

CUANDO EL PARTIDO SE SUICIDA

Por fin una obra, bajo el torrente de «Libros Negros» liberal-conservadores sobre el «totalitarismo» estalinista, que no sólo satisface los más elevados criterios de investigación histórica, sino que a su vez nos permite comprender las dinámicas sociales de carácter único que culminaron en las grandes purgas de la década de 1930: *The Road to Terror* [*El camino hacia el terror*], de J. Arch Getty y Oleg V. Naumov¹. Basado en los archivos del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), que sólo recientemente han sido puestos a disposición de los historiadores, este libro constituye un logro extraordinario incluso en el ámbito de la exposición narrativa: los documentos históricos (las actas de las sesiones del CC, los decretos del partido, las cartas privadas y oficiales) vienen introducidos y acompañados por un sólido comentario que despliega un rigor teórico poco frecuente entre los historiadores (por ejemplo, la utilización de referencias a Foucault, a Bourdieu y a la lingüística moderna a fin de explicar el funcionamiento del ritual de autoinculpación en los juicios propagandísticos). Además, la visión de conjunto que emerge de este período, desde finales de la década de 1920 –el fracaso de la colectivización de la agricultura– hasta finales de la década de 1930 –la repentina interrupción del terror «irracional»–, resulta mucho más compleja que la imagen de Stalin llevando a cabo despiadadamente su proyecto demoníaco de dominación total: las grandes purgas quedan situadas en su contexto, visibilizadas como resultado de la forma en que la alta *nomenklatura* (mal)interpretó su situación. A los ojos de Stalin y su séquito inmediato, el gobierno bolchevique era inestable, estaba fuera de control, permanentemente amenazado por fuerzas centrífugas: mucho más que un despliegue sádico y gratuito de poder, el terror estalinista era un reconocimiento implícito de la incapacidad de dirigir un país por medio de las cadenas «normales» de mando administrativo. A fin de medir debidamente el impacto de *The Road to Terror*, habría que comenzar por la paradoja del sacrificio revolucionario.

El sacrificio comunista

Una vez que nos adentramos en el universo estalinista de lo sublime ridículo, la forma extrema de sacrificio ya no es el trágico destino del luchador consagrado a la Causa, sino un sacrificio de sí mucho más radical. Permítanme esclarecer este punto a propósito del régimen de los Jémeros Rojos en Camboya, en un momento en el que no había ningún proceso público, ninguna autoinculpación pública y ritualizada, comparable a los juicios propagandísticos de la

¹ J. Arch Getty y Oleg V. Naumov, *The Road to Terror. Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-1939*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1999.

época de Stalin: la gente sencillamente desaparecía en la noche, se la llevaban por la fuerza, y nadie se atrevía a preguntar o hablar de ello². La clave de este rasgo distintivo residía en que, hasta finales de 1976, la existencia misma del Partido Comunista y de su estructura de mando era tratada como el máximo secreto: el Partido funcionaba hasta cierto punto como el Lohengrin de Wagner, todopoderoso mientras continuara siendo la *Angka* (Organización) anónima, mientras su nombre (Partido Comunista) no fuera pronunciado y reconocido públicamente. Sólo en 1977 admitió el régimen que el Partido existía, y Pol Pot fue presentado como su dirigente («El Hermano núm. 1»). De modo que, hasta 1977, nos encontramos con la paradoja de un edificio de poder en el que la estructura pública y su obscuro doble oculto se superponen: en lugar de la habitual estructura público-simbólica de poder sostenida por la obscena red invisible de aparatos, tenemos una estructura pública de poder que directamente se trata *a sí misma* como a un cuerpo anónimo, secreto, oculto. Como tal, el régimen de los Jémeres Rojos constituía una especie de equivalente político del célebre eslogan publicitario del personaje de mujer fatal, absolutamente perverso, representado por Linda Fiorentino en la película del nuevo género negro de John Dahl, *The Last Seduction* [*La última seducción*]: «La mayoría de la gente tiene un lado oscuro... ella es lo único que tiene». De la misma forma, mientras que la mayoría de los regímenes políticos tienen un lado oscuro de rituales y aparatos secretos y obscenos, el régimen de los Jémeres Rojos era lo único que tenía... probablemente se trata de «totalitarismo» elevado a su más pura expresión. ¿Cómo llegó a ocurrir esto?

El acto fundamental del partido comunista estalinista es la consagración oficial de su Historia: no es de extrañar, por lo tanto, que *el* libro estalinista fuera la infame *Historia* del VKP(b)³; sólo a partir de este momento empieza a existir el partido simbólicamente. Sin embargo, el Partido Comunista de Camboya tenía que continuar siendo «ilegal» mientras el problema decisivo de su historia no se resolviera: ¿cuándo se celebró su congreso fundacional? En 1951 se creó el PC de Camboya como parte del PC indochino dominado por Vietnam; en 1960 se formó el PC camboyano «autónomo». ¿Cómo decidirse por una fecha? Hasta mediados de la década de 1970, los Jémeres Rojos, aunque ya eran rabiosamente autónomos y nacionalistas, necesitaban todavía el apoyo de Vietnam; de modo que su historiador oficial, Keo Meas, inventó una solución de compromiso casi freudiana, proclamando como fecha fundacional oficial del Partido el 30 de septiembre de 1951: el *año* de la creación del ala camboyana del PC indochino y el *día* del congreso de 1960 del PC camboyano autónomo. (Evidentemente, la historia se maneja aquí como puro dominio del significado, sin ninguna consideración hacia los hechos: la fecha elegida reflejaba el equilibrio político de fuerzas del momento y no el rigor histórico.) Sin embargo, en 1976, los Jémeres Rojos tenían ya la suficiente fuerza en Camboya como para romper con la tutela vietnamita. ¿Qué mejor forma de anunciar esta ruptura que *cambiar la fecha* de la fundación del Partido, es decir, reescribir la historia y reconocer la fecha de la constitución del PC camboyano autónomo, el 30 de septiembre de 1960, como la fecha auténtica?

² En lo que se refiere a los datos históricos, nos basamos aquí en la crónica, por otro lado convencional, de la periodista liberal occidental Elisabeth Becker, *When the War Was Over. Cambodia and the Khmer Rouge Revolution*, Nueva York, 1998.

³ Siglas del Partido Comunista de Rusia (bolchevique). [N. de la T.]

No obstante, llegados a este punto, sale a la luz el callejón sin salida estalinista: ¿cómo explicar pues el embarazoso hecho de que, hasta entonces, el PC citara públicamente otra fecha como su momento fundacional? Reconocer en público que la anterior fecha era una maniobra pragmática, oportuna políticamente, resultaba, por supuesto, impensable: de modo que, lógicamente, la única solución consistía en descubrir una conspiración. Así pues, no resulta sorprendente que Keo Meas fuera arrestado y torturado hasta confesar –en un acto de suprema ironía, su confesión fue fechada el 30 de septiembre de 1976– que él había propuesto la fecha de compromiso con el fin de disfrazar la existencia de un Partido Comunista Camboyano, paralelo y clandestino, controlado por Vietnam y destinado a derrocar desde el interior al verdadero, al auténtico, PC de Camboya... ¿No estamos ante un perfecto ejemplo de desdoblamiento estrictamente paranoide?: el Partido tiene que continuar en la clandestinidad, mantenerse como una organización secreta, y sólo puede aparecer públicamente cuando rechaza/externaliza esta existencia clandestina en la figura de su misterioso doble, de otro partido secreto y paralelo. Ahora podemos entender también la lógica del más elevado sacrificio comunista: confesando su traición, Keo Meas puso al Partido en condiciones de proponer una historia coherente de sus orígenes, cargando sobre sus espaldas la culpa de los antiguos compromisos oportunistas. Se trata de compromisos que fueron *necesarios* en un momento dado: de modo que el verdadero héroe es aquél que asume el compromiso necesario, sabiendo que, llegada la ocasión, este compromiso será denunciado como traición y él mismo será liquidado personalmente: *éste* es el servicio máximo que se puede prestar al Partido.

Universalizar el síntoma

En este universo paranoide, la idea de «síntoma» (en el sentido de signo ambiguo que apunta a un contenido oculto) se universaliza: en el discurso estalinista, un «síntoma» no sólo era un signo de cierto peligro o desviación (ideológica) de la línea correcta del partido, sino también un signo de la orientación adecuada; en este sentido, cabía hablar de «síntomas saludables», como en la siguiente crítica de la Quinta Sinfonía de Shostakovich a cargo del compositor Isaac Dunayevsky, consumado estalinista: «la brillante maestría de la Quinta Sinfonía... no impide el hecho de que no presente en absoluto todos los síntomas saludables para el desarrollo de la música sinfónica soviética»⁴. ¿Por qué emplear entonces el término «síntoma»? Precisamente porque nunca se puede estar seguro de si un rasgo positivo es verdaderamente lo que aparenta ser: ¿y si hay alguien que tan sólo finge seguir fielmente la línea del partido para encubrir su verdadera postura contrarrevolucionaria? Cabe ya percibir una paradoja semejante en la dialéctica de la ley y su transgresión (pecado) del superyó cristiano: esta dialéctica no se basa exclusivamente en el hecho de que la propia ley genere su propia transgresión, de que estimule el deseo de su propia violación; nuestra misma sumisión a la ley no es «natural», espontánea, sino que está siempre mediada de antemano por (la represión de) el deseo de transgredirla. Cuando *obedecemos* la ley, lo hacemos como parte de una estrategia desesperada de lucha contra nuestro deseo de transgredirla, de forma que, cuanto más rigurosamente obedecemos la ley, mayor es nuestra constatación del hecho de que, en lo más profundo de nosotros mismos, sentimos la presión del deseo de abandonarnos al pecado. El sentimiento de culpa del super-

⁴ Extraído de Elizabeth Wilson, *Shostakovich. A Life Remembered*, Princeton, 1995, p. 134.

yó está pues en lo cierto: cuanto mayor es nuestra observancia de la ley, más culpables somos, porque esta obediencia *es* efectivamente una defensa contra nuestro deseo pecaminoso, y, en el cristianismo, el deseo (intención) de pecar es equivalente al acto mismo: si te limitas a codiciar a la mujer de tu prójimo, ya has cometido adulterio. Es quizá T. S. Eliot, en su verso de *Asesinato en la Catedral*, quien mejor vierte este talante del superyó cristiano: «la máxima forma de traición: cumplir con el propio deber por motivos indebidos»: incluso cuando actúas correctamente, lo haces a fin de contrarrestar, y por lo tanto ocultar, la infamia primordial de tu verdadera naturaleza⁵.

Quizá una mención a Nicolas Malebranche nos permita arrojar nueva luz sobre este procedimiento. En la versión más común de la modernidad, la experiencia ética queda confinada al dominio de los «valores subjetivos», en contraposición a los «hechos objetivos». Aunque Malebranche ratificaba esta línea moderna de separación entre «subjetivo» y «objetivo», entre «valores» y «hechos», la trasladaba *al interior* del propio dominio de lo ético, como escisión entre Virtud «subjetiva» y Gracia «objetiva»: puedo ser virtuoso «subjetivamente», pero esto no me garantiza en absoluto la salvación «objetiva» a los ojos de Dios; la concesión de la Gracia que determina la salvación depende de leyes totalmente «objetivas», estrictamente comparables a las leyes de la Naturaleza material. ¿No encontramos otra versión de esta misma objetivación en el juicio propagandístico estalinista? Yo puedo ser subjetivamente honesto, pero si no me es concedida la Gracia de la revelación de la necesidad de comunismo, toda mi integridad ética no hará de mí más que un humanitario honesto y pequeño burgués contrario a la causa comunista y, pese a mi honestidad subjetiva, seguiré siendo siempre «objetivamente culpable». No cabe desechar estas paradojas como simples maquinaciones del poder «totalitario», ya que albergan en su interior una auténtica dimensión trágica pasada por alto por las estereotipadas diatribas liberales contra el «totalitarismo».

Stalin-Abraham contra Bujarin-Isaac

¿Cómo se subjetiviza entonces esta posición espeluznante? Tal y como señalaba Jacques Lacan, la ausencia de tragedia característica de la condición moderna vuelve esta condición aún más terrorífica: el hecho es que, pese a todos los horrores del Gulag y del Holocausto, desde los inicios del capitalismo ya no existen tragedias en sentido estricto. Las víctimas de los campos de concentración o las víctimas de los juicios propagandísticos de la época de Stalin no se encontraban en una tesitura estrictamente trágica, su situación no carecía de aspectos cómicos o cuanto menos ridículos, y, por tal motivo, estas víctimas son tanto más espeluznantes: el horror que tenemos ante nuestros ojos es tan profundo que ya no puede ser «sublimado» en la dignidad trágica y, por esta razón, sólo es posible abordarlo a través de una siniestra imitación/duplicación de la parodia misma. Quizá *el* caso ejemplar de esta obscena naturaleza cómi-

⁵ Esta lógica fue formulada con gran sutileza por Ayn Rand a propósito de las leyes *anti-trust*: todo lo que haga un capitalista se convierte en un crimen: si sus precios son más elevados que los precios de los demás, se está aprovechando de su posición monopolística; si son más bajos, utiliza la competencia desleal; si son idénticos, se trata de confabulación y conspiración para minar la verdadera competencia. ¿Y no se parece esto al momento de la llegada del paciente a la sesión de psicoanálisis? Si el paciente se retrasa, estamos ante una provocación histérica; si llega pronto, se trata de compulsión obsesiva; si es muy puntual, lo que tenemos es un ritual perverso.

ca del horror más allá de la tragedia lo tengamos en el discurso estalinista. La cualidad kafkiana de la risa siniestra que estalló entre el público durante el último discurso de Bujarin ante el Comité Central, el 23 de febrero de 1937, se articula sobre la radical disonancia entre la extrema seriedad del orador, que habla de la posibilidad de suicidarse y de por qué no lo hará, ya que podría perjudicar al Partido, sino que, antes bien, continuará con la huelga de hambre hasta su muerte, y la reacción de los miembros del Comité Central:

Bujarin: No me pegaré un tiro porque entonces la gente dirá que me he suicidado para perjudicar al Partido. Pero si muero, por así decirlo, de una enfermedad, ¿qué perderán ustedes con ello? [Risas.]

Voces: ¡Chantajista!

Voroshilov: ¡Canalla! ¡Cierre el pico! ¡Qué infame! ¿Cómo se atreve a hablar así?

Bujarin: Pero tienen que entenderlo, me resulta muy duro seguir viviendo.

Stalin: ¿Y nos resulta fácil a nosotros?

Voroshilov: ¿Han oído eso: «no me pegaré un tiro, pero moriré»?

Bujarin: A ustedes les resulta muy sencillo hablar de mí. Después de todo, ¿qué tienen que perder? Miren, si soy un saboteador, un hijo de puta, entonces, ¿por qué dejarme con vida? No exijo nada de nada. Sólo estoy describiendo lo que me pasa por la cabeza, lo que estoy sufriendo. Si esto, de algún modo, acarrea algún perjuicio político, por menudo que sea, entonces, sin duda, haré lo que me digan. [Risas.]. ¿Por qué se rien? No hay absolutamente nada de divertido en todo esto...⁶

¿No estamos aquí ante la misma lógica siniestra, representada en la vida real, del primer interrogatorio de Joseph K. en *El Proceso*?

—Veamos, pues, dijo el juez de instrucción, pasando las hojas del cuaderno y dirigiéndose a K... con aire de autoridad. ¿Usted es pintor de brocha gorda?

—No, respondió K... soy el apoderado de un gran Banco.

Esta respuesta fue saludada por la parte derecha de la sala con una risa tan cordial que K... no pudo menos que reírse también. Los espectadores se doblaban con las manos en las rodillas y se sacudían como en un terrible ataque de tos⁷.

La disonancia causante de las risas resulta aquí radical: desde el punto de vista estalinista, el suicidio carecía de toda autenticidad subjetiva, sencillamente se instrumentalizaba, quedaba reducido a una de las formas «más astutas» de conspiración contrarrevolucionaria. Molotov lo expresó claramente el 4 de diciembre de 1936: «El suicidio de Tomsky era un complot, un acto premeditado. Tomsky había acordado, no con una sola persona, sino con varias, suicidarse y asestar así un nuevo golpe al Comité Central»⁸. Y Stalin lo repitió después, durante el mismo pleno del Comité Central: «Aquí tienen uno de los medios extremos, más astutos y sencillos, a través de los cuales se puede escupir y engañar al partido una última vez antes de morir, antes de abandonar el mundo. Ese de ahí, el camarada Bujarin, es la razón de fondo de los últimos suicidios»⁹. Esta negación absoluta de la subjetividad se hace explícita en la siguiente contestación kafkiana de Stalin a Bujarin:

⁶ *The Road to Terror*, p. 370. La misma risa extraña aparece también en otras partes: «Bujarin: Sea lo que sea lo que estén testificando contra mí, no es cierto. [Risas, ruido en la sala.] ¿Por qué se rien? No hay nada de divertido en todo esto» (p. 394).

⁷ Franz Kafka, *El Proceso*, Losada, Buenos Aires, 1978, p. 42.

⁸ *The Road to Terror*, p. 315-316.

⁹ *Ibid.*, p. 322.

Stalin: Creímos en usted, le condecoramos con la Orden de Lenin, impulsamos su ascenso y nos equivocamos. ¿No es cierto, camarada Bujarin?

Bujarin: Es cierto, es cierto. Yo mismo lo he dicho.

Stalin: [Aparentemente parafraseando y ridiculizando a Bujarin]: «Pueden seguir adelante y fusilarme, si quieren. Es asunto de ustedes. Pero no quiero que se mancille mi honor». ¿Y cuál es el testimonio que nos ofrece hoy? Eso es lo que ocurre, camarada Bujarin.

Bujarin: Pero no puedo admitir, ni hoy ni mañana, ni pasado mañana, algo de lo que no soy culpable. [Ruido en la sala.]

Stalin: No estoy diciendo nada personal de ti [ty informal]¹⁰.

Evidentemente, en un universo como éste no hay ni siquiera lugar para el derecho más vacío y formal a la subjetividad, sobre el que continúa insistiendo Bujarin:

Bujarin: [...] He confesado que entre 1930 y 1932 cometí muchos pecados políticos. He llegado a comprenderlo. Pero con el mismo vigor con el que confieso mi verdadera culpa, con ese mismo vigor niego la culpa que se me impone, y la negaré siempre. Y no porque tenga una trascendencia exclusivamente personal, sino porque creo que nadie, bajo ninguna circunstancia, debería cargar con algo superfluo, especialmente cuando el partido no lo necesita, cuando el país no lo necesita, cuando yo no lo necesito. [Ruido en la sala, risas.]

[...] Toda la tragedia de mi situación reside en esto, en que desde que ese Piatakov y otros como él envenenaron así la atmósfera, el ambiente que se generó es tal que ya nadie cree en los sentimientos humanos, ni en las emociones, ni en los impulsos del corazón, ni en las lágrimas. [Risas.] Muchas manifestaciones de sentimientos humanos, que antes representaban una forma de prueba, y nada había de vergonzoso en ello, han perdido hoy toda su validez y su fuerza.

Kaganovich: ¡Emplea usted demasiados dobleces!

Bujarin: Camaradas, permítanme decir lo siguiente en relación a lo ocurrido.

Khlopliankin: ¡Ha llegado la hora de meterle a usted en prisión!

Bujarin: ¿Qué?

Khlopliankin: ¡Hace tiempo que se le debería haber metido en prisión!

Bujarin: Muy bien, adelante, métanme en prisión. ¿Así que piensan que por el hecho de que griten: «¡Métanle en prisión!», hablaré de otra manera? No, no lo haré.¹¹

Dar la señal

Al Comité Central no le preocupaba ni el valor-verdad objetivo ni la sinceridad subjetiva de las declaraciones de inocencia de Bujarin; sólo le interesaba el tipo de «señal» que su reticencia a confesar enviaba al partido y al público: la «señal» de que, en el fondo, todo el «proceso trotskista-zinovievista» era una farsa ritualista. Al negarse a confesar, Bujarin y Rykov:

lanzaban sus propias señales a sus afines, a saber: trabajad aún más en secreto. Si os atrapan, no confeséis. Ésta es su política. Ejerciendo su derecho a la defensa, no sólo han suscitado dudas acerca de la investigación. Al defenderse a sí mismos también han sembrado necesariamente la duda acerca del proceso trotskista-zinovievista¹².

No obstante, Bujarin continuó aferrándose heroicamente a su subjetividad hasta el final; en su carta a Stalin del 10 de diciembre de 1937, si bien dejaba

¹⁰ *Ibid.*, p. 321.

¹¹ *Ibid.*, p. 399.

¹² *Ibid.*, pp. 404-405.

muy claro que cumpliría con el ritual *público* («A fin de evitar cualquier malentendido, te diré de antemano que, en lo que respecta al mundo en general [sociedad],... no tengo ninguna intención de retractarme de nada de lo que he puesto por escrito [confesado]»)¹³, continuaba tratando desesperadamente a Stalin como persona, manifestando su inocencia:

Oh, Dios mío, ¡si por lo menos existiera algún mecanismo que hiciera posible que vieras mi alma despellejada y abierta en canal! Si por lo menos pudieras ver cuán entregado estoy a ti, en cuerpo y alma... Muy bien, basta de «psicología», perdóname. No aparecerá ya ningún ángel para arrebatarme a Abraham la espada de las manos. Se cumplirá mi funesto destino.

[...] Ahora ya tengo la conciencia tranquila ante ti, Koba. Te ruego una última vez que me perdones (sólo que tu corazón me perdone, nada más). Por ello, te abrazo en la imaginación. Adiós y recuerda con benevolencia a tu desdichado N. Bujarin¹⁴.

Lo que provocaba en Bujarin semejante trauma no era el ritual de su humillación y castigo público, sino la posibilidad de que Stalin pudiera realmente creer las acusaciones contra él:

Hay algo de grande y audaz en la idea política de una purga general... sé perfectamente que los grandes planes, las grandes ideas y los grandes intereses tienen prioridad sobre todo lo demás, y sé que sería mezquino por mi parte parangonar el problema de mi propia persona con el peso histórico-universal que descansa, ante todo, sobre tus hombros. Pero justo aquí siento mi más profunda agonía y me veo a mí mismo frente a mi paradoja principal, frente a esa paradoja que me angustia.

[...] Si estuviera absolutamente seguro de que tus pensamientos van exactamente en esta línea, me sentiría muchísimo más en paz conmigo mismo. Muy bien, ¡qué importa! Si debe ser así, ¡qué así sea! Pero, créeme, mi corazón se desborda cada vez que pienso que es posible que creas que soy culpable de todos estos crímenes y que, en lo más profundo de tu corazón, tú mismo pienses que soy realmente responsable de todos estos horrores. De ser así, ¿qué significaría?¹⁵.

Habría que prestar mucha atención al sentido de estas líneas. En el marco de la lógica corriente de culpa y responsabilidad, Stalin podría haber sido perdonado si creyera realmente en la culpa de Bujarin, mientras que su acusación de Bujarin a sabiendas de su inocencia habría constituido un pecado ético imperdonable. Bujarin invierte esta relación: si Stalin le acusa de crímenes monstruosos siendo plenamente consciente de que esas acusaciones son falsas, se está comportando como un verdadero bolchevique, en la medida en que sitúa las necesidades del Partido por encima de las necesidades del individuo, lo cual resulta para Bujarin totalmente aceptable. Por el contrario, lo que le es absolutamente insoportable es la posibilidad de que Stalin crea realmente en su culpabilidad.

La jouissance estalinista

Así pues, Bujarin continúa aferrándose a la lógica de la confesión desentrañada por Foucault, como si, en efecto, la exigencia estalinista de una confesión

¹³ *Ibid.*, p. 556.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 558-560.

¹⁵ *Ibid.*, p. 558.

pretendiera suscitar un profundo autoanálisis por parte del acusado a fin de desenterrar el secreto más íntimo de lo más recóndito de su corazón. Para ser más exactos, el error fatal de Bujarin consistió en pensar que podría, hasta cierto punto, estar en misa y repicando: hasta el mismísimo final, pese a profesar una devoción absoluta al Partido y a Stalin personalmente, no estuvo dispuesto a renunciar a un mínimo de autonomía subjetiva. Estaba dispuesto a declararse culpable *en público* si el Partido necesitaba su confesión, pero quería que quedara claro dentro del círculo interno, entre sus camaradas, que no era realmente culpable, sino que sólo aceptaba interpretar el papel necesario en el ritual público. Esto era precisamente lo que el Partido no podía permitirle: el ritual pierde su fuerza performativa en el momento en que queda señalado explícitamente como un mero ritual. No es de extrañar, por lo tanto, que cuando Bujarin y otros acusados insistían en su inocencia, el Comité Central percibiera esto como un tormento inadmisibles al que los acusados sometían al Partido: no es el Partido el que atormenta a los acusados, son aquellos que se niegan a confesar sus crímenes los que atormentan a la dirección del Partido; y algunos miembros del Comité Central llegaron a elogiar la «paciencia angélica» de Stalin, que permitía a los acusados continuar atormentando al Partido durante años, en lugar de reconocer plenamente que se trataba de escoria, de víboras que debían ser exterminadas:

Mezblauk: Debo decirles que no les estamos atormentando. Por el contrario, son ustedes quienes nos atormentan de la forma más infame e ilícita.

Voces: ¡Eso es! ¡ Eso es!

[...]

Mezblauk: Han estado atormentando al Partido durante muchos, muchos años, y es sólo gracias a la paciencia angélica del camarada Stalin que no les hemos hecho pedazos políticamente por su trabajo terrorista y vil... Miserables cobardes, cobardes infames. No hay lugar para ustedes ni en el Comité Central ni en el Partido. El único lugar en el que merecen estar es en manos de los órganos de investigación; allí hablarán sin duda de otra forma, porque aquí, ante el pleno, les ha faltado el coraje más elemental, el que tuvo uno de sus propios discípulos, de nombre Zaitsev, al que ustedes pervirtieron, cuando dijo, refiriéndose tanto a ustedes como a sí mismo: «Soy una víbora y ruego al poder soviético que me extermine cual víbora».¹⁶

Hasta cierto punto, pues, la culpabilidad de Bujarin es puramente formal: no se trata de ser culpable de cometer los crímenes de los que se le acusa, sino de ser culpable de persistir en una posición de autonomía subjetiva desde la cual la propia culpabilidad puede ser discutida en el plano de los hechos, es decir, en una posición que revela abiertamente el desajuste entre la realidad y el ritual de confesión. Para el Comité Central, es justamente este apego a un mínimo de autonomía personal lo que representa la forma extrema de traición. El mensaje de Bujarin al Comité Central era: «¡Estoy dispuesto a darlo todo *menos eso* (la forma vacía de mi autonomía personal)!». Por supuesto, era precisamente *eso* lo que el Comité Central quería de él más que ninguna otra cosa. Lo interesante aquí es hasta qué punto la autenticidad subjetiva y el análisis de los hechos objetivos no se oponen, sino que se colocan sobre un mismo plano, como dos caras del mismo comportamiento traidor, ambas contrarias al ritual del Partido. Y la prueba definitiva de que semejante indiferencia ante los hechos concretos contenía una cierta y paradójica dignidad ética la tenemos en el hecho de que sea posible encontrarla en casos de signo contrario, «positivos»; por ejemplo, en

¹⁶ *Ibid.*, pp. 387-388.

el caso de Ethel y Julius Rosenberg, quienes, pese a *ser* culpables de espionaje, tal y como demuestran documentos recientemente sacados a la luz, insistieron heroicamente en su inocencia hasta la sala de ejecución, aun siendo plenamente conscientes de que una confesión hubiera salvado sus vidas. En cierto modo, estaban «mintiendo sinceramente»: aunque eran culpables objetivamente, en un sentido «más profundo» no lo eran; precisamente en el sentido en el que los acusados en los procesos estalinistas eran culpables aunque fueran objetivamente inocentes. Así que, para plantear las cosas desde una perspectiva adecuada: en última instancia, el reproche que los miembros del Comité Central hacían a Bujarin era el de no ser lo bastante despiadado, el de conservar vestigios de debilidad humana, de «buen corazón»:

Voroshilov: Bujarin es un hombre sincero y honesto, pero no temo por Bujarin menos de lo que temía por Tomsky y Rykov. ¿Por qué temo por Bujarin? Porque es una persona de buen corazón. No sé si esto es bueno o malo, pero en nuestra actual situación no se necesita este buen corazón. Es mal ayudante y mal consejero en materia política, porque esto, este buen corazón, puede arruinar no sólo a la propia persona de buen corazón, sino también la causa del Partido. Bujarin es una persona con un gran corazón¹⁷.

El vicio de tener buen corazón

En términos kantianos, este «buen corazón» –en el que no es difícil reconocer un eco lejano de la reacción de Lenin al escuchar la *Appassionata* de Beethoven: no se debe escuchar demasiado una música así, porque te reblan-dece y, de repente, deseas abrazar a tus enemigos en lugar de destruirlos despiadadamente...¹⁸– constituye, evidentemente, el recordatorio de la sentimentalidad «patológica» que enturbia la actitud ética pura del sujeto. Y aquí, en este punto crucial, resulta decisivo resistirse a la tentación «humanista» de oponer, frente a la autoinstrumentalización estalinista despiadada, cualquier tipo de bondad natural «bujarinista», de tierna comprensión y compasión por la debilidad humana común, como si el problema de los comunistas estalinistas residiera en su entrega implacable, autodestructiva, a la causa comunista, lo cual les convertía en autómatas éticos monstruosos y les hacía olvidar las emociones y sentimientos humanos comunes. Por el contrario, el problema de los comunistas estalinistas fue *no* ser suficientemente «puros» y quedar atrapados en la economía perversa del deber: «sé que esto es duro y puede resultar doloroso, pero qué le voy a hacer, es mi deber...». El lema clásico del rigor ético es: «¡No hay justificación para no cumplir con el propio deber!»; aunque Kant, con su *Du kannst, denn du sollst!* (¡Puedes porque debes!), parece ofrecer una

¹⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸ A los difamadores de Lenin les gusta evocar esta célebre historia como prueba de su frío autocontrol y crueldad; sin embargo, incluso en sus propios términos, ¿constituye realmente este incidente un argumento *contra* Lenin? ¿No atestigua más bien una sensibilidad extrema ante la música que es preciso mantener a raya para continuar la lucha política? ¿Quién de entre los cínicos políticos de hoy en día todavía demuestra tan siquiera un ápice de una sensibilidad semejante? ¿No aparece Lenin aquí como el polo opuesto de los nazis de alto rango, que combinaban sin ninguna dificultad esta sensibilidad con una crueldad extrema en la toma de decisiones políticas? Baste recordar a Heydrich, el arquitecto del Holocausto, que, después de un duro día de trabajo, siempre encontraba tiempo para tocar los cuartetos de cuerda de Beethoven con sus colegas. ¿No constituye una prueba de la humanidad de Lenin el hecho de que, en contraste con ese barbarismo supremo que reside en la propia unidad no problemática entre alta cultura y atrocidades políticas, él se mostrase todavía extremadamente sensible al antagonismo irreductible entre arte y lucha por el poder?

nueva versión de este lema, lo complementa implícitamente con una inversión del mismo mucho más misteriosa: «¡No hay justificación para el cumplimiento del propio deber!»¹⁹. La referencia al deber como justificación para cumplir con nuestro deber debería ser rechazada por hipócrita; baste recordar el ejemplo proverbial del profesor severo y sádico que somete a sus pupilos a una disciplina y a torturas despiadadas. Por supuesto, la justificación que se da a sí mismo (y a otros) es: «A mí mismo me resulta difícil ejercer tanta presión sobre los pobres chicos, pero qué le voy a hacer: ¡es mi deber!». Tenemos un ejemplo más pertinente de ello precisamente en el caso del comunista estalinista amante del género humano que, sin embargo, lleva a cabo purgas y ejecuciones terribles; al hacerlo, se le rompe el corazón, pero no puede hacer nada al respecto, es su Deber para con el Progreso de la Humanidad...

Aquí nos encontramos con esa actitud rigurosamente perversa que consiste en adoptar la posición de mero instrumento de la voluntad del gran Otro: «no es mi responsabilidad, de hecho, no soy yo quien lo hace, no soy más que un instrumento de una necesidad histórica superior...» La *jouissance* obscena de esta situación se genera porque me formo un concepto de mí mismo en el que quedo exculpado de lo que estoy haciendo: «Qué agradable, ¿no?, poder infligir dolor a otros con la plena conciencia de que no soy responsable de ello, de que no hago sino satisfacer la voluntad del Otro». Esto es lo que la ética kantiana prohíbe. La posición del sádico pervertido nos proporciona la respuesta a la pregunta: ¿cómo puede ser culpable el sujeto cuando simplemente realiza una necesidad «objetiva», impuesta externamente? Asumiendo subjetivamente esta «necesidad objetiva», es decir, disfrutando con aquello que se le ha impuesto²⁰. De modo que, en su forma más radical, la ética kantiana *no* es «sádica», sino precisamente lo que prohíbe asumir la posición del verdugo sadiano. Por lo tanto, ¿qué viene a decirnos todo esto acerca del lugar respectivo de la frialdad en Kant y en Sade? La conclusión que debe extraerse no es que Sade se mantenga fiel a la frialdad cruel, mientras que Kant, de algún modo, tiene que tomar en consideración la compasión humana, sino todo lo contrario: sólo el sujeto kantiano es efectiva y totalmente frío (indiferente), mientras que el sádico no es lo bastante «frío», su «indiferencia» es una farsa, un señuelo que oculta un compromiso excesivamente apasionado en nombre de la *jouissance* del Otro. Y, evidentemente, lo mismo puede decirse del paso de Lenin a Stalin: el contrapunto político revolucionario del «Kant avec Sade» de Lacan es sin duda «Lénine avec Staline», en otras palabras, sólo con Stalin el sujeto revolucionario leninista se convierte en el instrumento-objeto perverso de la *jouissance* del gran Otro.

Lenin versus Stalin

Aclaremos este punto a propósito de *Historia y consciencia de clase* de Lukács, que constituye un intento de desarrollar la perspectiva filosófica de la práctica revolucionaria leninista. ¿Se puede rechazar realmente a Lukács como defensor de una afirmación pseudohegeliana según la cual el proletariado es el sujeto-objeto absoluto de la historia? Fijemos nuestra atención en el trasfondo político concreto de *Historia y consciencia de clase*, desde el cual Lukács todavía habla

¹⁹ Para una descripción más detallada de este rasgo decisivo de la ética de Kant, véase el cap. II de Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, Londres, 1996.

²⁰ Véase Alenka Zupančič, *The Ethics of the Real*, Verso, Londres, 1999.

como un revolucionario plenamente comprometido. Por plantearlo en términos algo toscos y simplificados, la elección que las fuerzas revolucionarias debían hacer en la Rusia de 1917, en una situación difícil en la que la burguesía se mostraba incapaz de concluir la revolución democrática, era la siguiente:

i) Por un lado, la postura menchevique se centraba en la observancia de la lógica de las «fases objetivas de desarrollo»: primero, la revolución democrática, después, la revolución proletaria. En medio de la vorágine de 1917, en lugar de sacar partido de la desintegración gradual de los aparatos de Estado y fomentar el descontento y la resistencia popular generalizada frente al gobierno provisional, todos los partidos radicales debían resistir la tentación de empujar al movimiento demasiado lejos y optar por sumar fuerzas con los elementos burgueses democráticos a fin de llevar a cabo, en primer lugar, la revolución democrática, esperando pacientemente la «maduración» de la situación revolucionaria. Desde esta perspectiva, una toma socialista del poder en 1917, cuando la situación todavía no estaba «madura», desencadenaría una regresión al terror primitivo. (Aunque podría parecer que este miedo a las consecuencias catastróficas y terroristas de una insurrección «prematura» augura la sombra del estalinismo, de hecho, la ideología estalinista marca la *reaparición* de esta lógica «objetivista» de las fases necesarias de desarrollo)²¹.

ii) Por otro lado, la postura leninista planteaba dar un salto, arrojándose en la paradoja de la situación, aprovechando la oportunidad sin vacilaciones e *interviniendo*, aunque la situación fuera «prematura», apostando por que esa misma intervención «prematura» cambiaría radicalmente la propia correlación de fuerzas «objetiva» desde cuyo interior la situación inicial se presentaba «prematura», es decir, apostando por que la intervención minaría la mismísima referencia estereotipada que venía a decirnos que la situación era «prematura».

Aquí hay que tener mucho cuidado para no pasar por alto lo esencial: no es que Lenin pensara, a diferencia de los mencheviques y de los escépticos en las propias filas bolcheviques, que la compleja situación de 1917 —es decir, la creciente insatisfacción de las amplias masas ante la política vacilante del gobierno provisional— ofrecía una oportunidad única para «saltarse» una fase (la revolución democrática burguesa), para «condensar» las dos etapas consecutivas necesarias (la revolución democrática burguesa y la revolución proletaria) en una sola. Una idea de este tipo sigue aceptando la lógica de fondo, objetivista y «cosificada», de las «fases necesarias de desarrollo», no hace sino prever ritmos diferentes de desarrollo de estas fases en circunstancias concretas diferentes: en otras palabras, en algunos países, la segunda fase puede seguir inmediatamente a la primera. Frente a este argumento, el punto de vista de Lenin es mucho más vigoroso: en el fondo, no existe ninguna lógica objetiva de las «fases necesarias de desarrollo», dado que las «complicaciones» que resultan de la intrincada textura de las situaciones concretas y/o de las consecuencias imprevistas de intervenciones «subjetivas» siempre hacen que el desarrollo lineal de los acontecimientos se desvíe. Tal y como observó perspicazmente Lenin, la realidad del

²¹ No olvidemos tampoco que, en las semanas anteriores a la Revolución de Octubre, cuando la discusión entre los bolcheviques se agudizaba, Stalin se posicionó contra la propuesta de Lenin de una toma inmediata del poder por los bolcheviques, sosteniendo, de acuerdo con las indicaciones mencheviques, que la situación todavía no estaba «madura», y que, en lugar de semejante «aventurerismo» temerario, se debería optar por una coalición amplia de todas las fuerzas antizaristas.

colonialismo y de las masas sobreexplotadas en Asia, África y América Latina afecta y «desplaza» radicalmente la lucha de clases «directa» en los países capitalistas desarrollados: hablar de «lucha de clases» sin tener en cuenta el colonialismo significa caer en una abstracción vacía que, traducida en política concreta, sólo puede acabar sancionando el papel «civilizatorio» del colonialismo y, por lo tanto, subordinando la lucha anticolonialista de las masas asiáticas a la «verdadera» lucha de clases en los Estados occidentales desarrollados, aceptando *de facto* el hecho de que la burguesía defina los términos de la lucha de clases. (De nuevo, cabe distinguir aquí una cercanía inesperada respecto a la noción althusseriana de «sobredeterminación»: no hay ninguna regla definitiva en función de la cual se puedan determinar las «excepciones»; en la historia concreta, no hay más que excepciones). Uno se ve tentado aquí a recurrir al vocabulario lacaniano: en esta alternativa, lo que está en juego es la (in)existencia del «gran Otro»: los mencheviques confiaban en el fundamento universal de la lógica positiva del desarrollo histórico, mientras que los bolcheviques (al menos Lenin) eran conscientes de que «el gran Otro no existe». Una intervención política, en el sentido estricto del término, no se produce dentro de las coordenadas de determinada matriz global esencial, ya que precisamente lo que consigue es la «reestructuración» de la citada matriz global.

El arte del *Augenblick*

Así pues, ésta es la razón por la cual Lukács sentía tanta admiración por Lenin: su Lenin era aquel que, respecto a la escisión de la socialdemocracia rusa en mencheviques y bolcheviques, cuando las dos facciones se peleaban en torno a la formulación precisa de quién podría ser miembro del partido según estaba definido en el programa, escribía: «A veces, el destino de todo el movimiento de la clase trabajadora durante un largo futuro puede decidirse por una o dos palabras en el programa del partido». O el Lenin que, al ver la oportunidad de una toma revolucionaria del poder a finales de 1917, dijo: «¡Si pasamos por alto esta ocasión, la Historia nunca nos perdonará!».

En un plano más general, la historia del capitalismo es una larga historia de cómo el sistema ideológico-político predominante ha sido capaz de acomodar y suavizar las aristas subversivas de los movimientos y reivindicaciones que parecían amenazar su propia supervivencia. Por ejemplo, durante mucho tiempo, los defensores de la liberación sexual pensaron que la represión sexual monogámica era necesaria para que el capitalismo sobreviviera; hoy en día sabemos que el capitalismo, no sólo puede tolerar, sino que llega incluso a incitar y explotar activamente formas de sexualidad «perversa», por no hablar del abandono promiscuo a los placeres sexuales. Sin embargo, la conclusión que cabe extraer de todo ello *no* es que el capitalismo tenga una habilidad infinita para integrar y, por lo tanto, limar el filo subversivo de toda reivindicación específica: aquí, el problema de medir los tiempos, de «aferrar el momento preciso», se muestra decisivo. Determinada reivindicación concreta posee, en determinado momento, un poder detonador global, funciona como un sustituto metafórico de la revolución mundial: si insistimos en ella incondicionalmente, el sistema estallará; si, por el contrario, esperamos demasiado tiempo, el cortocircuito metafórico entre esta reivindicación particular y el derrumbe global se disuelve, y el sistema puede, con una satisfacción hipócrita llena de burla y desprecio, permitirse el gesto de: «¿Queríais esto? Aquí está, ¡tomadlo!», sin que ocurra nada verdaderamente radical. El arte de lo que Lukács denominó el *Au-*

genblick, ese momento en el que, por un instante, se abre la oportunidad para que un *acto* intervenga en la situación, es el arte de aprovechar el momento adecuado, de agravar el conflicto *antes* de que el sistema pueda adaptarse a nuestra reivindicación. De modo que aquí tenemos a un Lukács mucho más «gramsciano» y coyunturalista/contingencialista de lo que se suele creer habitualmente. El *Augenblick* lukacsiano se acerca inesperadamente a lo que en nuestros días Alain Badiou se esfuerza en formular como el Acontecimiento: una intervención de la que no se puede dar cuenta en función de sus «condiciones objetivas» preexistentes²². El *quid* de la argumentación de Lukács reside en su rechazo de la reducción de la acción a sus «circunstancias históricas»: no existen «condiciones objetivas» neutras, es decir, dicho en términos hegelianos, todos los presupuestos están ya de antemano mínimamente postulados.

Cuando el discurso implosiona

La clave de la dinámica social del estalinismo reside en su excepción: en ese momento único de la segunda mitad de 1937 en el que, durante un par de meses, su discurso ritualista sufrió un colapso. Es decir, que, hasta 1937, las purgas y los procesos siguieron una pauta con reglas claras, consolidando la *nomenklatura*, reforzando su unidad, proporcionando un relato de las causas de los fracasos basado en la utilización ritualizada de chivos expiatorios (hay hambre, caos en la industria, etcétera, a causa de los saboteadores troskistas...). Sin embargo, al llegar al punto más álgido del terror, en otoño de 1937, el propio Stalin rompió las reglas discursivas implícitas: en una orgía de destrucción de todos-contra-todos, la *nomenklatura*, incluidas las capas de más alto rango, comenzó a devorarse y destruirse a sí misma: un proceso acertadamente denominado la «autodestrucción de los bolcheviques» («La tempestad de 1937: el partido se suicida», tal y como reza uno de los epígrafes de *The Road to Terror*); este período, «el del “terror ciego”, marca un eclipse temporal de la estrategia discursiva. Es como si los estalinistas, prisioneros de sus miedos y de una disciplina de hierro, hubieran decidido que no podían gobernar por más tiempo con medios retóricos»²³. Por este motivo, los textos sobre los fusilamientos masivos de este período ya no eran los habituales conjuros ritualizados normativos/prescriptivos encaminados a disciplinar a un amplio público compuesto por la militancia de base del partido y por la población en general. Incluso los símbolos vacíos del enemigo («los troskistas») que, en cada una de las etapas anteriores del terror, habían sido cargados con nuevos contenidos, se abandonaban ahora en su mayor parte. Lo único que quedaba era un fluctuar en la elección como objetivo de grupos arbitrarios y cada vez nuevos: desde diferentes nacionalidades «sospechosas» (alemanes, polacos, estonios...), pasando por coleccionistas de sellos con contactos en el extranjero y ciudadanos soviéticos que estudiaban esperanto, hasta lamas mongoles, todo ello exclusivamente para ayudar a los verdugos a alcanzar las cuotas de ejecuciones que cada región debía cubrir. Quien decidía las cuotas era el Politburó de Moscú, como si se tratase de una especie de objetivos de producción paródicos dentro de la planificación central: pongamos que, después de una discusión, la cuota semanal para Extremo Oriente se aumentaba de 1.500 a 2.000 y la cuota para Ucrania se reducía de 3.500 a 3.000. En este momento, incluso la alusión paranoide a una conspiración antisoviética se instrumentalizaba en función de

²² Véase Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, París, 1988.

²³ *The Road to Terror*, p. 480.

la necesidad de alcanzar las cuotas de ejecuciones: en primer lugar, estaba el acto formal, *a priori*, de determinación de las cuotas, y las subsiguientes categorizaciones fluctuantes de los enemigos (espías ingleses, troskistas, saboteadores...) quedaban reducidas fundamentalmente a un procedimiento que permitiera a los verdugos identificar a los individuos que debían ser arrestados y fusilados:

[Lo que se desencadenó] no respondía a una identificación de los enemigos que debían ser eliminados, sino a la furia y al pánico ciegos. No reflejaba un control de los acontecimientos, sino el reconocimiento de que el régimen carecía de mecanismos regularizados de control. No era una política, sino el fracaso de una política. No gobernar más que con la fuerza constituía un signo de fracaso²⁴.

De modo que, en este momento único, pasamos del lenguaje como discurso, como nexos social, al lenguaje como mero instrumento. Y lo que habría que recalcar una y otra vez, frente a la visión liberal estereotipada y demonizadora que presenta a Stalin como al Amo perverso que procede sistemáticamente de acuerdo a un plan diabólico de asesinatos en masa, es que este ejercicio supremo, brutal y violento de poder, como poder sobre la vida y la muerte, coincidía con o, más bien, constituía la expresión, el modo de existencia de su absoluto contrario: la total incapacidad de gobernar el país a través de la autoridad y las medidas ejecutivas «normales». Durante el terror estalinista, el Politburó actuaba sumido en el pánico, intentando desesperadamente dominar y regular los acontecimientos, tener la situación bajo control. Este reconocimiento implícito de impotencia constituye a su vez la verdad oculta del acto de divinización del líder estalinista, que lo eleva al *status* de genio supremo, capaz de dar consejo sobre prácticamente cualquier tema, desde cómo reparar un tractor hasta cómo plantar flores: lo que la intervención de este líder en la vida diaria supone es que las cosas no funcionen ni siquiera en el plano cotidiano: ¿qué tipo de país es éste, en el que el mismísimo líder supremo tiene que dispensar consejos sobre cómo reparar tractores? A este respecto, deberíamos recordar la condena, anteriormente citada, de los suicidios de los individuos acusados por parte de Stalin, por tratarse de un complot para asestar al Partido un último golpe: quizá deberíamos interpretar el suicidio del propio Partido a finales de 1937 en sentido contrario, no como una «señal», sino como un verdadero acto del sujeto colectivo, más allá de toda instrumentalidad.

Asesinar a Yezhov

En su análisis de la paranoia del magistrado alemán Schreber, Freud nos recuerda que lo que consideramos por lo general como locura, el perfil paranoide de la conspiración contra un sujeto, constituye ya, de hecho, un intento de recuperación: después de un colapso psicótico total, la construcción paranoide es una tentativa del sujeto de restablecer cierto tipo de orden en su universo, un marco de referencia que le permita adquirir una «cartografía cognitiva»²⁵. Siguiendo este mismo argumento, uno se ve tentado a afirmar que después de que, a finales de 1937, el discurso paranoide estalinista alcanzara su apogeo y pusiera en marcha su propia disolución como nexos social, el arresto y ejecución, en 1938, del propio Yezhov, principal verdugo de Stalin en

²⁴ *Ibid.*, p. 481.

²⁵ Véase Sigmund Freud, «Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia», en *The Pelican Freud Library*, Harmondsworth, 1979, p. 211.

1937, constituyó de hecho un intento de recuperación, de estabilización de la furia incontrolada de autodestrucción que había estallado el año anterior: la purga de Yezhov fue una especie de metapurga, de purga para acabar con todas las purgas. Yezhov acusado precisamente de haber asesinado a miles de bolcheviques inocentes en nombre de potencias extranjeras y la ironía del asunto es que la acusación era rigurosamente cierta: en efecto, Yezhov organizó el asesinato de miles de bolcheviques inocentes. Sin embargo, la cuestión crucial es que, aunque aquí nos acercamos a los límites de lo social, al grado en el que el propio nexo socio-simbólico se aproxima a su disolución auto-destructiva, este mismo exceso fue generado, pese a todo, por una dinámica precisa de la lucha social, por una serie de alineaciones y realineaciones cambiantes entre la mismísima elite del régimen (Stalin y su estrecho círculo), la alta *nomenklatura* y la militancia de base del Partido:

Así pues, en 1933 y en 1935, Stalin y el Politburó se unieron con todos los niveles de la elite de la *nomenklatura* para cribar, o purgar, a unas bases indefensas. Los líderes regionales utilizaron entonces estas purgas para consolidar sus aparatos y expulsar a la gente «molesta». A su vez, esto generó un nuevo alineamiento en 1936, mediante el cual Stalin y la *nomenklatura* de Moscú se posicionaron a favor de las bases, que denunciaban la represión por parte de las elites regionales. En 1937, Stalin movilizó públicamente a las «masas del partido» contra la *nomenklatura* en su conjunto; esto constituyó una importante contribución a la destrucción de la elite durante el Gran Terror. Pero en 1938, el Politburó modificó sus alianzas y reforzó la autoridad de la *nomenklatura* regional como parte de un intento de restaurar el orden en el partido durante el terror²⁶.

De manera que la situación explotó cuando Stalin dio el temerario paso de apelar directamente a los propios militantes de más bajo nivel en el escalafón del Partido, solicitándoles que articularan su denuncia contra el dominio arbitrario de los dirigentes locales del mismo (un paso semejante al de la gran Revolución cultural de Mao): su furia ante el régimen, incapaz de expresarse directamente, estalló con la mayor de las virulencias contra ese sustituto personalizado que se ponía en el punto de mira. Como, al mismo tiempo, la alta *nomenklatura* conservaba su poder ejecutivo incluso con respecto a las propias purgas, se puso en marcha un ciclo perverso y autodestructivo en el que prácticamente todo el mundo estaba amenazado: de 82 secretarios de partido regionales, 79 fueron fusilados. Otro aspecto del atroz ciclo en espiral lo constituían las fluctuaciones de las directrices que llegaban desde las altas instancias en relación a la exhaustividad de las purgas: la elite exigía medidas duras, pero, simultáneamente, prevenía contra los excesos, de modo que los verdugos quedaban colocados en una posición insostenible: en último extremo, hicieran lo que hicieran, harían mal. Si no arrestaban a suficientes traidores y descubrían suficientes conspiraciones, se les consideraba indulgentes y partidarios de la contrarrevolución; de modo que, bajo esta presión, a fin de alcanzar la cuota, por así decirlo, tenían que fabricar pruebas e inventar conspiraciones, exponiéndose con ello a la acusación de ser a su vez saboteadores, que aniquilaban a miles de comunistas honestos en nombre de potencias extranjeras. La estrategia de Stalin de dirigirse directamente a las masas del partido, cooptando sus actitudes antiburocráticas, fue por lo tanto muy arriesgada:

²⁶ *The Road to Terror*, p. 14.

Esto no sólo amenazaba con dejar al descubierto la política de la elite para su público escrutinio, sino que también exponía a todo el régimen bolchevique, del que Stalin formaba parte, al descrédito... Definitivamente, en 1937, Stalin rompió todas las reglas del juego, en realidad, destruyó el juego por completo, y desencadenó el terror de todos contra todos²⁷.

La movediza situación que surgió de esta «ruptura de todas las reglas» no careció de momentos espeluznantemente cómicos: cuando, en la primavera de 1937, Dimitri Shostakovich recibió la orden de presentarse en la sede central del NKVD, fue recibido por Zanchevsky, un inspector que, después de una amistosa charla introductoria, comenzó a indagar sobre los contactos de Shostakovich con Marshal Tukhachevsky (ya arrestado): «No puede ser que estuviera en su casa y que no hablaran de política. Por ejemplo, ¿el complot para asesinar al camarada Stalin?». Después de que Shostakovich siguiera negando toda conversación sobre política, Zanchevsky le dijo: «Muy bien, hoy es sábado y ya se puede ir. Pero le doy sólo hasta el lunes. Para ese día recordará todo sin falta. Tiene que acordarse de cada uno de los detalles de la discusión relativa al complot contra Stalin del que fue testigo». Shostakovich pasó un fin de semana de pesadilla en su casa y luego, en la mañana del lunes, regresó a la sede central del NKVD, dispuesto a ser arrestado. Sin embargo, cuando anunció su nombre en la entrada y dijo que venía a ver a Zanchevsky, fue informado de que «Zanchevsky no vendrá hoy»: durante el fin de semana, el propio Zanchevsky había sido arrestado por espionaje²⁸.

¿Mal diabólico? ¡No, gracias!

En la noción de antagonismo social, las diferencias *intrasociales* (el objeto de estudio del análisis social concreto) se solapan con las diferencias entre lo Social como tal y su Otro. Este solapamiento se hace palpable en el punto álgido del estalinismo, momento en el que se designa explícitamente al enemigo como no-humano, como excremento de la humanidad: la lucha del partido estalinista contra el enemigo se convierte en la lucha de la propia humanidad contra el excremento no-humano. En un plano diferente, lo mismo puede decirse del antisemitismo nazi, lo cual explica por qué se niega también a los judíos la humanidad básica. Por otra parte, este nivel radical de confrontación no debería inclinarnos a abandonar el análisis social concreto del Holocausto. El problema de la industria académica en torno al Holocausto consiste precisamente en elevarlo a la categoría de Mal diabólico y metafísico, irracional, apolítico, incomprendible, abordable únicamente a través de un respetuoso silencio. El Holocausto es el punto extremo y traumático en el que el conocimiento histórico objetivador se viene abajo, en el que se ve obligado a reconocer su inutilidad ante un simple testimonio, y constituye, simultáneamente, el punto en el cual los propios testigos deben admitir que les fallan las palabras, que, en último extremo, lo único que pueden compartir es su silencio como tal. Se alude al Holocausto como a un misterio, como al corazón de las tinieblas de nuestra civilización; su enigma invalida de antemano toda respuesta (explicativa), escapando a todo conocimiento y descripción, incomunicable, situándose más allá de toda historización: es imposible explicarlo, visualizarlo, representarlo, transmitirlo, en tanto que determina el vacío, el agujero negro, el fin, la implosión,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Véase Wilson, *Shostakovich*, pp. 124-125.

del universo (narrativo). Por consiguiente, todo intento de situarlo en su contexto, de politizarlo, equivale a la negación antisemita de su carácter único. He aquí una versión estándar de esta exención del Holocausto:

Un gran maestro hasídico, el rabino de Kotsk, solía decir: «Hay verdades que se pueden comunicar con la palabra; hay verdades más profundas que únicamente se pueden transmitir a través del silencio; y, en otro plano, están aquellas que no se pueden expresar, ni siquiera con el silencio».

Y, sin embargo, es preciso comunicarlas.

He aquí el dilema al que se enfrenta cualquiera que se sumerja en el universo de los campos de concentración: ¿cómo construir un relato cuando, dada la magnitud y el peso del horror, el acontecimiento desafía al lenguaje?²⁹.

¿No son estos los términos que designan el encuentro lacaniano con lo Real? No obstante, esta misma despolitización del Holocausto, su elevación a la categoría de Mal estrictamente sublime, de Excepción intocable fuera del alcance del discurso político «normal», también puede constituir un acto político de manipulación absoluta y cínica, una intervención política encaminada a legitimar cierto tipo de relación política jerárquica. En primer lugar, forma parte de una estrategia posmoderna de despolitización y/o victimización. En segundo lugar, descalifica formas de violencia que se dan en el Tercer Mundo y de las que los Estados occidentales son (co)responsables, como algo menor en comparación con el mal absoluto del Holocausto. En tercer lugar, resulta útil para proyectar sombras sobre cualquier proyecto político radical, es decir, para reforzar el *Denkverbot* contra la imaginación política radical: «¿sois conscientes de que lo que proponéis conduce en definitiva al Holocausto?»

En resumen: pese a la sinceridad incuestionable de algunos de sus defensores, el contenido político-ideológico «objetivo» de la despolitización del Holocausto, de su sublimación en forma de Mal absoluto y abisal, está constituido por el pacto político entre el sionismo agresivo y la derecha occidental antisemita a expensas del *actual* potencial político radical. Así, el expansionismo israelí para con los palestinos coincide paradójicamente con la elusión antisemita occidental del análisis concreto de la dinámica política del antisemitismo, es decir, del análisis de cómo esta misma dinámica se mantiene en nuestros días con otros medios o, más bien, con otros fines, desplazada hacia otros objetivos. Enterrado bajo esta sublimación del Holocausto queda el mensaje de los sionistas a los antisemitas occidentales: «Nosotros, los sionistas, estamos dispuestos a dejar intacta la dinámica política del antisemitismo si ustedes nos dan carta blanca en Palestina. Así pues, dado que todos formamos parte del Occidente civilizado, unamos nuestras fuerzas contra los radicales del Tercer Mundo: ¡podemos acusarles de antisemitismo, de falta de respeto ante las víctimas incondicionales y, de este modo, ayudarles a ustedes a deslegitimar su resistencia frente a la colonización económica y cultural occidental!».

Precisamente en tanto que marxistas, no deberíamos pues tener ningún miedo a reconocer que las purgas bajo Stalin fueron, hasta cierto punto, más «irracio-

²⁹ «Foreword [Prefacio]» de Elie Wiesel, en Annette Insdorf, *Indelible Shadows. Film and the Holocaust*, Cambridge, MA, 1989, p. xi.

nales» que la violencia fascista: paradójicamente, este mismo exceso constituye un signo inequívoco de que, a diferencia de lo que ocurre con el fascismo, en el caso del estalinismo nos encontramos ante la perversión de una auténtica revolución. Con el fascismo, incluso en la Alemania nazi, era posible sobrevivir, mantener la apariencia de una vida cotidiana «normal», siempre que uno no se implicara en ninguna actividad política de oposición y, evidentemente, siempre que uno no fuera de origen judío, mientras que en el estalinismo de finales de la década de 1930, nadie estaba a salvo, cualquiera podía ser denunciado, arrestado y fusilado inesperadamente, acusado de traición. En otras palabras, la «irracionalidad» del nazismo se «condensaba» en el antisemitismo, en su fe en la conspiración judía, mientras que la «irracionalidad» estalinista impregnaba todo el cuerpo social. Por este motivo, los inspectores de la policía nazi continuaban buscando pruebas e indicios de la actividad real contra el régimen, mientras que los inspectores estalinistas se dedicaban a construir ficciones claras e inequívocas e inventaban conspiraciones y sabotajes, etcétera.

Hacia el Termidor

Sin embargo, esta misma violencia infligida por el poder comunista a sus propios miembros atestigua la radical contradicción implícita del régimen, es decir, el hecho de que, en los orígenes del mismo, existiera un «auténtico» proyecto revolucionario: las incesantes purgas no sólo eran precisas para borrar las huellas de los propios orígenes del régimen, sino también como una especie de «retorno de lo reprimido», un recordatorio de la negatividad radical que vivía en el corazón del régimen. Las purgas estalinistas de representantes de los más altos escalafones de la jerarquía del partido obedecían a esta traición fundamental: los acusados eran verdaderamente culpables en la medida en que, como miembros de la nueva *nomenklatura*, traicionaban a la revolución. El terror estalinista, por lo tanto, no supone simplemente una traición a la revolución, o un intento de borrar los vestigios del auténtico pasado revolucionario; antes bien, da fe de una especie de «imperativo de la perversidad» que obliga al nuevo orden postrevolucionario a (re)inscribir su traición a la revolución dentro del marco de la misma, a «reflejarla» o «remarcarla» en forma de arrestos y asesinatos arbitrarios que amenazaban a todos los miembros de la *nomenklatura*: al igual que en el psicoanálisis, la confesión de culpa estalinista encubre la verdadera culpabilidad. (Como es bien sabido, Stalin, con gran acierto, reclutaba para la NKVD a personas de origen social humilde, capaces, por lo tanto, de expresar su odio contra la *nomenklatura* arrestando y torturando *aparatchiks* de alto rango.)

La tensión inherente entre la estabilidad del dominio de la nueva *nomenklatura* y el perverso «retorno de lo reprimido», en forma de reiteradas purgas entre las filas de esta mismísima *nomenklatura*, palpita en el corazón mismo del fenómeno estalinista: las purgas son el modo en el que la herencia revolucionaria traicionada sobrevive y asedia al régimen. El sueño de Gennadi Zyuganov, candidato comunista a la presidencia de 1996 –las cosas hubieran salido bien en la Unión Soviética si Stalin hubiera vivido por lo menos cinco años más y hubiera llevado a cabo su proyecto final de acabar con el cosmopolitismo y promover una reconciliación entre el Estado ruso y la Iglesia ortodoxa, en otras palabras, si Stalin hubiera acometido su purga antisemita–, apunta precisamente a un punto de pacificación en el que el régimen revolucionario se desembarazaría finalmente de su tensión inherente y se estabilizaría: evi-

dentamente, la paradoja consiste en que, para alcanzar esta estabilidad, la última purga de Stalin, la programada «madre de todas las purgas» que habría de tener lugar durante el verano de 1953 y fue impedida por su muerte, debería haber logrado sus objetivos.

A este respecto, por lo tanto, quizá el clásico análisis de Trotsky del «Termidor» estalinista no resulte plenamente adecuado: el verdadero Termidor no se produjo hasta después de la muerte de Stalin o, mejor, hasta después incluso de la caída de Khrushchev, con los años del «inmovilismo» bajo Brezhnev, cuando la *nomenklatura* se estabilizó finalmente configurándose como una «nueva clase». El estalinismo, en términos estrictos, constituye ante todo el enigmático «mediador fugaz» entre el auténtico estallido revolucionario leninista y su Termidor. Por otra parte, Trotsky estaba en lo cierto cuando, en la década de 1930, predijo que el régimen soviético sólo podría acabar de dos formas: o bien se desencadenaba una sublevación de los trabajadores en su contra, o bien la *nomenklatura*, insatisfecha con el poder político, se convertía en una clase capitalista haciéndose con la propiedad directa de los medios de producción. Y, como afirma *The Road to Terror* en su último párrafo, haciendo referencia directa a Trotsky³⁰, este segundo pronóstico coincide con lo que de hecho ocurrió: los nuevos propietarios privados de los medios de producción en los antiguos países socialistas, especialmente en la Unión Soviética, son, en su gran mayoría, miembros de la *ex nomenklatura*, así que es posible aseverar que el principal acontecimiento de la desintegración del «socialismo realmente existente» consistió en la transformación de la *nomenklatura* en una clase de propietarios privados. No obstante, la ironía final del asunto reside en que los dos resultados opuestos que Trotsky predijo parecen combinarse de una extraña manera: lo que permitió que la *nomenklatura* se convirtiera en propietaria directa de los medios de producción fue la resistencia contra su dominio político, cuyo componente decisivo, por lo menos en algunos casos (como Solidaridad en Polonia), fue la rebelión de los trabajadores contra el mismísimo estrato burocrático.

Disidencia y solidaridad

Tal y como ha señalado Alain Badiou, el «socialismo realmente existente», pese a sus horrores y fracasos, fue la única fuerza política que, al menos durante algunas décadas, pareció representar una amenaza efectiva frente al dominio global del capitalismo, aterrorizando verdaderamente a sus representantes, provocándoles reacciones paranoides. Dado que hoy en día el capitalismo define y estructura la totalidad de la civilización humana, todo territorio «comunista» constituyó y constituye, de nuevo pese a sus horrores y fracasos, una especie de «territorio liberado», como apunta Fredric Jameson a propósito de Cuba. Con lo que nos enfrentamos aquí es con la vieja noción estructural del desajuste entre el espacio y el contenido positivo que lo informa: aunque en lo que se refiere a su contenido positivo, los regímenes comunistas constituyeron en su mayor parte un catastrófico fracaso, generando terror y miseria, abrieron al mismo tiempo determinado espacio, el espacio de la expectativa utópica que, entre otras cosas, nos permitió medir el fracaso del propio socialismo realmente existente. Lo que los disidentes anticomunistas tienden a pasar por alto normalmente es que los propios presupuestos esenciales en los que ellos mismos se

³⁰ *The Road to Terror*, p. 586.

inspiraron para criticar y denunciar el terror cotidiano y la esclavitud en el trabajo de cada día se generaron y sustentaron gracias a la ruptura comunista, gracias a su intento de escapar de la lógica del capital. En resumen, cuando disidentes como Havel denunciaban el régimen comunista existente en nombre de una auténtica solidaridad humana, estaban hablando (en buena medida sin saberlo) desde el lugar abierto por el propio comunismo, lo cual explica su tendencia a sentirse tan defraudados cuando el «capitalismo realmente existente» no satisface sus elevadas expectativas. Quizá Vaclav Klaus, el doble pragmático de Havel, estaba en lo cierto cuando rechazó a Havel por «socialista».

Por lo tanto, la tarea más difícil es hacer frente a la radical ambigüedad que incluso la ideología estalinista más «totalitaria» encierra. Aunque el universo de la política estalinista fue sin duda el universo del terror arbitrario y de la hipocresía inaudita, habría que tener en cuenta la forma en la que, a finales de la década de 1930, las grandes películas soviéticas (por ejemplo, la trilogía de Maximo Gorky llevada al cine de la mano de Mark Donskoi) encarnaban, para espectadores de toda Europa, el auténtico sentido de la solidaridad humana. En una de las películas soviéticas sobre la guerra civil de 1919, los bolcheviques organizan el juicio público de una madre con un hijo pequeño enfermo, una vez descubiertas sus actividades de espionaje al servicio del ejército blanco contrarrevolucionario. Al principio de todo el proceso, un viejo bolchevique exige que la sentencia sea severa, pero justa. Después de que la madre confiese su crimen, el tribunal —el colectivo informal de los combatientes bolcheviques— declara que fue inducida a dedicarse a actividades enemigas a causa de su difícil situación social; la sentencia, por lo tanto, consiste en integrarla plenamente en el nuevo colectivo socialista, enseñarle a leer y a escribir y proporcionarle una educación adecuada; su hijo, por otra parte, habría de recibir la debida atención médica. Mientras la madre, sorprendida, rompe en llanto, incapaz de comprender la benevolencia del tribunal, el viejo bolchevique asiente con la cabeza: «Sí, ¡he aquí una sentencia severa, pero justa!».

Resulta fácil afirmar, de forma rápida y seudomarxista, que tales escenas no constituían sino la legitimación ideológica del terror más brutal. Sin embargo, esta escena del proceso revolucionario, con independencia del nivel de manipulación que encierra, con independencia de cómo se contradecía con la dureza arbitraria de la verdadera «justicia revolucionaria», atestigua pese a todo un nuevo sentido de la justicia; como tales, semejantes escenas instalan en el espectador nuevos criterios éticos a través de los cuales se mide la realidad: el impactante resultado de este ejercicio de justicia revolucionaria, la re-significación inesperada del concepto de severidad, que pasa a designar rigor ante las circunstancias sociales y generosidad hacia las personas, no puede sino producir un efecto sublime. En resumen, lo que tenemos aquí es un caso ejemplar de lo que Lacan denominaba el *«point de capiton»*, de una intervención que modifica las coordenadas del propio campo del significado: el viejo bolchevique no aboga por una tolerancia generosa frente a una justicia severa, redefine la idea misma de justicia severa en términos de misericordia y generosidad exageradas. Aunque se trate de una apariencia engañosa, hay hasta cierto punto más verdad en esta apariencia que en la triste realidad social que la generó.