Claudio Sergio Ingerflom

El zar soy yo

La impostura permanente desde Iván el Terrible hasta Vladímir Putin

Guillermo Escolar
EDITOR

Análisis y crítica

Claudio Sergio Ingerflom

El zar soy yo

Guillermo
Escolar
EDITOR

Título original: *Le Tsar, c'est moi. L'imposture permanente. D'Ivan le Terrible à Vladimir Poutine*

1ª edición, 2017

© Claudio Sergio Ingerflom

© De la presente traducción, Ricardo Martín Neme Tauil

© Presses Universitaires de France para cualquier edición de la obra en lengua no española

© Escolar y Mayo Editores S.L. para la edición de la obra en español
Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38, 5ºB
28047 Madrid
info@guillermoescolareditor.com
www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez
Ilustración de cubierta: Luis Domínguez
Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 978-84-17134-17-4
Depósito legal: M-30400-2017

Impreso en España / Printed in Spain
Kadmos
Compañía 5
37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Carl Schmitt y el falso zar Demetrio

De nuevas con el asunto de la teología política

Si contamos la excepción de Segismundo y Basilio, rey de Polonia y personajes centrales de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, las cosas orientales apenas han pasado al imaginario cultural hispano. Y esa quizá se explique porque ese oriente era el más cercano, el de la católica Polonia, hacia la que los jesuitas dirigían sus miradas para penetrar en Rusia a principios de siglo XVII. Por supuesto que estas miradas eran tan quiméricas como las que pretendían desentrañar el secreto mundo chino. Ambas limitaciones determinaron que las aspiraciones mundiales de la cultura católica de tonalidad hispana fracasaran. De ese fracaso nos quedó la relativa insensibilidad para la historia rusa, que apenas sirve de referente existencial para nosotros hasta el extraordinario éxito de Dostoievski en el siglo XIX o hasta el gran mito de la Revolución de Octubre que ahora se celebra. De ahí que apenas tengamos pautas culturales para acercarnos a la increíble historia que nos ofrece Claudio Ingerflom, cuyo libro presentamos hoy en español después de una andadura en su idioma original, el francés. Si a pesar de confesar esta ignorancia de las cosas rusas me atrevo a aceptar su amistosa propuesta de introducir este libro ante el público español, es porque lo que aquí se cuenta es muy relevante no solo para conocer eso que se llama Euroasia, sino para entender nuestra forma de mirarla desde las partes más occidentales de esa península.

No es de extrañar, por ello, que para darle relevancia conceptual a la historia que aquí se nos cuenta tengamos que echar manos de otras culturas, como la alemana. Este movimiento es comprensible, porque buena parte de nuestras ideas políticas se basan en tradiciones alemanas, cuyas realidades nos son inescapables. En realidad, para nuestras reflexiones, elegiremos un momento muy especial y muy significativo, el de Carl Schmitt en su lucha contra Weimar y su relación con el nazismo, pues en él se condensan una buena parte de nuestras categorías básicas de la política. Entre ellas, y por contraposición, la de carisma.

«En el año goethiano de 1949 he descubierto a Schiller, el fragmento del Demetrio», así deja caer Carl Schmitt una de sus reflexiones en *Glossarium*. La referencia era importante. Como se sabe, para Schmitt, Goethe era una de las causas de la tragedia alemana posterior, no de forma directa, sino porque había puesto en circulación el mito del genio y del superhombre, y se habría propuesto como hombre total y arquetipo alemán. Para Schmitt esta valoración de Goethe había hecho más por el racismo y la supremacía alemana que las doctrinas específicamente biológicas posteriores. Sabemos que Schmitt consideró que la *Geniezeit* abrió el proceso de lo que fue la época trágica que caracterizó la teología política. El paso de Goethe a Hölderlin, que de forma tan productiva marcó el camino filosófico de Heidegger, significó el final de todos los equilibrios y produjo la escalada que llevó a la época trágica, en la que la pulsión de muerte casi llegó a elevarse a un sacramento. Lamentablemente para Schmitt sólo descubrió a Schiller en 1949, ya *post festum*. Y lo hizo por la historia del zar impostor Demetrio, el sucesor de Teodoro II, hijo de Boris Godunov, una figura central en esta obra que ahora presentamos. Conocer la obra de Schiller sobre el zar Dimitri le dio una perspectiva diferente sobre esa época y le ayudó a encontrar su posición definitiva ante ella.

Schmitt estaba deseoso por aquellos días en que escribía el *Glossario* (la entrada anterior era de 17 de julio de 1949) de distanciarse de esa edad del genio, la época clave para la revaluación del carisma, de la personalidad creativa, del líder, esa época en la que Schmitt se había enrolado desde 1905 y que había marcado de una forma tan intensa su aventura intelectual. El lector puede recordar circunstancias y cuestiones cercanas a este tiempo en mi «Epílogo» a *Respuestas en Núremberg*, el libro de esta misma casa editorial que recoge las declaraciones de Carl Schmitt ante los jueces en los procesos por crímenes de guerra del tribunal especial aliado tras la Segunda Guerra Mundial. En realidad, deseaba distanciarse de todo aquel periodo y nada mejor para ello que des-sublimar la figura de Hitler, algo que le parecía perentorio para comprender los procesos objetivos que se habían concitado en la tragedia alemana. Ese era su modo de distanciarse de esa época trágica.

Por supuesto no es que Schmitt quisiera atenuar su odio y desprecio intelectual por la figura de Hitler, que era inequívoco; pero tampo-

co disminuir su adhesión a la causa por la que él había luchado y que se cruzaba con la del Führer. Aunque están muy claras sus motivaciones últimas, que es exonerarse a sí mismo de toda culpa respecto de la llegada al poder de los nazis[1], resulta claro que deseaba recordar una culpa más amplia, que en cierto modo alcanzaba no sólo a la república de Weimar, sino también a las potencias aliadas. No es que Hitler no fuera un actor. Lo era. Y él lo vivió, dice, como un tormento impuesto [entrada de 22.7.49]. Pero a la vez que actor era un chivo expiatorio de culpabilidades más generales. La pregunta era esta: ¿cómo se podía ser a la vez un chivo expiatorio de una culpabilidad más amplia y un actor inequívocamente culpable él mismo, un ladrón, un pobre diablo impostor?

Este dilema moral fue el que le reveló a Schmitt la práctica trágica de Schiller. Y eso es lo que le descubrió el fragmento Demetrio, el zar impostor, una figura a la que desde luego se había acercado en su día nuestro Lope de Vega, en una obra ignorada y abandonada por el público, *El gran duque de Moscovia y el emperador perseguido*, escrita nada más morir el falso zar, en 1607, y solo publicada en 1612. Pues bien, para Carl Schmitt, en cierto modo, Hitler fue un vulgar Demetrio, un zar impostor, aunque como veremos no es tan sencillo saber lo que eso quiere decir. En realidad, la forma de mirar de Schiller estaba profundamente arraigada en su pensamiento y procedía de los tiempos en que examinó la Revolución francesa. Si se recuerda, Schiller había planteado aquella constelación como la que estaba preparada para impulsar la gran empresa, pero no había encontrado el hombre adecuado para llevarla a cabo. Desde luego, esta mirada era la clásica: el kairós estaba dispuesto, pero no encontró al actor dotado de la suficiente virtud para realizar todas las potencialidades. Se trataba de la vieja contingencia de la historia que ya había destacado Maquiavelo con su par ocasión/virtud, que regía la fortuna propia de los acontecimientos sublunares y fundamentalmente de los sucesos políticos.

---

[1] Tras hablar de ellos como «pobres ladrones», dijo que su «problema personal coincidía con la cuestión ontológica general de la relación entre el espíritu y la masa, la idea y los intereses». Fue entonces cuando con toda claridad defendió que en su caso la idea la había mantenido incólume. Frente a los temores de Engels de que en estos casos las ideas siempre salen perdiendo, Schmitt dijo que él «no había temido jamás la vergüenza ni la he tomado en consideración. Por esto hoy no puedo suicidarme». Confesión de 26 de mayo de 1949.

La obra de Schiller sobre el zar impostor no deseaba sólo contar una historia. Al estar inacabada no podemos juzgar de modo claro sus aspiraciones finales. El pesimismo antropológico creciente de Schiller, su grandeza trágica, deseaba elevar la cuestión de la impostura a una categoría propia de la acción histórica. No deseaba mostrar un accidente, un caso excepcional, un suceso. Schiller deseaba mostrar la estructura de la acción política y usó el caso de Demetrio porque era arquetípico, no porque fuera único y excepcional. En otras ocasiones he llamado la atención acerca de la extraordinaria síntesis de historia y tragedia que supo organizar Schiller. Se puede ver en la forma en que se aproximó al destino de la historia hispana en su *Don Carlos, príncipe de España*. Pues bien, la intuición de Schiller, que el actor político siempre es un Demetrio, se confirma en este libro de los zares de Rusia que ahora nos presenta Claudio Ingerflom, todos ellos subsumibles bajo esa categoría de impostores. Eso es lo fascinante de esta historia, que evidencia desde la investigación objetiva las intuiciones estéticas schillerianas acerca de la acción política.

Y quizá eso es lo que fascinaba a Carl Schmitt respecto del destino de Hitler, él mismo un villano impostor, pero también un chivo expiatorio. Creo que esta compleja y difícil posición, muy dudosa en todos los sentidos, fue la definitiva de Schmitt respecto al régimen nazi. Cuando en una entrada importante del 4 de marzo de 1949 Schmitt se preguntó por la clave de todo el periodo de la teología política, dijo que no se podía olvidar que todo aquel desarrollo que va desde 1919 a 1939 había tenido culpables tanto desde el punto de vista externo como interno. Entre los externos contaba el hecho de que no se permitiera al general Kurt von Schleicher, que fue siempre el verdadero patrón de Schmitt, pasar de los cien mil soldados a los trescientos mil. El bloqueo de ese rearme menor, a ojos de Schmitt, llevó a que esas mismas potencias tuvieran que permanecer impotentes ante el rearme desenfrenado de Hitler. Schmitt sugiere que fue esa estéril humillación de los planes razonables de Schleicher lo que tuvo como compensación la exacerbación de los planes de Hitler. Los errores internos fueron ante todo la incapacidad del Reichstag de conceder poderes a un gobierno parlamentario y erosionar de forma permanente la constitución con un gobierno del presidente de la república a través del artículo 48 que preparó los gobiernos dictatoriales que luego, el 24 de marzo de 1933, le fueron reconocidos parlamentariamente a

Hitler. Al referir estos dos ejemplos que implicaban a las potencias aliadas y al propio parlamento alemán, Schmitt se hace la pregunta. «¿Qué significa esto? Aquí está la única cuestión importante y el punto de partida para una respuesta sincera. Significa mucho, entre otras cosas que personajes como Hitler son meros ejecutores, esto es, cajones de demandas insatisfechas, liberadores de energías reprimidas, ejecutores de realizaciones ideales anheladas de tiempo atrás» [4.3.49]. Y consciente de que estaba escribiendo algo problemático, anotó después: «A estas palabras se acogerán ahora los moralistas indignados». Como se ve, en todo esto él no tenía nada de qué avergonzarse, como si no hubiera él mismo contribuido de forma intensa a erosionar el parlamento y a defender el gobierno presidencial dictatorial. Este distanciamiento y esta voluntad de objetividad respecto de procesos en los que fue un actor no dejan de ser característicos de este Schmitt, que así incorporaba ahora a sus actitudes lo que siempre había despreciado, la neutralidad weberiana. Desde ella se atrevía a decir es una serie de preguntas inauditas: «¿Y si Hitler hubiese sido solo un eco? ¿Una resonancia o un retumbar? ¿Y si todo eso que hizo fuese solo respuesta, o peor aún, contragolpe? ¿Cómo lo hacemos entonces, criminalizadores, si no fue consecuencia o resultado, sino solo un eco inmediato»? [6.12.49]

Como se ve, estamos ante un Schmitt cuyo resentimiento le hace completamente insensible a la propia culpa. Pero juzgar esto no es nuestro objetivo ahora. Solo queremos resaltar la aproximación que hace Schmitt: las demandas de un ejército operativo y un gobierno constitucional con Schleicher, que eran razonables, que fueron la última oportunidad para la república de Weimar, quedaron reprimidas por los errores conjuntos de las potencias aliadas y de los parlamentarios alemanes. Ellas forjaron las demandas insatisfechas, las realizaciones ideales, esos anhelos que constituyeron la ocasión, el kairós de Hitler. Y cuando esas demandas insatisfechas se acumulan, la época siempre encuentra, en el sentido de Schiller o de Maquiavelo, el sujeto virtuoso que le ofrece satisfacción. Por supuesto, el argumento de Schmitt era parcialmente exculpatorio: quien no quisiera un Hitler debía haber querido ese estado objetivo de las cosas, esa represión de energías, esa insatisfacción de demandas. Pues determinadas épocas inevitablemente llaman a determinados sujetos. No al hombre estético y equilibrado de Schiller ni al Empédocles de Hölderlin, ni

al dios que puede salvarnos de Heidegger, sino al impostor, que bien podría ser la definición de ese otro «referente vacío». El argumento de Schmitt es que eso formaba parte del guión trágico porque luego, con tipos así, era mucho más fácil concentrarse en ellos como chivos expiatorios de todos los males, olvidando las condiciones objetivas que los forjan y le prestan todo su poder, y las complicidades y culpas que los producen.

Por supuesto, esta constelación no se podía caracterizar más que bajo la forma de la tragedia. Pero lo más característico del distanciamiento de Schmitt de su época de la teología política residía en que, lejos de entender esta forma tragedia bajo la noble impronta de Hölderlin y de su inequívoco héroe Empédocles, un semidiós verdadero, un hombre dotado del carisma que le prestaba su conocimiento y su teúrgia, un genio sobrehumano en el sentido más específico de los esperados por Nietzsche, la interpretó bajo la figura de Demetrio, el impostor. El dardo iba dirigido contra Heidegger, que se había quedado estancado en las interpretaciones idealistas de la poesía de Hölderlin. No. Lo que emerge en esas épocas de demandas insatisfechas, cuando los errores se han acumulado hasta la garganta, son ejecutores en cuyas manos todas las demandas ideales anheladas serán traicionadas. Los ejecutores de estas épocas se hacen una ligera idea de las demandas objetivas, pero sólo para de este modo estar en condiciones de traicionarlas. De esta forma, sus acciones serían necesariamente impuras, violentas, imposibles de legitimar. Por eso Schiller, al narrar la historia de Demetrio, había contado por anticipado el desenlace de la historia reciente alemana, el destino de aquellos pobres diablos impostores que se apropiaron del poder, favorecidos por los errores de todos. Por eso Schiller le parecía dotado de la grandeza capaz de revelar los mitos burgueses y entre ellos el mito del hombre genial y carismático. Tras él, había penetrado en el destino del impostor. La clave de la tragedia de Schiller era la contraparte de la tragedia de Hölderlin. Una filosofía que se centraba en el comentario del último no disponía de la grandeza suficiente para hacerse con el secreto de la acción histórica.

Sin embargo, Schmitt no por eso condenaba a Demetrio. En realidad, sentía cierta compasión de él. En todo caso, ambas tragedias tenían el mismo objeto: entender «El efecto de la fe en sí mismo y la fe de los otros». En realidad, era el asunto de la legitimidad. Recor-

demos que todas las versiones del *Empédocles* son variaciones de este problema de la fe en sí mismo, como ya mostré en mi *Narcisismo y Objetividad*. La diferencia entre Hölderlin y el héroe de Schiller residía en que mientras que Empédocles aparece en escena ya dotado de la plenitud de su figura, y se trata de ver cómo puede mantener la fe en sí mismo cuando pasa a la acción, la figura de Demetrio se alza como un vacío compacto que sólo en el curso de la acción forja su carácter. Esto es lo característico del impostor. Debe presentarse al principio como lo que no es, como lo que sólo podrá ser al final, lo que deberá conformarse en el propio curso de su actuar. Esta idea, que concierne a los más profundos estratos de la cultura alemana de Lutero, porque tiene que ver con la capacidad salvadora de las obras, con la imposibilidad de que sean las obras las que forjen la fe en sí mismo y la fe de los demás, era contemplada por los grandes intelectuales alemanes de la época como el verdadero milagro que se esperaba. Por eso Schmitt le dio tanta importancia a la famosa conferencia de Max Kommerell del 9 de noviembre de 1944, a la que consideró como un oráculo porque mostraba que pronto una fuerza despertaría a los pueblos en medio de la decadencia, o al texto de Erich Vögelin sobre *La idea de raza en la historia del espíritu,* que también invocaba a Schiller y la *Educación estética del hombre*.

Este segundo oráculo de la época es más importante porque Voegelin apreció que en el impostor se daba esa específica versatilidad, propia de quien tiene que desconstruir todo su pasado, que puede ser caracterizado como «naturaleza demoníaca». Y en este sentido, ofrecía el verdadero sentido de genio, de hombre abierto, sin condiciones, plenamente libre, separado de su pasado, como aquel Fausto que acababa de bañarse en el río Leteo. Entonces dijo Vögelin, penetrando el sentido de la tragedia de Schiller, que «del puro éter de la naturaleza demoníaca brota no solo la fuente de la belleza sino también el derecho a la acción». Este recuerdo, de 9 de mayo de 1949, mostraba que la desenvoltura de la acción sólo la poseía el que en cierto modo presentaba la ruptura con el pasado propio del impostor. Eso es lo que había detrás del Teseo que Hegel había echado de menos en Alemania, siguiendo a Maquiavelo, allá por el cambio de siglo, en 1800. Lo más preciso de esta época que se abría en 1934, tal y como dijo Kommerell en esa conferencia, es que esa acción no podía ser sino el crimen, algo que tenía que ser aceptado. A fin de cuentas, crimen fue

definido en esa conferencia como una fuerza actuante que evoca, en aquellos con los que se confronta la acción y la padecen, «una validez demasiado marcada». Schmitt no lo suscribía ni lo rechazaba. Sólo recordaba que ese era el espíritu de la época.

Esa fue la cultura que hizo posible a Hitler, la que legitimaba el crimen como una validez demasiado marcada. Pero para encarnar esa validez ¿quién podría estar dispuesto? ¿Quién podría aparecer para actuar, realizar ese deber de visibilidad? Sólo quien había protagonizado una vida oscura (p. e. un pintor fracasado) podía encarnar y sentir como propio ese deber de aparecer que caracteriza al que actúa. Una vida condenada a la insignificancia, al mal, cargaba con la impostura de dar desde la nada el primer paso para lograr el brillo del héroe. Ese es el momento del impostor y eso fue lo que sucedió con Hitler. «Este Kaspar Hauser *soldat inconnu* fue adoptado como falso Demetrio por la madre Alemania, que entre el 1933 y el 1941 no cesaba de repetirse: "Si no es el hijo de mi corazón/ al menos será el hijo de mi venganza"». Es lo que dice la madre, cuando no escucha en su interior la voz de la naturaleza maternal al ver a Demetrio, en la obra de Schiller. Eso fue Hitler para Alemania. En el fondo, Schmitt extrae la conclusión de que nadie creyó en él de verdad, algo que en cierto modo lamentó y echó en cara de los que lo abandonaron. Todos sabían que era un impostor, pero Alemania sabía que servía a su venganza. Por mucho que nos parezca extraño este desenlace, que habla de una «infiel madre Alemania» y ante las imágenes de la destrucción entera de la tierra alemana nos resulte chirriante la acusación de que ella «no ha sostenido hasta el fondo su papel, una vez que ha visto aproximarse el abismo», así es como ha interpretado Schmitt la obra de Schiller, que desde luego se excluye de aquella aclamación[2], tanto como se excluye del abandono y la traición. Su

[2] En una entrada bastante críptica, en la que su resentimiento es demasiado evidente contra Heidegger, Schmitt cita una poesía de este filósofo que muestra efectivamente su verdadera relación con el nazismo, tan lejano de los intereses profundos de Alemania, que eran los que en su opinión él mismo defendía. «Qué es entonces la Nada?/ ¿La muy citada nada?/ Es un abismo./ Claro, es un abismo./ ¿Qué es entonces un abismo?/ Un abismo es algo que bosteza/ Ergo una nada bostezante./ Bostezo, abismo, aburrimiento». No hay forma de interpretar este pasaje sin separar a Heidegger de toda cultura trágica. Pero esto le parecía a Schmitt una actitud todavía más culpable que entregarse a la falsa idea de la pureza de la acción.

Obertura

Moscú, 1971:
Joven estudiante argentino:
—Mijaíl Iákovlevich, el desvío del proyecto original socialista, ¿comenzó con el acceso de Stalin al poder?
Mijaíl Iákovlevich Gefter[1]:
—Estimado, la historia rusa es demasiado compleja como para hacerle preguntas simples.

Un presidente enviado por Dios

A comienzos del año 2012, la prensa rusa anunciaba que en la región de Nizhni Nóvgorod una secta oraba frente a un ícono con la imagen de Putin[2]. En el mes de mayo de 2011, la «madrecita» Fotinia, que encabezaba una comunidad de creyentes que ella misma había fundado en el 2005, se había convertido ya en el centro de atención tanto de los periodistas como de las autoridades rusas al anunciar que «el Espíritu Santo había descendido sobre Putin» para hacer de él un nuevo «apóstol encargado de guiar» a Rusia[3]. Menos de dos meses después, el 8 de julio de 2011, el Director adjunto de la administración presidencial, uno de los principales artífices de la política de Vladímir Putin, declaraba por televisión que este último había «llegado a la tierra» enviado «por Dios» para salvar «a Rusia en un momento difícil para ella»[4]. Cinco meses más tarde, Putin, entonces primer ministro y candidato a la presidencia, convirtió a ese mismo funcionario en su primer viceministro. Entre las distinciones concedidas por la Federación de Rusia sobresale la de Ángel de la Paz. Ceremonias, lenguaje, prácticas… los lugares y los momentos en donde la política gubernamental actual se remite al más allá son innumerables. Podríamos desestimar sin más las palabras de la monja y las oraciones de la secta, como simples curiosidades semejantes a las rarezas proferidas por los profetas de sectas occidentales. ¿Pero imaginamos al Director del Gabinete del Palacio del Elíseo proclamar que el primer ministro y futuro presidente ha sido enviado por Dios para salvar a Francia? Po-

dríamos reservar nuestra atención solo a la extrañeza evidente de los propósitos enunciados desde la cima del gobierno ruso. Sin embargo, no es absurdo intentar pensar juntos el ícono de Putin, las palabras de Fotinia y las del alto personaje del Kremlin ya que, visto desde el interior de la cultura política rusa y de su historia, el juego de espejos entre los dos extremos de la escala social es menos sorprendente que lo que una lectura espontánea occidental podría hacernos suponer. Cuando se trata de legitimar los actos del gobierno y el poder mismo, el sentido común de esta cultura está marcado por el recurso plurisecular a una instancia última, fuera del alcance de los seres humanos, ya sea lo divino tanto bajo el zarismo como en la Rusia actual, o las leyes marxistas-leninistas del desarrollo social decretadas por el Partido bajo el régimen soviético.

El ícono de Putin o las oraciones de Fotinia, por un lado, y la apelación a Dios por un alto responsable del ejecutivo, por el otro, son emblemáticas de una polaridad entre familiaridad y extrañeza. Como siempre, es «sobre ella que se funda la tarea hermenéutica»[5]. Dicho de otro modo, sugiero que si queremos ir más allá de una lectura superficial de estos discursos y situarlos en su contexto cultural, nos es necesario *deconstruir* la historia de la cual sus autores son cautivos[6].

En el interior de la extrañeza se percibe de todos modos una familiaridad: el recurso a lo trascendente también abreva de una tradición común europea y cristiana. Figura dirigida hacia el futuro, el Salvador encarnado viene sin embargo de nuestro pasado. Tradición común y no obstante diferenciada. Si por ejemplo, entre la cultura europea surgida del pensamiento griego y el pensamiento chino la exterioridad es radical, si no hay entre ellas un «teclado común», según la expresión de François Jullien, en nuestro caso, y a pesar de que las letras latinas y los caracteres cirílicos exijan teclados diferentes, la hoja ancestral y bíblica sobre la cual tanto el Occidente europeo como Rusia han escrito una larga parte de su historia, es común cualesquiera sean las discordancias entre la ortodoxia y los cristianismos occidentales o entre las respectivas creencias paganas: *la patria de Tolstoi es diferente, pero no nos es exterior*[7]. Dicho esto, insistamos en lo siguiente: la extrañeza resiste a toda tentativa de explicación que evitaría elucidar su genealogía y haría uso de la coyuntura o se limitaría al procedimiento tan extendido como débil de diagnosticar una alteridad radical de Rusia por su esencia misma o por *lo que ella no es*. El acto de autodesignarse el

representante de Dios es un testimonio de la fragilidad, en la historia rusa, de otra representación, política y democrática. La democracia es hoy asimilada en Rusia a procedimientos técnicos como la formalidad del sufragio universal, mientras que su contenido conceptual es ignorado cada vez más. El actual y potente discurso anti iluminista en Rusia es el reverso de un sólido arcaísmo cuyo florón es la legitimidad divina del poder.

Los símbolos por los cuales una sociedad interpreta el sentido de su existencia, argumentaba Eric Voegelin, poseen una pretensión de verdad trascendente[8]. Paralelamente al ejercicio de la representación política inmanente y formal, vastos sectores de la sociedad y sus actores políticos se sienten representantes de verdades trascendentes articuladas con la legitimidad divina del poder, o sea, de un orden en donde Rusia como Imperio se les aparece como una verdad. Esto no significa que el actual gobierno se haya puesto como objetivo la restauración formal del Imperio zarista o soviético[9]. Por otra parte, podría uno estimar que la política occidental tiene cierto grado de responsabilidad en los avatares de la actual política rusa frente a sus vecinos o en la tragedia siria, o que Rusia no hace más que retomar a su modo el espíritu de la doctrina Monroe del imperio norteamericano que, por otra parte, no era formalmente un Imperio. Lo que hay que pensar, me parece, no es la restauración, sino –a pesar de la indiscutible secularización de grandes sectores de la sociedad– la larga duración de la articulación hasta hoy indisoluble entre una cierta autoconsciencia tradicional del lugar de Rusia en el orden cósmico y la debilidad conceptual de la democracia, así como la fragilidad de su práctica.

Evitemos pensar que Rusia es una excepción. Si tomamos en consideración que las tentativas de reinsertar o incluso de subsumir la política bajo la religión atraviesan hoy en día las fronteras nacionales, aparece de modo manifiesto la urgente necesidad de comprender los vínculos entre las esperanzas religiosas y las aporías de la modernidad. Con respecto a estas últimas, pensemos, por ejemplo, en la distancia, inherente a la representación política democrática, que existe entre el representado y el representante, incluyendo la desaparición del primero en el segundo, algo que deviene cada día más explosivo en todo el mundo.

Pero, ¿él es el verdadero enviado?
La pregunta que sirve de título a este párrafo no es solamente de orden lógico. La atribución de una legitimidad divina al que ejerce el mando supremo sobre un país no goza de una gran juventud: así como la demanda subsecuente de demostrar ese vínculo con el más allá, aquella exhibe sólidas raíces históricas y no solamente en Rusia. Es tan antigua como la pretensión de poseer un mandato de Dios. Limitémonos, por ejemplo, a la modernidad europea: en 1648, durante la revolución inglesa, Thomas Collier, un capellán de tendencias baptistas, consideraba que Dios podía efectivamente conferir poder a un magistrado, en cuyo caso «nada podemos hacer para limitarlo», pero el derecho divino debe ser demostrado: «Si Dios mismo le ha dado ese nombramiento, entonces que lo demuestre»[10]. El pueblo ruso, como veremos a lo largo de este libro, ha formulado de mil maneras casi esta misma exigencia. Pero solo *casi* porque el pretendiente inglés al derecho divino al que se refería Collier funcionaba ya en el interior de la representación política, cuando los Comunes no se presentaban como súbditos, sino como «rivales del rey» y «la divinidad se separaba del gobierno»[11]. Se le exige entonces al pretendiente al mandato divino que lo muestre, a sabiendas de que es imposible, ya que no existe otro mandato que el de quien lo ha autorizado a ser soberano: el pueblo. Los ingleses no dudaban de la autenticidad del cuerpo físico de Carlos I, sino que disociaban su cuerpo político de la divinidad para someterlo a la Cámara de los Comunes y a través de ella a todos sus súbditos. La exigencia rusa frente al zar *nombrado por Dios* fue a partir del principio del siglo XVI otra: el zar debía demostrar que él, *el cuerpo físico*, era el auténtico y que él no era un falso, un usurpador. Se acuñó entonces un término preciso: «autonombrado» (*samozvanets*). Por consiguiente, las consecuencias divergían: mientras que los ingleses cuestionaban radicalmente el derecho divino y buscaban otro sistema político, en Rusia se desconfiaba de la identidad del monarca en el trono y se buscaba al verdadero, a aquel nombrado por Dios, pero que se escondía de los boyardos traidores a Dios y al zar: se preservaba así, salvo en raras excepciones, el derecho divino como fuente de legitimidad.

Cuatro siglos más tarde, un presidente elegido por sufragio universal se muestra indulgente con el derecho divino. Atribuirle legitimidad absoluta apelando a lo religioso es sin embargo doblemente frágil. Primero, porque en este caso, fuera de Dios y del presidente, no hay nadie

que pueda atestiguar la elección divina y, en segundo lugar, porque el elegido podrá en lo sucesivo mantener su estatus de Salvador solo si sus actos responden a lo que se está en derecho de esperar del enviado de Dios, que es bueno y justo por definición. Pretender legitimidad divina no es algo extraño en sí mismo, pero lo es aquí por la ambición de ser el único con vínculo directo con la verdad absoluta y porque esta pretensión se inserta en un sistema moderno de representación política formalmente basado en la pluralidad ideológica y en elecciones universales y libres, en donde la legitimidad del poder se considera inmanente, con raíces en este mundo, y no trascendente, con origen en el más allá. Nuestra interrogación apunta entonces al lugar de esta pretensión y, más ampliamente, del hecho religioso en un sistema político moderno. Ella va a contracorriente de la interpretación que presenta la historia del occidente europeo como *la* puerta de acceso a una única modernidad posible, colonizando así todo el imaginario político de la humanidad. La modernidad no es única, ni pura ni libre de todo pasado[12]. Lo que está en juego, más allá de Rusia, es el paradigma de la modernidad como secularización. Al retomar el postulado central de la legitimación del monarca del Antiguo Régimen, los dirigentes actuales reactualizan inevitablemente los componentes constitutivos del zarismo y del poder soviético. Si la actual cultura política rusa se distingue de la nuestra, es ante todo por el resultado de antiguas estratificaciones semánticas sedimentadas en ella[13]. Al privilegiar a la persona, es decir, cuando se coloca en primer lugar al *cuerpo físico* del Elegido –la publicidad constante que destaca el torso desnudo del Presidente, su aptitud para las artes marciales o su habilidad para la caza son solo lo más visible de esta estrategia–, los responsables del Kremlin retoman un mecanismo histórico ruso varias veces secular –la sacralidad del zar o el culto a la personalidad de Stalin–, que no deja lugar a las instituciones representativas, al poder impersonal y abstracto o a la soberanía popular. El zarismo ha sido ante todo, entre el siglo XVI y la segunda mitad del siglo XVIII, un anti-Maquiavelo, o incluso un anti-Hobbes: cuando el florentino había expulsado a Dios de los asuntos de la ciudad y el autor del Leviatán sustituía a Dios por la dimensión temporal y formal del poder como causa primera de la moral política, los zares hicieron todo lo necesario para que aquello que nosotros entendemos por *política*, desde la modernidad europea, permaneciera subsumido bajo lo teológico, y que esto último fuera ante todo una manera de go-

bernar a los seres humanos. Desde entonces, y hasta su derrocamiento en febrero de 1917, la autocracia imperial y antipolítica impidió la emergencia de este actor autónomo conceptualizado por Hobbes e institucionalizado por una Revolución Francesa que instauró la soberanía popular como fundamento de la legitimidad del poder político: el Estado. Después de 1917, su construcción tampoco sería el objetivo de los bolcheviques. Dicho de otro modo, la tesis tradicional y todavía dominante sobre la existencia de un orden jurídico político de tipo estatal, *a fortiori* potente en la historia rusa, debe ser radicalmente puesta en tela de juicio[14].

El zarismo procedió así a una doble operación –el énfasis en el cuerpo físico del monarca y el ocultamiento del cuerpo político– que habría de ahorrarle la crítica a este último, pero que al mismo tiempo favorecería las dudas sobre la autenticidad del primero y, en consecuencia, la revuelta. Dios, afirma en el siglo XVI Iván IV el Terrible, el primer zar, designa al autócrata y le comunica directamente, sin intermediarios, su elección[15]. Esta elección no puede estar garantizada ni controlada por ninguna institución intermediaria, incluida la Iglesia. Iván IV inaugura lo que Pedro el Grande va a institucionalizar en el siglo XVIII: una verdadera estrategia destinada a volver fluidas, o incluso inexistentes, las *fronteras entre lo verdadero y lo falso*. Una incertidumbre que dejaba todo el espacio libre para la arbitrariedad y autorizaba al despotismo. Sin embargo, no se tardó mucho en percibir en el secreto del lazo entre Dios y el monarca el eslabón débil de la legitimidad zarista: descontento de su situación, el pueblo se permitía dudar de la autenticidad de aquel que ocupaba el trono, una lógica que se retomó en la URSS[16]. Y no solamente dudar: cualquiera podía nombrarse zar, puesto que la prueba de su legitimidad, escondida en su vínculo directo pero secreto con Dios, era inaccesible a los simples mortales. Esta lógica autorizaba y animaba la acción popular. Dado que a los zares no les resultaba sencillo ser los monarcas perfectos enviados por Dios, el descontento social se acompañaba en cada ocasión de una duda: este hombre, es decir, ese cuerpo físico, ¿era acaso aquel que Dios había escogido, o había usurpado el trono y desplazado al verdadero zar? Y si era este el caso, ¿dónde se escondía el «verdadero»? Se puede comprender que ante tal expectativa no faltaron los candidatos al papel del verdadero zar. Más bien ocurrió lo contrario: fueron incontables.

Un poco de barbarie o el tema del libro

En las conclusiones de mi libro consagrado a las raíces rusas del leninismo (1988) se delineaba una paradoja: nacido como la oposición más radical al zarismo, el leninismo era portador de una concepción de la política ampliamente compartida con la autocracia. El poder de los zares era legítimo por una decisión de Dios, teorizada por la Iglesia. Con los bolcheviques, esta legitimidad era «científica». Que se trate de un derecho divino o de las llamadas leyes marxistas que determinan la desaparición de la burguesía y el reino del proletariado, en los dos casos la fuente de legitimidad del poder político no era inmanente, surgida de la soberanía popular, sino trascendente, situada al margen de la voluntad popular. En otras palabras, el bolchevismo combatía al zarismo en nombre de una concepción de lo político que apelaba a la *trascendencia*, un *principio propio de la autocracia*. Vislumbré entonces la posibilidad de una analogía con otros conflictos en donde los enemigos, a pesar de ser tales, compartían componentes esenciales de la misma cultura política rusa. Vistos desde este ángulo, algunos ejemplos de combates contra el zar en nombre del zar –Gregorio Otrépiev, falso zar Dimitri coronado luego de una guerra civil contra Borís Godunóv a comienzos del siglo XVII, el cosaco Emelián Pugachev, falso Pedro III, a la cabeza de una gigantesca insurrección popular contra Catalina la Grande en la segunda mitad del siglo XVIII, así como otros episodios menores–, en las que cada uno pretendía ser el verdadero monarca en nombre del mismo principio de legitimidad trascendente, venían a desdibujar la radicalidad de la novedad atribuida al bolchevismo. ¿Pero era suficiente esta similitud para establecer un vínculo entre hechos separados, unos de los otros, por varios siglos? ¿Su recurrencia sugería una historia política que debía ser revisitada? ¿Se trataba de una tradición de la cual el leninismo no había escapado? Y, ante todo, ¿cómo abordar una recurrencia que, desde los cosacos que instalaban falsos monarcas en el trono moldavo, a los falsos hijos de Stalin, se extiende a lo largo de seis siglos? Se enmarañaba así, inextricablemente, la investigación histórica en el terreno con la búsqueda de un abordaje teórico que respetase la historicidad del fenómeno, pero permitiese igualmente identificar las estructuras de posibilidad de recurrencia[17].

Los rusos han construido una palabra para designar a este fenómeno: *samozvanstvo* (autonombramiento), a partir de la raíz *samo*

(auto), como en *autocracia*, concepto al cual el autonombramiento está estructuralmente ligado. «El autonombramiento devino la *forma* estereotipada del pensamiento político ruso, la *forma* que tomó todo descontento social»[18], escribió un gran historiador ruso. Para hacer visibles las relaciones de poder, Foucault proponía precisamente «tomar como punto de partida las *formas* de resistencia a los diferentes *tipos* de poder»[19]. La *forma* tomada por la resistencia hace visible el *tipo* de poder. La curiosidad que despertaron en mí las primeras lecturas sobre los casos de autonombramiento y la sorpresa que estos suscitaban cedieron pronto el paso a una hipótesis de raíz foucaultiana: el tipo de dominación *auto*-crática podría ser aclarado por el *auto*-nombramiento, la forma privilegiada que tomó la resistencia, lo que permitiría aprehender los dos extremos de las relaciones de poder en lo que estas podrían tener de específicamente rusas, a condición de reconstruir su historicidad para evitar toda tentación esencialista.

Tradicionalmente, el término autonombramiento ha sido traducido como *impostura*. No obstante, el autonombrado (*samozvanets*) es ante todo no tanto aquel que se atribuye un origen, un nombre y una dignidad que no le pertenecen, sino aquel que *no ha sido nombrado por Dios*. Nuestras lenguas romances no nos dan un término habitual equivalente por su sentido al de la palabra rusa, pero esta dificultad se convierte en una ventaja puesto que le recuerda al historiador su misión: hacer comprensible lo que de entrada se resiste a la traducción, aquello que debemos elucidar y transmitir. Esta resistencia es la que la lengua diferente, a pesar de la hoja original común, opone a una comprensión que se pretendería espontánea y transparente. Mi elección ha sido traducir literalmente la palabra rusa por *autonombramiento*; me decidí por ese término después de haber estudiado su genealogía, el movimiento propio del pensamiento ruso presente en él, su lógica y sus aporías. Operar un desvío por la lengua de los actores, entrar en el pensamiento que esta lengua expresa: estas fueron las condiciones primeras para penetrar en el corazón del mecanismo de dominación política rusa y deconstruir las maneras colectivas de entenderlo. Porque el *autonombramiento* se refiere *ante todo a lo religioso*, al llamarlo impostura uno se confunde de cultura y de país, reemplaza el pensamiento fundado en la revelación, que se muestra permanente y constitutivo de la historia política rusa, por un engaño prosaico, universal y medianamente simple de comprender. La fabricación de la palabra