. La segunda, no corresponde, según Herzen, a la adecuación a la ley, si no al trabajo de nosotros con nosotros mismos. Es el arte de vivir que practicaron las escuelas filosóficas de la antigüedad: ocuparse de sí mismos. La moral es el cultivo de la existencia autónoma, de la *parresia*, un combate ineludible contra la estulticia y contra la moral cristiana del sacrificio, que, lamentablemente, heredaron los revolucionarios.

La independencia moral del hombre es una verdad y una realidad tan innegable como su dependencia del medio (...) cuanto más consciente es el hombre mayor es su independencia (...) Si los hombres quisieran solamente salvarse a sí mismos, en vez de salvar el mundo, liberarse a sí mismos, en vez de liberar la humanidad, cuánto harían para la salvación del mundo y para la liberación de la humanidad.⁵

La fuerza moral es deseo de independencia. La tercera refiere a la constitución de un poder legal que nos proteja de la arbitrariedad. La libertad política es la forma que permite actuar, o al menos no inhibe esa

5 Herzen, *op. cit.*, p. 390.

posibilidad. La limitación legal del poder, o, para decirlo con Lefort, la desimbricación del poder, la ley y el saber; la organización constitucional del gobierno o una arquitectura institucional que tenga como eje el rechazo de la concentración del poder. Es la república moderna, indistinguible del liberalismo político, que Herzen apenas indaga, y que a su vez considera fundante del socialismo. ¿Dónde observamos ese esbozo? Ciertamente no hay consideraciones institucionales precisas; sin embargo, el malestar de Herzen con la lengua política exaltada de los revolucionarios debido, ante todo, a su despreocupación de la práctica concreta, es sintomático. La discusión con Bakunin, y con los populistas rusos de la década del 60, recorre este sendero: de la fuerza para destruir la vieja sociedad no se infiere capacidad, perspicacia, para organizar la nueva. Sin esta última, la vieja sociedad, lentamente, volverá a emerger. Identificar el *locus* político de la libertad en el seno de una sociedad en transformación es medular para que no se convierta en un medio que persigue un fin huidizo, cuya consecuencia será una coartada perfecta para un nuevo poder ilimitado.

Ahora bien, es momento de explorar las razones del siguiente contrapunto: ¿Por qué un sujeto tan celoso de la libertad, consciente por demás de sus rasgos minoritarios cada vez más antagónicos con las perspectivas dominantes de la modernidad, que incluso llegó a afirmar, con un indudable talante tan filosófico como aristocrático, que la verdad fue siempre un asunto para pocos, apostó por el socialismo? Para comenzar a responder, vale encuadrar a los dos agentes dinamizadores de la historia moderna: la burguesía y el pueblo. De la burguesía, sobre todo conceptuada como una fuerza

social hija dilecta de las luces –con la que convivió en su tierra esplendorosa: la amada París–, Herzen pince-la, combinando, *avant la lettre*, los retratos implacables de Marx y Flaubert, el irrefrenable declive: la revelación de su carácter pérfido y opresor. El liberalismo, en este sentido, no tiene destino, pues el sujeto que activa su imaginación política es, desde la irrupción del pueblo en la escena histórica, un personaje asustado y violento, que prefiere *un final terrible a un terror sin fin*. La república del 48, erigida sobre el cuerpo sanguinolento del proletariado, es una impostura. Herzen enfatiza el hiato entre la forma política republicano-democrática y la formación social burguesa. Primer trazo de su convicción socialista. Leemos allí, entonces, un genuino desprecio por la vida burguesa; por su hipocresía y pusilanimidad, su mediocridad filistea y su propensión a la mistificación de lo social, sus mil modos de justificar la opresión. La consolidación de los elementos represivos en el seno del mundo burgués, el descubrimiento de que sin la apelación a la fe y a la autoridad la sociedad burguesa no puede garantizar su estabilidad o que no hay orden solo apelando al consentimiento racional, tornan, según Herzen, históricamente insustanciales las proclamas liberales y el provecho de un gobierno moderado. La putrefacción del liberalismo, que ocupa un lugar medular en las reflexiones de Herzen, es, sin embargo, soslayada por Berlin, quien vuelca su argumentación hacia el destaque de las divergencias entre el espíritu intelectual de Herzen, que como vimos no estaba dispuesto a sacrificar la libertad en el altar de la necesidad histórica, y los revolucionarios profesionales dispuestos a todo. A propósito: el breve diálogo con Louis Blanc que Herzen recrea en

sus memorias es ilustrativo, sobre todo respecto a las ideas sobre la libertad:

La vida humana es un gran deber social, –dijo Louis Blanc–: el hombre debe sacrificarse siempre a la sociedad. –¿Por qué? –Le pregunté de pronto. –¿Cómo puede preguntar eso? Es claro que todo el propósito y toda la misión del hombre es el bienestar de la sociedad. –Pero no lo alcanzaremos nunca si todos hacen sacrificios y nadie disfruta. –Esta usted jugando con las palabras. –Sí, debe ser mi confusión mental de bárbaro –le contesté riendo.⁶

La cita nos ingresa en el segundo tramo de la tribulación: la relación imaginaria de los revolucionarios con el pueblo. ¿El rostro atroz de la burguesía es suficiente para aventurar una salida popular? ¿Puede el pueblo conservar las libertades, filosóficas, morales, políticas, plasmadas en las luces? Herzen, quien vio en el fiasco del 48 la imposibilidad de congeniar la soberanía popular y la forma republicana de gobierno, labra una cuidadosa y no menos atormentada reflexión. La colusión entre el reino del pueblo, el socialismo y la libertad individual.

La libertad puesta al servicio de la prosecución del bienestar popular entraña una “esclavitud voluntaria”, “la subordinación del individuo a la sociedad, al pueblo, a la humanidad, a la idea, es la continuación de los sacrificios humanos, la ofrenda del cordero para calmar a la divinidad”. El deseo de libertad muta en

⁶ Herzen, *Mi pasado y mis ideas*. Tomado de Berlin, *op. cit.*, p. 163.

deseo servil: “El individuo, mónada verdadera y real de la sociedad, ha sido siempre sacrificado a alguna noción general, a algún nombre colectivo, a alguna bandera. Nadie inquiría para quién se trabajaba, a quién se sacrificaba, a quien se aprovechaba, a quién se liberaba al renunciar a la libertad individual”.⁷ La nueva divinidad, por quien vale abnegarse, es el pueblo. Herzen advierte, como Tocqueville y Michelet, el comienzo de *la era del pueblo*; pero añade una pregunta, infrecuente para un socialista, que arriesga la verosimilitud de la política moderna: *¿Las masas populares desean la libertad?* Interrogación crucial, en la estela del magistral discurso de La Boétie y sus secuelas en toda meditación sobre la obediencia, que la filosofía política respondió, casi unánimemente, salvo por Maquiavelo y Spinoza (con ambigüedades y prudencias que sus cultores a menudo no están dispuestos a reconocer, e incluyo aquí a Marx con una anfibiaología aún más acentuada) por la negativa. Herzen, con sorprendente agudeza sociológica, calibra el revés de trama de la pregunta, que vuelve insidiosas las respuestas rotundas, y lo expresa en un tramo del ensayo que transcurre dialogando con un joven revolucionario desilusionado: “Usted se queja porque los pueblos no realizan las ideas que usted más estima, que son claras para usted, porque saben salvarse, valiéndose de las armas que usted les ofrece, y poner término a sus sufrimientos. Mas, ¿por qué piensa usted que el pueblo debe realizar precisamente las ideas de usted y no las de él, precisamente hoy y no mañana?” ¿Y cuáles son los deseos del pueblo? Herzen ve aproximarse un nuevo mundo

7 Herzen, *Desde la otra orilla*, op. cit., p. 465.

mediante la destrucción completa del antiguo, un cataclismo llamado revolución, a manos de los nuevos bárbaros, nazarenos, que mueren de hambre y frío, duermen en desvanes y sótanos, entretanto nosotros, dice, “bebemos champagne y comemos barquillos en salones conversando acerca del socialismo”.⁸ Es otra versión de la bifurcación pascaliana entre la fuerza y la justicia, cuya dramaticidad, en este caso, proviene de una conciencia socialista que intuye un estallido civilizatorio, el fin de la transmisión cultural que debería cumplirse en el humanismo socialista, la consumación del nihilismo como versión secular del apocalipsis. Herzen, como Marx, desprecia a la chusma popular bonapartista, pero da un paso más: considera que la articulación entre liderazgos plebiscitarios e incremento de la administración burocrática, o el juego entre centralización estatal, satisfacción de las necesidades populares y legitimidad política, roza los recónditos deseos de las masas:

Las masas quieren detener la mano que les arrebató insolentemente el pedazo de pan que se han ganado, y ésta es su necesidad principal. Son indiferentes a la libertad individual, a la libertad de expresión. Las masas aman la autoridad. Siguen cegadas por el brillo arrogante del poder; aun las ofende el hombre independiente; por igualdad entienden igualdad en la opresión; temerosas de los monopolios y los privilegios, miran de soslayo el talento y no permiten que un hombre deje de hacer lo que ellas hacen. Las

⁸ *Ibid.*, p. 397.

masas desean un gobierno social, que las gobierne para ellas y no contra ellas (...) Esta es la razón de que los *liberadores* estén más cerca de las conmociones sociales contemporáneas que cualquier *hombre libre*. Un hombre libre puede ser absolutamente inútil, pero de aquí no se sigue que deba actuar contrariamente a sus convicciones.⁹

Las masas desean la holgura burguesa. Imaginan la democracia menos como una expansión de la libertad que como una ampliación del consumo. El hombre libre, que no está dispuesto a renunciar a su estilo de vida ni a proyectar su idea de libertad, porque la sabe minoritaria, porque descubrió, además, que es indiferente para el pueblo, preocupado con otras urgencias perfectamente comprensibles, se retira de la ciudad. Es el tiempo de los liberadores, a quienes, en plena retirada, el hombre libre, antiguo cofrade, les deja una advertencia: “El fin que no se vislumbra, no es tal fin, es una ilusión. El objetivo debe estar más cerca, al menos debería consistir en un jornal o en el placer que proporciona el trabajo”.¹⁰ El utopismo, la búsqueda de una politización total de la existencia, en un contexto de masas movilizadas, puede ser letal para la libertad. Por otro lado, aproximar el objetivo probablemente redunde en un perfeccionamiento del *gobierno social*. Los revolucionarios, amantes de la libertad, no pueden sino forzar una situación: su triunfo será al precio de la causa que motivó la lucha.

La ambivalencia hacia el pueblo —el sujeto de la democracia por venir (socialismo) crece en una horma

⁹ *Ibid.*, pp. 463-4.

¹⁰ *Ibid.*, p. 372.

burguesa que desmiente ese porvenir— esconde, como bien señaló Berger, una dificultad constitutiva en el razonar de Herzen: su concepción orgánica de la marcha de la humanidad, proveniente de su iniciático hegelianismo y su persistente romanticismo, asentada en la continuidad de la condición civilizatoria. Herzen no puede admitir ruptura bruscas, no consiente que la desesperación (es una diferencia crucial con Bakunin) desate genuinas pasiones revolucionarias, ni heterogeneidades o disimilitudes de lo real. De allí que la herencia sea una cuestión política de primera magnitud. Pero, a su vez, Herzen advierte que esa concepción, a la que él no puede renunciar, está desfasada, ha sido desbordada por la rapiña burguesa y por la política de los pobres. Ve lo que es insoportable ver. La emancipación, preciosa palabra, no admite ser colectiva, comunista, genérica. La inestabilidad, la evanescencia temporal de la modernidad, dificulta sobremanera hallar vericuetos para su politización. La emancipación es una tarea filosófico-existencial, impolítica. ¿Tragedia? Todo exiliado arrastra esa cruz; en este caso, más bien, la *harmatia* del socialismo ilustrado puede leerse pedagógicamente. De su pesar filosófico y político, Herzen extrae tres lecciones, que no han perdido completamente su vigencia: 1) La historia no tiene dirección objetiva; son los sujetos, quienes, a veces, logran, y siempre contradictoriamente, imprimirle alguna. 2) La imagen revolucionaria del pueblo desconoce no solo la vida de las masas sino que desprecia, en su romántico inmediatismo revolucionario, las arduas mediaciones gubernamentales que pueden permitir, y nunca es seguro, una persistente mejora en el nivel de vida popular. 3) Una recuperación de la prudencia, dentro de una tradición, la revolucionaria, que la soslayó encandilada con la

audacia jacobina. La prudencia política permite, por un lado, reconocer la diversidad de los estratos temporales, el dispar ritmo de la historia, y, por el otro lado, reconocer que los deseos de las minorías ilustradas generalmente no coinciden con los deseos de las mayorías populares. Un resumen plausible, argüimos, para las tres lecciones podría ser el siguiente –y es lo que divorció a Herzen de las posteriores generaciones revolucionarias, que abrazaron el cambio social violento–: los métodos bárbaros entrañan barbarie, y no hay pirueta dialéctica que pueda figurar una civilización superior tras ahogar en sangre las culpas del presente.

El tétrico final de la Revolución en Europa prohijó este sutil ensayo, plagado de equívocos –el socialismo es promesa libertaria y cadalso para la libertad–, cuya potencia proviene no solo del temprano descubrimiento del carácter ilusorio de las filosofías progresistas de la historia sino del develamiento de los límites de la política a partir de la inquietante irrupción del pueblo, cuya anfibología, inherente a su función en la tradición política occidental (*plebs* y *populus*), se vuelve crecientemente insoportable, pues desbordó cualquier encuadre institucional preciso: el pueblo será exterminado (radicalizando su exclusión) o el pueblo exterminará a sus opresores haciendo caso omiso de la distinción entre civilización burguesa y barbarie burguesa. La larga cita donde Herzen anticipa el deseo popular de un gobierno social acaso matice el rasgo explosivo de la anterior contradicción mediante la estabilización de un nuevo régimen de gobernanza que podríamos llamar, apelando a la conocida figura foucaultiana, *biopolítico*. Su correlato cultural, que Herzen atisbó en la pérdida del sentido de la libertad, es el nihilismo reinante en la sociedad de

masas. Hay, sin embargo, otra salida: desplazar la revolución de Europa a Rusia. Herzen exploró esa posibilidad, que conocemos bajo el nombre de *populismo*. Pero, de nuevo, la prédica abrazó la articulación entre la *intelligentsia* y el campesinado. La primera custodia la trama civilizatoria y el segundo conserva una organización social con eje en la propiedad comunal. Oprimidos por el zarismo, su amalgama significaba la posibilidad socialista: liberación de los siervos y democracia política. Fue el programa del influyente diario *La Campana*, editado por Herzen en Londres durante la década del 50; leído por todo el mundo político ruso, hasta por el mismísimo Zar, descubrió para los rusos la fuerza política del periodismo y del periódico como organizador colectivo. La irrupción de la segunda generación populista, para quienes Turguéniev, en *Padres e hijos*, inventó el mote de *nihilistas*, cuyo *ir hacia el pueblo* acarreó un cuestionamiento radical de las formas de vida y las libertades de la *intelligentsia* y una legitimación de la violencia como medio idóneo de transformación social, desarmó la hipótesis señera de Herzen. Otra vez el lugar de enunciación de la política amenazaba la autenticidad de su existencia. Los revolucionarios parecían replicar la estrategia de la elite pedrina que forzó la europeización de la nobleza rusa.

Berger se pregunta al comienzo de su artículo por qué Herzen nos parece tan eminentemente moderno. Tan poco decimonónico. Su respuesta es una comparación con Marx, epítome de la modernidad crítica. Para nuestro tiempo, en cambio, la peculiaridad de Herzen radica en la mixtura entre lucidez y desesperación ante un horizonte brumoso tras cuyo umbral quizás ya no nos guarde nada parecido a nosotros.

MERCADOS

“Me siento cada vez más indispuerto hacia esos marxistas de nuestros días que atribuyen alegremente todos los males del mundo al capitalismo, descartan la experiencia soviética como irrelevante y sustituyen una reflexión seria por una imagen de un mundo posrevolucionario en el que no habría ningún problema económico (o en el que cualquier problema que pudiera surgir sería resuelto sin dificultad por los productores asociados de una comunidad mundial)”.

Alec Nove, *La economía del socialismo factible*

“Lo que está en juego en los debates actuales no es el nivel de intercambios mercantiles necesarios inmediatamente después de una revolución anticapitalista, sino si el fin a largo plazo del socialismo, es decir una sociedad sin clases, cuya construcción puede durar un siglo, merece ser alcanzado”.

Ernest Mandel, *En defensa de la planificación socialista*

El tren que transporta a la familia Zhivago arriba a una estación del interior ruso:

Detrás de la esquina, escondiéndose una tras otra y alteradas como si les fueran a predecir el futuro, estaban en fila india las campesinas de las aldeas vecinas con pepinos, ternera cocida y pastelillos de centeno y requesón que, a pesar

del frío, conservaban el aroma y el calor bajo las colchas con que los habían envuelto para su transporte. Mujeres y jovencitas, con pañuelos metidos bajo el cuello de sus cortas pellizas, enrojecían como amapolas con las bromas de los marinos y al mismo tiempo les temían más que al fuego, porque eran los marinos quienes nutrían principalmente los destacamentos para luchar contra la especulación y el comercio libre, ahora prohibido. La turbación de las campesinas no duró mucho. El tren se detenía. Llegaba el resto de los pasajeros. El público comenzó a mezclarse. El comercio se intensificó. Antonina Aleksándrovna pasaba revista a las vendedoras, con la toalla al hombro, como si se dirigiera al patio trasero de la estación a lavarse con nieve (...). Al final de la fila había una mujer con un pañuelo negro bordado en rojo. Vio la toalla bordada. Sus ojos insolentes se inflamaron. Miró a su alrededor, se aseguró de que el peligro no la acechara de ninguna parte, se acercó rápidamente a Antonina y, apartando la tela que cubría la mercancía, le susurró una retahíla ardiente de palabras: Mire, ¿ha visto alguna pieza así? ¿No le gustaría quedársela? Venga, no se lo piense dos veces, me la quitan de las manos. Se la cambio por la toalla”.¹

La pieza era una apetecible liebre asada. El trueque fue consumado. La escena de la célebre novela de Pasternak trasluce un sesgo de la potencia plebeya: la

1 Pasternak, Boris. *El doctor Zhivago*. Barcelona, Galaxia Guttenberg, 2010, pp. 296-7.

conformación desenvuelta de un mercado popular. En medio de la guerra civil, el comunismo de guerra, las requisas, los decretos altisonantes, se trama un mercado *ad hoc*, a la vera de la estación, cuyo fin es reproducir las condiciones de vida. Toda una vulgata opone sin más socialismo y mercado. Pero la ilación de sus relaciones posee otra densidad, que se deduce de la autonomía y espontaneidad admisible de la sociedad, aunque también entraña la inquietante vigencia del *homo economicus*, que cierta tradición liberal juzga inherente a la naturaleza humana. La discusión económica en el socialismo, de modo más dramático que en el capitalismo, es una discusión sobre el deseo. El párrafo de *Dr. Zhivago* denota la reaparición del mercado acorde al *animo deseante*, a la *condición humana* o a la *inevitable supervivencia de la ley del valor durante el período de transición*. Comenzamos rastreando la última, que es el marco general de comprensión marxista del fenómeno, de su resignada aceptación. Porque, además, el mercado es una institución histórica, no una ley natural, como mostró, entre otros, Karl Polanyi, en *La gran transformación*. Pero el problema no está allí, sino en el entrelazo entre la iniciativa individual, la autonomía y el ímpetu del demos/deseo, y el intercambio a nivel molecular, popular; también, lo veremos, respecto a la organización general de la economía.

Insertamos, para cerrar esta suerte de introducción, otro tramo extraído de un largo diálogo entre prisioneros rusos en un campo nazi, legible en otra gran novela, protagonista estelar, como *Zhivago*, del siglo soviético:

Yo no soy un kulak –dijo Pavliukov–, y nunca he sido enviado a las talas forestales para

cortar árboles, pero tengo mis reservas contra los comunistas. No te dejan vivir a tu manera. No, eso no lo siembres; con ésa no te cases; éste no es tu trabajo. El hombre acaba pareciéndose a un loro. Desde niño he querido abrir una tienda propia, una donde se pudiera comprar todo lo que uno quisiera. Y al lado de la tienda, un pequeño restaurante donde, después de las compras, poder tomar una copita, meterte algo caliente en el cuerpo, o si te apetece, una cerveza. ¿Sabe? Lo habría hecho a buen precio. Habría servido platos sencillos. ¡Patatas al horno! ¡Tocino con ajo! ¡Col en salmuera! ¿Sabe lo que le serviría a la gente con vodka? ¡Huesos de tuétano! Los tendría todo el rato cociéndose en la olla. Así, tu pagas por el vodka, y yo te ofrezco un trozo de pan negro, un hueso, y sal, por supuesto. Y por todas partes, sillones de piel para evitar piojos. Te sientas ahí, tranquilamente, y nosotros te servimos. Pero si le hubiera contado a alguien esa idea, me habrían enviado a Siberia. No veo dónde está el daño para el pueblo. Los precios serían la mitad que los del Estado.²

Desde la Revolución bolchevique, y durante casi todo el siglo XX, los denominados gobiernos socialistas debieron dar respuesta a la vigencia del mercado tras

2 Vasili Grossman, *Vida y destino*, *op. cit.*, pp. 386-7. Alec Nove cita el párrafo para argumentar a favor de la preferencia del productor y el consumidor, es decir, que las pequeñas gentes puedan organizarse como mejor consideren para vender o comprar las cosas que facilitan y alegran sus vidas. Claro, responderá Ernest Mandel entre otros, que de la libre organización colectiva no se deduce necesariamente la existencia de mercados.

la Revolución, en el período de transición o de construcción del socialismo, o a la proliferación, tras bambalinas y escaparates, de hombres y mujeres duchos para el intercambio: los inquietantes *nepman* según la jerga soviética durante los años 20. Respuestas ante perplejidades que cabe aglutinar en un ramillete de preguntas: ¿Qué intensidad de flujos de capital es indispensable para sostener al Estado revolucionario? ¿Es viable asignar directamente la totalidad de los recursos, *ex ante*, o es imprescindible contemplar la demanda efectiva para no incurrir en irracionalidades y despilfarros crecientes? ¿Es posible organizar un sector de la economía donde no rija la Ley del valor? ¿Pueden propiciarse estímulos que no sean los materiales? El comunismo de guerra, la Nep, la planificación centralizada, la colectivización, la autogestión yugoslava, la moral comunista, el socialismo gulasch, el arrendamiento privado de la tierra en la Polonia de Gomulka, el reformismo soviético de los 60 que consagró la independencia financiera y gerencial de las empresas socialistas, la aceptación/aplicación del modelo soviético tras las ínfulas industrialistas en Cuba, el reformismo de Deng Xiaoping y la larga marcha hacia el mercado global en China, ejemplifican las disímiles respuestas al intrínquilis compartido. La ligazón práctica entre socialismo y plan, la garantía del cambio, o su inicio, de régimen social anudado a la estatización de los medios de producción no impidió, sin embargo, procurar, de diversas maneras, como decía Hobsbawm, que “el sistema no funcionara a los gritos”. El denominador común de todos estos proyectos, o escauceos, reside en ampliar los márgenes de autogestión económica, de las empresas y sus directores,

por un lado, y de los trabajadores y consumidores, por el otro; darles legitimidad a las preferencias del productor y del consumidor. La controversia es (era) si puede hacerse sin recurrir al mercado, o, indefectiblemente, la autonomía de los productores y consumidores requiere de un espacio social de tipo mercantil para que su libertad tenga sentido para los actores en ciernes. La segunda opción, la más explorada a fin de morigerar la rigidez de la planificación centralizada, entraña una pregunta atronadora: ¿El mercado puede desempeñarse como una suerte de institución neutral, optimizadora de la producción y distribución de bienes dentro de una sociedad, cuyo gobierno, o bloque de poder, aspira a favorecer el desarrollo de un sentido común socialista, o, puesto que el funcionamiento mercantil supone un modo de vida, triunfará la enajenación y el buen sentido indicará una organización capitalista de la sociedad?³

En lo que sigue, indagáramos una franja medular del materialismo, incluso una dialéctica materialista, que, sin embargo, los cultores actuales del pensamiento y las prácticas materialistas, por lo general, omiten, acaso para no perturbar su buena conciencia crítica con cuestiones prosaicas –tales como organizar del modo más eficiente posible la coordinación, asignación, administración y reproducción de

3 Los socialistas que condenaron el aventurerismo bolchevique, fieles a la filosofía de la historia, nunca dejaron de insistir en el carácter ineluctable del capitalismo en Rusia. Ante cada giro “promercado”, repetían, dedo enhiesto: ¡Se los dijimos! Un ejemplo notable es el libro de Rodolfo Mondolfo, publicado en italiano en los 20 y reeditado, con actualizaciones (discusiones con el gramscismo), en castellano durante los 60: *Bolchevismo y capitalismo de Estado (Estudios sobre la revolución rusa)*, Buenos Aires, Líbera, 1968.

las condiciones de vida de millones de personas—, y por eso, las y los materialistas, permanecen, aunque agiten cada dos o tres páginas las palabras *crítica* o *cuerpo*, en el plano del idealismo filosófico.⁴

La victoria de la Revolución bolchevique inauguró un extendido período económico de transición hacia el socialismo. Se trata de una completa *fase histórica* que arrastra dos cuestiones: ¿Cuáles son sus rasgos medulares? ¿Cuáles son sus tendencias decisivas? Estas preguntas estaban atravesadas no solo por la palabra mágica *transición*, sino por la existencia de una economía política del socialismo, es decir, por las derivas del primer esbozo de organización socialista de la sociedad: ¿Cómo calcular? ¿Con qué unidad de medida o cuenta? ¿Qué papel otorgarle al dinero y a los intercambios mercantiles? ¿Son suprimibles en lo inmediato? La indudable validez de la teoría del valor de Marx ¿puede emplearse para ponderar costos y transformarlos en precios? La planificación también era indudable, pero ¿toda la economía puede ser planificada, hasta el más recóndito detalle y sus precios

4 Por supuesto que para quienes aun viven dentro de la *koiné* marxista dicha franja, sus polémicas y enconos, es hartó conocida, aunque permítasenos dudar de las salidas, también archiconocidas, tales como “socialismo mundial”, “productores asociados”, “intelecto general” o “metabolismo social”, “planificación democrática”. No negamos su posibilidad, sí su *aprobabilidad*. Por ello, leímos con interés libros como *Ciber-comunismo. Planificación económica, computadoras y democracia*, de Paul Cockshott y Maxi Nieto (Madrid, Trotta, 2017) o *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular* de Martín Arboleda (Buenos Aires, Caja negra, 2021). Son tanteos, exploraciones, que buscan sacudir a las izquierdas para despertarlas del sueño dogmático de las políticas de la diferencia y la identidad. Despertamos cuando nos preguntamos, con un mínimo de acuidad, qué pensamos “poner” o “construir” en reemplazo del capitalismo. Durante esa vigilia retorna la experiencia soviética.

ponderados administrativamente? Allí está el gran debate soviético de los 20, con reverberaciones durante los 60.

La afirmación de la existencia de una economía política del socialismo se corresponde, es la respuesta científica, con la constatación de la vigencia de la ley del valor durante el período de transición. Stalin fue terminante, en este sentido, en su panfleto *Problemas económicos del socialismo en la URSS*. En un texto soviético de divulgación se dice así: “El sistema de planificación de la economía de la URSS utiliza eficazmente las relaciones mercantiles-monetarias y resortes económicos como son el beneficio, los precios, el crédito, etc.”. Con un tono más académico: “La ley del valor persiste en el actual estadio del desarrollo de la economía soviética. Esto significa que, en principio, el precio de un producto debe expresar la cantidad y la calidad del trabajo socialmente necesario para su producción. Por tanto, el precio de un producto debe corresponder a la cantidad de trabajo pagado (precio de coste) y de trabajo no pagado que su producción ha exigido; la dificultad práctica reside en la estimación de este último elemento”.⁵ La dificultad práctica, sencillamente, proviene de la inaplicabilidad de la teoría marxiana del valor a los fines de organizar la economía socialista. Ahora bien, ningún marxista podía aceptar la bifurcación entre la teoría de valor y el desarrollo práctico de la economía política del socialismo. Bujarin había sido tan terminante como el Stalin de la posguerra, pero en sentido contrario: *el fin del capitalismo y de la sociedad mercantil significa el fin de la economía política*.

5 Bettelheim, Charles. *Problemas teóricos y prácticas de la planificación*. Madrid, Tecnos, 1971, p. 93.

¿De la economía política o de la crítica de la economía política? Desde ya que en el afamado debate económico en la URSS de los 20 es dable hallar posiciones tan cambiantes, lábiles, como vimos para el caso del arte y las vanguardias, que toda cristalización presupone un esfuerzo dogmático. Trotsky, por ejemplo, exploró, a comienzos de los 20, la *militarización del trabajo* a fin de forzar una rápida recuperación de la producción y apurar de facto la socialización del trabajo; años después, en *La revolución traicionada* escribió: “El papel del dinero en la economía soviética, lejos de haber terminado, debe desarrollarse a fondo. La época de transición entre el capitalismo y el socialismo exige extremar el desarrollo de la circulación de mercancías”. Para ello, y para erigir un plan bien calculado, concluye Trotsky, es indispensable *un sistema monetario estable*. Dicho esto, proponemos un camino lateral, bajo el signo de una pregunta nodal: ¿Qué consecuencias tiene para el socialismo en construcción una lectura de la teoría del valor como forma social?

Isaak Rubin desarrolló quizás la respuesta teóricamente más consistente: la relación trabajo-valor está determinada por la forma social, es decir, para Marx, por la producción mercantil. Por tanto, la ley del valor que Marx teorizó corresponde al modo capitalista de producción. Rubin crítica con ímpetu toda versión naturalista del valor, que considera viable abstraerlo de sus condiciones sociales bajo el supuesto de la existencia de leyes económicas objetivas ahistóricas. *Ensayos sobre la teoría del valor en Marx*⁶ –siempre comparable con *Historia y conciencia de clase* y con todos los grandes

6 Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, Buenos Aires, Marat, 2022.

textos del llamado marxismo occidental—, escrito por Rubin en 1928, calibró, de manera absolutamente original para su época, su lectura de Marx a partir de la teoría del fetichismo de la mercancía, piedra angular del sistema marxiano. Las relaciones de producción se expresan, bajo el capitalismo, de forma fetichizada; por lo tanto: “Al analizar cualquier categoría económica, debemos ante todo señalar la relación social de producción que ella expresa”. El mercado, la oferta y la demanda equilibradas, los precios, el dinero son manifestaciones del capitalismo, cuyo proceder fetichista les es inherente. Así, Rubin subraya el antagonismo lógico-conceptual entre capitalismo y socialismo, o la imposibilidad de emplear categorías de la economía mercantil abstraídas de su forma social concreta para, por ejemplo, mejorar la coordinación de la economía socialista. La ilación entre las nociones de *valor*, *fetichismo* y *formación social* cuestiona, por el propio despliegue de la argumentación, la eventualidad de usar conscientemente, con fines socialistas, la ley de valor. Es el largo hilo que une a Rubin con Mandel y el Che Guevara (luego lo veremos). O con aquellos que enfatizan la *crítica* de la economía política o el rasgo centralmente enajenante de la producción mercantil: la ley del valor expresa relaciones sociales de producción fetichizadas. Siendo así, ¿cómo admitir mecanismos de mercado en el socialismo? Rubin descubrió tempranamente, antes de que se conocieran los textos del joven Marx o los *Grundrisse*, que en la teoría del valor y en la del fetichismo de la mercancía anidaba el carácter revolucionario de la obra de Marx.

Ahora bien: ¿Alcanza con sugerir que el socialismo es, contrariamente al capitalismo, producción

ampliada de valores de uso según su utilidad social? Qué ocurre si simplemente preguntamos por el modo de cotejar valores de uso, dado su carácter singular e inconmensurable. ¿Y cómo, con qué criterios, determinar la utilidad social de un bien? En otros términos: ¿Cómo comparar dos, o más valores de uso, sin reducirlos a un patrón común, o sea, sin someterlos a alguna lógica equivalencial de intercambio? ¿A cuál, si rechazamos los precios y el dinero por sus implicancias fetichistas? ¿Cómo computar el efecto socialmente útil? Una larga cita de Rubin indica por dónde puede provenir la respuesta (reveladora también de los problemas que acarrea):

En una sociedad con una economía regulada, por ejemplo, en una economía socialista, las relaciones de producción entre los miembros individuales de la sociedad se establecen conscientemente con el fin de garantizar un curso regular de la producción. El papel de cada miembro de la sociedad en el proceso de producción, o sea su relación con otros miembros, se halla conscientemente definido. La coordinación de la actividad laboral de individuos separados se establece sobre la base de las necesidades estimadas previamente, del proceso técnico-material de producción. El sistema dado de relaciones de producción es una entidad cerrada, dirigida por una única voluntad y adaptada al proceso material de la producción como un todo.⁷

⁷ *Ibid.*, pp. 49-50.

La planificación centralizada –*la única voluntad consciente que ve el proceso material como un todo*– parece ser la consecuencia de la ausencia de mercado. Si aún no arribó el reino de la abundancia, que permitiría determinar el consumo por la producción sin mayores dificultades, y vivimos en una sociedad de escasez relativa, y, además, el socialismo conserva la libertad de trabajo y de consumo para los productores, ¿cómo ordenar de forma eficiente la asignación de recursos? ¿Cómo coordinar el sistema de decisiones, la estructura de su jerárquica, hasta alcanzar la *voluntad única*? ¿Es lícito replicar que lo resolverá la *democracia de los productores libres asociados*? Alec Nove dirá: “Dado el sistema centralizado, que es la consecuencia de la eliminación del mercado, la existencia de una burocracia poderosa se convierte en una necesidad funcional?”⁸. Si es o no la consecuencia es el cogollo de la polémica. Aún así, vale resaltar la siguiente paradoja: el libro de Rubin, sin duda una cumbre del pensamiento crítico de inspiración marxiana, acoge, y el párrafo que citamos es lo suficientemente elocuente, la posibilidad objetiva de la burocracia como agente regulador de la economía socialista. La burocracia no sería una degeneración sino el correlato práctico de la *Crítica*. Marx, bien sabemos, resistió toda prefiguración de la sociedad socialista; nada dijo de cómo calcular los costos de producción bajo el socialismo o cómo articular las necesidades de la sociedad, bajo qué criterios, con qué arquitectura institucional para un conjunto de decisiones que a menudo exigen pericia técnica, y las pocas alusiones esparcidas a lo largo de su obra no superan

8 Alec Nove, *La economía del socialismo factible*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 53.

el nivel de una sugerente vaguedad. Tal situación dejó a los marxistas entre huérfanos y despreocupados: el futuro dirá. Cuando el futuro llegó, nadie sabía cómo sortear los anteriores interrogantes. Ludwig Von Mises aprovechó el flanco y atacó con una invalidación general de las probabilidades económicas del socialismo. En su temprano ensayo *Socialismo* (1922) afirmó que una economía que suprimiera el mercado estaba condenada a la irracionalidad y el despilfarro, puesto que era inviable realizar cálculos económicos *ex ante* que tendieran al uso eficiente de los factores de producción, la asignación de recursos y distribución de bienes. La superioridad de la economía mercantil está dada, principalmente, por dos elementos. 1) el mercado coordina insuperablemente la relación entre necesidades múltiples y recursos escasos, 2) los precios son indispensables como indicadores del costo de oportunidad del uso alternativo de los recursos, es decir, los precios y el dinero permiten considerar alternativas. Sin mercado, para Von Mises, la fijación de precios será irremediabilmente arbitraria, y, en consecuencia, la economía tenderá hacia el colapso. Oskar Lange escribió la célebre respuesta teórica en nombre del socialismo; pero para ello tuvo –para combatir el sentido común invalidante–, que alejarse de perspectivas como las de Rubin, aceptando la validez científica del análisis económico marginal o la inutilidad de la teoría del valor-trabajo marxiana (no es viable ningún cálculo económico desde la perspectiva del *trabajo socialmente necesario*), debido a que, ante todo, Marx desconoció la ley de la demanda, puntal, junto a la teoría matematizable del equilibrio general, de la ciencia económica moderna.

Las investigaciones de Lange, desde el iniciático *Sobre la teoría económica del socialismo*⁹ hasta sus propuestas programáticas para reforma el socialismo en su Polonia natal, constituyen la más sofisticada versión de los argumentos a favor del uso consciente de la ley valor durante el período de transición al socialismo. Lange usa, hace un “uso consciente” de, las nociones cardinales de la economía neoclásica y desvía sus conclusiones. Pregunta si es factible determinar objetivamente los precios ante la ausencia de un espacio mercantil de intercambio o si los precios fijados por la Junta Central de Planificación serán necesariamente arbitrarios, y responde: *es económicamente factible determinar precios de forma objetiva sin la concurrencia del mercado*. La estructura objetiva de los precios se alcanza, sigue Lange, si se respeta su función paramétrica (los precios son parámetros que determinan el comportamiento de las unidades), que incluye el cotejo prueba y error hasta dar con el equilibrio (corrigiendo precios al alza o a la baja según se desajustan las cantidades ofrecidas o demandadas). Con una simple regla contable, la JCP impone, usando conscientemente la función paramétrica, los precios que las unidades productivas deben aceptar como una realidad objetiva para calcular la mejor combinación de factores de producción (el menor costo). Así llegamos al clímax del texto: “La JCP realiza la función del mercado”. La función idéntica es la de fijar las reglas de juego. Por tanto, los planificadores no deben calcular todos los costos de una economía en un período dado, conjetura irrealizable, sino establecer imperativamente –con la

9 Oskar Lange, *Sobre la teoría económica del socialismo*, Barcelona, Ariel, 1970. Publicado originalmente en inglés en 1936.

misma imperatividad que el mercado— el marco para que los recursos productivos puedan asignarse con un máximo de eficiencia. Lange contraataca logrando una concordancia teórico-formal entre mercado y planificación. La superioridad del socialismo, que Lange reconoce, proviene de su contenido, o de sus objetivos sociales superiores, no de la forma económica que vehiculiza su funcionamiento. La modelización bosquejada por Lange es consecuencia de su epistemología: las categorías económicas poseen validez científico universal, no histórica-relativa según el modo de producción vigente, como argüía Rubín y otros marxistas dialécticos, que nuestro autor conoce y combate.¹⁰

El problema no previsto por la teoría de Lange —que el propio Lange descubrió cuando dirigió el comité de planificación en la Polonia de Gomułka— fue la contundente incidencia de las decisiones políticas (*coacción extraeconómica*) en la economía del socialismo. Por ello, el Lange, aspirante a cerebro intelectual del reformismo polaco, demandaba la desburocratización de la economía, es decir, su despolitización. Que actúen las leyes económicas específicas del socialismo: “La expresión

10 Economistas soviéticos (Liberman o Nemchinov), durante la década del 60, respondieron, frente a la pregunta sobre cómo mejorar la productividad de la economía soviética, que se debía reformar la planificación mediante “el perfeccionamiento del mecanismo de precios, introducción de normas de rentabilidad e incentivo válida para una serie de años, ampliación del poder de las empresas y supresión de la tutela minuciosa sobre ellas”. Había que conectar el plan con el principio del interés material y medirlo, es decir medir la actividad económica, con un único índice: el del beneficio. Tales propuestas fueron discutidas y aplicadas muy disparmente en la URSS, pero son lo suficientemente ilustrativa de los marcos del debate soviético. Liberman, *Plan y Beneficio en la economía soviética*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 40.

organizativa de la sustitución de la fuerza extraeconómica por la utilización de leyes económicas debe ser la separación gradual de la administración de la economía nacional de las actividades extraeconómicas del Estado, esto es, del ejercicio del poder político”.¹¹ La separación gradual era un efecto de maduración del socialismo, argumentaba Lange, tratando de empujar la destalinización sin mayor estridencia. En suma, la dirección política de la economía promueve la arbitrariedad, persiguiendo fines de corto plazo, cuya consecuencia en el mediano, es el racionamiento. La arbitrariedad de los precios (por ejemplo situarlos permanentemente por debajo de sus costos perturba el curso físico de la producción) destruye la racionalidad económica, “porque no existe modo de medir la eficiencia de la ejecución de un plan sin un sistema de precios de cuenta que satisfaga la condición objetiva del equilibrio”.¹² Si el socialismo debe evitar el racionamiento y preservar, hasta que arribe la abundancia, la libertad de preferencia del consumidor y la libertad de los ciudadanos de optar por un trabajo u otro; el único modo de organizar-coordinar la economía supone conservar las referencias de precios objetivos (fuentes vitales de información), políticamente neutrales, usufructuando, para ello, la lógica formal del mercado. Toda combinación virtuosa entre plan y mercado implica estipular fronteras nítidas entre política y economía. ¿Cómo realizarlo bajo un régimen cuyo líderes creían actuar en el sentido de la Historia? Es más, si nos olvidamos de los jefes supremos, ¿qué socia-

11 Oskar Lange “la economía política del socialismo” en Lange (comp.) *Problemas de economía política del socialismo*, México, FCE, 1965, p. 19.

12 Lange, *Sobre la teoría económica del socialismo*, op. cit. P. 87.

lista marxista puede aceptar el socialismo de mercado? Pues ello implica aceptar la posibilidad cierta de concebir el mercado como un mecanismo formal, abstraído de su contenido social, de asignación de recursos, que carcome el vínculo, nodo de la criticidad marxiana, entre reino mercantil, dominación de clase y explotación.

Es el meollo del debate entre Alec Nove y Ernest Mandel, en los crepusculares años 80, cuando la búsqueda de Lange *et al*, ya no estaba apuntalada por las tasas de crecimiento soviéticas ni por el dominante *desarrollismo* de las décadas del 50 y 60, y la invalidación del socialismo, la planificación económica, combinaciones de plan y mercado, hacían estragos o eran furor incluso en el campo intelectual socialista. Repongamos, brevemente, tal meollo, pues en él aún anidan cuestiones candentes, que reaparecen cada vez que alguien indaga la factibilidad del socialismo aquí y ahora.¹³

Alec Nove, nieto de mencheviques, imbuido de sentido común *british* y tenazmente contrario a todo romanticismo revolucionario, procuró, tras décadas consagradas a historiar el funcionamiento de las economías socialistas soviéticas, modelar un socialismo factible¹⁴ a partir de una premisa incontrovertible: la

13 Los autores aclaran, repetidamente, que sus modelos transicionales valen para los países capitalistas desarrollados. Creo que el meollo filosófico de la polémica nos habilita a desoír justificaciones cuya consecuencia es enmudecernos.

14 *La economía del socialismo factible*, *op. cit.* El libro suscitó una precisa respuesta de Mandel: *En defensa de la planificación socialista*. La replica y contrarréplica, más un sugerente artículo de Diane Elson, que crítica a ambos por su común productivismo desconocedor de la economía del hogar, el trabajo feminizado no pago, pueden consultarse en *La crisis de la economía soviética y el debate Mercado / Planificación*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992.

única manera de subsanar la abolición del mercado en sociedades modernas de masas consiste en establecer una planificación centralizada y burocratizada de la economía. Es el camino soviético, y sus resultados desalientan dicha senda. Por lo tanto, hay una única salida reformista para las economías planificadas: el mercado. No hay tercera vía. Mandel debe responder que sí la hay: *la autogestión conjunta, democrática y centralizada, el autogobierno planificado de los productores asociados*. A Nove semejantes formulaciones le parecen una contradicción en los términos, slogans, o directamente sandeces: “En una economía industrial moderna, la interrelación entre sus partes puede, en principio, basarse en contratos libremente negociados y escogidos (producción de mercancías) o siguiendo un sistema de instrucciones vinculantes procedentes de las instancias planificadores”.¹⁵ Planificar exige verticalizar las decisiones y, en el extremo, el conjunto de relaciones sociales; horizontalizarlas, “los productores asociados”, conduce, corolario práctico, al mercado. Los productores para producir necesitan medios de producción y estos o se los asignan desde arriba vía plan o deben adquirirlos de otros productores libres: ¿Cómo lo harán si no existe un mercado con un sistema de precios que refleje los costos? *El socialismo factible* de Nove es abiertamente un socialismo de mercado —es socialista porque la propiedad privada de las grandes corporaciones, o la gran empresa capitalista, fue eliminada, estipulando una escala variable de propiedades: estatal bajo plan; socializada, cooperativa y privada bajo reglas mercantiles— con democracia

15 Nove, *op. cit.* p. 69.

pluralista y aceptación sin remilgos de la división social del trabajo o de la indubitable especialización, rasgos medulares de la vida moderna. Su factibilidad, precisamente, es deducible de cuatro premisas: 1) distinción teórica y práctica entre capitalismo y mercado; 2) separación entre planificación y democracia; 3) aceptar la división funcional entre gobernantes y gobernados; 4) evitar abnegarse el probable apoyo de las clases medias. El capitalismo es una fuerza social de control y apropiación; el mercado, en cambio, es una institución, escindible del capital, que coordina, espontánea e impersonalmente, las elecciones libres de los sujetos o de los productores libremente asociados. *Contratos libremente negociados*, escribe Nove. El intercambio mercantil no expresa relaciones sociales fetichizadas, a menos que validemos el universo metafísico del marxismo. Nove es un *posmarxista*. La planificación, por su parte, entraña jerarquías en las decisiones (sumada la especialización campante de las profesiones); la democracia, en cambio, o su adjetivación: democratización, es una crítica permanente de las jerarquías. La planificación tiende a la centralización de la decisión y la democracia a la descentralización, o a los controles cruzados, de las decisiones. Patrocinar la planificación democrática o pugnar por democratizar la economía, solo puede precipitar pésimas decisiones de política económica (y es una de las explicaciones para la particular inquina de Nove con los sindicatos). No hay socialismo sin disociar el espacio de la producción y el espacio de la política. Su reconocimiento deriva de otro: la aceptación de la diferenciación entre gobernantes y gobernados como efecto de la operante división social, cuya morigeración, en

democracia, sucede a través del pluralismo político y la libre expresividad social. La cuarta premisa es la aristotélica ponderación de las clases medias, barómetros de la racionalidad y de la libertad, también del fanatismo y el romanticismo político, que Nove combate con ahínco (por no decir fanatismo).

De todas formas, el cogollo de un libro como *La economía del socialismo factible* quizás no radique en sus conclusiones pequeñoburguesas o socialdemócratas, sino en la fortaleza conceptual que hace derivar el socialismo de mercado del conocimiento crítico del modelo soviético, y, por extensión, de toda propuesta política que se proponga suprimir el mercado como condición básica para la emancipación. Mandel, educado en la crítica del modelo soviético, y defensor consecuente de un socialismo democrático sin mercado ni precio, debía reaccionar ante el *tour de forcé* de Nove.

Mandel rechaza, obviamente, que el mercado sea un espacio de coordinación libre que autorregula su eficacia, o que la producción de mercancías no engendre capitalismo. El mercado promueve, ante todo, la atomización social (o la *serialidad* según Sartre), que dificulta, o directamente arruina, la identificación de decisiones de carácter público-colectivo, producto de los procesos sociales de interdependencia, como los casos del transporte automotor o el ambiente (ejemplos ofrecidos por Mandel). En respuesta, Mandel intuye una coordinación espontánea entre los productores libres asociados, sin las miserias del mercado (desigualdades, desempleo) ni la burocratización autoritaria de la planificación central soviética, a partir de dos observables en el capitalismo tardío: 1) el crecimiento generalizado de las transacciones no mercantiles de bienes

intermedios intra multinacionales, 2) consumos masivos inelásticos menos sensibles a las señales de precios que a patrones socioculturales. Es decir: es factible producir y consumir bienes sin pasar por el candil de la mercancía. Para ello, para que los productores eviten la circulación mercantil o la asignación directa burocráticamente elaborada, son imprescindibles dos presupuestos: 1) una aceptada y permanente *politización* de todas las esferas de la existencia, cuya traducción es la proliferación de Congresos, asambleas, Consejos; 2) la identificación racional de *necesidades objetivas* que estipulan un orden de prioridades común a millones de personas y traslucido para las conciencias: básicas (alimento, vivienda, transportes, educación, salud), secundarias (culturales y recreativas), las restantes serán gastos de lujo. Su objetividad y jerarquía es histórica y psicológica; no es arbitraria ni subjetiva, y puede corroborarse en las más diversas sociedades humanas. Ahora, si lo segundo es cierto para qué lo primero. Por esto: “Las fronteras precisas entre estas tres categorías son difíciles de trazar” (incluso dentro de las necesidades fundamentales; pues si bien vale suponer que las personas necesitan objetivamente alimentos y vestimenta de ello no se infiere que sepamos qué tipo de alimentos o vestimenta desean esas mismas personas; pero Mandel, preocupado porque el consumo no decante en consumismo, elide el probable conflicto entre necesidad y deseo). Su traza, entonces, depende menos de su maciza objetividad histórica que de la capacidad de los trabajadores de reconocer, en cada Congreso, cada Asamblea, el *interes general humano*. ¿Qué sucede si eso no sucede, si un consejo de fábrica hace primar su interes particular, vociferado, por supuesto, como

general? ¿Quién obliga a los trabajadores-ciudadanos de la federación socialista a ser libres? La respuesta no puede ser, creo, los propios productores libres; por ello, Diane Elson –también Nove– afirma que la *auto-gestión* en Mandel “funciona más bien como un *deus ex machina* para desplazar a la burocracia”. En todo caso, la eliminación del capitalismo no elimina el problema nodal de la modernidad política: la cada vez más acuciante dificultad para identificar-armonizar el interés general. Contrariedad expuesta, ante todo, en la paradoja del autogobierno democrático, que deriva de la paradoja de la soberanía: para autogobernarse el pueblo debe ceder su soberanía a una minoría gobernante. Aunque, debemos confesar, que un consumado ilustrado como Mandel jamás se amilanaría ante ninguna paradoja. Para él, la razón, liberada de la enajenación mercantil, es capaz de encontrar el correlato estricto entre necesidades objetivas socialmente jerarquizables y la planificación equilibrada –*ex ante*: antes de que comience la producción– de las preferencias del consumidor y la asignación de recursos. El *equilibrio ex ante* permitirá reducir al mínimo el papel del dinero y del intercambio mercantil a condición de procesar correctamente una cantidad significativa de información de manera simultánea. Allí sigue orbitando el núcleo de la crítica a la eficiencia de la planificación. Mandel, a fines de los 80, ya respuntea una salida, anticipada por algunos economistas matemáticos y funcionarios soviéticos, como Leonid Kantoróvich: aliar virtuosamente plantificación y computarización. Algunos de sus herederos, más o menos díscolos, que imaginan cibercomunismo o cripto-comunismo, consideran que la actual infraestructura digital de retroalimentación de

datos viabiliza recolectar información a una velocidad tal que las brechas de escalas, características de la planificación, podrían reducirse al mínimo. El GAFAM es el *Correo alemán* en la nueva gigantomaquia por el socialismo.

En fin, detrás de la polémica entre Nove y Mandel en torno a la realización del socialismo tal como fue pergeñado, en sus grandes líneas, por Marx en el contexto de sociedades complejas y altamente diferenciadas, subyacen dos enigmas para cualquier práctica transformadora: la relación, en el sentido de sus límites y neutralizaciones, entre *lo económico* y *lo político* y los márgenes para diferenciar entre *necesidades objetivas* y *deseos subjetivos*. Para continuar explorando sus pistas y perplejidades nos aproximamos a nuestro continente.

En América Latina contamos con un capítulo nodal de la polémica económica del siglo –¿es posible organizar y coordinar la economía sin mecanismos de mercado?–. El mentado debate cubano de comienzos de los 60, y en los últimos años, la reactualización que propone Álvaro García Linera para defender el camino boliviano, diferenciándolo, aunque cuida el margen de expresión, de la vieja Cuba y la reposición venezolana del socialismo y la escasez de bienes.¹⁶

La consolidación de la Revolución cubana, tras el triunfo en Bahía de Cochinos, desencadenó un agudo contrapunto económico –como destaca ahora Linera, y Trotsky antes: la estabilidad política de la revolución da paso a la primacía de la economía– en torno a la organización de

16 García Linera, Álvaro. “Tiempos salvajes. A cien años de la revolución soviética”, en Andrade, Juan y Hernández Sánchez, Fernando (eds.). 1917. *La Revolución rusa cien años después*. Madrid, Akal, 2017, pp. 529-611.

la producción a fin de calibrar la construcción del socialismo, que se solapaba con el impulso industrializador y la crítica del “Señor Azúcar”. Probablemente perdure en la memoria latinoamericana el papel de Ernesto Guevara, a la sazón Ministro de Industrias, en dicho debate. Por otra parte, en la URSS, como señalamos, a comienzos de los sesenta, y bajo los auspicios de la revista *Novy Mir* (publicación que fomentaba una revisión del socialismo en un sentido antistalinista), se editaron una serie de trabajos tendientes a polemizar con la organización planificada y centralizada de la economía, cuya hoja de ruta era: independencia financiera, gerencial y productiva para las empresas, disminución de los precios administrados y ampliación de los precios libres, fomento de la producción de bienes de consumo mediante la generalización de los intercambios monetarios entre las empresas y la puesta en relieve del consumidor.¹⁷

Pues bien, el reformismo soviético en ciernes repercutió en el debate cubano. Guevara se trenza con posturas que tomaban algunos aspectos de las contemporáneas publicaciones rusas, como la citada de Liberman, polacas también, a través de nuestro conocido Oskar Lange y su escuela. Los escritos económicos del Che se asientan en el rechazo filosófico, político y económico de la primacía de la ley del valor en el período de construcción del socialismo.¹⁸ En rigor:

17 Ver Kagarlitsky, Boris. *Los intelectuales y el Estado soviético, de 1917 al presente*. Buenos Aires, Prometeo, 2005, pp. 230-56.

18 Guevara, Ernesto. *Escritos económicos*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y presente, 1969. También, *El gran debate sobre la economía en Cuba*, La Habana, Ocean Sur y Centros de Estudios Che Guevara, 2006. Está última versión recoge más intervenciones, sobre todo cubanas, que amplían las perspectivas de comprensión sin alterar las posiciones teóricas enfrentadas.

frente al problema del cálculo económico, ¿debe utilizarse como criterio privilegiado el valor de cambio? Si la respuesta es afirmativa, se debe favorecer la autonomía financiera de las empresas, alentar los estímulos materiales a fin de propiciar el crecimiento de la productividad del trabajo, incluso dentro del sector socialista las empresas deberán regirse por principios mercantiles. Guevara, por el contrario, responde que no. No es posible ni deseable un uso consciente de la forma equivalencial de los intercambios mercantiles con fines socialistas. Brinda razones prácticas: la economía cubana es pequeña; y es factible, entonces, organizarla eficazmente de manera centralizada. Pero el trasfondo es filosófico-político: el socialismo no puede tolerar la primacía de la ley del valor, puesto que ésta es esencialmente contradictoria respecto al desarrollo de una sociedad sin clases. Apenas puede aceptarla, momentáneamente, por el lado del consumo, pero jamás en la decisiva cuestión de la producción (todo socialista marxista es un productivista). La producción puede estructurarse de otra forma e incluso la productividad del trabajo puede hallar otra palanca. Para el primer caso, Guevara propone una centralización extrema: una única empresa dirigida por el Estado a través de sus ministerios respectivos a fin de optimizar el uso racional de los recursos disponibles y evitar el cálculo mercantil de precios y salarios. Para el segundo, según el Che, existe otro tipo de estímulos capaces de animar y fortalecer la productividad del trabajo: los morales. Guevara busca inocular conciencia, educación, en el corazón del funcionamiento económico. Moralizar, que en el Che es idéntico a politizar, la economía. Si la dirección socialista no puede impulsarlo y se resigna a

la vigencia objetiva de la ley del valor, ganará el cinismo, y el socialismo se irá corroyendo hasta la restauración completa de las relaciones capitalistas.

Racionalidad centralizadora y moral revolucionaria. Es un ejemplo de la convivencia, no muy dialéctica, entre el ultra objetivismo y el ultra subjetivismo que estructura el pensamiento del Che. La confianza en criterios racionales objetivos (leyes, planes, eficiencia, optimización, centralización) es indistinguible de la apuesta por la existencia de una subjetividad popular socialista. La indistinción, sin embargo, para perder su abstracción y concretarse, debe moldearse. La mediación entre lo objetivo y lo subjetivo, su dinamización política, radica en el Estado-Partido. El Estado concentra recursos económicos, erige el socialismo, es la traza de la razón, y el Partido cumple una función pedagógica, negativa y positiva: vigilancia revolucionaria respecto a los males del egoísmo y exhortación a la ética revolucionaria, que debe hacer valer los estímulos morales por sobre los materiales.

Sus contrincantes cubanos contaban con el favor del funcionamiento concreto de las economías del bloque socialista, los esquemas teóricos más avezados (Bettelheim intervino contra el Che alegando la estricta objetividad de la ley de valor, la posibilidad de entrelazar el cálculo económico con formas socialista de propiedad y la imposibilidad, en términos marxistas, de alterar el curso de la producción y sus relaciones objetivas con la fuerza práctica de la voluntad; Mandel, al contrario, juzgó viable el camino del Che), fueron inclinando la balanza hacia la organización de la economía cubana en consonancia con el sistema soviético.

Sopesando el legado revolucionario de la gesta del 17 para los siempre renovados intentos de transformar la sociedad, Álvaro García Linera, en filigrana, contrapone Bolivia a Venezuela, se opone al guevarismo y discute el ánimo concluyente de los cultores del socialismo de mercado como horizonte insuperable.

Para Linera es infructuoso pretender desde el Estado suspender la ley del valor, y los intentos de eliminar la ley tuvieron consecuencias negativas para el socialismo. En primer lugar, se requiere de una coacción extraeconómica, que lejos de sustentarse en reglas estatales universales, se apoltrona en un conjunto de decisiones personales de funcionarios públicos, quienes aplican de manera subjetiva su comprensión del valor de uso, es decir, la utilidad social, o “los efectos útiles de los diversos objetos de uso”, según Engels. En segundo lugar, dichos intentos no liquidan el mercado; antes bien, van troquelando a la nueva clase dirigente, que, separada y crecientemente opuesta a la sociedad, concentra las decisiones medulares respecto a la producción y reproducción de las condiciones materiales de vida. Pero, a su vez, “como la burocracia estatal no puede estar presente en cada uno de los poros de la sociedad en cada actividad social, la lógica económica de las cosas, tatuada en el cerebro de las personas, en sus hábitos y cálculos económicos personales y familiares, brota por todos lados, convirtiendo los microespacios públicos y legales en los que el Estado impone su criterio en simples archipiélagos asediados por un mar de relaciones económicas reales clandestinas”.¹⁹ Los graficamos con la escena de la novela de Pasternak

19 *Idem.*, p. 584.

La cuestión radica en lo siguiente: ¿Es posible escindir la *forma Estado* de la *forma dinero*? Marx consideraba que no. La crítica de lo abstracto, del fetichismo de la mercancía, suponía tanto la del trabajo subsumido por el capital como la del espejismo hegeliano que universalizaba la razón estatal. El error del socialismo, heredero de *Octubre*, fue considerar que se podía eliminar al mercado mediante la planificación, sin suprimir la estatalidad.

Queda suelta, bamboleante, otra discusión, que le da vigor al argumento guevarista, más allá de sus desvaríos económicos. El mercado, su mágico halo dinerario, acaso no sea un mero criterio para producir y distribuir bienes: quizás, por el contrario, despliegue una forma valor antropológica, incluso toda una ontología del ser social, que acaba moldeando el conjunto de las relaciones sociales. Es la lúcida intuición del Che: la conciencia y las prácticas socialistas no pueden florecer si sigue rigiendo el mercado, puesto que éste reclama una forma de vida que es incompatible con la vida socialista. Pero su paradójica solución consiste en la completa estatización de la vida económica, que, junto a la primacía directiva del Partido, Guevara juzga compatible con el desarrollo y afianzamiento del socialismo, es decir, de la emancipación humana. Linera, en cambio, y a tono con nuestros tiempos contingentes, considera que el socialismo solo puede germinar desde abajo, a partir de micro prácticas comunitarias que, al unísono, pongan en entredicho la legalidad estatal y la mercantil. En el vaporoso e incierto “mientras tanto” –ausente el rasgo prospectivo de la *transición*– el Estado es indispensable para defender y sostener al bloque popular-plebeyo en la cima del poder político

“lo estatal como síntesis de lo popular”, según la formulación de Zavaleta Mercado) cuyo manejo de los resortes legales permite universalizar la dominación legítima y cobijar una inestimable ventaja en el entramado del sentido común, y, por su parte, el mercado, el devenir feriante o el plebeyismo económico-informal de las masas populares, es crucial para costear el proceso y para mantener el nivel de vida del pueblo, cuya sensible baja, como consecuencia de apresuradas políticas anti-mercantiles que redundan en inflación, carestía y escasez de bienes, afecta la legitimidad de la Revolución.²⁰ Así, ante el conflicto desatado en el TIPNIS,²¹ una suerte de contradicción entre figuras universales –soberanía, territorio, nación–, y figuras particulares –comunidad, tierra, formas de vida–, Linera personifica, contra “el ecologismo colonial y antiestatal”, al *funcionario de lo universal*:

La carretera sutura una geografía nacional escindida en dos grandes bloques geográficos: altiplano/amazonia (...) con la carretera, la geografía real y la geografía ideal del Estado

20 En *La razón neoliberal* (Bs. As. Tinta limón, 2014), Verónica Gago explora una alternativa, contraria a los dos opciones por “arriba”: la estatal socialista y la estatal desarrollista, enraizada en un plebeyismo económico que realiza una apropiación vitalista popular –no racional-consciente–, barroca, de la ley del valor. Allí lo popular, su pragmática vital, desborda tanto el cálculo mercantil como la planificación estatal.

21 Territorio indígena parque nacional Isidoro Sécore. Situado en la amazonia boliviana, históricamente aislado del resto del territorio nacional, fue el epicentro de un conflicto en 2010 a raíz del proyecto de construcción de una ruta nacional que atravesaba el parque. Para el Gobierno de Evo Morales el conflicto fue particularmente desafiante porque ponía en entredicho la dirección hegemónica de los pueblos indígenas.

(presente en mapas y convenios) tienden a coincidir. Cuando hablamos de geografía real nos referimos a la verificación de que su autoridad es de orden público con efecto de cumplimiento y legitimación social”.²²

El Estado, como todo Estado apriorísticamente concebido, integra social y territorialmente a la población (construyendo vías férreas, carreteras, escuelas, etc.). Si vale preguntar por el sentido socialista del socialismo de mercado Lange o Nove o mensurar los enigmas que emergen del esquema mandeliano, no podemos elidir la pregunta de cómo es posible encastrar el socialismo comunitario, cuya tendencias Linera dice explorar, con el nacionalismo más bien convencional de este autentico intelectual de Estado, que, bajo el paraguas leninista crítica el infantilismo de izquierda y pondera el *capitalismo de Estado* o el *Estado burgués sin burguesía*.

En fin, la entrelazada actualidad del Estado y el mercado le otorgan *tiempo* al cambio revolucionario. Habitar con eficacia el Estado y administrar con sapiencia las relaciones con el mercado interno, con el mercado mundial y el capital trasnacional oxigena el clima político-social y faculta a las prácticas socialistas que anidan en el corazón de lo popular a que florezcan a su ritmo, sin ser aceleradas desde arriba ni sometidas a una tensa partición dicotómica de la sociedad. La *cuestión guevarista* –la intromisión de la ley del valor capitalista en la subjetividad popular, forjadora de

22 García Linera, Álvaro, “Geografía de la amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista” en *Posneoliberalismo*, Buenos Aires, Clasco, 2020, p. 115.

un modelo humano de derecha, de acuerdo con León Rozitchner, que siempre evoca Diego Sztulwark, en sus recurrentes críticas contra el consenso desarrollista, horada, si existe algo así, el sentido común socialista²³ – conserva su pertinencia ante la NEP boliviana, el capitalismo andino, que defiende Álvaro Linera, tanto como la prudencia macroeconómica boliviana frente al descalabro venezolano. Con todo, Guevara y Linera comparten, tras demasiados jirones de la historia, la síntesis *utópico-realista soviética*: la primacía moral de la conciencia y del cuerpo-máquina frente a la inercia de la naturaleza.

23 Creo que vale citar como síntesis el libro *La ofensiva sensible. neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja negra, 2019. Sobre todo la sección “Ley del valor y forma de vida” (pp. 125-29), cuyo abordaje complementa, tensionando, el nuestro, y viceversa.

LOS GIROS DE LA RUEDA: SOBRE LA VIDA POLÍTICA SOVIÉTICA

“Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el gobierno totalitario es diferente de las dictaduras y tiranías; la capacidad de advertir esta diferencia no es en modo alguno una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los teóricos, porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia. Por ello tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra totalitario”.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*

“La RDA dejó un montón de archivos, no un montón de cadáveres, como los nazis”.

Manfred Stolpe, antiguo responsable de las iglesias en la RDA

¿Es posible combinar el pensamiento político del totalitarismo como nueva forma de gobierno con la historia social que repone la agencialidad de los actores soviéticos? ¿Puede haber una relación posible entre la ficción totalitaria que desconoce los hechos y niega la facticidad del mundo y la experiencia de vida, impregnada de la verosimilitud de lo cotidiano, que releva la historiografía? Karl Schlögel es optimista y arguye que las tesis de *Los orígenes del totalitarismo* pueden coligarse con los revolucionarios estudios de Sheila

Fitpatrick.¹ En realidad, el autor está esbozando su programa de investigación, plasmado en el formidable libro que hemos recorrido en diversas oportunidades, cuyo cogollo es un enfoque caleidoscópico que reúne “la historia desde arriba” y “la historia desde abajo” del stalinismo. Nosotros, en cambio, pretendemos indagar ciertas zonas del pensar político contemporáneo a la luz de la renovada historiografía soviética que tornó obsoleta a la llamada “escuela del totalitarismo”.²

Estamos, *prima facie*, ante un caso típico de inconmensurabilidad paradigmática. La reflexión teórica sobre lo político, en la estela de la filosofía política, rastrea la *forma* del régimen político –*el régimen como forma de vida*–, es decir, los principios, en el sentido de Montesquieu, generadores de la acción, o, en la senda de Lefort, la constitución simbólica que, más allá de las prácticas, discursos, instituciones, históricamente referenciales, devela un conjunto de articulaciones, *una lógica de identificación* y *una imagen del cuerpo*, que no son deducibles de la historia, y que, por el contrario, la

1 Karl Schögel, *op. cit.*, p. 26.

2 Para decirlo con una cita: “A partir de los años 70, historiadores como Leopold Haimson, Stephen Cohen, Moshe Lewin, Marc Ferro, y más tarde John Archh Getty y Sheila Fitpatrick, para citar solo a los más conocidos, han producido trabajos que escapan a los esquemas totalitarios antes dominantes (...) Los historiadores se apartaban del concepto para buscar analizar las sociedades sometidas a la superficie monolítica de los aparatos estatales stalinistas. La revolución de 1917, la guerra civil, la colectivización de los campos y el GULAG se interpretaban ahora en la *longue durée* de la historia rusa y en el contexto social del Estado posrevolucionario, desideologizando un enfoque que tendía a explicar todo a través de categorías exclusivamente políticas: el modelo leninista de Estado, el rol del partido demiurgo, la sociedad atomizada, el terror como forma de gobierno, etc.”. Traverso, Enzo. *El totalitarismo*. Buenos Aires, Eudeba, 2001, p. 128.

conducen y explican. En suma: el punto axial de la teórica política reside en la capacidad de distinguir entre un régimen político libre y una tiranía. El totalitarismo, como categoría y como hecho, desafía la tradicional distinción, es decir, exige nuevos esfuerzos reflexivos a fin de conservarla. Por otra parte, el razonar historiográfico insta al enraizamiento, la mentada referencia empírica que resiste conceptualizaciones apresuradas. Así justifica Schlögel sus objetivos: “En el transcurso del trabajo en este libro se puso de manifiesto, claramente, lo poco que sabemos hasta ahora sobre la producción del imperio soviético en la época de Stalin, sin cuyo conocimiento no podemos siquiera hablar de un poder total”.³ Aquí *poder total* semeja omnisciencia y atomización, captura de la sociedad; en cambio, los “datos historiográficos” arrojan un conjunto social amorfo, fluido, inaprensible, una suerte de, para decirlo con el lenguaje de las sociologías de la modernización, “sociedad en transición”. Es el emblema de la historización, con el archivo y la agencialidad como vectores, contra los efectos deshistorizadores que inducen los modelos sistemáticos, que, en el caso de los estudios soviéticos, están particularmente inclinados hacia el destaque de la ideología, el tópico de la *ideocracia*. Es lo que revela, por ejemplo, la investigación de Fitzpatrick sobre *El equipo de Stalin*⁴: Stalin, lejos de ser un *vozhd* (líder supremo), solitario y cruel, gobernó en equipo; respetó, a su manera –es decir, con sensibles dosis de brutalidad criminal–, la tradición soviética de

3 En el mismo sentido se expresa Moshe Lewin en la introducción de *El siglo soviético*: “Uno de los argumentos de este libro es que la URSS es, aún, un sistema del que sabemos muy poco”. *Op.cit.*, p. 6.

4 Fitzpatrick, Sheila. *El equipo de Stalin*. Barcelona, Crítica, 2016.

la dirección colectiva (afincada en el Politburó), cuya “prueba” más conspicua, que sorprendió en su momento a los observadores y es el punto de inicio de la investigación, fue la continuidad y estabilidad con la que la dirección soviética procesó la muerte de Stalin. Es obvio, pues, que asome el siempre candente debate epistemológico alrededor del “peso” de las ideas o creencias, por un lado, y las prácticas y acciones, por el otro. Más allá de ello, apenas someramente, destacamos cómo decisivas investigaciones historiográficas confirman la escasa validez analítica de la categoría de totalitarismo.

La inconmensurabilidad puede cifrarse en dos figuras divergentes: *régimen* y *civilización*. La primera, como vimos, es crucial para el pensamiento político, que, bajo la conocida noción de *lo político*, configura las relaciones entre el poder y la ley en tanto principios vertebradores de lo social. La segunda, en cambio, insinúa a una atmósfera cultural, el *Homo sovieticus*, que impregna sentidos, orienta acciones, que no necesariamente remiten a la verticalización —una sociedad moldeada desde arriba—, puesto que intenta despejar cómo los agentes *hacen algo con lo que hicieron de ellos*. De esta forma, la idea de *civilización soviética*,⁵ que debe vincularse, en un idéntico cordón braudeliano, con la *longue durée* y la *civilisation matérielle*, está particularmente

5 En el campo académico fue pionera la investigación de Stephen Kotkin: *Magnetil moutain. Stalinism as a Civilization*, Berkley press, 1995. Se trata de un largo estudio de caso: la construcción de la ciudad de Magnitogorsk, en los montes Urales. Capital de la siderurgia soviética, símbolo de la industrialización heroica de los 30' (la utopía y el escarnio), y, para el autor, microcosmos civilizatorio: “Stalinism signified the advent of a specifically socialista Civilization base on the rejection of capitalism”.

atenta a la vida cotidiana, la habitualidad de las prácticas sociales –valores, miedos, esperanzas–, los lenguajes y sus zonas privilegiadas de simbolización: las largas colas para acceder a las tiendas, las viviendas comunales, el *blatt* (contactos o palancas sociales), los *tolkachi* (gestores para el mercado negro), etc. Otro punto de divergencia corresponde, para también condensarlo en figuras prototípicas del debate en las humanidades, al contrapunto entre *acontecimiento* y *proceso*. El primero –Arendt lo formuló emblemáticamente– remite a lo *sin precedente*. La ruptura manifiesta de los hilos de la tradición –*cuando el pasado ya no alumbraba el porvenir*, según escribió Tocqueville–, la *hiancia* que resiste toda explicación acumulativa. Los *orígenes* que pergeñó Arendt no son teleológicamente constatables, más bien se trata de la comprensión de un “clima”, los diversos quiebres acaecidos, que se aproxima al abismo, bajo el cual yace el magma totalitario. El segundo, como es esperable, denuncia el procedimiento *deshistorizador* del acontecimiento, y procura reponer los procesos, de mayor o menor perdurabilidad y calado, capaces de asir el fenómeno: el atraso ruso, la crisis de la autocracia, la guerra civil europea, el modelo leninista de poder. La complejidad del proceso no repone la necesidad histórica, más bien enfatiza la *contextualización* como vehículo comprensivo ineludible; de lo contrario, el acontecimiento, reducido a novedad y despojado de su anclaje histórico-social –con un sentido, es cierto, algo prosaico, pues soslaya su dimensión filosófica: un acontecimiento tiene gravedad ontológica puesto que alcanza todas las vibraciones del ser–, es ininteligible. Sin embargo, una mirada más atenta acaso pueda escudriñar un terreno común, a pesar

de las polaridades clásicas que acabamos de reseñar. En primer lugar, cierto énfasis en la generalización. Encontrar un modo de acceder a un reducto de fuerte singularización: ¿Cómo tallar la forma de lo múltiple? En segundo lugar, los problemas compartidos para entreverar relaciones entre experiencia y lenguaje, sobre todo, aunque no solamente, con fenómenos colectivos. Restañar la experiencia, tal el esfuerzo del historiador, que parece consustanciarse con la resistencia del pueblo soviético frente a la lengua del poder (a la cual se pliega –es la acusación sibilina del historiador– porque comparte mirador, el teórico de la política), arrastra la ingenuidad de lo originario, una fe en la experiencia vivida como fuente indubitable de verdad. A la inversa, postular la primacía del concepto (restaurar la filosofía política, como reclamaba en la década del 80, a la luz del suceso totalitario, Lefort quien endilga, de ese modo, el tosco empirismo del historiador y disecciona la paradoja del “realismo político” de filósofos versados en el significante) puede, como es obvio, menoscar las hebras de la experiencia. Además, dicho de otro modo, los dos énfasis contienen riesgos mayúsculos. Porque si por un lado la restitución de la experiencia efectiva, que emerge del archivo, las historias cotidianas, durante el siglo soviético, contra los tópicos de la lengua totalitaria, conlleva la pregunta sobre cómo evitar que la suspensión analítica de la centralidad del terror, para que pueda irrumpir lo peculiarmente diverso, se vuelva trivial relativismo histórico, por el otro lado las teorías del totalitarismo, en su afán por aferrar conceptualmente la forma, pueden subsumir lo real bajo un rigor tal que haga sucumbir la heterogeneidad que urde el conjunto social.

Pues bien, a sabiendas de que transitamos un territorio minado, que atañe no solo los riesgos, más bien módicos, de la transdisciplinariedad, sino una complicidad latente con los tiempos de oscuridad, que solo la proverbial inocencia, pretendidamente aséptica, del académico puede soslayar, ensayaremos un cruce de enfoques y problemáticas. Primero, el propósito compartido entre Arendt y Fitzpatrick –como nos instaba al inicio Schlögel– alrededor de ciertas precauciones metodológicas y ciertos rasgos del stalinismo. Segundo, la hipótesis arendtiana de la *destotalización* del régimen soviético tras el hecho banal de la muerte del dictador totalitario, que parece tanto converger con las tesis historiográficas de restitución de la agencialidad como divergir de la estilizada teoría lefortiana del totalitarismo. De hecho, aquello que, en primer lugar, dispone la comparación es cierta resistencia a la conceptualización y el peculiar apego a la experiencia, vinculado a una particular atención respecto a las fuentes históricas, que anida en el pensar arendtiano, y, en segundo lugar, la inevitabilidad teórica que acarrearán las historias que se adentran en semejante sistema político y social.

Aunque a menudo es soslayado, las primeras críticas del stalinismo que movilizaron la noción de totalitarismo provinieron de las izquierdas. Victor Serge y Boris Souvarine constituyen dos ejemplos inestimables en la ardua tarea de articular antifascismo y antistalinismo durante la década de los 30. En 1933, Victor Serge, advertido de su inminente deportación, escribe una carta-testamento a sus amigos parisinos (de la “oposición de izquierda”, que editaban sus novelas),

solicitándoles que la publicaran si él desaparecía.⁶ Allí admitía que el socialismo cobijaba gérmenes de reacción, y que estos habían florecido en la Rusia soviética: “En la hora actual, estamos cada más en presencia de un Estado totalitario”. La clave, o el origen, de ese dramático vuelco histórico, reflexiona Serge en sus *Memorias*, estuvo en la incapacidad de la revolución de plantear el problema de la libertad: “La única declaración que había que hacer de nuevo y que no hizo fue la de los Derechos del Hombre”.⁷ La ruptura con Trotsky, quien por otra parte había llegado a elucubrar sobre los rasgos totalitarios del régimen de Stalin, proviene del abismo que abre la “revolución staliniana”: ¿Los cambios acaecidos ponen en entredicho la validez heurística del marxismo? ¿Sigue siendo pertinente la perspectiva de clase como vector analítico y político de la totalidad social? Es lo relevante, más allá de las discrepancias entre ambos respecto a la historia de la Revolución y su deriva reaccionaria: Serge señala la autonomización de la Cheka, el episodio represivo de Cronstadt, la construcción del Partido como instancia superior y reservorio inapelable de la verdad, inaceptables para Trotsky pues horadaban su integridad revolucionaria y la contundencia de su antagonismo con Stalin. Mas allá de ello, decíamos, porque lo medular es el cordón umbilical entre la puesta en crisis de la intelección marxista y el reconocimiento de la novedad totalitaria. La lucidez de Serge –y acaso su antigua militancia libertaria haya sido decisiva– radica en el reconocimiento, sin duda doloroso, del engarce. Lo mismo

6 Recuperada en sus *Memorias de mundos desaparecidos*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 285-6.

7 *Ibid.*, p. 356.

atisbamos en la biografía política de Stalin escrita por Boris Souvarine hacia mediados de la década del 30:⁸ la renuncia consciente a emplear categorías fetichizadas, como “lucha de clases”, “peligro kulak”, “fenómeno burocrático”, “reflujo revolucionario en Europa”, ciñe la indagación a la experiencia de un acontecimiento, la erección de un régimen de dominación total, cuyo descripción, al resistir el vocabulario marxista estándar, da lugar a sorprendentes hallazgos. La perspicacia política –que solo puede surgir de alguien que no concibe a las revoluciones como aberraciones– suple la carencia de fuentes históricas confiables, y es la razón de la ponderación arendtiana, frente a la posterior biografía de Stalin escrita por Isaac Deutscher, más abundante en fuentes documentales pero menos sagaz, pues comprende dialécticamente al stalinismo recurriendo a clisés como “agudización de las contradicciones”, “avance por el lado malo”, sin escatimar paráfrasis del texto hegeliano, como la frase suma: *la Historia universal no es el terreno de la felicidad*. La crítica de izquierda al stalinismo es, obviamente, inexplicable sin el marxismo, pero el punto neurálgico es el reconocimiento de la crisis del paradigma marxiano frente a la consolidación del régimen soviético. Es la diferencia radical entre Serge y Souvarine, por un lado, y Trotsky y los trotskistas, por el otro. *Reconocimiento* no quiere decir invalidación teórica del marxismo *in toto*; quiere decir, en cambio, descubrimiento de los límites de una teoría de pretensiones totalizantes. Althusser lo formuló a fines de los 70, de modo harto menos radical: *el marxismo como teoría finita*. Sin embargo,

8 Souvarine, Boris. *Staline, Aperçu historique du bolchévisme*. París, Gérard Lebovici, 1977.

quisiéramos avanzar más y argüir que, de la lectura de Serge y Souvarine, emerge lo siguiente: el régimen de dominación total stalinista es incomprensible desde la hermenéutica marxiana de las clases sociales. Y es allí donde confluyen las razones históricas de Fitzpatrick con las meditaciones políticas de Arendt.

En la introducción metodológica a su estudio sobre la vida cotidiana durante el stalinismo, Fitzpatrick dedica unas páginas a explicar por qué es conveniente prescindir de la noción de clase como unidad básica de análisis. En el mundo soviético el vocabulario clasista englobaba la totalidad social: “Lucha de clases”, “enemigos de clase”, “kulak”, “especialistas burgueses”, “vida obrera”, “vida campesina”, pero tal lenguaje mentaba menos una categoría objetiva de indagación que una lógica de difusión ideológica, un esquema de lealtades, o de distinción entre amigos y enemigos, y un sistema de clasificación estatal. Además, desde la revolución a la consolidación staliniana se produjo una triple ruptura del sistema de clases, que, en Rusia, mayoritariamente, estaba formado por la aristocracia y el campesinado. 1) la revolución de octubre expropió inmediatamente a las antiguas clases poseedores; 2) la guerra civil destruyó la estabilidad social, sus esquemas habituales de reproducción, de un conjunto mayúsculos de ciudadanos y diezmó a la clase obrera, bastión social de los bolcheviques; 3) tras el intervalo pacífico de la NEP, los planes quinquenales, la colectivización forzada del campo y la industrialización acelerada, liquidó a la tradicional clase campesina y desarraigó a millones de personas. Fitzpatrick refiere este proceso como *desclasamiento*: el régimen de la revolución, que ejercía una dictadura de clase –o,

mejor, una dictadura soberana representativa de la clase ascendente– y perfilaba su verdad filosófica en el análisis de la dinámica de clases, *desclasó* a la sociedad soviética. Finalmente, en la teoría marxista el análisis de clase está estrechamente asociado con la relación con los medios de producción –de allí que para Trotsky definir a la burocracia como una clase fuera, desde el punto de vista marxista, una contradicción en los términos, porque la burocracia no era dueña de los medios de producción–: ¿Qué sucede, entonces, cuando el Estado es el propietario monopólico de los medios de producción? El esquema medios de producción –clase– dominación social estalla, puesto que se abre una brecha entre la interrupción de la relación entre clase poseedora y medios de producción y la continuación de la dominación. Los marxistas que definían a la burocracia soviética como nueva clase dominante, que explotaba a la clase obrera y se apropiaba colectivamente del excedente, en una suerte de aceleración de la idea de capital total e intelecto general pergeñados por Marx en los *Grundrisse*, restañaban el esquema. Aquellos que resistían esa asociación se vieron obligados a apelar al *Deus ex machina* de la “transición”. Fitzpatrick, en cambio, indica que la ambivalencia que entrañaba la propiedad estatal de los medios de producción (¿el proletariado se había convertido en propietario o el proletariado era explotado por el Estado propietario?) tornó irrelevante la idea misma de clase, puesto que lo decisivo, diáfano para los ciudadanos soviéticos, menos rebuscados que los teóricos marxistas, era la relación con el Estado: “El estatus de *clase* en el mundo real consistía en tener mayor o menor acceso a los bienes, lo cual a su vez dependía en gran

medida del grado de derecho al privilegio que el Estado permitiera”.⁹ Las palabras *estatus* y *privilegio* pueden confundir, pues remiten a un mundo “premoderno” moldeado en relaciones personales, frente a la racionalidad impersonal de la modernidad, y abonar, de ese modo, a la conjetura del stalinismo como reacción o reintroducción del zarismo por otros medios. Las palabras evocadas dependen del enfoque, la vida cotidiana de los cuales, que incursiona en la siguiente cuestión: ¿Cómo se relacionaba la gente común con el Estado total? Pero, más allá del encuadre, nos interesa detenernos en la figura del *desclasamiento*.

Para Arendt, la ruptura del sistema de clases es un antecedente decisivo para que sea factible el ejercicio de la dominación totalitaria sobre una sociedad atomizada y masificada. Se trata de la diferencia perceptiva, afectiva y cognitiva entre las clases y las masas. El quiebre de la solución decimonónica para gobernar lo social –la representación política y la legitimación expresiva de los intereses sectoriales–, que arrastraba sin duda una disfuncionalidad puesto que la relación entre lo social y la estatalidad exteriorizaba la exclusión política de grandes sectores de la población, marca la significativa diferencia entre los orígenes de los dos totalitarismos. En Alemania, la conflictividad histórica se encargó de desarticular el sistema de clases dejando masas disponibles para el encuadramiento totalitario. En cambio, la Rusia de los zares –Arendt convalida una extendida visión occidental sobre el devenir ruso, que comparten, por ejemplo, los marxistas de la

9 Fitzpatrick, Sheila. *La vida cotidiana durante el estalinismo. Cómo vivía y sobrevivía la gente común en la Rusia soviética*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, p. 30.

II Internacional, Weber y Gramsci— es una sociedad amorfa, sin sistema de clases ni representatividad política. Según Arendt, el contraste medular, insuturable, entre Lenin y Stalin, o, mejor, entre el régimen que imaginó Lenin y el que consolidó Stalin, yace en la disímil preocupación por la forma. “Lenin se aferró al instante a todas las posibles diferenciaciones sociales, nacionales y profesionales, que podían proporcionar una cierta estructura a la población, y pareció convencido de que en semejante estratificación se basaba la salvación de la revolución”.¹⁰ Lenin pensó, con gran instinto político y menos convicciones marxistas —y siempre vale destacar los recurrentes elogios que Arendt dedica a Lenin, puesto que acaso allí anide una de las claves secretas de su obra y de su lectura del siglo XX— en una necesaria estructuración social de la población rusa, arrasada por años de guerra y revolución, como condición histórica para el despliegue socialista. Stalin, al contrario, debió destruir la incipiente estructuración leninista para que fuera posible, una vez efectuado el terror y la atomización, el totalitarismo. La intuición leninista fue la institución política de clases sociales, con sus diferenciaciones e intereses contrapuestos, y nacionalidades (y allí puede atisbarse el postrero debate de Lenin y Stalin sobre la “políticas de nacionalidades”), mediante una dictadura partidaria; la de Stalin fue el desclasamiento, la desestructuración y el descalabro social, mediante el terror, la hambruna, las purgas *in crescendo*, a fin de acuñar la dominación total. El artefacto leninista fue la NEP y su liquidación fue el prelude indispensable para el

10 Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Madrid, Alianza, 2006, p. 447.

advenimiento totalitario; por eso, sugiere Arendt, la continuidad de la NEP, perfectamente plausible, hubiese sido el mejor antídoto contra la ocasión totalitaria. De la estipulada frontera entre Lenin y Stalin merecen destacarse al menos dos cuestiones. Por un lado, la primacía política en relación con las clases –constitución / destrucción–; por el otro, el argumento nítidamente “socialdemócrata”¹¹ de Arendt en relación con la endeblez de la estructura social rusa, la viabilidad de la NEP como única posibilidad histórica objetiva. Ambos elementos eran inadmisibles para la dirección bolchevique, y es esa una de las peleas de transmisión entre Stalin y Trotsky, los enemigos encarnizados.

El antagonismo entre las clases y las masas exige una reflexión sobre el “aditamento sociológico” del poder total. La siempre inclasificable Arendt despliega sus hipótesis entretejiendo la sensibilidad de “derecha” respecto a la rebelión de las masas y el nihilismo consumado con el “freudo-marxismo” alrededor de la psicología del hombre-medio, la artificialidad y la constitución de un deseo servil. El punto nodal reside en la relación entre *interés* y *superfluidad*. Las masas son “sujetos colectivos” desinteresados, en el sentido de su incapacidad congénita para reconocer razones y objetos de genuina preocupación, de un modo harto más radical respecto a la dislocación que descubrió Marx en el *18 Brumario* entre el enraizamiento social y la imaginación política. Su desinterés rompe las barreras del sentido común, situando a las masas, con apetito de organización política y pulsión activista, más allá del bien y del mal, de la verdad y la mentira.

11 Pueden consultarse los textos de Kautsky, Otto Bauer o Rodolfo Mondolfo al respecto.

Su potencia proviene de una paradoja: colectivamente son imprescindibles, pero individualmente son superfluos. La literatura rusa del “hombre superfluo” se extiende al conjunto –la experiencia de la superfluidad es consustancial a las masas en una tierra híper poblada–, vehiculizando una nueva forma de gobierno, puesto que “el totalitarismo no busca la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos”.¹² De esta forma, el desinterés, el desprecio por los hechos, la trivialidad y la inutilidad son rasgos decisivos de la sociedad totalitaria, que, por otra parte, la vuelven inaprensible para el juicio burgués y para el juicio clasista con el que se educó la tradición socialista. Esos rasgos producen tal inquietud, desafían de tal modo la reflexión, que difícilmente puedan asimilarse. El desasosiego deriva de la crisis abismal de la razón como consecuencia de la imposibilidad de hallar racionalidad alguna en los sucesos bajo estudio. De allí brota la diferencia, ahora repuesta, entre Arendt y las corrientes historiográficas que venimos indagando, y también los persistentes argumentos de izquierda contra “la leyenda de los dos totalitarismos”. Pero, a su vez, encontramos en Arendt una similar perplejidad en relación con el “destino” de los sujetos en una sociedad masificada, regida por el espectáculo y la industria cultural. No sabemos, arguye Arendt, cuántas personas, sometidas al desarraigo y a las amenazas de la miseria, prototípicas de las sociedades de masas modernas, tenderán a legitimar las políticas totalitarias, puesto que “no sabemos hasta qué grado corresponde el secreto de esta sociedad secreta

12 *Ibid.*, p. 613.

a los deseos secretos y a las complicidades secretas de las masas de nuestro tiempo”.¹³ Y, sin embargo, más allá de la eficaz supresión totalitaria de una parte de la humanidad, su reducción a supervivencia biológica, o, en el extremo, la transformación de la naturaleza humana, y su correlato en la masificación destructiva de la singularidad, Arendt parece aferrarse a la célebre cita de Agustín que postula el comienzo como aspecto crucial de la condición humana, y escribe: “El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebatata las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad”.¹⁴

En el final volveremos sobre estas dos frases aparentemente contradictorias; pero ahora damos paso al contrapunto entre Arendt y los historiadores y al *locus* de la resistencia de izquierda frente al afán comparativo entre el nazismo y el stalinismo. Luego de eso, indagaremos nuestro segundo punto: la hipótesis de la destotalización tras la muerte de Stalin.

La finalidad de los historiadores, y demás científicos sociales, frente a la momificación de la “escuela totalitaria”, agenciar a los actores de la vida soviética, presupone la existencia de racionalidades en el seno de lo social: sujetos autointeresados, estrategias de reproducción, afecciones conducentes. El propósito, que subyace a la investigación, no puede validar las hipótesis arendtianas en torno al carácter anti-utilitario del gobierno total y la superfluidad de las masas. Así, leemos motivos causales: el hambre en Ucrania durante 1932 vinculado al problema del aprovisionamiento de granos, el

13 *Ibid.*, p. 589.

14 *Ibid.*, p. 624.

forzamiento industrializador vinculado a la “revolución cultural” staliniana, e incluso las purgas y el gran terror del año 1937 como respuesta criminal de un poder aislado y asediado. Fitzpatrick, en su breve historia de la Revolución, afirma que, según los archivos, hay buenas razones para considerar que Stalin “realmente creía en estas conspiraciones, dándose cuenta al mismo tiempo de que se le podía dar un ventajoso empleo político a esa creencia”.¹⁵ Toda esta red de racionalizaciones y modelos empíricamente controlados de causalidades, sin embargo, no pueden elidir la cuestión de los límites de lo comprensible: ¿Por qué ejecutar al genio militar del país, Tujachevski, cuando el fascismo se expande por Europa?¹⁶ ¿Por qué diezmar a la población campesina o descalabrar las condiciones económicas del país? O, como reconoce Schlögel, a pesar de los avances de la investigación histórica sobre la minuciosa preparación de las purgas, *sigue quedando ese momento de perplejidad ante algo fantasmal e incomprensible*. Arendt, en cambio, con escasas fuentes históricas, incluso debiendo filtrar testimonios tan válidos como sesgados, por ejemplo *I Chose Freedom* de Viktor Kravchenko,¹⁷ logró enfrentar con mayor acuidad ese *algo fantasmal e incomprensible* a partir de controvertir los dos elementos definitorios de todo régimen o sistema social: la búsqueda de la estabilidad y el afán de perdurabilidad.

En rigor, se trata de la espinosa problemática filosófica del sentido y de la “resistencia” de la realidad.

15 Fitzpatrick, Sheila. *La revolución rusa*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 157.

16 Lewin, Moshe, *El siglo soviético*, op. cit., p. 67.

17 Cito mi edición castellana: *Yo elegí la libertad. La vida personal y política de un funcionario soviético*. Buenos Aires, Kraft, 1947.

La comprensión del fenómeno totalitario no hace más que agudizar el drama. Fitzpatrick destaca lo obvio: “Algunos lectores quizá piensen que, para escribir sobre alguien que perpetró tantas maldades como Stalin, no cabe emplear otro modo que el de la indignación sostenida. A mi entender, en cambio, la tarea del historiador es distinta de la propia del fiscal (o, para el caso, de un abogado defensor). El primer deber del historiador es intentar que la realidad tenga sentido, lo que exige criterios distintos a los de la fiscalía o la defensa”.¹⁸ Lo sugestivo de la frase radica en la necesidad de reafirmar el catálogo del buen historiador, aferrarse a la neutralidad moral y a la tarea “extractiva” de la ciencia: darle sentido a la realidad, puesto que delata un obstáculo: ¿Se puede comprender sin simpatizar? ¿se puede capturar el sentido mentado de acciones sin sentido? Arendt confronta con un dilema similar, donde se atraen y repelen la moral y la ciencia, y también vacila, porque, por un lado, la confianza en la razón comprensiva puede propiciar generalizaciones arbitrarias o clisés alrededor del sentido de la historia, y, por el otro, declamar la incomprendibilidad nos abisma en la noche –en un presente donde todos los gatos son pardos– del sin sentido, demasiado próxima al nihilismo totalitario. Pero, de la vacilación no emerge la esperable línea de demarcación entre episteme y opinión sino una articulación posible entre comprensión y juicio. En el prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, y de modo casi benjaminiano, Arendt estima que la comprensión no puede producirse soslayando “el impacto de la realidad y el shock

18 Fitzpatrick, *El equipo de Stalin*. *Op. cit.*, p. 24.

de la experiencia”. Comprender, “significa examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso”¹⁹. No hay comprensión, ni sentido de la realidad, sin juicio sobre *el siglo*, sin dejarse afectar por su tétrico derrotero. La comprensión del totalitarismo –o, mejor, para nosotros, del triunfo del stalinismo tras *el mayor proceso revolucionario de la historia de la lucha socialista*– no nos preserva del asombro sombrío. En consecuencia, la ardua tarea del pensamiento no es coronar de sentido la realidad estudiada sino *constelar*, parafraseando a Merleau-Ponty, *el sentido y sinsentido*. Dicho de otro modo: priorizar la “tarea del historiador” implica la primacía del sujeto-sentido, o del sujeto que “pone” el sentido, cuya consecuencia, y evidente ventaja, es no salir de los círculos concéntricos de lo simbólico. Por ejemplo: siempre es factible encontrar razones capaces de estipular las causas de las “acciones stalinianas”. En cambio, priorizar el *impacto de la realidad*, el *shock de la experiencia*, o partir de la *primacía del objeto*, como indicaba Adorno, obliga a percibir fuera de la circularidad sujeto-sentido-sujeto, y a afrontar lo inasible, lo impremeditado, los aullidos de justicia de los cuerpos sin sosiego, sin conformarse, por supuesto, con expedir, filosóficos, certificados de indecibilidad.

Otro ángulo del mismo problema exige rastrear la sorprendente alianza entre la zona historiográfica que estamos considerando y las diversas gamas de pensamientos marxistas –que van de Trotsky y los trotskismos hasta Badiou, Jamenson, Zizek, etc.– que

19 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p.26

polemizan contra “la leyenda de los dos totalitarismos”, cuya formulación pionera es comúnmente atribuida a Hannah Arendt. Una cita de Eric Hobsbawm, pertinente intelectual marxista e historiador profesional, puede ser ilustrativa, pues allí el británico afirma la inoperancia analítica y el error de juicio de la categoría de *totalitarismo* aplicada a la URSS: “Por brutal y dictatorial que fuese el sistema soviético no era *totalitario*”.²⁰ ¿Por qué el sistema no fue totalitario? Por dos motivos: porque los comunistas fueron comunistas por razones válidas y genuinas, no porque sufrieran un lavado de cerebro orweliano, y porque, aunque se lo hubiese propuesto, el sistema fue altamente ineficaz en la producción del “hombre nuevo”: la doctrina oficial comunista apenas incidió en las costumbres de la población y si algo provocó fue lo contrario a lo buscado, pues suscitó una despolitización apabullante. En lo que sigue, me gustaría sugerir que los argumentos contra la “leyenda” no son más que actualizaciones respecto a los juicios inaugurales desarrollados por Merleau-Ponty, y suscriptos por Sartre, ante un impacto abrumador: la confirmación de la existencia de un extendido sistema de campos de trabajos forzados en la Unión Soviética.

Con la editorial del número 51, enero de 1950, *Les temps modernes* interviene en la polémica desatada en el mundillo intelectual francés a raíz de la publicación del *Código soviético de trabajo forzado* y de la denuncia de David Rousset de un universo concentracionario. Rousset había publicado *Les jours de notre mort* (1947) –un ensayo pionero sobre la experiencia concentracionaria, de una potencia similar a *Si esto es*

20 Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires, Crítica, 1998, p. 392.

un hombre de Primo Levi—, que, como sabemos fue crucial para Arendt, allí donde la cita es una cifra: “Los hombres normales no saben que todo es posible”. Rousset ensaya una comparación entre los dos totalitarismos, que ocasionó una furibunda campaña comunista en su contra. El título de la editorial, *Les jours de notre vie*, alude, quizás no muy felizmente, al desafío de Rousset y a una reafirmación del axioma constitutivo de la revista: descubrir puntos de convergencia dialéctica entre el comunismo oficial (stalinista) y la izquierda antistalinista.²¹ El empeño político determina el estilo, el movimiento del discurso: un vertiginoso intercalar afirmaciones contundentes y conectores de contraste a fin de producir una crítica que no tropiece con la complicidad. El procedimiento es el siguiente: la existencia de los campos de trabajo, contra la infamia del PCF que los considera propaganda imperialista, es incontrastable y, su vigencia, sistémica. No hay stalinismo sin campos; por eso no valen las “circunstancias atenuantes”. En suma: “Lo que decimos es que no hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte está en un campo”. Luego comienza el ejercicio sutil del matiz a fin de evitar inquietantes amalgamas: el

21 *Nota histórica:* Rousset y Sartre fueron parte de una organización de izquierda, *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (RDR), antistaliniana, que funcionó a fines de la década del 40, intentando, infructuosamente, romper la política de bloques que se insinuaba. La exigencia crítica frente a los dos sistemas parece provenir de esa atmosfera; pero la acusación dirigida a Rousset de cargar las tintas contra la URSS y la superioridad histórico-moral reconocida al país de los soviets anticipan las inmediatamente posteriores posiciones de Sartre (*Los comunistas y la paz*, 1952), que, por otra parte, Merleau-Ponty no acompañó, permaneciendo fiel a esa originaria *exigencia crítica*; justamente él, quien, a diferencia de Sartre, había tramado en 1945 una postura abiertamente favorable para con el PCF.

comunismo y el fascismo se distinguen menos por los métodos que por los fines, puesto que el comunismo, a pesar de que la URSS es un “portador infiel” de los valores humanistas del marxismo, conserva los principios del internacionalismo, el propósito de la sociedad sin clases y el reconocimiento del hombre por el hombre. “Nunca un nazi se ha preocupado por estas ideas”. Es decir: el nazismo es esencialmente criminal; el comunismo soviético, en cambio, promueve valores que compartimos, dicen los autores; el problema es su encarnación travestida. Merleau-Ponty y Sartre arguyen que toda la severidad crítica que merece la URSS no debe obliterar que, “cuando hablamos con un comunista martiniqueño de los problemas de la Martinica, estamos de acuerdo con él”. Y aquí vienen las dos frases, que atravesaron el siglo pasado –la primera se extinguió con la URSS, la segunda conserva aún hoy cierta validez para las izquierdas–, que cristalizan el sentido: 1) *sea cual sea la naturaleza de la sociedad soviética presente, la URSS se encuentra situada, grosso modo, en el equilibrio de las fuerzas, del lado de las que lucha contra las formas de explotación por nosotros conocidas*, 2) *la decadencia del comunismo ruso no hace que la lucha de clases sea un mito, que la libre empresa sea posible o deseable, ni en general que la crítica marxista esté caduca*. Por un lado, las frases parecen preludiar el habitual pendant entre el compromiso y la desafección de las militancias marxistas, pero, por el otro lado, asoma una distribución diferencial, escondida en el *grosso modo* cuya “virtud” es preservar la inespecificidad que nos mantiene a flote, del “fundamento” ontológico. La URSS habita dos “realidades”, dos “temporalidades”: una empírica, prosaica y a menudo atroz, la situación

presente; la otra atinente a la promesa emancipatoria que la revolución proletaria encarna. El nazismo es solo atroz. El antagonismo de las finalidades alcanza, incluso, la vida en los campos. Allí, como hace Traverso en su historia conceptual del totalitarismo, es factible recurrir a Primo Levi: “Sobre el trabajo en los Lager se ha escrito mucho: yo mismo lo he descrito en su momento. El trabajo no retribuido, es decir, esclavizador, era una de las tres finalidades del sistema concentracionario; las otras dos eran la eliminación de los adversarios políticos y el exterminio de las llamadas razas inferiores. Hagamos una aclaración: el régimen concentracionario soviético difería del nazi esencialmente por la ausencia del tercer término y por la preponderancia del primero.”²² Esa diferencia parece contestar todo esfuerzo comparativo, más allá de los principios e ideas, puesto que distingue las maquinarias represivas que son, como habitualmente se afirma, la *esencia* de los regímenes de dominación total. Sin embargo, la propia Arendt, el factótum prestigioso de la “leyenda”, reconoce perfectamente *esa diferencia*: el *Hades* lo constituyen los campos de internamiento para indeseables contruidos por los países no totalitarios; el *Purgatorio* “queda representado por los campos de trabajo de la Unión Soviética, donde la desatención queda combinada con un caótico trabajo forzado”; el *Infierno* son los campos perfeccionados por los nazis para producir el mayor tormento posible.²³ La disimilitud no impide comparar a partir de su siniestra urdimbre: los sujetos sustraídos de su vida cotidiana y

22 Primo Levi. *Los hundidos y los salvados*. Buenos Aires, Ariel, 2015, p. 113.

23 Arendt, *op. cit.*, p. 598.

encerrados en los campos son considerados como si ya no existieran. Porque, finalmente, la cuestión no es el hiato entre los principios y los medios, los valores y los hechos, las intenciones y los resultados, sino la relación entre régimen y configuración de lo real, forma y vida, naturaleza y ley. Un *entre* que vuelve posible o no declarar la superfluidad de una parte de la humanidad.

De esta forma, alcanzamos el punto neurálgico y ciertamente enigmático: la hipótesis arendtiana sobre la *destotalización* de la URSS tras el deceso de Stalin.²⁴ La férrea distinción entre Lenin y Stalin, es decir, entre *dictadura unipartidista* y *gobierno totalitario*, es un antecedente medular para la segunda distinción entre el totalitarismo de Stalin y la destotalización sin Stalin. Arendt elide cualquier definición precisa, probablemente piense en una suerte dictadura unipartidista remozada, adecuada a los métodos modernos de gobierno. Sin adentrarnos en la configuración del sistema totalitario, ligado a la novísima ley de movimiento cuya aplicación es el terror, y a la ideología, que enajena el pensamiento en favor de la rígida lógica de una idea, cuyo sentido es aglutinar voluntades ante la imposibilidad del actuar plural, debemos rastrear las razones que condujeron a Arendt a ratificar la detención del totalitarismo y la continuidad de la URSS. Como bien sabemos, según Arendt, el totalitarismo escapa a la problemática clásica de los regímenes políticos: regímenes libres, articulados alrededor de la ley, regímenes tiránicos, ilegales porque arbitrarios. La alternativa entre legalidad e ilegalidad, legitimidad y arbitrariedad,

24 Puede leerse en el prólogo a la tercera parte: totalitarismo, escrito en 1966, *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, pp. 43-62 (sobre todo pp. 55-58)

el *consenso iuris* proveniente de la antigüedad, incluso el principio de la ley y las fuentes de autoridad como elementos recursivos, vertebradores de las relaciones sociales, pergeñados para contrarrestar la tendencia al movimiento de los hombres, son barridos por el totalitarismo. Que no es un sistema ilegal o arbitrario, puesto que su despliegue exige arrasar con la idea de ley, que Arendt asocia con el principio de estabilidad de los cuerpos políticos y el mínimo de certidumbre que debe regir para viabilizar la vida social. El gobierno totalitario reduce todas las leyes al movimiento; solo concibe una ley: el movimiento perpetuo, y un medio para realizarla: el terror a gran escala. Los seres humanos, con su inacabable capacidad para comenzar algo nuevo, son un obstáculo para el discurrir del movimiento. La fantástica inversión totalitaria trastoca la relación entre las leyes y los seres humanos: en lugar de instituir leyes para permitir el libre movimiento de los individuos y grupos, se “estabiliza” al individuo y a los grupos para liberar las leyes a su movimiento. La necesidad de estabilizar a los sujetos explica la existencia de los campos y también el usufructo totalitario de las ideologías, esa pasión moderna por comprender y explicar todo. La ejecución de la ley totalitaria requiere la movilización permanente y a su vez la completa anulación de la autonomía. Debe movilizar y al mismo tiempo paralizar. Los habitantes de la sociedad totalitaria están atomizados y fusionados. La estructura paradójica de la ley impide la perpetuación del sistema, a menos que conquiste el globo. Si esto no ocurre, la prosecución de la reducción del sujeto a especie puede alcanzar una magnitud catastrófica que amanece al conjunto del sistema. De este modo, frenar el periplo

fatal, autodestructivo, dejar que los hechos filtren el macizo revestimiento ideológico, se convierte en una opción. En este sentido, *la destotalización es sinónimo de detención de la ley de movimiento*, o de recuperación de principios de estabilidad, o de reinserción del sistema soviético en la tipología de los regímenes conocidos: una dictadura unipartidista que restringe el espacio público, las libertades civiles, pero no anula las capacidades humanas; restituye la individualidad del hombre, no su ciudadanía. Como escribió Montesquieu, siempre ponderado por Arendt, “El ciudadano puede perecer sin que perezca el hombre” (*Del espíritu de las leyes*, L. X, cap. 3). Controla la potencialidad política de la condición humana, no necesariamente las otras facetas de esta condición. La distinción arendtiana entre *aislamiento* y *soledad* permite inteligir la diferencia. *Nota bene. Se trata de la perversión de los dos modos de estar juntos: en relación con nosotros mismos (pensamiento) y en relación con otros (acción). La soledad obtura la capacidad de actuar –que depende de la pluralidad– y de pensar –que depende de la soledad–.*

El aislamiento destruye el poder, que nace de la pluralidad humana, aunque deja incólumes las actividades productivas, el *homo faber*, la realización de obras, que nos mantienen en diálogo con el mundo. En cambio, el aislamiento se convierte en soledad cuando ese contacto sensible con el mundo también es suprimido. El aislamiento impide la vida política, la soledad apaga la humanidad de la vida. La siguiente cita corona el sentido de la distinción: “El más claro signo de que la Unión Soviética ya no puede ser denominada totalitaria en el sentido estricto del término es, desde luego, la sorprendentemente rápida recuperación de las artes

durante la última década”.²⁵ El florecimiento de las artes, de las actividades productivas no políticas, marcó el periodo del deshielo que se extendió hasta mediados de los 60, y que, por nuestra parte, hemos podido explorar en varios de nuestros ensayos: films como *Pasaron las grullas*, *La infancia de Iván*, las primeras novelas de Solzhenitsyn, las discusiones intelectuales publicadas en la revista *Novy Mir*, los debates económicos sobre la descentralización y la adopción de mecanismo de mercado, el reformismo democrático del marxista Roy Medvedev, las *Memorias* de Eherenburg, etc., eran impensables durante el stalinismo. Arendt da otra razón de fuste: el debilitamiento de la policía política. Ella fue la ejecutora tenaz de la ley de movimiento: su estabilización como órgano de Estado significó un umbral respecto a la lógica totalitaria. El cese de la agresión criminal contra la población inocente (*los delincuentes sin delitos o enemigos objetivos*) indica, también, la extinción del totalitarismo. Por supuesto, repetimos, aquellos que intenten expresarse por fuera del canon oficial corren el riesgo cierto de ser reprimidos, encarcelados; pero la población general, que trabaja y acepta con nada desdeñables dosis de ironía la doctrina establecida, ya no corre peligro de sufrir una nueva ordalía. Concluye Arendt: *parece como si nada hubiese cambiado, mientras que en realidad ha cambiado todo.*

La intelección del totalitarismo como un experimento, cuyo laboratorio principal son los campos, que apunta a modificar radicalmente la naturaleza humana y la peculiar fidelidad a la experiencia, más los datos históricos que provienen de ella, hacen posible

25 *Ibid.*, p. 57.

que Arendt advierta el fin del totalitarismo en la URSS a partir de una serie de hechos y contrastes: clausura de los campos, liquidación del imperio policial, preocupación genuina por el mejoramiento de la vida de la población, o, dicho de otro modo, anulación de los rasgos anti utilitarios. Y lo decisivo: la recreación de la propia existencia humana en sus rasgos medulares de comienzo y mundanidad, a pesar de la persistente mutilación política, concreta un cambio rotundo en la vida de millones de seres humanos. La hipótesis de la destotalización grafica la nueva situación. Ahora bien, ¿cuáles son los contornos del régimen soviético “post-totalitario”? ¿Cuál es el rol del Partido sin el recurso de la movilización total? ¿Qué es una vida carente de política o cuál es el sentido de la despolitización? La teoría lefortiana del totalitarismo reúne una serie de respuestas insoslayables, aunque en sentido contrario.

En el comienzo, un potente rechazo frente a la perspectiva de la destotalización: “La era poststalinianna, lejos de significar el fin del régimen totalitario y su reemplazo por no sé que especie de autoritarismo, nos permitió discernir mejor los rasgos que antes tendíamos a asociar al poder exorbitante de Stalin, al reino del terror y a la eficacia de la ideología”.²⁶ Lefort atribuye la anodina tesis de la transición del totalitarismo al autoritarismo a la soviología occidental; pero, como vimos, Arendt lo enuncia con su habitual rigor, y es la propia Arendt quien no puede disociar el totalitarismo del terror y la ideología. Lefort, sin mencionar la hipótesis arendtiana de la destotalización, imputa la dificultad a la sesgada asociación entre ley y movimiento,

26 Lefort, Claude. *La complication. Retour sur le communisme*. Paris, Fayard, 1999, p. 232.

a un menoscabo del lugar del Partido y a una, a toda luces sorprendente, voluntad de comprensión totalizadora, como efecto reflejo en relación con la fascinación que ejerce sobre la autora –Aron ya lo había destacado en su célebre reseña del libro de Arendt *L'essence du totalitarisme*– la eficacia totalitaria. El acento en la ley de movimiento, tributaria de las filosofías modernas de la historia, extravía, según Lefort, la especificidad de la ley soviética. O, mejor, desconoce la singular institución de lo social que aconteció en la Unión Soviética, que debe conjugarse menos con el “movimientismo” moderno que con una condensación de la ley, el poder y el saber. Más allá del cauce común entre la primacía política de la pluralidad y el reconocimiento de la novedad totalitaria corrosiva de lo político, el contraste entre Arendt y Lefort radica en el modo de oponer libertad y dominación a través de la ley. En la primera, el contrapunto se establece entre estabilidad y movimiento; en el segundo, entre apertura y condensación. Se trata de la producción recurrente de una unidad sin fisuras, que viabiliza un agente condensador: el Partido. La inubicabilidad del Partido en el seno de lo social y, al mismo tiempo, su omnipresencia, revela su lugar simbólico de catalizador de la cohesión social. Es el polo simbólico que aúpa la estructura paradójica del sistema: despotismo sin déspota, capitalismo sin capitalista, democracia sin ciudadanos, proletariado sin movimiento obrero, Estado sin derechos. La totalidad férrea y difusa, granítica y porosa del Partido posibilita “el advenimiento de un modo de dominación en el que son borrados los signos de división entre dominantes y dominados, los signos de diferenciación entre las esferas de la actividad humana, en el que opera una suerte

de cierre de lo social sobre sí”.²⁷ La conservación de ese rol –que no es un “rol” en el sentido tradicional de la palabra– para el Partido, como advertía el propio Lefort en su artículo seminal “El totalitarismo sin Stalin” (1956), sigue identificando al régimen soviético con el totalitarismo, con la ambición de dominar la generalidad social y con un afán de clausura, que remite no solo a la historia como movimiento o proceso sino a la historia como consumación y fin. De allí que la eliminación de los rasgos terroríficos y demenciales del sistema, lejos de prometer un cambio de régimen, subrayan su naturaleza.

La crítica de Lefort a Arendt acontece bajo la pregunta de cómo anudar experiencia y pensamiento, o bajo el signo de la historia, de cómo suscitar un diálogo fructífero con los historiadores y su percepción del tiempo. Lefort lo grafica para sí: “Mi objetivo no es el del historiador. Busco contribuir a inteligir las sociedades políticas del mundo donde vivimos”.²⁸ La contribución progresa mediante una disputa intelectual generada por los libros de François Furet, *El pasado de una Ilusión*, y Martín Malia, *La tragedia soviética*, que diagraman una historia del comunismo *idealista*, con fuertes connotaciones psicologistas, transformando al comunismo, con un afán de juicio conclusivo, en un producto de la perturbación mental, y a los comunistas en una red de sujetos ilusos y fatalmente utópicos, cuyo voluntarismo, ineludible frente a la realidad, los convirtió en criminales, cómplices o en crédulos. Esa historia desencarnada, cuya teleología liberal, y su no menos evidente conservadurismo, es afrentosa,

27 *Ibid.*, p. 11-12

28 *Ibid.*, p. 5.

es el objeto polémico, detrás del cual anida lo medular: las persistentes dificultades para comprender la “revolución totalitaria”. Tempranamente advertido por Arendt, Lefort lo retoma en el filo del siglo, y lo revierte, en parte, como vimos, contra la propia Arendt. Los contrincantes de Lefort, ciertamente, no parecen de un calibre historiográfico semejante al de otros, los que hemos seleccionado, consagrados a la cuestión soviética y su derrotero. De hecho, Lefort cita aprobatoriamente los trabajos de Marc Ferro sobre la revolución rusa, que pertenecen a la zona historiográfica que estamos indagando. Las fuentes historiográficas son decisivas al momento de enhebrar una relación no disyunta entre necesidad y contingencia. La erección de un régimen de dominación total en nombre del comunismo no puede ser ni resultado de la necesidad histórica ni de la mera contingencia. Más bien, al acontecimiento revolucionario se le sobreimprime una empresa político-conceptual, cuya atmosfera es la disolución moderna de las referencias de certidumbre y el clima bélico de la movilización total, que reacciona ante la amenaza del caos procurando moldear, de una vez y para siempre, la sociedad. Lefort y Arendt comparten una visión del acontecimiento ligada a su historicidad, y por eso dialogan con los historiadores, añadiendo una dimensión conceptual, generalmente ausente en la historiografía, permeable al enigma.

Sin embargo, es crucial no soslayar el contrapunto entre Arendt y Lefort respecto a la dinámica destotalizadora a lo largo del derrotero soviético, pues permite, primero, matizar la férrea oposición entre invención democrática y dominación totalitaria, y, segundo, atisbar, o comenzar a escrutar, la emergencia de un tipo

de gobierno tan irreductible a la democracia como al totalitarismo. Lefort siempre sugirió la vinculación entre el desconocimiento de los rasgos específicos de la democracia –empequeñecida con adjetivos degradantes: “Formal”, “burguesa”, etc.– y la dificultad para comprender el fenómeno totalitario. Sin la intelección de una novedad no era factible asir la otra. Arendt, en cambio, arroja luz sobre el totalitarismo, pero no destaca de modo similar el advenimiento de la democracia. Allí el esquema lefortiano de ocultamiento/desocultamiento, conjunción/disyunción, de la democracia y el totalitarismo, disiente gravemente con la perspectiva arendtiana. Lefort lo atribuye a una cosmovisión unilateral de la modernidad, crecientemente dominada por la técnica y la economía, por los asuntos administrativos y domésticos, cuyo elemento medular es la despolitización. Una concepción del derrotero moderno, similar a la de Leo Strauss, que observa confluencias entre el liberalismo y el comunismo a partir de su común desprecio por *lo político* en favor de “lo social”, “el individuo” y “la Historia”. Ahora bien, la estilización filosófico-política de la oposición entre invención democrática y dominación totalitaria, su intelección como regímenes sin precedentes, absolutamente modernos y por tanto inasibles para las tipologías clásicas, ¿no captura conceptualmente una experiencia forzando su subsunción en un universal que procura iluminar todos los planos de una historia enrevesada? Dicho de otro modo: ¿No es la saludable resistencia arendtiana frente a la filosofía política, que Lefort pretendió restaurar, la causa de su sensibilidad ante los cambios? La destotalización no designa un nuevo régimen sino que explora la flamante experiencia de

millones de personas, que, conjeturamos, regenera las relaciones entre vida, política y gobierno. La obstinación filosófico-política, la intelección de un régimen, impide observar las mutaciones soviéticas que aproximan su forma de gobierno a una de las líneas señeras de la modernidad: el reino de la *oikonomia* y la *despolitización*.

Precisemos qué entendemos por despolitización. Hobsbawm, por ejemplo, emplea el término “despolitización” para demostrar por qué el sistema soviético no fue, finalmente, totalitario. El totalitarismo politiza todas las esferas de la existencia, alienta una movilización total a partir de la capilaridad del Partido que refuerza el control ideológico del pensamiento. Tras Stalin, el plan se detiene y las sociedades del “socialismo real” son ganadas por una apatía despolitizadora, impermeable frente a la ideología marxista-leninista. Los soviéticos sufren la represión policial y padecen un continuo cercenamiento de sus derechos civiles, que se mantiene exterior al perímetro de su conciencia. Los gobiernos comunistas, a su vez, renuncian a la forja de un hombre nuevo, e intentan legitimar la relación entre dominantes y dominados a partir de satisfacciones materiales y beneficios simbólicos. Hobsbawm concibe la noción de la política de modo liberal; es decir, como una invasión indebida de esferas no políticas que terminan, años después, provocando el efecto contrario: la despolitización de los ámbitos idealmente políticos (corrupción y despilfarro burocrático, debilidad ideológica, incapacidad para procesar reformas que la misma elite juzgaba impostergables). Arendt interroga el par politización/despolitización de una forma hartamente diferente. La “política” totalitaria

persigue la destrucción no solo de la esfera pública –tarea común a todas las dictaduras y tiranías– sino la eliminación de la acción. El arrasamiento totalitario de la pluralidad hunde la condición existencial de la política, pues no solo impide distinguir qué es político y qué no lo es, sino que abisma a los individuos, reduciendo la existencia a la soledad y la sociedad a la atomización, y esa es la cifra, terrorífica, de la despolitización totalitaria. De lo anterior, podemos deducir que, así como existe una despolitización propia del totalitarismo, también existe una despolitización propia en la URSS, que estabiliza la destotalización de un modo que Arendt no alcanza a inteligir adecuadamente al aludir a una “dictadura unipartidista” o a un “despotismo ilustrado” *sui generis*. Como bien sugiere Agamben, Arendt no establece ninguna conexión entre sus análisis del totalitarismo –incluida su detención y la posterior destotalización– y la victoria del *animal laborans*, la vida biológica desplazando a la acción del centro de las cuestiones políticas.²⁹ Pero

29 Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017, p. 15.

Roberto Esposito le responde a Agamben: Arendt no anudó sus hipótesis sobre el fin de la tradición con el emerger de la biopolítica, como tampoco Foucault relacionó el descubrimiento del nuevo ensamble entre política y vida con la novedad totalitaria, porque los paradigmas de la *biopolítica* y el *totalitarismo* son sencillamente inconmensurables. Categorías opuestas, que indican vectores contrapuestos de intelección de la modernidad. De hecho, según Esposito, de haber incorporado siquiera una pizca del paradigma biopolítico, la comparación arendtiana entre los dos totalitarismos se hubiese derrumbado. No hubiese resistido la ya compleja yuxtaposición entre orígenes tan disímiles. La férrea oposición entre vida y política preservó, para bien de la gran obra de Arendt, el hilo de la comparación. Ahora, Esposito y Agamben, junto a Foucault, conciben al nazismo como versión paroxística de la

acaso la posible conexión radique menos en el *campo*, divisado por Agamben como laboratorio biopolítico y espacio paradigmática de la modernidad, que en el triángulo soviético entre *destotalización*, *despolitización* y *gobierno de la oikonomía*. La aguda percepción arendtiana sobre la destotalización, que no cobija en su interior ningún *élan* democratizador, permite visualizar tres cuestiones, hoy decisivas.

La primera es la dificultad de restaurar la filosofía política alrededor de la noción de régimen. La disipación de las nociones políticas clásicas que provoca la irrupción totalitaria continúa tras el stalinismo y tiene su correlato en la democracia, cuya configuración contemporánea, a merced de poderes gubernativos no democráticos, transformó la disolución de las referencias de certidumbre en creciente indistinción entre, como insiste Agamben combinando a Benjamin con Schmitt, la excepción y la regla. Así, la desatención de

biopolítica, soslayando, de ese modo, cualquier interrogación alrededor de la relación entre biopolítica y sociedad soviética (considerada como manifestación empírica de una filosofía de la historia decimonónica, casi perimida, frente a la modernidad del nazismo). Arendt, en cambio, siempre reprochada por su desbalance comparativo –que Esposito no se priva de recordar, a pesar de que él trama una genealogía de lo moderno con un énfasis similar en la cristalización nazi–, dispone, a partir de la tenue hipótesis de la destotalización, la ocasión de pensar, o de preguntar por, la escena biopolítica soviética, retomando, incluso, las dos vertientes señaladas por Esposito en aras de la clarificación conceptual de la biopolítica (pues los pioneros análisis foucaultianos no alcanzaron a desentrañar la contradicción entre una política cuyo fin es conservar la vida y la consumación histórica de matanzas administrativas, jugando entonces su originalidad conceptual en el tipo de vínculo con la *soberanía* y su paradoja constitutiva): política *sobre* la vida y política *de* la vida. Ver Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006. Una versión abreviada y polémica en el artículo: “Totalitarismo o biopolítica”.

Foucault –compartida con Arendt– respecto a la revolución democrática, propició, en algún sentido, la difusa figura de *gubernamentalidad*: la caída del modelo jurídico de soberanía, la anulación simbólica de los dos cuerpos del Rey, suscitaron tanto el advenimiento de la democracia (Lefort) como el despliegue de la gubernamentalidad (Foucault). Esta última atesora la virtud de indagar mejor nuestras sociedades, tan reactivas frente a los procesos de totalización como reacias a la democratización. El régimen de gubernamentalidad conjuga la norma y la excepción, según el caso, y se aproxima a la rutinaria excepcionalidad del gobierno soviético tras Stalin, o, ampliando el ángulo, permite, como insisten los teóricos poscoloniales contra el “eurocentrismo” foucaultiano, explorar mejor las formas de gobierno de las sociedades periféricas o las de la modernidad subdesarrollada (coloniales, postcoloniales o soviéticas).

La segunda pregunta sobre el modo de vida que se recupera tras la soledad totalitaria. Arendt menciona las artes y una creciente preocupación del gobierno, a diferencia del totalitario, por el bienestar de la población. ¿Qué tipo de vida forja una sociedad que sigue viendo obturado el acceso libre a la esfera pública, pero que ya no teme internamientos en el GULAG ni olas de terror, y puede comenzar a reunirse y desarrollar los aspectos sociales de la existencia? ¿Y qué tipo de sistema de gobierno es uno que controla la escena pública, se preocupa por el mejoramiento material de la población a través de la optimización de la administración? Nunca son recomendables los ejemplos históricos para ese nivel de indagación; pero, al menos, vale co-tejar la teoría lefortiana del totalitarismo con nuestras

“preguntas arendtianas” a la luz del gobierno chino y su serie de transformaciones durante los últimos 40 años, que tuvo éxito con políticas reformistas que algunos soviéticos –como los economistas descentralizadores que antes repasamos– imaginaron desde la década del 60 para beneficio de su país y continuidad del sistema. El mentado ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis* pudo atisbarse en la URSS destotalizada casi de modo inverso: la restauración de la *zoe* sin *polis*.

La tercera cuestión advierte sobre el imprescindible visor historiográfico. Solo una sensibilidad histórica ante las mutaciones permite examinar, por debajo de la noción maciza de totalitarismo, el cambio del lugar de la vida. Los historiadores sociales lo realizan indagando su cotidianeidad, sus materialidades y simbolizaciones. La *Begriffsgeschichte* que cultiva Claudio Ingerflom, a los fines de revelar la singular arquitectura del poder en Rusia, ofrece un marco intelectual propicio para comenzar a desentrañar la gubernamentalidad soviética. En términos marxistas o weberianos, Rusia jamás construyó la argamasa estatal moderna (racionalidad, cálculo, impersonalidad); ni hubo, de acuerdo con Nobert Elias, *proceso de civilización*. El Zar, jurídicamente, era el amo (*gosudar*). La habitual traducción a las lenguas occidentales de la palabra *gosudarstvo* como Estado omite que su raíz remite a *dominus*, no a *imperium*; es decir, al dueño o amo, no al ejercicio público del poder. La historia conceptual exige preguntar por el tipo de régimen que erigieron los bolcheviques sobre una comunidad y una cultura política que desconocía la bifurcación moderna entre Estado y sociedad, público y privado –y, por el revés de trama, permite sospechar de la nítida separación

de esferas autónomas según se narra a sí misma la autoconciencia moderna, pues el marxismo, emblema de lo moderno, pudo articularse vigorosamente con una estructuración de poder *oikonomica*-. Y es allí, en suma, donde la modernidad del totalitarismo se torna históricamente problemática.

Arendt entreteje la tradición platónica con el progresivo reino de la *oikonomia*. Las metáforas domésticas empleadas por la filosofía política, y, sobre todo, el malestar con la pluralidad, cuya fragilidad es inadmisibles para la búsqueda de la verdad como un todo, único y singular, reenvía al ascenso moderno de las masas, cuyo proceso de fusión –contrastable en la interpelación demagógica, sea de la política o del mercado, que rastrea el asentimiento– es contrario a la pluralidad. El orbe soviético despolitiza filosóficamente a los sujetos mediante un gobierno *oikonomico*. La URSS, a partir de su momento destotalizador, despliega un esbozo de *gobierno filosófico de la oikonomia*.

Para concluir, intentemos transformar en tesis las hebras del ensayo:

1) La amplitud del *suceso soviético*, atiborrado de enfoques ideológicos, requiere de una escucha atenta y combinada de las dos mayores conceptualizaciones desplegadas en torno a él: por un lado, la lúcida renovación del pensar político a partir del desafío interpretativo de las nuevas formas de gobierno acaecidas en el siglo XX; por el otro, los esfuerzos historiográficos por asir una realidad que se revela a menudo como inexpugnable, tornando vital la cautela epistemológica. Más allá de la distancia, que siempre tienta aproximar, entre la inteligencia conceptual de la teoría política y la robustez empírica de la historiografía, es crucial la

articulación, o al menos la puntualización de ciertas afinidades, a fin de restituir la experiencia y el concepto de esa experiencia, sin la cual no solo una es *ciega* y la otra *vacía*, como estipulaba Kant, sino que el propio *lugar de la experiencia en la teoría* queda subsumido (filosofía política) o deshabitado (historiografía).

2) La lectura de Arendt afinada no tanto en sus hallazgos sobre el poder total o en las flaquezas de su comparación entre los totalitarismos en relación con los orígenes altamente disimiles de cada uno de ellos, sino en la postulación de un discurrir destotalizador en la URSS, que, por supuesto, no coincide con ninguna democratización, nos dio la pauta de la articulación antes insinuada. La desconfianza arendtiana frente a la filosofía política, incluso la convicción de un desfundamiento de esa tradición, cuya apelación, como prueba la cita Montesquieu y sus principios de acción, es incierta, puede compaginarse con la insistencia de los historiadores que hemos citado por investigar la vida soviética más allá, o por debajo, del registro categorial *totalitarismo*. De ese modo, la URSS recobra una dinámica histórica, irreductible al par oposicional monolito / desintegración o al mero gatopardismo tras el deceso del *Osseta*, cuya mutabilidad merece una atención específica, pues esboza una forma de vida y un tipo de gobierno que no es ni totalitario ni democrático. Una experiencia histórica, la securitización de la vida y su permanente exposición al riesgo, que, entrevista desde un ángulo paradigmático, comparte rasgos y sentidos con ciertas zonas de nuestra vida contemporánea.

3) Esa zona ahonda el sesgo despolitizador de la modernidad y consagra la *gubernamentalidad oikonomica*. La destotalización supone la estabilización del

principio doméstico como núcleo de la escena en la que se dirimen los asuntos del poder. El laboratorio soviético no fue solo el de las *utopías* ni el del *totalitarismo*, sino el del asentamiento de un modo de gobierno, aunque en este caso finalmente fallido, que se ocupa de mejorar la vida de la población prescindiendo del rasgo político de la existencia y de la esfera que permite actualizar esa potencia. Si observamos ese hueco, sin apresurarnos a colmarlo con categorías filosófico políticas, vislumbramos una inquietante advertencia para las luchas del presente lanzadas contra el reino dinerario del equivalente abstracto y de la mercantilización de la vida, porque si no interrogamos las posibilidades de la política, aquí y ahora, y la damos por sucedida al cobijarla debajo de los pesares irredentos de los condenados de la tierra, es probable que la emancipación futura se tope con un nuevo intento de organizar, ahora munido del fabuloso poderío proveniente de la digitalización, el gobierno algorítmico de los vivos sin mercado y sin política.

EPÍLOGO PARA LATINOAMERICANOS

“Nosotros, a pesar del apoyo oficial del Gobierno a la invasión soviética, no nos mantuvimos indiferentes. Hicimos una marcha de protesta frente a la embajada checoslovaca; fue una marcha en la que participó una gran parte de la juventud habanera y donde se condenaba, abiertamente, el imperialismo soviético. Creo que fue una de las últimas marchas de protesta que se pudieron organizar en La Habana. La marcha terminó con la intervención de la policía y el arresto de un gran número de las personas que habíamos participado en ella”.

Reynaldo Arenas, *Antes que anochezca*

*“Estos son tiempos muy duros y es difícil empata-
rse con unos dólares. Yo lo sé. Pero hay que salir a
buscarlos”.*

*“Yo no quería más líos con el gobierno y ni abría
la boca, porque hasta hablar de proteínas era político.
Como si echaban veneno para matar a todo el mundo
y culpar a los yanquis. A mí qué coño me importaba.
Yo tranquilo”.*

Pedro Juan Gutiérrez, *Trilogía sucia de La Habana*

Hace unos años, caminando por La Habana, trabé conversación con un profesor de literatura rusa, especialista en Pushkin, que había estudiado en la Universidad de Moscú. Su prodigalidad literaria escondía mal su real intención de arrastrarme hacia un parador en el

corazón del Vedado. Adivinando su propósito, insistí, sin embargo, con autores y libros, entre los que estaba, en primera línea, Dostoievski. El buen cubano, ejecutando una módica venganza frente al turista que no cumplía cabalmente su papel en el teatro de la vida cubana tras el fin del socialismo, me interrumpió y corrigió mi pronunciación: la acentuación al comienzo y una suave declinación al final cuya sonoridad es femenina. Recordé al maldito Nabokov: *no se puede aspirar a comprender a un autor cuando ni siquiera se sabe pronunciar su nombre*. A un lado mi torpeza y egoísta obstinación, la ocasional conversación hace pensar en la singularidad cubana, y no solo la que emerge de las esquirlas de un sistema, pinceladas en las novelas de Pedro Juan Gutiérrez,¹ sino como núcleo latinoamericano del magma que estalló en Rusia. La singularidad cubana es doble. Por un lado, como iceberg del vínculo entre América Latina y la Rusia soviética; por el otro, la peculiaridad propia dentro de la historia

1 “Todos salíamos de las jaulas y comenzábamos a luchar en la selva. Ése era el asunto. Salíamos atrofiados de las jaulas. Aburridos y temerosos. No teníamos ni idea de cómo era la batalla en la jungla. Pero había que hacerlo. Estuvimos encerrados treinta y cinco años en las jaulas del Zoo. Nos daban alguna comidita y alguna medicina, pero ni idea de cómo era todo más allá de los barrotos”, “Llegué hasta San Rafael y estuve por allí un par de horas, pero no apareció ningún comprador. Había mucha gente vendiendo... Y pocos guajiros. Ésos son los que tienen plata. Se hacen ricos con el hambre de la gente. Es una nueva era. De repente el dinero hace falta. Como siempre. El dinero lo aplasta todo. Treinta y cinco construyendo el hombre nuevo. Ya se acabó. Ahora hay que cambiar a esto otro. Y rápido. No es bueno quedarse muy rezagado”. Sin nada que hacer ni nada que esperar, es la Cuba donde los cubanos inventan y viven ya sin oír el idiolecto de antaño. Gutiérrez, Pedro Juan. *Trilogía sucia de La Habana*. Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 137 y 97

latinoamericana, en línea con la otra gran singularidad latinoamericana: la Revolución mexicana.

Ángel Rama, en su *Diario de exilio (1974-1983)*, vuelve una y otra vez a la “cuestión cubana”, sobre todo, por supuesto, en sus aspectos culturales. Le preocupa la suerte de escritores, como Reinaldo Arenas, que durante la década del 70 fueron marginados, puestos en prisión o transformados en marionetas de la seguridad del Estado. Es una indagación tristísima, que no cesa en la exploración de matices. Por un lado, la aparición en Venezuela, donde reside Rama, de un Fernández Retamar espectral, enarbolando el lenguaje burocrático del poder; por el otro, la creación del Ministerio de Cultura en 1976, “que mejoró algo las cosas”. Con su creación se puso fin a la militarización de la cultura y los escritores recuperaron el derecho de criticar libremente una obra literaria, aunque, al igual que el resto del pueblo cubano, no pueden discutir los problemas políticos, económicos y sociales que enfrenta el país. No obstante: “La revolución en las puertas del Imperio tenía un heroísmo y una verdad, había luchado a favor de tantas cosas por las que creo en nuestra América Latina, que parecía injusto hablar del error en que se había entrado”.² La crítica desde adentro era imposible y desde afuera, injusta. Es que, concluye Rama, “sigue sin resolverse el problema de la democracia socialista”. Allí convergen todos los dilemas de las izquierdas no stalinistas a lo largo del siglo XX, como hemos entrevisto en varios de nuestros ensayos, provocando, finalmente, su deshilachamiento. Porque la *koiné* marxista no perdió inteligibilidad

2 Rama, Ángel. *Diario (1974-1983)*, Montevideo, Trilce, 2001, p. 193.

a causa de las transformaciones del capitalismo, que minaron toda apelación a un sujeto histórico fuerte, sino, ante todo, como consecuencia de la imposibilidad de *pensar* los regímenes políticos resultantes de las revoluciones victoriosas. La verdad de la Revolución procedía de su *negatividad* –de lo que negaba: el imperialismo, la explotación–, pero, frente a la *negación de la negación*, ganaba la perplejidad, la ingenua o cínica confianza en los dirigentes revolucionarios, matices esgrimidos como coartada, que redundaban en un sistema de pensamiento apofático –materializado en el abuso de conectores de negación– que evita asir los principios políticos de un régimen inaudito. Pero hay una complejidad aún mayor, que desconocen quienes pliegan sin más a la “Revolución cubana” con los regímenes de dominación total, y se desprende de la *verdad* evocada por Rama, articuladora de la política y la cultura, de la “tradición” latinoamericana, que atisbó tempranamente Martínez Estrada, y Fernández Retamar quiso cifrar, a favor del Estado revolucionario y su liderazgo, con la figura de *Calibán*: la búsqueda de la singularidad latinoamericana. Desde el ensayo, en su versión sofisticada (Pedro Ureña, Alfonso Reyes, Lezama Lima, Martínez Estrada, José Arguedas, Darcy Ribeiro, Roberto Schwarz, Ángel Rama, José Aricó, Zavaleta Mercado, Cornejo Polar, Aníbal Quijano, etcétera), en versión vulgar, cuya emblema es Eduardo Galeano, o virulentamente ideológicas, como la antes citada de Fernández Retamar, hasta investigaciones universitarias, teóricamente renovadas y munidas con buenas dosis de conjuros antiesencialistas, la búsqueda persiste. Desde ese ángulo, el entresijo con la Revolución cubana es indubitable. Apenas mentamos

el acervo conceptual latinoamericano: *civilización/barbarie, transculturación, contrapunteo, Ariel/Calibán, antropofagia, traducción, centro/periferia, dependencia, barroco y neobarroco, abigarramiento, expresión americana, cosmopolitismo/criollismo/indigenismo*, cuya estructuración polar connota los rasgos crispados de la “realidad latinoamericana”, la ineludible referencia a los núcleos dominantes de la civilización, aunque también el uso intersticial de los deícticos de lugar, constitutivos de la “identidad”, o de la “invención”, incluso para destabicar la historia continental narrada nacionalmente, no muy difícilmente pueden estirarse hasta capturar el sentido profundo de la Revolución cubana, su fondo común o su linaje latinoamericanista, más allá de sus momentos, para esta perspectiva necesariamente ocasionales, lúgubres.³ El obstáculo cubano, o su

3 De allí que este, de algún modo, incompleta la admonición de Claudia Hilb, en su libro *Silencio, Cuba*, dirigida a las izquierdas latinoamericanas, cómplices intelectuales del régimen cubano de dominación total. Las razones que encuentra Hilb para inteligir ese disimulo: la persistencia de un Saber que cree factible conocer y detectar los puntos de fractura de una sociedad a fin de transformarla radicalmente en una dirección emancipatoria, legitimando, con ese fin, un Poder total que concibe la sociedad como arcilla moldeable. Según la autora la “izquierda” –y en ese caso, no valen los matices y antagonismos dentro de ese colectivo político y cultural– es incapaz de pensar la consonancia entre revolución y dominación, o más sutilmente: entre deseo liberador y deseo servil. Por ello, permanecen en una zona de irreflexión los atributos más notorios del régimen político comunista: el líder, el Partido, la obligación de unidad, y, sobre todo, la posible contribución de un esquema de razonamiento, un saber, a la perpetuación de la opresión. Compartimos, a grandes rasgos, el argumento, que hemos explicitado en uno de nuestros ensayos como *la ruina de las izquierdas*, pero añadimos una rugosidad, que nos distancia de Hilb: la dificultad no se limita al pensamiento de izquierda, puesto que el derrotero de la Revolución cubana irradia hacia un conjunto de problemáticas que atañen a la incierta profesión de fe

particularidad, proviene, entonces, de su enquistarse en el núcleo irredento de los *ensayos* latinoamericanos. No hay duda de que, en sus años solares, la Revolución creyó dar con las respuestas, o al menos con una clarificación de la orientación de la lucha, sus vanguardias, métodos y estrategias, que ya hace tiempo se han derrumbado. La singularidad de la Revolución cubana ya no puede ser la del sendero, el camino martiano al socialismo, de unidad de la patria grande, como lo creyó Martínez Estrada en su *experiencia cubana*, sino la de un conjunto agrietado de preguntas, cuya cifra reenvía a las *invariantes histórico-conceptuales* latinoamericanas, entre las que no se puede omitir el intento de moldear una sociedad desde el vértice de un poder que reclama la totalidad del saber.

Alexander Humboldt, en su *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, propone una comparación entre la Rusia imperial y la América española en los albores de su independencia. En páginas que hemos leído y seguimos leyendo como un palimpsesto, Humboldt describe, percibiendo con plena acuidad la decisiva racialización de las relaciones sociales como argamasa institucional y productiva de la sociedad colonial –y heredada por las repúblicas independientes (Aníbal Quijano inteligió la profundidad histórica de esa argamasa)–, los claroscuros continentales: los recursos naturales abundantes frente a la miseria de la población, el hiato entre una minoría culta y muchedumbres analfabetas. La semejanza dispara la comparación, una *curiosa semejanza*, con Rusia,

democrática de las elites del continente, entre las cuales, las elites intelectuales, o la izquierda democrática –como escribe Hilb– no tienen ni ocupan un lugar prominente.

donde gobernaba una elite refinada, europeizada, y, sobre todo, contrastante con las ingentes multitudes semibárbaras. Son sociedades invertebradas, piensa Humboldt, carentes de integración social, carcomidas por la desigualdad. Pushkin había advertido la contradicción entre las elites petersburguesas y las masas campesinas, puesto que la Europa anhelada, las reformas ilustradas, no atravesaban los Palacios barrocos construidos a orillas del Nevá. La contradicción, como mácula, recorrió el siglo XIX, siendo la médula reflexiva de la intelligentsia progresistas y esclavófila, adquiriendo rasgos cada vez más explosivos. Mariano Picón-Salas, quien recuerda estas páginas humboldtianas en su historia cultural de latinoamérica –donde pergeñó la noción de *barroco de indias*, luego retomada por Lezama Lima–, extiende la comparación entre Rusia y América Latina, aventurando soluciones pedagógicas, en la senda de Vasconcelos: “Conciliar esa urgente civilización manual con la cultura de los libros y de las universidades, sigue siendo el mayor problema educativo de la América Española”.⁴

La tarea común es presentada por José Ingenieros al presidente Hipólito Yrigoyen en una carta con motivo de las huelgas obreras de 1919 (en rigor, es una respuesta al rumor del llamado de Yrigoyen para conversar con el autor de *El hombre mediocre* posibles salidas al conflicto). La carta expone once puntos. El primero, de amplias resonancias en la política latinoamericana posterior, reclama renunciar a intentar favorecer al mismo tiempo los intereses de los capitalistas extranjeros y de los trabajadores argentinos. Pero

4 Picón-Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia*. México, FCE, 1944, p. 19.

nos interesa el octavo: *Reforma general de la instrucción pública de acuerdo con los principios de los ilustres Sarmientos y Lunarcharsky*.⁵ Estamos en 1920, y ahora Rusia ya no es cristalización del *atraso* sino vanguardia de la humanidad. Sin duda que es el reconocimiento de las penurias del presente y la voluntad de transformarlo –los sortilegios latinoamericanos para terminar con la barbarie– lo que torna factible comparar dos historicidades tan disimiles, e incluso trazar una línea imaginaria de Sarmiento a Lunarcharsky, cuyo arbitraje inmediatamente después se concitó alrededor del nombre de Vasconcelos. Pueden ser, también, de Humboldt y Sarmiento a Lunarcharsky, Ingenieros y Vasconcelos, las formas asumidas del proyecto ilustrado para los países periféricos. Era el foco comparativo, bajo el signo de una ilustración radical y redentora, de la revolución mexicana y la revolución rusa. El muralismo compondrá, de modo decisivo e irradiante, el entresijo, mito-poético e histórico-político, entre las dos revoluciones. Y Diego Rivera será nexos, eximio receptor y propalador. Ehrenburg lo tomó como modelo de su *Julio Jurenito*, intrépido y carismático personaje mexicano que deambula entre las ruinas de la civilización occidental. Rivera y Ehrenburg se conocen en la bohemia parisina:⁶ “Diego me hablaba de México, yo le hablaba de Rusia. Me decía que había leído a

5 Terán, Oscar. *José Ingenieros: pensar la nación. Antología de textos*. Buenos Aires, Alianza, 1986, p. 233.

6 El inevitable París, el papel del grupo *Clarté* y Romain Rolland como mediadores, legitimados por la cultura, entre la Rusia soviética y América latina, no impide intuir el sutil desplazamiento hacia Nuevo York –también perceptible en los intelectuales soviéticos, no en Ehrenburg, terco parisino, por supuesto–, anticipado, entre nosotros, por Sarmiento y Martí.

Marx antes de la guerra, lo cual no le impedía admirar a los partidarios de Zapata”.⁷ He aquí una gema de las izquierdas latinoamericanas y de su compleja relación con los marxismos europeos, plasmada en la carta de Emiliano Zapata a Lenin, de febrero de 1918, festejando la revolución rusa, proclamando sus lazos con la mexicana (Zapata escribe *paralelismo, analogía, paridad*). Y dictamina: “*La misma causa de la humanidad, el interés supremo de los pueblos oprimidos, contra los grandes, y codiciosos, Señores que usurpan la tierra*”. Por otra parte, conocemos los nombres de los ilustres rusos en México: Maiakovski, Eisenstein, Trotsky, Serge. Entre el viaje estético y el exilio, y con la proximidad inquietante del coloso del norte, con el que rusos y latinoamericanos pretenden cotejarse, para saltarse Europa (y eso proviene de Sarmiento y Herzen, junto al romanticismo liberal o progresista, que distinguió a esa corriente en Latinoamérica y Rusia de las más emblemática surgidas en Europa), combinando de otro modo la técnica y el espíritu.

Nota bene. Las novelas de la Revolución también ofrecen un ángulo para la comparación. Llamo la atención sobre una obviedad; no obstante, el esquema comparativo quizás deba enfatizar menos en el maniqueísmo, la crueldad, la violencia hiperbólica o la captación episódica de sucesos tan dinámicos como ininteligibles, que en el procedimiento literario común pergeñado mediante retratos y cuadros, como en el cinematógrafo, cuyo montaje logra anudar las historias mínimas con la hechura de los acontecimientos. Son narraciones sismográficas. Como *Cartucho, Se llevaron el cañón*

7 Ehrenburg, I. *Gente, años, vida, op. cit.*, p. 257.

para *Bachimba*, *Caballería roja* o *El año desnudo*. Los cuentos *Condenados de condado* (1968) del cubano Norberto Fuentes, que narran las luchas en la sierra del Escambray (“la lucha contra los bandidos”) explícitamente se ubican en la estela de *Caballería Roja de Babel*. El tono literario y el enfoque narrativo disgustó a la dirección cubana y Fuentes sufrió un exilio interior de 15 años hasta obtener el perdón y la reconciliación con el poder en la isla.

La equivalencia de las dos revoluciones es crucial para el bloque de intelectual creador del primer internacionalismo latinoamericano (el segundo girará en torno a la Cuba revolucionaria), que hociquea, como reza el título sintomático de Ingenieros, *Los tiempos nuevos*, ensayando la flamante sensibilidad ant imperialista de las juventudes. En *Los tiempos nuevos*, Ingenieros encuentra en la revolución social una respuesta a la, como escribió Valéry, *crisis del espíritu europeo*. Triple crisis burguesa: del parlamentarismo como forma de gobierno, de la propiedad privada como organizador social y de la educación humanista como vector espiritual. El soviét, la colectivización y la planificación técnica constituyen el auspicio de los tiempos, los principios vertebradores que erigen y apuntalan el laboratorio de la sociedad futura. Alejado del célebre determinismo económico, y acaso coincidiendo con la primacía de la política que significó una revolución que hizo saltar las etapas sucesivas de la historia, Ingenieros dedica largas páginas a la labor educativa del *Narkomprós*.⁸ Lunarcharsky como organizador cultural y promotor de una reforma que tornó masiva, funcional y técnica

⁸ Un libro de referencia es el de Sheila Fitzpatrick, *Lunarcharsky y la organización soviética de la educación y de las artes*, *op. cit.*

a la enseñanza; creando, para la sociedad de masas modernas, nuevas elites, acicates de la modernización –los intelectuales orgánicos de Gramsci o los artistas constructores de Tarabukin–, dejando atrás el diletantismo de los *literati humanistas*. Si hubo alguien que se pensó como intelectual moderno, cuya vida aupó esas fuerzas en aras de la nueva sensibilidad, fue Haya de la Torre. El peruano viajó a la URSS en 1924, invitado al quinto Congreso de la Internacional Comunista, y preparó un libro sobre su estadía, que fue secuestrado por la policía suiza e irremediablemente perdido. Lo que leemos, entonces, son notas sueltas, sin mayor ilación. Impresiones que le sirven a Haya para desmentir la probidad de las democracias europeas y defender a la URSS, como antes a la Revolución mexicana, de las calumnias de la prensa burguesa. Por eso, cita a Ingenieros, para decir que la Revolución rusa *es una revolución más grande que la gran revolución francesa*. Haya, además de oír las sesiones del Congreso, sin perder la oportunidad de comentar el contrapunto entre los fogosos discursos comunistas que resuenan en los excelsos palacios del Kremlin, visita a Lunarcharsky, quien le resume las tendencias artísticas que distinguen a la joven república socialista y le comenta su interés por la labor de Vasconcelos: “Lunarcharsky me dio la impresión de estar muy bien informado sobre lo que en México se hace, en cuanto a educación popular, después de la caída del porfirismo”.⁹ La crítica al imperialismo, a la falsa democracia, reúne a las dos revoluciones, las hace mutuamente atractivas: la carta

9 Haya de la Torre, Raúl. *La Inglaterra imperialista y la Rusia soviética. Pensamientos sobre la realidad social y política de América latina*, Buenos Aires, Claridad, 1932, p. 117.

de Zapata tiene su réplica en el interés del ministro soviético, al menos según la percepción de Haya de la Torre, quien además recoge con vivacidad la impresión causada por la juventud soviética: la revolución ha forjado una juventud maravillosa. Es la cuestión palpitante para la joven generación –la que emerge de las revoluciones y la reforma universitaria– y alimenta la afectividad política del fundador del APRA. De todas formas, la Rusia soviética no es un arquetipo, puesto que la revolución latinoamericana promovida por el aprismo se quiere enraizada en las condiciones particulares de las naciones del nuevo mundo, que carecen de referencias y modelos, como la Revolución mexicana, que, al margen de ellos, cumplió su tarea y fue el primer movimiento social del siglo XX. El aprismo no es comunismo; Haya sugiere, como luego Cooke en los años 60 argentinos, que en América latina *los comunistas como nosotros, los apristas*.

Mariátegui pudo invertir la frase, polemizando con Haya, y alcanzó a ensayar una perspectiva genuinamente latinoamericana, u otra relación posible entre Zapata y Lenin. En la transición entre las capitales revolucionarias latinoamericanas del pasado siglo, de México a La Habana, ocurrió, sin embargo, la ruptura entre “marxismo” y “populismo” y la elaboración de la versión soviética de la historia de América latina. Los dos momentos concomitantes, ruptura y elaboración, fueron reconstruidos críticamente en las investigaciones de José Aricó y Flores Galindo.¹⁰ La “sovietización”

10 De Aricó José. *Marx y América latina*. Buenos Aires, FCE, 2010; *Introducción a Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Cuadernos PYP, 1978. Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui, la polémica con el Komintern*. Lima, Desco, 1980.

de América latina, las tesis de la revolución democrático-burguesas –el vocabulario cientificista frente a la precariedad del ensayo–, cuyo dogmatismo, el historicismo lineal y etapista, pudo rastrearse hasta la obra de Marx. Como escribió Aricó: *Marx y América latina* es expresión de deseos, antes que una certera proposición conjuntiva, que esconde mal la contrariedad de un vínculo fallido. De todas formas, antes que repetir páginas muy recorridas, la *crítica marxista* al “marxismo soviético”, quisiera destacar el proceso inverso: la latinoamericanización de la Unión Soviética. En medio del *Canto General*, el poeta canta la épica de los pueblos soviéticos, cuya gloria reciente es la resistencia primero y expulsión después de las hordas nazis y la perenne es la construcción de una nueva sociedad, y la de sus líderes, *Firmes como nevados encinares/Ninguno de ellos tiene palacios/Ninguno de ellos tiene regimientos de siervos*. En el poema de *Nuestra América* –bella, sufriente e irredenta–, que el Che leía en la selva boliviana, la amistad soviética y Stalin, líder de la humanidad futura, son ejemplo frente a las satrapías latinoamericanas y la rapacidad del imperialismo yankee. Y es, en efecto, en *Que despierte el leñador*, antes que en los *Cantos de amor a Stalingrado* o en la *Oda fúnebre para Stalin*, donde vislumbramos la hermandad mediante la cuerda poética que enlaza Ayacucho con Stalingrado, San Martín y Bolívar con Lenin y Stalin. La URSS es la paz socialista, pero también el hacha de Raskólnikov si los leñadores del norte no despiertan, y su gobierno, junto a los abogados del dólar, sigue hostigando, allí donde

Para una historia de los estudios soviéticos sobre América latina ver Tobar Jiménez Soledad y Kozel Andrés (editores). *El pensamiento social ruso sobre América latina*. Buenos Aires, Clasco, 2017.

hay bananas que defender y no libertades, y para eso basta con Somoza. Los fusiles de Zapata no están dormidos, advierte el poeta, tampoco la memoria de Sandino ni la gesta de los libertadores; a todos ellos los mira un hombre que trabaja día y noche para defender a su patria: *En tres habitaciones del viejo Kremlin/vive un hombre llamado José Stalin. Tarde se apaga la luz de su cuarto. El mundo y su patria no le dan reposo.*¹¹ Tras el hombre de acero, el poeta ve a Molotov y a Voroshilov, indomables; ellos hicieron rey al carpintero. Así, entre las alturas de Machu Picchu, los ríos desbordantes y la selva exuberante, los libertadores y las dictaduras asesinas, los fugitivos y los

11 Transcribo unos fragmentos de la oda que Paul Éluard, amigo de Neruda, le dedicó al *homme que nos aimons de plus*: *Et Staline dissipe aujourd'hui le malheur/La confiance est le fruit de son cerveau d'amour/La grappe raisonnable tant elle est parfaite/Grâce à lui nous vivons sans connaître d'automne (...) Car la vie et les hommes ont été Staline/Pour figurer sur terre leur espoir sans bornes.* Inmediatamente nos viene a la memoria el poema de Mandelstam sobre Stalin: *Vivimos insensibles al suelo bajo nuestros pies, nuestras voces a diez pasos no se oyen / Pero cuando a medias nos atrevemos a hablar nos atrevemos al montañés del Kremlin siempre mencionamos. / Sus dedos gordos parecen grasientos gusanos, como pesas certeras las palabras de su boca caen. / Aletea la risa bajo sus bigotes de cucaracha y relucen brillantes las cañas de sus botas. / Una chusma de jefes de cuellos flacos lo rodea, infrahombres con los que él se divierte y juega. / Uno silba, otro maúlla, otro gime, sólo él parlotea y dictamina. / Forjase ukase como herraduras a uno en la ingle golpea, a otro en la frente, en el ojo, en la ceja, / Y cada ejecución es un bendito don que regocija el ancho pecho del Osseta.* El contraste entre los poemas de Neruda y Éluard y el de Mandelstam es tan flagrante, que, antes que solazarnos con darle la razón al ruso y recalcar el desvarío del chileno y el francés, es mejor intentar pensar, como sugiere Badiou en *El siglo* –de donde extrajimos la referencia para el poema de Éluard–, la verdad de los enunciados poéticos: “*Stalin* designaba efectivamente, para millones de proletarios e intelectuales, el poder de vivir sin conocer otoño, y sobre todo el de producir la vida sin la necesidad de dudar”. Claro que también es imperioso pensar –sin moralizar– la otra verdad: la de Stalin para millones de rusos.

rebeldes, las voces indómitas de los pueblos latinoamericanos y los cantos del poeta, se cuelan nombres rusos, que resuenan en nosotros, lanzados a combatir, y no solo gracias a la bravura de un pueblo que salvó a la humanidad del fascismo, sino bajo los ojos insomnes del georgiano morador del Kremlin.¹²

El paralelismo entre la Revolución mexicana y la Revolución rusa, que Neruda continuó ejerciendo en su poesía pública en los tiempos del stalinismo y la guerra fría, concluye con dos sucesos decisivos. En primer lugar, el movimiento estudiantil del 68 y la matanza de Tlatelolco acabaron con la imagen, ya muy estereotipada pero aún vigente, y con el legado institucionalizado de la Revolución mexicana. Tras ello fueron visibles los hilos que sostenían el régimen del PRI. Todo el sistema simbólico de legitimación del país cambió radicalmente, y considero que donde mejor podemos leerlo es menos en libros como *El ogro filantrópico* de Octavio Paz, *La revolución interrumpida* de Adolfo Gilly, o el iniciático ciclo novelístico de Carlos Fuentes, que en la serie de intervenciones, crónicas y ensayos reunidos en *Amor perdido*. Allí Carlos Monsiváis, cincelandó el derrotero de Siqueiros o de José Revueltas, escribiendo la crónica de la visita del bailarín ruso Nureyev, el retrato del prohombre del sistema Fidel Velázquez, el réquiem para el stalinismo latinoamericano, y, sobre todo, en el agrio balance de la

12 El libro de memorias de Neruda (*Confieso que he vivido*. Buenos Aires, Losada, 1974) engarza tales sentidos, y pueden leerse como el progresivo encuentro del poeta con su pueblo, tras la guerra civil española, la persecución de la dictadura de González Videla y el exilio, y también como la vida política de un poeta participe de la intelectualidad orgánica del movimiento comunista mundial, que recorre el orbe entre congresos, jurados, premios, justificaciones y críticas susurradas. Martirio y burocracia, grito y rezo.

Revolución –“Alto contraste (a manera de foto fija)”– piensa la novedad del escenario en los 70 mexicanos. Monsiváis descubre paralelismos lóbregos y el fin penoso de la retórica de la Revolución mexicana y del apoyo de izquierda –el compañerismo de ruta– a la primera revolución social latinoamericana. En segundo lugar, bien sabemos, fue el triunfo y consolidación de la Revolución cubana lo que tornó obsoleta la anterior comparación. En efecto, las polémicas de los años 20, el quiebre entre las izquierdas soviéticas y los movimientos nacionalpopulares, encontraban, en Cuba, una precisa síntesis entre socialismo y populismo, originalidad frente al modelo leninista consagrado, organización y carisma, radicalismo social y poder total constructor del hombre nuevo. De este modo, el par soviétización/latinoamericanización hilvanó una hebra cuya novedad reconfiguró el ciclo de la temporalidad *nuestro americana*.

Inmediatamente una pregunta fue medular: ¿Qué mirar en el espejo soviético: un pasado que no debe repetirse o el futuro posible para la sociedad que surgía de la revolución? La pregunta lleva implícita una respuesta a cargo de la “Historia”: la revolución triunfa tres años después del XX Congreso del PCUS, y su producción simbólica, gracias a su autonomía política, carece de vínculos con la mentalidad soviética.

Y esa autonomía cifró la posibilidad de otra subjetividad política, que podemos leer, en su faceta dilemática, en una novela de José Revueltas –de la época de la Revolución cubana y de su última ruptura con el PCM–, donde dialogan y monologan militantes comunistas ante el abismo de sus existencias arrojadas, acaso con mayor pericia literaria que las novelas políticas del existencialismo francés, como *Los mandarines*:

Sobre nosotros, los comunistas verdaderos – miembros o no del partido–, descansará la terrible, la abrumadora tarea de ser los que coloquen a la historia frente a la disyuntiva de decidir si está época, este siglo lleno de perplejidades, será designado como el siglo de los Procesos de Moscú o como el siglo de la Revolución de Octubre.¹³

En sus memorias, sin embargo, Heberto Padilla recuerda que eligió conocer Moscú a comienzos de los 60 porque “tenía la certeza de que en aquella tierra distante, yo tocaba la forma del porvenir cubano, entonces vago e indefinido”.¹⁴ Política y culturalmente, la advertencia sobre ese mañana sombrío giró alrededor de la figura de Carlos Franqui. En otro sentido, anidaron las discusiones, polémicas e intervenciones del Che Guevara sobre la organización de la economía y el combate mundial contra el imperialismo, que impugnaba la política soviética del cálculo económico –la vigencia de la ley del valor en el período de transición y, por ende, de los incentivos materiales–, como ya indagamos y la política internacional de coexistencia pacífica; ambas discrepancias confluían, y eran calibradas, en el esbozo de una subjetividad revolucionaria portentosa, bosquejada célebremente en *El socialismo y el hombre en Cuba*, ausente en la doctrina marxista leninista, que rápidamente se comparó con las grandes obras del marxismo occidental y del humanismo crítico. Aun así, regodearse con las alternativas, mentando las

13 Revueltas, José, *Los errores*, FCE, México, 2014, p. 225.

14 Padilla, Heberto. *La mala memoria*. Barcelona, Plaza & Janes, 1989, p. 70.

razones de su frustración, no es el mejor camino para asir el último estertor de una relación, cuyo vínculo resultante, la compatibilidad entre movimiento revolucionario y estabilidad del régimen, rápidamente hizo de Cuba un sistema en el que era imposible discernir entre la emancipación y la sujeción.

Encomendarle la resolución, como a menudo esgrimían los intelectuales y militantes rindiendo tributo al Dios de los revolucionarios, a la Historia, no parecía una solución ni convincente ni duradera. Sin embargo, la subjetividad militante –la figura política que emergió con el siglo XX, como puede leerse en *El Siglo* de Alain Badiou– exploraba síntesis capaces de romper los espejos circulares del mundo soviético. A mediados del pasado siglo, el drama medular de la subjetividad militante anidaba en la posibilidad de un socialismo no stalinista. Como vimos en varios de nuestros ensayos, esa era *la cuestión* durante los 60 tanto en los “países socialistas”, como para el viejo Lukács, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, o para las izquierdas del 68, los novelistas del Boom, los núcleos militantes e intelectuales que rompían con los partidos comunistas, y fue el meollo de los deseos de los recurrentes peregrinos a La Habana revolucionaria. Puede leerse, escenificación intelectual del *theatrum mundi* de la Revolución, en los números de las revistas *Los Libros* (N° 20, junio 1971) y *Marcha* (N° 49, mayo 1971) consagrados a discutir las implicancias del *caso Padilla*. El stalinismo como amenaza potencial parecía materializarse con el encarcelamiento del poeta. El terror está delante de usted, le dijo Sartre a Fidel (según narra el propio Sartre en el *Huracán sobre el azúcar*) en marzo de 1960; en marzo-abril del 1971 los

hechos se desencadenaron. Para comprenderlos, para contextualizar el caso, las cartas de protesta de los intelectuales¹⁵ y las reacciones que suscitó, sobre todo,

15 Transcribo algunas fragmentos de las cartas, pues luego aludiremos a ellas. Entre la primera (9 de abril de 1971) y la segunda (20 de mayo de 1971) media la patética autocrítica de Padilla; de hecho, la diferencia en el tono es elocuente. Ambas están dirigidas al Comandante Fidel Castro. *Primera carta*: “Los abajo firmantes, solidarios con los principios y objetivos de la revolución cubana, le dirigimos la presente para expresar nuestra inquietud por el encarcelamiento del poeta y escritor Heberto Padilla y pedirle reexamine la situación que este arresto ha creado. Como el gobierno cubano hasta el momento no ha proporcionado información sobre el arresto, tememos la reaparición de una tendencia sectaria (...) El uso de medidas represivas contra intelectuales y escritores quienes han ejercido el derecho de crítica dentro de la revolución puede únicamente tener repercusiones sumamente negativas entre las fuerzas antimperialistas del mundo entero”. *Segunda carta*: “Creemos un deber comunicarle nuestra vergüenza y nuestra cólera. El lastimoso texto de la confesión que ha firmado Heberto Padilla sólo puede haberse obtenido con métodos con son la negación de la legalidad y la justicia revolucionarias (...) Con la misma vehemencia con que hemos defendido desde el primer día la Revolución cubana, que nos parecía ejemplar en su respeto al ser humano y en su lucha por su liberación, lo exhortamos a evitar a Cuba el oscurantismo dogmático, la xenofobia cultural y el sistema represivo que impuso el stalinismo en los países socialistas (...) El desprecio a la dignidad humana que supone forzar a un hombre a acusarse de las peores traiciones y vilezas no nos alarma por tratarse de un escritor, sino porque cualquier compañero cubano –campesino, obrero, técnico o intelectual– pueda ser también víctima de una violencia y una humillación parecidas, quisiéramos que la Revolución Cubana volviera a ser lo que en un momento nos hizo considerarla un modelo dentro del socialismo”. Entre las renombradas plumas firmantes, consignamos: Simone de Beauvoir, Itálo Calvino, Fernando Claudin, Tamara Deutscher, Marguerite Duras, Giulio Einaudi, Hans Enzensberger, Carlos Franqui, Carlos Fuentes, Juan Goystisoló, Michel Leiris, Lucio Magri, Dionys Mascolo, Istivan Meszaris, Ray Miliban, Carlos Monsivais, Alberto Moravia, Maurice Nadeau, José Emilio Pacheco, Pier Paolo Pasolini, Alain Resnais, José Revueltas, Rossana Rosanda, Claude Roy, Juan Rulfo, Nathalie Sarraute, Jean-Paul Sartre, Jorge Semprún, Susan Sontag, Mario

como veremos, en las revistas *Los Libros* y *Cuadernos de Marcha*, proponemos una reconstrucción histórico-política e histórico-intelectual.¹⁶

Entre fines de los 60 y comienzos de los 70 una serie de sucesos tensaron al régimen de la revolución, a saber: 1) el asesinato de Guevara en octubre de 1967. La guerrilla en Bolivia agravó el aislamiento internacional de la isla, hizo recrudecer el bloqueo norteamericano y afectó las relaciones con la URSS, cuya política internacional vetaba las estrategias insurreccionales. 2) En 1968 se lanzó la llamada “ofensiva revolucionaria”, que dio lugar a un nuevo ciclo de nacionalizaciones que alcanzaron el pequeño comercio, la pequeña parcela campesina, negocios familiares, venta ambulante; el control estatal de la economía fue completo. Junto a ello, se movilizó a la población, convertida en fuerza laboral total bajo consignas morales (los guevaristas “estímulos morales” por sobre los “estímulos materiales”). 3) El gobierno cubano apoyó la invasión soviética a Checoslovaquia. En su discurso, Fidel arguyó que, si bien la postura contrariaba los principios de la revolución, el realismo de la guerra fría otorgaba el derecho a la Unión Soviética a impedir por la fuerza que un país del campo socialista pasara a manos del imperialismo. 4) En 1970 se intentó revertir la caída en la producción azucarera con una epopeya productiva, “la zafra de los diez millones”, que reunió en los ingenios y en el corte de caña a la casi totalidad de la masa trabajadora,

Vargas Llosa. Julio Cortázar y Gabriel García Márquez, firmaron la primer carta, no la segunda.

16 Una versión pormenorizada, aunque con sesgos que impiden alcanzar una mirada caleidoscópica, en Jornet, Jorge. *El 71, anatomía de una crisis*. La Habana, Letras cubanas, 2013.

provocando no pocos desbarajustes en el resto del aparato productivo. La cifra no fue alcanzada, y Fidel ofreció un agónico discurso autoinculpatorio, que marcó el fin del “período utópico” de la Revolución y el inicio de una duradera estabilización a partir de la incorporación de los modos soviéticos de administración de la economía.

Ahora, aproximamos el foco al contexto específicamente intelectual. Heberto Padilla retorna a Cuba en 1966, tras pasar algunos años como corresponsal en varios países socialistas. Es un poeta de la revolución. Al año siguiente de su vuelta publica, en el semanario *El Caimán Barbudo*, una crítica lapidaria de la novela *Pasión de Urbino* de Lisandro Otero (escritor oficial y viceministro de cultura) y elogia, por contraste, *Tres tristes tigres*, del ya exiliado Cabrera Infante. La consecuencia –para el evidente desafío y la pose de maldito, *enfant terrible*, del poeta– es la marginación de las esferas culturales y la pérdida del trabajo. Padilla apuesta, entonces, un naípe: envía su último libro de poemas, *Fuera de juego*, al concurso de la Unión de Escritores de Cuba. Gana el primer premio por unanimidad correspondiente al año 1968 (del jurado participó Lezama Lima), pero la UNEAC escribe una declaración de protesta en la que acusa al poeta de posición ambigua frente a la revolución y de “realizar una defensa del individualismo frente a las necesidades de una sociedad que construye el futuro”. El libro se publica con la nota crítica; Padilla ingresa en una nueva situación de aislamiento que dura tres años. Durante ese lapso, la revista del ejército *Verde olivo*, comienza a publicar bajo el ignoto nombre de Leandro Ávila (nadie sabía quién era, y nadie sabe aún –a pesar de que siempre

circularon como principales sospechosos el teniente Luis Pavón y el escritor-funcionario José Antonio Portuondo— pues su identidad sigue siendo un secreto de Estado) diatribas contra Padilla y la vanguardia literaria en general.¹⁷ Padilla acrecienta su distanciamiento con la Revolución, a la que le propina críticas en tertulias privadas que son, sin embargo, puntualmente grabadas por la Seguridad del Estado. Secretamente el poeta escribe una novela, *En mi jardín pastan los héroes* (alusión apenas velada a Fidel, a quien en susurros los cubanos apodaron el “caballo), impublicable en la isla, pero que da a conocer en círculos de amigos, entre ellos el escritor y diplomático Jorge Edwards, flamante enviado del gobierno de Salvador Allende para encargarse de la apertura de la embajada chilena en La Habana.¹⁸ Finalmente, el 20 de marzo de 1971 Padilla

17 En internet pueden leerse sus intervenciones y reseñas, por ejemplo aquí: http://www.habanaelegante.com/Archivo_Revolucion/Revolucion_Avila_Intro.html

18 Jorge Edwards, tras su frustrado paso por La Habana, escribió una suerte de memoria (*Persona non grata*. Barcelona, Grijalbo, 1973), que es una precisa crónica del período que estamos considerando: el de las tribulaciones de la izquierda latinoamericana en su momento de máxima expansión y potencia. Edwards, proveniente de una reconocida familia de la alta burguesía chilena, es un escritor y diplomático ligado a Pablo Neruda. Representante de la elite intelectual que apoyó fervorosamente la revolución cubana (nuestro autor hizo el viaje de rigor a La Habana para participar en los concursos que organizaba Casa de las Américas) sin por ello renegar de las tradiciones institucionales incorporadas en el largo período de consolidación de la democracia liberal chilena. Edwards encarnaba, como casi nadie, la figura intelectual que la Revolución cubana se proponía derribar. Casi inmediatamente después de su llegada, Edwards se encuentra aislado, su labor diplomática es un fiasco, envuelta en procedimientos penumbrosos, y rigurosamente vigilado. El gobierno cubano solicita, discretamente, su remoción. A tres meses de su desembarco, el gobierno de Chile lo traslada a París, como funcionario de la embajada comandada por

y su esposa, la artista Belkis Cuza, son detenidos acusados de contrarrevolucionarios. El presidio dura un mes y tiene amplia repercusión internacional. La familia político-intelectual, que apoyaba sin fisuras a la Revolución, comienza a fracturarse. Acaso para campear el vendaval el gobierno cubano organizó el teatro de la autocrítica. Escribe Reynaldo Arenas:

Casi todos los intelectuales cubanos fuimos invitados por la Seguridad del Estado a través de la UNEAC para escuchar a Padilla. Sabíamos que estaba detenido, y estábamos sorprendidos con su aparición (...) La noche en que Padilla hizo su confesión fue una noche siniestramente inolvidable. Aquel hombre vital, que había escrito hermosos poemas, se arrepentía de todo lo

Neruda. *Persona non grata* es el relato descarnado y acongojado de la nueva etapa de la Revolución cubana, que el autor no deja de vincular con el naufragio de la vía chilena al socialismo; esto es: la brutal disociación entre el imaginario revolucionario y la realidad que experimenta el viajero que recorre los campos y las ciudades cubanas o entre los proyectos de sociedad socialista y la vida precaria y temerosa de millones de cubanos. Tal abismo cotidiano pretendía ser saldado por la propaganda, el monolitismo ideológico y los discursos maratónicos de Fidel (síntesis excelsa de ambos saldos). Desde otro punto de vista, el libro evidencia, con todo rigor, la imposibilidad del liberalismo social –o, mejor, de la izquierda democrática, durante la década del 70–. Leyéndolo advertimos la intransigencia ideológica, los cierres autoritarios y las doctrinas de la seguridad nacional en versión cubana, socialista y revolucionaria. La imposibilidad encuentra traducción en las dudas –donde resuena la consternación de Gide, desgarrado entre su visión de la URRS y la batalla que se libra en España contra el fascismo– del autor respecto a la publicación de libro tras el golpe de Estado pinochetista. Traumático cierre para una experiencia política, diplomática e intelectual, que Edwards avizoró en Cuba y se consumó en su país natal.

que había hecho, de toda su obra anterior, rene-
gando de sí mismo, autotildándose de cobarde,
miserable y traidor. Decía que, durante el tiem-
po que había estado detenido por la Seguridad
del Estado, había comprendido la belleza de la
Revolución y había escrito unos poemas a la pri-
mavera. Padilla no solamente se retractaba de
toda su obra anterior, sino que delató pública-
mente a todos sus amigos que, según él, tam-
bién habían tenido una actitud contrarrevolu-
cionaria; incluso a su esposa.¹⁹

Las izquierdas quedaron pasmadas ante el suceso que
las obligaba a optar por la fidelidad a la revolución o
por la ruptura.²⁰

En medio del presidio y la autocrítica de Padilla se
inauguró el primer Congreso Cubano de la Educación
y la Cultura que impugnó la figura misma del inte-
lectual, condenó la experimentación artística (“el di-
versionismo ideológico”) y encaró la sovietización de
la cultura bajo la universalización de la enseñanza
del marxismo leninismo. El discurso pronunciado
por Fidel ante el pleno del Congreso, donde llamó
“canallas”, “ratas”, “descarados” a los intelectuales
que mostraron preocupación por la suerte de Padilla,
corto de raíz el vínculo privilegiado que la dirección
cubana ofreció a los intelectuales. Fidel vociferó que

19 Arenas, Reynaldo. *Antes que anochezca*. Barcelona, Tusquets, 1992, p. 162.

20 Para cerrar con Padilla: el poeta fue liberado tras su autocrítica. Vivió nueve años más en Cuba, silenciado y vigilado. En 1980, el gobierno cubano habilitó su exilio en la ciudad de Nueva York. Enseñó en varias Universidades norteamericanas. Murió en la ciudad de Auburn (Alabama) en el año 2000.

se había convertido en una moda, en los cenáculos europeos, apoyar desde afuera a la Revolución cubana; pero desde el momento en que la Revolución comenzó a encontrar dificultades, desde el momento en que la situación, gracias a la agudización del cerco imperialista, se tornó más y más compleja, los intelectuales de izquierda le dieron la espalda a la Revolución. En ese contexto, en el que la Revolución lucha por sobrevivir, a Fidel, la figura del intelectual como conciencia crítica, le parece una frivolidad; una pose, tan torpe como peligrosa. En este sentido, la mentada *conciencia crítica*, como adjetiva Padilla en su autocrítica (seguramente “inspirada” en el nuevo rumbo de la revolución), es mera petulancia. El intelectual es un vanidoso, un narciso enamorado de sus palabras, un propalador de escepticismo, una sensibilidad en pánico, que, en el momento decisivo, retira el cuerpo de la Historia. Así las cosas, la concepción cultural trazada en el discurso fidelista, que retoma no pocas ideas de Lenin, y también la exaltación polémica de la RAPP, concibe la tarea intelectual como un engranaje en la construcción, mediante la escolarización masiva y la fusión entre producción y conocimiento científico, de la sociedad socialista. Cualquier objeción o matiz corresponde a intelectuales ociosos o melindrosos. Ejemplo de ello es la invectiva del Rector de la Universidad de La Habana, Miyar Barruecos, frente a un impávido Jorge Edwards: “Nosotros en Cuba no necesitamos críticos. Criticar es muy fácil. Cualquier cosa puede ser criticada. Lo difícil es realizar una obra, formar un país. Eso es lo que necesitamos: realizadores, constructores de la sociedad”.²¹

21 Edwards, J. *Persona non grata*, op. cit., p. 321.

Lisandro Otero –el funcionario y escritor vilipendiado por Padilla– es el encargado de redactar el informe final del Congreso de Cultura, que publicaron *Los Libros y Marcha*, junto al citado discurso de Fidel y la autocrítica de Padilla. Leamos la resolución del Congreso *sobre sexualidad*:

Respecto a las desviaciones homosexuales se definió su carácter de patología social. Quedó claro el principio militante de rechazar y no admitir en forma alguna estas manifestaciones ni su propagación destacándose, sin embargo, que sería el estudio, la investigación y el análisis profundo de este complejo problema lo que determinaría siempre las medidas a tomar (...) Se profundizó en el origen y evolución del fenómeno así como su magnitud actual sobre el carácter antisocial de esta actividad y las medidas preventivas y educativas que deben implementarse. El saneamiento de focos e incluso el control y reubicación de casos aislados, siempre con un fin educativo y preventivo. Se estuvo de acuerdo en diferenciar los casos, su grado de deterioro y la actitud necesariamente distinta frente a los diversos casos y grados.

Se trata de momentos conocidos del derrotero de la Revolución cubana, no por eso menos ominosos, que citamos no tanto para “refrescar” la memoria como para interrogarnos por los efectos y reacciones en los lectores de revistas –donde se publicaban informes como el de Otero sin comentarios, pues, al parecer, las discusiones decisivas eran otras– que luchaban,

según sus principios declarativos, contra todas las formas de opresión. Como pequeña cifra, añadido, que, en *Calibán*, Retamar ataca a Severo Sarduy, deplorando su *mariposeo neobarthesiano*.²²

Las dos cartas de los intelectuales, de probado apoyo a la Revolución, verbalizan un temor –la irrupción del stalinismo en el socialismo insular– que parece confirmarse con la secuencia del encarcelamiento de Padilla, la autocrítica, la forma y contenido del discurso de Fidel. Rodolfo Walsh responde desde *Marcha*: los intelectuales europeos ven stalinismo en el discurso agresivo de Fidel, pero, en realidad, es una paráfrasis de una lapidaria alocución de Martí en una situación similar. Además, la ofuscación por el presidio de un poeta contrasta con las represiones letales en varios países de América Latina y con el desinterés europeo: *Les Temps Modernes* se negó a publicar la información sobre los fusilamientos en José León Suárez, dice Walsh, enfatizando, con su propia experiencia, la ruptura con el sartrismo, que, de refilón, valida el programa de la dirección cubana: el militante como etapa superior del intelectual comprometido. La reacción de Walsh ante la segunda carta reafirma su propio itinerario –“anti-viñesco”–, anticipado a Ricardo Piglia en una conocida entrevista en 1970: el límite político del intelectual comprometido coincide con el límite histórico-literario de la escritura novelesca (burguesa), que debe reemplazarse por una escritura más moderna

22 Vale decir, sin embargo, que la catalogación del estilo de Sarduy como un *mariposeo verbal*, más allá de su intencionalidad homofóbica, es estéticamente certera. Además, en *Roland Barthes por Roland Barthes* hay una entrada consagrada al *mariposeo*. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Buenos Aires, Eterna cadencia, 2018, p. 100.

y más política: la del periodismo de investigación y denuncia. De Francia llegan cartas y también llegan tanques, aviones Mirage y helicópteros antiguerrilla, concluye Walsh, su acre respuesta a los intelectuales europeos y latinoamericanos peticionantes. En suma, Walsh razona en línea con la dirección cubana: la crítica desde el exterior es una frivolidad, el *stalinismo* es un mero *amuleto verbal* para los intelectuales que desconocen la historia viva de América latina y soslayan el contexto bélico en el que se desarrolla la Revolución.

El discurso de Fidel, la autocrítica de Padilla, las conclusiones del Congreso, el informe de Otero, argumentos como los del rector, amplificadas por todas las esferas del poder cubano, ponían en entredicho *el hilo rojo de la subjetividad militante*. En otros términos: las condiciones de posibilidad de la política de *la nueva izquierda* parecían sufrir un cambio en el régimen de sentido que hizo de Cuba, como sostiene Claudia Gilman, *la patria del intelectual latinoamericano*.²³ Frente a ello, la *subjetividad militante* delineó tres respuestas. Vamos a reponerlas –teniendo en nuestro equipaje el contexto que acabamos de considerar suscitadamente y las revistas *Los Libros* y *cuadernos de marcha* como inspirador material de lectura– para luego respuntar una mirada de conjunto a partir de su impensado medular.

Las tres posiciones son, obviamente, zonas de un espacio, el de la adhesión a la Revolución cubana, que transitó desde una óptica cerca/lejos a un crispado adentro/afuera.²⁴ Como dijimos antes, la apelación a

23 El libro de Claudia Gilman es *Entre la pluma y el fusil. Dilemas y debates del escritor revolucionario latinoamericano*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

24 En las páginas que siguen retomaremos ciertas hipótesis

del libro de Elías Palti, *Una arqueología de lo político*. Buenos Aires, FCE, 2018. El tema del libro es el ciclo de emergencia, transformación y disolución de lo político. El primero corresponde al barroco. Lo político nace como consecuencia del desplazamiento entre la trascendencia y la immanencia. El período barroco blasona alrededor de la noción de Justicia. Los sujetos ya no saben ni pueden responder qué es lo justo. Persiguen la justicia, pero se abrió un abismo entre ellos, criaturas mundanas y los valores trascendentes. Ante el retiro de los dioses, el lugar de lo político, la mediación entre el afuera y el adentro, solo puede ser representativo. La emergencia de lo político, entonces, ilustra un trabajo de articulación entre un principio de trascendencia, carente de sentido *per se*, y un principio de immanencia, incapaz de producir una inteligibilidad meramente comunitaria, o, si se prefiere, lo político es un trabajo de reducción de la diversidad a la unidad. El segundo recorre las transformaciones de lo político ligadas al asenso de la Historia; en los términos del Foucault de *Les mots et les choses*: el tránsito de la “Era de la representación” a la “Era de la historia”. Palti añade un segundo momento transformador: sucede durante el “siglo corto” y consiste en el pasaje de la Historia a la forma; la *Era de las formas*. Con su reino se torna factible pensar el concepto de lo político, su autonomía. Pero el correlato discrepante de la forma de lo político no va a ser la Historia si no el sujeto. Nace una nueva polaridad entre la forma y el sujeto, que parece recrear los dualismos del período barroco (filosóficamente se trata de la polarización entre los sistemas autorregulados y los acontecimientos disruptivos; estructuralismo y fenomenología, orden y acción social). De allí el renacimiento, a lo largo del siglo corto, de la afinidad entre política y tragedia. Las reflexiones sobre lo político conducen a situaciones aporéticas, paradójicas, ambiguas, al descubrimiento de un mundo fuera de quicio; la contingencia última de los fenómenos. La filosofía de la historia muta en filosofía del sujeto; pero ya no el sujeto ilustrado, si no el sujeto desgarrado, dividido, fuera de sí. Su versión extrema, decisiva para el siglo, es la *subjetividad militante*. Palti reflexiona en torno a la aporía entre forma y sujeto a partir del debate entre Kelsen y Schmitt y recurre a los devenires de la filosofía francesa, de Merleau-Ponty a Badiou, para tensar el arco de la subjetividad militante. Finalmente, la disolución de lo político es efecto de la imposibilidad de mediar entre la trascendencia e immanencia; los bordes difusos entre el adentro y el afuera disuelven el horizonte e impiden postular tanto un orden representativo como un sujeto de transformación. Una política sin sujeto histórico, sin soporte subjetivo fuerte, sin fundamento metafísico, suscita el

la Historia, a las masas revolucionarias que la transforman, es menos una certeza que una apuesta. La aventura de un involucramiento. En todo caso, no se trataba de poner el sillón en el sentido de la Historia (como protestaba Camus contra sus críticos sartreanos), sino de hacer de la Historia *mi historia*. En la editorial de *Los libros* leemos: “Cuba es mi historia”.

La primera posición está condensada en la segunda carta de protesta de los intelectuales. En la misiva señalan un peligroso desvío de la revolución cubana hacia el stalinismo. En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty indagaba los procesos de Moscú desde la ambigüedad de la historia. El acusado Bujarin y el fiscal Vychinski debatían como marxistas, según Merleau, sobre el decurso de la Historia. En 1971, tras 15 años de desestalinización del movimiento comunista mundial, la validez de cualquier construcción socialista se mide por la distancia con las prácticas del stalinismo. Sin embargo, el camino stalinista –acaso no los simples y atroces crímenes de masivos, pero sí los espirales

dislocamiento de la razón militante (y de su alter ego: el intelectual comprometido). Lo anterior no quiere decir que la política ya no existe; quiere decir, en cambio, que el modo de comprender la política en relación con lo político como su fundamento (la soberanía barroca, la Historia como proceso o el sujeto como apuesta) está desfondada. Ya no es pensable no sólo un sentido de la historia sino una agencialidad subjetiva capaz de habilitar un nosotros legitimado para, por ejemplo, ejercer la violencia discerniéndola, al mismo tiempo, de la violencia reaccionaria. La tragedia moderna, que es, según Raymond Williams, la tragedia de la revolución llega a su fin. La persistente crítica de los esencialismos, sugiere Palti, tan necesaria frente a los abusos de la razón moderna, acabó arrastrando a lo político, puesto que éste, para desplegarse, requiere de un punto de articulación (mítico o metafísico), que opere como efecto de trascendencia, en cuya excedencia pueda germinar un sujeto dotado de una misión histórica.

represivos que liquidaban todo “espíritu crítico”— estaba siempre latente; incluso cierto pesimismo del lado de la dirección cubana, y así parecen corroborarlo los discursos de Castro, que acaso intuía como inevitable la fase stalinista de la revolución entendida como radicalización podadora de las raíces de la vieja sociedad. Por eso, del lado de los intelectuales firmantes, era imperioso intervenir para advertir sobre las derivas funestas que acarrearía resignarse a emprender ese camino. Los intelectuales críticos de las medidas policiales del gobierno revolucionario dirigidas contra otros intelectuales (difícilmente encontremos cartas de ese tenor para protestar contra la detención de sujetos anónimos de origen popular), habitan un afuera interior (un adentroafuera), que en jerga epocal se escribe: “Apoyo crítico”, apuntalado, como sostiene Rama en su intervención, en la distinción entre la *Revolución* y los *errores de la revolución*. Vivir fuera de la isla exime a los intelectuales de las consecuencias concretas de su crítica, descontadas las censuras simbólicas propias de la lucha dentro del campo intelectual, que, en este caso, no funcionan, puesto que los firmantes son reconocidos hombres de izquierda, cuya adhesión a la revolución no tuvo fisuras hasta el caso. Tras su irrupción, la gramática del “apoyo crítico”, o el vaivén dialéctico, entre la militancia y la autonomía, quedo estropeado. Y el espacio adentroafuera se convirtió en afuera/afuera. Ya no existe el imaginario compartido tramado en el vínculo afectivo con la revolución y la dirección cubana, más allá de las obras y los lugares de residencia (aunque para aceitar la hermandad fue fundamental el viaje a la isla, promovido enfáticamente por el espacio institucional *Casa de las Américas*);

ahora, en cambio, vivir en Europa (los escritores del *Boom* residían, mayoritariamente, allí) y criticar desde lejos invalidaba *per se* las posiciones, y las voces que la empuñaban. Las volvía automáticamente abstractas, ahistóricas, moralistas, o directamente imbuidas del liberalismo burgués predominante en su medio ambiente cultural. La dirección cubana, al sumar a un espectro no desdeñable de los intelectuales de izquierda al campo imperialista, eliminaba los matices, que la subjetividad militante intelectual pretendía conservar como su bien esencial, obligándolos a optar entre la adhesión (subordinación simbólica, solidaria con la real de sus cofrades cubanos) o la ruptura.

La segunda posición es una exacerbación de la frontera interior / exterior que redundaba en un espacio interior / interior. Haydée Santamaría le contesta a Vargas Llosa: Padilla fue encarcelado por contrarrevolucionario, no por escritor. Como el propio Padilla reconoció en su autocrítica, agrega Santamaría. Vargas Llosa había dramatizado su protesta renunciando al comité editorial de la revista de la “Casa de las Américas”. Santamaría le reprocha que sume su voz a los enemigos de la revolución; una revolución bajo asedio, a 90 millas del Imperio, con los enemigos internos de rigor en todo proceso revolucionario, *debe defenderse tenazmente o morir*. Lo que está en juego, entonces, es el derecho soberano de la revolución a ejercer violencia para conservar su autonomía. Es una violencia que se solapa con la contra violencia, puesto que responde a la violencia originaria del Imperio que pretende ahogarla y hacerla perecer. Por eso, es crucial recordar en todo momento el carácter de plaza sitiada de la revolución. En ese contexto, cuya excepcionalidad es remarcada

una y otra vez por la dirección cubana, los lugares sociales son móviles, y un poeta puede convertirse en contrarrevolucionario. Es lo que no comprenden los intelectuales “de afuera”. No comprenden la excepcionalidad. Juzgan desde una supuesta legalidad socialista violada, que, en rigor, es la normatividad burguesa que desconoce la singularidad revolucionaria. *La subjetividad militante vive lo político como excepcionalidad*. De ese modo articula violencia y responsabilidad (y se asemeja, sin duda, a la figura del soberano teorizada por Schmitt). El momento soberano de la revolución, el ejercicio de la violencia legitimado como contra violencia defensiva, a pesar de que recurra a las herramientas clásicas de los estados totales, conserva el elemento subjetivo militante a condición de expulsar su lado intelectual (articulación crítica-emancipación). El nuevo espacio fusiona un *nosotros* capaz de detectar disonancias y expulsarlas: el enemigo interior es desmascarado y exteriorizado. El espacio de la revolución refuerza su interior. Es la dialéctica de la subjetividad militante, que, según la dirección cubana, sostiene e impulsa la revolución; y, según el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, fraterniza al grupo aterrizando al traidor potencial. No hay fraternidad revolucionaria sin terror revolucionario.

Una crepitante actualización de la contradicción entre la voluntad militante, responsable de todo y ante todo, y la jactanciosa conciencia intelectual, cuya percepción tiende a la figura kantiana del espectador o a la patibularia del quebrado, puede leer en los ensayos filosófico-políticos de Damián Selci (*Teoría de la militancia* y *La organización permanente*). Se trata del devenir dialéctico del intelectual al Cuadro, de la crítica a la

Organización, en pos de alojar una forma de vida no individual. *Comandante en jefe, jordene!* Se leía en las parades de La Habana. Es un final gráfico para el saber absoluto militante.

Veamos, si se nos permite una leve digresión, dos ejemplos –cara y cruz– de ejercicio fraterno del terror:

En primer lugar, el ensayo *Calibán* de Fernández Retamar, que corta con el intento de conciliar vanguardia política y vanguardia estética plasmado en el artículo “Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba”, de 1966. *Calibán* es el personaje metáfora shakespeariano del tercer mundo; enfrentado al *Próspero* imperialista y al *arielismo* pequeñoburgués de los bienpensantes. Calibán es anagrama de caníbal. Los barbaros conquistados, los condenados de la tierra. El ensayo de Retamar ansía ser una antropología política del tercer mundo: “Nuestro símbolo no es Ariel, como pensó Rodo, es Calibán”. Publicado originariamente en la revista *Casa de las Américas* a fines de 1971 (el año del “caso Padilla”), contornea la urdimbre de la nueva situación: la subjetividad militante es Fidel, cuya voz condensa la saga rebelde de Tupac Amaru, Bolívar, Martí y el Che. *Calibán es Fidel*. La diversidad fue reducida a unidad. Y entonces: “Ariel, en el gran mito shakespeariano que he seguido en estas notas, es el intelectual de la misma isla que Calibán: puede optar entre servir a Próspero —es el caso de los intelectuales de la anti-América—, con el que aparentemente se entiende de maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso esclavo, o unirse a Calibán en su lucha por la verdadera libertad”.

En segundo lugar, tenemos el propio libro de Padilla, uno de los nudos de la discordia, *Fuera de*

juego. El espacio poético es el de un contraste. Por un lado, la *Historia*, en tiempos difíciles, obliga a andar. Un paso al frente y a marchar. Por el otro, los marginados, los fuera de juego. Es un viejo tema desde los antiguos griegos: el poeta y el tirano; la expulsión de los poetas de la ciudad filosófica.²⁵ Pero la Historia no nos hace andar, es la subjetividad militante quien impone el rumbo. El poeta otea un interior exterior –en el sentido de la bohemia artística, núcleo subjetivo de la modernidad estética– imposible en las condiciones estipuladas por la Revolución. Quien pudo sostenerlo, viviendo en el exterior, pero renunciando a la figura intelectual-crítica, es decir, intentando perseverar dentro, al servicio de la Revolución, fue Julio Cortázar: *Todo escritor, narciso, se masturba defendiendo su nombre, el Occidente lo ha llenado de orgullo solitario. ¿Quién soy yo frente a pueblos que luchan por la sal y la vida, con qué derecho he de llenar más páginas con negaciones y opiniones?*²⁶

La tercera postura procura sortear las dos anteriores, con sus derivaciones, puesto que reponen *loci* clásicos: el intelectual crítico (firmador de manifiestos), el poeta-Diógenes frente al emperador tiránico (un poema de *Fuera de juego* se titula “Cantan los nuevos

25 Unos pocos versos: “A aquel hombre le pidieron su tiempo/ Para que lo juntara al tiempo de la Historia”. “Él vive más acá del heroísmo (en esa parte oscura); / Pero no se perturba; no se extraña. No quiere ser héroe” “¡Al poeta, despídanlo! / Ese no tiene aquí nada que hacer. / No entra en el juego. No se entusiasma.

No pone en claro su mensaje. No repara siquiera en los milagros. Se pasa el día entero cavilando. Encuentra siempre algo que objetar”

26 “Policrítica a la hora de los chacales”. Cortázar había firmado la primera carta de los intelectuales pidiendo, respetuosamente, explicaciones por la prisión de Padilla. No firma la segunda y, de algún modo, escribe su autocrítica.

césares”), o la aflicción intelectual, conciencia culposa, que opta por su disolución en favor de quienes saben cómo discurre la Historia. El editorial de *Los libros*, “Puntos de partida para una discusión”,²⁷ problematiza, como Cortázar, el lugar de enunciación; pero, a diferencia del escritor argentino radicado en París, ensaya una teorización marxista capaz de asir la nueva situación que se desarrolla en la isla revolucionaria: “Una nueva definición del intelectual desde un pensamiento revolucionario, pasa por la crítica de las posiciones anteriores. Por un lado, es preciso destruir la idea de la función mesiánica del intelectual; por otro lado, negar la desaparición de toda especificidad”. La nueva definición exige despojarse de los moralismos ahistóricos que cunden en la vida intelectual en tanto depositaria de la verdad, como también –diálogo implícito con la dirección cubana– evitar un uso oportunista del apoyo intelectual soslayando las convicciones políticas de los escritores (digo escritores porque creo que se alude al grupo del *Boom*). Despojarse quiere decir encontrar una forma de militancia que, sin negar la especificidad de la tarea intelectual, fusione su experiencia con la de

27 Con recaudos es factible plegar a la editorial el certero artículo de Ángel Rama, “Una nueva política cultural cubana”, publicada en el N° 49 de *Marcha*, que pone en perspectiva el caso Padilla y define como un error la nueva política cultural cubana, cuya lógica de las prioridades (construir la base material del socialismo unificando sin mayores tonos al conjunto de las actividades del país) desemboca, casi irremediabilmente, en un “arte” ideológico, exaltatorio, dictado por funcionarios. El ensayo de Rama, desgarrado entre la lucidez sombría y el candor político, es una precisa síntesis de los márgenes intelectuales del marxismo heterodoxo, cuya razón de ser es la crítica del stalinismo, o del socialismo burocrático, y el, mucho más lábil, desde ya, intento de recreación de la alianza entre vanguardias.

las masas. Es lo que faltó en el caso Padilla: la participación de las masas populares. Porque son ellas “las que deberían participar en la justeza de un procedimiento”. En este punto, la editorial se desplaza de su tema originario, el lugar del intelectual en la revolución latinoamericana, para abordar la problemática institucional de la democracia socialista. En sordina, la editorial lamenta que la revolución cubana no haya encontrado la forma política que evite su caída en el monolitismo ideológico y sus derivas inevitables: la resolución policial de los conflictos políticos. La excusa del caso Padilla, según la revista, permite mapear una necesaria reconsideración de la relación entre la dirección revolucionaria y las masas. Hay indicios en la propia dinámica revolucionaria cubana: “Los comités de defensa de la revolución, las direcciones de fábricas, las amplias discusiones sobre algunas resoluciones fundamentales, la participación crítica en los sindicatos”. Es legible el planteo problemático de la democracia socialista y su ausencia. No obstante, como Padilla es un “malentendido” o un “anécdota”, la cuestión no es la protección legal de un inculpado, que no debería ser chantajeado con una autocrítica que incluye la delación de sus colegas, sino el déficit institucional en el encuadre participativo del pueblo para la construcción de la sociedad socialista. Los intelectuales de la revista no quieren ser liberales ni stalinistas, tampoco quieren impugnar *in toto* la institucionalidad revolucionaria cubana; por lo tanto, recurren a la ilusión de las masas. La dificultad de la subjetividad militante proviene del carácter inasible del lugar político de la mediación.

Las tres posiciones esbozadas, sobre todo la última, rozan el impensado medular de la época, que no es,

como cree Casullo en *Las cuestiones*, la metafísica de la necesidad histórica ni la apología de las masas, sino el lugar propio de intensificación de lo político: la subjetividad del líder. Los intelectuales y militantes de la oficialidad cubana reprochan las veleidades críticas en nombre de la Revolución y de Fidel. Si había un peligro de que la revolución cubana tomara un curso stalinista radicaba menos en los incrementos represivos que en los abusos del nombre. El pliegue del nombre y la cosa. Es lo que advirtieron tempranamente los primeros críticos del interior, como Carlos Franqui, y es lo que se lee en los poemas de Padilla. Lo impensado, entonces, anida en la imposibilidad para las izquierdas de asumir la singularización soberana. De allí que las críticas imaginen mejoras institucionales, una dialéctica fructífera entre democracia y socialismo, pero soslayan –o elidan con vaporosas interpelaciones a las masas o a los pueblos– la pregunta política crucial: ¿Quién es el soberano? En otros términos: ¿Cómo instituir una democracia socialista alejada de la tradición soviética sin resolver la magnitud de un liderazgo incontestado, cuya voz es ley? Es el núcleo irresoluble de la subjetividad militante.

¿Quién es Fidel? Sartre, en un manuscrito que se publicó en 2008,²⁸ empleando las categorías de la *Crítica de la razón dialéctica*, ensayó una respuesta: Fidel deviene pueblo, es el nombre del pueblo, es la soberana unidad contra la dispersión molecular. Fidel es el símbolo de la unidad nacional. La unificación se logra porque la acción fidelista se expande de modo espiralado. Se trata de la acción de un líder, que aún

28 “Ouragan sur le sucre II (Appendice 9)”, *Les temps modernes*, París, Gallimard, 2008.

sintetizando desde arriba, y la de un agitador, que agrupa, desde abajo, las demandas del pueblo. Ambas evitan el desgarramiento, la separación del pueblo y los dirigentes, y también la momificación institucional. Liderazgo y agitación: Fidel totaliza el derrotero de la revolución. La soberanía es totalización giratoria, un lente móvil, que requiere una constante actualización. Es Fidel deambulando por toda la isla, liderando y agitando. Allí radica la potencia soberana, no en la decisión, sino en la fusión con el pueblo. El otro, que es el mismo siendo otro. Soberanía encarnada, absoluta y autónoma, y no enajenante, porque, como en el *Contrato Social*, cada uno depuso su yo individual en beneficio del yo común: Fidel es la irrepresentable *voluntad general*. Sartre procura filosofar dialécticamente las relaciones políticas entre diversidad, unidad y mediación. Pero la reducción a la unidad entraña una división, entre quien totaliza y quienes son totalizados. Fidel, como representación no institucionalizada del pueblo, debe recrear una y otra vez la unidad. ¿Cómo? Sartre lo sabe: mediante un uso recursivo de la violencia. Claro que esa violencia es legítima porque es revolucionaria, y es revolucionaria porque la conduce y modera Fidel, cuya palabra es la revolución en acto. Y así al infinito. Sin embargo, el nombre de Fidel nos permite testear el vector que organizó el campo de lo político durante el siglo corto: *soberanía-sujeto-violencia*. La apelación a la Historia, a las masas revolucionarias, es posible dentro de ese campo y a partir del funcionamiento de ese vector. Lo negado, Fidel, es el afuera que permite interiorizar la subjetividad militante. Es la substancia del sujeto revolucionario. Y es el sustrato de las agudas reflexiones filosóficas de León

Rozitchner sobre la violencia, la soberanía y el sujeto: *Moral burguesa y revolución, la izquierda sin sujeto, Perón entre la sangre y el tiempo*. Rozitchner advierte a la izquierda sobre su confianza en las leyes objetivas de la historia que marginan el rasgón subjetivo, deseante. La izquierda oficial sigue filosóficamente anclada en el siglo XIX, puesto que practica una política del sujeto ajena a la afectividad, nudo de la subjetividad militante. Rozitchner, en cambio –y en línea con la hipótesis de Badiou, que retoma Palti, alrededor del rasgo distintivo del Siglo–, desubstancializa la Historia y substancializa el sujeto. En suma: *el sujeto es núcleo de verdad histórica*. Sin embargo, el conjunto filosófico rozitchneriano cobra politicidad como efecto de una petición de principios: la voz de Fidel es tan verdadera como falsa la de Perón. De esta forma, a la subjetividad militante no sólo la habita, o, mejor, la asola, la racionalidad burguesa, “la permanencia de la estructura burguesa en el individuo revolucionario”, escribe Rozitchner en *La izquierda sin sujeto*, sino una voz, cuya palabra contornea el sentido de la acción, a condición de perpetuar su silencio, un trascendental vaciado (una metafísica operante), imprescindible para la moderna política revolucionaria, que incluye el acceso a la zona reprimida por la izquierda optimista: el nido de víboras del espacio subjetivo. Esa voz, gran Otro, no es la de Perón, quien astutamente logró ser el jefe de los enemigos de su clase, sino la del sujeto soberano, conductor de masas y núcleo de verdad histórica, que lidera la revolución triunfante. El cuerpo sintiente, índice fenomenológico de verdad, solo puede politizarse con la escucha de una voz, que no es necesariamente encantadora de serpientes (el nido

de víboras), sino mediación insustituible. De hecho, el artículo de Rozitchner a 40 años de la Revolución cubana, que retoma –para autocelebrarlas– sus hipótesis vertidas en *La izquierda sin sujeto*, valora la diferencia entre Cuba y la URSS, una resistente y otra derrotada, en el modelo de hombre nuevo sostenido en la original fusión entre pueblo y liderazgo, es decir, una pluralidad de subjetividades sintientes y resilientes unidas por un verbo primigenio.²⁹

El impensado medular, catalizador de la potencia revolucionaria, cumplía una función estratégica: develar el nacimiento de la subjetividad militante. Un bello cuento de Calvert Casey, *El centinela en el Cristo*, capta el momento iniciático. El enfoque narrativo y la simbología remite a *Los Doce* de Block. Dos amigos flanean por La Habana apenas triunfada la Revolución y deciden escalar el Cristo que se erige en Casa Blanca, del otro lado del puerto habanero. Próximo al Cristo se encuentra la fortaleza de la Cabaña, cuyo comandante es el *Che*. Ellos lo saben y se acercan, inquietos. Antes de llegar descubren a un joven miliciano, criatura de la revolución que trae la buena nueva:

La verdadera revelación vino lentamente, al calor de la conversación sencilla y amistosa, que giraba como jugando sobre el Sol de la Sierra, el calor de la llanura y los episodios de la guerra en que había intervenido, a los que restaba toda importancia, y que después se hizo seria hasta llegar a los objetivos de la Revolución, de los que

29 Rozitchner, León. “Los cuarenta años de Cuba y el hombre nuevo”, en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 161-172.

tenía un concepto clarísimo, y a la distribución de la tierra, patrimonio de todos los que la trabajen, de la que hablaba con gran intensidad. Este hombre utilizaba una lengua desconocida, se expresaba en términos inusitados de la vida y la muerte, pero sobre todo, de la vida y del derecho al disfrute de sus bienes inagotables; de una nueva justicia, de un concepto más humano y menos abstracto del bien. Todo enunciado con asombrosa lucidez, más que con palabras con la expresión intensa del rostro. El fatalismo había sido reemplazado por la tranquila determinación y una alegría sin límites.³⁰

Es una escena solar, crucial en los albores de la Revolución, que Lezama Lima conservó en su bellissimo texto tras la muerte del Che –“de él se esperaban todas las saetas de la posibilidad y ahora se esperan todos los prodigios en la ensoñación”–; también Martínez Estrada y Sartre, en sus entrevistas con Guevara, escucharon la nueva voz profética, aunque no es menos inquietante, como en toda profecía, el reverso insinuado. En un pasaje de *Cobra*, de Severo Sarduy, leemos: “Como a toda revolución, sucedió a ésta un régimen de sinapismos draconianos”.³¹ Y el propio Lezama Lima interpretó el derrotero de la Revolución cubana como “la gran prueba definitiva, la que nos llevó a vivir en tierra aliena, en el mundo desconocido de la dispersión y la secreta vida heroica”.³²

30 Calvert, Casey. “El centinela en el Cristo”, *Memorias de una isla*. Red Ediciones S.L, ebook, 2020, p. 82.

31 Sarduy, Severo. *Cobra*. Buenos Aires, Sudamericana, 1972, p. 33.

32 Lezama Lima, José. *Cartas a Eloísa y otra correspondencia*. Madrid, Verbum, 1998, p. 326.

El lapso entre el cuento de Casey y las frases de Sarduy y Lezama puede comprenderse a condición de renunciar a inscribirlo en el inexorable ciclo de la utopía al descanto –con sus correlatos admonitorios: “traición”, “desvío”, o justificatorios: el realismo político resultante de la situación bélica y su lenguaje atiborrado de “cercos”, “bloqueos”, “fortalezas sitiadas”, “obediencia”, “disciplina”–, puesto que la cuestión a pensar, diría la única cuestión que politiza el pensamiento, es, en este caso, el *marxismo latinoamericano*, y “latinoamericanista”, devenido *poder de Estado*. Pensar las razones esgrimidas y la afectividad que sostiene un conjunto de principios, no solo la obviedad de que el boquete que la Revolución le hizo a la dominación capitalista descubrió un borde, allende el reino de la mercancía, tan, o aún más, atroz, sino la convergencia de sentidos políticos en la Revolución convertida en Régimen de la revolución. Y esa transformación, antes que cualquier otra –sobre todo la que amamos imaginar: la reserva moral antimperialista–, constituye la singularidad de la Revolución cubana.

La modernización como sovietización contraría la modernidad barroca,³³ con sus lógicas abigarradas, transculturales y transtemporales, nodo de la *expresión americana*; pero no se trataría meramente de una derrota a manos de un nuevo embate de modernidades exógenas, puesto que es factible hallar una proximidad

33 En el sentido de, por ejemplo, Bolívar Echeverría, quien extiende *lo barroco* hasta una intelección alternativa de la modernidad en liza con el romanticismo subjetivista, de donde proviene la primigenia voluntad revolucionaria, y en consonancia con el ethos histórico de la región latinoamericana. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998.

en el persistente nacionalismo territorial³⁴, fuertemente telúrico y aparentemente paradójico debido a la insularidad del país, de las elites políticas y culturales de la isla, cuyo emblema, José Martí, escribió un poema de título elocuente: *Odio el mar*.³⁵ Y en versión moderno-bohemia, *La isla en peso* de Virgilio Piñera “La maldita circunstancia del agua por todas partes me obliga a sentarme en la mesa de café”. En el poema, la monotonía del mar, siempre ahí (*¡nadie puede salir, nadie puede salir!*), como el aguacero o el cañaval, contrasta con la singularidad musical de los cuerpos.

La territorialidad del impero ruso, confirmada por el traslado y consolidación de Moscú como capital soviética en detrimento de la marina, ventana a Europa, San Petersburgo, ofrece otro ángulo para rastrear la relación. Ganar la tierra es perder el mar, escribe Carl Schmitt en *Tierra y mar*. La Revolución fue toma y reparto de tierras y crítica rigurosa de la playa, de los balnearios, blasones del hedonismo decadentista, como en *Muerte en Venecia* de Visconti. De allí su reverso: la literatura de Reynaldo Arenas como festejo de la playa, utopía sensual, idilio marino; el mar como huida. El mar como territorio de los exilios.³⁶ ¿O no fue “fundada” la ciudad del exilio en una playa? A su vez, Rojas

34 Seguimos el ensayo de Rafael Rojas “El mar de los desterrados” en *La vanguardia peregrina. El escritor cubano, la tradición y el exilio*. México, FCE, 2013.

35 Comienza así: “Odio el mar, sólo hermoso cuando gime”. Sigue: “Odio el mar: vasto y llano, igual y frío; Odio el mar, muerto enorme, triste muerto, de torpes y glotonas criaturas”. Y el contrapunto: “No cual la selva hojosa echa sus ramas / Como sus brazos, a apretar al triste / Que herido viene de los Hombres duros”.

36 Puede consultarse con relativo provecho, el ensayo de Iván de la Nuez, *El mapa de sal. Un poscomunista en el paisaje global*. Madrid, Mondadori, 2001.

consigna, que Lezama Lima “enfrentó el dilema de la pertenencia de Cuba a una cultura de litoral o de tierra firme”.³⁷ Bajo el socialismo, continua Rojas, el mar fue una posesión más de un Estado concentrado en los tópicos del nacionalismo: la tierra y la sangre. El conocido poema de Nicolás Guillen *Tengo*, convertido en eje propagandístico por el poder revolucionario, dice unos versos, “tengo que como tengo la tierra tengo el mar, / no country / no jailáif / no tenis y no yacht, / sino de playa en playa y ola en ola, / gigante azul abierto democrático: en fin, el mar”. Concluye Rojas: “Como pocos en la historia intelectual cubana, este último verso pasó al lenguaje popular, no como metáfora del mar sino del largo etcétera de la retórica revolucionaria. *En fin, el mar* se convirtió en una expresión de hastío y redundancia, en la que lo marino representaba la monotonía del orden social”.³⁸

Así las cosas, y para ir de la poesía a la prosa, los crujidos y fisuras en el conjunto del cuerpo social, que suscitan los procesos revolucionarios, exigen, urgente, una vertebración: el Partido, el líder, la burocracia, la planificación. En el 2° Congreso del PCC, en 1980, Fidel aseveró que *la demanda de orden jamás debería descuidarse en una revolución*. La soviétización es, entonces, modelo general, principio de estructuración y reproducción social (de las elites, cuadros, actores institucionalizados y masas laboriosas), estabilidad política, crecimiento económico y previsibilidad social. Un modo de terminar con la Revolución resguardando el vendaval revolucionario en la lengua flamígera del Líder. Ante esa forma efectiva, vigente en Cuba, en sus

37 Rojas, *op. cit.*, p. 187.

38 *Ibid.*, p. 196.

trazos gruesos, desde 1976, de institucionalización de la sociedad surgida de la Revolución, las múltiples heterodoxias de las izquierdas, desde el marxismo dialéctico a la deconstrucción, desde el leninismo-trotskyismo a los autonomismos, desde la izquierda lacaniana al populismo *hípster*, desde los corcoveos rizomáticos al materialismo aleatorio, desde, en fin, las más diversas “vanguardias” estéticas o filosóficas, no fueron ni son capaces de fungir alternativas consistentes. La *gubernamentalidad* soviética fue la sola variante al mentado régimen social capitalista. Ciertamente, cuando se defendía y defiende a Cuba, evocamos el antimperialismo y omitimos los engranajes de la máquina gubernativa, ¿pero cómo escindir a una de la otra?

En suma, si el pensamiento crítico es un escozor, y puesto que su inquietud no se despierta solo ante la fuerza barbárica del capital, no debería detenerse frente al *homo sovieticus cubanus*, como desemboque posible del humanismo, no el burgués sino el socialista-guevarista. Nuestros ensayos visitaron el pasado soviético, el pasado-presente cubano, para explorar la modernidad rusa –y cubana– como *universal-singular*. El recorrido nos condujo a una conclusión: la perspectiva crítica –su obstinación primordial: el engarce entre crítica y emancipación–, la constitución de un lenguaje resistente al capitalismo semiótico y algorítmico, se nos reveló, a menudo, mutilada –o, si se prefiere, clausurada sobre una conciencia paradójicamente conformista, buenista–, pues deja impensado el régimen de la revolución, cuyo efecto, no por tardío menos pregnante, lo observamos en las dificultades, que arrasan nuestro presente, para fecundar una política, incluso una gramática democrática consistente con sus

principios universalistas, cuya potencia declinante, la de la política en sus versiones modernas (partidos, bases sociales, militantes, intelectuales, derechos), nos impide, como a casi todos, aguardar demasiado. A ella, no obstante, nos encomendamos, acaso para diferir el desastre. Las historias que hemos recorrido a lo largo de estas páginas nos enseñaron que ese anhelo, o ese desespero, será directamente imposible si desconocemos la zona rusa. Este libro, finalmente, quiso ser el inicio de un diálogo con las razones y el método de la crítica, cuya máxima y más exigente expresión anida en la obra de pensamiento de Horacio González (pienso, sobre todo, en su última aventura: la reconstrucción del humanismo),³⁹ una conversación *desde la otra orilla*.

39 Horacio González, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Bs. As, Colihue, 2021.

OTROS TÍTULOS DE TINTA LIMÓN

Memorias de un revolucionario

Victor Serge, 2023

Nunca me fui de casa

Margaret Randall, 2023

Guerra o revolución. Porque la paz no es una alternativa

Maurizio Lazzarato, 2022

Textos y discursos radicales

Martin Luther King, 2022

Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo

Silvia Federici, 2022

Constitución política de la República de Chile.

Propuesta 2022

Una teoría marxista del valor-trabajo a la luz de la industria petrolera

Ensayos desde un presente en crisis

George Caffentzis, 2022

Brasil autofágico. Aceleración y contención entre Bolsonaro y Lula

Daniel Feldman, Fabio Luis Barbosa Dos Santos, 2022

La casa como laboratorio

Verónica Gago y Luci Cavallero, 2022

Cárcel y exilio. Historia de un comunista II

Antonio Negri, 2022. Coedición con Traficantes de Sueños

Cultura de la red. Información, política y trabajo libre

Tiziana Terranova, 2022



De #BlackLivesMatter a la liberación negra
Keeanga-Yamahtta Taylor, 2017

Fight the Power. Rap, raza y realidad
Chuck D, 2017

Autonomía y diseño. La realización de lo comunal
Arturo Escobar, 2017

Salidas del laberinto capitalista.
Decrecimiento y postextractivismo
Alberto Acosta y Ulrich Brand, 2017

Semilla de crápula
Fernand Deligny, 2017. Coedición con Editorial Cactus

Para salir de lo posmoderno
Henri Meschonnic, 2017. Coedición con Editorial Cactus

Derechos de la naturaleza.
Ética biocéntrica y políticas ambientales
Eduardo Gudynas, 2017 (2da. edición)

La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero
Jacques Rancière, 2017 (2da. edición)

Políticas del acontecimiento
Maurizio Lazzarato, 2017 (2da. edición)

BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.tintalimon.com.ar

DISTRIBUYE:
La Periférica Distribuidora
www.la-periferica.com.ar



Esta edición de 500 ejemplares de *El ojo ruso. Ensayos sobre las modernidades periféricas, las vanguardias y la política* se terminó de imprimir en marzo de 2023, en imprenta Imprenta Dorrego, Av. Dorrego 1102, CABA