

Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad. Un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos

*Claudio Sergio Nun-Ingerflom*¹

El poder soviético no es el de Dios sino el del Anticristo.

Respuesta campesina a la colectivización forzada (1929-1931)

Pedro es el Anticristo.

Respuesta popular a la política de Pedro el Grande (comienzos del siglo XVIII)

I. EL OBJETO DE ESTE ESTUDIO

La recurrencia a las categorías *ruptura* y *continuidad* en la literatura histórica es muy notable. Constituyen un prisma muy utilizado para comprender la relación entre los acontecimientos y el tiempo. En mi terreno —la historia rusa— el advenimiento del régimen soviético ha sido siempre conceptualizado en términos de ruptura y/o continuidad con respecto a la época imperial precedente. Sin embargo, la erudición acumulada por la historiografía se encuentra cada vez más en contradicción con esa conceptualización: el material disponible indica que, *al mismo tiempo*, hay elementos importantes de la estructura anterior todavía operativos en el sistema soviético y factores inherentes al zarismo que han desaparecido. La historiografía acostumbra a resolver esta contradicción separando los segmentos constitutivos de la realidad soviética entre nuevos y antiguos, con el propósito de desembocar en una fórmula de asombrosa capacidad heurística: entre el zarismo y el comu-

1 Directeur de recherches, *Centre d'études des mondes russe, caucasien et centre-européen*. Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Centre National de la Recherche Scientifique, París. Visiting Professor, School of Slavonic and East European Studies, University College, Londres. E-mail: c.ingerflom@ssees.ac.uk.

nismo hay rupturas y continuidades. Y si a alguien se le ocurre preguntar cómo pensar globalmente el cambio, la respuesta es redundante: «el fenómeno soviético es complejo, compuesto de rupturas y continuidades». Como el lector puede comprender fácilmente, la consecuencia de este planteamiento no es solamente fragmentar hasta el infinito el acontecimiento, sino también impedir pensarlo, porque en cada uno de esos fragmentos nos encontramos con elementos del pasado que perduran y con otros que ya son inoperantes. Para un historiador de campo como el autor de este artículo, situado ante la necesidad de entender qué es lo nuevo y qué perdura del pasado, y que no pretende dividir artificialmente el cambio político, el único recurso posible ha sido salir de los estrechos límites de nuestra disciplina y pedirle a la filosofía otras formas de pensar el cambio. En la medida en que el inoperante esquema ruptura/continuidad pone en juego de manera simple dos tiempos —pasado y presente—, la comparación entre las dos metáforas citadas suscita la siguiente pregunta: ¿cuáles son las condiciones temporales del cambio en la historia?

Termino este párrafo con dos advertencias que quizás eviten dos malentendidos. A los lectores especialistas en filosofía, les prevengo que me acerco a esta última como un usuario externo: no solamente no pretendo aportar nada a vuestra disciplina, sino que la uso en función de mis problemas. Sé que la segunda advertencia, destinada a mis colegas historiadores, es elemental; pero algunas reacciones de clara inspiración positivista («¿para qué necesita usted tanta filosofía?») en relación con varias exposiciones de esta investigación en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, me han convencido de que es mejor explicitarla. Cada vez que los historiadores nos hemos encontrado en un *impasse* cognitivo, hemos progresado en la comprensión cuando, en lugar de acumular más conocimientos, hemos hecho modificaciones en el plano epistemológico. En otras palabras, los historiadores tenemos que abandonar definitivamente la alergia colectiva a la teoría que nos caracteriza, pues siempre trabajamos, conscientes o no, a partir de premisas filosóficas. Cuando los conocimientos eruditos (por comodidad discursiva separo artificialmente éstos de los útiles conceptuales empleados para conseguirlos) ya no caben dentro de las categorías interpretativas que manejamos, es hora de reexaminar las premisas en las que se apoyan dichas categorías.

La investigación que sigue se caracteriza por un constante ir y venir entre las fuentes históricas y la teoría. He estudiado así una interpretación popular y metafórica del régimen soviético que no solamente no se basó en la lógica ruptura/continuidad, sino que la excluyó: durante la campaña de colectivización, numerosos campesinos denunciaron al poder soviético y a su política como fruto de la obra del *Anticristo*, un personaje anunciador de futuro que durante varios siglos había estado asociado a la oposición popular al zarismo. Esa interpretación de fines de la década del veinte y comienzos de la siguiente

convirtió en presente al futuro y al pasado. Así, y en la medida en que pretende expresar y definir el cambio, o sea, una relación entre los tiempos de la historia, la metáfora contiene una estructura que invalida el paradigma ruptura/continuidad. Si esta metáfora posee, como intentaré demostrarlo, una verdad, no parecerá extravagante interrogarse sobre la legitimidad de los términos ruptura y continuidad.

INTERROGACIÓN SOBRE LA ANALOGÍA TEMPORAL

La difusión de los enunciados que identificaban el poder soviético, su violencia y la colectivización de la agricultura con el Anticristo conoció en esos años una intensidad particular.² Estos enunciados han sido estudiados e insertados dentro de «la tradición apocalíptica» del campesinado, la cual guarda cierta *analogía*³ con los rumores que inculpaban «en los mismos términos»⁴ a Pedro el Grande. Aparte de su lenguaje religioso, la metáfora del Anticristo es doblemente extraña a las interpretaciones que hoy resultan familiares del orden soviético, generalmente fundadas en el prisma ruptura/continuidad, y que, con frecuencia, avanzan la tesis de la ruptura radical con el pasado zarista. El Anticristo, en Rusia, es a la vez una metáfora y un concepto⁵ recurrente, cuyos estratos semánticos son pluriseculares, y que se adapta mal a la idea de ruptura, *a fortiori* radical. No se trata sólo de la permanencia de la creencia. Lo religioso en la Rusia de los siglos XVII y XVIII abarcaba el conjunto de las relaciones entre el monarca y sus súbditos, esto es, lo que en el siglo XX pertenece tanto al ámbito de lo político como de lo social. Desde

2 Ejemplos de rumores apocalípticos y de la reacción del partido, reconociendo que esos rumores dificultaban la formación de los koljoses y provocaban desórdenes, figuran en casi todas las publicaciones de fuentes rusas. Véase en inglés: L. VIOLA, *Peasant rebels under Stalin. Collectivization and the Culture of Peasant Resistance*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1996, pp. 56-66; S. FITZPATRICK, *Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 6, 45-46, 214; W. B. HUSBAND, «Godless Communists». *Atheism and Society in Soviet Russia, 1917-1932*, Northern Illinois University Press, De Kalb, 2000, pp. 142-144.

3 El término figura en los informes oficiales: A. ROMANO, *Contadini in uniforme. L'Armata Rossa e la collettivizzazione delle campagne nell'URSS*, Università degli Studi di Torino, n. 3, Leo S. Olschki, Florencia, 1999, p. 167.

4 L. VIOLA, *op. cit.*, n.º 1, p. 47; S. FITZPATRICK, *op. cit.*, n. 1, pp. 45, 214.

5 «Metaphors can become concepts» (R. KOSELLECK, «A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*», en H. LEHMANN y M. RICHTER (ed.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts. Nex Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, D.C., German Historical Institute, Occasional Paper, 15, p. 60). El Anticristo no es quizás un «concepto básico» e irremplazable para comprender la historia política rusa, pero en numerosas oportunidades ha sido un término que ha sintetizado estructuras políticas y ha impulsado resistencias y combates, es decir, ha reunido las condiciones que transforman una palabra en concepto.

entonces, esta metáfora se convierte en un «arma conceptual de combate»⁶, cuya enunciación en los años 1929-1931, con ocasión de un conflicto social como la colectivización, ponía de relieve, llama a «la contemporaneidad de lo no-contemporáneo, o inversamente, a lo no-contemporáneo en la contemporaneidad»⁷. La identificación con el Anticristo atribuye al poder soviético múltiples significados que, por datar de épocas diferentes, superan la estricta dicotomía diacronía-sincronía.⁸ Esto es lo que indica en esta metáfora una lógica que no se apoya sobre el par ruptura/continuidad ni sobre las fórmulas habituales (¿ruptura o continuidad?, ruptura en el interior de la continuidad, ruptura y continuidad). ¿A qué otro mecanismo de la relación entre las épocas remite esta metáfora? ¿Qué categorías y temporalidades entran aquí en juego? El historiador comparte en este asunto la exigencia del antropólogo: debe interpretar las metáforas para reencontrar el uso cognitivo de los actores sociales y los conocimientos que ellos habían adquirido.⁹

Dos precisiones son necesarias para evitar posibles malentendidos. No afirmo que los enunciados sobre el Anticristo fueran más difundidos entre el campesinado que los discursos explícitamente políticos o los razonamientos que planteaban los inconvenientes económicos de la colectivización. Tampoco considero que los enunciados religiosos y los políticos se excluyan mutuamente. Al contrario, me esforzaré en demostrar su complementariedad. Lo que se conoce sobre la situación de las aldeas sugiere toda una serie de preguntas: ¿por qué los campesinos recuperan ese término cargado de historia para identificar al poder soviético, mientras que, *al mismo tiempo*, sostienen razonamientos económicos y explícitamente políticos, modernos, para denunciar su política?¹⁰ ¿Por qué el discurso sobre el Anticristo produce efectos en el comportamiento del campesinado? La conceptualización del orden político soviético, ¿podía en aquel entonces no ser metafórica? ¿puede esta metáfora enseñarnos algo sobre la violencia y el orden estatal/político bolcheviques, algo que ni el lenguaje moderno, empleado también por el campesinado, ni el lenguaje teórico (filosófico) de aquella época estaban en condiciones de dar cuenta?¹¹ En fin, según

6 *Kampfgebriff*: la expresión pertenece a Reinhart Koselleck, op. cit., p. 68.

7 R. KOSELLECK, *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, París, 1990, p. 318.

8 Sobre esa superación, véase *ibidem*, p. 114.

9 C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, Londres, 1993, pp. 27, 448-49.

10 Esta simultaneidad remite a sistemas simbólicos y conceptuales diferentes. La coexistencia «of 'archaic-magical' and 'developed-rational' theories of power existing side by side» ha sido constatada en otras sociedades. Cf. *Ibidem*, p. 320.

11 A propósito de los «horrores del siglo XX», Leo Strauss escribe «cuando nos hemos encontrado frente a la tiranía —una tiranía que superaba todo lo que los más profundos pensadores de otros tiempos habían podido imaginar con gran audacia— nuestra ciencia política no supo reconocerla.» (L. STRAUSS, *De la tyrannie*, Gallimard, París, 1997 (1948), p. 38).

Lynne Viola, la «previsión apocalíptica» proporcionó «una verdad alternativa [...] para observar y juzgar al poder soviético.»¹² ¿Qué verdad?¹³

LOS ESTRATOS SEMÁNTICOS DEL ANTICRISTO: FIGURA RELIGIOSA, DESPÓTICA Y ANTI-POLÍTICA

Para explorar la profundidad temporal de la metáfora, es necesario explicar brevemente la imbricación que existe en Rusia entre la enunciación (Anticristo) y las mutaciones de lo político. Durante el siglo XVI, las elites moscovitas pensaron el destino del reino en términos de Revelación. Iván IV el Terrible fundó la autocracia y reivindicó su capacidad de ser el único intérprete terrenal de Dios. Pero hubo más: Dios le había autorizado a expresar Su voluntad a través de mandatos que podían ser contrarios al derecho, a la costumbre y a la palabra de la Iglesia. En la medida en que esta concepción consiguió imponerse, el conjunto de la población se vio privado de todo criterio para evaluar la legitimidad de un poder que mezclaba inextricablemente lo falso y lo verdadero. La autocracia se constituyó así, no como un absolutismo, sino como un orden despótico. Pedro el Grande reforzó este orden. Puso además un cuidado especial en aparecer al mismo tiempo como poder secular y autoridad última en materia de fe. Entre los actos que le granjearon una resistencia generalizada, así como la identificación con el Anticristo, cabe mencionar el Reglamento de 1722, el cual estipulaba que a partir de entonces cada monarca designaría con absoluta libertad a su sucesor. Pedro obligó a sus súbditos a prestar juramento de fidelidad a un sucesor sin nombre, puesto que éste aún no había sido designado. La confusión de lo que hoy llamamos religioso y secular y el enmarañamiento de lo verdadero y de lo falso produjo una respuesta espectacular: aquél que se atribuía el monopolio divino de elegir un monarca y el desconocido futuro emperador no podían ser otros que el Anticristo. Tomándolo al pie de la letra, el pueblo interpretaba el discurso

12 L. VIOLA, *op. cit.*, n.º 1, p. 65.

13 Esta pregunta rompe con todo razonamiento evolucionista, puesto que supone que el pensamiento moderno no tiene el monopolio del conocimiento. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, L'Age d'Homme, Ginebra, 1982. Dicha cuestión introduce en el trabajo sobre las fuentes la pregunta hermenéutica sobre las verdades aportadas por cada conciencia (estética, histórica, política, religiosa). Cf. H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, 2.^a ed., Seuil, París, 1996, pp. 116-117. Nos acercamos así a la verdad en la historia, que sin ser el monopolio de la subjetividad que abre la puerta a todos los relativismos, no es tampoco la verdad absolutamente independiente del intérprete, según el ideal de la objetividad de las ciencias modernas. Véase a este respecto los comentarios esclarecedores de J. GRONDIN, «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique», en *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, París, 1993, pp. 223-233 y *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, París, 2003, pp. 77, 82-83.

de Pedro en el sentido de que «cualquiera podía ser Zar». ¿Por qué Pedro, el Anticristo, era el único que podía nombrar un emperador? Durante todo el siglo, decenas de «auto-nombrados»¹⁴ —falsos zares y *zarevitchs*— recorrieron el país, justificando tanto los desórdenes locales como la gigantesca insurrección de Pugachev. La sacralización general del monarca (la teoría de los dos cuerpos del rey no funcionó en la Rusia de los siglos XVII-XIX) no dejaba lugar para la representación de un monarca que, siendo el verdadero zar, pudiera ser al mismo tiempo un mal zar. Si el zar es malo, afirma un rumor tres veces centenario, es porque se trata de un auto-nombrado que se hace pasar por el verdadero. Este último seguramente habría sido secuestrado o asesinado por los señores que se oponían al bienestar del pueblo.¹⁵ Pero los que se rebelan porque cifran la causa de sus desgracias en la falsedad del cuerpo físico del zar, no están entonces en condiciones de pensar la relación que existe entre los motivos del descontento y el régimen de poder.

El Anticristo iba a gozar de un largo porvenir con motivo de la expresión de diversos tipos de descontento: Alejandro I, Nicolás I, Alejandro II, Alejandro III, Nicolás II, Lenin y Stalin no consiguieron escapar a su identificación con el Anticristo. Durante la hambruna de 1891, los rumores populares levantaron la sospecha de que los voluntarios, llegados de las ciudades al campo para combatir la hambruna, eran en realidad los «servidores del Anticristo». Acostumbrados a desconfiar de todo tipo de ayuda y de cualquier censo, utilizado generalmente para asegurar el servicio militar y el pago de impuestos, los campesinos recelaban de esos voluntarios que, en los comedores ambulantes organizados por las sociedades de beneficencia, calculaban las raciones.¹⁶ Por motivos similares, en 1897, 1926 y 1937 los campesinos expulsaron por la fuerza a los empleados encargados de los censos. Estos ejemplos escogidos aleatoriamente no son exhaustivos, pero sí suficientes para mostrar el uso recurrente de la referencia al Anticristo en los conflictos sociales, políticos y simbólicos. Esta recurrencia, más allá de las diferencias apreciables en su soporte material y en su expresión (insurrecciones, desórdenes, artículos, dis-

14 La traducción clásica (impostores) desnaturaliza el fenómeno, ya que el término ruso designa los zares que se han «auto-nombrado», a diferencia de los que han sido «nombrados» por Dios. Véase C. S. INGERFLOM, «Les représentations collectives du pouvoir et l'imposture en Russie, XVIII-XXe siècles», en A. BOUREAU y C. S. INGERFLOM (ed.), *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, EHESS, París, 1992.

15 Véase C. S. INGERFLOM, «Entre le mythe et la parole: l'action. La naissance de la conception politique du pouvoir en Russie», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 4, 1996, pp. 733-757. Hay traducción esp.: «Entre el *mythos* y el *logos*: la acción. Nacimiento de la representación política del poder en Rusia», *Prismas*, Revista de historia intelectual, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2001, 5, pp. 35-56.

16 V. G. KOROLENKO, *Polnoe sobranie sochinenii*, t. 5, San Petesburgo, 1914, pp. 208-213.

cursos oficiales, cartas, etc.), parece esbozar una constante en la resistencia, en la revuelta. Pero es una imagen engañosa. En medio de esta serie temporal se produjo un «erizamiento», como le gustaba decir a Michel Foucault, que destruye esa imagen tan plana.¹⁷ El erizamiento fue un acontecimiento, el de la revolución de 1905, que se desarrolló sin Anticristos ni falsos zares.

LA UNIVERSALIZACIÓN DE LA FORMA MODERNA DE LO POLÍTICO

El Anticristo se retira de la escena rusa cuando hace su entrada la política moderna. Expliquemos los términos que usamos, puesto que la historiografía afirma, salvo notables excepciones, que Rusia entró en la modernidad política con Pedro el Grande, dos siglos antes. La revolución de 1905 fue obra de los que, en contra de una sociedad estamental fundada sobre una legitimidad basada en un orden natural, reivindicaban una sociedad de individuos jurídicamente iguales y la soberanía popular. Solamente en 1905, de forma convulsa, el país accede a una forma de lo político que, bajo otros cielos, había visto el día durante el Renacimiento y adquirido sus formas contemporáneas en el siglo XIX: la inmanencia de los fines políticos, la autonomía del espacio político, el reconocimiento de la soberanía popular, la universalización de la política, es decir, la encarnación de ese reconocimiento en el discurso y la acción de agentes colectivos que se expresan en el espacio autónomo de lo político, la constitución política de las clases sociales, el conflicto entre proyectos alternativos de poder político y de sociedad, etc.¹⁸ La Rusia de los siglos XVII y XVIII no había conocido la política moderna. Es cierto que una representación vacilante, rudimentaria, aristocrática, pero moderna, de lo político es perceptible en las postrimerías del siglo XVIII, mas para que la idea misma de lo político superase los estrechos márgenes de las elites de la nobleza, hacía falta que se encarnara en instituciones representativas. Durante el siglo XIX, cuando la política llamaba a la puerta, la autocracia eligió otra vía y mostró una sistemática voluntad anti-política. Impidió la universalización de la política y la mantuvo dentro del restringido círculo de la alta buro-

17 M. FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, p. 13.

18 F.-X. GUERRA, «De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía», en F.-X. GUERRA, A. LEMPÉRIÈRE (ed.), *Los espacios públicos en Iberoamérica*, FCE, México, 1998, pp. 109-139. C. LEFORT, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Seuil, París, 1986, pp. 8-9; H. DAALDER, «European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State», en S. N. EISENSTADT (ed.), *Patterns of Modernity, vol. I: The West*, Pinter, Londres, 1987, pp. 22-43; M. SENELLART, *Machiavélisme et raison d'État*, PUF, París, «Philosophies», 1989, pp. 34, 69, 86; M. WALZER, «Citizenship», en T. BALL, J. FARR, R. HANSON (ed.), *Political innovation and conceptual change. Ideas in context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 211-219.

cracia que gravitaba alrededor de la corte. A medida que el siglo avanzaba, el Imperio conoció nuevos espacios institucionales y también nuevas actitudes hacia el derecho, la propiedad, el gobierno, etc., pero los portadores de esas novedades no pudieron o no quisieron extender estos retoños de la política al conjunto de la sociedad.¹⁹ Lo que la autocracia fue capaz de conceder y la sociedad de obtener por la vía reformista fue tan reducido que el país explotó. La universalización de la política en Rusia data de la revolución de 1905.

La llegada del Anticristo, tantas veces anunciada en los discursos eclesiásticos y populares, había sido retrasada constantemente desde el siglo XVII. Este retraso no había hecho mella en la creencia: en la medida que la doctrina cristiana situaba el horizonte de espera en el más allá, «una profecía no realizada podía ser siempre reiterada».²⁰ Las experiencias terrenales contrarias a la profecía no la dañaban: la espera apocalíptica era repetida insistentemente porque se apoyaba en la fe y no concernía al mundo de aquí abajo. La modernidad introdujo un cambio en el espacio de experiencia tan profundo que la escatología ya no se podía reproducir fácilmente. A partir de entonces, surge un nuevo horizonte de espera, ligado a la noción de progreso. La prognosis de fines inmanentes y su realización «se convirtieron en elementos de legitimación de la acción política».²¹ Pero para llevar a cabo esta acción, los actores colectivos tuvieron que cambiar de identidad. Al principio de la revolución de 1905 circulaban todavía rumores sobre una supuesta «Carta dorada» atribuida a Nicolás II, en la cual se ordenaba la confiscación de las tierras señoriales, según un modelo utilizado desde el siglo XVIII.²² Pero las armas políticas ya estaban forjadas. Apenas recibido el Ukaz del 18 de febrero que anunciaba la futura convocatoria de una asamblea representativa e invitaba a la población a enviar sus proposiciones, el campo responde con «mociones» cuyas exigencias convergen con las del mundo urbano. A fines de julio se reunió el primer congreso de la Unión campesina pan-rusa. En las elecciones de abril de 1906 a la Duma (nombre del parlamento ruso), el campesinado se adhirió masivamente a las alternativas *políticas* contrarias al poder autocrático. Evidentemente, este proceso no afectó de la misma manera ni a toda la población

19 S. D. KASSOW, «Russia's unrealized civil society», en E. W. CLOWES, S. D. KASSOW y J. L. WEST (eds.), *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p. 367; D. R. BROWER, *The Russian City between Tradition and Modernity, 1850 - 1900*, University of California Press, Berkeley, 1990, *passim*.

20 R. KOSELLECK, *Champ d'expérience et horizon d'attente: deux catégories historiques*, en *Le Futur passé, op. cit.*, n. 4, p. 317.

21 *Ibidem*, p. 318.

22 A. ASCHER, *The Revolution of 1905*, t. 1, *Russia in Disarray*, Stanford University Press, 1988, p. 161. P. K. ALEFIRENKO, *Krest'ianskoe dvizhenie i krest'ianskii vopros v Rossii v 30-50-x g. XVIII v.*, Nauka, Moscú, 1958, pp. 296-297.

de cada aldea ni al conjunto del mundo rural, pero el retroceso de las formas antiguas de oposición y la irrupción de la política moderna no estaban en tela de juicio. En relación con este punto podemos seguir esas conductas políticas hasta la colectivización. En ese sentido, los campesinos se comportan como la nobleza frente a la amenaza de expropiación de sus tierras en 1905, o como los obreros cuando reivindican sus intereses en la fábrica y el poder de los soviets: todos se comportan como clases-sociales-con-objetivos-políticos. Estos actores, en oposición a los intereses de otros cuerpos, privilegian los intereses de un cuerpo colectivo, y, al mismo tiempo, atacan explícitamente la naturaleza del poder (no la falta de autenticidad del cuerpo físico del que lo detenta) con el objeto de poder resistirle, influenciarlo o conquistarlo. En el mismo movimiento en que se constituyen, las clases universalizan la política y crean un espacio donde los actores socio-económicos se vuelven también políticos. La constitución política de las clases sociales y de lo político fueron en Rusia un solo y único fenómeno.²³

Existe, como vemos, una articulación fuerte entre, de un lado, la violencia popular que abandona tanto la búsqueda del verdadero zar como las oposiciones del tipo «Cristo/Anticristo», y, de otro lado, nuevas identidades colectivas y enunciados inéditos sobre el poder (el discurso sobre la Revelación es sustituido por un discurso político). Estos cambios instauran el orden político y le son constitutivos, pero no son independientes. Al contrario, dependen cada uno del otro, como los nudos borromeos que Lacan usa para explicar la relación entre lo imaginario, lo real y lo simbólico.²⁴ Si uno se deshace, los otros también. El orden político depende del conjunto.

EL «TRABAJO DE LA HISTORIA»

La tempestad causada por los acontecimientos de 1917 aún no se había apaciguado, y ya el Anticristo se perfilaba de nuevo en el horizonte. ¿Como en el pasado? La prudencia se impone. Si apreciamos la analogía bajo los ropajes de la «tradición (mentalidad, cultura, etc.) campesina», confinada más allá del saber, lejos del racionalismo y de las explicaciones «científicas» consideradas como el único enfoque cognitivo de las realidades socio-políticas, el interrogante sobre la posible verdad de la metáfora ha de ser rechazado

23 A. J. RIEBER, *Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 426. Utilizo el término «clase» siguiendo el lenguaje de la época y el de la literatura, pero los historiadores ya han señalado que esta categoría no da cuenta de la heterogeneidad de los grupos sociales en cuestión. El sistema de los «estamentos» se descomponía por todas partes, pero no fue reemplazado por un sistema de «clases» bien delimitadas.

24 J. LACAN, *Scilicet*, n.º 6/7, Seuil, París, 1976, p. 58.

desde el principio. Está claro que la necesaria diferenciación entre las épocas juega contra la pertinencia de las analogías temporales. Este prejuicio frente a «épocas históricamente diferentes» está muy arraigado y puede apoyarse en la teoría de la ruptura, y particularmente en Michel Foucault. Resulta imposible avanzar si ignoramos este discurso teórico.²⁵ De lo que se trata, sin embargo, no es de pensar el cambio *contra* Foucault, sino *después* de él. No se puede fundar el uso heurístico de la analogía temporal concebida como productora de verdad sobre el mero conocimiento de los hechos. Hay que presentar las condiciones teóricas que legitiman dicho uso. Señalo aquí tres de ellas.

La primera consiste en permitir que el asombro causado por la analogía produzca sus efectos, en no anularlo recurriendo confortablemente a la «tradición» (concebida como exterior a nosotros) que veda, ignorándola, la pregunta planteada por ese hecho particular que asombra. Se trata de preservar la posición subjetiva del intérprete, previa a toda comprensión de la alteridad. En la medida en que esta posición es acompañada de un grado definido y asumido de incertidumbre cognitiva, constituye una garantía contra la clausura precipitada de los interrogantes suscitados por el asombro.²⁶

La segunda condición consiste en tomar en serio a los actores de la historia: contra el evolucionismo, presuponemos la pertinencia de esos actores y apartamos sin miramiento los razonamientos que reemplazan la alteridad por la ingenuidad.²⁷ Vemos aquí cuánto pesa el prejuicio propio del círculo hermenéutico en la interpretación que hace el historiador, ya que si éste considera que son pertinentes los actores, la pregunta que naturalmente surge es: ¿qué verdad se esconde en la identificación del poder soviético con el Anticristo?

La tercera condición es sin duda más decisiva. La analogía temporal con el siglo XVIII sugerida por la metáfora de 1929 asocia dos épocas haciendo simultáneo lo no-simultáneo y superando la alternativa diacronía/sincronía. La relación entre esas épocas se comprende si se tiene en cuenta la relación entre los tiempos (futuro-pasado-presente) que Reinhart Koselleck somete a

25 «Il y a d'abord à accomplir un travail négatif: s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à sa manière, le thème de la continuité. [...] Telle la notion de tradition: elle vise à donner un statut temporel singulier à un ensemble de phénomènes à la fois successifs et identiques (ou du moins analogues).» (M. FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, cit., n.º 10, p. 31). Sin embargo, Foucault intentó hasta el fin de su vida corregir la lectura «discontinua» de sus trabajos; véase, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. III, pp. 143, 409-410, y vol. IV, p. 23.

26 H.-G. GADAMER, *Langage et vérité*, Gallimard, París, 1995, p. 148; L. WITGENSTEIN, *Culture and Value*, ed. de G. H. von Wright, col. with Heikki Nyman, Oxford: Blackwell, 1980, p. 5; A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*, Maspero, París, 1979, p. 38; D. VIDAL, *Lettre du CEMS*, EHESS, París, n.º 2, 30 abril 1988.

27 Véase L. WITGENSTEIN, *emarkes...*, cit., n.º 10.

su vez a tres combinaciones para identificar la duración (*Dauer*), el cambio (*Wechsel*) y la unicidad (*Einmaligkeit*) de los acontecimientos y de sus consecuencias, o sea, «la complejidad de los cruces temporales en la historia en acto». Koselleck lleva así al terreno de la Historia la posibilidad, establecida por Heidegger, de un despliegue temporal de la manera como el hombre interroga al ser.²⁸ Pero el acto de comprensión, agrega el historiador alemán en otro lugar, no está ligado solamente a la sucesión temporal, está también referido a un concepto (*Wirkungsgeschichte*) central en la obra de Hans-Georg Gadamer, que Jean Grondin ha traducido como «el trabajo de la historia»²⁹. Porque la cuestión del ser es temporal, afirma Gadamer después de Heidegger, el hombre está inserto en «el trabajo de la historia» mediatizado por el lenguaje.³⁰ La analogía temporal está constituida por ese tipo de mediación que ella misma alberga. ¿Cuál es su manera de funcionar?

Apoyándonos en Paul Ricœur, podemos decir que se basa en la dialéctica establecida entre dos polos del acto de recordar (*souvenir*), que el filósofo francés llama «búsqueda o esfuerzo de traer a la memoria (*rappel*)» y «la evocación simple». La unidad de los dos polos se encuentra en la distancia temporal recorrida por la evocación simple entre la impresión primera y el presente; y, en la otra dirección, por el retorno emprendido a través del esfuerzo de traer a la memoria (*rappel*). Esto último constituye una búsqueda activa. La evocación simple es un simple recuerdo que irrumpe como una *afección*, una memoria-hábito (Bergson), en la que la experiencia anteriormente adquirida se incorpora a la vivencia presente sin ser declarada como perteneciente al pasado.³¹ El ser humano sufre las circunstancias, es un ser-afectado-por-el-pasado, las cuales son «el índice del trabajo de la historia» que actúa con frecuencia sin que él lo sepa. «La acción de este trabajo de la historia opera en toda comprensión³²», o sea, no solamente en la que los historiadores producen, sino en la de cualquier actor de la historia.³³

28 R. KOSELLECK, «Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur *Zeitgeschichte*», en V. CONZEMUS, M. GRESCHAT, H. KOCHER, *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1988, p. 19. Hay traducción esp.: R. KOSELLECK, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Introducción de Elias Palti, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 118-119.

29 J. GRONDIN explica las razones de esta traducción en su artículo «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique», *Archives de philosophie*, 1981, 44, reimp. en J. GRONDIN, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 218.

30 R. KOSELLECK, *L'expérience de l'Histoire*, Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, París, 1997, p. 182 et H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, cit., p. 322.

31 P. RICŒUR, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, París, 2000, cap. 1.

32 H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, cit., p. 323.

33 «No ocupamos nunca la posición absoluta de innovadores, sino siempre la situación relativa de herederos» (P. RICŒUR, *Temps et récit*, Seuil, París, 1985, III, p. 400).

Los seres humanos son los *pacientes* de la historia: aquellos que creen ser o son percibidos como los más activos (por ejemplo, los dirigentes bolcheviques) no son menos víctimas de la historia que las masas.³⁴ ¿Estamos obligados a ver en el trabajo de la historia una especie de hegelianismo tardío que concibe la historia como un ser en sí mismo, como una abstracción recorriendo el tiempo? Nos interesa más ver aquí la destrucción de la pretensión de objetividad; por ejemplo, la de los historiadores que sucumben a la ilusión de creerse exteriores a su objeto de estudio, o la de creer que ellos pueden desvincular el trabajo del actor histórico del trabajo de la historia y concluir la existencia de una «ruptura radical». La idea de ruptura es incompatible con la idea del trabajo de la historia.³⁵ El intérprete-actor, sujeto de la comprensión y de la acción, no puede situarse al margen, fuera de su tradición, ni disponer de ella libremente. De ahí la insistencia de Gadamer «sobre el hecho de que no somos enteramente dueños de nuestros prejuicios, porque provienen de un fondo y de una tradición sobre los que no podemos adquirir plena conciencia [...]. La comprensión permanece siempre unida a prejuicios que no siempre puede advertir³⁶». Basta con evocar de nuevo a los bolcheviques, una vez que alcanzan el poder, para comprender lo que esta posición filosófica pone en juego, histórica y políticamente. Para la hermenéutica contemporánea no puede haber «una fundación absoluta [...], independiente de la tradición», escribe Jean Grondin. Este autor agrega que «la idea de un nuevo comienzo, de una tabla rasa [...] no existe nunca en el pensamiento de Gadamer»³⁷. Ahora bien, cuando se explicita y aplica de manera consecuente la idea de ruptura al régimen soviético, como, por ejemplo, se hace en los escritos de Martin Malia, nos topamos con la «tabla rasa»³⁸. Esa interpretación se apoya

34 *Ibidem*, p. 391.

35 Recordemos paralelamente la observación de Ricœur: reducir la transformación a un mero corte, remite a una concepción del tiempo perteneciente a los siglos VI-V a. C. (*Ibidem*, n. 29, p. 395-396). La idea de un espacio y de un tiempo constituidos por partes mínimas e indivisibles apoyaba en aquel entonces la hipótesis de lo que hoy llamamos discontinuidad radical. Véase H. BARREAU, «Zénon d'Élée et les paradoxes du mouvement», *Revue de Synthèse*, XCIII, 67-68, julio-diciembre 1972, p. 205; M. CAVEING, *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu*, Vrin, París, 1982.

36 J. GRONDIN, *Le tournant herméneutique*, cit., n.10, p. 80.

37 J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, París, 1999, p. 11, 128, 147. Véase también P. RICŒUR: «La idea de tiempos nuevos nos parece sospechosa en varios aspectos», *Temps et récit*, cit. n. 29, p. 383.

38 M. MALIA, *La Tragédie soviétique*, Seuil, París, 1995, p. 573. «Tabla rasa» implica que los bolcheviques habrían construido el socialismo sin tener en cuenta el pasado. El autor acepta «similitudes entre la antigua Rusia y la Rusia soviética», pero similitudes «no son lo mismo que continuidades» (p. 79). Sin embargo, cabe apreciar una «continuidad» innegable (p. 274): los cambios en la historia rusa han sido siempre impuestos desde arriba. Pero esta continuidad no tiene ningún valor explicativo porque en la transformación soviética hay una completa novedad que la determina: la ideología marxista. No hay entonces ninguna «continuidad con lo que le precedió» (p. 275). Esto explica la tesis de la «ruptura radical» (p. 79).

sobre una ontología del ser-ahí (*Dasein*) sin temporalidad. El sujeto de esta ontología no está sometido al trabajo de la historia; está, en cambio, dotado de una conciencia transparente: su relación con el pasado no puede ser más que un acto voluntario de traerlo a la memoria. Los bolcheviques, como cualquier otro tipo de dirigentes que asume esa hipótesis, no necesitan de ningún lejano predecesor «para tomar sus decisiones»; de otro modo, estaríamos frente «a una especie de reencarnación misteriosa»³⁹.

RUPTURA Y CONTINUIDAD: DOS TÉRMINOS SIN CAPACIDAD HEURÍSTICA

El rechazo de la ruptura radical no nos obliga a optar por la continuidad.⁴⁰ ¿Podemos desplazar el debate? Si ruptura/continuidad han sido opuestas en una fórmula que se ha convertido en un lugar común (¿ruptura o continuidad?) es porque esos términos implican representaciones habituales: división, separación brusca o permanencia, persistencia. Pero, debido a que su rigidez y exclusividad se corresponden mal con la fluidez de la acción humana, se ha intentado, o bien eliminar la oposición («las historias están hechas de ruptura y continuidad al mismo tiempo»)⁴¹ mediante la afirmación de su carácter «aparente» y llamar a superarla,⁴² o bien suavizarla (ruptura en la continuidad) añadiéndole adjetivos (continuidad parcial, ruptura incompleta). Aplicadas a un objeto complejo, las fórmulas «ruptura y continuidad» y «ruptura en la continuidad» significan que ciertos elementos de ese objeto habrían desaparecido mientras que otros habrían sido conservados.⁴³ Pero estos procedimientos trasladan, sin superarlos, los límites inherentes a las categorías ruptura y continuidad, desde el objeto global de estudio hasta los elementos parciales que componen ese objeto global. Cuando se examina los acontecimientos a través del prisma ruptura/continuidad, uno no puede quedar satisfecho con la

39 *Ibidem*, pp. 79, 274.

40 Martin Malia propone a los historiadores una alternativa: o aceptan la «ruptura», o se alinean con las posiciones continuistas de Richard Pipes. Cf. M. MALIA, «Revolution fulfilled. How the revisionists are still trying to take the ideology out of Stalinism», *The Times Literary Supplement*, Junio, 15, 2001. Para C. LEFORT, el dilema se produce entre fractura o restauración/renacimiento. Cf. *La complication*, Fayard, París, 1999, p. 176. Entre los historiadores que han evitado la alternativa, véase A. BLUM, *Naître, vivre et mourir en URSS 1917-1991*, Plon, París, 1994; T. KONDRATIEVA, *Gouverner et nourrir. Du pouvoir en Russie (xvii^e - xxe siècles)*, Les Belles Lettres, París, 2002.

41 S. LAFLAMME, «Continuité et ruptures en Histoire», *Anthropologica*, Ottawa, vol. XXIII, n.º1, 1981, p. 37.

42 P. RICŒUR, *Temps et récit*, cit., n. 29, p. 392; M. SAHLINS, *Islands of History*, Tavistock Publications, Londres, 1987, p. 144.

43 J. DAVALLON, «Le patrimoine: une filiation inversée», *EspacesTemps*, 74/75, 2000, pp. 9-11.

afirmación «hubo ruptura (o continuidad)». El empleo de esos términos nos obliga, so pena de interrumpir nuestro razonamiento a mitad de camino, a precisar lo que ha cesado de existir y lo que persiste. El antropólogo francés Gerard Lenclud ya ha descalificado la pretensión de establecer una clara línea de separación y señalar con precisión qué cosas permanecen o cambian. «La operación que pretende establecer un porcentaje de conservación o de cambio es absurda, y asimismo carece de relevancia el intento de fijar un umbral que, respetado, indicaría una continuidad, mientras que si fuera pasado marcaría la presencia de un cambio. Las ciencias culturales no disponen de un instrumento de medición para calcular objetivamente el cambio»⁴⁴.

La ontología y la historia se reúnen aquí.⁴⁵ La dificultad no está, pues, en la calidad del instrumento, en su insuficiente capacidad heurística. Está en su «objeto», que se nos escapa sin cesar: en el hombre y en su acción, los cuales se encuentran articulados en una complejidad temporal que resulta imposible de fijar. Aquí se puede observar otra carencia del paradigma ruptura/continuidad. El carácter profundamente histórico de ser-ahí humano, todo lo contrario de su objetivación, significa que lo que distingue al hombre de las cosas es *poder ser*, es decir, trascender la realidad *simplemente presente*. El hombre se manifiesta en el mundo de manera dinámica, «superando algo», mas bajo la modalidad de «proyecto».⁴⁶ Su existencia «siempre contiene una situación, una perspectiva y un horizonte»⁴⁷. Esta ontología desliza el centro de gravedad de la historia del pasado hacia el futuro.⁴⁸ Ahora bien, separadas, asociadas o suavizadas, las categorías ruptura y continuidad conservan su

44 G. LENCLUD, «Qu'est-ce que la tradition?», en M. DETIENNE (éd.), *Transcrire les mythologies*, Albin Michel, París, 1994, p. 30.

45 Estoy totalmente de acuerdo con J. L. VILLACAÑAS BERLANGA cuando escribe: «Aquí se hace manifiesta la temporalidad del hombre y, de paso, la temporalidad de la historia» («Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos», en *Res Publica*, 11-12, 2003, p. 78. Sin embargo, el debate parece abierto. Si bien Koselleck recuerda que, en Heidegger, «el estatuto temporal de la existencia humana se convierte en condición de posibilidad de toda historia», añade enseñuida: «La cuestión de saber si las estructuras intersubjetivas de la historia se pueden deducir claramente de un análisis del Ser (*Dasein*), permanecerá abierta» («*Champ d'expérience et horizon d'attente: deux catégories historiques*», en *Le Futur passé*, op. cit., p. 328, nota 4). Para J.-F. COURTINE, «con Heidegger, podemos hablar de ontología de la historia, conforme al movimiento general de *Sein und Zeit*, que consiste en reconducir la posibilidad de la historicidad a la ontología fundamental, a la caracterización y al modo de ser del *ser-ahí*, según el paso obligado de la temporalidad —aprehendida como temporalidad del *ser-ahí* y diferenciada del tiempo cósmico aristotélico— a la historicidad» («Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger», en J. BENOIST, F. MERLINI (éd.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Vrin, París, 1998, p. 203).

46 G. VATTIMO *Introduction à Heidegger*, Cerf, París, 1985, p. 29.

47 H.-G. GADAMER, *Langage et vérité*, cit., n. 28, pp. 63-64, 65.

48 F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, PUF, París, «Philosophies», p. 85.

centro de gravedad en el pasado. Esto no se debe, por ejemplo, a que se ignoren los objetivos comunistas —es decir, el futuro— en las interpretaciones fundadas sobre la ruptura/continuidad. Ni la ruptura ni la continuidad obligan a vincular el futuro a la experiencia del pasado autocrático que ha afectado a los actores, ni a estudiar esta articulación en relación con el presente de esos mismos actores. En fin, es evidente que cada una de estas dos categorías, ruptura y continuidad, sólo pueden dar cuenta de la ruptura o de la continuidad, o sea, de uno de los aspectos de lo que habría sucedido.⁴⁹ Sin embargo, el sentido del cambio se adquiere en la *relación* que existe entre lo que puede ser reconocido como pasado en el presente y el impacto producido sobre ese pasado presente por la perspectiva futura. No solamente esta dialéctica esta ausente en el razonamiento ruptura y/o continuidad, sino que tal dialéctica se despliega bajo otras categorías. Me estoy refiriendo a aquellas que Koselleck ha denominado espacio de experiencia y horizonte de espera, ya que permiten insertar las dimensiones temporales en la historia que estudiamos.⁵⁰

Es cierto que Koselleck también habla de una disociación entre el pasado y el futuro, y es evidente que las potencialidades de un pasado no son eternas. Esta disociación implica, desde el punto de vista del actor de la modernidad tardía, un pasado que ya pasó porque el futuro de ese pasado se ha separado de este último y se ha vuelto para el actor un pasado presente (por ejemplo, los proyectos sobre el futuro elaborados en el siglo XVIII ya no se apoyaban en una experiencia dominada por la espera cristiana del fin inminente del mundo, pero, al mismo tiempo, por caminos diversos, esos proyectos todavía seguían concerniéndonos). Como se sabe, Koselleck ubica esta disociación en la lenta transición que se produce desde el siglo XVI al XVIII, o sea, entre dos tipos diferentes de concebir la relación experiencia-expectativa. En el primer momento, la expectativa ya es, desde siempre, conocida, prevista por el cristianismo y limitada por el Juicio final. En el segundo, la filosofía de la historia y la idea de progreso liberan los Tiempos Modernos de su propio pasado. Entre transcendencia e inmanencia, entre lo limitado y lo ilimitado, se elabora una concepción lineal del tiempo que deja abierto el futuro en la tie-

49 Por cierto, se ha dicho que la continuidad no es una simple acumulación continua de acontecimientos/escalones, sino algo relativo a la influencia de una civilización sobre otra cronológicamente contigua. Sin embargo, a fuerza de matizar lo que se quiere decir por continuidad, corremos el riesgo de entrar en contradicción con el sentido de la palabra. Por otro lado, incluso matizado, el término no hace justicia a la complejidad temporal del acontecimiento. Cf. S. BOCHNER, «Continuity and Discontinuity», en P. P. WEINER (ed.), *Dictionary of History of Ideas*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973, vol. I, p. 503.

50 Las objeciones formuladas en la nota precedente pueden aplicarse también a «discontinuidad». Es un concepto «negativo» que presupone la continuidad. Privilegia también la relación presente-pasado. Cf. A. GERSCHENKRON, *Continuity in History and other essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, pp. 11-39.

rra. Esta disociación entre el pasado y el futuro se corresponde con una visión europeo-occidental que tiene la pretensión de ser universal. Sin embargo, se produce bajo diversos ritmos, dependiendo de los países, los grupos sociales y las esferas de actividad humana.

Dentro de estos siglos de lenta disolución del mundo antiguo y de emergencia del mundo moderno, Koselleck ha situado un período más corto, la famosa *Sattelzeit* («época de encabalgamiento», o «a caballo entre dos períodos», como indica la imagen ecuestre presente en la palabra alemana), que se extiende desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Es interesante comprobar que John Pocock ha subrayado la conexión, por no hablar de dependencia mutua, entre la historia de los conceptos como disciplina y la *Sattelzeit* para cuestionar su validez en el caso de la historia inglesa.⁵¹ Pocock ha puesto el acento de su crítica sobre un punto: en su opinión, la historia inglesa, que se desarrolla entre los siglos XVII y XIX, no posee la misma estructura que la descrita por Koselleck para Alemania. Los «discursos» del siglo XVIII, cuyas raíces podemos rastrear en los dos siglos precedentes, dejan paso al discurso victoriano, sin que por ello desaparezcan o se conviertan en arcaicos. No habría aquí, por tanto, una transición desde el Antiguo Régimen, con sus conceptos políticos y sociales específicos y particulares, hasta la época post-revolucionaria con sus conceptos abstractos y universales, pues, según Pocock, el Antiguo Régimen británico, en el caso de que haya existido, «no estaba fragmentado», sino «unificado por una soberanía central y poderosa, aunque permaneciera inestable».⁵² Esta descripción de un Antiguo Régimen británico tan homogéneo es sorprendente, pero también invita a reflexionar sobre el uso historiográfico de la noción de *Sattelzeit*. En su respuesta a Pocock, Koselleck nos indica que este término utilizado inicialmente para simplificar el texto y obtener la financiación del *Geschichtliche Grundbegriffe*⁵³, «la volvió finalmente más opaca en lugar de hacerla avanzar». Y Koselleck añade: «Quizá *Schwelldenzeit* [término que se puede traducir sólo explicitándolo: un *umbral* que constituye él mismo una *época*⁵⁴] habría sido una metáfora menos ambigua. En todo caso, las hipótesis sobre la existencia de semejante período no desempeñan ningún papel en el método utilizado en la *Begriffsgeschichte*. La *Sattelzeit* no es una noción ontológica ni tampoco

51 J.G.A. POCK, «Concepts and Discourses: A Difference in Culture? Comment on a Paper by Melvin Richter», H. LEHMANN y M. RICHTER (eds.), op. cit., pp. 56-58.

52 Ibidem.

53 O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (éds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 volumes, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-1993.

54 Véase «umbral epocal», expresión propuesta por G. DUSO en «Historia conceptual como filosofía política», en *Res Publica*, 1, 1998, p. 47.

está unida a una única lengua nacional»⁵⁵. Importa subrayar aquí que la precisión suministrada por Koselleck cancela una hipoteca, pues libera la práctica de la historia conceptual del riesgo de europeo [o germano]-centrismo que habría supuesto la búsqueda de equivalentes *Sattelzeit* en otras historias, con su consecuencia inevitable: concebir en todas partes la modernidad como un proceso estructuralmente similar al ejemplo alemán.⁵⁶ Pero estas dos metáforas —*Sattelzeit* y *Schwellexzeit*— forman todavía parte de una visión del cambio que podría aparecer como una reocupación; su ambigüedad puede hacer pensar que Koselleck las afronta como una ruptura.⁵⁷

En otras palabras, las críticas dirigidas contra la historia conceptual no parecen cuestionarla en tanto que disciplina, pero con la doble condición de no olvidar la precisión de Koselleck sobre la separación entre el método y la *Sattelzeit*; y de no pensar como ruptura —una operación simple desde el punto de vista temporal, al menos si se respeta el sentido de la palabra— lo que en realidad es un fenómeno temporal muy complejo, que hace referencia a toda una *época* de disolución del mundo antiguo y de emergencia del mundo nuevo. Pues, como historiador de Rusia, he tenido que enfrentarme, como los colegas que trabajan sobre otros países, al mismo encabalgamiento temporal que Pocock ha señalado en la historia inglesa, esto es, a los «problemas muy complejos ocasionados por la persistencia y transformación» que sufren los discursos y los conceptos con el paso del tiempo. Varios autores han señalado ya los efectos que conlleva una visión de la *Schwellexzeit* concebida como ruptura en la práctica historiográfica. Esta visión lleva a no tener en cuenta las sedimentaciones conceptuales presentes en las palabras propagadas desde la modernidad.⁵⁸ En el plano filosófico, permite construir cortes prácticamente infranqueables («quiebras demasiado tajantes») entre el mundo antiguo y el mundo moderno.⁵⁹ En definitiva, la percepción en términos de ruptura ignora la relación compleja entre dos series distintas, y no obligatoriamente sincrónicas, de cambios: los que tienen lugar en el mundo

55 R. KOSELLECK, «A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*», op. cit., p. 69.

56 Para la pluralidad de modernidades, véase, por ejemplo, P. CHATTERJEE, *Our Modernity*, Sphix Codesnia, Rotterdam, 1997; «Shares Histories of Modernity in China and the Ottoman Empire», número especial del *Journal of Early Modern History*, 5, 4, 2001.

57 E. J. PALTÍ, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad», en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, Madrid, 53 (1), 2004, p. 68; G. DUSO, «Historia conceptual como filosofía política», cit., pp. 47.

58 G. DUSO, «Il potere e la nascita dei concetti politici moderni», en S. CHIGNOLA y G. DUSO (eds.), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milán, 2005, pp. 162, 189.

59 E. J. PALTÍ, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad», op. cit., pp. 70 ss.

empírico, y los que reorganizan el horizonte teórico general, en cuyo seno los conceptos poseen una significación precisa y concreta.⁶⁰ Para evitar cualquier malentendido, recuerdo que esta crítica de la ruptura no implica en mi caso ninguna visión de la historia como una continuidad, ni la subestimación del cambio que supone la modernidad.⁶¹ Muy al contrario, estoy completamente de acuerdo con Jean-Frédéric Schaub cuando describe cómo la novedad de la modernidad conquistó un espacio propio *contra* el antiguo.⁶²

LA DISTANCIA TEMPORAL ES «GENERADORA DE SENTIDO»

He aludido más arriba a lo que estaba políticamente en juego con esta ontología. Hablemos sin ambages: desplazar el debate en torno a ruptura/continuidad hacia la elucidación del trabajo de la historia no implica la legitimación o justificación de un dirigente político ni de sus crímenes. Lo que Gadamer aclara es que el trabajo de la historia es una oportunidad para que la conciencia de cada uno pueda dialogar con la tradición. Este diálogo es fundamental para comprender lo que significa «pertenecer a la tradición». Por un lado, «la tradición no es una determinación extrínseca de la conciencia que yo podría voluntariamente producir ante mí para convertirla en objeto de reflexión, sino lo que siempre está trabajando detrás de la conciencia, y lo que ella cree ser».⁶³ Por otro lado, el acto de comprensión «no presupone ni una *neutralidad* en cuanto al fondo, ni sobre todo la desaparición de uno mismo, sino que tiene que ver con la apropiación que logra poner al descubierto las pre-concepciones [...] y los prejuicios personales».⁶⁴ Lejos de convertir en ontología el trabajo de la historia o de reducirlo a una suerte de Espíritu Santo que elige cuándo y sobre qué actor de la historia se posará, la hermenéutica restaura a este último en toda su dimensión de sujeto noético: el actor es entonces *responsable de sus actos*. Digámoslo con Ricœur: el diálogo se juega entre la afección y el esfuerzo de traer a la memoria (*rappel*).

La relación del actor con un pasado presente, es decir, con un pasado que él vuelve presente, por ejemplo, a través de una metáfora, constituye su espa-

60 G. DUSO, «Historia conceptual como filosofía política», cit., pp. 54-56. El artículo de S. CHIGNOLA, «Concetti e Storia (sul concetto di storia)» (hay trad. esp.: «Sobre el concepto de Historia», en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, Madrid, 53, 1, 2004, pp. 75-95) me parece que va en el mismo sentido de la «anti-ruptura».

61 En esta línea, véase la aproximación muy matizada de la relación entre Hobbes y la *Sattelzeit* en J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Historia de los conceptos y responsabilidad política», *Res Publica*, 1, 1998, p. 157, nota 15.

62 J.-F. Schaub, «El pasado republicano del espacio público», en F.-X. GUERRA y A. LEM-PÉRIÈRE (eds.), *Los espacios públicos en Iberoamérica*, FCE, México, 1998.

63 J. GRONDIN, «La conscience du travail», cit., n.º 10, pp. 219, 222.

64 H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, cit., n. 10, p. 290.

cio de experiencia. La distancia temporal que este espacio sincroniza, lejos de estar vacía, es, en el caso de nuestra analogía, jalonada por la presencia casi ininterrumpida del Anticristo que acompaña a la protesta popular, recorrida así por «una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones de las herencias del pasado».⁶⁵ A partir de aquí «se puede pensar sobre la productividad hermenéutica de la distancia temporal»:⁶⁶ cuando el historiador afronta acontecimientos pertenecientes a periodos diferentes, «la distinción de los periodos no es, pues, un obstáculo que haya que superar [...]. Lo que importa realmente es reconocer en la distancia temporal una posibilidad positiva y productiva de la comprensión. Esta distancia no constituye un abismo gigantesco, al contrario, está rellena por la continuidad de procedencia y de transmisión⁶⁷». En nuestro caso, ello significa que la distancia temporal que separa la colectivización del reinado de Pedro «no es un intervalo muerto, sino una transmisión generadora de sentido». Pero «toda proposición de sentido contiene al mismo tiempo una pretensión de verdad. Lo que recibimos del pasado son creencias, persuasiones, convicciones, es decir, maneras de *sostener-como-verdadero*, según el espíritu de la palabra alemana *Für-wahr-halten*, que significa creencia».⁶⁸ Creencias y pretensión de verdad: henos aquí en el corazón mismo de la elucidación de la metáfora de 1929-1931.

LA VERDAD DE LA METÁFORA. PRIMER NIVEL

El problema de la verdad no sólo se halla unido a la relación presente-pasado. Traer a la memoria (*rappel*) el Anticristo es una forma de reaccionar contra una violencia justificada en nombre del futuro. En consecuencia, se puede invertir el orden tradicional de los problemas y pensar el pasado desde el «proyecto de la historia, de la historia a hacer, con el propósito de reencontrar la dialéctica del pasado y del futuro y de su intercambio en el presente». Todos los actores de la colectivización son solicitados por ese futuro presente, pero lo son como actores que poseen un espacio de experiencia, en tanto que sujetos afectados-por-el-pasado.⁶⁹ Pero los contenidos de ese espacio son diversos. ¿Qué es lo que en el futuro propuesto por el poder soviético lleva a los campesinos a escoger en su espacio de experiencia la figura del Anticristo? El futuro comunista estaba legitimado por «leyes científicas», cuyo único intérprete autorizado era el Partido. La sociedad no era la fuente de legitimidad del poder ni de su proyecto de futuro. La inmanencia propia

65 P. RICŒUR, *Temps et Récit*, cit., n. 29, p. 398.

66 H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, cit., n. 10, p. 319.

67 *Ibidem*, p. 319.

68 P. RICŒUR, *Temps et récit*, cit., n. 29, pp. 399-400, 402.

69 *Ibidem*, p. 374, subrayado por el autor, p. 391.

a los objetivos de la revolución fue suplantada por una concepción trascendente de la historia. En este sentido, tal concepción pertenecía a la esfera religiosa. El enunciado sobre el Anticristo —y su contrario implícito, Cristo— se sitúa, como el discurso del poder, en un plano transcendental para disputarle los criterios de legitimidad. ¿A qué orden político se refiere esa legitimidad en disputa? Si el Anticristo corresponde, por un lado, al horizonte de espera, ya que es la encarnación del presente y del futuro régimen soviético; por otro lado, proviene del espacio de experiencia del pasado. Ahora bien, el primer rasgo que caracteriza al proceso del recuerdo es la «multiplicidad y los grados variables de distinción de los recuerdos. La memoria es singular, como capacidad y como resultado efectivo, los recuerdos son plurales: tenemos recuerdos». ⁷⁰ ¿Por qué, del arsenal del pasado, junto a la acción y a los enunciados explícitamente políticos, elaborados sobre todo después de la revolución de 1905, se trae también a la memoria algo más antiguo, el Anticristo?

Para responder a esta pregunta, no hay que olvidar que la analogía no implica una similitud entre «términos simples» (entre el Anticristo de 1930 y el de principios del siglo XVIII), sino «entre relaciones». ⁷¹ ¿Entre qué relaciones establece nuestra analogía una similitud? El Anticristo de los siglos XVIII-XIX simbolizaba un orden que, *observado desde 1929*, era anterior a la forma moderna de lo político. ¿En qué relación se inscribe el Anticristo de 1929? Hemos dicho, siguiendo a Ricœur, que es un producto del esfuerzo de traer algo a la memoria (*rappel*). Para Aristóteles, a quien hace referencia toda fenomenología de la memoria, esos actos de anamnesis se producen cuando un cambio sucede a otro. ⁷² Debemos entonces preguntarnos a qué cambio, sucedido después de la conquista de lo político y de su frágil supervivencia entre 1905 y 1917, corresponde la masiva invocación del Anticristo. La historia de las clases sociales nos ayudará a identificar este cambio. La constitución política de las clases fue indispensable para la irrupción de la política moderna. Se ha afirmado que los años 1905-1917 fueron los de «la transición de una sociedad estamental a una sociedad de clases». ⁷³ Habría que agregar que la restauración del orden después de junio de 1907 acarrió la interrupción, o incluso una regresión, de la consolidación y expresión política de las clases. ⁷⁴ La instauración de lo político tuvo un carácter inacabado con

70 P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., n. 27, p. 27.

71 P. RICŒUR, *Temps et récit*, cit., n. 29, p. 272.

72 Cit. en P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., n. 27, p. 22.

73 S. BECKER, *Nobility and Privilege in Late Imperial Russia*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1985, p. 177.

74 E. D. VINOGRADOFF, «The Russian Peasantry and the Elections to the Fourth State Duma», en L. H. HAIMSON (ed.), *The Politics of Rural Russia, 1905-1914*, Indiana University Press, Bloomington, 1979, pp. 219-260; A. J. RIEBER, *Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 426.

respecto a su temporalidad. La extensión súbita de lo político fue considerable. Sin embargo, aquello que debe su existencia a una aceleración violenta no permanece en el mismo nivel, una vez que la energía revolucionaria se agota y sus objetivos primarios son logrados. El orden político conquistado en 1905 va a durar, de forma desigual, alrededor de dos decenios, marcados por tres revoluciones, una guerra mundial y una guerra civil: periodo demasiado corto para que el orden antiguo desaparezca y demasiado inestable para consolidar los logros adquiridos. El momento en que la sociedad de clases hizo acto de aparición con toda claridad «fue fugaz». ⁷⁵ En el caos post-revolucionario, la estructura de clases prácticamente se derrumbó, y dejó al descubierto toda la fragilidad de la conquista política. ⁷⁶ La liquidación de las clases, junto a otros factores que iban en la misma dirección, redujo la política al mínimo, al tiempo que la ideología soviética acabó recurriendo a lo religioso.

En consecuencia, la analogía sugerida en 1929 establecía una similitud entre la relación presente, la cual asociaba el Anticristo a un orden que se alejaba de la política moderna, y la relación que en el pasado asociaba el Anticristo a un orden a-político o anti-político. Éste es el primer nivel de la verdad contenida en la analogía, a saber, que el poder comunista cierra el horizonte político moderno cuando vuelve presente el pasado a-político y anti-político de la historia rusa.

MECANISMO Y SENTIDO DE LOS CAMBIOS

La simultaneidad de lo no-contemporáneo constituye en sí misma un mecanismo de cambio. Podemos designarlo con las palabras «volver presente», si por ello entendemos la dialéctica establecida entre dimensiones temporales diversas. El poder soviético vuelve presente un orden político pre-moderno y los campesinos hacen lo mismo con el Anticristo. Está claro que ninguna de estas dos acciones de «volver presente» puede ser pensada como una ruptura. Pero tampoco bajo la categoría de continuidad, ya que se han producido cambios que conciernen a los dos términos de la relación que constituye el objeto de la analogía: el orden político y el Anticristo. Vuel-

⁷⁵ S. FITZPATRICK, *Stalinism. New Directions*, Routledge, Londres, 2000, pp. 16, 22.

⁷⁶ L. HAIMSON, «Civil War and the Problem of Social Identities in Early Twentieth-Century Russia», en D. P. KOENKER, W. G. ROSEMBERG, R. G. SUNY (eds.), *Party, State, and Society in the Russian Civil War: Explorations in Social History*, Bloomington, Indiana, 1989, p. 45. G. T. RITTERSPORN, «From Working Class to Urban Laboring Mass: On Politics and Social Categories in the Formative Years of the Soviet System», en L. H. SIEGELBAUM y R. G. SUNY (eds.), *Making Workers Soviet: Power, Class and Identity*, Cornell University Press, Ithaca, 1994, pp. 253-54, 257-58; S. A. SMITH, «Workers against Foremen in St. Petersburg, 1905-1917», en *ibidem*, p. 136; D. HOFFMAN, *Peasant Metropolis: Social Identities in Moscow 1928-1941*, Cornell University Press, Ithaca, 1994, p. 210-212.

tos presentes, lo religioso/despótico y lo anti-político se modifican. Bajo el reinado de Pedro, el maniqueísmo inherente al enunciado «Anticristo» albergaba la idea de un enfrentamiento sin compromiso. Pero más allá de la cantidad incomparablemente más importante de víctimas, la encarnación de esta idea bajo el régimen soviético difiere por lo menos en otros tres puntos, menos evidentes que el nivel de la represión. En primer lugar, el objetivo del terror fue cerrar el horizonte político moderno y volver presente, «fusionándolas», las experiencias a-políticas (lo religioso/despótico) y anti-políticas.⁷⁷ El ataque contra los fundamentos mismos de lo político fue reconocido por Hannah Arendt y analizado por Claude Lefort, mientras que François Furet puso el acento en la desaparición de la política.⁷⁸ Ese lenguaje conceptual, si lo confrontamos con la metáfora, adquiere una mayor complejidad y nos permite acceder a otra verdad. Una verdad que remite más a la comprensión directa conseguida gracias al diálogo entre el enunciador de la metáfora y su Otro —ya sea su adversario presente o el pasado, que al conocimiento metódico, científico. En medio de la sorpresa y de los sufrimientos causados por la violencia oficial, la metáfora y la analogía consiguen insertar con naturalidad la ofensiva bolchevique contra la política dentro del trabajo de la historia rusa. En el presente, ellas fusionan horizonte y experiencia; y de esta manera, ponen de manifiesto la relación que existe entre los tiempos de la historia rusa. Tiende a desaparecer así la distancia entre la experiencia dominada por la idea cristiana de la salvación y el horizonte desconocido que la revolución de 1905 hizo posible. He aquí un rasgo del pasado, que se pensaba superado, vuelto presente por el proyecto soviético, para el cual nada fundamentalmente inesperado podía producirse en la historia. *El pasado es incorporado al futuro.*

En la medida en que la política moderna está en ese pasado presente, el enunciado identifica el talón de Aquiles del nuevo régimen. En efecto, y aquí interviene la segunda diferencia: en la medida en que enuncia sus objetivos como exclusivamente immanentes, el poder soviético autoriza a pesar suyo un criterio terrenal de legitimidad, aun cuando le vaya a ser muy difícil a este último llegar a ser operativo, es decir, llegar a ser asumido por la misma sociedad. En fin, tercera diferencia, si el orden soviético vuelve presente los regímenes anteriores, convertidos después de 1905 en pre-modernos, es porque él mismo era un producto de la política moderna, que a su vez trata de destruir.

77 Sobre la noción de «fusión», cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, cit., n. 29, pp. 379, 399; H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, cit., n. 10, p. 327-329.

78 C. LEFORT, *Essais sur le politique*, cit., n. 15, p. 64; y *La complication*, cit., n. 36, p. 187; F. FURET, *Le Passé d'une illusion*, Robert Laffont/Calman-Lévy, Le livre de poche, París, 1995, p. 707.

Nos encontramos aquí con los cambios sufridos por el Anticristo, por el otro término de la relación. Vuelto presente, ya no es simplemente el personaje mítico de una historia enteramente orientada hacia el Juicio final. Ahora, el Anticristo es el Otro de una experiencia política interrumpida. El nuevo horizonte de espera soviético, vivido como una suerte de «onda expansiva» que empuja hacia atrás, ha transformado los componentes del pasado.⁷⁹ El Anticristo de 1929-1931 incluye lo político en tanto que posibilidad.⁸⁰ Una posibilidad que comprende desde el punto de vista de la acción social, y a pesar de la represión, la aspiración a lo político, la cual se puede observar, por ejemplo, en los movimientos emprendidos para reactivar las Uniones campesinas y el Partido campesino mientras se discutía en las zonas rurales el proyecto de Constitución (1936-1937).⁸¹ Por tanto, la espera de 1930 tan sólo es en apariencia apocalíptica: ha perdido su estructura reiterativa que la ponía al abrigo de las experiencias terrenales, ya que, precisamente, su espera se sitúa a partir de ahora en este mundo.

LA VERDAD DE LA METÁFORA. SEGUNDO NIVEL

Estos cambios explican otra diferencia, que he dejado sin explicitar hasta ahora, entre el enunciado del siglo XVIII y el de 1929-1931. El primer enunciado identifica al monarca con el Anticristo. Esta ecuación contiene la posibilidad, prodigiosamente realizada durante tres siglos, de que se produzca la «revelación» de decenas de «verdaderos zares» auto-nombrados. El segundo enunciado pone en cuestión el poder, y esto no implica la idea del auto-nombramiento, sino la reivindicación de la representación política. Observemos a esos campesinos que ven en el poder soviético a un conjunto de individuos «auto-nombrados que no hacen más que hablar de elecciones, que nos dicen todo el tiempo que somos elegibles, aunque en realidad no haya elecciones y se elijan ellos mismos».⁸² Bajo el Antiguo Régimen, el término «auto-nom-

79 Sobre este mecanismo, véanse los artículos pioneros de B. Lepetit, en B. LEPETIT (dir.), *Les Formes de l'expérience*, Albin Michel, París, 1995.

80 «It should be clear by now that the meaning of concepts can contain past experience, present reality, and expectations for the future. All key words in the language of politics have a layered temporal structure and transcend the so-called reality of the present» (R. KOSELLECK, «Some reflections on the temporal structure of conceptual change», en W. MELCHING & W. VELEMA (ed.), *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 11-12).

81 «*Sovershenno sekretno*»: *Lubianka - Stalinu o polozhenii v strane (1922-1934 gg.)*, en G. N. SEVOSTIANOVIC et al. (ed.), t. 4, parte 1.ª, pp. 37, 103-104, 176-177, 242-243, 314, 584-590, 633-634; parte 2.ª, pp. 719-720, 820-821, 923-924, Nauka, Moscú, 2001 (agradezco a Gábor Rittersporn que me haya señalado estas fuentes).

82 A. K. SOKOLOV (ed.), *Golos naroda. Pis'ma i otkliki riadovykh sovetskikh grazhdan o sobytiiahk 1918-1932 gg.*, Rospen, Moscú, 1997, p. 262.

brado» contenía una concepción trascendente de la legitimidad del poder. En la URSS, el mismo término denuncia la ausencia de legitimidad política. Durante el siglo XVIII, el tipo de poder no fue puesto en cuestión. En el siglo XX, los comunistas en el poder son identificados con los servidores del Anticristo, o sea, con los servidores de un poder que esta vez sí es puesto en cuestión en nombre de la representación popular. Se trata de un conflicto familiar a todos los historiadores de los mundos modernos y contemporáneos. Éste es el otro nivel de la verdad encerrada en el enunciado de 1929-1931.⁸³

83 Traducción revisada por Antonio Rivera García.