

## Entre la politicidad de la fortuna y el destino de la Revolución. Ante el fin (anticipado) del momento maquiaveliano.

Between the Political Character of Fortune and the Fate of the Revolution.  
In Front of the (Anticipated) End of the Machiavellian Moment.

**Leonardo Eiff**

Universidad Nacional de General Sarmiento,  
Instituto de Desarrollo Humano. CONICET.  
Correo electrónico: leoeiff@yahoo.com.ar.

**Resumen:** Este trabajo persigue el recorrido de tres figuras nodales dentro de la obra del filósofo Maurice Merleau-Ponty: fortuna, adversidad y destino. Su convergencia y sus disonancias anidan detrás de las potentes reflexiones maquiavelianas desplegadas por Merleau-Ponty en torno al decurso de las revoluciones modernas y a su promesa humanista. En el camino nos topamos con una serie de escritos ruso-soviéticos que ponían en cuestión, sin recostarse en ningún liberalismo, el lazo entre el humanismo y el terror o las aventuras de la dialéctica. En consecuencia, nuestro artículo abre una discusión con ciertos rasgos del "momento maquiaveliano" (anticipados en Merleau-Ponty, es decir, antes de su consolidación de los años '70) a partir de algunas obras que provienen del interior de los otrora regímenes comunistas, sobre todo, de una en particular: Vida y destino de Vasili Grossman. Allí se trasluce otra experiencia en torno a la fortuna, la adversidad y el destino. En fin, comenzamos cotejando las figuras desde Merleau-Ponty y acabamos contrastando sus modos paradójicos de aparición desde otra politicidad, que acaso socave los sentidos de aquellos que, por ejemplo, pretenden recrear lo político anudando a Maquiavelo con Marx.

**Palabras clave:** Fortuna, destino, revolución, terror, experiencia.

**Abstract:** This article follows the course of three nodal figures within Maurice Merleau-Ponty's work: fortune, adversity, and fate. Their convergence and dissonances can be traced to the powerful Machiavellian reflections developed by Merleau-Ponty in relation to the course of the modern revolutions and their humanist promise. In our path we find a series of Russian Soviet writings which questioned the link between humanism and terror (or the adventures of the dialectics) without a liberal background. This article opens then a debate concerning certain aspects of the "Machiavellian moment" (anticipated by Merleau-Ponty before its consolidation in the 70s) taking some texts written within the communist regimes, especially: Vasili Grossman's Life and Fate. A different experience concerning fortune, adversity, and fate is there recognizable. We start then dealing with these figures from the perspective of Merleau-Ponty and we then contrast them with another political character, that may undermine the senses of those that i.e. pretend to recreate the political by means of bonding Machiavelli to Marx.

**Keywords:** Fortune, Fate, Revolution, Terror, Experience.

*Anacronismo e Irrupción*, Vol. 7, N° 13  
(Noviembre 2017 a Mayo 2018): 74-100.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 26/09/2017  
Fecha de Aceptación: 21/11/2017  
ISSN: 2250-4982

## Introducción

En una escena de *La Montaña Mágica* de Thomas Mann el ilustrado Settembrini irrumpe en la habitación en penumbras del joven Castrop para ganarlo como aliado en su sordino combate con Naphta puesto que lo considera seducido por los argumentos caracoleados de su contrincante. En un momento de la intrincada conversación le aconseja cuidarse del gusto por las paradojas: ¡las paradojas son peligrosas joven Castrop! Ya no es posible una defensa y una fe sin ambages respecto a las certezas de la razón ilustrada (no lo era para Mann quien revela el fondo de dogmatismo de las *lumières*); sin embargo, pretendo inscribir este escrito en cierta insatisfacción respecto al prestigio de las *paradojas de lo político*. En un muy reciente texto publicado en el último número de la revista *Anacronismo e irrupción*<sup>1</sup>, Emmanuel Biset otea un “estado de la cuestión” dentro de la teoría política contemporánea y recorta tres consensos estructurantes: la política es un objeto inestable, las perspectivas teóricas y estrategias metodológicas revelan un desacuerdo radical, el proceso de institucionalización de la disciplina es irrefrenable. Como puede deducirse, el consenso es la ausencia de consenso y su modo de estructuración es la paradoja. En fin, el desacuerdo, la inestabilidad, la contingencia, la indecibilidad, constituyen el “ambiente espiritual” de nuestro pensar teórico-político. Me es imposible, además de irrelevante, oponerme al consenso; y no tengo mayores dificultades en subscribir el análisis de Biset. Empezamos a reflexionar enraizados en él. De todas formas, repito, señalo mi malestar respecto a las paradojas del consenso. Por ejemplo, y lo puntualiza Biset, el acuerdo respecto al vínculo entre lo político y la pluralidad se asienta en el desplazamiento de su indubitable correlato moderno: la soberanía estatal. Desde Hobbes se reconoce la pluralidad de la vida social pero ella se organiza en torno a la soberanía. ¿Qué ocurre cuando procuramos retener

<sup>1</sup>Biset, Emanuel. “Teoría política. Un estado de la cuestión”. *Anacronismo e irrupción* 12 (2017): 130-159.

una sin la otra? En otras palabras, la eficacia de la paradoja supone la existencia de las certezas de la razón de Estado, sin ella el regodeo en un mar de contraposiciones sin *aufheben* se parece demasiado a un juego irresponsable. A tocar la lira mientras Roma arde; aunque, para peor, recordemos la broma de Leo Strauss: “la ciencia política como Nerón toca la lira mientras Roma arde. Dos hechos la excusan: no sabe tocar la lira y no sabe que Roma arde”<sup>2</sup>.

Con cierta incomodidad, entonces, acometo la tarea de presentar un fleco de la relación de Maurice Merleau-Ponty con el concepto de *lo político*. Lo haré, también, surfеando paradojas, intromisiones impolíticas en el corazón político de un filósofo que intentó ser marxista, fue siempre un republicano (en el sentido francés de la palabra, desde ya), para virar, finalmente, hacia una extraña mixtura entre socialismo y liberalismo condensada en su atracción por la figura de Pierre Mendes-France. Las intromisiones que, sin duda, constituyen el “objeto” política, son, en este caso, tres: *fortuna*, *adversidad*, *destino*. Todas comparten un campo de sentido que indaga el *revés* de la política inscrita en la condición humana cuyas figuras sobresalientes abrevan en la acción y la libertad. Están allí para explicitar los motivos del desvío de la intención, la infructuosidad de la acción, los traspiés de la libertad. *Revés* de trama de la política, resistencia sensible de un mundo que corcovea ante el moldeo de la razón práctica. Merleau-Ponty recorrió, weberianamente, estos senderos para rehusar la tentación, acaso su destino, sin renegar de sus pasiones políticas: evitar volverse un intelectual comunista sin verse obligado a desoír la verdad filosófica y política que emergió de la obra de Marx. Camino empedrado, cenagoso (el PCF<sup>3</sup> en su apogeo, durante los años de vida de Merleau-Ponty, era un Partido de masas cuya impronta obrera

<sup>2</sup>Strauss, Leo. “Un epílogo”. *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz, 2007, 319.

<sup>3</sup> N. del E.: Partido Comunista Francés.

ejercía una presión objetiva sobre los intelectuales de izquierda en general<sup>4</sup>), que lo predispuso para rastrear el otro lado de la política; sus impensados.

En suma, los modos de aparición –explícito e implícito– de las tres figuras (fortuna, adversidad y destino) en el cogollo de la obra política merleau-pontyana organizan nuestro trabajo. Tomaremos tres textos, o mejor, tres momentos en los que se vislumbra y condensa la cuestión: una cita de su *Nota sobre Maquiavelo*, el ensayo *El hombre y la adversidad* y el caso Bujarin dentro de *Humanismo y terror*.<sup>5</sup>

La elección quiere ser el inicio de una discusión con ciertas perspectivas de lectura (que en algún momento y en algún sentido fue la nuestra) que inscribe a Merleau-Ponty en un contexto de discusión hegemonizado por la pareja Arendt-Lefort. La reflexión política de Merleau-Ponty es algo excéntrica, los fenomenólogos y estudiosos del derrotero de la fenomenología no saben muy bien qué hacer con ella, yace descentrada respecto a las líneas maestras de la teoría política contemporánea; por eso, a menudo, se le da un barniz de legitimidad anudándola al clima teórico de dos de los colosos de nuestra disciplina.

En este sentido, antes de comenzar, propongo algunas precisiones. En primer lugar, el paradigma que enlaza la oposición entre democracia y totalitarismo tiende a menoscabar las diversas aristas de las vidas y los proyectos revolucionarios puesto que somete, por caso, la realidad soviética a una comparación connotativa con el nazismo y la subordina, por otra parte, con propósitos contrastantes respecto a la pluralidad democrática. Incómodos con las inconsistencias del paradigma, algunos historiadores, en la senda de los trabajos pioneros de Sheila Fitzpatrick, convocan a “historizar el comunismo”<sup>6</sup> o, como

<sup>4</sup>Innumerables ejemplos. Cito dos por su condición panorámica y porque focalizan en los intelectuales que nos interpelan: Boschetti, Anna. *Sartre y “Les temps modernes”*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990. Judt, Tony. *Un passé imparfait. Les intellectuels en France 1944-1956*. París: Fayard, 1992.

<sup>5</sup>Merleau-Ponty, Maurice. “Note sur Machiavel”, “L’homme et l’adversité”. *Signes*. París: Gallimard, 1960. *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard, 1980.

<sup>6</sup>Traverso, Enzo. “Historizar el comunismo”. *La revolución rusa a cien años*. Madrid: Akal, 2017, 613-629.

Karl Schlögel, sobre el que volveremos hacia el final del artículo, quien sin medias tintas inaugura una polémica debido a “la poca base que tienen muchas de las comparaciones con el nacionalsocialismo, algo a lo que, explícitamente renunciaremos en este trabajo”<sup>7</sup>. A través de ciertos flecos merleau-pontyanos y de algunos “textos rusos”, como veremos, pretendo contribuir al socavamiento del paradigma desde su propio foco de irradiación: la teoría política. En segundo lugar, la selección de textos y citas merleau-pontyanas va en la misma dirección. El énfasis en el corte entre un primer Merleau-Ponty ilusionado con la Revolución, con la buena sociedad, y un segundo Merleau que asume la pluralidad de la vida en común, critica el absolutismo revolucionario y anticipa la radicalidad democrática o lo democrático-político, tiende a reforzar la constelación que pretendo combatir. No desconozco, por supuesto, que Merleau-Ponty abandona el *attentisme marxiste*; de todas formas, más allá de su desapego respecto a las “soluciones proletarias”, la figura política de la acción, quiasmo entre libertad y violencia, conserva su silueta e hilvana una preocupación común, con respuestas disimiles desde ya, tanto en *Humanismo y terror* como en *Las aventuras de la dialéctica*. Martín Plot, cultor del paradigma y amanuense de los dos Merleau-Ponty, tropieza, en *La carne de lo social*<sup>8</sup>, con un texto como *Nota sobre Maquiavelo*. Atribuye la productividad política del pensamiento merleau-pontyano a sus obras tardías, pero sostiene su argumentación lefortiana en la nota merleau-pontyana sobre Maquiavelo, que pertenece al denostado primer período (militante, ¡horror!), puesto que dialoga explícitamente con *Humanismo y terror*. Así, las auspiciosas reflexiones sobre la incertidumbre democrática emergen de un ensayo “marxista” preocupado por las derivas de la Revolución de Octubre –por otra parte, se tiende a soslayar, a manos del “momento weberiano”, el carácter lukácsiano de *Las aventuras de la dialéctica*, puesto que al calificar a Lukács como marxista weberiano, Merleau-Ponty está revelando en filigrana una

<sup>7</sup>Schlögel, Karl. *Terror y utopía. Moscú en 1937*. Barcelona: Acantilado, 2014, 28.

<sup>8</sup>Plot, Martín. *La carne de lo social*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

de sus apuestas intelectuales y también su cercanía con el húngaro. Plot, por el absurdo, revela el enmarañado tejido del pensar merleau-pontyano, rebelde a las tenazas “democrático-lefortianas”.<sup>9</sup> Estrategia política: para horadar el paradigma es imperioso corroer el sentido común de los “dos Merleau-Ponty”.

En suma, intentaremos ir, y empujar a nuestro autor, hacia otro lugar. Para ello cavilamos un rodeo; para insistir con el viejo David Viñas: un *revés de trama*.

## Fortuna

Siempre se destaca la perspicaz lectura merleau-pontyana de Maquiavelo. En un texto relativamente breve (originalmente una comunicación leída en un congreso de *Humanismo y ciencia política* realizado en Florencia en el año 1949), Merleau-Ponty rescata a Maquiavelo del maquiavelismo y anticipa ciertos ejes de interpretación que luego eclosionaran en el llamado “momento maquiaveliano” -expresión que originariamente acuñó John Pocock pero que luego desbordó su sentido específico para devenir un modo de comprensión de *lo político*.<sup>10</sup> En efecto, *Nota sobre Maquiavelo* es insoslayable en, por lo menos, cualquier indagación del “momento maquiaveliano francés”, como revela el ensayo de Serge Audier.<sup>11</sup> Texto de anticipación, que, sin embargo, no acaba fagocitado por el magno Maquiavelo de Lefort o por las sugerentes reflexiones que le dedica Althusser al florentino; antes bien, conserva su distinción puesto que Merleau-Ponty enraíza el drama de la política en el de la auto-percepción y en la indómita resistencia de lo sensible<sup>12</sup>. ¿La política es un capítulo de la odisea de la

<sup>9</sup>Para ahondar en la discusión ver mi *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines: UNGS, 2014 (especialmente el capítulo 4).

<sup>10</sup>Torres, Sebastián. *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto en Maquiavelo*. Buenos Aires: UNGS, 2013.

<sup>11</sup>Audier, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. París: Vrin, 2005.

<sup>12</sup>Alloa, Emmanuel. *La resistencia de lo sensible: Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

conciencia, aunque convenientemente encarnada en un cuerpo perceptor o más bien desemboca en un más allá del sujeto? ¿Es un eslabón de la gran indagación filosófica y ontológica: el modo del pasaje de lo sensible a lo inteligible, o lo político guarda signos de excepcionalidad que admiten una investigación teórica particular? El ensayo denota este vaivén, la duda de Merleau, y abre el flanco para que penetren las críticas que denuncian una idea de sujeto, el polo subjetivo como asiento del sentido y por ende de acción política, demasiado ligada al devenir de la conciencia fenomenológica (relación encrespada pero siempre vigorosa con el pensar sartreano) que obtura la radicalidad del *momento político*. Crítica que cobra brío a causa de la preocupación humanista de nuestro autor: Maquiavelo es una cantera (Marx y Freud acaso sean la otra) donde ir a buscar la renovación del humanismo, un *humanismo real*, serio, a la altura de la tragedia histórica. Casi cualquiera, y sin mayor dificultad, podrá llamar la atención en torno a la heideggeriana *Carta sobre el humanismo*, la contemporánea obra de Bataille y rumbear hacia otros lares, menos manoseados por el pesado lastre, ante todo por *demodé*, del humanismo, la conciencia y el sujeto. Intentaremos mostrar que no es así o, como se dice vulgarmente, que la cuestión es más compleja.

En primer lugar, prescindimos de la reconstrucción del periplo conceptual y político en torno a la noción de Fortuna y damos por sentada su cristalización renacentista, mejor dicho: humanista cívica, ligada a la contingencia de los tiempos. Pocock en su *The Machiavellian Moment* mostró la transición de la providencia a la contingencia histórica que politizó el concepto de fortuna cuya consideración más elocuente radica, se sabe, en el penúltimo capítulo de *El Príncipe*. En segundo lugar, la díada virtud/fortuna sufre un giro con la irrupción de las revoluciones modernas, la fortuna es trocada por el terror (nuevo vértigo). “Qué quieren los que no quiere ni la virtud ni el terror”, desafiaba Saint-Just. Remo Bodei pesquisó dicha mutación (que rubrica el corte entre Maquiavelo y

Marx) en su *Geometría de las pasiones*<sup>13</sup>. Ambos son medulares en la lectura merleau-pontyana de Maquiavelo: la fortuna como figura de la contingencia histórica y la entrada del terror como garantía de la virtud e instrumento de defensa de la revolución. Ahora la cita:

No comprendemos a Maquiavelo porque él une un sentimiento agudo de la contingencia, de lo irracional en el mundo, con el gusto de la conciencia y de la libertad en el hombre. Partiendo de esta historia, en la que suceden tantos desordenes, tantas opresiones, tantas sorpresas y torsiones, no hay nada que la destine a una consonancia final. Maquiavelo evoca la idea de un azar fundamental, una adversidad que socava las intenciones de los más fuertes o de los más inteligentes; y si, finalmente, exorciza dicho genio maligno, no lo hace apelando a ningún principio trascendental, antes bien, lo hace remitiendo a la médula de nuestra condición. Con el mismo ademán, Maquiavelo rechaza la esperanza y la desesperanza. Si existe la adversidad, no tiene nombre ni intenciones, puesto que no encontramos ningún obstáculo que no hayamos contribuido a erigir debido a nuestras faltas y a nuestros errores; nuestro poder no limita más que con su propia capacidad. Cualesquiera sean las sorpresas del acontecimiento, no podemos despojarnos de la previsión ni de la conciencia de nuestro cuerpo.<sup>14</sup>

Maquiavelo retiene los dos extremos de la cadena: el constitutivo desorden del mundo y la pasión de la libertad que orienta y da sentido a la acción política. La necesidad no rige en el campo de la política, todo es contingente, dependiente de las coyunturas, pero no todo es ni da lo mismo. La conservación del poder (*sul stato*) es la *virtù* del Príncipe, quien baraja todas las posibilidades; pero, ante todo, requiere que su *praxis* coincida con la *libertas* (diferencia entre Borgia y Agatocles). El párrafo de Merleau-Ponty propone dos niveles de lectura. Por un lado, el rechazo de cualquier teleología histórica, aunque lleve el prestigioso nombre de filosofía de la historia; la contingencia y lo fortuito cincelan el contexto de nuestra existencia: si la historia no es el terreno de la felicidad tampoco parece ser el de la razón. Por otro lado, la potencia de la libertad, el poder de inscribir sentido e inscribirnos en él. El sentido no adviene de ningún

<sup>13</sup>Bodej, Remo. *Geometría de las pasiones*. México D.F.: FCE, 1996.

<sup>14</sup>Merleau-Ponty, "Note sur Machiavel", *op. cit.* 275-6 (traducción propia).



principio sino de la capacidad humana de comenzar o, dicho con mayor politicidad, de fundar: el Príncipe nuevo. ¿Cómo engarzar ambos niveles? Es el drama del marxismo merleau-pontyano, que aquí se quiere morigerar inoculando un “momento maquiaveliano”. Ahora bien, la contingencia, lo irracional, la adversidad, triángulo de la fortuna, ¿poseen entidad, envergadura ontológica? Nunca queda del todo definido. Cierta lectura admite que sean ausencia, vacío (como el pecado y el mal en la teología agustiniana: ausencia de bien, alejamiento de Dios), huecos en el significado de nuestra acción. La acción destila restos incontrolados e incuba su reverso: la adversidad. La fortuna no es un Dios, es una nada que corroe nuestro ser, quien, para ponerse en movimiento, determinarse en la práctica, debe diferenciarse e incorporar la vacuidad de la distancia, la incerteza de nuestras acciones, siempre hojaldradas, cuyos efectos múltiples no somos capaces de prever (remito a los conocidos e inquietantes parágrafos 134-40 de la *Filosofía del derecho* hegeliana dedicados a la relación entre el bien y el mal). La adversidad, sin nombre y sin intención, es una fantasma inerte –porque los verdaderos fantasmas tienen intenciones y nombres–, pero aun así: ¿lo podremos exorcizar?

En principio, la respuesta puede ser trágica o ilustrada. La primera, que se recuesta en el amplio continente del teatro trágico y su pertinencia para pensar la política<sup>15</sup>, va a optar por la negativa. La fortuna, la adversidad y lo irracional no pueden ser superados, porque su presencia no constituye un mero error gnoseológico, subsanable con una mejor pedagogía, sino la argamasa ontológica del ser-en-el-mundo. Nunca sabemos plenamente lo que hacemos, apenas retenemos escorzos de la variabilidad casi infinita de posibles acciones y pasiones pero la percibimos como absolutas y necesarias; y radicalmente contrapuestas a la de nuestros congéneres. El encuentro entre ese saber relativo y la acción absoluta produce el horrible espectáculo de cadáveres por doquier, que habrá que retirar de la escena para que empiece la política. En efecto, la segunda es

<sup>15</sup>Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia. Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue, 2003.

políticamente moderna e ilustrada. Acaso no podamos exorcizar el fantasma pero sí aquietar las pasiones, hacer de la acción una rutina institucional y regalarle a la Historia la tarea del progresivo dismantelamiento de la adversidad. Merleau-Ponty oscila entre ambas respuestas, ora reflexiona a partir de la tragedia de la acción y enraíza la política dentro de esos márgenes, ora pondera el sentido marxista de la historia que orienta la acción concatenándola con una pedagogía ilustrada que va rellenando los huecos de sin sentido. Estamos en el cogollo de la paradoja: ¿debemos festejarla?

Desplazado el genio maligno, el espíritu de la historia o “la historia como Dios exterior”, dirá más adelante Merleau<sup>16</sup>, el suceder, o la propia estructura temporal, que explica la difícil imbricación entre el mundo sensible y el mundo inteligible, es contingente. Allí festejamos la confirmación de nuestro vigente consenso epocal. Sin duda en *Nota sobre Maquiavelo* asistimos al esfuerzo por sostener la perspectiva del sujeto, que se confunde con la de la libertad, como último reducto de investimento del sentido. De todas formas, el propio Merleau-Ponty pondrá en cuestión el “narcisismo de la libertad”<sup>17</sup> y va a horadar la centralidad ontológica de la conciencia constituyente. Problemática del llamado “último Merleau-Ponty” quien, a través de la noción de carne, perfila una ontología de la percepción.<sup>18</sup> Escritos y reflexiones que abren perspectivas auspiciosas y por eso, también, son festejados. Mi pregunta rumbea en otra dirección. La relación paradójica, digamos, entre la tragedia y la Historia, se sustenta en la figura del terror. ¿El terror revolucionario es una manera de defender lo conquistado y al mismo tiempo acelerar el decurso histórico o es más

<sup>16</sup>Merleau-Ponty, Maurice. “Materiaux pour une théorie de l’histoire”. *Resumes de cours, Collège de France 1952-1960*. París: Gallimard, 1968, 105.

<sup>17</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *L’institution dans l’histoire personnelle et publique, Notes du cours au collège de France 1954-1955*. París: Belin, 2003, 160.

<sup>18</sup>Para una periodización certera, que escapa a los lugares comunes del “último Merleau-Ponty”, ver Larison, Mariana. *L’être en forme. Dialectique et phénoménologie dans le dernier Merleau-Ponty*. Milán: Mimesis, 2016.

bien el efecto dramático y extremo de la contingencia histórica?<sup>19</sup> Merleau se inclina por la segunda opción, en rigor le discute a los marxistas la primera interpretación, pero, en el mismo ademán, rechaza la crítica liberal al terror. El terror no es producto de un dogmatismo, de una visión monista, determinista, de *erizo*, del mundo, o consecuencia del despotismo de la libertad, que fuerza a la historia para extraerle un sentido que ella no porta; en suma: no se opone a la fortuna. El “liberalismo maquiaveliano”, tal como lo concibieron Berlin, Aron, acaso Weber, avizora recuperar la dimensión política de la fortuna para distender el trajinar de la historia, relativizar las revoluciones, y combatir la nueva pareja fraguada por los jacobinos: la virtud y el terror (Sartre, jacobino, intentará teorizar el engarce entre la fraternidad y el terror para inteligir la dinámica del grupo revolucionario<sup>20</sup>). En cambio, Merleau-Ponty reflexiona políticamente en y a partir de la tríada.

En otra parte de *Nota sobre Maquiavelo* se afirma que el “poder tiene un halo maldito” y que hay un “maleficio en la vida en común”<sup>21</sup>. El terror virtuoso, pedagógico, “rousseauuniano”, de los jacobinos intentaba extirpar el mal del mundo, la hipocresía consustancial a la vida social y política, que los hombres fueran de una pieza (la imbricación entre terror, pureza y vacuidad ya fue criticada sagazmente por Hegel). No puede ser la intención de Merleau, quien, por otra parte, reflexiona en el contexto de auge de los totalitarismos. Sin embargo, el régimen de Stalin nunca fue definido por Merleau de tal modo, ni en su período de “*attentisme marxiste*” ni en su etapa crítica para con la dictadura del proletariado y las soluciones revolucionarias. ¿Hay un corte entre el terror rojo bajo Lenin y el terror “institucionalizado” bajo Stalin? Sí y no, responde Merleau

<sup>19</sup>Los escritos políticos sobre la Revolución de octubre y las memorias de Víctor Serge connotan este dilema procurando al mismo tiempo la legitimación del terror revolucionario y su posible acotamiento. La virtud de Serge consiste en corroer, incluidos las habituales reflexiones en torno al trastrocamiento de las eutopías en distopías, las vehemencias opuestas y simétricas que subrayan el corte entre Lenin y Stalin o su palmaria continuidad. Ver Serge, Víctor. *El año I de la Revolución*. Buenos Aires: Ed. Razón y revolución, 2006. *Memorias de mundos desaparecidos*. México: Siglo XXI, 2003.

<sup>20</sup>Ver Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

<sup>21</sup>Merleau-Ponty, “Note sur Machiavel”, *op. cit.* 273.

–próximo a la postura de Víctor Serge– y nunca sale de ahí. Es su gran diferencia con Trotsky, por quien, sin embargo, guarda no pocas simpatías.

El terror es una variante extrema de la fortuna, el rostro sangriento de la contingencia histórica. El nuevo humanismo debe dar cuenta de él, de su significación política. La actualidad de Maquiavelo brota de la posibilidad de enlazarlo y, al mismo tiempo, contraponerlo a la Revolución, en su versión jacobino-bolchevique. Merleau no tiene en cuenta ninguna otra, cuyo rasgo sobresaliente es la reconsideración de las relaciones entre política y violencia. Nuestro autor no es un teórico de la revolución, en la senda trazada por Marx, pero sí alguien que emplazó su concepto de lo político en la acción, combinada con la polémica alrededor de la noción de sujeto, viéndose, una y otra vez, obligado a disputar con Sartre la dimensión política de la libertad. En consecuencia, su constelación política lo arrimaba a una comprensión del terror que impedía tanto su justificación como su condena. Las figuras de la contingencia y la fortuna colaboraban en el cincelado filosófico-político de la *ambigüedad* del terror revolucionario. Sin posibilidad de recurrir a la tradición hobbesiana –la politicidad de la soberanía estatal radica en ponerle coto al terror–, puesto que Merleau nunca acaba de hilvanar un pensar en torno al Estado, la nota sobre Maquiavelo permite enhebrar el humanismo y el terror; y socavar los dogmatismos que se limitan a condenar o a justificar.

En suma, la figura maquiaveliana de la Fortuna talla otra constelación histórica, dando lugar a la primacía filosófica de la contingencia; y politiza de otro modo el endiablado problema del terror revolucionario. Con cierta urgencia política, a diferencia del estudio analítico de Bodei quien subraya el cambio radical en la contraparte de la virtud, Merleau bosqueja un quiasmo entre fortuna y terror, o un humanismo menos ilustrado que maquiaveliano. Para el enfoque de Bodei, el terror jacobino movilizaba las pasiones del miedo y la esperanza. Termidor puso fin al terror, acabo con el miedo, pero también con la esperanza (la modernidad política, poco spinoziana, no puede escapar a ese

vaivén que va corroyendo la potencia común de lo político); Merleau, en la cita transcrita, señala que lo político maquiaveliano descarta con un mismo ademán la esperanza y la desesperanza.

### Adversidad

¿Es factible otro humanismo que no sea la mera repetición ilustrada y liberal que pondera un hombre abstracto, ideológicamente esencializado? Anticipando una *disputatio* que no sucedió con el althusseriano *a-humanismo teórico*, aunque Merleau llegó a oponerse a la disolución del sujeto que alentaba el estructuralismo lévi-straussiano, en el ensayo *El hombre y la adversidad* se intentará responder que sí. Veamos sus derivas políticas.

El escrito calibra los cambios en las concepciones del hombre en el último medio siglo (el texto data de 1951), enfatizando el corte respecto al espiritualismo, cuyo fondo es tan burgués como cristiano, como también respecto al científicismo, que bajo ropajes darwinianos movilizó la idea de raza. Todo gira, por supuesto, en torno a la figura del *cuerpo*. Valery decía que el artista ponía su cuerpo en la obra; Merleau radicaliza la cuestión y la extiende al conjunto de lo que, tomando prestado un concepto propio de los estudios estéticos, podemos syndicar como *alto modernismo*. El psicoanálisis freudiano, la literatura de Proust y Gide, los nuevos estudios alrededor del lenguaje, la política durante la guerra fría: ejemplos diversos que, engarzados desde una perspectiva fenomenológica del cuerpo animado (Merleau omite nombrar a la fenomenología, que es, sin embargo, la que suscitó la revolución filosófica capaz de concebir de otra manera el cuerpo), desarman “las antinomias del pensamiento burgués”. El inconsciente freudiano, la memoria proustiana, el erotismo gidiano, el lenguaje cuya expresión no coincide nunca con lo expresado, la nueva política de bloques, permiten cavilar otro tiempo: el hombre encarnado en el laberinto de la reflexión y la sensibilidad. En efecto, la oposición clásica entre el espíritu y el cuerpo que

cavaba un foso entre el mundo reflexivo y el mundo sensible es el blanco común de la crítica merleau-pontyana, que, a través de sus arquetipos, señala que el momento de su superación ha arribado. Vincular la reflexión con lo sensible a partir de la figura del cuerpo (primacía de la percepción, reflexión encarnada, *logos* sensible, etc) explica el derrotero filosófico merleau-pontyano y, en este sentido, este ensayo es una muestra más. No vamos a detenernos allí puesto que nos interesa extirpar las consecuencias políticas del esbozo general de la futura ontología de la percepción.

El otro es mi destino, estoy destinado al otro. La relación con el otro es un quiasmo. El laberinto de la reflexión y lo sensible se recorta dentro de la maraña en la que me encuentro con el otro. El triángulo edípico, el amor proustiano, el hiato entre el significante y el significado, el extravío de la Revolución revelan vínculos de sí y el otro que socavan el señorío de la conciencia. ¿Y la política? Es relación entre los hombres, se hace, se destruye y se rehace siempre a partir del otro. La vida es entre varios –à *plusieurs*–, cuya filigrana es anterior a cualquier distinción entre lo privado y lo público. La política moderna emerge a partir de esta distinción, pero *lo político* tal como lo calibra Merleau se hunde en el fondo indistinto donde yacen enmarañados los unos y los otros, en una historia común. La politicidad del cuerpo radica en esa apertura hacia el otro que me hace ser. De todas formas, no se trata de una mera composición amistosa de los cuerpos, quienes, por debajo de la soberanía abstracta del intelecto, confeccionan una comunidad posible. La hegeliana lucha a muerte por el reconocimiento, el freudiano malestar en la cultura, el otro infernal sartreano, siguen teniendo validez filosófica y, sobre todo, política para Merleau-Ponty. Anverso y reverso: la política es conflicto y comunión, *empiétement*<sup>22</sup>. De alguna manera, el medio siglo transcurrido reveló su doble valencia puesto que el otro es mi destino, pero el modo de su destinación es contingente: “si tuviéramos que dar a nuestro

<sup>22</sup> Merleau-Ponty moviliza dicha figura para atisbar la cuestión, cuya traducción aproximada va en el sentido de “usurpación”, “arrancamiento”, “invasión”, y remite a la violencia constitutiva de toda política puesto que se hace en el campo del otro.

recorrido una fórmula filosófica, diríamos que nuestro tiempo hizo y hace, acaso como ningún otro, la experiencia de la contingencia”<sup>23</sup>. La enseñanza filosófica y política mayor de nuestro tiempo, sugiere Merleau, es que la historia es contingente. El perfilamiento de un sujeto enraizado en su cuerpo y en el lenguaje acaba con el reducto a-histórico de la conciencia; no hay certeza en las cogitaciones más allá de su involucramiento histórico. Es la contingencia propia de la motricidad corporal, la expresión hablada, los vericuetos del sueño y su interpretación, las pasiones amorosas y un derrotero político que ya no puede encapsularse en el universalismo occidental (el significado de la independencia nacional en la India y la revolución socialista en China lo evidencian) lo que experimentamos a diario y, a veces, logramos formular filosóficamente.

El momento es de azoramiento, pero Merleau no elige bautizarlo a la manera del espiritualismo como “crisis de nuestro tiempo”, “crisis de la cultura” y menos con cualquier variante del vocabulario decadentista, tampoco recurre al acerbo nietzscheano de la muerte de Dios espejada en la del hombre (hallazgo revelado en el siguiente ciclo de la filosofía francesa para afrontar una problemática similar). Ni crisis ni decadencia ni muerte: adversidad y posibilidad. La adversidad sin nombre se engarza con la dimensión histórica contingente y ocasiona la oportunidad de otro humanismo. El entrelazamiento laberíntico entre la reflexión y lo sensible deja atrás el fantasma del gran Hombre que se escondería dentro del pequeño hombre histórico: ya no ama al hombre contra su cuerpo, el espíritu contra su lenguaje, los valores contra los hechos; por el contrario, intenta pesquisar el movimiento por el cual el cuerpo se torna gesto; el lenguaje, obra; la coexistencia, verdad. Ya no se puede aguardar que tras las sucesivas máscaras históricas el Hombre finalmente aparezca; el humanismo de hoy, dice Merleau,

<sup>23</sup>Merleau-Ponty, “Note sur Machiavel”, *op. cit.* 303.

No le opone a la religión una explicación del mundo: comienza por la toma de conciencia de la contingencia, la constatación continua del sorprendente lazo entre el hecho y el sentido, entre mi cuerpo y yo, yo y el otro, mi pensamiento y mi palabra, la violencia y la verdad; dicho humanismo es el rechazo metódico de las explicaciones, puesto que ellas destruyen el entrelazamiento del que estamos hechos, y nos vuelve incomprensibles para nosotros mismos.<sup>24</sup>

Sin dar espacio al nihilismo ni a su contraparte redencionista, Merleau incorpora el ímpetu del modernismo, en sus diversas facetas, y asume su *ser*. El ser-político, entre la violencia y la verdad, o sea: entre el humanismo y el terror.

### Destino

La anterior apuesta por un humanismo de nuevo cuño, al que en otro lugar hemos bautizado como político y maquiaveliano<sup>25</sup>, capaz de huir de la condena heideggeriana enhebrando una constelación que va del humanismo cívico a la democracia salvaje, puede generar entusiasmos; incluso arrojarnos hacia la aventura de pensar, contra las almas bellas liberales, cómodas en su consustancial hipocresía, políticamente la argamasa común de la violencia y la verdad, que, sin embargo, tropieza, causando no poco escozor, con el caso paradigmático para auscultar el entrelazo entre el humanismo y el terror, menos por su equivoco histórico que por su vitalidad para recrear lo político. Nos referimos al caso Bujarin dentro de los procesos de Moscú, a quien Merleau convierte en una suerte de Edipo soviético.

En resumen, como dijo Napoleón y como Bujarin lo repitió antes de callarse: “el destino es la política” (*la destinée, c’est la politique*), por lo tanto el destino no es aquí un “*fatum*” escrito anticipadamente sin nuestro conocimiento, sino la colisión, en el corazón mismo de la historia, de la contingencia y del acontecimiento, de lo eventual que es múltiple y lo actual que es único, y la necesidad en la cual nos encontramos, en la acción, de dar como realizado uno de los posibles,

<sup>24</sup>Merleau-Ponty, “Note sur Machiavel”, *op. cit.* 306.

<sup>25</sup>Eiff, Leonardo. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines: UNGS-Humanidades, 2014.



como ya presente uno de los futuros. El hombre no puede suprimirse a sí mismo como libertad y como juicio –lo que llama el curso de las cosas no es nunca más que el curso de las cosas visto por él–, ni negar la competencia del tribunal de la historia, puesto que, al actuar, comprometió a los demás y, poco a poco, la suerte de la humanidad.<sup>26</sup>

El párrafo es impactante. Veraz y atroz. Bujarin es un Edipo puesto que es condenado por algo que no sabía que hacía –poner en riesgo el curso de la Revolución–, pero es soviético porque vive en un mundo en el que se han retirado los dioses: el destino no es ajeno a nosotros. Sartre, algo patéticamente, había decretado que estábamos condenados a la libertad; Merleau, con menos *pathos* y más fenomenología, lo corrige: estamos condenados al sentido. El problema es que el sentido cobija rasgos contrapuestos, paradojas –lo múltiple y lo único, el presente necesario y el futuro posible, la acción libre y el tribunal de la historia–, es decir, un fondo ingobernable de sin sentido. Ahora bien, se trata menos de una ausencia de sentido que de un exceso (siempre lo recuerda kafkianamente Eduardo Grüner). La apuesta política de Bujarin pretendía aunar la perspectiva de la acción con la perspectiva de la historia universal; se ve a sí mismo como libre, como responsable de su acción, pero acepta la condena del tribunal, que no le da derecho a explicación. Lo absoluto, ese exceso, lo aniquila. Pero Merleau, ante el tendal de cadáveres que produce la marcha de la Revolución, no se repliega, con prudencia kantiana y liberal, más acá de lo absoluto; antes bien, procura relativizarlo.<sup>27</sup> No concluye que el destino es el hombre, ni hace de Bujarin el

<sup>26</sup> Uso la edición castellana: Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*. Trad. León Rozinchner. Buenos Aires: Leviatán, 1955, 158.

<sup>27</sup> En *Las aventuras de la dialéctica* y en el prefacio a *Signes*, en efecto, se van a exponer las razones filosóficas y políticas de la *relativización* de la Revolución, que, sin embargo, no obligan a retroceder ante ella ni a restarle validez histórico-política. En sus variados y diversos juicios sobre la Revolución bolchevique, Merleau-Ponty se sitúa, para ejemplificar con nombres propios, palmariamente más cerca de E.H. Carr o Isaac Deutscher que de Isaiah Berlin, Raymond Aron o el posterior François Furet. Algo muy similar puede señalarse respecto a la relación de Merleau-Ponty con el PCF hacia fines de los '50, en el momento de la desestalinización, a quien le reclama, para emplear la ulterior fórmula italiana, un "compromiso histórico"; es decir, que reconozca de una vez su lugar fáctico en el escenario democrático, su inevitabilidad reformista, y que abandone, también de una vez, la fraseología revolucionaria; no obstante, Merleau-Ponty jamás califica al PCF como un partido totalitario. En suma, es más un "togliattiano", como Sartre aunque sin sus horizontes fanonianos-guevaristas, que alguien

hombre del destino, calibra una indagación en torno a *lo político*, nuestro destino. Lo político relativiza el terrorismo de la libertad (crítica de Sartre) y el terrorismo de la historia (crítica del comunismo staliniano). Hay un correlato entre el perspectivismo de la acción y el de la historia. Si no hay Hombre con mayúscula, tampoco hay historia, puesto que su fragua responde a la misma estructura temporal cuyo sentido sólo se ofrece por escorzos.

Para Merleau, el drama de los procesos de Moscú menta las estructuras generales de la acción humana: la acción puede darse una perspectiva en el meollo de un confín de probabilidades, pero ésta, al materializarse, al volverse carne de la historia, puede no sólo desbordar los objetivos iniciales, sino también transformarse en lo contrario. La confesión de Bujarin se explica por el reconocimiento del desvío de la acción emprendida, que permutó una política desplegada al interior de la Revolución en una que ponía en entredicho la totalidad de la obra revolucionaria. Sin embargo, en el ambiente marxista revolucionario debe procesarse a través de la interrogación: “quién entre los revolucionarios ha leído mejor la historia”<sup>28</sup>. La derrota y rendición de Bujarin no puede escindir de la confianza marxista en la posibilidad de interpretar el sentido de la historia; Merleau sigue esta línea pero la somete a una torsión. La historia es interpretable, pero no en cuanto deducción de leyes sino en cuanto sondeo de situaciones concretas, es decir, no a partir de una lógica de la necesidad, sino de una lógica de la contingencia. La figura de *lo histórico* estaría más en la práctica de los revolucionarios que en su vocabulario teórico. Merleau pasa por alto esto para no debilitar su argumento, que pretende ser leído como una comprensión marxista de un debate dramático entre marxistas.

En suma, la contingencia yace en el cogollo de la historia, allí radica su constitutiva ambigüedad. No hay manera de tornar lineal el tiempo y deducir efectos de causas ciertas; la historia es huraña y no confiesa jamás. Confiesan los

que concibe a los partidos comunistas como focos de la reacción o embriones del totalitarismo.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, *op. cit.* 160.

sujetos azorados, derrotados ¿por el vendaval histórico? Hegel estaba allí, disponible, como casi siempre; el espíritu de la historia juguetea a su guisa con la particularidad, pero Merleau lo rechaza. Quiere sostener la primacía de la contingencia (espejada con la primacía filosófica de la percepción) histórica. El destino de la política histórica es la contingencia. *Humanismo y terror* es un caleidoscopio maquiaveliano y marxista. La confesión y la derrota no denotan culpabilidad ni error, apenas revelan la validez relativa de una perspectiva que fue aniquilada, no por alguna ley de la Historia si no por otra, tan válida como la primera. Así, Merleau al recuperar la legitimidad relativa de Bujarin se ve obligado a reconocer la legitimidad política de Stalin y el estalinismo, todo lo relativa que se quiera. Stalingrado no explica retrospectivamente la verdad de los procesos –sería absurdo y Merleau se encarga de refutar semejante argumentación movilizada a diario por los comunistas durante la segunda posguerra–, pero debemos reconocer que casi nadie en la Europa de posguerra podía pasarlo por alto. Como sea, el abordaje del estalinismo sumerge al fino Merleau en el equívoco histórico y, acaso, torne demasiado problemático su concepto de *lo político*.

Comencemos por el equívoco. Este emerge cuando la fe, el mito y la ilusión dominan la comprensión política de los sucesos: fe en la Revolución, mito de las soluciones proletarias, ilusión respecto al derrotero de la sociedad soviética. Tal tipo de críticas ya poseen un largo recorrido, eclosionó y devino casi un lugar común hacia fines del pasado siglo con el atronador derrumbe del comunismo; sin embargo, en sus mejores versiones, logra horadar ciertos presupuestos merleau-pontyanos.

Claude Lefort, en el prefacio que escribe en 1980 para la reedición del texto<sup>29</sup>, propone una interpretación a dos bandas: por un lado, el ensayo merleau-pontyano oficia de excelente muestrario de época, mejor dicho: de la miseria de una época. Tiempo abyecto porque remite al apogeo del soviétismo, que velaba el

<sup>29</sup>Lefort, Claude. "Préface". Merleau-Ponty. *Humanisme et terreur*. *op. cit.*

carácter totalitario de las llamadas “democracias populares”. En efecto, ni el siempre agudo Merleau-Ponty escapa a las racionalizaciones que tendían a justificar –minimizándola o poniéndola en espejo con la del otro bloque– la opresión comunista. Es como si Lefort nos dijera: ¡vean! Hasta un autor como Merleau es arrastrado a veces hacia el tipo de razonamiento anquilosado de los *compagnons de route*. Pero el filósofo francés nunca perteneció cabalmente a esas filas –como su amigo Sartre–; en él había un lugar para la interrogación crítica. Y con esto arribamos al segundo modo de presentación del texto: en el pensamiento merleau-pontyano habita la contradicción. Lefort se explaya revelando las oscilaciones del autor, sus vaivenes entre la duda y la fe. Dichas idas y vueltas son expuestas como la punta de ovillo para el posterior abandono de la hipótesis marxista. En rigor: la economía interpretativa de Lefort se condensa en la ejemplificación, a través de ciertos resortes conceptuales del texto, del clima político-intelectual de posguerra y en la puesta en evidencia de la lucha de Merleau consigo mismo, esto es, del combate entre la fe en la revolución proletaria, que promete científicamente el marxismo, y la duda que florece de la árida realidad soviética y de un estilo filosófico que huye de la certeza dogmática y que rehúsa abandonar el presente a la espera de un porvenir luminoso. Por su parte, la historiadora del comunismo –y ex comunista– Annie Kriegel sostuvo que los esfuerzos estilísticos merleau-pontyanos no pueden verse más que como la condensación filosófica de las inquietudes un tanto cándidas de los *compagnons de route* occidentales.<sup>30</sup> La verdad empírica es más prosaica: los procesos no encierran la tragedia del hombre político en la historia, sino el letal estilo burocrático de un Estado totalitario. Lo que para Merleau era la esencia de la discusión –la conciencia política atormentada del militante revolucionario que, ocasionalmente, lo haría rendirse y confesar– para Kriegel redundaba en una explicación ajustada a los efectivos sucesos históricos: las confesiones de los acusados, concretamente la de Bujarin, no se debían a una última *ratio*

<sup>30</sup>Kriegel, Annie. *Les grandes procès dans les systèmes communistes*. París: Gallimard, 1972, 70-77.

revolucionaria, sino al persistente chantaje de los verdugos que, entre torturas físicas y psicológicas, le prometían la salvaguarda de su vida o la de su familia. Es más, hasta las confesiones orales o escritas son producto de la manipulación totalitaria que indicaba a los reos el contenido de sus confesiones. ¿Se salva el ensayo merleau-pontyano de estas imputaciones? Lefort, a pesar de señalar el menoscabo respecto a los alcances de la represión estalinista y la obscenidad de considerar como un “debate entre marxistas” el interrogatorio del fiscal Vishinsky y las respuestas de Bujarin, considera que el ensayo conserva su interés. Creemos lo mismo: de él se desprende una interrogación en torno a lo político, que no solo da cuenta del quiasmo de la revolución sino que repone un entramado –la lógica contingente de la historia– que las filosofías “post” desoyeron o cuya urdimbre metafísica apenas se contentaron con deconstruir sin advertir que al hacerlo abandonaban un modo de encarnación de lo político que, sin renegar de sus trazos contingentes iba al encuentro de la historia viva, aquella que los políticos practicaban. Y esto vale para *Las aventuras de la dialéctica* y el llamado “último Merleau-Ponty”.

Ahora bien, mi interpretación encuentra un nuevo escollo, que logra hacer trastabillar el vínculo político con la fortuna, la adversidad y el destino. En *Humanismo y terror* Merleau lee críticamente la novela de Koestler *El cero y el infinito*<sup>31</sup> y discute la impugnación del político revolucionario que se desprende de la obra. ¿Pero qué ocurriría si cotejaremos las tesis merleau-pontyanas con *Vida y destino* de Vasili Grossman<sup>32</sup>?

El lugar común señala la comparación de la novela de Grossman con *Guerra y Paz* de Tolstoi; sea. No obstante, nos gustaría situarla entre las novelas políticas de Victor Serge y la narrativa de Solzhenitsyn sobre el *Archipiélago*. Si Serge repone la voz política de los condenados (véase sobre todo *El caso Tuláyev*<sup>33</sup>), las alternativas y perspectivas en torno al derrotero soviético; y se esfuerza por

<sup>31</sup> Koestler, Arthur. *El cero y el infinito*. Buenos Aires: Emecé, 1957.

<sup>32</sup> Grossman, Vasili. *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.

<sup>33</sup> Serge, Victor. *El caso Tuláyev*. México: El equilibrista, 1993.

conservar la causa de la Revolución o la tradición socialista aplastada por el estalinismo; Solzhenitsyn, en cambio, imputa cualquier reposición política, no ahorra sarcasmos respecto a la izquierda marxista no estalinista –incluso desdeña ocuparse de los dirigentes y militantes políticos condenados y asesinados, el fatídico año 1937–; su narración recrea una humanidad despojada de las tenazas de la política, cuyo fondo religioso no le resta fuerza insurreccional, es la nuda vida que se subleva. Pueblo, religión y literatura contra los mandobles de la política moderna que, en su forma socialista, masacró a millones. Como si Solzhenitsyn dijera: si la política es el destino, el destino es el GULAG. Serge, por el contrario, no impugna la frase napoleónica, manifiesta, eso sí, su rostro aterrador, pero atesora el hilo político de la libertad. *Vida y destino*, creemos, supera ambas alternativas. Critica el devenir ideológico de la política, el discurso del amo, sin abreviar en la conciencia religiosa como autonomía interior y, por otra parte, atisba, entre los horrores de la guerra y los campos, una humanidad política sin reenvíos obligados a la tradición socialista. *Vida y destino* es una novela política que critica la primacía de la política, su entrelazamiento con el destino.

El título de la novela expresa una contraposición: la multiplicidad rebosante de la vida, el *elan* vital, y el destino que es la muerte: “la percepción omnipresente de un destino despiadado”<sup>34</sup>. En el contexto de la batalla de Stalingrado, la percepción no podía ser otra. De todas formas, debemos incluir el desencadenamiento de la *Shoá* y el persistente y proliferante sistema de campos de trabajos soviéticos, que enfrenta a cada paso a los ciudadanos soviéticos con esa variante sanguinaria del destino. Pero la fuerza vital que desencadena la guerra y su *climax* en la ciudad a orillas del Volga, amenaza con horadar los resortes de la dominación estalinista. Hilos de vida que son una criba en el marco de los dos regímenes totalitarios enfrentados a muerte. Si el destino es la sangre, la vida es la libertad. La maquinaria totalitaria de producir muerte deja

<sup>34</sup>Grossman. *op.cit.* 332.

resquicios para que la libertad se cuele. La invasión alemana, el desbande soviético y la posterior resistencia popular transformada en guerra patria liberan energías vitales que intentan congeniar el rechazo presente del fascismo con el repudio de la colectivización forzada, los crímenes masivos del año '37 y la represión como sistema de gobierno. Durante la guerra, sea en una reunión de científicos en la retirada ciudad Kazan o en el frente de batalla, en la casa 6/1 cercada por el ejército alemán, los hombres hablan, recuerdan y organizan comunidad. La novela, por supuesto, compara a los dos totalitarismos, escruta el enigma de la servidumbre voluntaria y spinozianamente señala el vínculo fatal entre el miedo y la esperanza. Es anti-totalitaria, pero no por eso obligadamente liberal. No pretendo abundar en la novela, cuya enormidad admite diversas aristas, apenas destaco algunas de sus implicancias políticas.<sup>35</sup> Es una novela épica que refuta la frase épica de Napoleón y relativiza la centralidad saturnina de los revolucionarios que hicieron la Revolución y ahora son devorados por ella. El destino no es la política, pero, sin embargo, la política queda en pie, en las vidas rasgadas, abismadas, que combaten y hablan de otra manera. Entonces: *Vida y destino, no Humanismo y terror.*

La lectura de la novela deja poco margen para los juegos ambiguos del humanismo y el terror y torna frívolas las reflexiones filosóficas alrededor de las paradojas de la acción. El humanismo artesanal de esos rusos que se debaten entre Stalin y Hitler no remonta hacia lo histórico-universal, pero acaso por eso no le otorga ninguna legitimidad al terror. El terror no es el destino de la revolución, la muerte es el destino bajo un régimen de opresión. Los ensayos merleau-pontyanos salen indemnes de la consabida crítica liberal, pero cuando

<sup>35</sup>Atentos lectores y críticos de la literatura rusa, como Laura Estrin, le imputan a la novela (junto a *Todo fluye*, novela subsiguiente de Grossman) ser una lírica humanista puesto que ubica en el centro de la narración el horror de los campos y las preguntas de rigor en torno a los porqués, lo que hubiese sido más fructífero, como en *El maestro y margarita* de Bulgákov, dejar en filigrana. La lírica humanista empobrece, porque consuela, la literatura y la historia. Acordamos con esta mirada respecto a *Todo fluye*, no así en relación a *Vida y destino* que, a pesar de su humanismo, guarda una politicidad que la torna sugerente. Estrin, Laura. *Literatura rusa*. Buenos Aires: Letra nómada, 2013, 185.

los cruzamos con la narrativa que se produjo bajo condiciones totalitarias comienzan a deshilacharse las simpatías que tenemos para una escritura que hace de la ambigüedad y la paradoja (el quiasmo) el meollo de su reflexión. En efecto, la legitimidad relativa que *Humanismo y terror* concede al estalinismo (efluvios de Stalingrado mediante) *Vida y destino* se la retacea a través de personajes que combaten al fascismo en Stalingrado y conjeturan, en un diálogo entre el físico Viktor Shtrum y su cuñado Krímov, funcionario del Partido, por ejemplo:

En 1938, después del proceso de Bujarin, le comentó a Krímov:

- diga usted lo que quiera, pero yo a Bujarin lo conozco personalmente, hablé con él dos veces. Un tipo con cerebro, una sonrisa inteligente y agradable; en conjunto, un hombre honestísimo, extremadamente fascinante.

Y al instante, turbado por la mirada sombría de Krímov, farfulló:

- por lo demás, el diablo sabrá... Espía, agente de la Ojrana, ¿dónde está aquí la honestidad y la fascinación? ¡Qué infamia!

Y de nuevo, el desconcierto. Krímov, con la misma expresión lúgubre con que le había escuchado, le dijo:

-Ya que somos parientes permítame que te diga una cosa: no puedo, y nunca podré, asociar el nombre de Bujarin con la Ojrana.

Y Shtrum, presa de una rabia repentina contra sí mismo, contra la fuerza que impedía a los hombres ser hombres, gritó:

-Dios mío, no doy crédito a todo este horror. Esos procesos son una pesadilla. Pero ¿por qué confiesan todos? ¿Con qué fin?

Pero Krímov no dijo nada más. Evidentemente ya había dicho demasiado...

¡Oh maravilla y clara fuerza del diálogo sincero, fuerza de la verdad! ¡Qué precio tan terrible han tenido que pagar a veces los hombres por decir algunas palabras valientes, sin guardarse las espaldas!<sup>36</sup>

Tras su lectura ¡qué difícil se hace retornar a las elucubraciones filosóficas alrededor de las paradojas de la acción! Allí reside el humanismo lírico, “fuerza de la verdad”, “palabras valientes”, que disgusta a Estrin, pero también la potencia de una experiencia enraizada cuyo drama político, entre lo dicho y lo no dicho, radica en la imposibilidad de distinguir entre la realidad y la ficción; los procesos de Moscú habían derribado esa frontera.

<sup>36</sup>Grossman. *op. cit.* 362-3.



El sentido político de la novela estriba en su capacidad de horadar no sólo la rigidez de las ideologías políticas o el inevitable maniqueísmo de la acción sino que, entre el hambre y la muerte, consigue modular las preguntas fundamentales, aquellas que interrogan lo humano, su inherente politicidad. Son fútiles, entonces, las tesis sobre la desviación de la revolución (cuándo aconteció el extravío), las leyenda de los dos totalitarismos, la servidumbre voluntaria del *homo sovieticus* y también los juegos con la fortuna, la adversidad y el destino, puestos que ensayan respuestas; mientras que estos hombres se abren a la interrogación, en vilo, entre la vida y el destino. La novela conmueve los cimientos paradójales de la acción porque la arroja más allá; allí donde coincide con el mero existir, o porque no se detiene en la política que anhelan y sufren los hombres de pluma y, otra vez, conquista una vitalidad extraña frente al lenguaje ambiguo –¿cómplice?– de lo político.

De todas formas, no refuto ni me alejo de la perspectiva merleau-pontyana; apenas sostengo que el poder maquiaveliano ajeno a la esperanza y a la desesperanza y la relativización de la revolución marxista debería oír y entremezclarse –probar su verdad– con los hombres y mujeres que, políticamente, vivieron, combatieron y escribieron *Contra toda esperanza*.

### Palabras finales

Para terminar, sin embargo, propongo una nueva complejidad. El monumental ensayo histórico de Karl Schlögel, *Terror y utopía. Moscú en 1937*<sup>37</sup>, reconsidera la validez de las tesis merleau-pontyanas puesto que intenta escapar al dominante enfoque moral de la memoria, que modificó el régimen de verdad respecto de la intelección del comunismo, ofreciendo una investigación histórica librada de los clisés sobre el totalitarismo (otra variante de las líricas humanistas) cuya politicidad radica en la reposición del estalinismo como enigma –por ejemplo,

<sup>37</sup>Schlögel, Karl. *Terror y utopía. Moscú en 1937*. Barcelona: Acantilado, 2014.

entrelazamiento entre modernización y barbarie, distinta sin embargo del “modernismo reaccionario”, cuya síntesis es la frase radiográfica del autor: “el estalinismo es juventud más poder soviético”<sup>38</sup>– y en la extrañeza que provoca el conocimiento de los entretelones de los procesos de Moscú. El desconcierto de la opinión pública del momento ante la serie de inculpaciones y confesiones, ante las imputaciones estrambóticas, sigue siendo el nuestro, “a pesar de toda la labor de esclarecimiento con la que contamos en la actualidad sobre la minuciosa preparación de los juicios”. El misterio permanece, “a pesar de todo lo que podemos decir hoy en día (...) sigue quedando ese momento de perplejidad ante algo fantasmal e incomprensible”<sup>39</sup>. Schlögel sostiene que el enigma no lo ha abandonado desde la lectura de *Humanismo y terror*.<sup>40</sup> Entre los “a pesar de todo” y el enigma que persiste, las argumentaciones caracoleadas de Merleau-Ponty se mantienen en pie. Mejor dicho, cada vez que nos alejamos, como hace el historiador alemán, del paradigma de la memoria, del deber de memorar el horror, cuyo emblema es Auschwitz (Schlögel desconfía, como dijimos, de la capacidad heurística de la comparación entre el nazismo y el estalinismo; y renuncia a ejercerla<sup>41</sup>), pesquisando la matriz singularmente política de los acontecimientos, Merleau-Ponty vuelve al redil. Podemos vislumbrarlo en las reconfiguraciones del marxismo tras el colapso del bloque soviético o en algunas aristas del debate que, entre nosotros, provocó la carta “no matarás” de Oscar del Barco. *Lo político* como enigma, ambigüedad y fortuna, conclusión plausible. El abismo de la revolución como abismo de la conciencia. Merleau contorneó el sendero, vio el umbral de una práctica política que, según Bodei, oscilaba entre la esperanza y el miedo; y produjo su crítica sin renegar de ella ni moralizar o, por supuesto, reclamar autocríticas. De allí el interés de sus textos, eslabones perdidos, ni liberales ni marxistas. Por eso, Schlögel quien reflexiona

<sup>38</sup>Schlögel, *op. cit.* 423.

<sup>39</sup>Schlögel, *op. cit.* 122.

<sup>40</sup>Schlögel, *op. cit.* 855.

<sup>41</sup>Schlögel, *op. cit.* 28.

audazmente en torno a la complejidad del estalinismo convoca sus ensayos. De todas formas, mi inquietud sigue latente: ¿qué ocurre cuando los confrontamos con los “textos rusos”? y me aventuro a extenderlo al conjunto dispar de pensamientos que pretenden conservar la tradición crítico-emancipatoria o, de acuerdo con este artículo, marxista-maquiaveliana.

Algo de la experiencia abismal que permean estos textos<sup>42</sup> sería sugerente movilizar ante la comodidad de las paradojas, la insistencia en la “invención”, el “momento”, la “contingencia” o los coqueteos con el conflicto y las “fronteras de lo social”. Si el totalitarismo destruye la vida política, el ser de lo común, esta constelación de experiencias atisban signos de una politicidad recobrada, que no me animaría a llamar maquiaveliana; indicios de un más allá del Estado y la Historia, antes de que su fin fuera decretado por la intelectualidad occidental. No me animo quiere decir que antes es medular cruzar el “momento maquiaveliano como momento político”, los meandros de la fortuna, el deseo de emancipación con esta constelación. Aquí en América Latina, aunque estemos lejos y a menudo nos resulte ininteligible “el alma rusa”, puesto que no podemos enfrentar estos tiempos de oscuridad desempolvando, una vez más, los trastos desvencijados que nos arrojaron a la tormenta.

Maquiavelo, según Merleau-Ponty, concibió *lo político* despojado de la esperanza y la desesperanza. Osip Mandesltam, recuerda Nadiestha<sup>43</sup>, le repetía ante los anhelos renovados de una vida apacible: “por qué se te ha metido en la cabeza que debes ser feliz”.

<sup>42</sup>Agrego, a boca de jarro, los ensayos de Víktor Shklovski, el ciclo novelístico de Víctor Serge, la poesía y los diarios de Marina Tsvietáieva, los cuentos, formas breves, de Isaac Babel, *Maestro y margarita* de Bulgakov, las *nouvelles* y cuentos de Dovlátov; pero también *Los intelectuales y el Estado soviético* de Boris Kagarlitsky o *El fin del “homos sovieticus”* de Svetlan Aleksiévich. Se trata de una parte del material con el que estoy trabajando actualmente y que, me parece, conmueve las ya lábiles certezas del pensar de izquierda, aunque este, sin embargo, amenazó con recobrar fuerza en la serie de interpretaciones en torno a los llamados nuevos gobiernos populares latinoamericanos que enfatizaban el “o bien.. o bien”, las racionalizados sobre el “mal menor” o la aceptación “malrauxiana” del carácter dicotómico de la acción política; y ahora ofrece su rostro más problemático en el conjunto de argumentos pergeñados en defensa del gobierno bolivariano de Venezuela.

<sup>43</sup>Mandelstam, Nadiestha. *Contra toda esperanza*. Barcelona: Acantilado, 2012.