

Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética

Turns of the Wheel: on Soviet Political Life

Leonardo Eiff

Universidad Nacional de General Sarmiento

Cómo citar este artículo:

Eiff, Leonardo (2022). Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 67-95. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

RESUMEN

En este artículo presentamos algunas hipótesis tendientes a discutir la validez heurística de la categoría de totalitarismo para definir el régimen político soviético desde su inicio a su conclusión. Para ello, proponemos un cruce de perspectivas y paradigmas. Por un lado la historiografía que cuestiona la categoría, pues oculta antes que revela los disímiles resortes de la vida soviética; por el otro nos detendremos en la figura arendtiana de la destotalización de la Unión Soviética tras la muerte de Stalin. El cruce nos permitirá explorar los alcances de la categoría totalitarismo y las derivas de la destotalización, de acuerdo con la sugestiva hipótesis enarbolada por Arendt.

PALABRAS CLAVE: Totalitarismo, destotalización, acontecimiento, historicidad.

ABSTRACT

In this article we present some hypotheses aimed at discussing the heuristic validity of the category of totalitarianism to define the Soviet political regime from its beginning to its conclusion. To do this, we propose a crossing of perspectives and paradigms. On the one hand, the historiography that questions the category, since it hides rather than reveals the dissimilar springs of Soviet life; on the other we will stop at the Arendtian figure of the detotalization of the Soviet Union after the death of Stalin. The crossing will allow us to explore the scope of the totalitarianism category and the drifts of detotalization, according to the suggestive hypothesis raised by Arendt.

KEYWORDS: Totalitarianism, detotalization, event, historicity.

Leonardo Eiff

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 Fitzpatrick (Schlögel, 2014: 26). En realidad, el autor está esbozando su programa de investigación, plasmado en el formidable libro sobre Moscú en 1937, cuyo cogollo es un enfoque caleidoscópico que reúne “la historia desde arriba” y “la historia desde abajo” del estalinismo. 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”.¹

¹ 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 Fitzpatrick, 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 estalinistas. 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, etcétera. (Traverso, 2001: 128)

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 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” (Schlögel, 2014: 28). En un sentido similar se expresa Moshe Lewin en su libro *El siglo soviético*: “uno de los argumentos de este libro es que la URSS es, aún, un sistema del que sabemos muy poco” (Lewin, 2017: 6). 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* (2016): 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 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*, que debe vincularse, en un idéntico cordón braudeliano, con la *longue durée* y la *civilisation matérielle*, está particularmente 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 los *sin precedentes*. La ruptura manifiesta de los hilos de la tradición –*cuando el pasado ya no alumbra 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 diseña la paradoja del “realismo político” de filósofos versados en el significante) puede, como es obvio, menoscabar 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 enfoque compartido entre Arendt y Fitzpatrick –como nos instaba al inicio Schlögel– alrededor de ciertas precauciones metodológicas y ciertos rasgos del estalinismo. 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 estalinismo 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 antiestalinismo 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 (Serge, 2002: 285-6). Allí admitía que el socialismo cobijaba gérmenes de reacción, y que estos habían florecido en la Rusia Soviética: “en la hora actual, estamos cada vez 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” (Serge, 2002: 356). 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 estaliniana”: ¿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 Trotski pues horadaban su integridad revolucionaria y la contundencia de su antagonismo con Stalin. Más 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 atisbamos en la biografía política de Stalin escrita por Boris Souvarine (1977) hacia mediados de la década del 30: 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 sólo 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 estalinismo recurriendo a clichés 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 estalinismo 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 hartamente menos radical: *el marxismo como teoría*

finita. Sin embargo, quisiéramos avanzar más y argüir que, de la lectura de Serge y Souvarine, emerge lo siguiente: el régimen de dominación total estalinista 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 estalinismo, Fitzpatrick (2019) 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 estaliniana 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” (Fitzpatrick, 2019: 30). 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 estalinismo 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 político-partidaria 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 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” (Arendt, 2006: 447). 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 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” 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 poleas 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. Su potencia proviene de una paradoja: colectivamente son imprescindibles, pero individualmente son superfluas. 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” (Arendt, 2006: 613). 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 a los deseos secretos y a las complicidades secretas de las masas de nuestro tiempo” (Arendt, 2006: 589). 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 arrebatada las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad” (Arendt, 2006: 624).

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 estalinismo. Luego de eso, indagaremos en 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 forzamiento industrializador vinculado a la “revolución cultural” estaliniana, 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 política a esa creencia” (Fitzpatrick, 2005: 157). 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? ¿Por qué diezmar a la población campesina o descalabrar las condiciones económicas del país? (Lewin, 2017: 67). 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 (1947), logró enfrentar con mayor acuidad ese *algo fantasmal e incomprensible* a partir de rechazar 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. 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” (Fitzpatrick, 2016: 24). 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 incomprensibilidad 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 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” (Arendt, 2006: 26). No hay comprensión, ni sentido de la realidad, sin juicio sobre *el siglo*, sin dejarse afectar por el shock de la experiencia. La comprensión del totalitarismo –o, mejor, para nosotros, del triunfo del estalinismo tras *el mayor proceso revolucionario de la historia de la lucha socialista*– no nos preserva del asombro sombrío. En consecuencia, la ardua tarea del conocimiento 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 estalinianas”. 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 polemizan contra “la leyenda de los dos totalitarismos”, cuya formulación pionera es comúnmente atribuida a Hannah Arendt. Una cita de Eric Hobsbawn, 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*” (Hobsbawm, 1998: 392). ¿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 razonamientos 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 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 (estalinista) y la izquierda antiestalinista.² El empeño político determina el estilo, el movimiento del discurso: un vertiginoso intercalar afirmaciones contundentes y conectores de

² *Nota histórica:* Rousset y Sartre fueron parte de una organización de izquierda, *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (RDR), antiestaliniana, 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 atmósfera; 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.

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 estalinismo 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 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 preserva 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 preludear el habitual pendant entre el compromiso y la desafección de las militancias marxistas, pero, por el otro lado, asoma una distribución diferencial 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 (Primo Levi, 2015: 113). 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 (Arendt, 2006: 598). La disimilitud no impide, sin embargo, comparar a partir de su siniestra urdimbre: los sujetos sustraídos de su vida cotidiana y 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 (Arendt, 2006: 55-8)³. 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.

³ Se trata del prólogo a la tercera parte -*totalitarismo*- escrito en 1966 para la tercera edición de *Los orígenes...* Evidentemente el texto está estrechamente relacionado con las reflexiones de Arendt sobre la *Revolución húngara*, que formó parte de la segunda edición (1958) de *Los orígenes...* y fue eliminado de la tercera. El ensayo sobre Hungría puede leerse en *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara* (2007).

Arendt elide cualquier definición precisa, probablemente piense en una suerte de 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, 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; sólo 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 re inserción 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. 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. 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” (Arendt, 2006: 57). 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 Ilya Eherenburg, etc., eran impensables durante el estalinismo. 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 supresión 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 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 gráfica esa nueva experiencia. Ahora bien, ¿cuáles son los contornos del régimen soviético “posttotalitario”? ¿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 despoltización? 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 postestaliniana, lejos de significar el fin del régimen totalitario y su reemplazo por no sé qué 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” (Lefort, 1999: 232). 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, 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 es palmario, 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.” (Lefort, 1999: 11-2) 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 totalidad social y con un afán de clausura, que remite no sólo 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” (Lefort, 1999: 5). La contribución progresa mediante una disputa intelectual impulsada 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, 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 (1967) 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 atmósfera 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, sin embargo, 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 conceptual politización/despolitización de una forma harto 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 (Agamben, 2017: 15). Pero acaso la posible conexión

radique menos en el *campo*, divisado por Agamben como laboratorio biopolítico y espacio paradigmático 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 cuatro 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 estalinismo 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 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 “europeísmo” foucaultiano, explorar mejor las formas de gobierno de las sociedades periféricas o modernidad subdesarrollada (coloniales, postcoloniales o soviéticas).

La segunda pregunta es 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 cotejar 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. El mentado ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis* puede anticiparse 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 cotidianidad, sus materialidades y simbolizaciones. La *Begriffgeschichte* que cultiva Claudio Ingerflom (1994, 2004, 2017), 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 de 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 del 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, remite 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 oikónómico. La URSS, a partir de su momento destotalizador, despliega un esbozo de *gobierno filosófico de la oikonomía*.

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 afincada 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 disímiles 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 desfondamiento de esa tradición, cuya apelación, como prueba el reenvío a 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 una vida biológica no política, que, entrevista desde un ángulo paradigmático, comparte rasgos y sentidos con ciertas zonas de nuestra vida contemporánea.

3) Esa zona ahonda en 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.

Bibliografía

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*. Encuentro.
- Deutshcher, I. (1965). *Stalin. Biografía policia*. Era.
- Ferro, M. (1967). *La Révolution de 1917*. Aubier-Montaigne.
- Fitzpatrick, S. (2005). *La revolución rusa*. Siglo XXI.
- Fitzpatrick, S. (2016). *El equipo de Stalin*. Crítica.

- Fitzpatrick, S. (2019). *La vida cotidiana durante el estalinismo. cómo vivía y sobrevivía la gente común en la Rusia soviética*. Siglo XXI.
- Kravchenko, V. (1947). *Yo elegí la libertad. La vida personal y política de un funcionario soviético*. Kraft.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Ingerflom, C. (1994). Oublier l'État pour comprendre la Russie? *Revue d'Etudes Slaves*, 1, 125-134.
- Ingerflom, C. (2004). Sobre el concepto de Estado en la historia rusa. *Historia contemporánea*, 28, 53-60.
- Ingerflom, C. (2017). *El revolucionario profesional. La construcción política del pueblo*. Prohistoria.
- Lefort, C. (1999). *La complication. Retour sur le communisme*. Fayard.
- Lewin, M. (2017). *El siglo soviético*. Crítica.
- Merleau-Ponty, M., Sartre, J. P. (1950). Los jours de notre vie. *Les temps modernes*, 51, 512-532.
- Levi, P. (2015). *Los hundidos y los salvados*. Ariel.
- Rousset, D. (1947). *Les jours de notre mort*. Le Pavois.
- Schlögel, K. (2014). *Terror y utopía. Moscú en 1937*. Acantilado.
- Serge, V. (2002). *Memorias de mundos desaparecidos*. Siglo XXI.
- Souvarine, B. (1977). *Stalin. Aperçu historique du bolchévisme*. Gérard Lebovici.
- Traverso, E. (2001). *El totalitarismo*. Eudeba.