



UNIVERSIDAD EAFIT

Tesis de doctorado en Humanidades

Análisis de la recepción de la *intelligentsia* rusa en José Carlos

Mariátegui y Alfonso Reyes

Zairo Anillo Martínez

Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo

Medellín

2023

Dedicatoria

*Cinco son las alas, pero un solo valor: a mi madre Cirley
Martínez, a mi abuela Manuela Córdoba, y a Manuela, Valeria
y Danna, con amor.*

Resumen

Este artículo analiza la recepción de la *intelligentsia* rusa en las obras de José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes, dos figuras clave del pensamiento latinoamericano del siglo XX. La *intelligentsia* rusa, un grupo de intelectuales comprometidos con la crítica social y el cambio político en la Rusia zarista, influyó de manera significativa en ambos autores, quienes la adaptaron a sus contextos latinoamericanos.

Mariátegui incorporó los ideales revolucionarios de la *intelligentsia* a su visión del Perú, haciendo énfasis en la lucha de clases y la necesidad de una transformación radical. Para él, el intelectual debía estar profundamente comprometido con el cambio social, similar a los intelectuales revolucionarios rusos, y dirigir su crítica contra las estructuras de poder existentes. A través de esta influencia, Mariátegui promovió una revolución social que respondiera a las necesidades de los pueblos indígenas y las clases trabajadoras de América Latina.

Por su parte, Alfonso Reyes adoptó un enfoque más moderado y humanista de la influencia rusa, destacando el papel del intelectual como mediador cultural. Reyes evitó la politización radical y promovió la construcción de una intelectualidad autónoma en América Latina, enfocada en la educación y el diálogo cultural. Su concepto de inteligencia americana reflejaba la búsqueda de una identidad cultural propia, que dialogaba con las tradiciones europeas, pero adaptada a las realidades latinoamericanas.

El análisis revela que ambos autores no replicaron las ideas de la *intelligentsia* rusa de manera directa, sino que las reinterpretaron para formular una visión crítica y autónoma en América Latina. Mientras que Mariátegui se inclinó hacia una postura militante, Reyes optó por un camino más reflexivo y cultural, ambos contribuyendo a la configuración de un pensamiento latinoamericano que responde a los desafíos sociales y políticos de la región.

Palabras clave: *intelligentsia* rusa, José Carlos Mariátegui, Alfonso Reyes, Revolución Rusa, intelectualidad latinoamericana, recepción de ideas.

Abstract

This article analyzes the reception of the Russian *intelligentsia* in the works of **José Carlos Mariátegui** and **Alfonso Reyes**, two key figures in 20th-century Latin American thought. The **Russian intelligentsia**, a group of intellectuals committed to social critique and political change in Tsarist Russia, significantly influenced both authors, who adapted these ideas to their Latin American contexts.

Mariátegui incorporated the revolutionary ideals of the *intelligentsia* into his vision of Peru, emphasizing class struggle and the need for radical transformation. For him, the intellectual had to be deeply committed to social change, similar to the **revolutionary Russian intellectuals**, and direct their critique against existing power structures. Through this influence, Mariátegui promoted a social revolution that addressed the needs of indigenous peoples and the working classes of Latin America.

On the other hand, **Alfonso Reyes** adopted a more **moderate** and **humanistic** approach to Russian influence, highlighting the role of the intellectual as a cultural mediator. Reyes avoided radical politicization and promoted the construction of an **autonomous intellectuality** in Latin America, focused on education and cultural dialogue. His concept of **American intelligence** reflected the search for a cultural identity that engaged with European traditions but was adapted to Latin American realities.

The analysis reveals that both authors did not directly replicate the ideas of the **Russian intelligentsia** but reinterpreted them to formulate a **critical and autonomous vision** for Latin America. While **Mariátegui** leaned toward a militant stance, **Reyes** chose a more reflective and cultural path, both contributing to the shaping of Latin American thought that responds to the social and political challenges of the region.

Keywords: Russian *intelligentsia*, José Carlos Mariátegui, Alfonso Reyes, Russian Revolution, Latin American intellectuality, reception of ideas

Contenido

Introducción	5
Capítulo 1	20
1. intelectualidad, intelectuales y sus representaciones	20
1.1. Representaciones acerca del intelectual: contrapunto entre el ser intelectual y el actuar intelectual	22
1.1.1. Antonio Gramsci y Julien Benda: entre la conveniencia política y el dogma sacramental de los intelectuales	36
1.1.2. Edward Saíd: su concepción y el especial concilio de las representaciones intelectuales	44
Capítulo 2.....	54
2. ¿Qué es la <i>intelligentsia</i> rusa? Entre el surgimiento histórico y su análisis como categoría intelectual	54
2.1. Condiciones e ideología de la <i>intelligentsia</i>	62
2.2. Los <i>intelligenty</i> : acercamientos y distanciamientos entre los primeros miembros de la <i>intelligentsia</i>	69
2.2.1. El impetuoso Vissarión	70
2.2.2. Herzen y el metódico adoctrinamiento.....	88
2.2.3. Bakunin, praxis trágica de la <i>intelligentsia</i>	108
Capítulo 3.....	124
3. José Carlos Mariátegui y su recepción de la <i>intelligentsia</i> rusa	124
3.1. La <i>intelligentsia</i> rusa en la visión de Mariátegui: del fracaso al renacimiento revolucionario	131
3.2. Mariátegui y la Revolución Rusa: Recepción y relación con el contexto peruano.....	145
3.3. Mariátegui y la valoración de la Intelectualidad: Análisis de las obras y pensamientos en el contexto social.....	176

Capítulo 4.....	192
4. Alfonso Reyes y su recepción de la <i>intelligentsia</i> rusa	192
4.1. Reyes: su pensamiento político y cultural	193
4.2. Reyes: las inteligencias y la <i>intelligentsia</i>.....	200
4.3. Rusia en la obra de Alfonso Reyes	214
Conclusiones.....	228
Referencias.....	249

Introducción

*Una extraña combinación del cerebro
de un químico inglés y el alma
de un budista indio.*

E. M. Vogue

El objetivo general de esta investigación consiste en realizar un estudio y análisis acerca de la recepción que dos figuras icónicas del pensamiento latinoamericano del siglo XX, como lo fueron el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) y el mexicano Alfonso Reyes (1889-1959), llevaron a cabo en torno a ese fenómeno social y movimiento intelectual que constituyera la denominada *intelligentsia* rusa del siglo XIX.

En cuanto a los objetivos específicos, el presente estudio se propone, en primer lugar, contextualizar los conceptos de “intelectual” e “intelectualidad” a partir las ideas y los debates entre autores cercanos a este tema, tales como Edward Saíd, Julien Benda, Carlos Altamirano, Antonio Gramsci, entre otros; en segundo término, se procede a un acercamiento a la intelectualidad rusa, particularizada mediante la nominalización de *intelligentsia*, para analizar sus características distintivas y su rol en la historia intelectual. Para tal fin, se recurre a una disertación sobre sus definiciones, concepciones y formación mediante referentes teóricos tales como Berlin, Pipes y Besançon; y luego se ilustran estas ideas, concepciones y formación a través de tres figuras clave del movimiento, tales como Vissarión Belinski, Alexander Herzen y Mijaíl Bakunin. Es claro que las figuras son muchas más, pero, para los fines de esta investigación, resulta imposible caracterizar cada uno de sus miembros y/o actores sociales afines al movimiento. No obstante, los escogidos somatizan de forma ejemplificativa una parte muy importante del quehacer ideológico de la categoría (Berlin, 1978).

El tercer objetivo consiste en analizar la recepción y la interpretación que José Carlos Mariátegui hizo de la *intelligentsia* rusa, describiendo y explicando cómo esta fue concebida en su obra, y también cómo su lectura permitió entender su autoconcepción como intelectual. Finalmente, como cuarto objetivo, se propone examinar los apartes pertinentes de la obra Alfonso Reyes para ver también cómo recibió e interpretó a la *intelligentsia* rusa, describiendo y explicando de qué manera este fenómeno fue representado en su obra, y cómo su análisis permite una reflexión sobre su identidad como intelectual.

La secuencialidad de los objetivos específicos en esta investigación es clave para alcanzar el objetivo general, ya que cada uno de ellos construye un marco conceptual y un análisis progresivo que permiten un estudio bien delimitado de la recepción de la *intelligentsia* rusa por parte de Mariátegui y Reyes. Al comenzar con la contextualización de los conceptos de “intelectual” e “intelectualidad”, se establece una base conceptual que informa las discusiones posteriores. Luego, el análisis de la *intelligentsia* rusa y su representación a través de figuras clave no solo enriquece la comprensión del fenómeno, sino que también prepara el terreno para examinar cómo Mariátegui y Reyes lo integraron en su propio pensamiento. Este enfoque progresivo permite que el estudio se mantenga específico y focalizado, evitando generalizaciones demasiado amplias, digresiones y asegurando que la investigación se encauce en la línea que plantea desde el inicio.

Para continuar, el problema de investigación que emerge de este texto se centra en examinar cómo la recepción e interpretación de la *intelligentsia* rusa del siglo XIX por parte de José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes influyó en la formación de sus propias concepciones sobre el papel del intelectual en sus respectivos contextos nacionales y latinoamericanos. Este enfoque nos permite explorar la

compleja dinámica de transferencia y transformación de ideas entre culturas, específicamente entre la Rusia del siglo XIX y las realidades peruanas y mexicanas de principios del siglo XX.

Al analizar cómo estos dos pensadores latinoamericanos asimilaron e interpretaron, en distintos apartes de sus obras, las ideas provenientes de la experiencia rusa, podemos profundizar en la comprensión de cómo se formaron sus perspectivas sobre la función social y política del intelectual en relación con el caso ruso. Es claro, además, que ese no es el único tema en sus vastas producciones, pues los temas abundan en uno y otro caso –sobre todo en Reyes–, pero esta investigación demarcó deliberadamente este objeto intelectual para su estudio con el fin de hallar un diálogo que suscitó el interés del investigador ante un área poco explorada en los términos que aquí se plantean.

De manera que como se mencionó párrafos arriba, este problema de investigación no solo aborda la influencia de la *intelligentsia* rusa en el pensamiento de Mariátegui y Reyes, sino que también nos permite examinar cómo estos intelectuales latinoamericanos formularon sus propias concepciones sobre el papel del intelectual en sus sociedades, adaptando y transformando las ideas para responder a las realidades y desafíos específicos que enfrentaban en sus contextos particulares.

Así, problema de investigación que guía este trabajo se articula en torno a la pregunta central: ¿Cómo fue la recepción que Mariátegui y Reyes hicieron de la *intelligentsia* rusa, y cómo esta recepción permite ver la configuración de sus perspectivas sobre el papel del intelectual en sus contextos nacionales? Este enfoque permite entender parte de la interacción entre las influencias intelectuales rusas y el pensamiento latinoamericano, iluminando las dinámicas de intercambio cultural que

conformaron algunos segmentos de las ideologías y proyectos intelectuales de ambos autores. Es importante señalar que las obras de Reyes y Mariátegui, debido a su amplitud, abarcan temas más allá del asunto en cuestión. Sin embargo, este estudio se enfoca en un aspecto específico: identificar una línea de investigación particular entre las muchas posibles. El objetivo es examinar una faceta concreta de las redes intelectuales y sus interacciones, dentro del vasto panorama de sus escritos.

Ahora bien, en cuanto al uso de fuentes en su lengua original, reconocemos que esta es, sin duda, una práctica fundamental en la investigación académica, ya que permite un análisis más preciso y directo de los textos. No obstante, también existen circunstancias en las que resulta necesario recurrir a traducciones, como en el presente estudio, donde las fuentes primarias se encuentran en ruso, un idioma que el investigador principal no domina. Es conocido el caso de gran investigadores, intelectuales y escritores que las han utilizado por estos mismos impedimentos.

Desde el inicio del proyecto se reconoció esta limitación y se discutió ampliamente en los seminarios metodológicos del doctorado, donde se le aceptó al investigador la validez académica de trabajar con traducciones y fuentes secundarias en estudios de recepción intelectual. La decisión de proceder con este enfoque fue tanto pragmática como fundamentada en la comprensión de que la traducción es una herramienta esencial para acceder al conocimiento en contextos interculturales (Bassnett, 2014, p. 6).

Históricamente, la academia también ha aceptado y promovido el uso de traducciones en la investigación, especialmente en disciplinas como los estudios de recepción, donde el objetivo es analizar cómo se interpretan y adaptan las ideas de una cultura a otra (Bassnett, 2014, p. 6). En este caso, las traducciones permiten examinar cómo las ideas de la *intelligentsia* rusa fueron recibidas en el contexto

latinoamericano, lo que es crucial para entender el proceso en José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes

Además, se reconoce que las traducciones no solo son versiones plausibles de los textos originales, sino también instrumentos que facilitan la continuidad y difusión del conocimiento. La traducción se convierte en una herramienta que permite acceder a ideas y debates que de otro modo estarían fuera del alcance debido a las barreras lingüísticas. Como señala Susan Bassnett, la traducción es “una práctica textual que siempre implica un contexto dual: el de la lengua fuente y el de la lengua meta” (Bassnett, 2014, p. 11). Este enfoque subraya que, si bien las traducciones son más que simples transferencias lingüísticas, también son herramientas indispensables que permiten el acceso a obras y conceptos fundamentales para estudios comparativos o interculturales. En investigaciones como la presente, donde el acceso directo a la lengua original no es posible, las traducciones proporcionan un puente esencial para conectar con ideas y debates clave. Sin necesidad de adentrarse en el proceso específico de la traducción, estas fuentes traducidas permiten al investigador abordar y analizar los fenómenos culturales e intelectuales con el rigor que le brinda el hecho de también haber sido utilizadas por autoridades en el tema, y que, por lo consultado, también parecen no haber tenido dominio total de esa lengua en particular.

Por tanto, se reconoce, con sobradas razones, que el uso de fuentes en su lengua original es el ideal, pero en este caso particular el uso de traducciones no solo fue una decisión metodológica consensuada y avalada en los seminarios, sino también necesaria para superar las barreras lingüísticas y acceder al conocimiento relevante en este caso. La práctica de utilizarlas ha sido reconocida y aceptada en

diversas oportunidades, y en este contexto, resulta crucial para los propósitos de la investigación.

Ahora bien, para encarar teórica y metodológicamente este abordaje nos valemos de un marco teórico que articula contribuciones tanto de la historia intelectual como de la teoría de la recepción, así como de un concreto estado del arte que delinea el devenir documental de los dos autores latinoamericanos, permitiendo ubicarlos de mejor manera en una tradición investigativa, y que encabeza sendos capítulos.

Dentro del primer acápite, son de utilidad varios conceptos elaborados por Jacques Le Goff (1924-2014) en su estudio sobre los intelectuales medievales (*Les intellectuels au Moyen Âge*, 1957), Antonio Gramsci (1891-1937) en sus reflexiones póstumas sobre intelectuales orgánicos y tradicionales (*Los intelectuales y la organización de la cultura*, 1949), Julien Benda (1867-1956) en su perspectiva sobre la misión trascendente del hombre de letras (*La trahison des clercs*, 1927), Edward Saïd (1935-2003) sobre representaciones canónicas en torno al actor social de los *intellectuals* (*Representations of the Intellectual*, 1994), François Dosse (1950) sobre la historia de los intelectuales como actor colectivo específico (*La marche des idées*, 2003); y en clave latinoamericana, el enfoque propuesto por Carlos Altamirano en *Intelectuales: nacimiento y peripecia de un nombre* (2013).

En segundo término, y en relación con la experiencia concreta de la *intelligentsia* rusa, nos apoyamos en los análisis de Isaiah Berlin (1909-1997) sobre los pensadores rusos (*Russian Thinkers*, 1978), Alain Besançon (1932-2023) sobre los orígenes intelectuales del fenómeno leninista (*Les origines intellectuelles du léninisme*, 1977) y Richard Pipes (1923-2018) acerca de cómo la *intelligentsia* previa alimentó el terreno que hizo posible la revolución bolchevique de 1917 (*La rivoluzione russa*, 1990).

En paralelo, y a manera de metodología, incorporamos el instrumental conceptual provisto por la teoría de la recepción desarrollada por Hans Robert Jauss (1921-1997) y su célebre escuela de Constanza (*Literaturgeschichte als Provokation*, 1970), para así poder estudiar los modos mediante los cuales unas tradiciones de pensamiento generadas en un determinado contexto cultural son luego asimiladas, interpretadas y resignificadas cuando son transferidas a un contexto cultural distinto, atendiendo especialmente a esa categoría de los siempre cambiantes “horizontes de expectativas” que mediatizan dichos procesos de recepción.

La extrapolación de teorías de un campo a otro, como la aplicación de la teoría de la recepción de Jauss del ámbito literario al de la historia intelectual, presenta desafíos metodológicos y conceptuales significativos que requieren una cuidadosa consideración. No obstante, existen argumentos que pueden respaldar esta transferencia teórica. En primer lugar, tanto los textos literarios como los académicos son productos culturales sometidos a procesos de interpretación y asimilación por parte de sus lectores, lo que sugiere la existencia de mecanismos de recepción interrelacionados.

Además, ambos tipos de textos comparten características fundamentales como la estructura narrativo-discursiva, la argumentación y la retórica, permitiendo la aplicación de herramientas analíticas jamás iguales, pero sí similares. Es importante destacar que tanto la literatura como el pensamiento académico están inmersos en contextos históricos y culturales específicos que influyen en su producción y recepción, lo que hace que los principios de la teoría de la recepción sean relevantes en ambos casos. La extrapolación de teorías entre campos también puede fomentar un diálogo interdisciplinario fructífero, lo que permite nuevas perspectivas y enfoques en la comprensión de fenómenos complejos. Los conceptos clave de la teoría de

Jauss, como el “horizonte de expectativas” y la “fusión de horizontes”, poseen la flexibilidad necesaria para ser adaptados a diferentes contextos sin perder su poder explicativo, tal como se explica más adelante en esta introducción, y también en los capítulos posteriores.

Con base en el reconocimiento de estos argumentos, es factible examinar cómo la teoría de la recepción de Jauss puede aplicarse específicamente al análisis de los textos en cuestión. Esta aplicación proporciona un marco analítico que ilumina la dinámica evolución del pensamiento intelectual, y revela los mecanismos por los cuales las ideas y teorías son interpretadas, asimiladas y transformadas en diversos ámbitos a través del tiempo, ofreciendo una perspectiva que va más allá de la mera transmisión de conocimiento.

En este contexto, el “horizonte de expectativas” se reconfigura para abarcar el conjunto de conocimientos especializados y paradigmas teóricos inherentes a cada disciplina, lo que permite comprender cómo los investigadores y académicos se aproximan a nuevos textos e ideas desde sus propias estructuras conceptuales y metodológicas preexistentes. La noción de “distancia estética” se reinterpreta como una “distancia cognitiva”, que mide la brecha entre los paradigmas establecidos y las nuevas propuestas teóricas, al ofrecer un método para evaluar el impacto potencial de nuevas ideas en un campo determinado, así como la resistencia o aceptación que pueden encontrar. La historicidad de la recepción adquiere una dimensión crucial en este contexto, ya que las ideas académicas e intelectuales están sujetas a constantes reinterpretaciones en función de nuevos descubrimientos, avances tecnológicos y cambios en el panorama sociocultural. Esto ayuda a rastrear la evolución de conceptos y teorías a lo largo del tiempo y revela cómo el significado y la relevancia de las ideas pueden cambiar dramáticamente en diferentes contextos históricos.

En relación, la “fusión de horizontes” se convierte en un proceso de integración y síntesis, donde las nuevas ideas se incorporan a los marcos conceptuales existentes, y generan nuevas comprensiones y perspectivas. Esto ilumina acerca de cómo el conocimiento académico se construye de manera acumulativa y dialéctica, a través de la interacción continua entre ideas establecidas y nuevas propuestas. La estructura argumentativa de los textos académicos, analizada bajo esta lente teórica, revela su función en la persuasión y la construcción del conocimiento, de manera análoga a como los recursos estéticos funcionan en la literatura. Esto posibilita examinar cómo la forma y la estructura de los textos académicos influyen en su recepción y en la aceptación o rechazo de las ideas que presentan.

También, el concepto de “lector implícito”, adaptado como “lector académico implícito”, proporciona una herramienta para analizar cómo los autores académicos construyen sus argumentos en anticipación de una audiencia especializada con expectativas y conocimientos específicos, revelando las estrategias retóricas y argumentativas empleadas en la comunicación académica. En última instancia, esta adaptación de la teoría de Jauss ofrece un marco para examinar cómo los textos académicos no solo transmiten información, sino que también participan activamente en la construcción y transformación de comunidades intelectuales, permitiendo considerar la influencia de factores institucionales y dinámicas de poder en la recepción y difusión de ideas, y proporcionando una visión más completa de los procesos que dan forma al conocimiento académico y científico.

Para ilustrar brevemente esta aplicación, podemos recurrir a una de las siete tesis de H. R. Jauss (más adelante el lector hallará un mayor desarrollo de estas). Esta tesis propone un enfoque que combina análisis diacrónicos y sincrónicos. Esta metodología, inspirada en la lingüística saussureana –una extrapolación de Jauss–,

permite examinar momentos específicos en la historia intelectual, contrastándolos con períodos anteriores y posteriores. Esto facilita la comprensión de las relaciones entre ideas contemporáneas y su evolución a lo largo del tiempo, proporcionando una visión más completa del desarrollo del pensamiento académico y científico. En esencia, esta adaptación de la teoría de la recepción nos ofrece una herramienta valiosa para comprender la compleja interacción entre el texto académico, su autor y la comunidad intelectual, lo que revela procesos de cambio y continuidad en el pensamiento.

Entonces, desde esta triple matriz teórico-metodológica, nos proponemos efectuar nuestro aporte específico al debate contemporáneo en torno a las definiciones, alcances y tensiones constitutivas de la noción de intelectual entendido como actor individual y colectivo, sus incidencias y sus relaciones.

Ahora, entrando de lleno en la proyección del contenido de la tesis, se pueden ilustrar los capítulos del siguiente modo. En el primer capítulo, se explora la noción de las representaciones acerca del intelectual mediante un contrapunto entre el ser intelectual y el actuar intelectual. Este análisis permite desentrañar las tensiones inherentes a la identidad del intelectual, y distingue entre la dimensión observacional y la acción comprometida. Se examina cómo estas dos facetas se influyen mutuamente y terminan por configurar la figura del intelectual como un actor clave en los procesos históricos y culturales; así también, se verá cómo esta dicotomía ha sido percibida y representada a lo largo del tiempo.

Posteriormente, se procede al estudio de las perspectivas de Antonio Gramsci y Julien Benda, dos teóricos cuyas concepciones encarnan los extremos del debate sobre el rol del intelectual. Por un lado, se analiza la teoría de Gramsci sobre los intelectuales orgánicos, quienes se alinean con las fuerzas sociales y políticas de su tiempo, mientras que, por otro, se revisa la crítica de Benda a lo que él denomina la

“traición de los intelectuales”, enfocada en aquellos que abandonan su deber de mantener la verdad y la moral por conveniencias políticas. Este contraste ayuda a profundizar en las divergencias entre la conveniencia política y el dogma sacramental en la labor intelectual, ofreciendo un debate conceptual para comprender las dinámicas de poder y las responsabilidades del intelectual.

Finalmente, se explora la concepción de Edward Said sobre la figura del intelectual, especialmente a través de su noción del “intelectual exiliado”. Said propone un modelo de intelectual que se mantiene en una posición crítica y autónoma frente a las estructuras de poder, comprometido con la verdad y la justicia, pero consciente de las limitaciones de su propia posición en la contemporaneidad. Este análisis se centra en la forma en que Said conceptualiza las representaciones intelectuales, subrayando la importancia de la independencia crítica del intelectual en el contexto de las relaciones de poder. Así, se completa una visión pertinente de las representaciones y roles del intelectual, tanto en su dimensión teórica como en su *praxis* social.

En el segundo capítulo, se hace un análisis conceptual e histórico de la *intelligentsia* rusa, comenzando con su definición como categoría intelectual y situándola en su contexto en el siglo XIX. Se examinan las condiciones sociopolíticas e ideológicas que favorecieron la aparición de este grupo, cuya misión central era cuestionar y transformar la estructura autocrática del imperio zarista. La *intelligentsia* rusa no solo fue una clase de intelectuales comprometidos con la crítica social, sino también un movimiento nutrido por diversas corrientes filosóficas y políticas de Europa Occidental. Este análisis incluye una exploración de las condiciones históricas e ideológicas que moldearon su desarrollo, así como la influencia de estas en las posiciones adoptadas por sus miembros.

A continuación, se investigan las dinámicas internas de la *intelligentsia*, con especial atención a las divergencias y convergencias entre sus miembros seleccionados. Este enfoque permite identificar tanto los elementos de cohesión como las diferencias que la definieron como un grupo heterogéneo. Se exponen algunas de las contribuciones de tres figuras emblemáticas: Vissarión Belinski, Aleksandr Herzen y Mijaíl Bakunin, quienes encarnaron distintos aspectos del movimiento.

En el caso de Belinski, se analiza su papel como crítico literario y mentor de jóvenes escritores, así como su fervorosa prédica ideológica que lo posicionó como un agitador clave en la comunidad rusa. Herzen, por su parte, es abordado en su rol como estudioso del socialismo utópico, padre del populismo agrario ruso, y fundador del influyente periódico *La Campana* (1857). Finalmente, se examina el pensamiento y la trayectoria de Bakunin, reconocido como padre del anarquismo moderno y figura central en el ala más radical de la *intelligentsia*.

Asimismo, se considera la posible conexión entre la *intelligentsia* rusa y las intelectualidades de otras naciones, según lo requiera el contenido de la tesis, para enriquecer la comprensión del fenómeno. Tras analizar los factores históricos, doctrinarios e ideológicos que propiciaron la emergencia de la *intelligentsia*, se aborda la cuestión de si este fenómeno representó la fundación de una especie de secta, partido político o confesión cultural. Este análisis incluye el estudio de los elementos de cohesión interna en torno a valores compartidos, así como las tensiones y diferencias significativas entre sus miembros, tanto en sus producciones conceptuales como en su compromiso con la praxis ideológica.

Este enfoque permite una mejor comprensión de la complejidad de la *intelligentsia* rusa y aclara sus interconexiones culturales y sociales, facilitando así el rastreo de su influencia en las obras de Mariátegui y Reyes en el contexto

latinoamericano. Durante este análisis, surgen otras incidencias que, aunque no forman parte de la *intelligentsia* propiamente dicha, rodean y contextualizan el fenómeno. Entre estas se encuentran conflictos entre la nobleza y el zarismo, conflictos bélicos previos a la Revolución, viajes de la nobleza, reformas zaristas, entre otros. Y si bien estas dimensiones no pertenecen directamente a la *intelligentsia*, sí contribuyen a una comprensión más amplia del entorno.

En el tercer capítulo, se examina la recepción de la *intelligentsia* rusa en la obra de José Carlos Mariátegui, al utilizar como marco analítico los preceptos metodológicos de Hans Robert Jauss, adaptados al contexto de los textos intelectuales y políticos. A través de este enfoque, se explora cómo Mariátegui interpretó y asimiló las ideas de la *intelligentsia* rusa, integrándolas en su propio marco conceptual para adaptarlas a la realidad peruana y latinoamericana. Este análisis permite observar la interacción dinámica entre las ideas revolucionarias rusas y el pensamiento crítico latinoamericano que Mariátegui desarrolló, lo que resulta en una fusión de horizontes y un enriquecimiento mutuo de conceptos.

El capítulo se organiza en diversas secciones que abordan distintos aspectos de esta relación intelectual. En primer lugar, se analiza la formación y experiencias de Mariátegui en Europa, cruciales para su desarrollo ideológico y su concepción del papel del intelectual en la sociedad, y se examina cómo Mariátegui adopta el término “*intelligentsia*” y lo adapta para referirse no solo a la intelectualidad rusa, sino también a otros contextos, en particular el latinoamericano, reflejando su esfuerzo por resignificar conceptos europeos en su entorno. Luego pasa a utilizarlo de dos maneras distintas. Reserva el de *Intelligentsia* solo para el caso ruso; e “*inteligencia*” para luego referirse a los conciliábulos intelectuales de otras naciones. En la tercera sección, se aborda la presencia de Rusia en la obra de Mariátegui, especialmente en

relación con su valoración de la Revolución Rusa, y cómo esta influencia se manifiesta en su pensamiento sobre la revolución cultural y social en Perú. Finalmente, se explora el diálogo de Mariátegui con las ideas revolucionarias rusas, destacando cómo su pensamiento se inscribe en un debate internacional sobre el papel del intelectual en la modernidad, y cómo utilizó estos conceptos para construir un pensamiento crítico latinoamericano.

En conjunto, este capítulo ofrece una visión integral de la recepción de la *intelligentsia* en la obra de Mariátegui, mostrando no solo cómo recibió estas ideas, sino cómo las transformó para crear una visión única del papel del intelectual en América Latina. Al aplicar la teoría de la recepción de Jauss, se logra un acercamiento a la dinámica entre el texto, el autor y el contexto, revelando cómo las ideas revolucionarias pueden ser reinterpretadas y resignificadas en diferentes momentos históricos y geográficos.

Para finalizar, el último capítulo examina la recepción de la *intelligentsia* rusa en la obra de Alfonso Reyes. Es importante reconocer que la vasta y multifacética producción intelectual de Reyes presentó un desafío metodológico significativo para este estudio. A diferencia del análisis previo sobre José Carlos Mariátegui, donde se evidenció una conexión más directa y explícita con el pensamiento ruso, la relación de Reyes con estas ideas se manifiesta de manera más sutil y dispersa a lo largo de su extensa obra. Esta característica requirió un enfoque analítico multidimensional, que abarcara aspectos históricos, políticos, literarios, ideológicos y culturales, para identificar y contextualizar las influencias rusas en su pensamiento.

A pesar de estos desafíos, uno de los objetivos principales de esta investigación fue precisamente desentrañar estas vetas de influencia rusa, a menudo subyacentes o implícitas, en la obra de Reyes. Este capítulo se estructura en torno a

un análisis de cómo Reyes, un pensador humanista, clasicista y helenista, concibió la figura de la *intelligentsia* rusa y sus conexas dimensiones culturales dentro de su propio proyecto intelectual y cultural. La exploración de esta relación no solo revela la recepción de ideas, sino también la forma en que Reyes adaptó, dialogó y contrastó estos conceptos con la realidad latinoamericana, en especial en el contexto de su idea de “inteligencia americana”.

El capítulo se organiza en tres secciones principales. La primera sección está dedicada a una disertación sobre el pensamiento sociopolítico de Alfonso Reyes, donde se examinan sus ideas en torno a la democracia, el liberalismo y su postura ante los autoritarismos de derecha e izquierda. Se analiza cómo estas ideas se entrelazan con su visión humanista, derivada del pensamiento clásico europeo, y cómo estas influencias moldean su concepción de la *intelligentsia* en un contexto más global.

En la segunda sección, se aborda específicamente el concepto de *intelligentsia* tal como lo entendió Reyes, y se explora su relación con la inteligencia americana, un concepto que Reyes desarrolla de manera sistemática en su texto *Notas sobre la inteligencia americana* (1978). Esta parte del capítulo es clave para entender cómo Reyes percibía el papel de los intelectuales en la sociedad, y cómo este concepto se entrelaza con su visión de una cultura y una civilización propias en América Latina, distinta pero informada por las tradiciones europeas, incluyendo la rusa.

La tercera sección del capítulo está dedicada a un análisis de la presencia de Rusia en la obra de Alfonso Reyes. Aunque Reyes dedicó una considerable atención a la historia y cultura rusas, especialmente en su obra “Historia de un siglo. Las mesas de plomo” (1957), este capítulo se enfoca en su valoración global de Rusia, especialmente en su ensayo “La historia de Rusia” (1956). Aquí, se examina cómo

Reyes interpreta las transformaciones históricas de Rusia y su impacto en la civilización occidental, así como su percepción de la Revolución Rusa y su influencia en el panorama global.

En conjunto, este capítulo no solo proporciona un análisis de la influencia de la *intelligentsia* rusa en Alfonso Reyes, sino que también ilumina cómo Reyes, desde su perspectiva humanista y universalista, reinterpretó algunas de estas ideas dentro de su propio proyecto de creación cultural. A través de este estudio, se busca entender no solo la recepción de ideas, sino también cómo un intelectual como Reyes pudo integrar y resignificar tradiciones extranjeras en la construcción de una visión propia y autónoma para América Latina.

Este análisis será crucial para fijar conceptos e ir definiendo categorías en las cuales fluctuarán los distintos actores de los que se haga mención en la investigación. Con este marco teórico, conceptual y metodológico en mente, pasamos ahora a indagar los conceptos de intelectualidad e intelectuales, abordando su evolución, sus múltiples representaciones y las tensiones que han marcado su desarrollo a lo largo del tiempo.

Capítulo 1

1. intelectualidad, intelectuales y sus representaciones

Este capítulo busca dilucidar lo que se entiende por *intelectual* e *intelectualidad* desde la perspectiva de diversos historiadores, críticos, filósofos e intelectuales. De esta manera, sienta la base acerca del sentido de ambos conceptos, sus distintos matices, caracterizaciones y representaciones en la Historia, y su relación con la cultura, la política y la sociedad

En primer lugar, toma como base las definiciones de Jacques Le Goff en *Los intelectuales en la Edad Media* (1985); Antonio Gramsci en *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1924); Julien Benda en *La traición de los intelectuales* (1951); Edward Saïd en *Representaciones del intelectual* (1994); François Dosse en *La marcha de las ideas: historia de los intelectuales, historia intelectual* (2003); y Carlos Altamirano en “Intelectuales: nacimiento y peripecia de un nombre” (2013). Esto servirá para entender el concepto programático: ¿qué se entiende por intelectual y cómo se concibe desde distintos períodos y representaciones?

La organización de los anteriores referentes obedece a un rastreo conceptual que se hace manifiesto en las investigaciones de tales autores y el contenido de los textos. Le Goff y Gramsci van primero porque son quienes ofrecen una visión más amplia y diversa de la clasificación de los intelectuales. Gramsci, por ejemplo, presenta al *intelectual orgánico* como una especie de técnico especializado en el área obrera, mercantil, económica y publicitaria del siglo XX; mientras que Le Goff analiza un tipo de intelectual afincado en el Medioevo y el Prerrenacimiento, épocas que requieren un arsenal teórico-conceptual diverso a la hora de hablar de este sujeto del conocimiento.

Tales variaciones complementan la definición que los demás autores, más afines a la caracterización tradicional del intelectual, concretan a partir de sus análisis. En tercer lugar, Benda, que se encarga de la definición del intelectual tradicional. Benda lo concibe como un *mártir de la verdad*; como un actor social del saber y la política que siempre debe estar del lado de los perseguidos, de los oprimidos. De la misma forma que Le Goff, este autor se ubica en épocas anteriores a la Modernidad para descifrar el *actuar intelectual* como un rasgo inherente al ser humano. La diferencia con el primero estriba en que Benda lo presenta en un sentido diacrónico

desde la antigüedad hasta finales del siglo XIX. Su interés se enfoca en cómo el intelectual mártir se desnaturaliza a través de la Historia hasta perder esa cualidad de *sacerdote de la verdad*. En cuarto lugar, Saíd, que expone, a partir de un contraste entre Gramsci y Benda, una tipología de intelectual que toma de ambos, aunque se inclina más que todo a la clasificación de *tradicional y mártir*.

1.1. Representaciones acerca del intelectual: contrapunto entre el ser intelectual y el actuar intelectual

Jacques Le Goff, en *Los intelectuales en la Edad Media* (1985), plantea al inicio del texto un breve debate acerca de la legitimidad del término para sus épocas de estudio: el Medievo y el Prerrenacimiento. Debido a que su uso puede resultar un anacronismo, Le Goff asume el concepto para las épocas como la manifestación de una actitud intermitente en un mismo sujeto. Es decir, según Le Goff, en la Edad Media y en el período inmediatamente posterior, es posible actuar como intelectual por momentos, dependiendo del modo de pensar y de las acciones que siguen a ese modo de pensar, pero luego puede abandonarse ese rol y volver a ser clérigo, comerciante, escritor, teólogo o profesor, sin ejercer la labor de intelectual como se entiende en la Modernidad.

Le Goff plantea que el *actuar intelectual* siempre ha existido en tanto función natural de la relación sujeto/conocimiento/poder político. Cada sociedad que se ha organizado sociopolíticamente puede dar cuenta de la presencia de algún individuo que desde el saber busca incidir en la comprensión y acción de las leyes, políticas y modos de convivencia que la rigen. Le Goff presenta el ejemplo de Alcuino de York¹

¹ Alcuino de York (c. 735 - 804) fue un erudito, clérigo, poeta y maestro anglosajón que jugó un papel clave en el Renacimiento carolingio, una revitalización de la cultura, la educación y la religión en la Europa occidental durante el reinado de Carlomagno. Nacido en York, en lo que hoy es Inglaterra, Alcuino fue educado en la escuela catedralicia de York, donde estudió

(735-804), quien, además de abad, matemático y polémico teólogo, fue gestor de la reforma educativa propuesta por Carlomagno con miras a erigir el Imperio Carolingio en una especie de nueva Roma o Atenas. Así las cosas, ¿no es esto último la *praxis* de un sujeto de conocimiento puesto en una posición política y de poder? Por supuesto que sí. Podría identificarse en la figura de Alcuino a un tipo de intelectual orgánico, un hombre de cultura que, desde el poder de turno, pretende transformar su sociedad a través de la técnica y la educación para los intereses de ese poder en específico.

Así, cada época nos mostrará algún grupo o sujetos especiales que encarnen esa función. Podemos verla en la figura de los míticos sacerdotes de los faraones; en los reyes filósofos de la utópica Calípolis de Platón; en los padres y en los *scriptores*² medievales; y, sobre todo, en las variadas formas de la relación

bajo la tutela de importantes maestros de la época. Alcuino fue invitado por Carlomagno a su corte en Aquisgrán, donde se convirtió en uno de los consejeros más cercanos del emperador. En la corte, dirigió la escuela palatina, que fue fundamental para el renacimiento intelectual de Europa Occidental. Bajo su liderazgo, se promovió la copia de manuscritos antiguos, la enseñanza del trivium (gramática, retórica y lógica) y el quadrivium (aritmética, geometría, música y astronomía), y la reforma del sistema educativo y eclesiástico. Además de su labor educativa, Alcuino escribió numerosas obras, incluyendo tratados teológicos, hagiografías, poemas y cartas. Su correspondencia proporciona una visión valiosa de la vida intelectual de su tiempo. Alcuino también jugó un papel en la compilación de la liturgia carolingia y en la reforma de la escritura, promoviendo el uso de la minúscula carolingia, una escritura más legible que facilitó la preservación y transmisión de textos antiguos. Alcuino de York es recordado como uno de los intelectuales más influyentes de la Edad Media, cuya labor ayudó a preservar la cultura clásica y a sembrar las bases de la educación medieval en Europa.

² El término *scriptores* es el plural del latín *scriptor*, que significa "escritor" o "autor". En la antigüedad, especialmente en el contexto del Imperio Romano y la Edad Media, un *scriptor* era una persona encargada de escribir, copiar o transcribir documentos, libros, o manuscritos. Los *scriptores* desempeñaban un papel fundamental en la preservación y difusión del conocimiento, especialmente en monasterios y scriptoria (salas de escritura) durante la Edad Media. Trabajaban en la copia de textos religiosos, filosóficos, científicos y literarios, asegurando que las obras importantes se mantuvieran accesibles a las generaciones futuras. Además de su función en la copia de manuscritos, el término *scriptor* también puede referirse a autores de obras literarias o históricas, como los *scriptores* de crónicas medievales o de obras jurídicas. Estos autores no solo copiaban textos, sino que también podían componer sus propios escritos, contribuyendo a la producción intelectual de su tiempo.

sujeto/conocimiento/poder político que se gestaron a partir del Bajo Medievo, y de las cuales parte Le Goff para explicar el uso del término sin caer en anacronismos.

Es necesaria esta salvedad porque, según la tradición de esta clase de historia, el intelectual —o al menos la notoriedad del término y las implicaciones culturales y nacionales que terminarían enriqueciéndolo y universalizándolo— surge desde 1894 con el Caso Dreyfus. Este episodio es visto como el momento paradigmático en el que se cristaliza eso que Pascal Ory y Jean François Sirinelli denominaron como “Un hombre de la cultura puesto en situación de hombre político” (2007, p. 21).

En 1894 la opinión pública francesa se encontraba dividida entre *dreyfusards* y *antidreyfusards*. El injusto juicio por el que fue procesado el capitán judío-alsaciano del Ejército Francés Alfred Dreyfus fue la causa de tal división. Un grupo de personajes de la alta cultura francesa, encabezado por Émile Zola, y entre los que se contaban otros poco conocidos para la época como André Gide y Marcel Proust, y otros ya famosos como Anatole France, manifestaron su descontento con lo que consideraban un complot antisemita.

Alfred Dreyfus había sido condenado por espionaje y alta traición, y luego fue enviado a pagar su pena en la famosa Isla del Diablo, cercana a la actual Guyana Francesa. Sin embargo, debido a la presión de los familiares y a la ya desgastada renuencia de la justicia militar francesa, el caso se reabre, tomando gran revuelo mediático gracias a la carta abierta *J'accuse...!* (1898), de Emile Zola, y que fue seguida luego por un petitorio colectivo firmado por personajes de cierto reconocimiento en el arte y la ciencia.

Este hecho de gran resonancia histórica y mundial ayudó a que fuera posible la liberación de Dreyfus. Georges Clemenceau, jefe de redacción de *L'Aurore* (1897), fue uno de los primeros en referirse a esta nueva fuerza con el mote de “*intellectuels*”.

Luego el término sería utilizado de manera despectiva por Maurice en su *La protestation des intellectuels!* (10 de febrero de 1898) para acusar a los reclamantes de usar sus carreras y confraternidad para formar una élite. El intento de burla, como suele suceder en muchos casos, se usó como una triaca. Los *dreyfusards* de las firmas acogieron con beneplácito el término con el que Barrès creía ofenderlos, y de esa manera el concepto comenzó a ser debatido entre quienes veían en este el nacimiento de una nueva fuerza social ligada al conocimiento; y quienes, por otro lado, los tildaban de oportunistas y elitistas.

La historia en torno al concepto y el caso del capitán A. D. es mucho más rica en detalles, pero de momento nos interesa solo el modo como propició la legitimación del término, y la manera como su eco y propagación posibilita, en sí misma y por contraste con otras naciones, la individuación del caso ruso. Las recepciones y efectos fueron diferentes en unos y otros casos nacionales.

De acuerdo con Altamirano, en “Intelectuales: nacimiento y pericia de un nombre”, en España el término también fue acuñado por la Generación de 1898: un grupo de jóvenes poetas, ensayistas y escritores que, durante ese mismo año, manifestaron a través de sus escritos el conflicto político y espiritual derivado de la derrota española en la Guerra hispano-estadounidense. En palabras de Inman Fox: “[...] no solo debemos a los jóvenes de 1898 la penetración en la lengua castellana del término [...], sino también que fue la primera generación española que tenía una conciencia clara de su función rectora en la vanguardia política y social” (como se cita en Altamirano, 2013, párr. 10).

Por otra parte, en el caso de la sociedad italiana el proceso fue distinto. Para finales del siglo XIX, en las décadas posteriores a la unificación estatal, el término hace su aparición en Italia, pero los hombres de esta sociedad siguieron prefiriendo

la adjudicación tradicional *litterati*³. Será solo hasta 1925 cuando el término vuelve a aparecer con propiedad en la prensa, pero esta vez lo hará en representación del fascismo. En ese año, Giovanni Gentile presenta su texto *Manifesto degli intellettuali del fascismo* (1925), con el propósito de vindicar la idea de que cultura y fascismo no son incompatibles, pero es contrargumentado apenas seis días después por Benedetto Croce en *Una respuesta de escritores, profesores y publicistas italianos al manifiesto de los intelectuales fascistas* (1925); un texto con un título que deja entrever cierta reserva acerca del término *intelectuales*, y en el que defiende una de sus principales ideas: la *Política de la cultura* como un medio para defender los valores de la cultura de los asedios del fascismo. En Croce cultura y fascismo son antinomias, pues la primera se alimenta de la libertad de expresión, y el segundo propende, expresamente, por lo contrario. Más adelante el término tendrá una completa popularización en Italia con la aparición de los *Cuadernos de la cárcel* (1937), de Antonio Gramsci, autor que servirá de base para perfilar a algunos de los tipos de *intelectual* que fundamentan este capítulo.

En Latinoamérica el concepto fue de rápida apropiación. José Enrique Rodó lo menciona en 1900 en una carta que le envía al escritor venezolano César Zumeta, comentándole a qué grupo iba dirigido su *Ariel* (1900); cuatro años después, Henríquez Ureña comenta que los destinatarios de *Ariel* son “la élite de los intelectuales” (1904). Un año más tarde el poeta y ensayista peruano Manuel González Prada lo utiliza en su conferencia a manera de título y contenido: *El intelectual y el obrero* (1905). Y así, progresivamente, cuando aparece la asociación civil y cultural del Ateneo de la Juventud en 1909 —con la que tuvieron relación Mariátegui y Reyes—, el término ya se había asimilado en varias geografías, sobre

³ "Alfabetizado", en su traducción literal al castellano.

todo latinoamericana, ávida de incorporarse a los avances y movimientos modernos del orbe.

Según esto, para la época el término intelectual manifiesta varias características: es un rol sociopolítico, se manifiesta a través de grupos conformados y cumple una función específica: el conocimiento y la cultura letrada contra cualquier forma opresiva del poder. Al fijarse en las diversas intelectualidades nacionales de manera individual, las características de esas conformaciones eran diferentes en cada caso, en particular si miramos el tipo de poder al que enfrentaron, así como las cualidades de la posición ideológica de sus integrantes, determinadas tanto por el poder como por las condiciones socioculturales de sus respectivas sociedades, hecho que repercute en el contenido de sus obras y el sentido de sus acciones. Para Altamirano:

La primera conclusión podría ser que, si bien la resonancia que tuvo la acción de los intelectuales franceses en la crisis de 1898 fue muy amplia, los efectos de su irradiación no fueron los mismos en todas partes. Otro corolario importante es que los intelectuales no son considerados ni analizados de la misma manera en todas las sociedades, aun cuando todas ellas sean modernas. (2013, párr. 23)

Altamirano llega a esta conclusión luego de darse cuenta de que, si bien hay puntos de contacto, sus condiciones de formación son disímiles, en principio por la aceptación del término, al que se veía con desconfianza, bien fuera por conflictos relacionados con el ateísmo francés —como le sucedió a Rusia⁴—, o bien fuera por su

⁴ El debate entre eslavófilos y occidentalistas que se dio en Rusia en el siglo XIX tuvo como uno de sus principales ejes el problema del ateísmo que atentaba contra la fe ortodoxa. El objetivismo de los *intelligenty*, albrestando por la necesidad de intervenir la realidad rusa de la manera más práctica posible y acabar con el zarismo, los hizo contraponerse con mucha vehemencia a los principios nacionalistas y religiosos de los ortodoxos. El eje del debate fue si el futuro de Rusia se encontraba en los paradigmas occidentales en boga o, por el contrario,

adopción por parte de grupos que iban en contra de las libertades sociales y la democracia –como aconteció con los *intelectuales* fascistas en Italia–.

Rusia, debido a su régimen autocrático y a las condiciones sociales distintivas del país en comparación con las potencias europeas, desempeñó un papel significativo en la formación de los grupos intelectuales. La *intelligentsia* rusa emergió como una intelectualidad con un carácter algo singular, moldeada por las profundas desigualdades sociales, la opresión política y un sistema educativo limitado casi que estrictamente a una élite selecta, en contraste con las ingentes masas del campesinado.

Estas condiciones generaron un tipo de intelectualidad que, a diferencia de sus contrapartes en Europa Occidental, operaba en un entorno de censura y represión, lo que les obligó a desarrollar métodos y formas de pensamiento que desafiaban las estructuras establecidas desde una posición de resistencia casi clandestina. Este carácter singular no solo se reflejaba en su discurso crítico y su compromiso con la transformación social, sino también en su capacidad para vincular la teoría con la práctica revolucionaria. La atención que la historia intelectual ha prestado a la *intelligentsia* rusa, que precedió al emblemático caso francés, se debe tanto a estas particularidades como a la culminación de sus esfuerzos en la Revolución de 1917, un evento que no solo transformó Rusia, sino que también dejó una huella indeleble en el panorama global.

Estas características condujeron a los historiadores a preguntarse por la consistencia de la *intelligentsia* en la tradición de la intelectualidad europea moderna. En relación con lo anterior, Altamirano (2013) expone que:

en el paneslavismo, movimiento que proponía la unión cultural y política de las naciones eslavas bajo la ortodoxia.

Conviene no olvidar, en este sentido, que la difusión del apelativo «intelectual» acotó la propagación de otro, que alcanzaría también un uso general: *intelligentsia*. El escritor ruso Pëtr Boborykin (1836-1921) fue el primero⁵ en emplear en la prensa esta expresión, y el gran novelista Iván Turguénev, el primero en retomarla y difundirla, también en el exterior. (párr. 23)

El referente de ese término era la activa, aunque exigua minoría de literatos y pensadores que provinieran de la nobleza, de la burguesía o de categorías sociales más modestas. Tenían como condición común el haber recibido una formación intelectual universitaria, si bien no todos completaran sus estudios. La instrucción superior era un hecho sobresaliente en el paisaje social ruso, donde quienes podían leer y escribir constituían una reducida franja de la población.

Hostil tanto al régimen autocrático del zarismo como a las autoridades religiosas, la *intelligentsia* se concebía a sí misma como un segmento cultural con una misión redentora: sacar de su inercia a una sociedad atrasada y liberar las energías

⁵ Se indica el asunto acerca de la aparición del término. Nos refiere Moreno Barreto, en su tesis doctoral *Repudio y anhelo de la certeza en la filosofía de Leszek Kołakowski* (2019), que la *intelligentsia* hace su primera aparición como término en el texto *O misłoci Ojczyzny (Sobre el amor a la patria)* (1844), del filósofo hegeliano Karol Libelt. Este autor lo utiliza para referirse en principio al grupo de maestros, clérigos, funcionarios y científicos que por su formación debían dirigir la causa nacional de la Polonia del siglo XIX. Conviene resaltar que el término fue pensado para diferenciarlo –como característico de las naciones de Europa del Este– de "*intellectuels*", usado para Europa occidental. Esta distinción no es solo terminológica y geográfica, sino que responde al hecho de que los intelectuales de Europa del Este no tenían una clase burguesa definida que les permitiera obtener cierta representatividad oficial, como sí acontecía en las principales naciones vecinas de Occidente. El hecho es que los conflictos acaecidos en tierras polacas desde principios del XIX generaron su partición entre Rusia, Prusia y Austria: la consabida *Santa Alianza*, comunión de resistencia en contra de la creciente secularización europea producto de *La Revolución francesa*, y que luego mutaría en la *Cuadruple Alianza*, vínculo entre Austria, Rusia, Prusia e Inglaterra con el fin de hacerle contrapeso a los avances de las conquistas napoleónicas. La consabida relación político-cultural entre Polonia y Rusia posibilita que el término pase a formar parte de los diarios del poeta Vasili Zukovski en 1836, pero es popularizado por Borborikin en 1860, para luego declararse su "padrino" en 1904. Declara Andrzej Walicki en *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland* (1982) que, aunque el término presenta ese recorrido histórico, es Isaiah Berlin quien, a partir de la caracterización en la cultura rusa, le da una forma conceptual definitiva.

de un pueblo pobre y oprimido, si bien de esa masa sojuzgada la separaba la cultura que la identificaba como *intelligentsia*. Este conflicto de doble separación y preocupación –la *intelligentsia* distanciada naturalmente del zarato y, al mismo tiempo, alejada de las grandes masas campesinas debido a las barreras discursivas y educativas– constituye una de sus características principales. Así, el término entonces pasó al vocabulario de otros países de Europa occidental con los viajeros y exiliados rusos, ellos mismos representantes de esa minoría de disidentes cultivados.

Ya en la célebre obra de Karl Mannheim *Ideología y utopía* (1941), el término *intelligentsia* (*Intelligenz*), que había tomado de Alfred Weber, convivía y alternaba con el plural «intelectuales», es decir, con la función de un sustantivo colectivizado.

Con base en esto, un rasgo distintivo inicial de la *intelligentsia*, que también es tomado en cuenta por François Dosse en *La marcha de las ideas: historia de los intelectuales, historia intelectual* (2003), es la condición educativa de los *intelligent*. Es sabido que los intelectuales, tanto por su educación autodidacta o profesional, como por su pertenencia a grupos y demás conciliábulos culturales, poseían un alto grado de formación, pero el asunto se hace más notable cuando se analizan las condiciones de esa formación y la división que genera entre las distintas clases sociales de Rusia. Al respecto, Dosse manifiesta que:

[...] se encuentra en la constitución de la URSS de 1977 el artículo 19 que estipula que “la base social de la URSS está constituida por la unión indefectible de los obreros, de los campesinos y de los intelectuales”. Este reconocimiento jurídico por el régimen soviético del trabajador intelectual da eco en Rusia a la *intelligentsia*, que designa en los años 1860 a una élite opuesta al poder autocrático y a la iglesia existentes. Se trata de grupos de estudiantes bohemios, vagabundos de la tierra rusa, de enseñantes sin

cátedra, de escritores marginados y de intelectuales sin parroquia, [...] que son asignados como tales al enunciado de críticas nihilistas. Finalmente, el vocablo se ha extendido a la designación de los que tienen una actividad de orden intelectual. (p. 30)

“Enseñantes sin cátedra”, “estudiantes bohemios”, “intelectuales sin parroquia”, los llama Dosse; Altamirano los concibe como “exigua minoría de literatos y pensadores”, provenientes, entre otras, de “categorías sociales modestas”, algunas veces con “estudios incompletos”. Las caracterizaciones contrastan con el hecho de que “La instrucción superior era un hecho saliente en el paisaje social ruso”, y que solo era logrado por una “reducida franja de la población”. Al Rusia no poseer una clase burguesa que habilitara el protectorado de sus *intelectuales* (Barreto, 2019), el *intelligenty* se constituye como un pensador descartado en comparación con sus congéneres de Europa occidental. Esta condición hace que estos parias en su propia tierra se conviertan en una élite alienada. Berlin, en el ensayo “El papel de la *intelligentsia*”, de su libro *El poder de las ideas. Ensayos escogidos* (1998), los concibe del siguiente modo:

La sociedad rusa del siglo XIX estaba, por utilizar una expresión contemporánea, subdesarrollada [...] El conocimiento y la formación eran escasos; la pequeña minoría que tenía acceso a la civilización occidental y que leía con facilidad idiomas extranjeros se sentía relativamente alejada de la masa del pueblo, como si fuese extranjera en su propia tierra –hoy en día diríamos que se sentía alienada–. Y entre esa minoría, aquellos que tenían una conciencia sensible sentían de manera aguda la obligación natural de ayudar a sus compatriotas menos afortunados o desarrollados. (pp. 197-198)

Así, esta escisión social, producto de la formación educativa que condicionaba a la *intelligentsia* en relación con el resto del pueblo ruso, sí era un motivo por sí mismo para entender en gran medida las peculiaridades de su naturaleza intelectual⁶. Pero habría que añadir otro aspecto valioso para aproximarnos al perfil de esta categoría, y es al que Altamirano se refiere cuando destaca que la *intelligentsia* se autoconcebía como “un segmento cultural con una misión redentora”. La vocación mesiánica de los *intelligenty* es uno de los rasgos que más profundizarán los historiadores y teóricos del término. Dosse sostiene que esta concepción rusa indica otro sentido de la noción que el que remite a las categorías socioprofesionales: “Se abre sobre una interpretación ética, según la que el intelectual es, ante todo, portador de valores, de un compromiso [...] incluso de una misión salvífica” (2003, p. 30).

En contraste, de manera más concreta Berlin indica que: “No hay que confundir el concepto de *intelligentsia* con la idea de intelectuales. Sus miembros se consideraban unidos por algo más que un simple interés en las ideas” (1978, p. 186). Los *intelligenty* se percibían a sí mismos como una especie de orden, casi como un sacerdocio laico, dedicado a difundir una actitud específica ante la vida, algo similar a un Evangelio (p. 186). Estos elementos de distanciamiento permiten perfilar a la *intelligentsia* como una categoría con una exclusividad particular, que trasciende las diferencias culturales propias de cada nación. Esto es, en cuanto a su función, las demás intelectualidades de las principales naciones de Europa se parecen entre sí

⁶ En algunos *intelligenty* posteriores a los inicios de la *intelligentsia*, como Blok, el hecho se hace patente al manifestar el sufrimiento que le ocasionaba tal separación: “La línea que separa a los intelectuales del pueblo de Rusia, ¿es verdaderamente una línea infranqueable? En tanto que subsista esta barrera los intelectuales están condenados a errar, a agitarse vanamente, a degenerar en círculo sin salida” (Blok como se citó en Mariátegui, 1925, párr. 5). Ellos sabían que abogaban por unos intereses de libertad necesarios para su sociedad, pero, a la vez, la incompreensión de esa sociedad y su separación les causaba cierta inseguridad. Los necesitaban para la revolución, pero no estaban seguros de si el pueblo comprendiera del todo sus ideas, y, por tanto, decidieran organizarse para llevarla a cabo.

en lo que se parecen a la *intelligentsia*, pero ninguna de esas otras intelectualidades individualmente se parece en sí mismas a la *intelligentsia*⁷.

Es más, cuando se pase a la caracterización de sus miembros de acuerdo con estas categorías, se notará que al menos uno de ellos fluctuó por su *ser* –como se infiere de Altamirano– y su *actuar* –que es lo que Le Goff destaca del intelectual– entre lo orgánico y lo tradicional, creando un híbrido de intelectual producto de la radicalidad, febrilidad y ensimismamiento propios de los *intelligenty*, de sus creencias llevadas al límite como fórmulas para solucionar los conflictos de la realidad⁸.

Por otro lado, es innegable que mucho antes de los intelectuales modernos –entiéndase en este caso los que se tejen en torno a la amplificación que le dio el Caso *Dreyfuss*–, sujetos como Rabelais, Montaigne, Voltaire, Dante, Rousseau, incluso el mismo Pico della Mirandola, así como también Pushkin y Lermontov en los albores del siglo XIX en Rusia dieron muestra de un quehacer intelectual medianamente equiparable a como se le comenzó a concebir a finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, ya en estos dos últimos periodos mencionados, el asunto tenía que ver más que todo no solo con la utilización del conocimiento y el capital simbólico

⁷ Esto requiere una explicación complementaria. Puede pensarse en el "rey" de las naciones de Europa del Oeste como un equivalente del "zar" en las de Europa del Este. Sin embargo, la no dependencia de Roma por parte de Rusia, sustentada en la fe ortodoxa, le otorga a esta figura del poder una independencia y autonomía más entronizada por su esplendor y ascendencia imperiales. La palabra eslava "*tsar*" o "*zar*" deviene del latín "*Caesar*", que significa "césar". Esto depende también del hecho de que Rusia sea conocida como la nación de la Tercera Roma, separada de las naciones del Oeste, entre otras cosas, por su autonomía eclesiástica y su preservación como Imperio heredero de la Primera Roma, y de la Segunda Roma: Bizancio. De manera que no se trata de darle solo una definición a una categoría de intelectual, esto podría conducir la investigación a una falsa enunciación de particularidad, sino de mostrar las condiciones históricas que posibilitan su individuación, y las cuales, como veremos también más adelante, procrean un tipo de intelectual distinto al resto de Occidente. No en vano Rusia presenta un híbrido de pensamiento místico y racional para la solución de hechos pragmáticos como los políticos, también crea una organización considerada como la primera célula terrorista de la Historia en términos modernos.

⁸ Aquí se refiere el caso de Vissarión Belinski. Su labor intelectual y antizarista menguó al menos por un año debido a las diversas interpretaciones que hizo sobre la filosofía hegeliana de la Historia. En el posterior capítulo se detalla el suceso.

derivado de este como fórmula para incidir el poder, sino más bien con un cambio de actitud ante las posibilidades mismas de ese conocimiento, con su imparable secularización y laicización, ligado a los sentidos de liberalismo, civilización y ecumenismo que trajeron consigo hechos como la Revolución Francesa y la Revolución Alemana –sucesos capitales para la *intelligentsia*–. Ya en este momento de la historia el intelectual asume una actitud más consciente, y plantea un compromiso ético basado en el papel social que el conocimiento puede asumir para luchar contra la injusticia. Sobre esto, Carlos Altamirano expresa lo siguiente:

[...] que la argumentación ética sea tan corriente en el discurso sobre el intelectual nos recuerda que esta figura es irreductible a una categoría socio-profesional, que un intelectual no se define únicamente por una función (lo que es), sino también por una ‘conciencia’, es decir, por una representación de su papel como intelectual. (2013, p. 47)

Esta concepción es la que posibilita distinguir el *actuar* intelectual del *ser* intelectual y “tener conciencia de serlo”. La primera forma alude a situaciones en las que el uso del conocimiento le sirve a un sujeto para controvertir un orden rector, e incluso generar cambios en su sociedad, pero que no llegan a propiciar sistemas discursivos y círculos sociales en los que reflexionen sobre su misma labor como parte de una tradición con una misión política y social definida⁹, y por lo general de carácter

⁹ La realidad dista de ser homogénea y categórica. Si profundizamos en la Historia, es posible encontrar sujetos como Cristo, Mahoma, Lutero, quienes mediante sus discursos e ideas generaron movimientos no solo religiosos sino también sociopolíticos de inmensas consecuencias para sus épocas y la posteridad. No obstante, no hay en ellos una plena autoidentificación y reflexión que dé cuenta de su labor como objeto de estudio en sus propias disquisiciones. Los intelectuales se reconocen ellos mismos y entre sí como tales, y dejan constancia de su ejercicio. Los ejemplos que se registran en este caso pertenecen todos al campo religioso, esto es evidente debido a que antes de la laicización promovida por el Renacimiento las sociedades se organizaban a través de gobiernos teocráticos *de facto* o en potencia, como el caso de la Antigua Grecia, que, a pesar de sus ideas avanzadas de democracia, tenía aún una fuerte dependencia de la mitología y sus divinidades.

absolutamente radical; mientras que la segunda sí incluye tanto la utilización del conocimiento en instancias de poder, como la reflexión acerca de esa utilización integrada a una tradición identificable en la Historia¹⁰.

El caso es que los juicios acerca del *intelectual* van a variar según los condicionamientos del medio, y aunque Le Goff denominó a Abelardo como “la primera gran figura del intelectual moderno”, sabemos ya la relativización que le adjudica al término. Además, es “gran figura de...”, mas no intelectual en sí, y rodeado de las limitantes de una modernidad que en el discurso legoffiano apunta más a un sentido cronológico similar a lo contemporáneo (*modus/modo-hodie/hoy*), que al sentido ideológico que le imprimen el Renacimiento y la Modernidad para Occidente. Así que tanto Alcuino y Abelardo, entre otros, manifiestan atisbos de un comportamiento intelectual bajo ciertos parámetros, pero no hay en ellos una razón *per se* de ser intelectuales. O, dicho de otra forma, hay una función, mas no una conciencia de representación.

Según esto, el actuar intelectual ha estado presente en cualquier época y sociedad, pero el ser intelectual no, ya que para su manifestación es necesario asumir un rol ético y profesional centrado en una labor que reconoce el poder de las ideas y

¹⁰ Cuando Pico della Mirandola redactó sus novecientas tesis, así como Lutero sus noventaicinco, lo hicieron moviéndose dentro de sus mismos credos. No buscaban la remoción definitiva de una instancia de poder para reemplazarla por otra de convicciones totalmente opuestas, sino una transformación intestina de una forma de entender el metarrelato judeocristiano para preservarlo de una manera que ellos consideraban más libre y honesta. Este tipo de intelectualismo representa sin duda un avance en cuanto a la manera como lo concibe Le Goff en Alcuino; o también en el caso del monje Abelardo, a quien Le Goff presenta como “[...] la primera gran figura del intelectual moderno –dentro de los límites de la modernidad del siglo XII, Abelardo es el primer profesor” (1985, p. 47). En el caso de estos dos breves ejemplos, lo intelectual está presente, pero de una manera aún incipiente. No hay en la obra de Alcuino y Abelardo trazos de una autoconciencia moderna de intelectualidad, hecho que no es cuestionable dado que sería un anacronismo exigirles presupuestos intelectuales modernistas a ambos. Ellos se encontraban bajo égidas – Carlomagno y el papa Gregorio VII– cuyos poderes resultarían quizá más mortales que el zarismo del siglo XIX ante cualquier cuestionamiento.

su valor como armas, que milite y convoque voces, bien sea a favor o en contra del poder en cuestión. No obstante, así como el *ser* intelectual implica una forma esencial de la transformación del sujeto de conocimiento en la Modernidad, en el seno de esa misma Modernidad han surgido distintas formas de *serlo* y ponerlo en práctica. Veremos ahora cómo aparece su representación en Gramsci, Benda y Saíd. Se espera que estos propongan herramientas cuya combinación ayude a esclarecer la particularidad de la *intelligentsia* rusa.

1.1.1. Antonio Gramsci y Julien Benda: entre la conveniencia política y el dogma sacramental de los intelectuales

En *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1924), Gramsci se pregunta lo siguiente: “¿Los intelectuales son un grupo social autónomo e independiente, o por el contrario cada grupo social tiene una categoría propia y especializada de intelectuales?” (p. 5). El problema planteado por el polígrafo italiano apunta a un aspecto central de esta investigación: más allá de definir qué es un intelectual, la cuestión radica en conocer qué lo determina y qué características privativas posee de acuerdo con esas determinaciones. En términos generales, el intelectual es un actor social que asume una posición de guardián, preservador y ejecutor de la cultura y sus efectos en la sociedad. Sin embargo, dependiendo de cómo una sociedad determinada piense y plantee su relación con el conocimiento, los actores sociales inmersos en dicho rol poseerán unas características propias que los diferenciarán de otros sujetos que cumplen esa misma función en otros contextos.

En la terminología de Gramsci, podemos encontrar distintos tipos de intelectuales, aunque hay dos categorías jerárquicas. La primera es la del intelectual orgánico; la segunda, la del intelectual tradicional. De acuerdo con este autor, la primera forma se hace patente a partir de la figura del empresario capitalista y del

político, que no es siempre de propio el intelectual orgánico, pero que sí genera las condiciones para que este se desarrolle:

[...] el empresario capitalista crea junto a él al técnico industrial y al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etc. Debe advertirse que el empresario representa un producto social superior, ya caracterizado por cierta capacidad dirigente y técnica (es decir: intelectual): debe poseer cierta capacidad técnica no solo dentro de la esfera circunscripta de su actividad y de su iniciativa propia, sino también en otras esferas, [...] (debe ser un organizador de masas de hombres; un organizador de la “confianza” de los inversores de la empresa, de los compradores de sus mercancías, etc.). (1924, p. 5)

De esos medios, por lo general mercantiles, industriales y económicos, procede una forma del intelectual orgánico, si bien necesita de las condiciones brindadas por el empresario. Este último no es siempre en sí mismo una categoría de intelectual, sino que es necesario con que uno de estos manifieste “tener capacidad para la organización de la sociedad en general” (p. 5), y que posea la capacidad de elegir a “empleados especializados” que puedan sostener y desarrollar con su actividad organizativa las relaciones generales del proyecto económico, político y social pretendido, para que surja el orgánico. Dichos “empleados especializados” son intelectuales orgánicos “que cada nueva clase crea junto a ella y forma en su desarrollo progresivo, son en general especializaciones de aspectos parciales de la actividad primitiva del tipo social nuevo que la nueva clase ha dado a luz”¹¹ (p. 5).

¹¹ Es relevante el hecho de que para la época de la formación de la *intelligentsia* no se presentara de manera directa este tipo de intelectuales, ni siquiera en los encuentros entre eslavófilos y occidentalistas, cuando ya existían facciones definidas en pro y en contra del nacionalismo. Este hecho lo que revela es que el zarismo no era un sistema que tomara muy en cuenta el conocimiento intelectual como forma de poder, de ahí que tuviera que esperar hasta Alejandro II –zar desde 1855 hasta su asesinato en 1881– para que al menos se les

Esta postura concibe que todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres ejercen en la sociedad la función de intelectual (Gramsci, 1937). Para el autor italiano, la función social inmediata de la actividad profesional, con la que se establece el peso más fuerte de dicha actividad específica, convierte al ser humano de por sí en un intelectual. Independientemente del trabajo que realice, ya sea manual o intelectual, una persona puede ser considerada como tal, pues no es propiamente la actividad ejercida la que va a determinar su función intelectual, sino su participación como artífice en los sistemas de producción y legitimación social, política y económica. Si es obrero, en la medida que no-propietario de los medios de producción y productor de valor, es decir de plusvalía (Oliva, 2020) –y que es, a fin de cuentas, una forma del empleado especializado que se menciona en el párrafo anterior–; y si es capitalista, en la medida que es propietario de los medios de producción y acaparador de plusvalía –y que funge como organizador de su propia función y de la de los que dependen de él–. El hecho es que ambos influyen de manera orgánica según sus capacidades y funciones dentro del espacio al que pertenecen.

Las categorías propuestas por Gramsci adquieren mayor amplitud cuando esta intelectualidad orgánica comienza a desarrollarse, tomar posición y crear narrativas que validen los puestos de poder. Esto es, cuando empieza a ejercer la función intelectual. No es que los obreros o los capitalistas asuman el papel de escribas o ideólogos de su visión de mundo, aunque puede ocurrir. Sino que, en su afán de permanencia y en su interés por justificarse como centros de poder y de cultura,

diera cierta participación a las clases educadas en asuntos políticos. Durante este tiempo, los jóvenes educados que no tomaban decidido partido por el progresismo solo esperaban un ascenso en las carreras burocráticas y nobles, enfocadas en la explotación de la hacienda y el regimiento militar, cuando ya en Francia el antisemitismo había levantado intelectuales defensores de políticas de Estado como Barrès y Drumont.

empiezan a reclutar y adherir orgánicamente a sujetos que velen intelectualmente por sus propios intereses.

En este punto, la línea divisoria con el intelectual tradicional se torna difusa, ya que ese *modus operandi* del intelectual orgánico, al defender con ideas y posturas ideológicas un tipo de poder que aspira a mejorar su posición o mantenerse, se asemeja al *ser* y a la *acción* del intelectual tradicional.

Así, el asunto se convierte en un juego de poderes y unas tomas de posición para normalizarlo en todas las dimensiones posibles: desde el obrero que garantiza una mano de obra cualificada hasta el economista que reflexiona sobre los mejores modos de guiar el capital y la producción. Con base en esto, surgen varias preguntas, ¿qué es entonces lo que diferencia en la concepción gramsciana al intelectual orgánico del tradicional? ¿En qué punto el intelectual orgánico productor de conocimiento se acerca al intelectual tradicional (que es de por sí productor de saberes)? Si un poder emergente que estaba siendo apoyado por intelectuales considerados tradicionales se posiciona en el mando, ¿esto los convierte automáticamente en intelectuales orgánicos? Y viceversa, ¿los intelectuales orgánicos que apoyaban al poder desplazado se convierten en tradicionales por cuestionar ahora el poder de turno? Gramsci fue consciente de esta complejidad y por ello, en *La formación de los intelectuales* (1936), manifiesta que:

Esta investigación sobre la historia de los intelectuales no [es] de carácter “sociológico”, sino que [da] lugar a una serie de ensayos sobre la historia de la cultura (*Kulturgeschichte*) y de la ciencia política. No obstante, [es] difícil evitar algunas formas esquemáticas y abstractas que recuerdan a las de la sociología. (p. 26)

Las formas a las que se refiere Gramsci tienen que ver precisamente con las clasificaciones mencionadas y la complejidad que entraña aplicarlas a los distintos movimientos políticos que pueden darse en determinada sociedad. Es decir, la diferenciación entre epistemología histórica y sociológica a la que alude obedece a la dificultad de ir organizando tales formas y abstracciones sociales en el complejo *continuum* de la Historia. Ahora bien, para comprender la manera como Gramsci concibe al intelectual en su historia, es necesario contrastarlo con las definiciones y representaciones que Benda da acerca del intelectual tradicional; de este modo, es posible aproximarnos al entendimiento y ubicación de esas categorías en relación con los movimientos del poder en la Historia. Benda, al concebir que los intelectuales deben declarar “que su reino no es de este mundo, que la ausencia de valor práctico es precisamente lo que constituye la grandeza de su enseñanza” (1927, p. 178), perfila un tipo de intelectualidad radical que se desvirtúa en “el siglo de la organización intelectual de los odios políticos: [el XX]” (p. 33).

Para este autor, el entrar en esos juegos de poder constituye la *traición de los intelectuales*; es el perjurio a un devenir sacerdotal de mártires de la verdad y de valores que “no son de este mundo” (p. 34). Benda mira al intelectual tradicional en un estado puro, y al reconocer como traición su pertenencia a esos juegos políticos, lo declara una categoría en vía de extinción, cuando no ya extinta. Gramsci, por el contrario, percibe en este proceso una transformación que está en sintonía con los movimientos de las clases sociales. El pensador italiano vincula la transformación intelectual con la sociopolítica, identificando en ella matices que permiten comprender la historia intelectual de nuevas maneras. Una de estas perspectivas se centra en el análisis diacrónico de las sociedades y en el lugar cambiante que pueden ocupar los intelectuales en ese contexto. De acuerdo con Oliva (2020), en el caso del tradicional,

pueden esgrimirse nueve características para entenderlo en su posición y desplazamientos:

1. Están constituidas por los intelectuales orgánicamente ligados a una clase del modo de producción anterior.
2. Están también integradas por los intelectuales que, en el seno de un modo de producción, son o están ligados orgánicamente a las clases desaparecidas o en vías de desaparición.
3. Al intelectual se le denomina tradicional siempre en relación con una clase progresiva.
4. El concepto de intelectual tradicional designa un objeto visto desde una perspectiva histórica. Se funda en el análisis de las tendencias históricas de las clases sociales.
5. Estos intelectuales manifiestan una ideología por la que se presentan como independientes de las clases sociales y como representantes de una continuidad histórica.
6. Esta ideología esconde su carácter de clase.
7. Enmascara su posición de clase que puede variar con las diferentes épocas históricas, pero que siempre está presente en sus actividades intelectuales.
8. Esta ideología tiene una determinada eficacia política: a) da a los intelectuales un sentimiento de solidaridad de casta y una cierta cohesión; b) les impulsa a proporcionarse organizaciones relativamente independientes de las clases dominantes; c) justifica lo que les permite su mayor o menor grado de autonomía: la defensa de sus intereses de casta, primordialmente cuando esta defensa le conduce a la oposición a alguna decisión de las clases

dominantes; d) sirve, finalmente, para ocultar sus posiciones de clase, para mixtificar a las clases sobre las que ejercen su hegemonía.

9. La subordinación, o mejor dicho, la asimilación de los intelectuales tradicionales por los intelectuales orgánicos de la clase dominante es directamente proporcional, por una parte, a la fuerza de los caracteres orgánicos y progresivos de esta clase y, por otra, a la debilidad de la organización de los intelectuales tradicionales. (párr. 40)

Las nueve características enunciadas se pueden organizar en tres líneas de sentido:

a.) Los intelectuales tradicionales se denominan así por ser valorados desde una perspectiva histórica en la que se rescata su pertenencia a los movimientos progresistas. O sea, solo pueden ser vistos como tal cuando el dictamen de la Historia los ha vinculado a una tendencia centroizquierdista – progresismo¹²; b.) se conciben a sí mismos y son concebidos por ciertas tendencias de la historia intelectual como pertenecientes a una clase especial que no se aúna a castas sociopolíticas particulares con intereses egoístas; más bien como una cofradía amalgamada por la resistencia a la tiranía; c.) tal autoconcepción es en realidad una máscara que encubre sus filiaciones políticas.

Estas tres líneas permiten identificarlos en parte con la cualificación que Benda les otorga: una casta de iluminados con una labor redentora. No obstante, la otra parte presenta esa posición como un posible encubrimiento de ciertas tendencias del pensamiento político con intereses partidarios. Por ello, Gramsci desacraliza la

¹² En palabras del *Oxford Languages* (2021), el término progresismo, en su acepción I, refiere a "Ideología y doctrina que defiende y busca el desarrollo y el progreso de la sociedad en todos los ámbitos y especialmente en el político-social". Se hace la aclaración en este momento debido a que el término será utilizado varias veces en la investigación de un modo indistinto, y no se pretende ligarlo de manera estricta a su origen en el Reformismo francés.

independencia y la aureola de la tradición intelectual, la hace poner pies sobre la tierra en la medida que la analiza como una ficha más en el engranaje social. Empero, tal desacralización no constituye un menoscabo de su labor, sino que la despoja del manto místico que la ha rodeado para concebirla en su plena naturaleza de actuación sociopolítica.

En realidad, Gramsci no está pensando exclusivamente en clasificaciones cerradas de traiciones frente a lealtades; de buenos frente a malos; de opresores frente a oprimidos; de persecutores frente a perseguidos. No. Lo que hace el autor es discernir el sentido evolutivo del intelectual en la Historia, con el propósito de hacernos caer en la cuenta de que la visión clásica del intelectual como representante de los desposeídos, y que por lo general se encarna en la acción de filósofos, clérigos, profesores, escritores, pensadores que abogaban por los intereses de los necesitados, puede seguir siendo encarnada por esas mismas profesiones en la Modernidad, pero con el agregado de que en muchos casos tales rótulos del intelectual tradicional pueden estar del lado de quienes ostentan el poder.

Cuando se presentó párrafos arriba la lucha entre *dreyfusards* y *antidreyfusards*, se pudo evidenciar que sujetos dedicados a actividades similares a las de Zola, France, Gide o Proust, y que se mofaban de los intelectuales siendo ellos mismos intelectuales, utilizaban su capital simbólico e intelectual para profesar el antisemitismo. Es el caso del hispanófilo francés Maurice Barrès, autor del editorial *La protestation des intellectuels!*; así como también el escritor y periodista Édouard Drumont con su publicación antisemita *La France juive* (1886). Y en casos más cercanos, Carl Schmitt con el nazismo; Neruda con el estalinismo; García Márquez con el castrismo; entre muchos otros que enriquecen la historia intelectual del siglo XX.

Sobre este punto podría pensarse que Benda está equivocado, pues en épocas anteriores a la Modernidad también hubo manifestaciones intelectuales que, en vez de fungir como mártires de la verdad, se alinearon con quienes ostentaban el mando. No obstante, la posición de Benda está cercada ante el hecho de tales manifestaciones por una petición de principio, y es que para él el intelectual es solo sinónimo de defensa de la libertad y de los valores de verdad y justicia –algo que encarnará de manera especial los dos primeros miembros de la *intelligentsia*: Vissarión Belinski y Aleksánder Herzen–, como veremos más adelante.

Benda construye un relato en el que establece un compromiso agónico con su propia actuación como intelectual: periodista, literato, antifascista, de tendencia comunista al final de su vida, de ascendencia hebrea y demócrata ante la ocupación alemana en Francia; él fue un reflejo de su propia visión de mundo: un adepto a la fe de la intelectualidad y la inteligencia como medios de resistencia.

1.1.2. Edward Saíd: su concepción y el especial concilio de las representaciones intelectuales

Uno de los autores que logra un concilio entre las descripciones anteriores es Edward Saíd. Para iniciar su análisis, partamos de una valoración que sobre este autor hace Francois Dosse:

Ciertamente los tiempos han cambiado y hay caminos más apaciguados por donde llevar la cruz [refiriéndose a la labor sacrificial que Benda le exige al intelectual]. Pero Edward Saíd continúa inspirándose en la concepción de Julien Benda que juzga ‘seductora y fuerte’, incluso si, en este final del siglo XX, la definición gramsciana se revela más próxima a la realidad de la sociedad moderna, que ha permitido la proliferación de las funciones intelectuales, multiplicando las tareas vinculadas a la producción y transmisión del saber. Por

lo tanto, Edward Saíd pretende conjugar estos dos polos, social según Gramsci y casi místico en Benda, para perpetuar una credibilidad para el intelectual de los tiempos modernos. (2003, p. 32)

Saíd toma una postura conciliadora porque entiende que ambas integran el perfil más idóneo de lo que debe ser un intelectual en la actualidad, aunque su propio juicio se inclina más al del francés sin dejar de tomar en consideración el del italiano. De Benda sustrae la idea del compromiso ético con la verdad y la justicia; y de Gramsci la variabilidad que la proliferación de actividades profesionales en la Modernidad ha traído consigo. Veamos cómo concibe a ambos autores para luego pasar a su propia concepción.

En el texto *Representaciones del intelectual*, en la parte correspondiente a “Las conferencias Reith de 1993”, Saíd abre la discusión con una pregunta similar a la que se plantea Gramsci al inicio de *Los intelectuales y la organización de la cultura*: “Los intelectuales, ¿son un grupo muy amplio o, por el contrario, constituyen un grupúsculo de personas selectas?” (p. 16). La pregunta introduce de plano las dos versiones en disputa. El grupo amplio corresponde a Gramsci; el grupúsculo de personas selectas, a Benda. Sobre Gramsci, Saíd ofrece lo que es su interpretación del contraste entre intelectuales orgánicos y tradicionales:

Gramsci pensaba que los intelectuales orgánicos se implican activamente en la sociedad, es decir, luchan constantemente para cambiar las mentes y ampliar los mercados. Al contrario que los sacerdotes y los profesores, que más o menos parecen no moverse del mismo lugar, y hacen el mismo tipo de trabajo año tras año, los intelectuales orgánicos están siempre en movimiento decididos siempre a sacar partido de una situación. (pp. 17-18)

Esta valoración ubica al intelectual orgánico en un área de la producción intelectual que podríamos catalogar como *ilustrada*, en el sentido de que no dilata el término hasta cobijar, por ejemplo, a la clase obrera, tal como sí lo hace Gramsci. Esta no inclusión es importante en la medida en que Saíd considera que el intelectual –orgánico o tradicional– necesita algún tipo de producción– bien sea de carácter teórico-económico o reflexivo-filosófica– para justificar tal denominación.

Desde su visión, el intelectual no se considera así solo por el hecho de cumplir un rol social-laboral, sea cual sea, y que luego puede ser calibrado según algunas de las subcategorías que sistematiza Gramsci. Así que para ubicarnos en la idea del intelectual como un actor social ligado a la creación de pensamiento ilustrado dejamos de momento las otras clases a las que el italiano, desde un marcado influjo marxista, otorga ese título. Para Saíd, que un oficio manual exija un ejercicio del pensamiento no implica que deba considerarse intelectual. No vemos en esto una exclusión elitista tipo pensamiento ilustrado/pensamiento periférico (Deves, 2017), sino una delimitación basada en el nivel de incidencia que tienen las ideas en las sociedades, el poder y la cultura desde los escenarios tradicionales –grupos, conciliábulos, partidos, generaciones, entre otros– de la intelectualidad.

El deslinde que Saíd hace también es categórico, y permite ampliar y resemantizar el enfoque gramsciano de intelectual en una forma macro –a secas–, y luego en dos subcategorías con dos matices cada una. En principio, intelectual a secas: “En la actualidad, todo aquel que trabaja en cualquiera de los campos relacionados tanto con la producción como con la distribución de conocimiento es un intelectual en el sentido de Gramsci” (Saíd, 2003, p. 19). Tal producción y distribución no tiene todavía etiquetas, puede ser filosófica o de especulación de mercados, y aun

así es intelectual según la categorización macro. Y, en segundo lugar –ahora sí con etiquetas– las dos subcategorías y sus dos matices:

- a. Subcategoría 1: El orgánico. Primer matiz: el reclutado por las categorías sociales dominantes para favorecer sus intereses, y se mueve en lo mercantil y lo bursátil. Segundo matiz: el que por fuera del territorio estricto de lo económico desarrolla un discurso reflexivo que busca validar la ideología dominante.
- b. Subcategoría 2: El tradicional. Primer matiz: el “reducido grupo de reyes-filósofos superdotados y moralmente capacitados que constituyen la conciencia de la humanidad” (p. 17). Segundo matiz: ese mismo reducido grupo de *superdotados* que también aboga por la conciencia de la Humanidad, pero en un terreno plagado de variaciones acerca de lo que es esa conciencia, e inmersos en una realidad más globalizada y cambiante.

Para Saíd, el análisis social que implementa Gramsci se ajusta más a la historia reciente, sobre todo en el margen final del siglo XX. Muchas profesiones nuevas han desarrollado sistemas de conocimiento e interpretación del mundo que inciden las realidades sociales, y no siempre tras la vindicación de valores de justicia y verdad. Estrategas militares, sociólogos, politólogos, economistas, abogados, científicos, académicos disertan sobre temas de alto impacto en lenguajes y formas especializadas que son normalmente concebidas como propias de intelectuales. La connotación legitima la categoría de intelectuales orgánicos por sí mismos y sus matices, pues en su mayoría estas profesiones se sustentan en ideologías pertenecientes a escalas sociales que controlan desde castas privilegiadas, desde puestos gerenciales y administrativos, o como pensadores en filosofía e ideología que abogan por el poder encumbrado y sus beneficios. Difícilmente puede encontrarse a

un abogado o un estratega militar de la cultura oficial que resguarde, a tal punto de ser socialmente martirizado, causas que no impliquen una ganancia para el *statu quo* al que pertenecen. Esa es la realidad del mundo actual, y es innegable que su proceder atañe a la de sujetos de conocimiento puestos en situación de sujetos políticos, no refiriéndose siempre lo político a un asunto de partidos o de órdenes ministeriales, sino también empresariales y bursátiles.

Lo que busca Saíd es actualizar el debate y comprender la evolución del término en sus manifestaciones. Asume la cercanía al perfil de uno, pero bajo las condiciones que expone el otro. Esto es, el carácter del intelectual de Benda en el escenario de Gramsci: un intelectual consciente de la amplitud de las variaciones de la intelectualidad, pero que, tal como lo exige también su condición de exilado y pensador poscolonial, se va para el bando de los considerados desposeídos, minorías, subalternos o periféricos. Su situación de propalestino le exigió tal posicionamiento.

Ahora, el hecho de que el carácter de intelectual que persigue se aproxime más al de Benda, no quiere decir que no cuestione también su postura. En su interés por actualizar el debate y los perfiles propuestos, Saíd busca depurar lo mejor del tradicional para aclarar y validar su misma condición de intelectual. Al respecto nos dice que: “Benda no se detiene nunca a explicarnos cómo conocen esos hombres la verdad, o si sus cegadoras intuiciones acerca de los principios eternos pudieran, lo mismo que las de Don Quijote, no ser otra cosa que fantasías privadas” (p. 18). Este juicio nos conduce a analizar por qué, afiliándose más a Benda, cuestiona un hecho capital del intelectual tradicional: su creencia en la genuina defensa de valores verdaderos y eternos. Puede que el hecho se deba a la manera como concibe los

modos de acercarnos a la realidad y definir hoy estos valores en comparación con tiempos pretéritos.

Los conflictos de la realidad que Saíd confrontó a lo largo de su vida eran y siguen siendo tangibles, inmediatos y difícilmente cuestionables en su veracidad, aun cuando posiciones contrarias quisieran ocultarlos y tergiversarlos. El efecto de la globalización en la información¹³, los medios de comunicación, la celeridad de los medios informativos y sus constantes comprobaciones son un material mucho más fiable que las elucubraciones metafísicas que se daban bajo un credo como el de Cristo, a quien Benda toma como ejemplo de intelectual en el sentido que él le adjudica al término. Lo que se quiere decir es que el conflicto palestino-israelí en los tiempos actuales difícilmente puede saldarse a favor de Israel si no existe una predeterminación mental imperialista o sionista; mientras que el actuar de Cristo, pensado por fuera del dogma cristiano, requiere un tanto más de reflexión para validarse como totalmente positivo; el judaísmo ortodoxo tradicional, de hecho, lo considera un impostor, y la labor de Cristo como intelectual, tal como lo concibe Benda, quizá tenga mucho de “fantasía privada”, dado que remueve un sistema religioso y cultural basado –reitero, por fuera del dogma cristiano– en especulaciones en gran medida metafísicas. Saíd se reconoce como un intelectual tradicional, que también defiende valores de verdad y justicia, pero considera que la naturaleza de esos valores es mucho más evidenciable, concreta y factible en la actualidad que en

¹³ En la conferencia *Manteniendo a raya a pueblos y tradiciones*, del mismo libro, Saíd explica que “[...] la increíble aceleración tanto de los transportes como de las comunicaciones ha desarrollado una nueva conciencia de lo que se ha dado en llamar «diferencia» y «alteridad»; en palabras sencillas esto significa que si alguien empieza a hablar de los intelectuales no puede hacerlo de una manera tan general como antes, dado que por ejemplo los intelectuales franceses muestran una historia y un estilo completamente diferentes que sus colegas chinos. En otras palabras, hablar hoy de los intelectuales significa hablar específicamente de las variaciones nacionales, religiosas e incluso continentales del tema, porque cada una de dichas variaciones parece requerir una consideración independiente”. (p. 31)

siglos o milenios anteriores. Esto es algo que puede evidenciarse en la manera como se autoproclama:

Voy a tratar de expresar esto mismo de forma más personal: como intelectual yo presento mis puntos de vista ante una audiencia o distrito electoral, pero lo que aquí se ventila no es solo la cuestión de cómo articulo dichos puntos de vista, sino también la cuestión de qué represento yo mismo, como alguien que está tratando de llevar adelante la causa de la libertad y la justicia. Yo digo o escribo estas cosas porque, después de mucha reflexión, responden a lo que yo creo; y, por otra parte, también deseo persuadir a otros para que acepten estos puntos de vista. Se produce por lo tanto una mezcla sumamente compleja entre el mundo privado y el público, mi propia historia, mis valores, escritos y posturas tal como se derivan de mis experiencias, por una parte, y el modo como cada uno de estos elementos penetra en el mundo social donde determinadas personas discuten y toman decisiones acerca de la guerra, la libertad y la justicia, por la otra. (pp. 21-22)

Con esto, salda la deuda de subjetividad e individuación propia del intelectual tradicional al reconocer que lo que manifiesta es lo que siente y lo que representa, sus valores, sus escritos, sus posturas y experiencias —que entiende en pro del bienestar de la humanidad—, pero luego enuncia que esas creencias buscan y terminan penetrando en el mundo social donde se debaten los principios de libertad y justicia que él proclama. Es esta una de las muestras como Saíd integra las posturas de Benda y Gramsci. No es, como podría pensarse, la proyección de un intelectual que se debate entre defender categorías sociales de poder o su fidelidad a la *verdad*, sino de un intelectual que manifiesta un compromiso ético con lo que considera justo, pero intentando afectar a categorías sociales de poder de orden político-internacional,

y en las que confronta los discursos de intelectuales orgánicos, tanto en el campo económico como en el del conocimiento ilustrado. Saíd sintetiza el híbrido de una manera especial:

No existe algo así como un intelectual privado, puesto que desde el momento en que pones por escrito determinadas palabras y las publicas has hecho tu entrada en el mundo público. Pero tampoco existe únicamente un intelectual público, alguien que se limita a ser algo así como un figurón, portavoz o símbolo de una causa, movimiento o postura. (p. 22)

Su representación de intelectual lo reconoce como portador de valores y como sujeto público inmerso en el choque y la relatividad de los discursos, sin necesidad de ser solo un estandarte orgánico de categoría social.

Sobre Benda, Saíd expone aún dos consideraciones más. Una que vuelve a cuestionar su visión, pero para entenderla de mejor manera aplicada a la contemporaneidad; y otra que busca vindicar sociológicamente el actuar del intelectual tradicional de Benda en la Historia. Sobre la primera, en la conferencia “Manteniendo a raya a pueblos y tradiciones”, el autor señala que los intelectuales de Benda parecían moverse en un espacio único e ilimitado, con un conjunto de rasgos identitarios comunes, y que apuntaban más a menos a los mismos sistemas de valores: los occidentales europeos. Saíd señala a Cristo como una de las pocas excepciones; no obstante, sabemos que Roma “blanquea” a Cristo –un sujeto cultural y racialmente mediorienta– para Occidente. Asimismo, el autor propalestino indica que la posición de Benda es entendible, pero puede ser reevaluada, pues con el advenimiento de la poscolonialidad los centros de la esfera se han ido desplazando,

y esto involucra también un cambio en los paradigmas de las intelectualidades y la manera como las valoramos.

En relación con la segunda consideración, Saíd rescata que, a pesar de ese etnocentrismo, “los ejemplos dados por Benda muestran que no aprueba la idea de pensadores totalmente liberados de compromisos, ajenos al mundo y encerrados en su torre de marfil, intensamente privados y dedicados a temas abstrusos y hasta tal vez ocultos” (p. 17). En este punto, ya la valoración entra en otra escala, mantiene la idea de que están ensimismados en una cultura homogénea en comparación con la heterogeneidad de las del resto de los otros continentes, pero que dentro de su radio de acción los intelectuales cumplían una función social y pública, para luego cerrar con lo que él considera el núcleo duro de la definición bendaniana: “Los auténticos intelectuales nunca son más ellos mismos que cuando, movidos por una pasión metafísica y por desinteresados principios de justicia y verdad, denuncian la corrupción, defienden al débil, se oponen a una autoridad imperfecta u opresiva” (pp. 17-18), y que es lo que rescata en mayor medida para su autoconcepción de intelectual.

En última instancia, lo que hace Saíd es asumir su papel como intelectual tradicional, pero en una época más actual. A esto se suma el hecho de que su condición de exilado lo impele a mantenerse firme en esa identidad, dado que “esta no se reduce a una situación tangible de expatriado, sino que debe responder a una actitud, a un modo de ser existencial” (Dosse, 2007, p. 33), y Saíd responde con una postura acorde con las imposiciones del medio. Por último, concibe un tipo de representación intelectual que no obra bajo la sombra incluso de esa misma representación, es decir, de un papel prefabricado, sino que se autohabilita constantemente desde su propio ejercicio, incluso como una deconstrucción de su

propia actividad en la medida que debe saber moverse para no caer en los sectarismos que puedan procrear sus mismas manifestaciones. Es esta, entonces, su propia definición:

Las representaciones del intelectual, sus articulaciones de una causa o idea con vistas a la sociedad, no se orientan primariamente al fortalecimiento del yo o al encomio del *status*. Tampoco se las contempla como algo que ante todo está al servicio de poderosas burocracias y generosos empresarios que reparten empleo. Las representaciones intelectuales son la actividad misma, dependiente de un tipo de toma de conciencia que es escéptica, comprometida, inquebrantablemente consagrada a la investigación racional y al enjuiciamiento moral; y esto pone de relieve al individuo y lo interpela. Conocer cómo se debe usar correctamente el lenguaje y cuándo intervenir en el lenguaje son dos rasgos esenciales de la acción intelectual. (p. 27)

De momento, hemos visto cómo los intelectuales han entendido su propia labor, en situaciones puntuales de la Historia y en las transformaciones sufridas. La disertación que se acaba de hacer en los subacápites anteriores sobre los distintos perfiles y representaciones del intelectual resulta de mucho provecho para esta tesis, pues la *intelligentsia* como categoría no es un bloque cerrado. Al no surgir bajo el protectorado de una clase social especial, ni poseer una asociación sistemática entre sus integrantes, requiere que las categorías con las que se analice sean móviles, dinámicas, que se adecúen a sus disímiles revelaciones aun en un mismo intelectual en particular. Veremos el modo cómo sus miembros se acercaron y alejaron paulatinamente de sus esquemas; cómo otros mostraban actitudes que desdecían de la misma *intelligentsia*, pero luego actuaban de otro modo que la justificaba; veremos cómo se presentó el encantó y el desencanto acerca de sus ideales. En este punto,

Bessançon, Berlin y Pipes nos ayudarán a entender sus peculiaridades y el sentido de exclusividad que la historia intelectual le ha otorgado.

Capítulo 2

2. ¿Qué es la *intelligentsia* rusa? Entre el surgimiento histórico y su análisis como categoría intelectual

Este capítulo se enfoca en la definición de lo que se entiende por *intelligentsia* rusa¹⁴ como una categoría específica dentro de la historia intelectual, sus miembros¹⁵ y sus características. Intenta dar respuesta a interrogantes tales como ¿qué es la *intelligentsia* rusa? ¿Existió como intelectualidad independiente? Y si es así, ¿dónde y cuándo surgió? ¿Qué la distingue de otras intelectualidades?

Los referentes centrales de este capítulo son Besançon, Berlin y Pipes, dado que llevan las categorizaciones de manera concreta al campo ruso. Besançon desde el cauce de los fundamentos conceptuales y políticos que formaron la ideología de la

¹⁴ Es necesario aclarar desde este momento que la *intelligentsia* no puede ser asumida del todo como un movimiento unificado. Incluso podría hablarse de un prelude, un núcleo y una dispersión, cada uno con notables semejanzas y diferencias. Esto se debe a que cada una de esas etapas respondió a distintos momentos de la Rusia del siglo XIX y, en efecto, del pensamiento social ruso. Las semejanzas son perceptibles en el fin que perseguían; y las diferencias, en el modo de proceder para alcanzar tal fin. No obstante, tomando en cuenta el contrapeso del absolutismo profesado por la autocracia zarista, se puede decir que el desenlace fatal de los acontecimientos en la Revolución de 1917 permite ver en retrospectiva a la *intelligentsia*, dada también su ideología absolutista, como una especie de unidad con altibajos, pues cada etapa precedente no era del todo consciente de los alcances intelectivos y pragmáticos que tendría la posterior.

¹⁵ De aquí en adelante se asume el término *intelligent* para designar a los miembros de la *intelligentsia*, como variación del concepto *intelligenz* en el medio alemán, e *intellectuels* en el medio francés. La distinción y el uso del término lo realiza el historiador y profesor Richard Pipes en su emblemático texto *La Revolución Rusa* (1990). La variación, tal como se argumenta más adelante, no es solo nominal, sino que implica una singularidad en correspondencia con las diferencias de los intelectuales en distintas sociedades.

intelligentsia y sus condiciones; Berlin desde la concepción misma de la *intelligentsia* como categoría distintiva en la historia intelectual; y Pipes desde la explicación de las razones sociológicas que determinaron la extrema radicalidad de la *intelligentsia* rusa, y cómo estas permiten relacionarla con otras *intelligentsias* nacionales.

Para entender la *intelligentsia* rusa como categoría en la historia intelectual, y aún más, como categoría particular dentro de este tipo de historia, se hace necesario sujetarla a tres variables. La primera tiene que ver con su aparición, formación y desarrollo histórico; la otra con su caracterización e interpretación; y, finalmente, se valoran sus manifestaciones a través de tres de sus miembros representativos: Belinski, Herzen y Bakunin, quienes ilustran la naturaleza heterogénea de la *intelligentsia*.

El nacimiento de la *intelligentsia* puede ubicarse entre 1848 y 1850. Sus causas principales: el deterioro del régimen a raíz de la Revuelta Decembrista de 1825; la marcada influencia del Romanticismo alemán; la creciente occidentalización de Rusia, producto de la apertura iniciada por Pedro el Grande entre finales del siglo XVII y principios del XVIII; los levantamientos de 1848 en las principales naciones Europeas, en especial la formación de la Segunda República Francesa; la fuerte represión y censura de 1848 a 1855, a la que Annakov denominó “la hora más negra en la noche del oscurantismo ruso” (Berlin, 1978); y, por último, la introspectiva, mística, politizada, intelectual, racional, romántica, sufriente y radical consciencia rusa, consecuencia inevitable de esa exótica mescolanza precedente.

Cada causa corresponde a distintas fases o situaciones de la historia rusa, casi siempre que la nación eslava se vio sometida a influjos externos y decisiones políticas internas que moldearon la ideología de ciertas capas sociales existentes y otras que estaban madurando. La historiografía tradicional tiende a ubicar el inicio de la

transformación en los viajes realizados por Pedro I, el Grande, en 1695, y que tuvieron, entre otros, el propósito de ampliar el espectro marítimo del imperio hacia los mares meridionales. Uno de los resultados más prominentes de la arriesgada travesía fue la captura de la ciudad de Azov, del óblast de Rostov, –que se encontraba en poder de los otomanos– y, posteriormente, la fundación de la fortaleza y ciudad del puerto de Taganrog, con la fundación también allí de la primera base naval rusa del mismo nombre del puerto. Expone Isaiah Berlin que, durante ese periplo, Pedro I tuvo acceso a diversas ciencias y técnicas de orden social, educativo y militar con las que no se contaban en Rusia: desde la construcción de material y vehículos de guerra, pasando por las ideas que lo llevaron a construir la Academia de Ciencias de San Petersburgo y la Escuela Politécnica, hasta normas de urbanidad que fueron al inicio motivo de incomodidad y sorna por parte de los boyardos. Sin embargo, más allá de las incidencias de la historia del caso, lo que interesa de momento es la impronta indeleble que la apertura a Occidente dejaría en la mentalidad de la escasa, aunque creciente, población rusa que tuvo acceso al conocimiento de esos nuevos paradigmas políticos y culturales:

La mayoría de los historiadores rusos convienen en que el gran cisma entre los educados y la «gente oscura» en la historia de Rusia brotó de la herida infligida a la sociedad rusa por Pedro el Grande. Llevado por su celo reformista, Pedro envió a unos jóvenes seleccionados al mundo occidental, y cuando hubieron dominado los idiomas del Occidente y las diversas nuevas artes y técnicas que surgieron de la revolución científica del siglo XVII, les hizo volver, para que fueran los jefes de aquel nuevo orden social que, con implacable y violenta prisa, impuso a su patria feudal. De este modo, creó una pequeña clase de hombres nuevos, mitad rusos, mitad extranjeros, educados fuera de

la patria, aunque hubiesen nacido en Rusia; estos, llegado el momento, pasaron a formar una pequeña oligarquía empresarial y burocrática, colocada por encima del pueblo, y que ya no compartía aquella cultura todavía medieval; habían sido separados de ella irrevocablemente. (Berlin, pp. 186-187)

De estos jóvenes y de este sentir deviene la *intelligentsia*. A partir de ese primer paso de occidentalización se esperaba casi un siglo para que otro regente del trono continuara de modo decisivo con los planes emprendidos por Pedro I. La tarea le correspondió a Catalina II (1762-1796), conocida como Catalina la Grande. Sin embargo, a partir de este último momento en el que Rusia volvió a abrirse de manera más clara a Occidente, inicia también la alternancia de represión y cierta libertad que dominaría los escenarios sociopolíticos e intelectuales de la Rusia de finales del XVIII y todo el XIX. Al respecto Berlin indica que:

El ritmo del gobierno en Rusia en el siglo XVIII y principios del XIX es de represión y liberalización alternadas. Así, cuando Catalina la Grande sintió que el yugo estaba volviéndose demasiado pesado, la apariencia de las cosas demasiado bárbara relajó la brutal rigidez del despotismo, y fue debidamente aclamada por Voltaire y por Grimm. Cuando esto pareció producir demasiados disturbios en el interior, demasiadas protestas, y cuando demasiadas personas educadas empezaron a comparar desfavorablemente las condiciones de Rusia con las condiciones del Occidente, Catalina sintió los comienzos de algo subversivo. Finalmente, la Revolución francesa la aterrorizó, y volvió a apretar las tuercas. Una vez más, el régimen se volvió severo y represivo. Esta situación casi no se alteró durante el reinado de Alejandro I. (p. 187)

De aquí en adelante, será este *tempo* de alternancia entre apertura y cierre al liberalismo el que marcará uno de los principales rasgos de la intelectualidad rusa en proceso embrionario: el ensimismamiento y el recrudescimiento de una convicción que de manera paradójica les hizo pensar que Rusia tenía una condición especial en relación con las otras naciones europeas; que las fórmulas importadas no podrían ser implantadas tal cual como en su suelo de origen, y que por tanto debía buscar en sí misma un modo distinto de entenderlas y aplicarlas.

Tanto la nueva represión de Catalina la Grande, producto de la Revolución Francesa, así como las atroces medidas de represión que siguieron a la Revuelta Decembrista de 1825 y a la oleada de revoluciones de 1848, generaron en un primer momento el efecto esperado por el régimen: los ánimos avivados por las convulsiones en Occidente decayeron tanto por su propio fracaso como por la dura contención de los zares. Progresivamente, la censura que seguía a cada estallido hacía un llamado a un ajuste de cuentas de orden político y moral en el que el progresismo ruso se sentía desorientado y desprovisto de organización. No había, en la posible resistencia, una plena identificación entre las capas sociales que pudiera impulsar un cambio. Los jóvenes formados que aspiraban a emular a Occidente no sabían cómo integrar el pueblo a la lucha, y el pueblo no concebía un modo de existencia que no estuviera prefijado por el zarato.

Sin embargo, ese desencantamiento por el fracaso de la revuelta de 1825, y también por los altibajos del liberalismo a escala continental, había comenzado a producir un efecto poco previsible tanto para el zar como para los mismos intelectuales: los sujetos de la *intelligentsia* embrionaria –sobre todo Belinski y Bakunin– se hicieron cada vez más sombríos, fanáticos y desesperados; se dispusieron a estudiar más a fondo la filosofía alemana y francesa, intentando

entender en qué había fallado la Revolución, y cómo habían hecho estas naciones para confrontar la represión de la censura mientras se rearmaban. Buscando alternativas, los rusos tomaron de los filósofos románticos alemanes una idea precipitada:

Si Occidente estaba declinando por causa de su escepticismo, su racionalismo, su materialismo y su abandono de sus propias tradiciones espirituales, entonces los alemanes, que no habían tenido tan triste destino, debían ser considerados como una nación fresca y joven, con hábitos no contaminados por la corrupción de Roma en decadencia; en realidad, como bárbaros, pero llenos de energía violenta, que estaban a punto de tomar posesión de la herencia que caería de las manos desfallecientes de los franceses. Los rusos simplemente llevaron este razonamiento un paso más adelante. Con razón, juzgaron que, si juventud, barbarie y falta de educación eran condiciones de un glorioso futuro, ellos tenían más derechos y esperanzas que los alemanes. (Berlin, 1978, p. 191)

Aun así, se les seguía presentando el problema del concilio de los modelos y su *praxis*. ¿Cómo ejecutar el liberalismo de manera que no resultara el mismo conflicto que en Francia? Esta pregunta siempre rondó por el imaginario de las primeras fases de la *intelligentsia*. La respuesta a la que tendieron, y que tuvo diversos matices entre el apogeo y el declive del *movimiento*, se sustentaba en una contradicción y un sistema: la paradoja consistía en la desconfianza que les ocasionaban los métodos de la Revolución francesa, pero a la vez consideraban que no había otro método más afín para su nación que el profesado por ese método: la revolución inmediata. A esta contradicción se sumaba el sistema, que ellos sustraían de las distintas interpretaciones que hicieron del hegelianismo, en particular Belinski

y Herzen. A través de su comprensión hegeliana concibieron a la Historia como un conjunto de leyes y fuerzas trascendentales pero discernibles; una compleja abstracción que, a la manera de un espíritu a la vez atroz y redentor, regulaba con leyes inexorables el destino de la Humanidad. Dependía, pues, de los seres pensantes de la sociedad captar las leyes de ese espíritu para poder cumplir el destino que tenían asignado, y que de momento desconocían, pero que intuían feliz y glorioso. Ahora bien, En la filosofía de Hegel, la Historia no está simplemente regulada por leyes trascendentales e inexorables, sino que es el campo donde la Razón se realiza a través de la libertad humana y la evolución de las instituciones. Los “seres pensantes”, o los individuos conscientes de este proceso, juegan un papel crucial en captar y comprender estas leyes, lo que les permite participar en la realización de la libertad y el destino de la Humanidad. Pero Hegel no sugiere que este destino es “feliz y glorioso” en un sentido simplista, sino que es el desarrollo de la libertad y la razón mediante un proceso dialéctico, que puede incluir momentos de conflicto y tragedia.

No obstante, los *intelligenty* comenzaron a creer que su labor era guiar al pueblo ruso hacia la luz. Que mientras este “[...] andaba a tientas en la oscuridad, ellos, los *illuminati*¹⁶, [conocían] el camino a la virtud y, a través de esta, a la felicidad” (Pipes, 1990, p. 287). Además, según Pipes (1990):

Toda esta concepción [pone a los intelectuales] en desacuerdo con el resto de la humanidad. Las personas comunes y corrientes, en busca de un medio de vida, adquieren conocimientos específicos relevantes para su ocupación particular bajo las condiciones también específicas en las que tienen que desempeñarla. Su inteligencia (su razonamiento) se expresa en la capacidad

¹⁶ El término que usa Pipes alude de manera genérica a los intelectuales como faros de la humanidad, y esto incluye, claro está, a los *intelligenty*.

para sobrellevar problemas como los que les toca personalmente afrontar, [pero nunca en sintonía con la inteligencia de los intelectuales]. (pp. 287-288)

Es crucial entender esta manifestación de la realidad, pues explica que la libertad de un pueblo, que es buena y necesaria, puede no ser entendida del todo por ese pueblo. De aquí se desprende una habitual consecuencia: cuando se alcanza tal libertad, la sociedad tiende a una reorganización en la que los que lograron desplazar al poder reinante pasan a ocupar su lugar, mientras que el pueblo en su inmensa mayoría puede sucumbir nuevamente a su estado primigenio de postración. Para que una Revolución producto de un pensamiento social de avanzada guiado por intelectuales pueda triunfar a plenitud, sería necesario que toda la sociedad fuera intelectual: una Calípolis, una utopía. De lo contrario, lo que ocurre es un desplazamiento de poder que por las dinámicas propias de la evolución social puede significar un avance, pero jamás al nivel proyectado desde un inicio por los intelectuales gestores de la transformación, que fue lo que ocurrió con la coronación de la Revolución Rusa. Pero esos cambios y procesos, aunque impliquen víctimas y problemas, pueden considerarse males necesarios del fatalismo. Toda violencia es detestable, pero tal vez esa sea la única manera de sacudir a un gobierno y cambiarlo para siempre, hasta que se pervierta y se deba cambiar nuevamente.

De acuerdo con Pipes (1990), “[Es probable] que en las sociedades que posibilitan ejercer una influencia sobre las políticas a través de las instituciones democráticas y la libertad de palabra, [...] los intelectuales opten por [una] alternativa más moderada” (p. 289), pero en el caso de Rusia, como en el de algunas otras naciones con gobiernos autócratas, la realidad fue contraria a la enunciada por Pipes, de allí que su intelectualidad tendiera a una radicalización similar a la del zarato, pero en el polo opuesto. No se podía negociar con los Romanov, pues ellos no daban

señales de establecer instituciones democráticas, por lo que la única alternativa era aniquilar su dinastía.

Este hecho cobra mayor relevancia en Rusia no porque los rasgos de su intelectualidad fueran *sui generis* en todo sentido, sino porque su *tempo* o ritmo de acción era discordante con lo que en el entorno continental le exigía para estar a la altura de las otras potencias europeas. Si querían superar lo que Francia, Inglaterra y Alemania habían logrado a través de su pensamiento social casi un siglo antes, entonces debían hundir el acelerador a fondo con un pensamiento radical que agilizara el curso de los acontecimientos. Sobre esta premisa se funda la ideología extrema de la *intelligentsia*. Y es Besançon, en *Los orígenes intelectuales del leninismo* (1977), quien nos brinda las herramientas conceptuales para entender sus condiciones y su definición.

2.1. Condiciones e ideología de la *intelligentsia*

De manera concreta, la *intelligentsia* se formó bajo tres condiciones y un condicionamiento. La primera condición “[era] un sistema educativo organizado y dominado totalmente por el Estado”; la segunda “[era] la incapacidad de la sociedad civil para imponer a sus jóvenes sus mismos valores debido al contrapeso que le genera el Estado”; y la tercera “es el decaimiento del antiguo régimen” (Besançon, 1977, pp. 159-160). El condicionamiento es “su ideología” (p. 161), que es la que termina moldeando su modo de ser y el de los *intelligenty*.

El Estado ruso, a raíz de su competencia con el resto de las naciones centrales de Europa del Este, ve en la educación de los jóvenes de la sociedad civil y parte de las clases no serviles la posibilidad de crear una fuerza que fomente el desarrollo, pero un desarrollo en función del mismo zarismo. De ahí la formación de la

Universidad y el Gimnasio rusos que visionó Pedro I, que luego planificó Alejandro I y, al fin, ejecutó Nicolás I. Los jóvenes en formación estaban destinados a hacer parte de la burocracia zarista y la carrera militar. Sin embargo, el resultado fue la formación de una subcultura que veía en la nobleza y en gran parte de la sociedad civil un impedimento para el avance de Rusia. El conocimiento adquirido por la nueva fuerza les hacía conscientes de que la nobleza y parte de esa sociedad civil eran solo subsidiarios del régimen, de manera que los jóvenes se propusieron reemplazarlos. Esta acción lleva a la segunda condición.

La parte de la sociedad civil que aspiraba a acercarse a la nobleza se sintió amenazada. Por tal motivo, se propusieron tomar ellos mismos la dirección de la educación de los jóvenes, pero es evidente que ese no era el plan del zarato. Este sabía que de ser así entonces estaría cediendo su proyecto a las manos equivocadas. Una sociedad educada bajo su propia dirección crearía una fuerza peligrosa que podría atacarlo. Los civiles interesados en la dirección de la educación no podían contra la imposición estatal educativa, y es por ello por lo que comenzaron a acercarse a los jóvenes de la Universidad y el Gimnasio. Este movimiento los puso en una encrucijada.

El acercarse a la nueva clase en formación para encontrar maneras de hacerse cargo del nuevo sistema educativo los alejaba de la nobleza y el camino de los altos cargos y la corte, cuyas vías expeditas consistían en la explotación de la hacienda militar, el regimiento de cadetes y el ejército regular. La sociedad civil con aspiraciones se plegó entonces al nuevo sistema de diplomas y exámenes, pero pagó un alto precio: se vio empobrecida en comparación al estilo de vida que le ofrecía sus aspiraciones a la nobleza. La decisión de la sociedad civil implicada no obedeció solo a un interés económico inmediato, sino también a la previsión de que las condiciones

en la sociedad rusa podían cambiar drásticamente dado el ascenso de la creciente clase de jóvenes formados. De este proceso surge el tercer estado de profesiones liberales: maestros, técnicos, periodistas y literatos con un grado de profesionalización más consciente (Besançon, 1977). Ya en este punto las decisiones de occidentalización por parte del régimen habían terminado de plantar el abono que significaría un paso más en la gestación de la *intelligentsia* y, en consecuencia, el inicio del fin de los Romanov.

La conciencia de clase adquirida por el grupo social ascendente les hizo caer en la cuenta de las incongruencias entre lo aprendido de las otras naciones y el estado de la sociedad rusa. Lo que conocieron les permitió ver que Rusia necesitaba un cambio para poder avanzar, y ese cambio debía iniciar por una modificación en el tipo de gobierno. Para este momento, la tercera condición de la aparición de la *intelligentsia* ya estaba dada, y fue la pérdida de confianza y el decaimiento del zarato. Los motivos de este declive fueron esencialmente dos: el primero fue el efecto de la Revuelta Decembrista de 1825; y el segundo fue la oleada de revoluciones en la Europa de 1848.

La Revuelta Decembrista fue producto del descontento de los jóvenes aristócratas que lideraron años antes la derrota de Napoleón, y quienes, al socializar con sus pares españoles, suecos, austriacos, prusianos, portugueses y británicos durante la Guerra de la Sexta Coalición, comprendieron la necesidad de que Rusia se incorporara también a la transformación sociopolítica europea. Aun así, esa joven aristocracia rusa que impulsó posteriormente la revuelta aún no contaba ni quería contar con el apoyo del pueblo raso y las capas más bajas de la sociedad civil; ellos temían que al incluir a las demás clases sociales en la revolución esta se les saliera de las manos y terminaran también perdiendo su posición. Esto fue lo que provocó en

gran medida que la Revuelta Decembrista fracasara y que se aplazaran los planes de derrocamiento del régimen.

Luego de este levantamiento, la vigilancia y persecución de la autocracia se intensificó. Hubo algunos casos aislados de nuevas incitaciones de rebelión, tales como el revuelo mediático ocasionado por las *Cartas filosóficas* de Piotr Yakovlevich Chaadáev en 1836¹⁷ o los debates del círculo *Petrashevski*¹⁸, y algunas acusaciones públicas por parte de Herzen y Belinski entre las décadas del 30 y el 50. Pero, en términos pragmáticos, no hubo ningún nuevo alzamiento en armas. El otro motivo esencial que significó el declive del zarato y, en efecto, la consolidación de la *intelligentsia* tiene que ver con la llamada *Primavera de los Pueblos* en 1848 – especialmente, de nuevo, la del pueblo francés y el alemán–. La reacción del zarato a la fundación de la Segunda República Francesa fue de alarma.

Las acciones del zar abarcaron una amplia gama de áreas. En primer lugar, canceló la Reforma Agraria, poniendo fin al proyecto para mejorar las condiciones de los siervos. También eliminó el derecho de la Asamblea Universitaria a elegir al rector de la Universidad Imperial de San Petersburgo, otorgando esa potestad al ministro de Educación Nacional. Asimismo, puso fin a la relativa tolerancia hacia los acalorados

¹⁷Refiere a un conjunto de ocho cartas filosóficas que, de acuerdo con Olga Novikova en "La libertad de un cautivo: Petr Chaadáev" (2003), representaron "el impulso inicial para el despegue de la nueva filosofía rusa" (p. 268). La primera de estas cartas fue publicada en 1838 en la revista *Telescop*, luego fue censurada, mientras que las demás circularon a manera de manuscritos entre los pocos grupos reaccionarios de la época. La idea central de Chaadáev era "el orden de las cosas en el mundo y su transitoriedad", expresión que hizo pensar a los *intelligenty* en la realidad de Rusia como un hecho dado, pero propenso a la transformación. Para Herzen "[...] tan poderosa era la palabra en un país callado [...] que la carta de Chaadáev conmocionó a toda la Rusia pensante" (1994, p. 100).

¹⁸Grupo de estudio al que perteneció Dostoievski, fundado por Vasílievich Butashevich-Petrashovski en 1845. Las temáticas del grupo giraban en torno al liberalismo, el socialismo y críticas a la autocracia. Aunque nunca pasó a acciones de hecho, fue disuelto en 1849 a raíz del miedo del zar por las revueltas en Francia en 1848.

debates sobre las doctrinas subversivas francesas, liderados desde París y Londres por pensadores como Belinski, Herzen y Bakunin. Con estas medidas, el zar dejó claro que no permitiría voces críticas dentro de Rusia, en un intento por consolidar su control ideológico y político. De la misma manera que la represión seguida a la Revuelta Decembrista, la de 1849:

[...] debilitó la influencia del liberalismo occidental; obligó a los intelectuales rusos a buscar en sí mismos, e hizo más difícil evadirse de los dolorosos asuntos que los rodeaban, a cierta clase de vaga búsqueda de panaceas del Occidente [...] Estaban dispuestos a aprender, y no solo a aprender: a volverse los discípulos devotos y asiduos de los pensadores más avanzados de la Europa occidental; pero las enseñanzas de Hegel y los materialistas alemanes, de Mili, Spencer y Comte habían de transformarse, para que se adaptaran a las necesidades específicamente rusas. (Berlin, p. 35)

Debido al debilitamiento de la fe en el liberalismo y el fracaso de muchas de las utopías, los rusos comenzaron a observarse a sí mismos y a Occidente de otra manera. Lo sorprendente del caso “es que no hubiese ningún colapso interno de parte de los progresistas” (p. 35). Sin embargo, “[...] la opinión tanto reformista como revolucionaria, aunque se volvió más nacionalista, a menudo tocó acentos más lúgubres. Favoreció unas formas utilitarias burdas, antiestéticas, conscientemente brutales” (pp. 35-36). La *intelligentsia* no decayó ni por la pérdida de fe en los modelos europeos ni por la intensificación de la censura, pero sí sufrió un cisma en relación con la misma sociedad que buscaba representar y del progresismo en general. Asimismo, fue en ese momento cuando alcanzó su mayor particularidad como categoría intelectual: su ideología, que, aunque radical, también presentó matices al momento de ser asumida por sus distintos miembros.

Antes de entrar en su análisis en el siguiente subacápite, veamos el asunto en relación con la sociedad civil para luego pasar a la ideología y a ver el perfil de algunos de sus miembros. De acuerdo con Besançon (1977), puede entenderse la división entre sociedad civil e *intelligentsia* a partir del hecho de que esta sociedad aspiraba a una liberación a través de un liberalismo moderado, “cuyos objetivos fueran limitados pero concretos, mientras que la *intelligentsia* [pretendía] instaurar una sociedad perfecta, que no [tenía] precedentes en ningún sitio” (Besançon, p. 167). Su meta era abstracta e ilimitada. Sus principales propósitos de liberación iban unidos, primero, al pueblo campesino; y segundo, al pueblo obrero, dado el papel eminente que ambos cumplían en la reconstrucción de la sociedad. Sin embargo, era consciente de que en el curso natural de lo social estos grupos no tardarían en convertirse en sociedad civil, y solo los más aguzados seguirían perteneciendo a la ideología, conservando el “descontento sagrado” (p. 168).

Esa última expresión: “descontento sagrado”, significó un mantra para los *intelligenty*. Ese descontento implicó una autoalienación impuesta por sus miembros para hacer del dolor, la suspicacia, la ironía y el purismo ideológico las cuatro cuerdas de la lira rusa (Berlin, 1978). Este intento de grado de pureza fue el que la dotó de una extraña paradoja. Según Besançon (1977):

En efecto, la ideología, al tiempo que circunscribe objetivamente a la *intelligentsia*, la anula subjetivamente. Gracias a la ideología, la *intelligentsia* nunca actúa en su propio nombre, sino con un nombre sustituido. Ella debe representar los intereses superiores del Pueblo [sic], primero del pueblo campesino y luego del pueblo obrero. Mejor, debe eclipsarse y dedicarse por entero al campesinado, y luego al proletariado, en la medida en que esos dos grupos sociales jueguen –en la ideología y en el plan de reorganización de la

sociedad que la ideología contiene– un papel eminente. Esas clases son más que aliadas, puesto que, según la ideología, les pertenece la iniciativa histórica, y es la *intelligentsia* quien –renunciando a toda consistencia y a toda realidad ontológica– se hace su aliada. La *intelligentsia* va, por tanto, por delante de esas clases, para intentar desgajarlas de la sociedad civil y convertirlas a la ideología. (pp. 168-169)

Su propósito era convertir y reorganizar poco a poco a la sociedad. Pero para ello, y aquí es donde se hace más patente la paradoja, la *intelligentsia* debía salir de su órbita cerrada; es decir, debía circunscribirse objetivamente a esas otras clases sociales para poder entremezclarse, mientras que su pureza dejaría de ser tal de momento –esto es, se anularía subjetivamente mientras obtenía los objetivos propuestos–. Este era el pensar nuclear de la *intelligentsia*. El gran problema es que en el curso natural de los acontecimientos el campesinado y el proletariado terminarían por integrarse a la sociedad civil rusa, circunstancia que “[resultaba] desagradable a la *intelligentsia*, que [encontraba una] dificultad en hacer coincidir la imagen del campesinado y el proletariado, que la idea le procuraba, con la imagen que le enviaba la realidad” (p. 169). De tal manera que:

La sociedad [era], pues, aliada y traidora; aliada inevitable, porque la *intelligentsia* [carecía por sí misma] de los medios para obtener [la conversión]; y traidora necesariamente, ya que [podía no seguir] a la *intelligentsia* en la reivindicación que esta presentaba y que [...] servía a la vez para dar a conocer este programa y para desenmascarar la traición de la sociedad. (p. 168)

En este sentido, sería el fundamento ideológico de la *intelligentsia* el encargado de sostener el doble movimiento de la paradoja, puesto que definía alianzas en el

combate del terreno político, y después mantendría el “descontento sagrado” ante eventuales éxitos o fracasos. Para historiadores como Berlin y Besançon es probable que el campesinado y el proletariado hubieran podido llevar a cabo la Revolución por sí mismos, pero en la realidad de la Historia rusa fue la *intelligentsia* la que suministró, en una primera etapa, los cimientos ideológicos, el armamento espiritual, los combatientes de vanguardia, los propagandistas: “[le] dio forma espiritual a las aspiraciones instintivas de las masas, las inflamó con su entusiasmo [y convicción de secta], fue su sistema nervioso y el cerebro del gigantesco cuerpo de la revolución” (p. 181).

Así, puede decirse entonces que “La revolución [fue] hija espiritual de la *intelligentsia*” (p. 181). En fases posteriores a esta primera etapa ideológica, en la que la *intelligentsia* comenzó a disgregarse con la unión al ala izquierda liberal después de Bakunin, también le dio a Rusia sus terroristas armados, exponiéndose ante el mundo de manera franca con el asesinato de Alejandro II.

2.2. Los *intelligent*: acercamientos y distanciamientos entre los primeros miembros de la *intelligentsia*

El término *intelligent* comporta una característica particular, y refiere a que la acepción *intellectuels* que se posiciona con el caso Dreyfuss no corresponde estrictamente a la palabra *intelligent*. La acepción *intellectuels* no viene a ser hegemónica hasta la formación de la *Rassemblement Populaire* en la Francia de 1935, cuando se le suman en apoyo La Liga de los Derechos del Hombre, el Movimiento Contra la Guerra y el Fascismo, y el Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas. A esto se añade el hecho de que la mayoría de los intelectuales eran provenientes del campo artístico-literario, y la concepción de escritor en Rusia y Francia era muy distintas.

Para Berlin, este es un asunto capital que permite entender el binomio *intellectuels*-escritor francés / *intelligenty*-escritor ruso: “[...] los escritores franceses del siglo XIX se consideraban como abastecedores. Creían que un intelectual o un artista tenía un deber para consigo mismo y para con el público: entregar un producto tan bueno como le fuese posible hacerlo (1978, p. 202)”; y que del artista no tenía por qué importarnos su vida privada. Esta postura resultaba inconcebible para los rusos cercanos a la *intelligentsia*, que rechazaban la idea del *ars gratia artis* o arte por el arte.

A todo escritor ruso se le hizo sentir que se hallaba en un escenario público, rindiendo testimonio; de modo que el más pequeño lapso de su parte, una mentira, un engaño, un acto de tolerancia para consigo mismo, una falta de celo por la verdad era un crimen odioso. (p. 204)

Tal postura se hizo patente tanto en escritores y artistas en general, como en críticos, teóricos, historiadores y profesionales de otras disciplinas afines. La mayoría de estos actores sociales la conservaba bien fueran simpatizantes o críticos de la *intelligentsia*, y cada una de sus manifestaciones públicas en obras o de acción debía dar cuenta de ese compromiso. Los tres *intelligenty en mención*: Belinski, Herzen y Bakunin, la hicieron manifiesta en sus vidas y creaciones. Veamos cómo.

2.2.1. El impetuoso Vissarión

“El impetuoso Vissarión”, como era conocido en su medio, es considerado el primer pilar de la *intelligentsia*, además de precursor de la crítica literaria social rusa. Su función como *intelligenty*, vista en retrospectiva y debido a su temprana muerte, fue fundacional y, por tanto, más espontánea e inconsciente.

Belinski es considerado tanto la «conciencia» de la *intelligentsia* como la encarnación del heroísmo intelectual y moral de los intelectuales rusos del siglo XIX (Berlin, 1978). Entre el perfil biográfico, la personalidad y la descripción de su pensamiento que nos han legado sus historiadores no se admiten discordancias, por más que muchas de sus acciones rayaran en la desmesura, de ahí la mezcla de respeto y prevención que autores como Herzen y Pushkin le tenían. Podía pasar fácilmente de la alabanza a la injuria si consideraba que algún amigo suyo incurría en alguna contradicción ideológica por favorecer una tendencia estética o intelectual que no expresara la lucha contra la autocracia.

Al revisar su trayectoria, notamos que Belinski fue una unidad en su ser y sus manifestaciones, y si bien padeció angustiosas transformaciones en sus creencias ideológicas, lo cierto que es su modo de exteriorizarlas era coherente con cada una de esas etapas de su pensamiento. “Hasta su misma muerte, este hombre marchó hacia adelante, expresando sus pensamientos cada vez con mayor plenitud y precisión”, nos dice Chernisevski (*Diccionario filosófico marxista*, 1946, pp. 126-127).

En sus escasos datos biográficos se nos dice que nació en Sveaborg, Finlandia, aunque se crio en Chembar, ciudad que desde 1948 pasó a llamarse *Belinski* en su honor. Era delgado, asmático, encorvado y tuberculoso desde pequeño. En contraste con esta débil apariencia resalta su espíritu vivaz, polémico, exaltado entre conocidos, aunque nunca dejó, según Berlin, sus toscas y torpes mañas de campesino. Estudió en la Universidad de Moscú, pero le expulsaron pronto. Se aduce que por una serie de escritos en los que atacaba la condición de la servidumbre. Gracias a los contactos y futuros adeptos que ganó en la universidad, logró ingresar con cierto reconocimiento a la vida cultural de Moscú. A partir de 1835 hasta su muerte produjo los artículos, reseñas, cartas y ensayos por los que hoy es

conocido, y que en su momento dividieron a la opinión pública. Sus principales obras son *Las obras de Alejandro Pushkin* (1843-1845); *Una mirada sobre la literatura rusa* (1846-1847); y la *Carta a Gogol* (1847), considerada su testamento literario, dado que allí expresó el sentido del compromiso político liberal del escritor al injuriar a Gogol por su apoyo al zar y justificar la necesidad de la autocracia como vía para el desarrollo de Rusia.

La crítica de Belinski combinaba una valoración de la forma literaria, que reservaba sobre todo para la lírica, con el compromiso ético que manifestaba el escritor en sus ideas sobre la sociedad y la política, y que aplicaba más que todo a la novela. En el campo de la lírica se inclinaba hacia una valoración enfática de la belleza y la cadencia de la lengua. Era una crítica romántica. Sobre Pushkin nos dice que sus versos no eran simplemente un sentimiento del hombre como ser sintiente particular, sino “la expresión del hombre-artista” (1959, p. 349), y también: “En él [Pushkin] hay encanto y gracia inefables, brillo deslumbrante y dulce ternura, en él toda la riqueza de la melodía y de la armonía de la lengua y de la rima” (1959, p. 329). Entendía al poeta como una criatura superior pero efímera en el acto de la creación. Mientras escribe el hombre era como un semidios, pero que una vez el rapto literario lo abandonaba, el hombre volvía a ser una criatura natural más. Como complemento a este juicio romántico de la lírica, Belinski distinguía en la novela otra forma de expresividad más cercana a lo ideológico, a lo político.

Cuando lee *Pobres gentes* (1846), de Dostoievski, Vissarión Belinski lo recibe en la literatura rusa con una apreciación laudatoria: “Honor and glory to the young poet whose Muse loves people in garrets and basements and tells the inhabitants of gilded palaces: 'look, they are also men, they are also your brethren” (Como se citó en Wellek, 1962, p. 5). Belinski reconoce en Dostoievski la traza de un escritor con

conciencia social, que presenta a los habitantes de las buhardillas como hermanos de los que moran en dorados palacios; una representación del criterio socialista que el crítico reclamaba como motivo de la nueva narrativa rusa que en su momento inauguró Gogol.

Una clara muestra de su apego a las ideas en la novela lo revela el hecho de que luego despreciaría a Dostoievski por su inclinación al cristianismo y la ortodoxia rusa. Belinski consideraba que la función del escritor era dar cuenta del estado de la sociedad a través de la creación de símbolos perdurables en la expresión literaria, pero que esos símbolos debían configurarse en pro de la libertad, la verdad y la justicia, valores que no contemplaba el zarismo, la ortodoxia, ni el nacionalismo paneslavo.

En Belinski, el motor de la literatura y la vida eran las ideas. Estas dimensiones se influían de forma recíproca, y su valor solo era valedero en tanto conducían al conocimiento de la *verdad*. Para él el camino hacia esta era dirigido por la honestidad del sujeto consigo mismo y con la sociedad, y su fin último eran la libertad y la justicia. La primera etapa de su pensamiento pasaría años después a ser uno de los fundamentos de la *intelligentsia*: la aversión a cualquier forma de neutralidad, en particular en el arte. Toda acción u obra de carácter intelectual no podía limitarse a la neutra representación o lo formal, sino que debía acompañarse con el comentario y alguna perspectiva que descifrara su naturaleza ideológica. Sobre Pushkin, manifestó al respecto que llegaría el día cuando sobre su obra no solo afloraría solo el sentimiento estético, sino también el moral. De la misma manera que Herzen, Belinski despreciaba el análisis que se quedaba en la textura de las manifestaciones literarias e intelectuales, por muy encantadora que tal textura resultara. En esto se contraponía de manera abierta a la tendencia francesa del arte

por el arte, de ahí sus reservas con Turguénev –a quien por tal motivo se le consideraba el Flaubert ruso–.

Belinski, siguiendo el sistema de pensamiento idealista propio de Hegel y Schelling, creía que la *verdad* se hallaba en el fondo de las cosas, en las ideas que estructuraban el contenido de las obras y las acciones, y solo era hallada por quienes estaban dispuestos a comprometerse y sacrificar todo credo y membresía en pro de sus ideales de libertad y justicia. A esta tendencia de pensamiento, Belinski añadía también un elemento retórico que consideraba indisoluble de la manifestación de su credo: [la verdad] debía proclamarse tumultuosamente [...], porque si se hablaba en voz normal quizás no se haría notar su decisiva importancia (Berlin, 1978, p. 45).

Para este *intelligent*, la literatura y la crítica debían expresar en tono y contenido el espíritu del pueblo, ya que este por sí mismo no podía darles forma conceptual a sus aspiraciones. El artista las captaba en sus impulsos y anhelos y luego les otorgaba una forma artística que las retraducía y clarificaba para que pudieran acceder a esta. De este modo, literatura y vida se conectaban para avanzar en la búsqueda de sus ideales. Empero, Belinski era cuidadoso en no confundir a la sociedad rusa con lo que podría ser la propalación de una visión utilitarista de la literatura. La sociedad correría el riesgo de creerlo de esta forma si se quedaba en una lectura simplista de sus ideas: el escritor traduce las ideas del pueblo de manera consciente para convocarlo a la rebelión o aceptación en pro de su ideología particular, que podría encubrir desviaciones o tergiversaciones del camino hacia la verdad, tal como sucedió con *Pasajes escogidos de la correspondencia con los amigos* (1847), de Gogol, y cuya respuesta fue la *Carta a Gogol*. Ante esta posibilidad, Belinski manifestó su propia concepción de la literatura, y que revela el influjo del Romanticismo alemán en su pensamiento:

La poesía no tiene otro propósito que ella misma. Es su propio fin. Así como la verdad lo es del conocimiento, y el bien de la acción... No os preocupéis por la encarnación de ideas. Si sois poeta, vuestras obras las contendrán sin que siquiera os enteréis; serán a la vez morales y racionales, si seguís vuestra inspiración libremente. (1842, p. 48)

Conocimiento/Verdad y Bien/Acción era la fórmula que consideraba como sustrato del arte y el intelecto. Y si bien de esta cosmovisión también es deducible la idea del arte por el arte, esta solo se manifiesta en la etapa de la ensoñación poética: el artista crea arte como un árbol da frutos, pero luego esa creación tendrá un fin público que debe repercutir en el imaginario de la cultura. Asimismo, en sus escritos está la proyección del modo como la *intelligentsia* concebirá su misma producción y toda aquella relacionada con la vida cultural bajo el régimen. Esta relación entre literatura y sociedad que propone el autor inaugura, como se manifestó al inicio, la crítica social rusa. De acuerdo con Valles Calatrava, en "Ideas sobre la narrativa de Vissarión Belinski" (2001):

El nacimiento de esta tendencia crítica se remonta a los años 40, cuando, en unas condiciones peculiares de falta casi absoluta de libertad de palabra, surgió a partir de Belinski una actividad crítico-literaria que excedía la dimensión estrictamente artística para ofrecerse como un discurso omnicultural, interesado no solo por lo literario sino asimismo por lo social, lo filosófico, lo estético y lo político; el término ruso de *publitsistika*, «crítica de la conciencia pública», revela bastante adecuadamente su función de aldabonazo a las conciencias y su objeto omnicultural. Lejos así de las posiciones esteticistas del arte por el arte, consciente de la inexistencia de cualquier neutralidad discursiva y del papel sociohistórico de la literatura, la

crítica social-realista, paulatina pero progresivamente, conllevando parejos su compromiso y fin sociopolítico con la apuesta por una estética realista cada vez más mimética, se hará eco de la dimensión de crisol sociocultural de la literatura y de la constitución de la misma como espacio en el que apoyar las actitudes sociopolíticas y los aldabonazos a la conciencia de la crítica. No cabe duda de que en Rusia [...] se contemplaba la literatura como un crisol, como un laboratorio donde se iba experimentando y fraguando la individualidad nacional del pueblo y el destino patrio y de toda la humanidad. (párr. 7)

La ruptura de la barrera que separaba el arte del debate público significó para la sociedad rusa un avance en su pensamiento social, y sería la *intelligentsia* el grupo que mejor adoptaría las nuevas armas. Si todo producto cultural, en particular los literarios, está íntimamente ligado a la condición de la sociedad, entonces su lectura atenta y pragmática podía brindar formas más profundas de entender esa sociedad. Ese entendimiento conduciría a crear nuevas posibilidades para superar el decrepito estado en que la sumía la autocracia. La *intelligentsia* sustrae entonces de Belinski estos dos principios ideológicos: la aversión a toda forma de neutralidad o tergiversación de la *verdad*; y la valoración de la producción artístico-literaria como un núcleo el que se cristalizan la individuación y el porvenir de Rusia.

En este sentido, la literatura fue el radio de acción de Belinski, pero no la literatura por sí misma, sino enfocada a una acción concreta: la libertad de conciencia y, en efecto, la libertad práctica social. Para poder dirigirla a este fin se le hizo necesario un método, aunque en su caso, debido a que la teoría literaria no se encontraba tan desarrollada como sí lo estaría en el mismo suelo ruso a partir de los *Formalistas* a principios del siglo XX, fue en principio un método especulativo y solo posteriormente discernible por los estudiosos de su obra.

Del método de su crítica literaria se sustraen cuatro condiciones: “presencia del contenido”; “realidad”; “función social y dimensión moral”; y “carácter nacional-popular” (Valles, 2001). El primero remite a un criterio hegeliano: “el arte es expresión sensible de la idea”. La interacción entre lo que se llama forma y contenido – inherentes pero separados para fines metodológicos– debe ser lo más afín posible. Los medios expresivos deben usarse de tal manera que las ideas ganen claridad y precisión. Este precepto parece haber sido seguido al pie de la letra por Dostoievski que, más allá de los cuestionamientos que autores como Nabokov y Tolstoi hayan hecho sobre su “farragoso estilo”, lograba gracias a los efectos polifónicos de su narrativa imprimir una absoluta coherencia entre sus personajes, sus manías, su nerviosismo y cinismo, y la manera como estos se expresaban en su propio discurso y en el modo como eran descritos.

La segunda condición es la de “realidad”, entendida en un sentido especial, y deviene asimismo de otro principio hegeliano: “El poeta no debe expresar lo particular, lo accidental, sino lo general y lo necesario”. El arte se conecta con la realidad no para reproducirla tal cual, sino para someterla a una comprensión profunda. En esa reelaboración el artista intenta captar leyes y evidencias que revelen lo que permanece oculto al ojo común, y aunque crea una representación, esta está afincada en lo *esencial* de la primera.

La tercera condición del método de Belinski se entiende de mejor manera en su aseveración original:

Separar la cuestión de la moral de la cuestión del arte es tan imposible como descomponer el fuego en luz, calor e intensidad de combustión (...) Lo que es artístico, es moral; lo que no es artístico, puede no ser inmoral, pero no puede

ser moral. Por consiguiente, la cuestión sobre la moralidad de una obra de arte debe ser secundaria y deducirse de la respuesta a la pregunta si es la obra verdaderamente artística. (Como se cita en Valles, 2001, párr. 24)

Tal como se comentó párrafos arriba, función social y dimensión moral no atañen directamente ni a instrumentalización del arte ni a discursos moralizantes. Lo social y lo moral están de manera espontánea en el arte porque estos están de manera espontánea en la realidad. Y el arte, sin necesidad de ser un simple reflejo de la realidad, los contiene por su natural relación con la vida.

La cuarta condición corresponde a lo nacional-popular en la obra literaria, y apunta a su sentido universal. El valor ecuménico de una obra está intrínsecamente ligado a su naturaleza vernácula. Por ello, una literatura sería solo popular en la medida que es universalmente humana; y es universalmente humana en la medida que es popular (Belinski, 1956). El término “popular” en el léxico de Belinski apunta a su definición de base: “perteneciente o relativo al pueblo” (RAE, 2022). Pero sabemos que, por operaciones ligadas a la segunda condición, esa “popularidad” implica una conexión con lo “general” y lo “necesario”. Se conecta con lo inmediato de la cultura para darle un sentido perdurable mediante la literatura.

La visión de Vissarión, más allá de las sujeciones propias de su época, sigue siendo inmensamente actual. Nada más en el año 2000 el escritor chino Gao Xingjian, al recibir el premio Nobel con su discurso *Litigio por la literatura, circunstancias de la creación literaria*, manifestaba que:

La literatura no tiene que ser una réplica de la realidad, sino que penetra las capas superficiales y se aproxima en profundidad al interior de la realidad, elimina las ilusiones falsas, analiza desde un punto de vista elevado los

sucesos de la vida diaria, y con amplia perspectiva nos revela lo que sucede, con toda su plenitud. (2000, párr. 48)

Hasta aquí la descripción de la base y la primera etapa del pensamiento de este autor. Por contraste, su segunda etapa revelará el punto hasta que una ideología puede poner en tensión las creencias de un hombre.

La segunda etapa en el pensamiento de Belinski puede ser vista como un retroceso para la conciencia social rusa y, por ende, para la *intelligentsia*. Como elementos centrales de esta transformación están el otro miembro del círculo: Bakunin; de nuevo la filosofía hegeliana; y como objeto de ataque, los eslavófilos.

Belinski no conocía ninguna lengua a excepción del ruso, y tampoco estuvo entre sus planes adquirirla. A pesar de su fuerte tendencia prooccidental no toleraba estar en otro lugar que no fuera Rusia. Sus viajes a Alemania y Francia fueron auténticas torturas, pues, aunque admiraba la cultura occidental con todas sus ideas de libertad y grandes creaciones artísticas, detestaba los amaneramientos y hábitos de vida de los occidentales. El hecho es que la falta de conocimiento del alemán lo llevó a conocer a Hegel a través de las prédicas de Bakunin, considerado el miembro más furioso de la *intelligentsia*, y al que Berlin describe como un filósofo aficionado de “carácter turbulento y despótico” (1978, p. 225). Se dice que tenía la habilidad de absorber rápidamente las ideas de diversos sistemas filosóficos y exponerlos con tal autonomía y excitación que los hacía parecer propios; además de que no le importaba el efecto que estos pudieran generar en sus oyentes, fueran amigos o no. Por medio de este tensor, accede Belinski al nuevo credo de lo que entendió como un antiindividualismo hegeliano.

La nueva *fe* que Belinski sustrajo de las enseñanzas de Hegel lo tuvo obnubilado y sumergido en una contradicción durante el año de 1839. Esta etapa significó para sus adeptos una traición a los ideales que profesó desde el inicio, y marcó a Belinski de tal modo que ya en 1840, luego de una visita que Herzen le hizo en San Petersburgo, manifestó en una carta al ruso-hispanista y también miembro de la *intelligentsia* Vasili Botkin: “¡Oh, los absurdos dislates que he vertido...! Contra los franceses, esa enérgica y noble nación que ha regado su sangre por los derechos más sagrados de la humanidad: he despertado y recuerdo mis sueños con horror” (p. 260).

Vissarión Belinski consideró ese año como una pesadilla que lo espantaba por lo que pudo ocurrir en esos momentos en su espíritu. En sus inicios, Belinski había adoptado el idealismo objetivista de pensadores como Fichte, Schelling y Hegel en sus escritos previos a 1839. Sus interpretaciones de la filosofía hegeliana en esa época se mantenían dentro de una perspectiva racionalista. Sin embargo, el encuentro con Bakunin en 1840 marcó un punto de inflexión. Bakunin era un “hegeliano de izquierda” que criticaba al sistema de Hegel por su conservadurismo. Bajo la mentoría de Bakunin, Belinski comenzó a reinterpretar los postulados de Hegel desde una óptica más radical y revolucionaria.

Esta relectura bakuniniana caló hondo en Belinski, llevándolo a replantearse sus propias concepciones sobre filosofía, sociedad y política. El idealismo abstracto que antes profesaba dio paso a un materialismo concreto preocupado por las condiciones sociales de Rusia. Bajo la influencia de Bakunin, Belinski pasó de un hegelianismo ortodoxo a una mayor y activa disidencia, dispuesto a denunciar los males de la servidumbre y el absolutismo zarista. El giro intelectual propiciado por su

nuevo mentor desvió su trayectoria previa, incitándolo a la crítica y la acción contra el *statu quo* imperante. En palabras de Berlin:

Su interpretación (o la de Bakunin) de la doctrina hegeliana había convencido a Belinski de que la contemplación y el entendimiento constituían una actitud espiritualmente superior a la de la lucha activa: por consiguiente, se arrojó a una «aceptación de la realidad» con el mismo frenesí de pasión con que solo dos años después había de atacar a los quietistas y exigir una resistencia activa a las abominaciones de Nicolás I. (p. 259)

Es crucial examinar en detalle la transición intelectual de Belinski durante este período. Inicialmente, bajo la influencia del idealismo hegeliano, Belinski había adoptado dos nociones fundamentales: la “contemplación” y el “entendimiento”. Estas ideas, interpretadas de manera ortodoxa, parecían sugerir una actitud de distanciamiento y aceptación de la realidad, donde el acto de comprender el mundo se consideraba una actividad espiritualmente superior, sin necesidad de intervenir activamente en él.

Sin embargo, al incorporar estas nociones junto a Bakunin, surgió una interpretación que, en algunos aspectos, resultaba contradictoria. Es posible que ambos, en la década de 1840, hayan concebido los conceptos hegelianos como un tipo de quietismo contemplativo y analítico, una forma de observación del mundo desprovista de la voluntad de manipularlo o transformarlo. En este enfoque, la realidad debía ser contemplada y comprendida, pero no necesariamente alterada.

Este enfoque representaba un marcado contraste con las ideas previas de Belinski antes de 1839, así como con su pensamiento posterior. En otras etapas de su vida, Belinski consideraba la contemplación y la comprensión como herramientas

fundamentales para estudiar la realidad con el objetivo de actuar sobre ella. En su visión más madura, separar la teoría de la *praxis* era impensable; la comprensión del mundo debía conducir inevitablemente a su transformación. Así, el Belinski que inicialmente abrazó la aceptación de la realidad con pasión se convertiría en el crítico ferviente de cualquier forma de quietismo, exigiendo una resistencia activa contra las injusticias del régimen de Nicolás I.

Así, bajo la mentoría de Bakunin, aquellas dos nociones clave del idealismo de Hegel adquirieron para Belinski un significado escindido de sus objetivos transformadores originales. Al menos por un periodo, le despojaron de su vocación práctica. Al respecto, En “Hegel, una filosofía de lo real” (1986) se afirma que:

La filosofía [hegeliana] no pretende, entonces, otra cosa que alcanzar la verdad de la realidad en su complejidad y totalidad. Pero esto no quiere decir que la filosofía se reduzca simplemente a una contemplación del mundo real para apropiárselo en su dinámica propia. No. Si buscamos comprendernos en el “todo” de la realidad es precisamente porque nuestro yo, que es un nosotros, —no meramente individual sino fundamentalmente colectivo, el espíritu— se está abriendo de hecho paso al interior mismo del todo real que lo constituye y en el cual no existe sino como un mundo de relaciones. (Jaramillo, p. 46)

En este sentido, si tomamos en cuenta la tendencia del pensamiento belinskiano, la recuperación del mundo y del sujeto que se expresa en la cita anterior solo podría justificarse en el marco de la *verdad*, justicia y libertad social que Belinski predicaba en un inicio. No obstante, Vissarión en su *año negro* deja a un lado esta interpretación para escalar a otra de cuño más metafísico. En palabras de Vallas (2001):

Hasta tal punto, en una cierta etapa, se identificó Belinski con Hegel que, confundiendo la realidad con lo existente a partir de la fórmula «todo lo real es razonable», tendió a una aceptación de la historia que le llevó a no cuestionar el zarismo y la estructura social rusa, como había hecho Hegel con la monarquía prusiana. (párr. 11)

Los argumentos que esgrimió Belinski para esta época se fueron lanza en ristre contra los eslavófilos. Contra estos afirmaba que “La historia de la Europa occidental revelaba muchas de esas sublimes realizaciones y era vana pretensión nacionalista creer que Rusia tuviera algo que ofrecer al lado de aquello” (Berlin, 1978, p. 152). Y más adelante: “La cultura rusa [...] constituía un retoño artificial e importado, y hasta que surgió Pushkin no pudo hablarse de ella en el mismo párrafo en que se habían mencionado Shakespeare, Dante, Goethe y Schiller” (p. 152). El contraste que presenta Belinski va más allá del debate entre eslavófilos y occidentalistas. La razón es que mientras el debate tradicional se centraba en la adopción de modelos sociopolíticos propios de la cultura eslava, y es lo que primaban la ortodoxia y el nacionalismo; o de Occidente, en los que Francia y Alemania eran los modelos por seguir, Vissarión le anteponía el prisma de la literatura; para él, la transformación debía darse primero en el plano cultural, con prelación de lo literario, y a partir de allí emprender un proceso que guiara al pueblo ruso. El problema es que durante la época de su conversión al antiindividualismo desplaza el foco de lo literario hacia la filosofía y su modo de entender la Historia y la política. Desde su nueva *religión*, Belinski dice en una carta de 1837 que:

Pedro I es una prueba clara de que Rusia no desarrollará su libertad y su estructura civil a partir de sus propios recursos, sino que la recibirá de manos de sus zares, como tantas otras cosas. Ciertamente, hasta ahora no tenemos

derecho. Somos, si así lo quieres, esclavos; pero ello es porque aún necesitamos ser esclavos. Rusia es como un niño y necesita una nodriza en cuyo pecho late un corazón lleno de amor a ese lactante, y en cuya mano tenga un rodillo dispuesto a castigarlo si se porta mal. Dar al niño libertad completa es arruinarlo. Dar a Rusia en su estado actual una constitución es arruinarla. Para nuestro pueblo la libertad... simplemente significa licencia. La liberada nación rusa no acudiría al parlamento, sino que correría a las tabernas a beber, a romper vasos y a colgar a los nobles porque se afeitan la barba y llevan vestidos europeos. La esperanza de Rusia es la educación, no... constituciones y revoluciones. Francia ha pasado por dos revoluciones y como resultado de ellas tiene una constitución. Y en esta Francia constitucional hay mucho menos libertad de pensamiento que en la autocrática Prusia. (p. 153)

Al retractarse de su primera etapa de lucha activa, y pasar a la contemplación y al entendimiento como actividades superiores a esta, Belinski intenta aceptar la realidad de un modo determinista. El antecedente de Pedro I le permite justificar su posición: Rusia puede cambiar y el camino son los modelos occidentales, pero el cambio debe ser en la sintonía que el zarismo determine. Es decir, nunca. Se somete, pues, a las "leyes de bronce" en todas sus dimensiones, e intenta comprender que el estado de Rusia es, como todo fatalismo, inexorable y necesario. Cuestiona su antigua filiación a Schiller, acusándolo de que lo había llevado por un laberinto sin salida tras la busca de una sociedad abstracta, idealizada y, en suma, falsa; que la naturaleza del pueblo ruso en realidad requería un tipo de déspota ilustrado que lo guiara, por las buenas o por las malas, a una nueva era: a grandes problemas, grandes remedios, pensaría Belinski. Décadas después este mismo criterio, pero en clave de humor negro, sería expuesto por Russell en su epistolario con Lady Ottoline

al decirle que, si se piensa en cómo gobernar a los personajes de Dostoievski, la respuesta inmediata sería la autocracia zarista (Berlin, 1976).

El despertar de Vissarión fue crudo. La visita que le hizo Herzen en 1840 en San Petersburgo fue el detonante. Nos cuenta Berlin (1976) que en medio de un encuentro que al principio fue frío y distante, Belinski cayó en uno de los arrebatos existenciales que lo habían acompañado desde su juventud, y se dio cuenta de que su postura respondía más a una coherencia lógica casi demencial, posiblemente malinterpretada, del indiferente dios hegeliano, que a un verdadero compromiso con aquello que siempre le había interesado: las condiciones de la sociedad rusa y la búsqueda de una alternativa para transformarlas. Probablemente, en su mente surgió la tensión entre lógica y verdad: mientras que todo lo verdadero puede ser lógico, no todo lo lógico tiene que ser verdadero. Un sistema para concebir e interpretar el mundo puede tener una coherencia interna que satisfaga nuestro deseo de certidumbre; sin embargo, esto no garantiza que esté alineado con la verdad. En cambio, la verdad, especialmente en términos de justicia y libertad, se justifica por sí misma, independientemente de cualquier lógica que pueda o no sostenerla.

A raíz de la visita de Herzen en 1840, Belinski escribe en la misma carta a Botkin que: “[...] Dios sabe qué viles y repugnantes absurdos he puesto en letras de imprenta, con toda la sinceridad y el fanatismo de una profunda, bárbara convicción... ¡Qué horrible zigzag parece haber en mi camino hacia la verdad!” (p. 157). Sin embargo, ese fue el fin del zigzag de Vissarión. Sus años de hegelianismo habían terminado.

En 1844, cuatro años antes de su muerte, Belinski experimenta un cambio significativo en su pensamiento, alejándose del idealismo objetivo hacia el

materialismo antropológico de Feuerbach. En esta nueva fase, Belinski comienza a considerar que la conciencia y el espíritu no son entidades autónomas, sino que están profundamente condicionadas por lo físico y la realidad material que las rodea (Valles, 2001). Según esta perspectiva, es esencial primero observar y entender el estado de la realidad inmediata, y solo a partir de este análisis, definir en nuestra conciencia cómo podemos transformarla.

Este giro hacia el materialismo no solo representa un cambio filosófico, sino también una ruptura con el idealismo abstracto que había caracterizado su pensamiento en años anteriores. La oposición a Hegel que este enfoque implica resulta particularmente adecuada para Belinski, ya que le proporciona las herramientas para dismantelar la visión abstracta y fatalista que había adoptado durante su “año oscuro”. Al centrarse en la realidad concreta y en la capacidad de la conciencia para interactuar y transformar el mundo material, Belinski encuentra una nueva base desde la cual criticar y rechazar el determinismo idealista que previamente había dominado su pensamiento. Esta transición hacia una visión más práctica y materialista le permite reconectar con su interés original: la transformación de la sociedad rusa a través de la acción consciente y dirigida. Al respecto manifiesta que: “Aun si llegara a lo más alto de la escala del desarrollo humano, en ese punto aun tendría yo que pedirle [a Hegel] que me explicara todas las víctimas de la vida y de la historia” (p. 157). Lo que sucede en el pensamiento de Belinski es un ajuste de cuentas con la realidad. Las condiciones del pueblo ruso, que tanto sufrimiento le causaron, tenían más peso que la aceptación de un destino ominoso, por necesario que pareciera.

Al final de su vida, Vissarión integra las conclusiones de todas sus transformaciones espirituales y escribe el emblemático ensayo *Una mirada a la*

literatura rusa (1847-1848). La manera en que lo hace es reafirmando la función social de la literatura en contraposición al arte por el arte; luego, la designación de la novela realista como el vehículo ideal para interpretar la realidad rusa, y cuya cima era Gogol; y, por último, la justa valoración de la narrativa de Herzen, Chernisevski, Goncharov y la primera etapa de Dostoievski, sentando las bases del fenómeno literario que aproximadamente dos décadas después habría de alcanzar su máximo esplendor con la novelística realista de Tolstoi y Dostoievski.

La labor intelectual de Belinski encarna lo que habría de ser la consolidación de la *intelligentsia*. En principio, el ser la encarnación del tortuoso debate moral y espiritual entre la aceptación de las condiciones sociopolíticas de Rusia o el inicio de una nueva lucha que, a diferencia del fracaso de la Revuelta Decembrista, ahora sí integrara a todas las capas sociales. Es claro que el debate se zanjó a favor de la lucha. Asimismo, la *intelligentsia* toma de Belinski su aversión a la neutralidad en tiempos de represión; también el papel de la literatura como crisol en el que se funde la ideología; y, quizá lo más importante, la impronta de su furibundo espíritu, dispuesto incluso a ser martirizado con tal de que Rusia llegara por fin a la *verdad*, la justicia y la libertad.

A partir de esta caracterización, podemos considerar a Belinski como un intelectual tradicional en el sentido más pleno del término. Incluso en su fase de antiindividualismo y contemplación, donde su postura pudo haber favorecido al zarismo, su enfoque permaneció vinculado más a la naturaleza de la verdad que a la defensa orgánica de un poder específico. En este sentido, Belinski se distingue de la figura del intelectual orgánico, tal como la conceptualizó Antonio Gramsci, quien está profundamente comprometido con una clase social y sus intereses. En contraste, la preocupación de Belinski estaba arraigada en la búsqueda de una verdad universal,

lo que lo acerca más a la visión de Julien Benda, quien defendía la independencia del intelectual frente a las pasiones y compromisos políticos.

Sin embargo, la postura de Belinski durante su “año negro” resulta difícil de encasillar dentro de las categorías intelectuales tradicionales. Su inclinación hacia una verdad abstracta y la aceptación fatalista de la realidad en ese período lo alejan de la figura del intelectual crítico y comprometido que Edward Said describió como alguien que desafía las estructuras de poder desde una posición de exilio o marginalidad. Belinski, en esta etapa de su vida, parece haber entrado en una especie de “autoexilio” intelectual, donde su búsqueda de la verdad se desvinculó de cualquier acción transformadora y se convirtió en una contemplación casi pasiva. Belinski ocupa un espacio intermedio, donde las tensiones entre verdad, poder, y acción crearon una figura intelectual que, en ciertos momentos de su vida, desafió las convenciones y categorías típicas de su tiempo.

2.2.2. Herzen y el metódico adoctrinamiento

Aleksandr Ivánovich Herzen nació en Moscú en 1812 y falleció en París en 1870. Estas dos ciudades, junto con la influencia de la tradición alemana, jugaron un papel crucial en la vida y obra de quien es considerado el principal ideólogo y activista del “populismo ruso”. Al igual que otros miembros fundacionales de la *intelligentsia*, Herzen encontró en Francia y Alemania un espejo en el que Rusia se reflejaba y con el que contrastaba sus propias dudas y certezas sobre el desarrollo de su pensamiento social. El análisis que sigue se centrará en las distintas etapas del pensamiento de Herzen y sus acciones, y cómo estas contribuyeron a dar forma a la *intelligentsia*.

La primera gran influencia en el pensamiento de Aleksandr Herzen proviene de la Revuelta Decembrista, un levantamiento aristocrático liderado por jóvenes oficiales de alto rango que habían combatido en la guerra contra la invasión napoleónica y en la Guerra de la Sexta Coalición. Estos oficiales, al regresar a Rusia, se dieron cuenta de la urgente necesidad de una transformación política en su país. La identificación de Herzen con este movimiento no fue meramente circunstancial; hubo otros factores que lo llevaron a una adopción más personal de sus ideales.

Aunque Herzen era hijo de la nobleza, su nacimiento fuera de un matrimonio legítimo lo colocó en una posición ambigua dentro de la sociedad rusa. A pesar de esta condición, tuvo acceso a una educación de alta calidad, guiado por tutores franceses, alemanes y rusos, lo que influyó profundamente en su pensamiento. Sin embargo, su estatus de hijo ilegítimo también lo enfrentó a un conflicto interno con respecto a las instituciones tradicionales, como el matrimonio, lo que lo llevó a cuestionar la legitimidad de las normas sociales y las estructuras de poder establecidas.

Para muchos biógrafos y analistas de Aleksandr Herzen, como Edward Hallet Carr en *Los exilados románticos: Bakunin, Herzen, Ogarev* (1960); Miguel Vásquez Liñán en “Periodismo ruso en el exilio: Aleksandr Ivánovich Herzen (1812-1870)” (2006); Aileen Kelly en *The Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen* (2016); e Isaiah Berlin en *El poder de las ideas* (2017), la tensión derivada de su entorno, su origen aristocrático, y su condición de hijo extramatrimonial, a pesar de las comodidades que le brindaba su linaje paterno, cultivaron en él una rebeldía que difícilmente habría surgido en otras circunstancias.

Herzen, miembro de una aristocracia rebelde y prooccidental en una época en la que los vestigios del levantamiento decembrista ya se habían desvanecido, se vio inevitablemente atraído hacia los *lishnie lyudi*, los llamados “hombres superfluos”. Estos *lishnie lyudi* constituían una casta peculiar de hombres en la Rusia del siglo XIX, no organizados formalmente, pero identificables por sus tendencias y comportamientos. Surgieron como producto de una sociedad en transición, representando una amalgama de contradicciones: por un lado, pertenecían a una élite educada que buscaba mantener sus privilegios, y por otro, abogaban por mejorar las condiciones de las clases más desfavorecidas, especialmente la servidumbre y el campesinado.

Estos “hombres superfluos” eran visionarios de Occidente que disfrutaban de una posición económica favorable en Rusia, lo que los colocaba en una situación ambigua. Algunos adoptaban una postura de burgueses tibiamente liberales, manteniendo en mente la posibilidad de transformar la sociedad rusa, pero sin llegar a acciones concretas. Incorporaban avances técnicos occidentales para mejorar la productividad de sus tierras y propiedades, pero sin efectuar cambios reales en el nivel de vida de sus siervos. Esta ambigüedad reflejaba un progresismo débil, un compromiso que no se traducía en acciones significativas.

Por otro lado, había aquellos que, aunque en la misma posición económica, renunciaban incluso al progresismo moderado de sus contemporáneos. Estos individuos experimentaban un profundo conflicto interno, caracterizado por una angustia autodestructiva ante una realidad que sentían incapaces de cambiar, y por la cual tampoco estaban dispuestos a sacrificar sus privilegios. La diferencia entre estas dos posturas radicaba en el grado de sentimiento de culpa y el agónico compromiso con una realidad que, pese a sus inquietudes, no lograban transformar.

Este conflicto interno, tan característico de los *lishnie lyudi*, también se reflejaba en la vida de Herzen, quien oscilaba entre el deseo de cambio y la realidad de su posición privilegiada. La rebeldía de Herzen, alimentada por su condición de hijo ilegítimo y su pertenencia a una aristocracia en declive, lo llevó a un camino de lucha interna, marcado por la contradicción entre su aspiración a la justicia social y las limitaciones impuestas por su propio estatus. Herzen, con su habilidad para hallar resquicios en los sistemas dominantes, decidió abandonar las comodidades de su esfera aristocrática para implicarse en la lucha política.

En sus memorias *El pasado y las ideas* (1840) –que recogen también sus artículos para el periódico *Kolokol* (*La Campana*) que distribuía clandestinamente en Rusia para fomentar el pensamiento progresista– nos relata: “Soñábamos con la idea de iniciar en Rusia una nueva unión al estilo de los decembristas, y pensábamos en la ciencia cómo método para llevarla a cabo. El gobierno se esforzó en afianzar nuestras tendencias revolucionarias” (p. 370). En esta expresión se vislumbran tres ejes del ideario de Herzen que apuntan directamente a la *intelligentsia*: la voluntad de articular una sociedad secreta al estilo de los decembristas para conspirar contra el régimen zarista; la ciencia y el conocimiento como herramientas para la transformación social; y la radicalización de sus ideas a causa de la represión gubernamental.

Los tres ejes ideológicos que Herzen desarrolló, como señala Isaiah Berlin (1976), giraban en torno a la imperiosa necesidad de una transformación social profunda en Rusia, un cambio radical que se alejara del inmovilismo impuesto por el régimen zarista. Herzen veía en la Revuelta Decembrista el primer paso hacia una rebelión contra el sistema opresivo, y se propuso continuar ese camino, pero con una visión más inclusiva que fuera más allá de la élite aristocrática. Su objetivo era

construir un movimiento que involucrara a un espectro más amplio de la sociedad, incluyendo a las clases trabajadoras y campesinas, que hasta entonces habían sido marginadas en las luchas por el cambio.

Para Herzen, la ciencia y el conocimiento representaban las fuerzas opuestas al fanatismo y la ignorancia que sostenían el régimen. Creía firmemente que el progreso debía basarse en una comprensión racional del mundo, donde la ciencia proporcionara una hoja de ruta clara para el cambio social. Esta perspectiva lo llevó a abogar por la educación y el pensamiento crítico como herramientas esenciales para la emancipación del pueblo ruso.

El materialismo objetivista de Herzen, que rechazaba cualquier forma de sectarismo o dogmatismo, se convirtió en el pilar central de su pensamiento. Este enfoque le permitió mantener una brújula intelectual clara en su crítica al *statu quo*, evitando caer en la trampa de las ideologías rígidas que podrían obstaculizar el verdadero progreso. Herzen defendía una visión de la sociedad en la que las reformas no solo fueran teóricas, sino que estuvieran enraizadas en las realidades concretas del pueblo ruso, promoviendo un cambio que fuera a la vez práctico y humanista. En su lucha por un futuro más justo y equitativo, Herzen se mantuvo firme en la creencia de que el verdadero progreso solo podía alcanzarse a través de una transformación integral de la sociedad, guiada por la razón, el conocimiento y una profunda comprensión de las necesidades humanas.

La sublevación decembrista de 1825 representó la primera fisura visible en el sistema zarista del siglo XIX, y marcó el inicio de una serie de cuestionamientos que culminarían en intentos más radicales de transformación social. Inspirado por este levantamiento, Aleksandr Herzen propuso una “nueva unión” que no solo retomara el

espíritu rebelde de los decembristas, sino que ampliara su base al incluir al marginado campesinado ruso. Este enfoque colocó a Herzen a la vanguardia del pensamiento social de su tiempo, ya que, hasta entonces, muchos progresistas habían subestimado la importancia de este sector. Al alinearse con los objetivos de la *intelligentsia*, Herzen se comprometió a reivindicar a este grupo postergado, buscando su inclusión en el proceso de transformación social.

Herzen subrayaba la importancia de la ciencia como la antítesis del fanatismo, viéndola como la base racional necesaria para cualquier proyecto de cambio social. Para él, la ciencia no solo era un medio para modernizar Rusia, sino también una herramienta fundamental para garantizar que las transformaciones sociales se llevaran a cabo de manera fundamentada y sostenible. Desde su perspectiva materialista y objetivista, la ciencia ofrecía un enfoque sistemático que podía prevenir los errores asociados con cambios impulsivos y mal concebidos.

Creía que un progreso genuino debía estar guiado por la razón y el conocimiento, y no por la pasión desbordada o el fervor revolucionario sin control. Este enfoque lo llevó a ser cauteloso frente a la posibilidad de una revolución apresurada, que, aunque bien intencionada, podría resultar en consecuencias negativas si no se basaba en un entendimiento profundo y una planificación cuidadosa.

Asimismo, reconocía el riesgo de que las futuras generaciones de la *intelligentsia* cayeran en formas de sectarismo, es decir, en la adopción de ideologías rígidas y excluyentes que podrían desviar el verdadero objetivo de la transformación social. Para él, el peligro de una revolución basada en dogmas cerrados y en una impaciencia por el cambio era real y potencialmente destructivo. Por esta razón,

advertía contra el impulso de actuar precipitadamente, abogando en su lugar por un enfoque que equilibrara la necesidad de cambio con la reflexión crítica y la adaptación a las realidades concretas de la sociedad rusa.

Herzen otorgaba un gran valor a las Ciencias Básicas como el motor esencial para la modernización del campo ruso. Veía en ellas no solo la clave para mejorar la productividad agrícola, sino también un medio para transformar las estructuras sociales que mantenían a la población rural en un estado de atraso. Esta visión lo colocaba en una posición similar a la de los *lishnie lyudi*, aquellos “hombres superfluos” que, a pesar de su estatus privilegiado, buscaban promover el progreso. Sin embargo, mientras muchos de estos hombres tendían a quedar atrapados en una cómoda especulación intelectual que rara vez se traducía en acción, Herzen se distinguía por su insistencia en que la ciencia debía jugar un papel activo no solo en las Ciencias Básicas, sino también en las Ciencias Humanas.

Para Herzen, la integración de la ciencia en campos como la crítica literaria y la filosofía era crucial para lograr un avance equilibrado en la sociedad. Consideraba que el progreso material debía ir de la mano con un desarrollo espiritual e intelectual, y que este equilibrio era necesario para evitar los peligros de una modernización descontrolada. A diferencia de aquellos que promovían un cambio rápido y sin reflexión, Herzen defendía un enfoque más meditado, consciente de que una transformación impulsiva podría empeorar las condiciones existentes en Rusia.

Al abogar por una modernización que integrara tanto lo material como lo espiritual, Herzen proponía un camino intermedio entre el conservadurismo inmovilista y la revolución precipitada. Creía que solo a través de un desarrollo armonioso, guiado por la razón y fundamentado en un profundo entendimiento de la

realidad social, se podría evitar que Rusia cayera en un caos que agravara sus problemas en lugar de solucionarlos. En este sentido, su pensamiento reflejaba una profunda preocupación por las consecuencias a largo plazo de las acciones desbordadas, y una convicción de que el verdadero progreso debía ser tanto material como moral.

Esta precaución contrastaba claramente con la impetuosa voluntad de Mijaíl Bakunin, quien abogaba por una revolución inmediata y radical. Mientras Bakunin se inclinaba hacia la acción directa y el cambio abrupto, Herzen defendía un enfoque más moderado y racional, consciente de que una transformación duradera requería no solo el impulso de la revolución, sino también la guía de una razón iluminada por la ciencia y la comprensión profunda de las realidades sociales.

Otro elemento que se puede extraer de la concepción de Herzen en la frase citada de *El pasado y las ideas* es el impacto del zarismo en el fortalecimiento de la tendencia revolucionaria. Este fenómeno está estrechamente vinculado con el desarrollo y la formación de los *intelligenty*. Tras la siembra de la semilla de la rebelión por parte de los decembristas, cada acto de censura por parte del régimen zarista no hacía más que intensificar la introspección y el autocuestionamiento entre los *intelligenty*. En lugar de sofocar la disidencia, la censura avivaba su determinación, fomentaba su ingenio en la creación de publicaciones clandestinas o extranjeras, y estimulaba la formación de pequeñas células reaccionarias como el Círculo de Petrashevski y la propia *intelligentsia*.

Este entorno represivo condujo a un profundo ensimismamiento entre los intelectuales rusos, quienes se vieron obligados a buscar soluciones propias. Esta situación los colocaba en una posición de elección extrema: una vez tomada una

postura, debían mantenerla hasta las últimas consecuencias, ya que retroceder significaría renunciar a su radicalismo frente a un poder igualmente radical como el del zarismo.

Ante el fracaso de rebeliones como la decembrista, los revolucionarios rusos enfrentaban una disyuntiva: rendirse o rearmarse con la idea de que, en Rusia, al aprender de los fracasos de otras naciones y debido a su concepción como la “Tercera Roma” —considerada libre de los vicios de la Primera Roma (la original) y de la desintegración de la Segunda (Bizancio)—, el proceso revolucionario podría tener éxito. Rusia, a sus ojos, era una unidad compacta y resistente, con una fuerte identidad nacional, una vasta población y una ortodoxia que se consideraba no herética en comparación con la historia del Vaticano. Creían que, bajo un gran dirigente, Rusia podría imponerse por su número y organización sobre otras naciones.

Así, la censura, al cortar sus lazos con las naciones de pensamiento liberal, solo aumentaba la conciencia entre los ideólogos rusos sobre la necesidad de un cambio. Esta situación los impulsaba a tomar lo aprendido del exterior, adaptarlo para evitar errores pasados, y así convertirse no solo en una potencia, sino también en la encarnación de la profecía apocalíptica del monje Filoféi de Pskov en el siglo XVI: “Dos Romas han caído. La Tercera se sostiene. Y no habrá una cuarta”. Aunque las palabras de Filoféi se pronunciaron en un contexto autocrático —dirigidas a Basilio III, gran príncipe de Moscú en 1505—, algo de ese ultranacionalismo ruso se mantuvo presente, mimetizándose en las diversas corrientes de su historia. En pleno siglo XIX, en su antepenúltima y poco conocida novela *El adolescente* (1875), Dostoievski pone en boca de su personaje Versilov las siguientes palabras:

En cuanto a lo de mis cadenas, más vale dejarlo –sonrió–; es un asunto completamente distinto. En aquella época yo no predicaba todavía nada, pero me aburría cerca de su Dios, es verdad. Acababan de proclamar el ateísmo... un puñado de entre ellos, pero poco importa; no eran más que los primeros corredores de vanguardia, pero era el primer paso en la ejecución, y eso sí que era grave. Siempre la lógica de ellos. Pero es el caso que la lógica siempre trae consigo el aburrimiento. Yo era de otra civilización y mi corazón no admitía aquello. La ingratitud con que se separaban de una idea, aquellos silbidos, aquellas salpicaduras de fango, me resultaban insoportables. Aquellos procedimientos de zapatero me daban miedo. Por otra parte, la realidad deja oler siempre la bota, incluso cuando, de manera deslumbradora, se tiende hacia el ideal, y yo debía saberlo sin duda; sin embargo, yo era otro tipo de hombre: era libre en mi elección, y ellos no lo eran. Yo lloraba, lloraba por ellos, lloraba sobre la vieja idea y tal vez eran lágrimas verdaderas las que yo lloraba, sin palabras bonitas. (pp. 975-976)

Así, el pensamiento ruso del siglo XIX se movía en un campo de tensiones ideológicas marcado por la confrontación entre las corrientes prooccidentales y eslavófilas. En este contexto, un contraste entre las ideas de Aleksandr Herzen y Fiódor Dostoievski puede ofrecer una perspectiva esclarecedora sobre cómo estos dos grandes pensadores interpretaban la realidad de su tiempo desde enfoques ideológicos opuestos, pero con un objetivo común: la liberación del pueblo ruso. Es importante aclarar que este análisis se centra en el nivel ideológico, sin intención de desviar el foco hacia lo literario y todas las dimensiones que una línea tan determinante pueden generar en esta exposición.

Herzen, como defensor del occidentalismo, creía firmemente que Rusia debía adoptar los paradigmas occidentales, adaptándolos a su propio contexto, para lograr una transformación social profunda. Para él, la clave estaba en combinar la influencia de los sistemas extranjeros con un activismo político e ideológico constante, utilizando las publicaciones y debates como medios para promover el cambio. Su experiencia en las provincias rusas, donde observó de primera mano la opresión y el maltrato a la servidumbre, lo llevó a abrazar un hegelianismo radical que veía en el “método dialéctico el álgebra de la revolución” (Vásquez, 2006). Herzen, como Belinski, se sintió inicialmente cautivado por las ideas hegelianas, considerando que ofrecían un enfoque lógico y factible para abordar los problemas sociales de Rusia.

En contraste, Dostoievski representaba una visión eslavófila muy arraigada en la tradición ortodoxa rusa. Su perspectiva se complicó tras su captura y deportación a Siberia, eventos que marcaron un colapso espiritual y una conversión mística que influyó en su pensamiento posterior. Durante su exilio, Dostoievski desarrolló una visión crítica que combinaba elementos teosóficos, racionalistas, teológicos y nacionalistas, configurando una postura que reflejaba su profunda preocupación por el rumbo que tomaba la sociedad rusa. A diferencia de Herzen, Dostoievski veía el avance del racionalismo occidental y el ateísmo como amenazas existenciales para Rusia. Su temor era que seguir el camino de Europa llevaría inevitablemente al nihilismo y a la destrucción moral del país: “Europa, o al menos los más altos representantes de su pensamiento, han rechazado a Cristo; y nosotros, como se sabe, estamos obligados a imitar a Europa” (Dostoievski, 1873, p. 96).

Esta postura compleja de Dostoievski no es fácil de traducir en términos de una política pragmática. Su experiencia con el Círculo de Petrashevski, un grupo de jóvenes intelectuales que debatían sobre filosofía, literatura y política, y su posterior

condena y exilio, lo llevaron a reevaluar su posición. Inicialmente, su participación en el círculo, influenciada por el liberalismo y el librepensamiento, lo colocaba en la órbita de los movimientos revolucionarios occidentales. Sin embargo, el miedo que la Primavera de los Pueblos de 1848 generó en el zarismo hizo que cualquier forma de pensamiento libre fuera vista como una amenaza potencial. Esta represión, aunque en principio infundada, tuvo consecuencias reales, ya que la captura de Dostoievski y su exilio fueron factores cruciales en su giro hacia una visión más conservadora y espiritual. Para Dostoievski, su militancia inicial se convirtió en un camino peligroso que podía conducir a Rusia al nihilismo y a la autodestrucción, especialmente si se alejaba de sus raíces espirituales y culturales.

En oposición a esta tendencia mística y eslavófila, Herzen propuso un enfoque más pragmático y equilibrado. Su activismo ideológico se basaba en un profundo conocimiento de las realidades sociales rusas y en la creencia de que la transformación debía combinar tanto las influencias externas como una adaptación cuidadosa al contexto nacional. Herzen veía en la lógica hegeliana y en la acción política no solo un medio para el cambio, sino una forma de evitar los errores que otras naciones habían cometido. Su enfoque era tanto práctico como teórico, buscando un progreso que fuera al mismo tiempo racional y ajustado a las necesidades de Rusia.

El joven Aleksandr Herzen, al igual que Vissarión Belinski, comenzó su trayectoria intelectual como un idealista, aunque su enfoque fue distinto. Mientras Belinski se inclinaba hacia un determinismo histórico, aceptando la Historia como un proceso inexorable, Herzen adoptó una aproximación metódica hacia los occidentalistas. Inspirado por algunas ideas del anarquismo de Joseph Proudhon, Herzen compartía la convicción de que “toda propiedad es robo” (Diccionario de

filosofía, 2003, párr. 2). Para él, la lucha no debía centrarse en establecer una nueva autoridad, ya fuera comunista o socialista, sino en crear una sociedad libre basada en el trabajo común, en oposición al trabajo individual entendido por Proudhon como la posesión de “medios de producción en contraposición a los medios comunes”.

La relación de Herzen con estos sistemas idealistas fue relativamente breve, especialmente en comparación con el desencanto que experimentó tras las revoluciones de 1848. Estas revoluciones, que él describió como “una tormenta vivificante en un día bochornoso” (1840, p. 28), marcaron un punto de inflexión en su pensamiento. En 1847, tras la muerte de su padre y con una considerable herencia, Herzen se trasladó a París, donde pudo observar de cerca la *Primavera* del pueblo francés. Aunque se sintió decepcionado por el resultado, no lo consideró un desastre para Rusia. En su opinión, la decadencia de la vieja Europa no implicaba que Rusia estuviera destinada a seguir el mismo camino. Para Herzen, Rusia tenía el potencial de ascender, evitando los errores cometidos en Europa y beneficiándose de condiciones únicas y distintas a las de Francia. En sus propias palabras: “Pensamos que Rusia no es tan incapaz, y en esto coincidimos con los eslavófilos. En esto se basa nuestra fe en el futuro de Rusia” (1840, p. 472).

En este momento, Herzen comenzó a alejarse de los sistemas filosóficos rígidos y a centrar su pensamiento en la voluntad y el individualismo, aplicados a las masas oprimidas como punto de partida para la transformación social. Esta evolución refleja un cambio en su enfoque, desde una dependencia inicial en las teorías idealistas hacia una perspectiva más práctica y orientada a la acción, en la que la liberación del pueblo ruso debía surgir desde dentro, mediante la movilización de su propia fuerza y voluntad. Aquí comienza la parte más activa de la labor de Herzen. Y es curioso porque lo hace por fuera de Rusia. De París se traslada a Londres en 1852,

en 1865 a Génova- Italia, para luego volver años después a París, donde muere en 1870. En el extranjero funda las publicaciones *Kolokol (La Campana)*, *Polioarnaya Zvezda (Estrella Polar)* y *Golosá is Rosíi (Voces desde Rusia)*, revistas que comenzaron a ingresar clandestinamente a Rusia a partir de 1853, y que lo hicieron a finales de la estricta censura impuesta por el zar Nicolás I desde el inicio de su reinado en 1825. Bajo su gobierno, cualquier forma de pensamiento libre o disidencia era reprimida con dureza, lo que llevó a la circulación de publicaciones extranjeras y críticas a través del contrabando. Sin embargo, tras la muerte de Nicolás I en 1855, la censura se relajó temporalmente debido al vacío de poder y a la incertidumbre que marcó el período de transición. Este breve respiro permitió una mayor circulación de ideas antes suprimidas, facilitando el intercambio intelectual y el florecimiento de debates imposibles en los años más represivos del zarato.

Bajo el reinado del zar Alejandro II, las condiciones se volvieron más favorables para las aspiraciones de la *intelligentsia*. A diferencia de su predecesor, Nicolás I, Alejandro II relajó los estrictos controles de censura, creando un ambiente en el que las ideas liberales y reformistas pudieron circular con mayor libertad. Además, Alejandro II mostró un menor interés en las cuestiones militares, enfocando su gobierno en una serie de reformas que habrían sido impensables bajo el mandato anterior.

Entre las reformas más significativas de su reinado se encuentran las medidas que fomentaron la independencia de la industria y el comercio, que permitieron la creación de nuevas leyes que buscaban modernizar estos sectores. Sin embargo, la reforma más trascendental fue la formación de los “comités de emancipación” en 1861. A petición del zar, se crearon comités para reevaluar la relación socioeconómica entre siervos y propietarios. Su objetivo era definir si los siervos

debían continuar siendo considerados como dependientes exclusivos de sus amos o si, por el contrario, podrían convertirse en propietarios autónomos si contaban con la solvencia necesaria para comprar tierras.

El resultado de estos debates fue la promulgación del *Manifiesto de Emancipación* el 3 de marzo de 1861, que marcó un hito en la historia rusa al abolir la servidumbre y otorgar a los siervos la posibilidad de convertirse en propietarios de tierras. Sin embargo, esta emancipación no estuvo exenta de dificultades. Los nobles terratenientes, reacios a perder su poder y control sobre la tierra, implementaron estrategias para proteger sus intereses. Entre estas, destacaron la exageración de los precios de las tierras que vendían a los siervos, así como la cesión de terrenos de escasa productividad, lo que limitó en gran medida los beneficios de la reforma para los campesinos.

Pese a los esfuerzos de Alejandro II por modernizar y liberalizar la sociedad rusa, las estrategias implementadas por los terratenientes para controlar la tierra evidenciaron que las estructuras de poder tradicionales seguían siendo resistentes. Aunque la emancipación de los siervos en 1861 representó un avance significativo, no logró la transformación socioeconómica completa que muchos habían anticipado. Las reformas de Alejandro II, aunque intencionadas, no fueron suficientes para dismantelar los cimientos del antiguo régimen.

Sin embargo, estas reformas sí reflejaron un cambio en la situación del pueblo ruso, tal como lo percibían sus principales ideólogos, y mostraron una recepción más favorable hacia Alejandro II. Un paso adicional que contribuyó a la progresión de los intereses de la *intelligentsia* fue la creciente consideración de las clases educadas como un poder público y político. Este reconocimiento marcó un punto de inflexión en

la sociedad rusa, donde las élites intelectuales comenzaron a considerarse actores culturales y fuerzas políticas con capacidad de influir en el rumbo del país.

Este movimiento de Alejandro II, en el que se reconoció la importancia de las clases educadas, se alinea con las tres condiciones fundamentales que Alain Besançon identifica como esenciales para la conformación nuclear de la *intelligentsia*, y que fueron expuestas al inicio de este capítulo. A medida que la *intelligentsia* ganaba reconocimiento y autoridad, estas condiciones se cristalizaron, sentando las bases para el desarrollo de su ideología. Este proceso de evolución ideológica permitió que la *intelligentsia* no solo participara en el debate público, sino que también desempeñara un papel central en la configuración del futuro de Rusia, influyendo en la política, la sociedad y la cultura del país en los años venideros.

Este contexto de consolidación ideológica es fundamental para comprender la evolución de la labor periodística de Aleksandr Herzen bajo el reinado de Alejandro II. La historiografía soviética, siguiendo la influencia de Lenin en su artículo de 1912 *En memoria de Herzen*, ha reivindicado a Herzen como un precursor de los revolucionarios bolcheviques junto a los decembristas. No obstante, también ha criticado su enfoque moderado, reflejado en las publicaciones editadas por Herzen, especialmente en *Kolokol*, durante los primeros años del reinado de Alejandro II.

Las promesas de reforma del nuevo zar, en particular la de abolir la servidumbre, inicialmente llevaron a Herzen a otorgar un voto de confianza a Alejandro II. Esta actitud se refleja en las cartas que dirigió al zar desde las páginas de *Kolokol*. Sin embargo, la abolición de la servidumbre en 1861, que se suponía sería una de las reformas más significativas de Alejandro II, resultó ser una liberación a medias. Aunque el *Manifiesto de Emancipación* liberó formalmente a los siervos, en

la práctica, las condiciones impuestas –como la de la necesidad de pagar precios exorbitantes por tierras que a menudo eran de baja calidad– dejaron a muchos campesinos en una situación casi tan precaria como antes. Este resultado fue profundamente decepcionante para Herzen, quien había esperado una reforma más radical y efectiva.

A partir de este momento, cambió su postura y, junto con Nikolái Ogariov, comenzó a utilizar *Kolokol* para criticar activamente las insuficiencias de las reformas del zar. Según Borís Iesin (2003), desde 1861, Herzen y Ogariov no solo proporcionaron consejos prácticos a los revolucionarios, sino que también dirigieron llamamientos al estudiantado para que se uniera al trabajo revolucionario. Esta crítica abierta reflejaba el creciente descontento de la *intelligentsia* con las reformas superficiales que, aunque prometían una transformación, en realidad perpetuaban muchas de las injusticias estructurales que habían caracterizado la Rusia de la servidumbre.

En este proceso, *Kolokol* se consolidó no solo como una plataforma de crítica y activismo, sino también como un vehículo esencial para la *intelligentsia* en su papel de catalizadora del cambio social y político en Rusia. La evolución de la labor periodística de Herzen, desde la moderada expectativa de reformas bajo Alejandro II hasta la crítica abierta tras la desilusión con una liberación incompleta, ilustra el papel central de la *intelligentsia* en el movimiento hacia un cambio más radical y profundo en la sociedad rusa.

En este sentido, la labor de Herzen solo se dio en el plano de las ideas, pero con la fuerza suficiente para cimentar la inconformidad de la reacción rusa incluso ante las muestras de apertura que dio Alejandro I. Sus ideas abrieron paso a una

nueva forma de la *intelligentsia*; Herzen, lejos del ambivalente y sofocado pensar y actuar de Belinski, propuso una reflexión más meditada de las posibilidades de la Revolución; siguió otorgándole un gran valor a la literatura, pero comprendió que en su momento la prensa y las ideas directas en un tono panfletario llegarían mucho más rápido a la sociedad rusa. Su discurso fue uno de los principales motivos de que a los radicales rusos no les bastara con las reformas de Alejandro II.

El enfoque de Herzen respecto a la emancipación del campesinado y la crítica hacia las reformas de Alejandro II reflejaba un deseo mucho más profundo que la mera transformación de siervos en súbditos, aunque estos últimos tuvieran la posibilidad de convertirse en propietarios de tierras. Herzen y otros pensadores de la *intelligentsia* querían una libertad plena para el campesinado, que no se limitara a la propiedad privada, sino que incluyera su integración como una fuerza social activa con participación total en la vida política del país. Este ideal se oponía a la visión limitada de la reforma de Alejandro II, que, aunque abolió formalmente la servidumbre, no abordó de manera efectiva las desigualdades socioeconómicas que persistían y que mantenían al campesinado en una posición subordinada.

El asesinato de Alejandro II en 1881 truncó la posibilidad de que se implementaran reformas más profundas que pudieran haber tenido un impacto mayor en la estructura socioeconómica y política de Rusia. Aunque no se puede saber con certeza si estas reformas habrían conducido a un sistema democrático con participación popular, sí es evidente que el proyecto de un órgano parlamentario que Alejandro II consideraba, aunque no llegó a instaurarse, apuntaba hacia un liberalismo en formación. Sin embargo, para Herzen y la *intelligentsia*, la mera formación de un parlamento no era suficiente; lo que se necesitaba era un cambio más radical que reconociera y activara el poder del pueblo en la política, asegurando que la

emancipación fuera más que un simple cambio de estatus, sino una verdadera integración del campesinado en la estructura política y social del país.

Esta visión se alineaba con la evolución ideológica que Herzen promovió a través de sus publicaciones en *Kolokol*, donde defendía una emancipación que no solo liberara físicamente al campesinado, sino que también les otorgara una voz y una influencia reales en la gobernanza de Rusia. La *intelligentsia* veía la emancipación como un proceso incompleto si no culminaba en una participación plena y significativa del pueblo en la vida política, lo cual era esencial para evitar que la nueva libertad quedara solo en un cambio superficial sin impacto real en la estructura de poder del país.

El asesinato de Alejandro II fue perpetrado por una célula reaccionaria radical de la *intelligentsia*: *Naródnaya Volia* (*La Voluntad del Pueblo*). Resulta interesante las razones finales que lo motivaron. *El Manifiesto de Emancipación* generó que en un plazo de cinco años (Pipes, 1970) los más radicales de la clase educada percibieran a los nuevos libertos –los campesinos– como un grupo accesible y moldeable a sus pretensiones de acabar totalmente con el zarismo. No obstante, se llevaron una sorpresa. Las llamadas “ida[s] hacia el pueblo” –la primera en 1874, solo cuatro años después de muerte de Herzen, aunque en pleno apogeo de las ideas de Bakunin; y la segunda en 1877– les revelaron que los *mujik*, aunque con mayor libertad, estaban conformes con su nueva situación, y no les interesaba o no comprendían la necesidad de una revolución. Nos refiere Pipes, en *La revolución rusa* (1990), que en las memorias del propagandista Osip Aptekman (1924), un campesino se refiere a la situación de la siguiente manera:

En cuanto a la tierra, tenemos poca. No hay lugar ni para una gallina. Pero el zar nos las dará. Sin duda. Sin tierras no hay nada que hacer. ¿Quién va a pagar los impuestos? ¿Cómo van a llenar las arcas del tesoro? Y sin el tesoro, ¿cómo se puede gobernar? (p. 145)

Y luego la apreciación del propio Aptekman:

¡Qué curiosa la mente en que la mente campesina interpretaba nuestros discursos y nuestros conceptos! [...] sus conclusiones y comparaciones me dejaban completamente perplejo. “Nos va mejor con el zar”. Sentía un golpe en la cabeza, como si me hubieran clavado un clavo. (como se cita en Pipes, 1994, 150)

Tal decepción cundió entre los más alebrestados reaccionarios, cuya conexión más cercana con la *intelligentsia* fundacional fue Bakunin. A raíz de su desilusión sobre la mayoría del campesinado en las “ida[s] hacia pueblo”, un grupo de radicales obsesos crea en 1879 la *Naródyana Volia*. Era un grupo convencido de que no podía contar con los campesinos, que la persuasión y la pedagogía poco aportaban a la realidad y solo podían afectar el zarismo por medio de las vías de hecho, como el terrorismo sistemático. Su primera y principal misión fue el asesinato de Alejandro II. Luego de 5 intentos, y de los que solo los dos últimos provinieron de *Naródnaya Volia*, el zar fue asesinado en un sexto intento el 13 de marzo de 1881. Pareciera que de Belinski a Herzen el pensamiento hubiera tomado un puente para abandonar los sistemas ideales y concretarse en la acción. El puerto de llegada de ese puente fue Bakunin, siguiente y último miembro referenciado de la *intelligentsia*.

2.2.3. Bakunin, praxis trágica de la intelligentsia

Mijail Aleksándrovich Bakunin nace en Torzhok, ciudad del *oblast* de Tver en el Imperio ruso, en 1814, y muere en Berna, suiza, en 1876. Su padre fue diplomático durante la Toma de la Bastilla, y de este heredó tanto su ideología liberal como sus propiedades. Su formación contó con un paso de tres años por la artillería del Ejército de San Petersburgo, del cual es retirado por actos de indisciplina. Luego estudia seis años de Filosofía en la Universidad de Moscú y, con el propósito de dedicarse a la enseñanza, viaja hacia Alemania en 1840. A partir de aquí Bakunin emprende una carrera de disidente por varios países de Europa, Asia y América, que le generará encarcelamientos, condena a cadena perpetua, expulsión, condena a trabajos forzados, fuga, vuelta a Europa, membresía a facciones revolucionarias con contactos en España, Italia e Inglaterra, hasta finalizar con su muerte en Suiza, cuando ya solo mantenía un débil contacto con algunos grupos anarquistas de la mayoría de los países que visitó.

Cada uno de estos viajes representó para Bakunin una forma de ejercer su anarquismo. Fue expulsado de Francia por agitador contra Rusia; participó en los levantamientos de París y Dresde; fue condenado a muerte en Francia, pero antes de ejecutarlo fue pedido por Rusia para conmutar su pena por cadena perpetua en trabajos forzados en Siberia. Tras su fuga y paso por Japón y luego América, hace parte de *La liga de la Paz y la Libertad* en 1867; y en 1868 funda la *Alianza Internacional de la Democracia Socialista* el 25 de septiembre de 1868 en Suiza, considerada la primera organización anarquista del mundo.

En cada uno de esos movimientos Bakunin dio muestra de una coherencia entre doctrina y *praxis* no conocida en los otros dos miembros de la *intelligentsia*, lo

cual no implica que su papel haya sido enteramente positivo para el proceso social ruso. Su pensamiento fue uno de los pilares de la Revolución, sí, pero ¿a qué costo? De acuerdo con Berlin (1978):

El abismo entre Herzen y Bakunin no puede colmarse. Y los tibios intentos de los historiadores soviéticos, si no de pasar por alto las diferencias, al menos de representarlas como etapas necesarias y sucesivas de la evolución de un solo proceso, necesarias tanto en lo lógico como en lo histórico (porque la historia y el desarrollo de las ideas obedecen a leyes «lógicas») son lamentables fracasos. (p. 166)

Isaiah Berlin critica con severidad la postura de Bakunin y, en particular, la interpretación que ciertos historiadores soviéticos han adoptado sobre él. Berlin identifica en estos historiadores un rezago de la concepción fatalista de la Historia, una interpretación influenciada por una lectura particular de Hegel que impregnó a muchos intelectuales rusos, incluido el segundo Belinski. Esta interpretación promueve la idea de que los eventos históricos, incluidos los más trágicos como el terrorismo ruso y la Revolución bolchevique, son etapas lógicas y necesarias en el desarrollo de la Historia. Según Berlin, esta visión anula las posibilidades de la autonomía de la voluntad humana, un prejuicio contra el que Herzen luchó incansablemente en toda su obra.

La noción de que los desmanes y las violencias que ocurrieron eran inevitables y necesarios tal como sucedieron implica una renuncia al ejercicio de la libertad y al juicio crítico. No es solo que se asuma un oscuro determinismo que deja sin opción a la humanidad; el verdadero peligro radica en la aceptación ciega de ese determinismo como el único camino posible. Esta lógica llevaría a un falseamiento del entendimiento

de los eventos históricos, donde cualquier análisis crítico se vería reducido a la justificación de lo inevitable, haciendo imposible considerar alternativas.

Bajo esta lógica determinista, podría argumentarse que el zarismo hubiera continuado por mucho más tiempo, ya que cualquier intento de cambio se reduciría a una aceptación resignada de que “todo sucedió porque así tenía que suceder”. Esto no solo despoja a la historia de su carácter dinámico y abierto, sino que también relega el papel de la libertad y la voluntad humana a un segundo plano, donde estas fuerzas se vuelven prácticamente irrelevantes en el curso de los acontecimientos. Herzen, contrario a esta visión, defendía la capacidad del individuo y de la sociedad para moldear su destino, luchando contra la idea de que la Historia es un proceso cerrado y predeterminado.

Berlin sugiere que el pensamiento de Bakunin es un producto de esa visión determinista del devenir histórico, en la que no se contempla ninguna alternativa distinta a las experiencias revolucionarias de Francia y Alemania. Bakunin, influenciado por su anarquismo radical, veía la Revolución y la destrucción del zarato como las únicas soluciones posibles, sin detenerse a considerar un proceso de cambio más gradual o adaptativo.

En contraste, figuras como el primer y último Belinski, y en gran parte Herzen, vislumbraban la posibilidad de un cambio progresivo, guiado por la pedagogía propagandista y la presión constante pero metódica sobre el régimen zarista. Esta perspectiva consideraba la posibilidad de que el zar pudiera adaptarse lentamente a las corrientes liberales europeas, como sugieren las reformas implementadas por Alejandro II. Estas reformas, aunque lentas y a menudo insatisfactorias para Herzen y sus seguidores, podrían haber sido el comienzo de un proceso más profundo de

transformación, aunque es imposible discernir el resultado final de este camino, ya que queda en el terreno de la especulación.

Herzen, en particular, creía en la necesidad de un enfoque más gradual y controlado para el cambio, basado en la educación y la concienciación de las masas, así como en la presión constante sobre el gobierno para que adoptara reformas liberales. Aunque no estaba completamente satisfecho con las reformas de Alejandro II, estas representaban un movimiento en la dirección que él consideraba necesaria para el progreso de Rusia.

Por otro lado, Bakunin, fiel a su anarquismo exacerbado, desechaba cualquier posibilidad de cambio gradual o reformista. Para él, la única solución era una revolución inmediata y total, que eliminara por completo el zarismo. Esta fórmula simplista, centrada en la destrucción en lugar de la transformación progresiva, se distancia de la visión más compleja y matizada de Herzen y otros intelectuales que creían en la posibilidad de un cambio controlado y dirigido.

La crítica de Berlin, por lo tanto, no solo resalta las limitaciones de la visión histórica determinista, sino que también subraya las diferencias fundamentales en las estrategias de cambio propuestas por Bakunin y otros pensadores rusos como Herzen. Mientras Bakunin abrazaba la revolución violenta como la única solución, Herzen y otros veían en el cambio gradual una vía más segura, aunque incierta, para la transformación de Rusia.

En su texto *Tácticas revolucionarias* (1900), en su capítulo I “Racionalidad de las tácticas revolucionarias”, Bakunin expresa:

¹⁹ La versión corresponde a su primera edición en castellano.

Admito que el orden actual, tanto el político como el civil y el social existentes en cada país, es el resumen final o el resultado del choque, de la lucha, del triunfo y de la aniquilación mutua, como así también de la combinación e interacción de todas las fuerzas heterogéneas, tanto internas como externas, que operan en un país y actúan sobre él. (p. 21)

La apreciación de Bakunin se fundamenta en una interpretación de la dialéctica hegeliana, donde la Historia es vista como un escenario dinámico en el que las fuerzas opuestas se enfrentan en un choque constante. Según esta visión, la realidad no es estática, sino que está en continuo movimiento, impulsada por el conflicto entre fuerzas contradictorias. De estos enfrentamientos surgen, como menciona el propio Bakunin, tanto aniquilaciones como triunfos, en el transcurso de una lucha incesante.

Mientras que en Hegel la dialéctica se movía en el ámbito de las ideas, en Bakunin, esta lucha se traduce en términos materiales y políticos. Aquí se observa una similitud con la primera etapa del pensamiento de Belinski, quien también adoptó la dialéctica hegeliana para entender la historia como un proceso de conflicto y superación. Sin embargo, en Bakunin, esta perspectiva se transforma en un materialismo revolucionario que busca la concreción de estas luchas en cambios políticos tangibles.

En lugar de ver el conflicto histórico como un proceso inevitable de desarrollo de las ideas, Bakunin lo interpreta como una lucha concreta entre clases y fuerzas sociales, cuyo resultado debe ser la transformación radical de las estructuras de poder existentes. Este enfoque subraya la importancia de la acción directa y la revolución como medios para alcanzar estos cambios, reflejando un compromiso con el materialismo que busca no solo interpretar el mundo, sino cambiarlo de manera

activa. La conclusión a la que arriba tal concepción es sencilla en apariencia: “¿Qué se deduce de esto? En primer lugar, que es posible un cambio del orden dominante y que tal cambio solo puede darse como resultado de la modificación del equilibrio de fuerzas que actúan en una sociedad” (p. 21). La conclusión a la que llega Bakunin a partir de su análisis puede parecer sencilla en su formulación:

¿Qué se deduce de esto? En primer lugar, que es posible un cambio del orden dominante y que tal cambio solo puede darse como resultado de la modificación del equilibrio de fuerzas que actúan en una sociedad. (p. 21).

En otras palabras, Bakunin observa que la Historia establece un conjunto de relaciones de poder que, aunque aparentemente firmes y definidas, no son inmutables. Estas relaciones están en constante tensión, y su estabilidad depende del equilibrio de fuerzas en juego. Sin embargo, reconocer la posibilidad de cambio no es suficiente; la verdadera cuestión radica en cómo provocar ese cambio.

Bakunin se sumerge en un análisis detallado de las divisiones sociales y el papel que cada estrato desempeña en el sistema. Identifica cuatro categorías distintas en la sociedad: en la cúspide, una pequeña élite que detenta el poder; le siguen dos clases intermedias, compuestas por explotadores y explotados que, aunque son algo conscientes de su situación, carecen de la fuerza necesaria para alterarla; y finalmente, una vasta mayoría que no tiene conciencia de su condición, o que, si la tiene, carece de la organización necesaria para efectivamente cambiar su realidad.

Este análisis de Bakunin no es meramente teórico; está enraizado en su interpretación de eventos históricos recientes, como las revoluciones de la Primavera de los Pueblos y la Revuelta Decembrista. Aunque reconoce que estos movimientos representaron un avance, también los considera incompletos. En su visión, estos

levantamientos fracasaron en gran medida porque no lograron involucrar plenamente al pueblo. Para Bakunin, la revolución no puede depender únicamente de la fuerza bruta; debe ser el resultado de una fuerza organizada, consciente de su papel y de su propósito.

Esta crítica refleja su creencia de que una verdadera transformación social solo puede surgir cuando la masa popular, educada y organizada, participa activamente en el proceso revolucionario. La falta de esta conciencia y organización fue, según Bakunin, lo que impidió que las revoluciones anteriores alcanzaran sus objetivos, y es también lo que define la diferencia entre un cambio superficial y una revolución auténtica. Al respecto dice que:

Estos alzamientos y rebeliones nada bueno pueden reportar al pueblo, pues las rebeliones de las clases gobernantes son siempre debidas a las injurias infringidas a ellos mismos y no a las que sufre el pueblo; tienen como motivo sus intereses y no los intereses del pueblo. No importa cuánto luchen entre sí las clases gobernantes, cuánto puedan rebelarse contra el gobierno existente; ninguna de sus revoluciones tuvo ni tendrá nunca como propósito demoler los fundamentos económicos y políticos del Estado, que son los que hacen posible la explotación de las masas trabajadoras, la existencia de las clases y el principio clasista. No importa cuán revolucionarias puedan ser en espíritu esas clases y cuánto puedan odiar una forma particular del Estado. El Estado mismo es sagrado para ellas; su integridad, poder e intereses son erigidos como intereses supremos. (1973, p. 30)

De modo que Bakunin rechaza este intento en Rusia. Esta idea destaca la profunda desconfianza de Bakunin hacia las rebeliones lideradas por las élites,

resaltando que, aunque estas pueden aparentar ser movimientos radicales, en realidad, están limitadas en su alcance y en sus objetivos. Para el autor, estas rebeliones no buscan transformar las estructuras fundamentales del poder que permiten la explotación de las masas trabajadoras. Por el contrario, su principal propósito es preservar el Estado y las instituciones que sostienen el sistema de clases, asegurando que cualquier cambio sea superficial y que las bases de la desigualdad permanezcan intactas.

Bakunin veía en estas rebeliones una especie de “revolución simulada”, donde las élites pretendían actuar en nombre del cambio, pero solo reorganizaban las piezas del poder en su propio beneficio, sin cuestionar ni alterar las estructuras de explotación que subyacen en el sistema político y económico. Esta visión es particularmente relevante en su crítica a las revoluciones burguesas, como la Revolución Francesa, que, aunque derrocó a la aristocracia, no eliminó las desigualdades fundamentales, sino que simplemente las redistribuyó en una nueva clase dominante: la burguesía.

En este sentido, Bakunin argumenta que estas revoluciones burguesas no lograron abordar las raíces del problema social. En lugar de eliminar las estructuras de Estado que permitían la opresión y la explotación, estas revoluciones simplemente cambiaron a los actores que controlaban esas estructuras. La burguesía, al tomar el poder, mantuvo y reforzó las mismas instituciones que antes sostenían la aristocracia, garantizando así la continuidad de la desigualdad y la explotación, pero bajo un nuevo nombre.

Para el autor, cualquier movimiento que no cuestionara y dismantelara el Estado y sus instituciones fundamentales no podía considerarse una verdadera

revolución. El Estado, según Bakunin, era la principal herramienta de las clases dominantes para mantener su poder y control sobre las masas, y cualquier intento de reforma que no atacara este núcleo no haría más que perpetuar el sistema de opresión. Por tanto, promovía una revolución que no solo reemplazara a las élites existentes, sino que también destruyera el Estado como estructura central de poder, permitiendo la creación de una sociedad basada en la libertad y la igualdad reales, sin la interferencia de una autoridad centralizada y coercitiva.

Esta crítica es esencial para entender el enfoque revolucionario de Bakunin y su diferencia con otros movimientos revolucionarios de su época, que él consideraba insuficientes y superficialmente radicales. Según Bakunin, solo una revolución que abordara directamente las estructuras de poder y las desmantelara por completo podría llevar a una verdadera emancipación del pueblo.

No basta que el pueblo despierte y que finalmente se haga consciente de su miseria y de las causas que la producen. Es verdad que existe en él una gran dosis de fuerza elemental, mucho más que en el gobierno y en las clases gobernantes, pero una fuerza elemental que carece de organización no es un poder real. Sobre esta irrefutable ventaja de la fuerza organizada sobre la fuerza elemental está basado el poder del Estado. [...] el problema no es el de si ellos (el pueblo) tienen la capacidad de rebelarse, sino el de si son capaces de formar una organización que les permita llevar la rebelión a un fin victorioso, no a una victoria casual sino a un triunfo final duradero. En ello -y podríamos decir que exclusivamente en ello- se centra todo este apremiante problema. La primera condición de la victoria del pueblo es, pues, el acuerdo entre el pueblo o la organización de las fuerzas del pueblo. (p. 33)

Desde la perspectiva de Bakunin, no existía otra alternativa viable. A diferencia del ímpetu furioso de Belinski y del metódico activismo de Herzen, quienes desempeñaron roles cruciales en la formación de la *intelligentsia*, Bakunin llevó su enfoque revolucionario a un nivel de pragmatismo sin precedentes. Mientras que Belinski y Herzen contribuyeron a la *intelligentsia* a través de la reflexión filosófica y la lucha ideológica, Bakunin vio su papel como el de cerrar ese capítulo y dar paso a la acción directa y concreta.

Bakunin encarnó lo que Besançon describe como el “descontento sagrado”, pero lo tradujo en una campaña que rechazaba cualquier tipo de espera o dilación. Para él, la revolución no podía depender simplemente de la teoría o de la ideología; requería la inclusión activa de un pueblo organizado. Sin esta organización, cualquier intento revolucionario carecía de sentido y estaba destinado al fracaso. No bastaba con incluir al pueblo en la lucha; era esencial que esta inclusión estuviera acompañada de tácticas organizativas precisas y efectivas.

En este sentido, Bakunin se distancia significativamente de Herzen. Mientras que Herzen aún confiaba en la posibilidad de un cambio progresivo y metódico, que podía ser alcanzado a través de la educación, la propaganda y la presión sobre el zarismo, Bakunin desechaba cualquier enfoque gradualista. Para él, la revolución debía ser inmediata y total, con una participación masiva y organizada del pueblo. La espera o la omisión de un pueblo verdaderamente organizado no solo eran ineficaces, sino que, desde su perspectiva, traicionaban el propósito mismo de la revolución.

Este pragmatismo radical de Bakunin representaba una ruptura con las fases previas de la *intelligentsia*. Al abandonar el activismo metódico de Herzen y la furia intelectual de Belinski, Bakunin llevó la *intelligentsia* a una nueva fase en la que la

acción directa y la organización revolucionaria se convirtieron en los pilares fundamentales. Esta visión no solo reflejaba su comprensión de la necesidad de una revolución organizada, sino que también subrayaba su creencia de que cualquier otra forma de lucha era insuficiente para alcanzar el cambio estructural necesario en la sociedad rusa. Para este, en *Desde la otra orilla* (1848):

Las masas desean sostener la mano que descaradamente les arrebató el pan que se han ganado... Son indiferentes a la libertad individual, a la libertad de expresión. Las masas aman la autoridad. Siguen cegadas por el arrogante brillo del poder; las ofenden quienes permanecen solos. Por igualdad entienden igualdad de opresión [...] Pero no les pasa por la cabeza gobernarse a sí mismas. (p. 124)

Las preguntas que surgen de estos debates, en torno a la dirección y los métodos de la lucha por la libertad, siguen siendo relevantes hoy en día: ¿qué hacer? Si nos atenemos a la perspectiva de Herzen, la respuesta estaría en iniciar un proceso de concientización a nivel nacional, en un país tan vasto y complejo que ni siquiera el propio zar conocía en su totalidad. Herzen abogaba por abandonar los sistemas predeterminados y rígidos, que a menudo eran impuestos desde el exterior o desde arriba, y en su lugar, propuso la creación de un presente continuo de autorreflexión y diálogo.

Este enfoque no solo se centraría en educar a los mujiks, sino a toda la población rusa, para que pudieran entender la libertad no como un don otorgado por el Estado o las élites, sino como un derecho y una responsabilidad individual que tiene una profunda resonancia social. Para Herzen, la libertad debía ser un asunto profundamente personal, que cada individuo debía internalizar y comprender en su

contexto particular, pero que también debía ser vista como una fuerza colectiva capaz de transformar la sociedad en su conjunto.

En este sentido, el proceso de concientización que proponía Herzen implicaba un cambio radical en la forma en que los rusos se veían a sí mismos y a su relación con el poder. No se trataba solo de derrocar al zar o de cambiar el sistema político, sino de una transformación interna que permitiera a cada ruso entender su papel en la creación de un futuro libre y justo. Este proceso de autorreflexión continua sería, en la visión de Herzen, el motor que impulsaría un cambio genuino y sostenible en la sociedad rusa, alejándola de los modelos rígidos y hacia una nueva comprensión de la libertad como un proceso vivo y dinámico.

Las dudas sobre cómo avanzar en esta dirección siguen siendo válidas, ya que la historia muestra que la lucha por la libertad y la justicia es un proceso complejo, lleno de incertidumbres y desafíos. Sin embargo, la propuesta de Herzen de un enfoque basado en la educación, la reflexión y la responsabilidad individual ofrece una vía que, aunque difícil, podría llevar a un cambio significativo y duradero. En palabras de Herzen:

Un hombre mira algo libremente solo cuando no tiene que plegarlo a su teoría, ni se inclina él mismo ante ello; la reverencia, no libre sino impuesta, limita al hombre, reduce su libertad; algo de lo que no se puede sonreír al hablar sin cometer blasfemia es un fetiche, un hombre es aplastado por él, le aterra confundirle con la vida ordinaria.

El mundo no conocerá la libertad hasta que todo lo que es religioso y político se transforme en algo sencillo y humano, se vuelva susceptible de crítica y rechazo. (1848. p. 46)

Herzen plantea que la verdadera libertad solo se alcanza cuando el hombre es capaz de cuestionar y criticar sin temor las instituciones que le rodean, ya sean religiosas o políticas. La idea de que la reverencia impuesta y la falta de cuestionamiento constituyen una forma de esclavitud es central en su pensamiento. Herzen argumenta que, para que el mundo conozca la libertad, estas estructuras deben ser transformadas en algo más simple, más humano, y que se puedan someter a la crítica y el rechazo sin que ello sea considerado un sacrilegio.

Sin embargo, esta visión de Herzen puede ser vista como utópica. La pregunta que surge entonces es: ¿qué hacer en un contexto donde las estructuras de poder no permiten esta crítica abierta? Bakunin, en su obra *Dios y el Estado* (1882), ofrece una respuesta que se aleja de la contemplación filosófica y se acerca más a la acción revolucionaria:

¿Quiénes tienen razón, los idealistas o los materialistas? Una vez planteada así la cuestión, vacilar se hace imposible [...] Sí, los hechos están antes que las ideas; el ideal, como dijo Proudhon, no es más que una flor de la cual son raíces las condiciones materiales de la existencia. (p. 3)

Para Bakunin, la prioridad debe ser la transformación material de las condiciones de existencia, sobre la cual se asienta cualquier ideal. Esta postura implica un llamado a la acción directa, a la rebelión, ya que, para él, las ideas son simplemente un reflejo de las condiciones materiales, y cambiar estas últimas es lo que realmente importa. En este contexto, Bakunin parece ofrecer una solución pragmática y urgente a las limitaciones que Herzen identifica en su crítica a las instituciones establecidas.

No obstante, este llamado a la rebelión que Bakunin defiende tan vehementemente también tiene sus consecuencias, las cuales se hicieron evidentes durante y después de la Revolución Rusa, especialmente bajo el régimen de Stalin. Aunque Bakunin podría haber tenido razón en cuanto a la necesidad de acción y organización, la realidad histórica muestra que estas acciones llevaron a millones de muertes y a una nueva forma de opresión. Este hecho plantea una última pregunta, aunque probablemente imposible de responder: ¿qué hubiera pensado Bakunin si hubiera conocido las consecuencias extremas de la Revolución en manos de Stalin?

Con Bakunin, la *intelligentsia* rusa pasa del discurso a la práctica. Él lleva la necesidad de liberación del pueblo ruso a su conclusión lógica: una organización revolucionaria que no permite neutralidades ni demoras, y que está dispuesta a tomar las armas para lograr sus objetivos. Esta postura representa el punto culminante de una *intelligentsia* que, habiendo pasado por las fases de reflexión filosófica y activismo metodológico de figuras como Belinski y Herzen, finalmente se enfrenta a la realidad de que la acción directa es necesaria para alcanzar la libertad que tanto se ha teorizado.

En relación, Gennadi Kneper, en su tesis doctoral *Bakunin. Biografía liberal de un libertario cosmopolita* (2015), afirma que:

Estos hombres fueron los primeros representantes de la *intelligentsia*, que surgió de una constelación particular de la estructura social y la coyuntura política del Imperio ruso en ese período. A lo largo del siglo XIX, este grupo cada vez más amplio, aunque por supuesto minoritario, de personas cultas desempeñó un papel muy importante en la vida pública rusa, actuando a

menudo como catalizador de cambios políticos, dentro de un marco que ya les vino dado por los primeros representantes de la *intelligentsia* [...]. (p. 999).

De acuerdo con este autor, se reafirma el hecho de que la *intelligentsia* no surgió de manera aislada, sino que fue el producto de condiciones sociales y políticas específicas del Imperio ruso en el siglo XIX. Kneper destaca que esta clase de intelectuales fue inicialmente un grupo reducido, pero que con el tiempo se expandió y desempeñó un papel fundamental en la vida pública rusa. Lo que es particularmente relevante en su análisis es la idea de que la *intelligentsia* actuó como un catalizador para los cambios políticos, operando dentro de un marco que ya había sido establecido por sus primeros representantes.

El comentario de Kneper resalta la importancia de entender a la *intelligentsia* no solo como un grupo de individuos cultos, sino como un colectivo que fue moldeado por las circunstancias específicas de su tiempo. La estructura social del Imperio ruso, marcada por una rígida jerarquía y una amplia brecha entre las clases, creó un ambiente en el que estos intelectuales se convirtieron en voces críticas y en motores de cambio. Además, la coyuntura política del período, caracterizada por la autocracia zarista y las crecientes tensiones sociales, proporcionó el escenario en el que la *intelligentsia* pudo influir de manera significativa.

El papel de la *intelligentsia* como catalizador de cambios políticos es crucial, ya que su influencia no se limitó al ámbito intelectual o cultural, sino que tuvo un impacto directo en la transformación del sistema político ruso. Al operar dentro del marco establecido, estos intelectuales fueron capaces de continuar y expandir su labor de crítica y reforma.

Este análisis destaca la importancia de la *intelligentsia* en la historia rusa como un grupo que, aunque minoritario, tuvo un poder determinante en cuanto a su capacidad para incidir en los acontecimientos históricos. Este poder no provenía de su número, sino de su posición estratégica en la sociedad y de su capacidad para articular y difundir ideas que resonaban con las aspiraciones y frustraciones de un país en crisis.

Asimismo, la valoración de Kneper también sugiere que la *intelligentsia* fue un producto de su tiempo, un reflejo de las tensiones y contradicciones inherentes a la sociedad rusa del siglo XIX. Y no solo reaccionó a estas condiciones, sino que las moldeó activamente, creando un legado que seguiría influyendo en la historia rusa mucho después de la desaparición de sus primeros miembros.

En este contexto, Bakunin se presenta como una figura central del movimiento, un libertario cosmopolita que encarnaba las tensiones y contradicciones de la *intelligentsia*. Su biografía ilustra cómo estos intelectuales no solo participaron en los debates filosóficos y políticos de su tiempo, sino que también se involucraron directamente en los movimientos revolucionarios que buscaban transformar radicalmente la sociedad rusa.

Para finalizar, podemos afirmar que el concepto de *intelligentsia* no solo constituye un objeto de estudio en sí mismo, sino que también ofrece un medio valioso para comprender las coyunturas del pensamiento social ruso en el siglo XIX. La influencia de esta se extendió más allá de la esfera política directa, permeando otros campos del pensamiento, y no solo moldeó el panorama cultural y político de su tiempo, sino que su legado trascendió fronteras, siendo objeto de análisis y reflexión en otras naciones y continentes, como América Latina

Así, el siguiente capítulo se enfocará en analizar cómo la *intelligentsia* rusa fue recibida en la obra de Mariátegui, un intelectual cuya obra refleja un compromiso profundo con las ideas revolucionarias y que, en gran parte de su obra, encontró en la *intelligentsia* un referente clave para sus propios análisis y propuestas en el contexto latinoamericano. Este estudio no solo permitirá comprender mejor la obra de Mariátegui, sino también el impacto duradero de la *intelligentsia* en la construcción de un pensamiento crítico y revolucionario en América Latina.

Capítulo 3

3. José Carlos Mariátegui y su recepción de la *intelligentsia* rusa

Este capítulo versa sobre la recepción de la *intelligentsia* rusa en la obra de José Carlos Mariátegui. Para tal fin, se recurre a los preceptos metodológicos de Hans Robert Jauss en su texto *La historia de la literatura como provocación* (1970). Si bien la teoría de Jauss se enfoca en la recepción literaria y su previsión como método para historiar la literatura, también es posible utilizarla en otros campos cuyos objetos de estudio sean de naturaleza textual en el marco de una recepción contextualizada. Sobre todo, si esos objetos, como es el caso, están íntimamente ligados a las ideas, la política, las ciencias sociales y también a la literatura.

Tal como se argumentó en capítulos y apartes precedentes, la extrapolación de la teoría de la recepción de Jauss al ámbito de los textos intelectuales ofrece un marco analítico para comprender cómo las ideas y los argumentos son recibidos, interpretados y asimilados en el discurso académico y científico. Esta adaptación nos permite examinar la interacción dinámica entre el texto intelectual, su autor y su lector, así como la evolución de esta relación a lo largo del tiempo.

En primer lugar, el concepto de “horizonte de expectativas” de Jauss adquiere una nueva dimensión en el contexto de los textos intelectuales. Aquí, el lector no solo se acerca al texto con expectativas basadas en convenciones literarias, sino con un bagaje de conocimientos especializados, paradigmas teóricos y metodologías propias de su disciplina. Este horizonte de expectativas académico influye profundamente en cómo se interpreta y evalúa un nuevo texto intelectual.

La “distancia estética”, por su parte, puede reinterpretarse como la brecha entre los paradigmas establecidos y las nuevas propuestas teóricas o hallazgos empíricos presentados en el texto. Un texto intelectual que desafía significativamente las concepciones previas de su campo puede generar una “distancia cognitiva” considerable, provocando resistencia inicial pero también potencial para un cambio de paradigma.

La historicidad de la recepción, un aspecto central de la teoría de Jauss, también adquiere una relevancia en el ámbito de los textos intelectuales. Las ideas y teorías se reinterpretan constantemente con nuevos descubrimientos, cambios en el contexto sociocultural y avances en campos relacionados. Un texto que en su momento fue revolucionario puede ser posteriormente considerado obsoleto, o bien puede ser redescubierto y revalorizado décadas después de su publicación inicial. En ese mismo sentido, el concepto de “fusión de horizontes” se traduce en el contexto académico como el proceso por el cual los investigadores integran nuevas ideas en sus marcos conceptuales existentes. Esta fusión no es un proceso pasivo, sino una negociación activa entre el texto y el lector académico, que puede resultar en la modificación tanto del horizonte del lector como de la interpretación del texto.

Aunque los textos intelectuales no buscan primariamente un efecto estético, sí poseen una estructura retórica y argumentativa que influye en su recepción. La forma en que se presentan los argumentos, la claridad expositiva, la coherencia interna y la solidez metodológica son elementos que, al igual que los recursos estéticos en la literatura, condicionan la respuesta del lector y la “experiencia intelectual” que el texto genera. Así mismo, la noción de “lector implícito” puede adaptarse a la de “lector académico implícito”, reconociendo que los textos intelectuales a menudo se dirigen a una audiencia especializada con ciertos conocimientos y competencias previas. Este concepto nos permite ver cómo los autores académicos construyen sus argumentos en anticipación de las posibles respuestas y objeciones de su comunidad disciplinaria.

Al aplicar esta teoría adaptada, podemos examinar cómo los textos intelectuales no solo transmiten información, sino que también participan en la construcción y transformación de las comunidades académicas. La recepción de un texto intelectual puede catalizar debates, inspirar nuevas líneas de investigación o incluso redefinir los límites de una disciplina.

Además, esta perspectiva nos permite considerar cómo los factores institucionales, las dinámicas de poder en la academia y los cambios en los medios de comunicación académica influyen en la recepción de los textos intelectuales. La forma en que un texto es recibido puede estar condicionada no solo por su contenido, sino también por el prestigio de su autor, la institución que lo respalda o el canal a través del cual se difunde.

Así, la extrapolación de la teoría de la recepción de Jauss al ámbito de los textos intelectuales nos proporciona una herramienta valiosa para comprender la

compleja interacción entre el texto, el autor y la comunidad académica. Este enfoque nos permite analizar no solo cómo se interpretan las ideas, sino también cómo evolucionan, se transforman y contribuyen al desarrollo del conocimiento a lo largo del tiempo. Al reconocer la naturaleza dinámica y contextual de la recepción de textos intelectuales, podemos obtener una comprensión más profunda de los procesos de cambio y continuidad en el pensamiento académico y científico.

Al respecto, Jauss concentró su teoría en sus afamadas siete tesis, de las cuales se recurre a dos por su amplitud conceptual y concreción analítica. Veamos cuáles son y de qué manera pueden ajustarse al campo de la recepción intelectual:

[Tesis 6]. Los resultados obtenidos en lingüística con la distinción y combinación metódica de análisis diacrónico y sincrónico dan pie para superar también en la historia de la literatura la consideración diacrónica, que hasta ahora fue la única usual. Si al cambiar la posición estética, la perspectiva de la historia de la recepción tropieza continuamente con relaciones funcionales entre la comprensión de las obras nuevas y el significado de las obras más antiguas, también ha de ser posible hacer un corte sincrónico a través de un momento de la evolución, dividir la heterogénea multiplicidad de las obras contemporáneas en estructuras equivalentes, antitéticas y jerárquicas y, de esta manera, descubrir un vasto sistema de relaciones en la literatura de un momento histórico. De ahí podría deducirse el principio de exposición de una nueva historia de la literatura mediante la realización de nuevos cortes en un antes y un después diacrónicos que articulen históricamente el cambio de estructura literaria en sus momentos trascendentales. (p.195)

La tesis 6 es en sí misma una extrapolación. Jauss parte del método propuesto por Saussure en el *Curso de lingüística general* (1916). Toma para su teoría los conceptos de diacronía y sincronía, y los utiliza como herramientas de segmentación para construir una historia de la literatura fundada en la atención a momentos específicos integrados a una red histórica mayor. El detenimiento en estos lo ayudan a profundizar contextos puntuales, a contrastarlos con precedentes y ulteriores, para luego imbricarlos en el *continuum* de una historia que, a manera de una red de tensiones y cambios, busca dar cuenta de un sistema de relaciones que ayudaría a entender de mejor manera el devenir de la literatura.

Ahora bien, ¿de qué manera podría extrapolarse la teoría de la recepción hacia la historia intelectual de la misma manera que Jauss lo hizo desde la lingüística? Considero que con base en un análisis de las partes de su tesis es posible. En primer lugar, Jauss considera que:

Si al cambiar la posición estética, la perspectiva de la historia de la recepción tropieza continuamente con relaciones funcionales entre la comprensión de las obras nuevas y el significado de las obras más antiguas, también ha de ser posible hacer un corte sincrónico a través de un momento de la evolución [...]”.
(p. 195)

El movimiento que propone el autor es, al menos técnicamente, sencillo. Jauss considera que al analizar, por ejemplo, el desarrollo de una literatura nacional, pueden presentarse momentos en los que un cambio radical en su estética genere tropiezos en su comprensión, momentos en los que una obra impacte de tal modo la historia literaria que quizá el crítico deba detenerse, seccionar ese momento, establecer categorías, jerarquías, y equivalencias para, en segundo lugar, “descubrir un vasto

sistema de relaciones en la literatura de un momento histórico” (p. 195), a partir del análisis de cada una de las partes que halló en el seccionamiento. Esta fijación lo que hace es particularizar una parte suficiente del objeto de estudio, y con base en su detenido análisis ver de qué manera se relaciona con los movimientos anteriores y posteriores, e incluso con otros escenarios de la Historia literaria.

Desde esta perspectiva, lo que Jauss propone para su recepción e historia literarias es, pues, extrapolable a la recepción en el terreno de la Historia intelectual, pero en este caso no se hablaría de estéticas, obras y escritores, sino de intelectualidades y de sujetos en el sentido de “[...] hombres de la cultura puestos en situación de hombres políticos” (Ory y Sirinelli, 2007, p. 21), y de su relación con textos, movimientos y categorías intelectuales. Y el corte se haría en torno al radio de acción de Mariátegui y Reyes en relación con la *intelligentsia*.

De todo el agitado panorama intelectual de la América Latina de principios del siglo XX, la cámara se detiene solo en ese momento para valorar el proceso receptivo de la intelectualidad rusa en los dos latinoamericanos. Este aporte puede abrir la puerta a otros investigadores que sumen sus análisis al sumario receptivo que formó la intelectualidad moderna en nuestro continente, no solo en relación con la rusa, sino también con la italiana, la inglesa, francesa y alemana, presentes en la obra de Reyes y Mariátegui.

La otra tesis tomada en consideración es la 7. De la misma manera que la 6, también puede ser asimilada al campo de la recepción en la historia intelectual:

[Tesis 7]. La tarea de la historia de la literatura solamente concluye cuando la producción literaria no es presentada solo sincrónica y diacrónicamente en la sucesión de sus sistemas, sino considerada también como historia especial incluso en la relación que le es propia respecto a la historia general. Esta

relación no se agota en el hecho de que, en la literatura de todas las épocas, pueda descubrirse una imagen tipificada, idealizada, satírica o utópica de la existencia social. La función social de la literatura se hace manifiesta en su genuina posibilidad allí donde la experiencia literaria del lector entra en el horizonte de expectativas de la práctica de su vida, preforma su comprensión del mundo y repercute de ese modo en sus formas de comportamiento social. (pp.199-200)

Esta tesis puede verse como un complemento de la precedente. Lo que corresponde tiene que ver con la consideración de este tipo de historia –literaria en Jauss, intelectual aquí– como algo especial ante la historia general. Dicha especialidad se consolida al momento en que la “experiencia literaria del lector entra en el horizonte de expectativas de la práctica de su vida, preforma su comprensión del mundo [...]” (p. 200); esto es, en el momento en que la literatura incide en el modo como el lector comprende su entorno social y da cuenta de ello a través de su participación social (estamos hablando del lector especializado al que refiere Jauss).

Lo histórico-intelectual, así como lo histórico-literario, están integrados a la Historia macro, pero debido a la naturaleza de sus objetos y sujetos, su modo de historiar sufre un deslinde que va más hacia al campo de las ideas, y estas pueden constatarse incluso de manera más fidedigna que los hechos históricos por su fijación textual. Las modificaciones en el pensamiento de quien lee, derivadas de comprensiones que sustrae de los contenidos literarios e intelectuales que lee y de quienes participa, permiten entender posturas valorativas en relación con su horizonte de expectativas, que puede modificarse varias veces y de modo sustancial conforme comprende esos textos que lee, que también produce, y a los que tenemos acceso.

La historia intelectual es, pues, un tipo de historia especial, con sus propios horizontes de expectativas y experiencias. Si bien la teoría de la recepción habla en principio de un lector abstracto, y que se concreta mediante los rasgos de un lector ideal especializado en tanto profesión, y especial en tanto sensibilidad, ¿qué mejores lectores de parte de la intelectualidad latinoamericana que Reyes y Mariátegui? Los testimonios de sus experiencias lectoras –vastísimas de por sí– registrados en sus obras entran en el horizonte de expectativas, tanto de su época como de la práctica de su vida, para proyectar resultados de una recepción que se hace dinámica en tanto recibieron y emitieron de manera constante tales experiencias.

3.1. La *intelligentsia* rusa en la visión de Mariátegui: del fracaso al renacimiento revolucionario

José Carlos Mariátegui, nacido en 1894 en Moquegua y fallecido en Lima en 1930, tuvo una vida breve pero significativa, en la que logró dejar una marca perdurable en el pensamiento latinoamericano. Durante su vida, publicó dos obras completas: *La escena contemporánea* (1925) y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Sin embargo, su influencia no se limitó a estas publicaciones. Su prolífica actividad política, periodística y literaria dio lugar a una vasta producción intelectual que continuó siendo relevante tras su muerte.

Conscientes de la importancia de su legado, su familia recopiló su obra en veinte tomos, los cuales incluyen su trabajo periodístico, ensayístico, conferencias y producción literaria. Esta compilación se complementa con dos biografías escritas por Armando Bazán y María Wiese, una antología poética en su honor y una selección de la revista *Amauta*, un medio fundado por Mariátegui para promover las ideas vanguardistas que consideraba cruciales para América Latina. La obra completa de Mariátegui la componen dieciséis tomos con producción propia y cuatro tomos

adicionales con materiales complementarios, formando un testimonio de su impacto intelectual.

El activismo político de Mariátegui, tanto en Perú como en Europa, estuvo intrínsecamente ligado a su labor escritural y a la difusión de ideas. Entre 1919 y 1923, visitó varias ciudades europeas, como Praga, Roma, Viena, Berlín y Budapest, donde tuvo un contacto cercano con eventos históricos significativos, como el Biennio Rosso en Italia y el Levantamiento Espartaquista en Alemania. Durante este período, también siguió de cerca la Revolución Rusa y sus repercusiones globales. Al regresar a Perú en 1923, Mariátegui manifestó que su experiencia europea había solidificado su ideología, reforzando su convicción de que era esencial promover una verdadera independencia y modernización en su país.

Abogó por una renovación en la estructura educativa y cultural, con el objetivo de erradicar los vestigios del feudalismo y monarquismo que habían sido heredados de la colonia española. El contacto con intelectuales como Henri Barbusse, Gabriele D'Annunzio, Anatole France, Maksim Gorki, Filippo Tommaso Marinetti y Aleksandr Blok fue crucial para que Mariátegui desarrollara una comprensión más profunda de la realidad peruana.

Antes de su viaje a Europa, Mariátegui ya había establecido una trayectoria en el ámbito periodístico y en la crítica política. Colaboró con diversas revistas y diarios, entre ellos *Mundo Limeño* (1907-1914) y *Colónidas* (1916), así como *La Prensa* (1914-1916) y *El Tiempo* (1916-1919). Además, participó en la fundación de la revista *Nuestra Época* (1918) y del diario *La Razón* (1919), ambos clausurados por el gobierno debido a sus contenidos críticos y satíricos dirigidos a las figuras políticas del Perú. Tras su regreso de Europa en 1923, Mariátegui continuó su labor intelectual, impartiendo conferencias en universidades, institutos y centros culturales de América

Latina. Dirigió la revista *Claridad* (1924), fundó el Frente Único de Trabajadores (1924) y, en 1926, lanzó el primer número de la revista *Amauta*, cuyo nombre quechua significa “maestro” o “viejo maestro”.

Al igual que muchos de sus contemporáneos, Mariátegui enfrentó censura, persecución y encarcelamiento debido a su postura intelectual y política. Estas experiencias no lo intimidaron, sino que reforzaron su compromiso. Como señaló Walter Benjamin en *El arte en la era de la reproducción técnica* (1935), los regímenes con inclinaciones fascistas permiten la expresión intelectual mientras esta no se transforme en rebelión de *facto*. Por lo tanto, la censura y la persecución indican un temor real del Estado ante la posibilidad de un levantamiento efectivo. En este sentido, la labor del Amauta en Perú, al igual que el Ateneo de la Juventud en México, se convirtió en un centro de reformismo que los gobiernos oligárquicos y positivistas del momento temían y combatían.

Mariátegui, como difusor del librepensamiento y participante en el movimiento de vanguardia en América Latina, desempeñó un papel central en la articulación de la intelectualidad tanto en su país como en el continente. Su enfoque no consistió en una simple adaptación de las ideas europeas al contexto peruano; no se trataba de replicar los debates filosóficos europeos sobre la Historia, como lo hizo Belinski en Rusia. En cambio, Mariátegui buscó desarrollar una *praxis* que respondiera a las particularidades de su sociedad. El indigenismo emergió como un eje central de su pensamiento, sirviendo como una estrategia para confrontar y desafiar el etnocentrismo inherente a la cultura criolla peruana.

La integración de teoría y *praxis*, tal como lo hicieron algunos de los intelectuales rusos, ofreció a Mariátegui un modelo paradigmático para su propio proyecto intelectual. La Revolución Rusa, con la caída del zarismo y el ascenso de

los bolcheviques, influyó profundamente en su visión sobre el papel de la intelectualidad. Sin embargo, Mariátegui no abogó por una revolución inmediata al estilo de Bakunin. Primero, consideró fundamental aclarar el rol del intelectual: cuál debía ser su función en la transformación social y cómo podría integrar su visión política de manera inclusiva, abarcando a las distintas capas sociales, sin restringirla a un grupo reducido de líderes, como ocurrió en Rusia inicialmente.

Para Mariátegui, la *intelligentsia* representaba desde el inicio una categoría intelectual de alcance global. Este enfoque se justifica por dos razones: en primer lugar, Mariátegui veía a la *intelligentsia* como un fenómeno que los rusos desarrollaron hasta su máxima expresión; en segundo lugar, entendió que, una vez consolidada en su contexto original, la *intelligentsia* se expandió como una forma de organización y manifestación sociopolítica que influyó en diferentes ámbitos culturales a nivel mundial, comenzando por Europa y luego alcanzando América Latina. Esta capacidad de la *intelligentsia* para estructurarse y operar parece haber generado una sensibilidad compartida que atravesó varias esferas del pensamiento, incluyendo las artes, la filosofía, la política y la teología.

En *El reparto de lo sensible. Estética y política* (2000), el filósofo Jacques Rancière plantea que:

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición de partes y lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este

reparto. El ciudadano, dice Aristóteles, es aquel que tiene parte en el hecho de gobernar y de ser gobernado. Pero otra forma de reparto precede a este tener parte: aquel que determina a los que tienen parte en él. (p. 9)

Posteriormente, añade:

Un mundo 'común' nunca es simplemente el ethos, la estancia común, que resulta de la sedimentación de un cierto número de actos entrelazados. Éste es siempre una distribución polémica de maneras de ser y de 'ocupaciones' en un espacio de los posibles. (p. 53)

A partir de esta perspectiva, se puede entender a la *intelligentsia* rusa como una manifestación del "reparto de lo sensible" en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. De este modo, al considerar la *intelligentsia* en Mariátegui como "un sistema de evidencias sensibles", en los términos de Rancière, el concepto se amplía y enriquece considerablemente. Mariátegui reconoce la influencia rusa en la formación de la intelectualidad europea. No obstante, al concebir la *intelligentsia* como una abstracción que "hace visible la existencia de un común repartido y partes exclusivas" (Rancière, 2000), Mariátegui trasciende su núcleo original. De esta manera, emplea el término no solo en relación con otros autores rusos que no formaron parte de la *intelligentsia* fundacional, sino también para describir otras formas de intelectualidad en contextos diferentes al ruso.

El autor peruano adopta el concepto de *intelligentsia* de la tradición intelectual rusa del siglo XIX, pero lo transforma y lo expande más allá de su contexto original. Este concepto, asociado en sus orígenes con figuras como Bakunin, Herzen y Belinski, se convierte en una abstracción que Mariátegui aplica a diversos contextos y realidades, demostrando su capacidad para adaptar y reconfigurar ideas según las necesidades y particularidades de otros escenarios intelectuales.

Su enfoque no se limita a una simple reproducción del fenómeno ruso; Mariátegui reconceptualiza la *intelligentsia* como la encarnación de un colectivo de pensadores críticos que no solo analizan su sociedad, sino que también representan y articulan las demandas y carencias de los sectores marginados y excluidos. De este modo, supera la especificidad contextual de sus predecesores rusos. Toma de ellos la esencia contestataria, el compromiso con los oprimidos y la voluntad transformadora, pero adapta estos elementos para dar respuesta a las singularidades de su propio país.

La noción mariateguiana de *intelligentsia*, nutrida por sus lecturas sobre Rusia, adquiere así una impronta original dentro del pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX. Conserva el espíritu inconforme y antiburocrático de sus inspiradores eslavos, pero reformulado para interpretar de manera específica la realidad regional de América Latina.

En este contexto, el autor concibe a la intelectualidad rusa como pionera de Europa, antecediendo incluso al Caso Dreyfus, y a partir de esta concepción, define una forma particular del ser y actuar del intelectual latinoamericano en las primeras décadas del siglo XX. Mariátegui, al tomar como punto de partida la matriz eslava, configura una versión específica del intelectual latinoamericano. Este modelo no es una simple réplica del ruso, sino una categoría de *intelligentsia* situada y heredera, que recoge el linaje crítico de los *intelligent* rusos, pero lo adapta a la realidad de América Latina, tomando en cuenta las diferencias fundamentales entre los contextos europeo y latinoamericano. Al ser “situada”, esta versión se inscribe en las particularidades sociohistóricas y culturales de la región. Como heredera, reconoce la deuda con la tradición crítica rusa, pero la transforma para hacerla relevante a los desafíos locales.

Ahora bien, la presencia de Rusia como complejo político, sociocultural, ideológico y literario en la obra de Mariátegui solo es equiparable en extensión y detalle a la de Perú. La relación que el intelectual peruano estableció con la nación eslava es, generalmente, de admiración, pero en algunos casos también llega a tornarse ambivalente con respecto a diversas incidencias de la Revolución y algunas de sus consecuencias. Igualmente, los vínculos establecidos entre autor y cultura sobrepasan lo que compete de forma exclusiva a la *intelligentsia*, pero sin dejar de ser redes de ideas que ayudan a la comprensión que Mariátegui aporta sobre el caso ruso.

En un primer momento, el vocablo *intelligentsia* se utiliza de manera indistinta en su obra para referirse a las intelectualidades de otros países. Lo curioso es que en esos casos el autor lo castellaniza como “inteligencia”, pero cuando se refiere a los rusos recurre a la forma tradicional de “intelligentsia” –variante de *intelligentsia*–, tal como aparece en el texto “La Rusia de Dostoievski. A propósito del libro de Stefan Zweig”, de su libro *El artista y la época* (1929), y lo acompaña de una nota al pie en la que lo señala como “Inteligencia: grupo intelectual”. Tal detalle se entiende por la especificidad notoria que Mariátegui le otorga a Rusia como pionera de la intelectualidad mundial, en consonancia con los otros autores mencionados párrafos arriba que reservaron el vocablo para el grupo ruso, y que se hace patente en los diversos subtextos que servirán de apoyo al presente análisis.

Para entender este contraste es necesario primero ver las connotaciones que el término genérico “inteligencia” revela en su obra. En el texto “La inteligencia y el aceite de ricino”, de su libro *La escena contemporánea* (1925), nos dice que “La Inteligencia gusta de dejarse poseer por la Fuerza. Sobre todo, cuando la

fuerza[s][son], como en el caso del fascismo, jóvenes, osadas, marciales y aventureras” (párr. 1). Y más adelante:

La inteligencia, la artecracia, no han reaccionado contra el fascismo antes que las categorías sociales, dentro de las cuales están incrustadas, sino después de éstas. No son los intelectuales los que cambian de actitud ante el fascismo. Es la burguesía, la banca, la prensa, etc., etc., la misma gente y las mismas instituciones cuyo consenso permitieron hace tres años la marcha a Roma. La inteligencia es esencialmente oportunista: El rol de los intelectuales en la historia resulta, en realidad, muy modesto. Ni el arte ni la literatura, a pesar de su megalomanía, dirigen la política; dependen de ella, como otras tantas actividades menos exquisitas y menos ilustres. Los intelectuales forman la clientela del orden, de la tradición, del poder, de la fuerza, etc, y, en caso necesario, de la cachiporra y del aceite de ricino. Algunos espíritus superiores, algunas mentalidades creadoras escapan a esta regla; pero son espíritus y mentalidades de excepción. Gente de clase media, los artistas y los literatos no tienen generalmente ni aptitud ni elán²⁰ revolucionarios. Los que actualmente osan insurgir contra el fascismo son totalmente inofensivos. (párr. 8)

Estas declaraciones son entendibles dado que el objeto de estudio en este caso es el grupo intelectual que se adhirió al fascismo italiano a principios del siglo XX, y el cual se referenció en el primer capítulo con el *Manifiesto de los intelectuales fascistas*, de Giovanni Gentile. Mariátegui tiene en mente lo que en términos de Gramsci son los intelectuales orgánicos. Aunque nunca usa ese término ni otro

²⁰ Entiéndase Impulso, actitud, espíritu (nota al pie en el original).

parecido para referirse a estos, la descripción que da del conjunto corresponde a la clasificación del italiano. Asimismo, ante el panorama de los intelectuales en Italia, les aplica su idea de la modernización y la capitalización del arte y el pensamiento. En “El artista y la época”, ensayo del libro con mismo título, considera que:

El arte depende hoy del dinero; pero ayer dependió de una casta. El artista de hoy es un cortesano de la burguesía; pero el de ayer fue un cortesano de la aristocracia. Y, en todo caso, una servidumbre vale lo que la otra. (párr. 14)

La visión crítica de Mariátegui sobre el papel del intelectual no se limita al caso italiano, sino que la extiende también a la figura del artista en general dentro del contexto de la moderna sociedad capitalista. Su planteamiento parte de reconocer cómo las leyes del mercado y la presión del sistema terminan por condicionar y constreñir la autonomía del creador. Este sucumbe así a una suerte de “cosificación”, de pérdida de esencia humanista, en la medida en que su obra se transforma en una mercancía más dentro del entramado socioeconómico.

De este modo, tanto el artista como el intelectual en el capitalismo avanzado se convierten –gradual pero inexorablemente– en piezas engranadas dentro de una poderosa maquinaria que los excede. Pasan de sujetos pensantes con independencia de criterio a objetos funcionales al *statu quo*. Obnubilados por la búsqueda de rédito, reconocimiento, o simplemente la supervivencia material, abandonan todo impulso contestatario genuino y se pliegan dócilmente a las demandas de la industria cultural y el *establishment*. Su producción creativa queda así vaciada de contenido transformador, reducida a mero entretenimiento para las masas o los sectores privilegiados.

Este es para Mariátegui el riesgo mortal que acecha tanto al escritor como al artista en las sociedades regidas por la lógica implacable del capital. Un destino degradante solo evitable, según su óptica, mediante la construcción de un orden alternativo, post-burgués y socialista. Mientras subsista el paradigma liberal individualista, la cultura en su conjunto estará siempre expuesta a cosificarse o a degradarse en simple mercancía ideológica.

Tal como se ha examinado, Mariátegui toma el concepto original de la *intelligentsia* rusa decimonónica, pero en diversos apartes de su obra lo despoja de su casuística histórica concreta, en pos de una noción más bien universalizable. Por ello, cuando aplica dicho término a los círculos intelectuales de su país, no pretende expresar una equivalencia o continuidad estricta con los conspiradores eslavos del XIX.

Antes bien, el uso del vocablo responde a una apreciación contextual sobre si ese grupo particular de pensadores latinoamericanos cumple o no con la función social progresista que para Mariátegui define a todo colectivo merecedor del mote de *intelligentsia*. Es decir, si está ligado a un juicio político acerca del compromiso transformador efectivo de ese sector. De ahí que lo utilice de modo más bien contingente y variable, no como rótulo permanente e inamovible adjudicado automáticamente a los hombres de ideas locales. Así que dependerá, en cada coyuntura, de si la intelectualidad actuante se acerca o se aleja de ese prototipo ideal-tipo del intelectual orgánico antiburocrático trazado a la luz del linaje de la *intelligentsia*.

En este sentido, la intelectualidad rusa es especificada por el autor desde perspectivas y juicios relacionados con ese contexto de origen. Para Mariátegui, en

el mismo ensayo en el que analiza la Rusia de Dostoievski desde la visión de Zweig, afirma que:

La intelligentsia [...] no conoció sino fracasos. Se reconoce su romanticismo, de fondo, más o menos rousseauiano [...] en los socialistas revolucionarios. Su impotencia, para guiar una revolución demoburguesa que sustituyera la autocracia zarista por un régimen capitalista de tipo occidental, la condujo a un utopismo desorbitado, en que el más extremista y disolvente individualismo se asociaba al mesianismo racial, hostil a Europa, de los orientalistas. (1929, párr. 3)

Esta apreciación general de Mariátegui sobre la *intelligentsia* rusa como una empresa signada por el fracaso arroja luz, por contraste, sobre lo expuesto en el primer capítulo. En efecto, no puede sostenerse que el fenómeno histórico concreto de los intelectuales rusos del siglo XIX haya naufragado en sus propósitos. No obstante, se entiende la óptica crítica del Amauta si reparamos en su particular noción valorativa sobre las *intelligenty*.

Para Mariátegui, el valor de un colectivo intelectual comprometido se mide por su capacidad para generar cambios históricos concretos, por su habilidad para traducir las ideas en transformaciones materiales. Desde esta perspectiva, Mariátegui evalúa a esos críticos fervorosos según su impacto real en la sociedad. Al observar que estos no lograron sacudir de inmediato los fundamentos del absolutismo zarista, los juzga en función de la expectativa política de efectividad que él les asigna.

Su balance no se detiene, pues, en las contribuciones culturales o la influencia posterior del pensamiento radical ruso, sino en la falta de consecuencias prácticas e inmediatas, de correlato revolucionario real de la prédica intelectual. El haber quedado

solo en la teoría beligerante, sin llegar a constituir una fuerza política capaz de dar el orden establecido con prontitud, es para Mariátegui la frustrada promesa de los padres de la *intelligentsia*.

Se trata, como se observa en otras facetas de su ideario, de una visión marcadamente pragmática y secuencialista sobre el rol que cabe asignarles a los intelectuales. Visión que aquí aplica como parámetro valorativo hacia sus predecesores del mundo ruso.

En relación, en el texto “El grupo Clarte”, del libro *La escena contemporánea*, el autor cita al escritor comunista Frances Henry Barbusse: “Hacer política –escribe Barbusse– es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social; la política es la vida (párr. 5). Para Mariátegui, la *intelligentsia* –lo que hasta el momento se ha considerado como el núcleo de la *intelligentsia*– no logró su cometido inmediato; no pasó “del sueño a las cosas”; “no hizo efectivo su pensamiento social” (párr. 5).

Está claro que los alzamientos del XIX no fueron del todo efectivos, no cumplieron su cometido, y por tanto Mariátegui los consideró un fracaso, pero ¿no fue la *intelligentsia* la causante del abono para el desarrollo del pensamiento social ruso del siglo XIX y principios del XX? Claro que sí, solo que la sociedad media rusa y el campesinado no se encontraban lo suficientemente maduros como para efectuar el golpe. Pensar en la *intelligentsia* como un fracaso es negar la posibilidad lógica y necesaria de que antes de cada concreción hay una abstracción de la que cual se deriva un hecho. Se está de acuerdo con que la *intelligentsia* inicial no guio de facto a la revolución demoburguesa, y que muchas veces pecó de romanticismo, de idealismo desorbitado, individualismo, mesianismo, y de todos esos aspectos que de

manera acertada han descrito Berlin y Bessançon, pero sin estos pasos no habría sido posible el influjo de la prensa crítica que Herzen gestionaba desde Londres, el cual permitió mantener al tanto a un amplio sector de la sociedad rusa de los movimientos y avances de las sociedades europeas más incidentes como Alemania, Inglaterra y Francia, paradigmas capitales para la evolución rusa; ni el desarrollo crítico-teórico de la literatura de Belinski, que ayudó a la participación social de la literatura en los debates que se daban en pequeños círculos en Moscú y San Petersburgo; ni el anarquismo furibundo de Bakunin, que abriría paso a la integración de Rusia a la Primera, Segunda, Tercera y Cuarta Internacional.

El análisis de José Carlos Mariátegui sobre la situación rusa se basa en una comprensión de las condiciones sociopolíticas que antecedieron y dieron forma a la Revolución de 1917. Reconoce que, aunque los esfuerzos de los *intelligenty* del siglo XIX –como Bakunin, Herzen y Belinski– contribuyeron significativamente a socavar el zarismo, las condiciones para un levantamiento revolucionario como el liderado por Lenin en 1905 y culminado en 1917 aún no estaban completamente maduras en su tiempo. Estos intelectuales fueron cruciales en el avance del pensamiento social y en el aumento de la presión sobre el régimen zarista, preparando, en cierto sentido, el terreno para los acontecimientos revolucionarios posteriores.

Mariátegui observa que con cada paso que los *intelligenty* dieron en su crítica al zarismo, se intensificaba la necesidad de reformas dentro del régimen, lo que, a su vez, llevó a respuestas cada vez más drásticas por parte de la autocracia. Este ciclo de tensión culminó en acciones radicales como las emprendidas por el grupo *Naródnaya Volia*, cuyo atentado resultó en el asesinato del zar Alejandro II en 1881. Este evento marca un punto álgido en la lucha entre el pensamiento crítico y el

régimen autocrático, subrayando la creciente inestabilidad del zarismo frente a las demandas de cambio social.

Mariátegui analiza el caso ruso desde dos ángulos que resultan fundamentales para su interpretación del proceso revolucionario. En primer lugar, se enfoca en la Rusia postrevolucionaria bajo Lenin y Trotski, una nación que, en su visión, resurge con una fuerza renovada y se posiciona como un actor igualitario en el escenario global, capaz de disputar el poder y la influencia con Estados Unidos y las potencias europeas. Este renacimiento no es solo un cambio político, sino una transformación radical de la sociedad y de la estructura de poder que había dominado Rusia durante siglos.

En segundo lugar, Mariátegui dirige su atención hacia el rol de los escritores, intelectuales, políticos y agitadores en la configuración del nuevo orden revolucionario. Este grupo, que había sido fundamental en el cuestionamiento del zarismo, ahora se convierte en un pilar esencial en la construcción y consolidación del proyecto socialista en Rusia. Mariátegui ve en esta intelectualidad un elemento crucial para el éxito de la revolución, tanto en su capacidad de articular una nueva visión del mundo como en su papel en la movilización y organización de las masas.

En suma, la evaluación que Mariátegui realiza de Rusia y la *intelligentsia* es compleja y multidimensional. Reconoce tanto el renacimiento nacional después de la Revolución, que coloca a Rusia en un nuevo estatus global, como el papel indispensable de la intelectualidad en la creación de esa nueva realidad. Esta perspectiva le permite ofrecer una visión matizada que no solo aprecia el éxito de la revolución en términos políticos y sociales, sino que también resalta la importancia de los actores intelectuales en la transformación de la nación rusa.

3.2. Mariátegui y la Revolución Rusa: Recepción y relación con el contexto peruano

Dada la época en la que el autor vivió y en la cual se basó para construir su obra, el evento más significativo para su pensamiento fue la Revolución Rusa. Esto nos lo hace saber en el texto “Una encuesta a José Carlos Mariátegui”, publicado en *Mundial* el 23 de julio de 1926 por la periodista Ángela Ramos Relayze. Se piensa que la posibilidad de discurso directo que ofrece una entrevista garantiza una entrada más objetiva e inmediata al tema, de ahí la selección de este aparte de su obra para iniciar el análisis. Asimismo, tomando en cuenta que la recepción no siempre implica una mención explícita de la realidad recibida, sino que cobija incluso sensibilidades que, como en un “reparto de lo sensible”, posibilitan leer la realidad en las experiencias y expectativas de los actores pertenecientes al medio de recepción, la revisión de ciertos apartes de la obra de Mariátegui permitirán leerlo incluso cuando no se refiere directamente a la *intelligentsia*.

La primera pregunta que le hace Ramos es la siguiente: “¿Cómo cambiaron sus rumbos y aspiraciones literarias y se definieron en la forma que hoy se han definido?” (párr. 1). La respuesta de Mariátegui revela más de lo que parece a simple vista:

Soy poco autobiográfico. En el fondo, yo no estoy muy seguro de haber cambiado. ¿Era yo, en mi adolescencia literaria, el que los demás creían, el que yo mismo creía? Pienso que sus expresiones, sus gestos primeros no definen a un hombre en formación. Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente

cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno. (Agonía, como Unamuno, con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate). Hace algunos años yo habría escrito que no ambicionaba sino realizar mi personalidad. Ahora, prefiero decir que no ambiciono sino cumplir mi destino. En verdad, es decir la misma cosa. Lo que siempre me habría aterrado es traicionarme a mí mismo. Mi sinceridad es la única cosa a la que no he renunciado nunca. A todo lo demás he renunciado y renunciaré siempre sin arrepentirme. ¿Es por esto por lo que se dice que mis rumbos y aspiraciones han cambiado?

En este fragmento, Mariátegui se muestra introspectivo al reflexionar sobre su propio desarrollo como intelectual y su evolución personal. Aunque podría parecer que hubo cambios significativos en sus convicciones y aspiraciones, él cuestiona esta idea. Afirma que, si bien ha madurado, no está seguro de haber cambiado en esencia. Desde su adolescencia, cuando su actitud estaba más orientada hacia lo literario y estético que hacia lo religioso y político, reconoce que esos intereses iniciales no definían completamente al hombre en formación que era.

Mariátegui sugiere que lo que es ahora ya existía de manera embrionaria en su juventud, cuando escribía textos que, según él, eran disparatados, pero que, por alguna razón, la gente aún recuerda. En su camino, ha encontrado una fe, pero aclara que esta fe es el resultado de una búsqueda que comenzó en su alma desde muy temprano. Al igual que el “alma agónica” de la que habla Unamuno, Mariátegui ve su

vida como una lucha constante, no como una resignación a la muerte, sino como una batalla por encontrar su lugar en el mundo.

Al comparar su actitud actual con la de su juventud, Mariátegui señala que antes podría haber dicho que su única ambición era realizar su personalidad. Ahora, en cambio, prefiere afirmar que su objetivo es cumplir con su destino, lo que en el fondo considera la misma cosa. Lo que siempre le ha atemorizado es la posibilidad de traicionarse a sí mismo. Su sinceridad, según él, es la única cosa a la que nunca ha renunciado, y todo lo demás lo ha dejado atrás sin arrepentimientos, lo que lo lleva a cuestionar si es por esta razón que se dice que sus rumbos y aspiraciones han cambiado.

Esta reflexión autobiográfica, aunque aparentemente personal y desvinculada del análisis intelectual, se puede interpretar como un paralelo con la transformación que experimentó la *intelligentsia* rusa en sus primeras etapas, especialmente en figuras como Belinski y Herzen. Mariátegui, al igual que estos pensadores rusos, comenzó con una fuerte inclinación hacia lo estético y literario, un rasgo característico de la primera fase de la *intelligentsia*.

Mariátegui no solo describe su evolución personal, sino que también sugiere una conexión más profunda con el proceso de maduración de la *intelligentsia* rusa. Al igual que Belinski, quien comenzó su carrera con una afinidad por la estética antes de evolucionar hacia un pensamiento más político, reconoce un camino similar en su propio desarrollo. La transición de una preocupación estética hacia una búsqueda más profunda de significado y destino es una narrativa que resuena con la evolución de la *intelligentsia* rusa, destacando cómo las primeras etapas de un intelectual

pueden estar marcadas por la búsqueda de expresión y forma, mientras que las etapas posteriores se orientan hacia la realización de un propósito mayor.

Este pasaje autobiográfico, por lo tanto, no es solo un testimonio de la evolución personal del autor peruano, sino también una metáfora de cómo las ideas y las convicciones se desarrollan y se transforman a lo largo del tiempo, reflejando procesos similares en la historia y proporcionando una mayor comprensión de la relación entre su propia trayectoria y la de los intelectuales rusos que influyeron en su pensamiento.

Cuando la entrevistadora lo interroga acerca de “¿Cuál es, en su concepto, el movimiento revolucionario-idealista de mayor trascendencia en los últimos tiempos?” (1926, párr. 9), el autor no vacila en contestarle: “La Revolución Rusa, incontestablemente. Lo que no quiere decir que yo no admita y estime el movimiento gandhiano, aunque políticamente lo vea fracasado” (1926, párr. 10).

Para Mariátegui, existen en su momento dos focos de atención mundial en cuanto a movimientos revolucionarios se refiere: el gandhismo y la Revolución Rusa. Sobre el primero admite un desencanto. La razón de por qué Mariátegui guarda reservas sobre el gandhismo se debe a que considera que el Mahatma fue inestable al momento de sostener el credo de algún criterio político concreto, inclinándose más por el hecho religioso. En el texto “Ghandi”, de *La escena contemporánea* (1925), el autor peruano hace una descripción de los cambios filosóficos y políticos del hindú ante una sociedad que esperaba de él una filiación y doctrina concreta. Además, lo señala como responsable de la desviación hacia un aspecto religioso mistificante que resultó incomprensible para el pueblo que, en cambio, esperaba un plan pragmático de insurrección.

Mariátegui cita a Barbusse en la comparación que este hace entre Ghandi y Lenin: “[...] Barbusse cree, además, que, si Lenin se hubiese encontrado, en lugar de Gandhi, hubiera hablado y obrado cómo él” (párr. 8), para luego calificar ese contraste como arbitrario. Nos dice Mariátegui que “Lenin era un realizador y un realista. Era, indiscutiblemente, un idealista práctico. No está probado que la vía de la no cooperación y la no violencia sea las únicas vías de la emancipación indostana” (1925, párr. 8). A partir de esta consideración el peruano distingue entre el declive del ghandismo y el auge del leninismo. Es claro que Mariátegui –desde un criterio occidental marcado– considera la revolución como una vía más expedita a la libertad que el místico proceder del Mahatma en una de sus tantas transformaciones ideológicas y prácticas.

A partir de esta apreciación, se puede sostener que Mariátegui tenía en mente el conflicto histórico entre eslavófilos y occidentalistas, una pugna ideológica central en la Rusia del siglo XIX. Este conflicto se articulaba en torno a dos caminos: por un lado, la defensa de la ortodoxia y la permanencia del zarismo bajo otras condiciones, una postura a la que adherían autores como Dostoievski; por otro lado, la opción de la revolución, que implicaba el derrocamiento total del régimen zarista. Mariátegui claramente considera que la elección de la revolución fue la más acertada para Rusia, un juicio que se desprende de su crítica al mesianismo racial promovido por los eslavófilos, el cual, según él, representó un obstáculo significativo para la consolidación de una organización política fuerte en el siglo XIX.

Mariátegui observa que el mesianismo racial de los eslavófilos, con su insistencia en la superioridad espiritual de Rusia frente a Occidente, contribuyó a una forma de utopismo que, lejos de fortalecer a la nación, la mantuvo atrapada en un estado de debilidad y resistencia al cambio estructural. Para Mariátegui, la

incapacidad de los eslavófilos para fomentar una transformación profunda del sistema zarista fue en su rechazo a las ideas occidentales de modernización y racionalización del Estado, lo que los dejó en posición desfavorable frente a los revolucionarios que derrocaron el antiguo régimen.

El análisis de Mariátegui revela, entonces, una valoración crítica de las fuerzas eslavófilas como un impedimento para el progreso político en Rusia, destacando la revolución como la única vía capaz de superar las limitaciones impuestas por el pensamiento tradicionalista y místico de los eslavófilos. Así, su reflexión sobre este conflicto ideológico subraya la importancia de elegir caminos políticos que no solo aspiren a mantener el *statu quo* bajo nuevas formas, sino que busquen una transformación radical cuando las circunstancias lo exigen. Esta perspectiva refuerza su afinidad con las corrientes revolucionarias y su rechazo a los enfoques que, a su juicio, perpetúan el atraso y la opresión social.

El análisis que Mariátegui realiza sobre el conflicto entre eslavófilos y occidentalistas en Rusia encuentra un contraste revelador cuando se observa su visión sobre la realidad peruana. En el caso de Rusia, Mariátegui identifica en el mesianismo racial de los eslavófilos una barrera para la modernización y el progreso, ya que su rechazo a las influencias occidentales y su insistencia en la superioridad espiritual de Rusia mantuvieron al país en una situación de fragilidad política. Para Mariátegui, la revolución, con su capacidad de derrocar el zarismo y abrir un nuevo camino hacia la modernización, fue la elección acertada, que permitió a Rusia superar las limitaciones de su pasado y entrar en la arena de las naciones modernizadas.

En contraste, la visión de Mariátegui sobre Perú muestra una preocupación por un fenómeno similar de rechazo a la modernización, aunque manifestado de manera

distinta. En el contexto peruano, Mariátegui identifica el etnocentrismo criollo y el legado colonial español como los principales obstáculos para la transformación del país. En lugar de un mesianismo racial esclavófilo, Perú enfrentaba un arraigado colonialismo interno que perpetuaba las desigualdades sociales y mantenía al país anclado en estructuras feudales y arcaicas. Para Mariátegui, el desafío en Perú no era simplemente replicar las ideas occidentales o europeas, sino adaptar y transformar esas ideas en un marco que reconociera y valorizara la realidad indígena y las particularidades culturales del país.

Así, mientras que en Rusia Mariátegui veía en la revolución una forma de romper con el pasado autocrático y abrirse a la modernidad, en Perú su enfoque estaba orientado a una revolución que no solo se deshiciera del colonialismo y la dominación criolla, sino que también construyera un nuevo orden basado en la inclusión y el reconocimiento de las poblaciones indígenas. Esto no significaba rechazar la modernización *per se*, sino rechazar una modernización que excluyera o subordinara la riqueza cultural y las necesidades de los pueblos originarios.

El contraste entre las visiones de Mariátegui sobre Rusia y Perú revela su capacidad para adaptar el análisis crítico de las realidades nacionales a los contextos específicos. Mientras que en Rusia la Revolución era vista como una superación de la resistencia esclavófila a la modernidad, en Perú la revolución debía ser también una superación del legado colonial, pero con un énfasis en la valorización y protagonismo de las culturas indígenas. En ambos casos, Mariátegui subraya la necesidad de un cambio radical, pero cada uno tiene sus raíces en las realidades y urgencias de su respectivo contexto.

De acuerdo con Martín Bergel, en “José Carlos Mariátegui y la Revolución Rusa: modernidad global, vanguardismo estético y apuesta socialista” (2017):

Una lectura general de la obra y de la praxis intelectual [de Mariátegui] permite apreciar que la Revolución Rusa representó en su trayectoria bastante más que un expediente en las disputas por los alcances del socialismo. Fue, junto a la Gran Guerra del '14, el impulso fundamental que lo instaló, desde su asiento en Lima, en un horizonte de pensamiento y de acción irremisiblemente global. Mariátegui fue uno de los intelectuales latinoamericanos que persiguió con mayor determinación una premisa: la de ser contemporáneo a su tiempo. Fue, también, la figura que en el continente procuró fundir más acabadamente vanguardismo estético y vanguardismo político. Desde esas posiciones, desarrolló una voraz curiosidad por un amplio espectro de fenómenos culturales y políticos de todo el planeta. Y fue sobre todo la Revolución Rusa, por encima de los hechos fácticos vinculados al devenir de su experiencia, la que incentivó en el peruano la insaciable vocación de mundo que lo acompañaría hasta el final de sus días. (párr. 1)

Este evento histórico, lejos de ser un simple capítulo más en la vasta enciclopedia intelectual de Mariátegui, se convirtió, junto con la Gran Guerra de 1914, en un punto de inflexión que le permitió ampliar su interpretación de la realidad peruana dentro de un marco más global. Al considerar la Revolución Rusa como un referente central, Mariátegui se inserta en un debate internacional, reconociendo que dicho evento no fue un producto aislado, sino la culminación de un proceso de consolidación de la *intelligentsia*, que abarcó dimensiones culturales múltiples como la literatura, la filosofía y la política.

En el autor peruano, las variables que definieron a la *intelligentsia* se encuentran entrelazadas de manera compleja. Su adhesión lo vincula directamente con la evolución del pensamiento revolucionario ruso, especialmente a través de figuras como Bakunin, quien encarnó la transición del ideario crítico a la acción revolucionaria. La fe de Mariátegui, compartida con muchos intelectuales de su tiempo, se basaba en la convicción de que la Revolución Rusa marcaba el inicio de una utopía, cuyo primer paso fue el derrocamiento del zarismo.

Este derrocamiento no solo encendió las esperanzas en Rusia, sino que reverberó en la intelectualidad global. Para él, la Revolución simbolizaba la posibilidad real de abolir las diferencias de clase, erradicar la explotación laboral y poner fin a la propiedad privada, todo ello bajo la guía del conocimiento, la educación y la práctica de la libertad. La interpretación de Mariátegui de la Revolución Rusa, por tanto, no solo es una lectura política, sino también cultural e intelectual, en la que las distintas dimensiones de la *intelligentsia* se amalgaman para ofrecer una propuesta de cambio radical, adaptada y resignificada para la realidad latinoamericana.

Mariátegui veía en el proceso revolucionario ruso una serie de lecciones aplicables a Perú. Al igual que los rusos, los peruanos debían forjar una *intelligentsia* que integrara el pensamiento crítico con la acción política, y que considerara las particularidades culturales y sociales de la región. En este sentido, Mariátegui no solo adoptaba las ideas de la *intelligentsia* rusa, sino que las transformaba y adaptaba a las necesidades de su propio contexto, convirtiéndose así en un puente entre el pensamiento revolucionario europeo y las luchas sociales en América Latina.

En segundo lugar, la presencia del hecho cultural-literario marca en Mariátegui una impronta tan vehemente como sucedió con Belinski. Vanguardismo estético –de

ahí la importancia que le concedió al Futurismo más allá de la adhesión de los futuristas que “saludaron la Guerra [Tripolitana] como la inauguración de una nueva era para Italia” (Mariátegui, 1925, párr. 2)— y vanguardismo político le parecían una aleación que podía desencadenar un puente entre la sociedad, los intelectuales y la noción de poder con miras a transformar sociopolíticamente a Perú.

De acuerdo con su visión:

El valor de una tendencia literaria no es nunca una mera cuestión de técnica. Una de las benemerencias más evidentes del vanguardismo, —especialmente en nuestra literatura— consiste en la reacción contra la retórica y contra el énfasis. Pero únicamente repudia de veras la retórica y el énfasis el escritor o el poeta que lleva la modernidad en el espíritu. (1925, párr. 7)

Mariátegui considera que la vanguardia, entendida como un fenómeno estético, es esencialmente política. Esta perspectiva anticipa lo que luego se conocería como estudios culturales, donde los objetos de análisis trascienden ámbitos para integrarse en el tejido cultural, que en última instancia está profundamente influenciado por determinaciones políticas. Mariátegui entiende que la relación entre el arte y la libertad de pensamiento es fundamental; para él, la Revolución Rusa es un ejemplo claro de cómo esa libertad puede desencadenar cambios profundos.

Cuando Mariátegui habla de “la modernidad en el espíritu” frente a “la retórica y el énfasis”, no se refiere únicamente a una cuestión estilística, donde lo nuevo desplaza a lo antiguo en el arte. Más bien, se trata de una postura sociopolítica en la que la conciencia colectiva reconoce que el arte, en su contenido y forma, es tanto una causa como una consecuencia del cambio en la sensibilidad y el pensamiento. El arte actúa como causa porque clarifica y concreta nuevas formas de entender el

mundo, y como consecuencia porque se nutre de esas mismas novedades. En este sentido, la evolución del arte es inseparable de la evolución de la sociedad y sus ideas, reflejando y, al mismo tiempo, impulsando los cambios que configuran la modernidad.

De la misma manera que para los rusos de mediados del siglo XIX la Revuelta Decembrista fue el detonante de una posible evolución, para Mariátegui la Revolución de Octubre posibilitó el entendimiento de un posible nuevo orden mundial que estaba a las puertas. Se trató de una inserción en dinámicas sociales totalmente nuevas para el mundo, teniendo como preludeo a la Revolución Francesa, hermana mayor de la Rusa. Al respecto nos dice Bergel (2017) que:

La Revolución Rusa significó para el peruano no solamente el acontecimiento que lo acercó a una fe socialista, sino, más precisamente, a adoptar un socialismo de tipo cosmopolita. El advenimiento al poder de los bolcheviques abre la perspectiva de la revolución global, de la marcha del proletariado internacional, y como tal habilita un campo visual en el que ingresan una multiplicidad de objetos culturales y sucesos políticos de todas las latitudes. (párr. 3)

Mariátegui es, pues, el punto de conexión más álgido en la recepción de la Revolución Rusa en Suramérica, pero esta recepción no es solo la novedad periodística o informativa de un nuevo hecho histórico, sino la posibilidad de que los círculos intelectuales modernos apenas nacientes en el continente se integraran a un diálogo multicultural que les otorgó un estatus de juez y parte, pues la vocería del sector intelectual en el sur de América, encarnada por Mariátegui en relación con Rusia, ya había tomado posición.

Ahora bien, la obra del autor refleja una presencia de Rusia que se manifiesta en diversos matices y carece de un seguimiento cronológico riguroso de los hechos. Esto se debe, en parte, a que su producción fue recopilada y organizada por editores, amigos y familiares después de su fallecimiento. No obstante, al considerar la obra en su conjunto, se puede identificar una comprensión del fenómeno en fases, donde el zarismo y la Revolución aparecen como uno de los temas centrales. En el texto “Hechos e ideas de la Revolución Rusa” (1925), Mariátegui revela los datos que sobre la Rusia zarista había obtenido en sus investigaciones:

La cultura rusa, en los tiempos del zarismo, estaba acaparada por una pequeña elite. El pueblo sufría no solo una gran miseria física sino también una gran miseria intelectual. Las proporciones del analfabetismo eran aterradoras. En Petrogrado el censo de 1910 acusaba un 31 % de analfabetos y un 49 por ciento de semi-analfabetos. Poco importaba que la nobleza se regalase con todos los refinamientos de la moda y el arte occidentales, ni que en la universidad se debatiese todas las grandes ideas contemporáneas. El mujik, el obrero, la muchedumbre, eran extraños a esta cultura. (párr. 9)

La aristocracia rusa, como subrayaron tanto Herzen como Bakunin, estaba profundamente desconectada de la realidad de las masas. Esta desconexión no se limitaba solo a la aristocracia, sino que permeaba también la relación entre las masas y la intelectualidad rusa. Uno de los mayores desafíos que enfrentó la *intelligentsia* fue precisamente esta separación y la incompreensión mutua con el pueblo al que aspiraban redimir. Este sufrimiento es un tema recurrente en la obra de figuras como el poeta Aleksandr Blok –analizados más adelante– , quien expresó de manera vívida la desesperanza que surgía de este abismo entre la élite intelectual y las clases populares.

La miseria de la sociedad rusa no se reflejaba únicamente en términos de pobreza material o carencias económicas. Existía una miseria más profunda y difícil de cuantificar: la falta de conocimiento y de criterio social, elementos esenciales para dignificar la conciencia de clase que era necesaria para imaginar una transformación significativa. Mariátegui comprendía que esta escisión entre el pueblo oprimido y las élites era doblemente perjudicial. No solo obstaculizaba la unidad necesaria para el cambio, sino que además agravaba la situación al producirse en un contexto en el que Rusia ya contaba con escenarios propicios para gestionar una transformación radical.

En este sentido, Mariátegui percibía la paradoja de una nación que, aunque estaba madura para un cambio revolucionario, veía este proceso dificultado por la desconexión entre la *intelligentsia* y las masas. Esta desconexión, lejos de ser simplemente una cuestión de falta de comunicación, representaba un obstáculo decisivo en el camino hacia la Revolución. Mientras la aristocracia permanecía aislada en su mundo, incapaz de comprender las verdaderas necesidades del pueblo, la *intelligentsia* sufría al darse cuenta de que sus ideales de redención social no encontraban eco en una población que no estaba preparada, en términos de conciencia, para abrazar esos mismos ideales.

Mariátegui reconoce que este desafío no era exclusivo de Rusia, sino un problema más amplio que también afectaba a otras sociedades en proceso de cambio, incluyendo el propio Perú. Sin embargo, en el caso ruso, la situación se tornaba particularmente trágica debido a las condiciones históricas y sociales que hacían de Rusia un terreno aparentemente fértil para la revolución, y a la vez, un espacio donde las divisiones internas frenaban el avance hacia esa misma revolución.

Para la época de Nicolás I, durante la primera mitad e inicios de la segunda del siglo XIX, ya existían la Universidad y el Gimnasio, pero el zar, en vez de promover políticas que ayudaran a la expansión, por mínima que fuera, optó por la censura y la persecución al librepensamiento, hechos que recrudecieron la posibilidad de que al menos ciertas capas sociales accedieran a una formación semiprofesional. Ese era el tiempo en que Belinski y Herzen debatían desde Rusia e Inglaterra la mejor manera de sumar al país al debate europeo de la liberación. Para esos mismos tiempos fue que Herzen fundó publicaciones como *Kolokol (La Campana)*, *Polioarnaya Zvezda (Estrella Polar)* y *Golosá is Rosíi (Voces desde Rusia)*, y que tenían que recurrir al contrabando por la censura.

La postura de Mariátegui es clara, y se reafirma cuando la contrasta con la nación bajo el mandato de los *soviets*. En el mismo texto “Hechos e ideas de la Revolución Rusa” (1925), el autor sostiene que:

Los *soviets*, a pesar de todo, sostienen un número de escuelas varias veces mayor del que sostenía el régimen zarista. En 1917 las escuelas llegaban a 38,000. En 1919 pasaban de 62,000. Posteriormente, muchas nuevas escuelas han sido abiertas. El Estado comunista se proponía dar a sus escolares alojamiento, alimentación y vestido. La limitación de sus recursos no le ha consentido cumplir, íntegramente esta parte de su programa. Setecientos mil niños habitan, sin embargo, a sus expensas, las escuelas-asilos. Muchos lujosos hoteles muchas mansiones solariegas, están transformadas en colegios o en casas de salud para niños. El niño, según una exacta observación del economista francés Charles Gide, es en Rusia el usufructuario, el *profiteur* [beneficiario] de la revolución. Para los revolucionarios rusos el niño representa realmente la humanidad nueva. (párr. 14)

Es una visión utópica, sin duda. La Rusia a la que Mariátegui se refiere, en particular por la fecha de la publicación del texto –1925–, era ya la estalinista, solo que aún no se había dado el proceso de la Nueva Política Económica de 1928, cuya más nefasta consecuencia fueron los *Gulag*, donde fue retenido y torturado Aleksandr Solzhenitsyn. En todo caso, Mariátegui muere en el 30, y no pudo presenciar las otras grandes tragedias del estalinismo: la gran hambruna soviética del 1932 y 1933, y la Gran Purga, relacionada con el Gulag, llamada en la actual Rusia como el Gran Terror, y que fue de gran debate en decenios posteriores en Europa por el negacionismo de figuras públicas de renombre como Jean Paul Sartre.

No obstante, el texto en el que Mariátegui despliega su máxima dedicación a Rusia, el zarismo y la Revolución es *Historia de la crisis mundial*, una compilación de conferencias dictadas entre el 9 de junio de 1923 y el 26 de enero de 1924. El texto está compuesto por 17 conferencias más un anexo de apuntes y bosquejos de ideas sobre los temas que dio a conocer en diversos recintos del continente. El volumen incluye todo un apartado dedicado a analizar diversas revoluciones como la húngara, la alemana, la mexicana, un elogio a Lenin, a la agitación proletaria en Europa, entre otros. De estos, son “Cuarta Conferencia: Intervención de Italia en la Guerra”, “Quinta Conferencia: Revolución Rusa” y “La Decimocuarta Conferencia: Exposición y crítica de las instituciones del régimen ruso” las que presentan los mayores datos y apreciaciones del peruano sobre Rusia.

En estas tres conferencias, Mariátegui presenta un relato histórico conciso, enriquecido con análisis y reflexiones críticas sobre el funcionamiento y eventual declive del régimen zarista. En la primera de ellas, Mariátegui, en consonancia con su tendencia a valorar los procesos revolucionarios a través de su impacto práctico e inmediato, subraya que el punto de inflexión para la caída del zarismo se produjo

durante el Séptimo Congreso Internacional de Stuttgart, celebrado del 18 al 24 de agosto de 1907. Este evento fue crucial, ya que consolidó la unión de la lucha internacional del proletariado, y estableció las bases para abordar cuestiones fundamentales como el militarismo en los conflictos internacionales, la problemática colonial, la emigración e inmigración obrera, el sufragio femenino y la relación entre los sindicatos y los partidos políticos.

Mariátegui reconoce que el Congreso de Stuttgart no fue simplemente un evento más en la historia de los movimientos obreros, sino un momento clave que reflejó la creciente conciencia de clase y la necesidad de una organización internacional coordinada. La articulación de estos temas en el Congreso no solo destacó las tensiones presentes en la Europa de principios del siglo XX, sino que también subrayó la interconexión entre las luchas locales y globales. Para Mariátegui, la relevancia del Congreso radica en su capacidad para conectar la lucha contra el zarismo con un movimiento más amplio de emancipación proletaria, que se extendía más allá de las fronteras nacionales.

El análisis de Mariátegui también revela su enfoque en la *praxis* revolucionaria, al señalar cómo las discusiones y resoluciones adoptadas en Stuttgart influenciaron directamente la dinámica interna de Rusia. En este contexto, la caída del zarismo no puede entenderse como resultado de la decadencia interna del régimen, sino como producto de la presión internacional de un proletariado cada vez más organizado y consciente de su papel histórico. El Congreso de Stuttgart no solo estableció las bases para debates cruciales sobre militarismo y colonialismo, también fortaleció la red de solidaridad internacional que desempeñó un papel en el eventual colapso del zarismo.

Este enfoque en la *praxis* y en la conexión entre lo local y lo global refleja la visión de Mariátegui sobre la revolución, donde los eventos internacionales, como el Congreso en mención, desempeñan un papel fundamental en la configuración de los procesos revolucionarios nacionales. Así, Mariátegui no solo narra la historia del declive del zarismo, sino que la sitúa dentro de un marco más amplio de lucha proletaria, en el que cada avance en la organización y conciencia de clase tiene un impacto directo en la lucha contra la opresión y el autoritarismo.

Para Mariátegui, el zar –a quien llega a llamar “personaje imbécil y medieval” (párr. 46)– aún no se percataba del tamaño del problema, ni por la voluntad del enemigo ni por su propio aprovisionamiento. Nos dice el autor que “El ejército se hallaba en condiciones morales y materiales desastrosas. Sus servicios de aprovisionamiento, amunicionamiento, transporte, funcionaban caóticamente. El descontento se extendía entre los soldados” (párr. 46). Asimismo:

El gobierno zarista, es casi inútil decirlo, conducía la guerra con el criterio de guerra relativa, de guerra militar, de guerra diplomática. La guerra rusa no contaba con la adhesión sólida del pueblo ruso. El frente político interno era en Rusia menos fuerte que en ningún otro país beligerante. Rusia fue, sin duda, por estas razones, la primera vencida. (párr. 39)

El panorama que describe se alinea con las observaciones presentadas en el primer capítulo de esta investigación, donde se exploran tanto los protagonistas directos, como los *intelligenty*, así como los analistas posteriores, como Pipes y Berlin. Mariátegui comprendió que el zarismo estaba inmerso en un proceso de declive inevitable, posiblemente inconsciente y marcado por un sino que, a pesar de los precedentes históricos conocidos en Francia y Alemania, no generó una respuesta

adecuada por parte de los zares. Este régimen, luego de permanecer en el poder durante más de cuatro siglos, pareció haber desarrollado un exceso de confianza en su propia continuidad, subestimando las señales de cambio que ya se manifestaban en Europa.

Mariátegui señala que la complacencia del zarato, especialmente bajo el mandato de Nicolás II, se acentuó debido a ciertas políticas económicas que, en un primer momento, generaron una aceptación parcial entre la sociedad rusa. El impulso a la industrialización, facilitado por las alianzas con los bancos franceses, fue interpretado por el régimen como un éxito que podría asegurar su permanencia. Esta breve apertura hacia un tímido liberalismo fue vista como una estrategia suficiente para mantener la estabilidad, sin reconocer la profundidad de los problemas estructurales y la creciente insatisfacción que se gestaba entre las clases populares y los intelectuales.

El análisis de Mariátegui revela que este exceso de confianza del zarato no solo fue un error de cálculo político, sino también una muestra de la desconexión entre la élite gobernante y la realidad socioeconómica de Rusia. La idea de que una leve liberalización podría contener las demandas de cambio refleja una falta de comprensión de la dinámica social en juego, dinámica que los *intelligenty* y otros actores sociales ya habían comenzado a articular de manera más clara y radical.

Mariátegui interpreta la inacción y la falta de previsión del zarismo, a pesar de las advertencias que ofrecían las revoluciones europeas, como una señal clara de la inminente desintegración de un régimen incapaz de adaptarse a las nuevas realidades sociales y políticas que surgían tanto en Rusia como a nivel global. Según él, mientras el zarismo persistía en su resistencia a estos cambios, dentro de ese

ambiente de indecisión y fragilidad, se gestaba lentamente la Revolución Bolchevique. Como él mismo señala, “Dentro de este ambiente indeciso, dentro de esta situación vacilante, dentro de este régimen estructuralmente precario y provisional, fue germinada, poco a poco, la Revolución Bolchevique” (párr. 55).

Para continuar, en la segunda conferencia, titulada “Revolución Rusa”, Mariátegui se adentra en un análisis detallado de los partidos involucrados en la revuelta, explorando cómo estos actores políticos convergieron y, eventualmente, cedieron ante la imposición de los bolcheviques. La conferencia está estructurada para desglosar y comprender las dinámicas internas que llevaron a la consolidación del poder bolchevique, y Mariátegui no escatima en ofrecer una lectura crítica de los eventos, enfocándose en los mecanismos de negociación, conflicto y eventual subordinación de otros partidos al liderazgo bolchevique.

Al iniciar su exposición, Mariátegui ofrece un aviso y un señalamiento provocador que parece dirigido al ambiente intelectual de Latinoamérica. Este preámbulo, que podría interpretarse como una advertencia o una incitación a la reflexión, busca situar la discusión sobre la Revolución Rusa en un contexto más amplio, en el que las lecciones del proceso revolucionario ruso pueden y deben ser aplicadas o, al menos, consideradas dentro de las luchas políticas y sociales de América Latina.

Mariátegui sugiere que el análisis de la Revolución Rusa no es solo un ejercicio histórico, sino una herramienta crítica para los intelectuales y activistas de su tiempo, quienes deben aprender de los aciertos y errores de los revolucionarios rusos. Este enfoque permite a Mariátegui narrar los hechos, a la vez que inserta su reflexión en un debate más amplio sobre el papel de los partidos políticos y las vanguardias en los procesos de cambio social.

La provocación inicial también puede ser vista como un llamado de atención a los intelectuales latinoamericanos para que no se limiten a la mera contemplación académica, sino que asuman un papel activo en la transformación de sus sociedades, inspirándose en las estrategias y tácticas que llevaron al triunfo bolchevique.

Mariátegui prosigue su conferencia desglosando las alianzas, tensiones y decisiones estratégicas que permitieron a los bolcheviques imponerse sobre otros grupos revolucionarios y consolidar su poder. Al hacerlo, proporciona una lectura que, aunque arraigada en el contexto ruso, tiene claras resonancias con las realidades políticas de América Latina, sugiriendo que el éxito de un movimiento revolucionario depende tanto de la claridad ideológica como de la capacidad de navegar y eventualmente dominar el complejo entramado de relaciones políticas.

Antes de disertar sobre estos tópicos, considero oportuna una advertencia. Las cosas que yo voy a decir sobre la Revolución Rusa son cosas elementales. Mejor dicho, son cosas que a otros públicos les parecerían demasiado elementales, demasiado vulgarizadas, demasiado repetidas, porque esos públicos han sido abundantemente informados sobre la Revolución Rusa, sus hombres, sus episodios.

La Revolución Rusa ha interesado y continúa interesando, en Europa, a la curiosidad unánime de las gentes. La Revolución Rusa ha sido, y continúa siendo, en Europa, un tema de estudio general. Sobre la Revolución Rusa se han publicado innumerables libros. La Revolución Rusa ha ocupado puesto de primer orden en todos los diarios y en todas las revistas europeas. El estudio de este acontecimiento no ha estado sectariamente reservado a sus partidarios, a sus propagandistas: ha sido abordado por todos los hombres

investigadores, por todos los hombres de alguna curiosidad intelectual. (párr. 2)

Más allá de la reafirmación de la trascendencia de la Revolución en su pensamiento y obra, es relevante destacar otro aspecto fundamental en la postura de Mariátegui: su reconocimiento explícito de la importancia de las valoraciones “elementales”. En este contexto, Mariátegui subraya la necesidad de aceptar que, a pesar de su compromiso con las realidades locales y su enfoque en los problemas específicos de Perú y América Latina, la vanguardia del pensamiento sigue estando en Europa. Este reconocimiento no es un simple acto de adhesión crítica a las ideas europeas, sino una reflexión estratégica, según su visión, sobre la procedencia de los paradigmas conceptuales más avanzados y su utilidad en la interpretación de otras realidades.

Mariátegui entiende que los marcos teóricos y las herramientas conceptuales desarrolladas en Europa, especialmente en el ámbito de la teoría política y social, ofrecían un grado de sofisticación y avance que resulta indispensable para abordar y analizar los complejos desafíos de otras regiones, incluyendo América Latina. Esta postura no implica una subordinación intelectual ni una renuncia a la originalidad del pensamiento local, sino una integración crítica de esos paradigmas europeos en la elaboración de un discurso que pueda dialogar con las particularidades de otros contextos.

En este sentido, Mariátegui se distancia de una postura localista estricta, que podría limitarse a las condiciones inmediatas y los saberes autóctonos, para proponer una apertura intelectual que permita utilizar los desarrollos europeos como herramientas. Esta estrategia le permite abordar de manera más eficaz las realidades

peruanas y latinoamericanas, dotando a su pensamiento de una profundidad crítica que trasciende el mero localismo.

Al reconocer la primacía de la vanguardia europea, Mariátegui no está negando la capacidad creativa e interpretativa de los intelectuales latinoamericanos, sino que está sugiriendo que el diálogo con las corrientes de pensamiento más avanzadas de la época es esencial para desarrollar un análisis profundo y efectivo de las condiciones locales. Este reconocimiento es un punto de partida para elaborar una teoría crítica que, aunque informada por los desarrollos europeos, responde a las necesidades y problemas específicos de su tiempo y lugar. Por lo tanto, en la obra de Mariátegui, la utilización de paradigmas europeos no es un acto de imitación, sino de adaptación y resignificación, donde las ideas avanzadas provenientes del viejo continente son reinterpretadas y aplicadas para dar sentido a las luchas y desafíos propios de América Latina.

En la advertencia de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), afirma lo siguiente: “No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura” (párr. 4). Y más adelante: [...] “creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” (párr. 4).

Este tipo de reproche era frecuente hacia los intelectuales de la época, quienes eran acusados de falta de autenticidad o de un nacionalismo diluido por influencias extranjeras. Alfonso Reyes también enfrentó críticas similares, lo que lo llevó a escribir un texto en defensa de su enfoque nacionalista, el cual denominó “nacionalismo ecuménico”. En su obra *La x en la frente. Textos sobre México* (1993), Reyes afirma:

“Yo no tengo ninguna razón científica sobre el uso de la jota [...]. Y, con todo, le tengo apego a mi x como a una reliquia histórica, a un discreto santo y seña en que reconozco a los míos” (p. 131). Con esta reflexión, Reyes expresa un reconocimiento a las particularidades culturales de México, subrayando la importancia de los símbolos nacionales en la construcción de la identidad.

La complejidad de la Revolución Rusa, con sus implicaciones para una sociedad vasta, diversa y profundamente desigual, llevó a Mariátegui a validar la insurrección total de los bolcheviques. Entendía que, en una sociedad tan fragmentada y con grandes disparidades socioeconómicas, las coaliciones políticas tradicionales no serían efectivas para lograr un cambio real. Desde su perspectiva, el gobierno de partido único, con todos los riesgos que conllevaba, era visto como un mal necesario en ese contexto histórico específico.

De esta manera, al reconocer estas dinámicas, no solo defendió la revolución bolchevique, sino que también destacó la importancia de comprender que, en determinadas circunstancias, los medios drásticos son indispensables para enfrentar las estructuras opresivas profundamente arraigadas. Su labor como intelectual fue crucial para interpretar y difundir estos procesos en América Latina, situándose como un puente entre las realidades locales y las transformaciones globales que definían la época.

En su “Quinta Conferencia”, entiende que un gobierno revolucionario será un gobierno de facción o no será nada, debe ser una total representación revolucionaria de la opinión pública. Cualquier intromisión de posturas conservadoras o incluso intermedias deben ser descartadas. Por ello, “Los bolcheviques atacaron, desde un principio, al gobierno de coalición, y reclamaron la constitución de un gobierno

proletario, de un gobierno obrero, de un gobierno revolucionario en suma” (párr. 10). La perspectiva socialista de Mariátegui, y sobre la que construyó gran parte de su obra, reclamaba esta necesidad en pro de la misma autonomía que reclamaba para su Perú. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), el autor es enfático en que sus lecturas y acercamientos a los fenómenos políticos de su tiempo obedecían no solo a un interés intelectual, sino a un compromiso con su propio pueblo. En sus propias palabras:

La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. (párr. 20)

En su pensamiento resurge constantemente la necesidad de una aplicación práctica y urgente de los planteamientos teóricos. Esta idea se alinea con la conocida máxima marxista que afirma que los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. Para Mariátegui, la teoría es necesaria, pero sin acción, sin obras que materialicen sus principios, la teoría carece de vida, evocando también el principio paulino de que la fe sin obras está muerta.

Mariátegui se consolidó como uno de los principales difusores de estas ideas en el Perú, y, al mismo tiempo, fue profundamente consciente del peligro de que estas ideas se convirtieran en un simulacro si no se traducían en “la constitución de la obra” y en “el bienestar de la masa peruana”, una masa que él reconocía como

predominantemente indígena y campesina, constituyendo “cuatro quintas partes” de la población. Su recepción del caso ruso, lejos de ser una mera aceptación pasiva, fue activa y vigorosa. Mariátegui integró en su acción panfletaria y crítica una serie de esfuerzos que abarcaron la teorización, viajes, entrevistas, conferencias, correspondencia y proselitismo.

La afiliación del autor con la literatura le permitió comprender su valor estético, su poder sociopolítico y su capacidad para difundir ideas y modificar la percepción de la realidad social, especialmente en contextos donde el acceso al conocimiento no estaba secularizado. Su obra no fue meramente un ejercicio intelectual, sino una herramienta para intervenir en las sensibilidades colectivas y modificar las estructuras de pensamiento predominantes. Esta comprensión lo llevó a dedicar numerosas páginas al estudio de la literatura indigenista, en la que veía no solo una forma de expresión cultural, sino un vehículo esencial para el reparto de la sensibilidad y la construcción de una identidad colectiva capaz de cuestionar y desafiar las estructuras de poder vigentes.

En su ensayo “Corrientes de hoy”, Mariátegui llega a comparar la literatura indigenista con otras formas de producción cultural en las que la estética y la política se entrelazan de manera inseparable. Para él, la literatura no solo debe ser una exploración de la realidad, sino un medio activo para su transformación. Es en este contexto que Mariátegui entiende la recepción del modelo ruso: no como una simple imitación, sino como una reinterpretación crítica y creativa que busca adaptar las lecciones del bolchevismo a las realidades específicas del Perú. Así, la revolución no es solo un ideal lejano, sino una *praxis* que debe ser cultivada y realizada en el terreno concreto de la lucha social y cultural peruana.

En su relación de “El indigenismo”, con la literatura “mujikista” prerrevolucionaria como seña de procesos de maduración social, expresa lo siguiente:

Este indigenismo que está solo en un período de germinación –falta aún un poco para que dé sus flores y sus frutos– podría ser comparado –salvadas todas las diferencias de tiempo y de espacio– al “mujikismo” de la literatura rusa pre-revolucionaria. El “mujikismo” tuvo parentesco estrecho con la primera fase de la agitación social en la cual se preparó e incubó la revolución rusa. La literatura “mujikista” llenó una misión histórica. Constituyó un verdadero proceso del feudalismo ruso, del cual salió éste inapelablemente condenado. La socialización de la tierra, actuada por la revolución bolchevique, reconoce entre sus pródromos la novela y la poesía “mujikistas”. Nada importa que al retratar al mujik –tampoco importa si deformándolo o idealizándolo– el poeta o el novelista ruso estuvieran muy lejos de pensar en la socialización. (párr. 2)

Desde esta perspectiva, su postura guarda una notable semejanza con la de Belinski, ya que ambos conciben las ideas como el fundamento esencial de la literatura y destacan la influencia recíproca entre pensamiento y creación literaria. Para ellos, la literatura no es un fin en sí mismo, sino un medio para guiar a la sociedad hacia la verdad. En este sentido, Mariátegui no podía concebir la literatura como un simple ejercicio estético; para él, su valor radicaba en su capacidad para convertirse en un camino hacia la justicia y la libertad.

Mariátegui, al analizar la literatura mujikista rusa y la literatura indigenista peruana, no se detiene en cuestiones formales, estilísticas, o en los aspectos superficiales de los movimientos literarios. Su interés se centra en la función social

que ambas corrientes literarias desempeñan: ser la voz consciente de una comunidad, la expresión de las luchas y aspiraciones de los oprimidos. Al comparar estas literaturas, no busca paralelismos en los adornos literarios, sino en el papel que juegan como conciencia crítica de sus respectivas sociedades. Tanto la literatura mujikista como la indigenista son vistas por él como herramientas fundamentales para articular las demandas de justicia social y para dar voz a los sectores marginados.

En consecuencia, Mariátegui percibe la literatura como un vehículo de transformación, un espacio donde las ideas pueden germinar y difundirse, tanto para ilustrar la realidad, como para cambiarla. La literatura se convierte en una forma de *praxis* política y cultural, un medio con el que se puede influir en las estructuras de poder y promover un cambio social; la función literaria trasciende la mera representación y se convierte en una fuerza activa en la lucha por la justicia y la emancipación de los pueblos.

Mariátegui, al igual que Belinski, atribuye a la literatura el poder de intervenir en la realidad social, de cuestionar las injusticias y de promover una conciencia crítica en la sociedad. Esta concepción de la literatura como un agente de cambio social es central en su pensamiento y se refleja en su valoración de la literatura indigenista peruana, que, al igual que la literatura mujikista rusa, es vista como una manifestación cultural que tiene el potencial de impulsar la emancipación de los oprimidos y de contribuir a la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Cada eslabón cultural que identificara en la intelectualidad y realidad rusa, así como de las otras intelectualidades revisitadas, era encausado a su proyecto nacional. Lo hizo con la literatura, con la prensa, con los viajes, con el debate público y con la política. Sobre esta última, el asunto tuvo un hecho crucial. Al ser la

determinación de todas las demás, y desde la que se podría atacar el problema de la desigualdad de forma más frontal, Mariátegui concibió el “problema del indio” desde una mirada bastante agresiva para su época y medio, y que se comparaba con el caso ruso en esa dimensión.

Concibió la idea de que el problema en realidad era la tenencia y distribución de tierras: “Por primera vez también el problema indígena, escamoteado antes por la retórica de las clases dirigentes, es planteado en sus términos sociales y económicos, identificándosele ante todo con el problema de la tierra (párr. 20). Las clases dominantes en Perú / el zarismo en Rusia; los campesinos rusos / los indígenas peruanos. De uno y otro lado del atlántico el dilema se centraba en una lucha de clases alrededor de intereses políticos, económicos e ideológicos, en los que Mariátegui leía su propia realidad en clave europea. Luego nos dice que:

Cada día se impone, con más evidencia, la convicción de que este problema no puede encontrar su solución en una fórmula humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico. Los patronatos de caciques y de rábulas son una befa. (párr. 20)

Las soluciones intermedias estaban descartadas desde el principio, ya que el conflicto social no podía resolverse mediante acciones filantrópicas superficiales y transitorias. El intelectual peruano era plenamente consciente de las estrategias del zarato, especialmente tras la Revuelta Decembrista de 1825, que alertó a los zares sobre la amenaza de una posible revolución similar a la francesa. La política ambivalente del zarismo, caracterizada por una alternancia entre cruda represión y un tenue liberalismo, había demostrado ser insuficiente y errática. Para Mariátegui,

replicar esas tácticas en el contexto peruano, dadas sus propias condiciones históricas y sociales, sería igualmente ineficaz.

Mariátegui, habiendo estudiado la inconstancia de los intelectuales y revolucionarios rusos frente a las fluctuaciones del poder zarista, comprendía claramente que cualquier “fórmula humanitaria” aplicada en Perú no sería más que un paliativo temporal, incapaz de abordar las raíces profundas de la injusticia y la opresión. En su visión, las acciones superficiales o moderadas no eran viables para lograr un cambio sustancial en la estructura social del país.

Estas posturas, que muchos contemporáneos podrían haber considerado extremas, no eran meros alegatos motivados por un estilo retórico encendido. Más bien, reflejaban una profunda reflexión sobre el impacto de la Revolución en el tejido social global y, en particular, en las necesidades específicas de transformación en Perú. Mariátegui veía en la Revolución Rusa no solo un evento histórico de gran magnitud, sino también un modelo de cómo una sociedad podría reorganizarse radicalmente para enfrentar sus propios desafíos.

El autor percibía que Perú necesitaba un cambio estructural similar, uno que no se limitara a ajustes superficiales, sino que se encaminara hacia una verdadera emancipación social. La historia del zarismo y la *intelligentsia* rusa le ofrecía lecciones sobre los peligros de la vacilación, y la necesidad de una acción decidida y coherente. Para Mariátegui, la revolución no era simplemente un acto de rebelión, sino un proceso continuo de reestructuración social que debía ser guiado por una visión clara y un compromiso inquebrantable con la justicia y la equidad. Esta comprensión lo llevó a rechazar cualquier enfoque moderado que pudiera desviar o diluir el impulso revolucionario necesario para transformar la realidad peruana.

Para entender aún más lo representativo de la Revolución en el pensamiento de Mariátegui, y la razón por la cual su pensamiento podría ser catalogado como extremista, tendríamos que remitirnos a aquellos textos en los que el autor augura un futuro incierto, en el que la nación eslava, y luego Europa en general, tendrían que pasar por una serie de caminos tortuosos y de grandes males necesarios. Sin dolor no hay transformación, parecía ser la máxima. En *El alma matinal* (1950), exactamente en el ensayo “La emoción de nuestro tiempo”, Mariátegui llega a una comprensión bastante avanzada para su contexto, y que cifraba de alguna manera el existencialismo postbélico francés:

Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto de la violencia. La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánimo guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso. Eran testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra había demostrado a la humanidad que aún podían sobrevenir hechos superiores a la previsión de la Ciencia y también hechos contrarios al interés de la Civilización. (párr. 9)

El destino se complace a veces en cómicas u horribas simetrías. La de un eterno retorno cualitativo de la alternancia civilización y barbarie parece ser una de sus favoritas. A cada época le corresponde su imperio, bien sea de carros de caballos o de tanques de guerra; a cada pueblo le corresponde su modo de morir, bajo asedios a fortines, o a distancia por teledirigidos. Sin embargo, la de inicios del siglo XX parece ser la más demoledora de todas, quizá porque el nivel de mortalidad que habían

alcanzado los armamentos era devastador, o tal vez por la rota ilusión de que lo bárbaro había quedado atrás para siempre con el advenimiento de la Modernidad.

Mariátegui lo llamó “las energías románticas del hombre occidental”, que estuvieron dormidas por los relativos siglos de paz y que insuflaron de mística, transmutada en arrojo y demencia, el discurso socialista. El anuncio a la Humanidad de que la realidad podría superar las previsiones de la ciencia, y de que la civilización necesitara fracturarse a sí misma para renacer, le mostró a Occidente que la tarea no había cesado, y que había sido Rusia, “el país de la intelectualidad anarquista y nihilista” (Mariátegui, 1923, párr. 15), el país de la *intelligentsia*, que se consideraba rezagado en comparación a la renovada jovialidad de las grandes naciones de Occidente, quien había iniciado esta vez el nuevo capítulo en el mundo.

Con base en todo lo que se ha expuesto hasta el momento, podemos constatar que la recepción de José Carlos Mariátegui, si bien se da en múltiples direcciones y sintonías, posibilita entender no solo una realidad trascendente para la época a partir de un proceso analítico desarrollado, sino también la manera cómo comienzan a consolidarse intelectualidades latinoamericanas que, aun con gran incidencia europeizante, buscan una apropiación más que una imitación. No se trata de un unidireccional ejercicio de influencia, más bien es una reciprocidad propia de la recepción de un momento específico y de una historia especial, al decir de Jaus, que traza vínculos entre diversos escenarios intelectuales.

Notemos cómo Mariátegui va de los zares a los intelectuales, de los intelectuales a la Revolución, de la Revolución a los bolcheviques, de los bolcheviques a la literatura, de la literatura a los mujik, de los mujik a su Perú, y de Perú al resto del orbe. No es, hay que decirlo, una labor organizada ni sistemática

porque, entre otros motivos, más allá de la capacidad productiva de Mariátegui, su espíritu de intelectual tenía algo de aventurero, algo de la disrupción del paisaje físico o textual que siempre motivaba su escritura. A diferencia de las dos obras que publicó oficialmente en vida, el resto de su producción, aunque mantiene una coherencia temática, presenta referencias a lo ruso de manera dispersa y no siempre sistemática. El análisis anterior ha intentado conectar las principales aproximaciones de Mariátegui al contexto ruso, preparando así el terreno para profundizar en su diálogo con Europa, Rusia y la Revolución en la sección siguiente.

3.3. Mariátegui y la valoración de la Intelectualidad: Análisis de las obras y pensamientos en el contexto social

Tal como se ha visto, José Carlos Mariátegui dejó un legado intelectual que va más allá de las fronteras de Perú. Su obra abarca una variedad de temas, incluyendo las relaciones entre la *intelligentsia* y el fascismo, la posición geopolítica de Rusia en Europa, la evolución del arte proletario y la percepción occidental de la Revolución Bolchevique. Este análisis se centra en sus escritos, para ofrecer una exploración detallada de su importancia en la historia intelectual y política de su época a nivel global, en el contexto de la *intelligentsia* rusa y en la historia de su época.

Son estas mismas instancias temáticas las que lo lleva a visitar múltiples conceptos y naciones a fin de hallar paralelismos. Por ejemplo, en el texto *La escena contemporánea* (1925), en el capítulo “Hechos e ideas de la Revolución Rusa”, y en el subcapítulo titulado “Trotsky”, Mariátegui, al explorar el concepto de arte proletario, lo conecta con la evolución de la revolución. Inspirado por las ideas de Trotsky, sugiere que este arte no debería limitarse a describir la lucha revolucionaria (Mariátegui, 1925), sino que debe centrarse en representar la vida que emana de la revolución y sus logros. Su reconocimiento de la necesidad de tiempo para el pleno

desarrollo de este arte ofrece una perspectiva realista y cautelosa sobre el proceso cultural en un contexto revolucionario.

Al vincular este concepto con la evolución de la *intelligentsia* y la Revolución, Mariátegui no se contenta con una mera descripción; más bien, intenta discernir la manera como los sujetos, las obras y los movimientos encarnan las aspiraciones del pensamiento social y liberal. Inspirado por las reflexiones de Trotsky, Mariátegui propone que el arte proletario no debería limitarse a ser un mero reflejo de la lucha revolucionaria (Mariátegui, 1925), sino que su auténtico propósito radica en la representación viva de la vida que emerge de la *intelligentsia*, la revolución y sus triunfos. Es decir, más allá de que las obras encarnen los acontecimientos, estas deben ser celebradas como verdaderos símbolos que aviven y permanezcan en la memoria; más que obras, testimonios, de ahí su distanciamiento con la concepción francesa del arte por el arte. Aquí, la dialéctica se manifiesta en su capacidad para entrelazar los hilos del arte y la revolución, sugiriendo que el arte verdaderamente revolucionario es aquel que representa, testimonia, celebra y conserva la transformación social y cultural.

Por otro lado, por ejemplo, en la exploración de la posición de Francia hacia la Revolución Bolchevique, Mariátegui, de nuevo en *La escena contemporánea* (1925), en el capítulo “La crisis del socialismo”, precisamente en el subcapítulo “El socialismo en Francia”, destaca la evolución en la perspectiva de políticos como Herriot^[1]. Su análisis subraya la importancia de comprender las raíces espirituales e ideológicas de la revolución. Al elogiar la comprensión más profunda de líderes bolcheviques por parte de Herriot, Mariátegui desafía percepciones simplificadas y estereotipos occidentales sobre la *intelligentsia* y la Revolución Rusa, enfatizando la complejidad de los factores que contribuyeron a este cambio político radical.

Lo mismo sucede con su concepción del fascismo y el peligro latente para Rusia. En el análisis que hace sobre la dinámica entre la *intelligentsia* rusa y el fascismo, se revela una observación que destaca, tal como se enunció párrafos arriba, la tendencia de esta élite intelectual a sucumbir a la influencia de la fuerza, especialmente cuando esta se presenta con carácter aguerrido y espíritu aventurero. El planteamiento de Mariátegui desentraña una complejidad subyacente en la relación entre la intelectualidad y los cambios políticos, desafiando así las narrativas simplistas que tienden a reducir el papel de los intelectuales a meros agentes de cambio. La idea de que la reacción de la *intelligentsia* ante el fascismo ocurre después de otras categorías sociales sugiere una interacción más matizada y multifacética, donde factores contextuales y dinámicas sociales influyen en la respuesta de la élite intelectual ante eventos políticos significativos.

Al destacar la influencia de la fuerza y la forma en que la intelectualidad responde a esta, Mariátegui contribuye a una comprensión más profunda de los factores que pueden haber moldeado las actitudes de la élite intelectual en momentos críticos de la historia. Su enfoque crítico y analítico no solo ofrece una visión más matizada de la relación entre la *intelligentsia* y el fascismo, sino que también proporciona un marco conceptual que puede ser aplicado a otras situaciones históricas y contextos culturales.

Es por ello por lo que en el análisis de la Revolución Rusa se destaca su inicial percepción contra quienes la veían como una amenaza para la civilización: un fenómeno que, en sus primeras etapas, fue descrito peyorativamente como una horda bárbara y asiática. Este estigma, difundido por sus detractores, planteó la revolución como una amenaza insuperable para las instituciones culturales, como el arte y la ciencia. Estos juicios iniciales, marcados por prejuicios y visiones apocalípticas, han

sido posteriormente sometidos a un escrutinio, tales como los referenciados páginas arribas –Alain Besançon en *Los orígenes intelectuales del leninismo* (1977), Isaiah Berlin en *Pensadores rusos* (1978), y Richard Pipes en *La Revolución Rusa* (1990),– y que develan que la complejidad de los acontecimientos y, en particular, el impacto de la Revolución en el ámbito educativo y cultural, no se limitó a un cambio de política o como un hecho particular de una nación, sino que infligieron un efecto determinante en el modo de entender el mundo, y que incluso se proyectó hasta el fin del siglo.

Desde la perspectiva de José Carlos Mariátegui, este análisis inicial de la Revolución Rusa se presenta como un caso paradigmático de cómo los prejuicios y estigmas ideológicos pueden distorsionar la comprensión de eventos históricos significativos. Mariátegui cuestionó estas visiones simplistas y polarizadas del hecho. Su visión trascendió la narrativa apocalíptica para explorar cómo la Revolución, lejos de ser una amenaza para la civilización, desencadenó, desde su óptica fijada en su tiempo, cambios positivos y democratizadores en la educación y la cultura.

No obstante, hay que entender que, dada su temprana muerte, no pudo enterarse de los desmanes del estalinismo, y aun así es probable que su actitud hubiera sido negacionista o marcada por un excesivo optimismo, como el que manifestó incluso Jean Paul Sartre. En palabras de Ian Birchall: “En cuanto al estalinismo, difícilmente pueda decirse que fue [Sartre] el único personaje de la cultura europea que se ilusionó con el fenómeno: Bertolt Brecht y Pablo Picasso son culpables de haber ido todavía más lejos” (2021, párr. 20). De manera que su actitud celebratoria es entendible, sobre todo porque ni siquiera tuvo la posibilidad de evaluar el hecho de la Revolución en toda su extensión.

Desde su visión, la afirmación de que la Revolución Rusa no constituyó un obstáculo para la cultura, sino que, por el contrario, emergió como una fuerza

transformadora en el terreno de la instrucción pública, ofrece un punto de partida para un análisis en sobre el papel de la revolución en la esfera educativa y cultural. Este enfoque refleja la perspectiva de Mariátegui, quien abogaba por una comprensión matizada y contextualizada de los fenómenos sociales y políticos, sobre todo para lo que buscaba en relación con su país y continente.

Uno de los principales referentes para Mariátegui en cuanto a la validación de la Revolución fue Eduard Herriot. El reconocimiento del estadista francés sobre el culto al arte y la ciencia presente en la Revolución Rusa proporciona un elemento significativo en este análisis. Mariátegui encontraría en esta afirmación una confirmación de su perspectiva sobre la compatibilidad entre los ideales revolucionarios y el avance cultural. La subversión de las predicciones apocalípticas iniciales por parte de Herriot se alinea con la visión de Mariátegui sobre la necesidad de desafiar las percepciones simplistas y estereotipadas que a menudo acompañan a los movimientos revolucionarios. En sus propias palabras:

Constata Herriot los éxitos de la política de los Soviets en el Asia, que “presenta a Rusia como la gran libertadora de los pueblos del Oriente”. La conclusión esencial del libro es ésta: “La vieja Rusia ha muerto, muerto para siempre. Brutal pero lógica, violenta, más consciente de su fin, se ha producido una Revolución hecha de rencores, de sufrimientos, de cóleras desde hacía largo tiempo acumuladas”. (1925, párr. 27)

Desde la perspectiva de Mariátegui, el comentario de Herriot sobre la política de los *Soviets* en Asia, destacando a Rusia como la “gran libertadora de los pueblos del Oriente”, revela una percepción elogiosa de la Revolución Rusa y su impacto en la región asiática. Así como la afirmación de que “la vieja Rusia ha muerto, muerto para siempre” subraya la radicalidad y la irreversible transformación que la Revolución

trajo consigo. La caracterización de la Revolución como un proceso “brutal pero lógico, violento, más consciente de su fin” sugiere una comprensión de Herriot de los eventos revolucionarios como una respuesta inevitable a las tensiones y resentimientos acumulados a lo largo del tiempo.

La referencia a “rencores, sufrimientos, cóleras” resalta la carga emocional y la intensidad de los acontecimientos que culminaron en la Revolución Rusa. Este lenguaje enfatiza que el cambio revolucionario no fue únicamente un proceso político o social, sino también una manifestación de las emociones y aspiraciones reprimidas de la sociedad. En particular, la “cólera” simboliza la explosión de ira y resentimiento acumulado, sugiriendo que la Revolución fue una expresión de estas emociones largamente contenidas.

Por otro lado, la descripción de la cultura rusa bajo el zarismo como un ámbito controlado por una élite restringida ilustra la estructura social jerárquica prevalente en ese momento. Este punto es significativo porque la visión de una cultura y un conocimiento accesibles para toda la sociedad, y no solo para una minoría privilegiada, era central en la crítica a las jerarquías sociales establecidas. Desde esta perspectiva, la Revolución Rusa podría interpretarse como un intento de dismantelar las barreras elitistas que limitaban la participación popular en todas las esferas, particularmente en la cultura, donde la intelligentsia desempeñaba un papel crucial.

Además, la mención de la miseria física e intelectual en la que se encontraba la población antes de la Revolución subraya la interconexión entre las condiciones materiales y la cultura. Este enfoque integrador se alinea con la visión de que la transformación social no puede lograrse solo a través de cambios políticos formales, sino que debe abordar las realidades materiales e intelectuales de la vida cotidiana.

En este sentido, la transformación cultural es inseparable de la mejora de las condiciones de vida de las masas.

Asimismo, la referencia al alto nivel de analfabetismo en Petrogrado en 1910 destaca la urgencia de la educación como herramienta de empoderamiento social. La alfabetización es vista como un componente esencial para la participación ciudadana informada y la construcción de una sociedad más justa. La respuesta de la Revolución Rusa a estos desafíos educativos coincide con la idea de que una transformación social efectiva debe incluir un acceso amplio a la educación, promoviendo así una participación más equitativa en la vida pública.

En suma, la descripción de cómo la nobleza y la universidad se deleitaban en refinamientos occidentales mientras el mujik y el obrero permanecían ajenos a esta cultura elitista refleja la crítica hacia la adopción irreflexiva de modelos extranjeros. Este enfoque resuena con la necesidad de construir una cultura auténticamente nacional, en lugar de seguir ciegamente patrones externos. La Revolución Rusa y el papel de la *intelligentsia*, al desafiar las estructuras culturales elitistas y occidentalizadas, se presentan como un ejemplo de cómo una sociedad puede buscar su propio camino cultural, evitando la mera imitación de modelos foráneos.

Ahora bien, otro de los autores que Mariátegui referencia en gran medida para aproximarse y entender a la *intelligentsia* es Henry Barbusse. El análisis del caso de Barbusse se convierte en una ventana reveladora sobre el drama de la *intelligentsia*, y además le sirvió en gran parte de su obra para abordar con agudeza sus reflexiones sobre la relación entre la *intelligentsia* y los cambios sociales. Este análisis ofrece una oportunidad para entender cómo la *intelligentsia*, enferma de ideas negativas y escépticas, enfrenta un dilema entre las viejas creencias y la aceptación de una nueva verdad, en este caso, encarnada por la Revolución.

Mariátegui, al igual que Barbusse, reconocería el carácter silencioso y personal de este drama. La noción de que este conflicto se vive internamente –tal como se referenció en torno a Pipes en el primer capítulo– sin espectadores ni comentaristas, se alinea con la concepción mariateguiana de que los grandes dramas de la vida son experiencias profundas y personales que a menudo escapan a las narrativas superficiales (Mariátegui, 1924).

En este contexto, tanto Mariátegui como Barbusse entendían que el drama de la *intelligentsia* no era simplemente un espectáculo externo, sino un diálogo interno entre el individuo y sus convicciones. Esta perspectiva fenomenológica de la intelectualidad permite interpretar ese ensimismamiento como un espacio de reflexión profunda, donde la inteligencia se enfrenta a sí misma en busca de respuestas ante las disyuntivas y cambios culturales.

Esta visión se alinea con la concepción de los grandes dramas de la vida como experiencias personales e intransferibles. Para comprender plenamente estos conflictos y transformaciones, es necesario un acercamiento individualizado. Como Barbusse, Mariátegui podría apreciar la complejidad de las luchas internas, reconociendo que la verdadera transformación ocurre primero a nivel individual antes de manifestarse en la esfera colectiva. Esto es algo que autores como Belinski, Herzen y Bakunin encarnaron de manera más visible en el contexto ruso.

Además, la caracterización del drama como una lucha entre ideas negativas, escépticas, disolventes y nihilistas pone de relieve la preocupación por la dirección que toma la inteligencia en tiempos de cambio. La capacidad de Barbusse para superar sus dudas y vacilaciones se conecta con la idea de que la inteligencia, en sus momentos de generosidad y fecundidad, puede encontrar nuevas intuiciones del mundo incluso en medio de una crisis.

Finalmente, la preocupación por la orientación de la *intelligentsia* en períodos de cambio social se refleja en la descripción del drama como una contienda entre ideas negativas y escépticas. Mariátegui, al igual que Barbusse, se enfrentaría al desafío de cómo la *intelligentsia*, tradicionalmente un agente de cambio y reflexión podría perderse en la espiral de la negatividad y el escepticismo ante los desafíos transformadores (Mariátegui, 1925).

La preocupación de Mariátegui por la dirección de la *intelligentsia* en tiempos de cambio se conecta directamente con su enfoque crítico y propositivo sobre el papel de la intelectualidad en la sociedad. La lucha contra ideas negativas y escépticas implica un llamado a la *intelligentsia* para recuperar su papel constructor y creativo en medio de las transformaciones sociales, una visión intrínseca al pensamiento mariateguiano sobre la *intelligentsia*.

El reconocimiento de Barbusse sobre el deber revolucionario de la *intelligentsia* se alinea con la perspectiva de que los intelectuales deben desempeñar un papel activo en la transformación social. La idea de que la *intelligentsia* no puede limitarse a la mera crítica, sino que debe ser creadora y participar en la búsqueda de nuevas formas sociales, coincide con una de las ideas centrales sobre el compromiso intelectual.

Asimismo, la exhortación de Barbusse a no abandonar a los humildes y pobres en su lucha contra la injusticia resuena con la ética de solidaridad y compromiso social. La crítica a la repugnancia hacia la política como un pretexto pueril refleja una postura compartida sobre la importancia de la política revolucionaria como una actividad creativa y noble, fundamental para cualquier cambio significativo.

En cuanto al análisis sobre el arte revolucionario y su conexión con la Revolución, se destaca una perspectiva que destaca la transformación inherente de

la expresión artística en tiempos de cambio social. El énfasis en que el arte revolucionario no solo precede a la Revolución y la *intelligentsia*, sino que también las acompaña, las motiva y las sostiene, sugiere una relación simbiótica entre el cambio social y la evolución cultural. De acuerdo con esto, esta visión revela la necesidad de que la expresión artística se adapte continuamente a las nuevas realidades históricas y sociales, proyectando así el dinamismo del proceso revolucionario.

En la misma línea, la mención de escritores prerrevolucionarios como Aleksandr Blok y Vladimir Mayakovsky, quienes antes de 1917 encarnaban tendencias decadentes y nihilistas, refuerza la idea de que el arte somatiza el carácter vivo y sensible de una realidad en constante transformación. Así, esta perspectiva se conecta con la preocupación sobre la dirección que toman la *intelligentsia* y el arte en momentos de cambio social, vinculándose así con su análisis previo sobre la posición de Barbusse.

En este contexto, la noción de una “enfermiza herencia” presente en la literatura contemporánea sugiere una crítica profunda hacia una cultura marcada por la decadencia, vista como un reflejo de una civilización en declive. De este modo, este análisis se relaciona con la visión de la intelectualidad como agentes activos en la construcción de significado y cambio en la sociedad, un tema ya explorado en la discusión sobre Barbusse.

Asimismo, y tal como lo expone en su texto “La revisión a la obra de Anatole France”, la inclusión del autor francés como ejemplo de una obra literaria que representa más un crepúsculo que una aurora refuerza la tesis de que ciertas expresiones artísticas arraigadas en el pasado son incapaces de guiar hacia un nuevo amanecer revolucionario. Esta afirmación se relaciona con la idea de que el arte debe evolucionar para explorar y contribuir a los valores y aspiraciones de la nueva

sociedad. Esto establece un puente conceptual con la figura de intelectuales como Belinski, Herzen y Bakunin, cuya contribución a la construcción cultural en la nueva Rusia ilustra cómo la Revolución puede influir de manera tangible en la creación artística y cultural.

En conjunto, este análisis profundiza en la riqueza y complejidad de las ideas sobre el arte, la cultura, la *intelligentsia* y la Revolución, demostrando cómo estas dimensiones se entrelazan para ofrecer una comprensión más integral de los procesos sociales y culturales en épocas de transformación. En el análisis de José Carlos Mariátegui sobre la actitud de los intelectuales durante la Revolución Rusa, se desentraña un estado de ánimo contrarrevolucionario arraigado en muchos de ellos, una resistencia que, según Gorki (Mariátegui, 1925), iba más allá de la superficie y se manifestaba en un nivel espiritual. Esta disposición, caracterizada por un estado de erección contrarrevolucionaria, reflejaba la sensación de ser tratados como enemigos latentes por la revolución misma. Mariátegui sugiere que este descontento entre los intelectuales se originaba en la interrupción de sus actividades cotidianas, como sueños, investigaciones y discursos, por la tumultuosa y explosiva revolución.

En este escenario, según el texto "Máximo Gorki y Rusia" (1925), Máximo Gorki se destaca como un ejemplo notable de transformación personal y compromiso con el cambio social. Aunque inicialmente mostró escepticismo hacia la revolución, Gorki terminó alineándose con ella de manera significativa. Esto se evidencia en su papel crucial como organizador y rector de la Casa de los Intelectuales, una institución establecida por los Soviets para preservar y fomentar la cultura rusa en medio de los tumultuosos cambios revolucionarios (Mariátegui, 1925). Gorki, a través de esta colaboración, no solo contribuyó al esfuerzo revolucionario, sino que también experimentó una transformación en su visión y papel como intelectual.

Este cambio en la relación de Gorki con la revolución refleja un aspecto más amplio de cómo las distintas esferas de la sociedad experimentaron y respondieron a los cambios sociales. En este sentido, José Carlos Mariátegui profundiza en la interacción entre la ciudad y el campo, proporcionando una perspectiva psicológica que ilumina cómo estas áreas influyen en las actitudes hacia la Revolución. Según Mariátegui, la civilización se manifiesta de manera distinta en estos entornos; el psicólogo urbano tiende a exhibir un altruismo y desinterés que contrasta con la psicología más pragmática y menos flexible del hombre de campo. La diferencia se extiende a la aristocracia campesina, donde el latifundista agrario se percibe como menos adaptable y comprensivo que su contraparte industrial.

Además, Mariátegui observa que mientras la ciudad tiende a fomentar una adaptación hacia el colectivismo, el campo tiende a estimular un sentido más pronunciado de individualismo. Esta dicotomía entre las esferas urbanas y rurales lleva a Mariátegui a proyectar un posible conflicto entre el individualismo y el socialismo, conceptualizándolo como una batalla entre el campo y la ciudad. Esta visión añade una dimensión sociopolítica al análisis de Mariátegui sobre la relación entre los intelectuales y la revolución, ilustrando cómo las dinámicas urbanas y rurales influyen en las orientaciones ideológicas y en la respuesta de diferentes sectores de la sociedad a los cambios revolucionarios.

En el contexto de la Revolución Rusa, el análisis de José Carlos Mariátegui pone de relieve la figura de Aleksandr Blok como un ejemplo representativo de la intersección entre la esfera artística y la política en un periodo de profunda transformación sociopolítica. Blok, uno de los poetas más influyentes de su tiempo, se destaca no tanto por su afiliación a los bolcheviques, sino por su prominencia y papel en el ámbito literario. Aunque su conexión con los movimientos sociales y

políticos era evidente, especialmente a través de su participación en grupos y revistas antes de 1918, Blok no se alineó con el partido bolchevique.

Mariátegui señala que, aunque Blok mostró una creciente inquietud por los cambios revolucionarios y se inclinó hacia la izquierda en sus últimos años, su relación con el bolchevismo era más distante. A diferencia de otros intelectuales rusos que se integraron activamente en el partido bolchevique, Blok mantenía una postura ambivalente. Su inclinación hacia la izquierda del espectro político, dentro del partido socialista revolucionario, refleja una orientación política compleja y a menudo contradictoria. Mariátegui (1925), en “Aleksandr Blok”, subacápite de “La revolución y la intelligentsia”, del libro *La escena contemporánea*, describe el pensamiento político de Blok como oscuro y confuso, lo que en ocasiones daba la impresión de que sus inclinaciones podían ser interpretadas como reacciones conservadoras. Esta ambivalencia en la postura de Blok no le permitió comprometerse plenamente con los ideales bolcheviques, a pesar de compartir algunas de las preocupaciones y aspiraciones de la izquierda.

El caso de Blok ilustra cómo los intelectuales rusos, como Gorki y Barbusse, respondieron de maneras variadas a los tumultuosos cambios de la Revolución. La transición de Blok hacia una posición más izquierdista, pero no bolchevique, resalta la complejidad y diversidad de las respuestas entre los artistas y pensadores de la época. Su evolución política, enmarcada por el contexto revolucionario, muestra cómo la esfera literaria y la política se entrelazan y se influyen mutuamente durante tiempos de agitación social. La experiencia de Blok subraya la manera en que los artistas pueden navegar entre la transformación política y su propia identidad creativa, reflejando así una dinámica intrincada en el cruce de la literatura y la política durante la Revolución Rusa.

Mariátegui (1925) nos revela a Blok como un personaje que encarna la figura de un gran *enfant* hiperestésico, preocupado por lo indecible, desprovisto de voluntad y de impulso. Este retrato apunta a una naturaleza atormentada y mística. Blok, aceptando su destino sin rebeldía ni protesta, se desenvuelve en una existencia gris, pálida y estéril, donde su psicología parece carecer de la capacidad de defensa.

La vida de Blok se torna aún más compleja con la llegada de eventos cruciales. La pérdida de su hijo, condenado a muerte desde su nacimiento, actúa como un quiebre en la monotonía de su existencia. Este dolor desencadena un nuevo capítulo en la vida del poeta, marcado por viajes, embriaguez y un retorno a Petrogrado, más lunático y taciturno que antes. Los tiempos de guerra y, posteriormente, la Revolución Rusa, representan una segunda oportunidad para Blok, donde, según Mariátegui, habla con la misma pasión que en los días del nacimiento de su hijo. La revolución, en este relato, emerge como una fuerza vital que despierta el *elan* dormido de Blok, impulsándolo a entregarse íntegramente a la causa bolchevique.

Relacionando este relato con las ideas previas de Mariátegui sobre Gorki, Barbusse, Herzen y Belinski, se destaca la diversidad de respuestas de los intelectuales rusos ante la Revolución. La intelectualidad de Blok revela una profunda conexión entre su experiencia personal y los eventos históricos, evidenciando la complejidad de la intersección entre la vida individual y los cambios políticos. La “caída” de Blok, en este contexto, se convierte en un ejemplo vívido de cómo la revolución puede actuar como un catalizador transformador en la psicología y el compromiso de los intelectuales con la causa política.

En el marco del análisis de José Carlos Mariátegui y su relación con la *intelligentsia* y la Revolución Rusa, se destaca la profunda influencia que este acontecimiento ejerció en su pensamiento y visión del cambio social. Estas no fueron

simplemente un suceso político distante para Mariátegui; más bien, actuaron como un fenómeno cultural y social cuyo impacto resonó globalmente, desafiando las concepciones establecidas sobre la teoría, la *praxis* y la construcción de una sociedad más justa.

Uno de los aspectos cruciales de la reflexión de Mariátegui es su abordaje de la relación entre la teoría y la acción. Inspirado por la *intelligentsia* y la Revolución Rusa, reevaluó la función del intelectual y los movimientos intelectuales, concibiéndolos no solo como observadores analíticos, sino como agentes activos en la transformación social. Este cambio de perspectiva implica una nueva comprensión del papel del intelectual en el devenir histórico, y Mariátegui, desde su posición en América Latina, buscó aplicar estas lecciones a la realidad regional.

El diálogo de Mariátegui con la *intelligentsia* rusa revela su admiración por aquellos que, en medio de la Revolución, no solo analizaron la realidad, sino que también se sumaron activamente a su transformación. Belinski, Herzen, Gorki, Blok, entre otros, con su compromiso social y su esfuerzo por consolidar una cultura popular, fueron figuras que captaron la atención de Mariátegui. Este enfoque hacia la cultura y la educación como vehículos para el cambio refleja la creencia de Mariátegui en la necesidad de construir una conciencia colectiva que respalde la transformación revolucionaria.

En relación, la reflexión que hace Mariátegui acerca de escritores como Barbusse y Blok ilustra cómo la Revolución Rusa no solo impactó en lo político, sino que también catalizó un renacimiento cultural. Barbusse, con su llamado a la unión entre la *intelligentsia* y las masas populares, encontró eco en Mariátegui, quien abogó por una alianza similar en el contexto latinoamericano. De esa misma manera, la exploración de Blok, poeta simbolista y aristócrata, proporciona un ejemplo de cómo

la Revolución Rusa pudo transformar las percepciones y compromisos individuales, llevando a artistas y pensadores a una nueva relación con su entorno y sus responsabilidades sociales.

Es relevante destacar cómo Mariátegui, al interpretar la *intelligentsia* y la Revolución Rusa como un fenómeno integral, abordó las dimensiones políticas, sociales y culturales de manera interconectada. Su reconocimiento de que el arte proletario no debería limitarse a describir la lucha revolucionaria, sino representar la vida que emana de la revolución y sus logros, demuestra una perspectiva realista y de emergencia sobre el proceso cultural en un contexto revolucionario. Esta visión revela una comprensión profunda de la complejidad de la transformación social y la necesidad de un enfoque integral que abarque todas las dimensiones de la experiencia humana.

En síntesis, el pensamiento de Mariátegui, permeado por la *intelligentsia* y la Revolución Rusa, se erige como un testimonio de cómo los eventos históricos pueden transformar radicalmente la percepción del intelectual sobre su papel en la sociedad. Su diálogo con la *intelligentsia* rusa y su admiración por figuras literarias e intelectuales revelan una conexión profunda con aquellos que, a través de la palabra y la acción, contribuyeron a la forja de nuevos horizontes en medio de las convulsiones revolucionarias del siglo XX. Mariátegui, así, se presenta como un pensador cuyo legado trasciende las fronteras temporales y geográficas, al continuar inspirando reflexiones críticas sobre la relación entre la cultura, la política, la intelectualidad y la transformación social.

Capítulo 4

4. Alfonso Reyes y su recepción de la *intelligentsia* rusa

Este capítulo se centra en la recepción que Alfonso Reyes hizo de la *intelligentsia* rusa, un tema que, en comparación con la relación más directa de José Carlos Mariátegui con el contexto ruso, aparece en la obra de Reyes de manera más dispersa y fragmentada. Mientras que en Mariátegui las inclinaciones políticas establecen un vínculo claro y profundo con la realidad soviética, en Reyes la conexión con la *intelligentsia* rusa no es inmediata. A lo largo de su vasta obra, Reyes abordó diversas realidades políticas y literarias, lo que permite trazar un mapa de ideas y pensamientos que, aunque menos explícitos, revelan su interpretación y recepción de la *intelligentsia* y su diálogo con autores y pensamientos pertenecientes a esa cultura.

Esta aproximación no solo busca identificar las referencias directas que Reyes pudo haber hecho a la *intelligentsia* rusa, sino también comprender cómo estas ideas se integran en su proyecto intelectual más amplio. Reyes, conocido por su postura clasiciista, humanista y helenista, se desmarca de la radicalidad asociada al marxismo, optando por un enfoque más alineado con los valores del Humanismo europeo. Este enfoque nos permite explorar cómo Reyes conceptualizó la *intelligentsia*, especialmente en relación con su visión de una “inteligencia americana”, una idea que él desarrolla con notable sistematicidad en su obra *Notas sobre la inteligencia americana* (1978). Este texto es clave para entender cómo Reyes concibió el papel de los intelectuales en la formación de un programa de pensamiento propio para América Latina, diferente, pero no totalmente desconectado, de las corrientes europeas y rusas.

En cuanto a los fundamentos conceptuales, teóricos y metodológicos de este capítulo, es importante señalar que estos han sido ya ampliamente discutidos en

secciones previas de esta tesis. La teoría de la recepción de Hans Robert Jauss (1970) se utiliza aquí para analizar la interpretación histórica y literaria que Reyes hizo de la *intelligentsia* rusa, mientras que las reflexiones de Besançon (1977), Isaiah Berlin (1978) y Richard Pipes (1990) proporcionan el marco para abordar la Revolución Rusa y su relación con la *intelligentsia*. Estos autores ofrecen diferentes perspectivas que enriquecen la comprensión de cómo estas fueron percibidas fuera de Rusia, y en particular, por un pensador como Reyes, que se movía en un espectro intelectual bastante multiforme.

El capítulo comenzará con una disertación sobre el pensamiento sociopolítico de Alfonso Reyes, destacando cómo su formación y orientación humanista lo alejaron de las tendencias marxistas que caracterizaron a otros intelectuales de su tiempo. A continuación, se abordará su visión de la *intelligentsia*, la cual Reyes relaciona con el desarrollo de una inteligencia propia de América Latina, como se observa en su mencionada obra sobre la inteligencia americana. Finalmente, se analizará el diálogo de Reyes con la *intelligentsia* rusa, así como su contacto con los pensamientos y obras de varios de sus miembros, quienes, ya sea con entusiasmo o desencanto, reflejaron las tensiones inherentes a los fines y métodos del movimiento.

Este análisis permitirá aclarar la recepción de la *intelligentsia* rusa en la obra de Alfonso Reyes y cómo se inscribe en su proyecto intelectual más amplio, que busca un equilibrio entre las influencias europeas y el desarrollo de un pensamiento latinoamericano.

4.1. Reyes: su pensamiento político y cultural

La trayectoria intelectual y diplomática de Alfonso Reyes estuvo profundamente influenciada por eventos históricos como la Revolución Mexicana y las guerras

mundiales, los cuales moldearon su particular pensamiento político. Reyes, quien se alineó con principios liberales, defendió las libertades individuales, la deliberación democrática y la necesidad de establecer límites institucionales al poder político. Su preocupación por el ascenso de los fascismos durante los años 30 lo llevó a adoptar una postura a favor de la democracia pluralista, rechazando los autoritarismos de cualquier signo, ya fueran de derecha o de izquierda. Además, Reyes depositó una gran confianza en la educación ciudadana, viéndola como una defensa contra la manipulación propagandística.

En cuanto a la Revolución Rusa, Reyes experimentó un profundo impacto. Inicialmente, mostró simpatía hacia los bolcheviques, quienes representaban a la *intelligentsia* crítica. Sin embargo, el giro estalinista minó su admiración juvenil. En su ensayo "Posición de América" (1945), Reyes reconoció los logros económicos soviéticos, como los planes quinquenales, pero criticó severamente el régimen de terror instaurado por Stalin. Para Reyes, esta "revolución traicionada" ejemplificaba los peligros de perseguir una utopía política sin anclarse en principios éticos.

Así mismo, Reyes esbozó una posición latinoamericanista que anticipaba la necesidad de una vía independiente para la región. Esta visión cobraría especial relevancia décadas más tarde, durante la creciente polarización ideológica de la Guerra Fría, cuando se buscaban alternativas que superaran las adhesiones automáticas a los bloques en pugna. También abogó por una política exterior mexicana independiente y promovió la unidad regional como un medio para superar las divisiones históricas en América Latina. Estas ideas reflejan su rechazo a los dogmatismos y su aspiración de alcanzar síntesis superadoras.

A la luz de lo anterior, y tras esbozar algunas claves del pensamiento político de Alfonso Reyes, surge la pregunta sobre la relevancia de su legado en el agitado

siglo XXI. Como él mismo señaló, una obra que logra capturar verdades esenciales sigue interpelando al “lector que sabe descifrarla”. Aunque Reyes falleció en 1959, antes de presenciar los vertiginosos cambios del mundo contemporáneo (Pineda, 2019), su pensamiento continúa ofreciendo lecciones valiosas. ¿Qué aspectos de su legado perduran y cuáles han quedado obsoletos? Reyes no fue solo un destacado literato, sino también un analista agudo de su tiempo.

Más allá de intentar encasillar a Reyes dentro de categorías como izquierda o derecha, lo que resuena con fuerza hoy son sus principios, como el pluralismo democrático, la deliberación pública razonada y la moderación frente a los extremismos ideológicos. Reyes representó una “tercera posición” que rechazaba las alineaciones automáticas con bloques de poder, una actitud que Ortega y Gasset también defendió cuando alertó sobre los peligros de la “hemiplejía moral” en contextos de polarización (Pineda, 2019). Reducir la complejidad de su pensamiento a una simple adhesión al liberalismo, socialismo o cualquier otro “ismo” sería un empobrecimiento significativo.

En sus ensayos, como “Última Tule” y “Tentativas y orientaciones” (1965), Reyes combina escepticismo y esperanza frente a los altibajos de la historia, una actitud que lo convierte en un interlocutor relevante para el presente convulso. Como diplomático, Reyes prefería el consejo prudente sobre la consigna estridente; fue un equilibrista que buscó conciliar la ética con la razón de Estado, la disidencia con el compromiso, y la utopía con la política pragmática.

Esta vigencia de Reyes se confirma al comparar sus preocupaciones con fenómenos actuales, como el ascenso global de nuevas derechas ultranacionalistas. Frente a ello, Reyes recordaría su advertencia sobre el peligro de que “la derecha se haga sublime y la izquierda se haga estúpida” (Reyes, 1945). Una derecha que

abandona el realismo por la *hybris* del fanatismo identitario; una izquierda que traiciona su vocación transformadora por dogmatismo u oportunismo.

Otro punto de intersección en el pensamiento de Alfonso Reyes es la relación entre política, verdad y propaganda, una temática que resulta de plena actualidad en el contexto contemporáneo, marcado por la proliferación de noticias falsas y la polarización afectiva. Reyes probablemente reconocería en estas patologías comunicacionales lo que Ortega y Gasset denominó “la rebelión de las masas”, es decir, el peligro demagógico que surge cuando las creencias irracionales suplantán al examen crítico de la realidad.

La relectura de Reyes, desde una perspectiva problematizadora, se convierte así en un ejercicio enriquecedor para abordar los desafíos de nuestra coyuntura actual, la cual, aunque cambiante, presenta constantes que la razón política ilustrada intentó desentrañar. El humanismo cívico de Reyes, que lo convierte en un pensador de permanente relevancia, se basa en su capacidad para trascender las contingencias de su época y abordar verdades esenciales sobre la condición humana.

Avanzando en nuestro análisis, es pertinente revisar algunos elementos clave de su pensamiento político expresados en su obra, para conducir este examen hacia una valoración de su concepción de la *intelligentsia*. La etapa suramericana de Alfonso Reyes, durante su servicio diplomático entre 1927 y 1939, fue particularmente prolífica en términos de producción ensayística. Aprovechando su experiencia en la región, Reyes elaboró agudas reflexiones sobre diversas problemáticas relacionadas con su país natal. Entre sus escritos destacados de este período se encuentran “Discurso por Virgilio” (1931) y “A vuelta de correo” (1932), textos en los que explora temas como el nacionalismo, la educación y la literatura en México.

Específicamente en “A vuelta de correo”, Reyes responde a las críticas que recibía en la prensa por presuntamente desatender las letras patrias. Sus detractores lo acusaban de privilegiar tradiciones literarias europeas importadas, en detrimento de las autóctonas, debido a su autoexilio en América del Sur. Reyes refuta estas acusaciones retomando y expandiendo conceptos ya esbozados en su homenaje a Virgilio en 1931. En este contexto, se enmarca dentro de un debate literario que había sido protagonizado medio siglo antes por Ignacio Manuel Altamirano y Francisco Pimentel, quienes discutieron la tensión entre el universalismo y la expresión nacional en la literatura mexicana.

La controversia entre Altamirano y Pimentel, que tuvo lugar a finales del siglo XIX, fue un episodio significativo en la búsqueda de una identidad cultural en México post-independencia. Altamirano, destacado escritor y político, defendía una literatura que incorporara elementos nacionales, subrayando la importancia de representar la realidad mexicana y cultivar una expresión autóctona. Su postura reflejaba una preocupación por construir una identidad literaria que capturara la esencia del país y contribuyera a la consolidación de la nación.

Por su parte, Francisco Pimentel, también una figura influyente en el ámbito cultural de México, sostenía una perspectiva más orientada hacia el universalismo. Para Pimentel, la literatura mexicana debía abrirse al mundo y adoptar corrientes literarias y estilos internacionales. Desde su punto de vista, la universalidad de los temas literarios era fundamental para el desarrollo cultural del país, ya que permitía a México integrarse y dialogar con las tendencias globales.

Este debate giraba en torno a una cuestión crucial: si la literatura mexicana debía priorizar la expresión de lo nacional o incorporar elementos universales. La tensión entre estos dos enfoques reflejaba las complejidades inherentes a la

construcción de una identidad cultural en un México que intentaba definir su papel en el escenario literario global. En este contexto, Alfonso Reyes, al retomar temas similares en sus ensayos “Discurso por Virgilio” y “A vuelta de correo”, se situaba en un periodo histórico diferente, pero compartía preocupaciones análogas sobre la relación entre lo nacional y lo universal en la literatura. La polémica entre Altamirano y Pimentel, aunque anterior, estableció un precedente para futuros debates sobre la dirección que debía tomar la literatura mexicana en su interacción con las corrientes literarias internacionales.

Las circunstancias políticas de la época limitaban a Reyes en su capacidad para contradecir abiertamente a quienes lo acusaban de abandonar las letras mexicanas (García, 2003). Como diplomático en el extranjero, Reyes debía medir cuidadosamente sus palabras para evitar complicaciones en sus relaciones con el gobierno. Además, la distancia geográfica permitía que sus adversarios envenenaran la opinión pública sobre su compromiso con el país. Este contexto hace necesario analizar en profundidad el trasfondo coyuntural que influía en los textos y actos de Reyes.

En cuanto al debate político-literario entre lo nacional y lo extranjero, Reyes reconocía la importancia del folclore local y la educación técnica como elementos tangibles de la identidad nacional. Sin embargo, su postura sugería que estos aspectos materiales debían ser complementados con la riqueza espiritual proveniente de la cultura latina (Vásquez, 2023).

En su obra “El deslinde”, por ejemplo, Reyes argumenta que la modernización de México carecería de efectividad sin un sólido espíritu identitario, impregnado de la valentía y heroísmo de los personajes virgilianos. En el fragmento 5 de “El deslinde”, defiende la cultura latina como esencial para la tradición mexicana, mostrando una

perspectiva que comparte similitudes con la de Leopoldo Lugones en *El Payador* (1913). Ambos escritores buscan las raíces de lo “autóctono” en la herencia clásica, desafiando los postulados convencionales del nacionalismo al afirmar que el espíritu mexicano reside en el matiz que la cultura latina adquirió en tierras mexicanas, tras fluir durante tres siglos “acariciando las arcillas rojas de nuestro suelo”.

Este planteamiento suscita la interrogante de si el distanciamiento del positivismo por parte de la generación del Ateneo de la Juventud representó una señal distintiva de una brecha generacional que buscaba explorar nuevas perspectivas. Al apartarse de un positivismo que, según Rodó, “es la piedra angular de nuestra formación intelectual, [pero] ya no es la cúpula que la remata y corona” (Rodríguez, 1971, p. 28), el Ateneo estaba marcando una ruptura que podría reflejar diferencias sustanciales en conceptos fundamentales como nación y nacionalismo en comparación con las generaciones anteriores de románticos y liberales. Aunque la combinación de estos términos ya no sea redundante, queda por ver hasta qué punto esta nueva orientación generacional alteró las categorías y perspectivas heredadas.

En este contexto, el grupo del Ateneo de la Juventud, al buscar nuevas lecturas y pensamientos, estaba construyendo su propio universo intelectual. Fue en este ambiente donde Alfonso Reyes inició su formación y estableció un vínculo profundo con América. Víctor Díaz Arciniega comenta que:

La presencia de Rodó en Reyes es aún más personal, íntima en algunos momentos, ya que los trabajos “Liberalismo y jacobinismo” (1906), “Motivos de Proteo” (1909) y algunos otros menores, como su estudio sobre Rubén Darío (1899), imprimen en él una visión específica del mundo”. (Como se citó en García, 2003, p. 9)

De José Enrique Rodó, Reyes absorbió la aspiración hacia una integración de América, un ideal que promovió a lo largo de su vida, tal como lo demuestran las cartas de Germán Arciniegas y otros americanistas. Reyes siempre llevaba consigo a México, como un país bajo el brazo, en un libro, y cultivaba intercambios fructíferos que erigían puentes beneficiosos para conectar y enriquecer los cruces de caminos literarios.

Los textos seleccionados previamente para valorar su pensamiento político y cultural servirán como objeto central de análisis en este apartado, y se utilizarán como medio de contraste en los otros dos apartados complementarios de este capítulo. Así, el estudio de estos escritos permitirá explorar cómo el pensamiento de Reyes se enmarcó en las corrientes intelectuales de su tiempo y cómo interactuó con las influencias de figuras clave de la intelectualidad mundial.

4.2. Reyes: las inteligencias y la *intelligentsia*

Los movimientos intelectuales han desempeñado un papel central en la evolución del pensamiento y la cultura universal. Más allá del trabajo de pensadores individuales, la conjunción de grupos de escritores, artistas, académicos y agitadores político-ideológicos en torno a cosmovisiones compartidas ha potenciado su capacidad para interpretar épocas históricas y moldear la conversación de las ideas.

Uno de los conceptos clave para analizar estas constelaciones de pensadores críticos es el de “inteligencias”. Aunque este término ha sido utilizado con diferentes acepciones, aquí lo adoptaremos en el sentido propuesto por Isaiah Berlin (1978). Desde esta perspectiva, una inteligencia se refiere a comunidades relativamente cohesionadas de intelectuales, creadores y agitadores político-culturales que comparten supuestos básicos sobre la naturaleza, el conocimiento y la sociedad.

Estos grupos ejercen una influencia notable sobre el devenir de sus respectivas naciones y períodos históricos.

Entre las inteligencias más destacadas se encuentra la *intelligentsia* rusa, que surgió a mediados del siglo XIX. Esta comunidad heterogénea de disidentes, pensadores, literatos y revolucionarios marcó profundamente el derrotero cultural e ideológico de la Rusia moderna. Su espíritu inconforme y su anhelo de justicia impregnaron los movimientos políticos radicales que socavaron el orden zarista, desde los populistas y marxistas hasta los bolcheviques que finalmente lideraron la revolución de 1917.

Más allá del contraste ya discutido sobre cómo varios de los intelectuales rusos no se limitaron a cumplir funciones subsidiarias de influencia cultural, sino que participaron activamente en la gestación y conducción de los movimientos revolucionarios antizaristas, es importante añadir una dimensión adicional. La *intelligentsia* rusa no solo trascendió el ámbito de la producción de ideas críticas y cosmovisiones contestatarias al régimen autocrático, sino que también se incorporó a la organización política concreta de las fuerzas que buscaban derrocar dicho régimen. De hecho, varios de los principales referentes intelectuales de este movimiento heterogéneo llegaron a participar en acciones armadas y atentados violentos contra los símbolos y representantes del zarismo, mostrando así una fusión única entre pensamiento crítico y acción política directa.

Figuras prominentes de la *intelligentsia* rusa, como el teórico anarquista Mijaíl Bakunin y el escritor Nicolai Chernishevski, no solo contribuyeron ideológicamente a diversos colectivos radicales antizaristas, sino que también se involucraron personalmente en conspiraciones y revueltas violentas contra el régimen de los Romanov. Bakunin, por ejemplo, participó en los fallidos levantamientos de 1849 en

Dresde y en los Pirineos Orientales, lo que le costó duras condenas al exilio en Siberia. Por su parte, Chernishevski apoyó activamente la organización terrorista “Tierra y Libertad” antes de ser condenado a trabajos forzados en 1864.

Esta valoración revela que la *intelligentsia* rusa no solo cuestiona la distinción que Alfonso Reyes hacía entre los roles subsidiarios en política que competen a las inteligencias y las funciones distintivas de la acción política revolucionaria, sino que varios de sus principales exponentes fueron aún más lejos al involucrarse directamente en complots violentos y acciones armadas contra el Estado zarista.

Este aspecto es crucial para comprender la imagen que Reyes forjó sobre este fenómeno singular de las letras y las ideas rusas. En contraste con una visión más moderada de la inteligencia mexicana, y distinta también de la concepción de Mariátegui, la *intelligentsia* rusa se presenta como un actor clave, no solo en la transformación interna de Rusia, sino también en la proyección externa de su cultura política hacia diversas regiones.

El punto de partida para valorar las inteligencias y la *intelligentsia* en Alfonso Reyes se encuentra en la presentación que José Luis Martínez (1984) hizo al epistolario entre el autor mexicano y Pedro Henríquez Ureña:

[...] es preciso volver a una antigua idea: la Revolución Mexicana y la empresa del Ateneo fueron dos movimientos paralelos, uno en el campo más amplio de la transformación política y social del país, y otro en el orden del pensamiento y la formación intelectual de un pequeño grupo que realizaría la renovación y la modernización de la inteligencia mexicana. Hechos al parecer tan modestos como la apertura filosófica que promueve Antonio Caso; los estudios de revaloración de la cultura mexicana que hacen Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, en el campo literario; Jesús T. Acevedo, en la arquitectura

colonial y Manuel M. Ponce en la música popular; el surgimiento de una nueva generación de pintores –entre ellos Diego Rivera [...] Roberto Montenegro, Saturnino Herrán y Francisco Goitia–, la formación de profesores bien informados, la nueva idea de un ejercicio intelectual y creativo y de una crítica, disciplinados y exigentes, y la apertura al pleno aire del mundo, fueron algunos de los logros de esta revolución cultural, de la que nació la cultura moderna de México, y cuyos pasos pueden seguirse en las cartas que se escribieron en estos años dos amigos, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. (p. 32).

Lo primero que se debe destacar es la interpretación de Martínez, quien vincula el estallido revolucionario mexicano de 1910 y el proyecto cultural del Ateneo de la Juventud, fundado en 1909, como dos procesos paralelos profundamente interrelacionados. Por un lado, en el plano político-social, diversas facciones revolucionarias se embarcaron en una lucha frontal para dismantelar las estructuras oligárquicas y modernizar un Estado anclado en el pasado colonial. A la vez, en el ámbito de las ideas, el arte y la formación intelectual, también se gestó un proceso profundo de renovación crítica, liderado por las jóvenes mentes congregadas en el Ateneo. “

Martínez enfatiza el valor seminal de eventos que, aunque pueden parecer menores en el campo cultural, como la renovación filosófica emprendida por pensadores como Antonio Caso, la revalorización de las raíces históricas del arte popular mexicano por varios miembros del Ateneo, y la emergencia de una generación de muralistas que fusionaron estética de vanguardia con narrativas protagonizadas por el pueblo, son considerados hitos fundacionales de la nueva cultura nacional que se estaba forjando al calor de la epopeya revolucionaria.

De esta manera, Martínez rescata la centralidad que tuvo esta inteligencia surgida de las filas ateneístas, conformada por escritores, pensadores y artistas críticos, en los esfuerzos por impulsar una transformación cultural acorde con los nuevos tiempos. Autores como el propio Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos y Manuel Gamio, entre otros, se erigieron como los intelectuales clave en la renovación ideológica que acompañaba el realineamiento estructural en México durante las convulsionadas primeras décadas del siglo XX.

Aquí podemos observar cómo Alfonso Reyes conceptualiza la idea de las inteligencias: vanguardias intelectuales que emergen como conciencias críticas en periodos de profunda transformación histórica, con el propósito de impulsar una renovación cultural e ideológica acorde con el nuevo espíritu de la época. La noción se aplicaría más tarde en sus estudios sobre otros fenómenos, cuyas características se corresponden también con la *intelligentsia*.

En el contexto mexicano, Reyes tenía plena conciencia de las virtudes y limitaciones que enfrentaban los intelectuales, ya fuera en su papel de tradicionales u orgánicos. En el Tomo III (1956), en el ensayo “El sentido de la política”, Reyes aborda el uso particular del término “inteligencia” como objeto de la política, subrayando la posibilidad de que el intelectual sea instrumentalizado o que se le otorgue un valor menos pragmático que en el caso ruso:

Todas las capacidades especiales –y aquí la inteligencia– son auxiliares de la política, no son la política. Y cuantos ejercen estas capacidades especiales tienen derecho a la acción política, no exclusivamente en nombre de esa capacidad especial, sino en su condición general de hombres. (Reyes, 1956, p. 358)

Tras establecer que Reyes ve a estas comunidades de pensadores críticos y creadores como grupos destinados a catalizar transformaciones culturales profundas en sus respectivas sociedades, el autor matiza la relación entre dichos actores y la esfera política. Reyes enfatiza que todas las capacidades intelectuales especiales, incluida la inteligencia en sentido estricto, cumplen un rol auxiliar pero no central en la política. En otras palabras, los movimientos intelectuales pueden y deben cumplir una función dinamizadora, pero no sustituyen el proceso político en sí mismo. Así, la labor de las inteligencias consiste en enriquecer el debate público con nuevas ideas, expandir el horizonte de posibilidades, cuestionar críticamente los discursos establecidos e incluso inspirar las cosmovisiones que orientan a los actores políticos. Sin embargo, esto no les confiere un privilegio para arrogarse la conducción directa de los asuntos públicos.

Los individuos que componen las comunidades intelectuales –sean filósofos, artistas o científicos sociales– tienen pleno derecho a participar en política, pero no como una prerrogativa derivada de su labor especializada en el ámbito de las ideas, sino en tanto ciudadanos comunes en una sociedad democrática. De este modo, establece una clara distinción entre los campos, subrayando la preeminencia de la política sobre cualquier labor intelectual específica. Esta distinción es relevante si consideramos que, previamente, Reyes había resaltado el papel clave de las inteligencias en periodos de aguda transformación histórica. Las inteligencias pueden dinamizar cambios profundos en la cultura y la forma social, pero sin tener un cheque en blanco para traducir directamente esas cosmovisiones en orientaciones políticas concretas.

Alfonso Reyes establece una distinción clara entre las funciones que cumplen los movimientos intelectuales en sus respectivas sociedades y el campo específico

de la política, reservando para las inteligencias un papel dinamizador pero auxiliar. En su visión, las comunidades de pensadores, artistas y literatos pueden ejercer una influencia crucial al generar nuevos imaginarios críticos, sacudir los consensos establecidos y aportar significado a las cosmovisiones de los actores políticos. Sin embargo, esto no les confiere una prerrogativa para asumir la conducción directa del proceso político o el control del poder estatal.

En contraste, la *intelligentsia* rusa del siglo XIX y principios del XX representa un desafío empírico significativo para los contornos conceptuales propuestos por Reyes. Este movimiento intelectual disidente, nacido del malestar progresista frente a las estructuras absolutistas del régimen zarista, pronto evolucionó hacia una influencia protagónica en la preparación misma del derrocamiento revolucionario. Primero, impregnando los imaginarios neopopulistas de Alexander Herzen, y luego, influyendo en los grupos marxistas-leninistas, la *intelligentsia* participó activamente en la organización política del cambio, liderando incluso facciones como el Partido Social Revolucionario o el triunfante Partido Bolchevique.

Figuras destacadas como Belinski, Nikolai Chernyshevsky, Vasily Bervi-Flerovsky, Petr Tkachev, Anatoly Lunacharsky, Bakunin y el propio Lenin, trascendieron su papel de creadores intelectuales para involucrarse directamente en la agitación revolucionaria, orientando estratégicamente el proceso que llevó al derrocamiento del zarismo. En este sentido, la delimitación entre el rol subsidiario de las inteligencias en política y el ámbito de la acción política en sí, proclamada por Reyes, se difumina claramente en la relación orgánica entre la *intelligentsia* y los movimientos que derrocaron al zarismo. Los intelectuales críticos rusos no solo sirvieron como mentes creadoras de nuevas cosmovisiones igualitaristas, sino que

también protagonizaron la lucha por instaurarlas institucionalmente en el poder estatal.

De manera más precisa, y en contraste con los principales *intelligenty*, es posible establecer una conexión entre la discusión sobre los roles políticos que Reyes atribuye a las inteligencias y la estrecha relación práctica observada en la *intelligentsia* rusa, reflejada en el pensamiento y la militancia de sus miembros.

Como se observó, el crítico literario Vissarion Belinski fue uno de los primeros en encarnar esa vocación característica de la *intelligentsia*: intervenir activamente en los debates sobre el destino colectivo de Rusia. Ya en la década de 1840, este brillante ensayista publicaba artículos apasionados en los que reclamaba una literatura comprometida con los sufrimientos y aspiraciones del pueblo, así como una intelectualidad patriótica que iluminara con sus ideas el proceso de transformación social. A través de su pluma, Belinski no solo analizó críticamente la producción cultural de su tiempo, sino que utilizó su plataforma como una tribuna para criticar al régimen autocrático zarista e interpelar a sus colegas intelectuales sobre la necesidad de comprometerse activamente con el devenir político nacional. De esta manera, Belinski trascendía ampliamente el rol subsidiario que Alfonso Reyes atribuía a las inteligencias, al vincular directamente su labor intelectual con la acción política.

Por otro lado, Alexander Herzen también dedicó sus extraordinarias habilidades como escritor, ensayista y polemista al objetivo explícito de socavar los pilares ideológicos que sostenían al zarismo. Desde las páginas de la influyente *Kolokol*, Herzen se erigió como un auténtico formador de opinión pública adversa al *statu quo* del imperio zarista. Herzen no solo formulaba ingeniosas tesis político-filosóficas para impugnar la legitimidad del absolutismo, sino que utilizaba activamente su plataforma como publicista contestatario para movilizar a la sociedad

civil en contra de las estructuras autocráticas, emitiendo proclamas ardientes y denuncias contra los abusos del régimen.

Finalmente, en una clave más política y programática, el célebre anarquista Mijaíl Bakunin consagró también sus extraordinarias dotes teóricas e intelectuales a la militancia revolucionaria concreta, llegando incluso a participar en intentonas golpistas contra el zarismo. Las ideas de Bakunin sobre el socialismo libertario y la abolición de las jerarquías influyeron decisivamente en las cosmovisiones de los grupos radicales antizaristas. Sin embargo, Bakunin no se limitó a inspirar ideológicamente desde un plano externo; por el contrario, lideró organizaciones conspirativas contra el régimen, participando directamente en la agitación y la revuelta revolucionaria. Así, Bakunin encarnó una imbricación orgánica entre la producción teórico-crítica de la *intelligentsia* y la acción política transformadora, lo que claramente tensa los contornos interpretativos de Reyes respecto al papel subsidiario de las inteligencias en la política.

A partir de este análisis, podemos inferir que la percepción de Alfonso Reyes respecto a las inteligencias, en particular la mexicana, estaba moderada por el contexto político en el que México se encontraba a principios del siglo XX, un contexto que, al menos antes de 1917, era más democrático que el de Rusia, incluso en el período previo al declive del régimen zarista. Esta perspectiva se refleja en la manera en que Reyes concebía la función de los intelectuales en su país. En el mismo texto –“El sentido de la política”– Reyes afirma:

Si la democracia no requiere el régimen exclusivo de la inteligencia, es el único sistema que la consiente sin imponerle condiciones denigrantes. La democracia es más bien una concepción del mundo, fundada en la creencia de que todos los ejemplares de la especie humana poseen igual dignidad, y

considera la función de gobierno como el comer y el dormir, como el lavarse las manos y asearse la boca que, aunque muchos no lo hagan, todos y cada uno debemos hacerlo por nosotros mismos. (Reyes, 1956, pp. 359-360)

Bajo esta perspectiva, la postura de Reyes nos permite problematizar aún más su conceptualización sobre las inteligencias en relación con la política, añadiendo una arista adicional: el vínculo entre las comunidades intelectuales y la democracia como régimen político.

Reyes subraya que la democracia, a diferencia de otros sistemas políticos, no requiere ni impone la hegemonía de las élites intelectuales en la conducción de los asuntos públicos. Más aún, destaca que este régimen, que consagra la igualdad de dignidad entre todos los seres humanos, es el único que verdaderamente tolera la labor de las inteligencias sin forzarlas a desempeñar roles subalternos o denigrantes. En la visión del pensador mexicano, la democracia, como cosmovisión que promueve el autogobierno ciudadano en lugar de la conducción elitista, permite el florecimiento de la crítica intelectual sin que esta deba erigirse como una clase dirigente legitimada para tomar las riendas del poder político.

Así, mientras los regímenes autocráticos –como el zarismo– tienden a tolerar mal la labor disruptiva y cuestionadora de las inteligencias, exigiendo de los intelectuales críticos que se sometan dócilmente a las narrativas oficiales o condenándolos a la censura cuando disienten, la democracia se erige para Reyes como el sistema político óptimo para permitir la creatividad y el espíritu crítico de las comunidades intelectuales, sin intentar instrumentalizarlas para el ejercicio del poder ni imponerles condiciones denigrantes para neutralizar su potencial subversivo.

Esta valoración de la democracia como el marco político ideal para la labor de las inteligencias, sin duda, tensiona aún más el caso de la temprana intelligentsia

rusa, cuyos miembros no solo cumplieron roles subsidiarios de influencia cultural, sino que protagonizaron activamente el derrocamiento del zarismo para reemplazarlo por una alternativa socialista, eludiendo quizá ese estadio democrático liberal que Reyes considera aquí como el entorno político óptimo para la creatividad intelectual.

Sin embargo, como es natural en un intelectual cuya obra es vasta y se extiende a lo largo del tiempo, la concepción de Alfonso Reyes no es uniforme. Especialmente en su Tomo IV (1956), en el ensayo “Por la asociación de escritores”, Reyes expresa cierta inquietud por los posibles embates que la política y la economía pueden ejercer progresivamente sobre la inteligencia. El autor plantea concretamente lo siguiente:

Charles Maurras [...] ha previsto, en pavorosa profecía, el porvenir de la Inteligencia (de la casta intelectual, digamos), augurando el día en que la Espada y la Sangre (leamos: la fuerza política) se unan en sorda conspiración con el Oro, para reducir a la Inteligencia otra vez al papel de mendicidad y bufonería. (Reyes, 1956, p. 353)

Reyes recurre a Charles Maurras, un destacado escritor y crítico francés de tendencia monárquica y nacionalista, para referirse a la ominosa predicción de que, en los albores del siglo XX, podría configurarse un futuro aciago para la intelectualidad a manos de la connivencia entre el poder político-militar y las élites económicas. Esta lúgubre profecía complementa, en una clave pesimista, la ponderación de Alfonso Reyes sobre la democracia liberal como marco político ideal para salvaguardar la autonomía y creatividad de las inteligencias.

En contraste con regímenes autocráticos, como el zarismo, que solían constreñir a los intelectuales a seguir los dictados oficiales o condenarlos a la censura, Reyes entroniza a la democracia como el sistema propicio para resguardar el espíritu

crítico de las comunidades académicas sin pretender instrumentalizarlas. No obstante, la advertencia de Maurras sobre una posible futura confluencia entre la fuerza política y el capital para avasallar a la intelectualidad parece matizar esta confianza alfonsina, anticipando escenarios donde la alianza entre poder y dinero podría efectivamente doblegar la independencia de las inteligencias.

Maurras advierte que el día en que la “Espada y la Sangre”, símbolos del poder militar y político, pacten secretamente con el “Oro”, encarnación del poder económico, se relegará a los intelectuales al oprobio y la sumisión. Reyes, por lo tanto, suscribe una perspectiva sombría donde la labor de las inteligencias podría quedar completamente supeditada a la voluntad de las élites dominantes. Esta distopía quizás refleje, en parte, la realidad que enfrentó la temprana *intelligentsia* rusa, activamente comprometida con la dinámica político-revolucionaria en lugar de limitarse a roles subsidiarios de influencia cultural, como ponderaba Reyes.

En suma, la advertencia de Maurras sobre un futuro marcado por la constricción de las inteligencias bajo el yugo del poder resulta consonante con ciertos reparos que el propio Reyes manifestaría posteriormente respecto a los crecientes embates que la política y la economía podrían ejercer sobre el quehacer intelectual, como expresaría en su Tomo IV. Matizando su visión previa sobre las bondades de la democracia, Reyes comienza a manifestar su inquietud por los peligros que también acechan a la autonomía de las inteligencias en las sociedades contemporáneas.

En una instancia posterior del mismo texto, Alfonso Reyes da un paso más allá al contemplar una posición distinta: la posibilidad de una inteligencia organizada, reflexionando sobre la formación de una suerte de “ejército intelectual”. Este giro en su pensamiento marca una evolución significativa, explorando la idea de una

colectividad de inteligencias que trabajen de manera coordinada, sugiriendo una colaboración y sinergia de mentes agudas orientadas hacia objetivos comunes. Este cambio conceptual revela la profundidad de su reflexión sobre la naturaleza y el potencial de la inteligencia en el contexto que está delineando. Reyes considera lo siguiente:

Hay que ser, pues, muy obreros del pensamiento. Hay que acumular, en torno a ese tesoro inefable que custodiamos y que los pobres hombres no siempre aciertan a vislumbrar, en torno a la riqueza invisible o transparente de la Inteligencia, masas sordas de intereses y de materia. De otro modo, hemos de ser arrollados. La materia es ciega, pero se deja ver: ésta es su lealtad esencial; el espíritu se escabulle, y en esto se parece a la estafa. La pobre gente tiene derecho a exigir que nos presentemos asociados, formando un ejército evidente. Y entonces, y solo entonces ha de abrirnos paso. (Reyes, 1956, p. 353)

Reyes subraya la necesidad imperiosa de que los intelectuales consoliden alianzas estratégicas y desplieguen acciones concertadas para resguardar su autonomía frente a los embates del poder político y económico. Tras las lúgubres profecías de Charles Maurras, Reyes esboza ahora una respuesta proactiva desde las propias filas intelectuales. Ante la amenaza de ser “arrollados” por la alianza entre la “Espada y la Sangre” del poder político con la materialidad del “Oro” económico, Reyes convoca a los intelectuales a erigirse también en un “ejército evidente”, una fuerza visible capaz de defender el “tesoro inefable” de la inteligencia. La metáfora castrense alude directamente a la necesidad de consolidar un frente unido, de acumular “masas sordas de intereses y materia” que hagan contrapeso a los embates políticos.

Reyes parece sugerir que la intelectualidad debe, en cierta medida, emular la lógica de asociación, los recursos materiales y la visibilidad del poder al que se opone, pues la inteligencia, siempre esquiva e intangible, corre el riesgo de diluirse si no logra cohesionarse en torno a intereses compartidos. Solo entonces, al percibir la presencia material y estratégica de este “ejército” intelectual, las esferas dominantes se verán obligadas a ceder paso.

Esta visión de Reyes sobre la necesidad de consolidar un frente unido de intelectuales que haga contrapeso al poder guarda ciertos paralelismos, pero también contrastes, con la experiencia histórica de la *intelligentsia* rusa de principios de siglo.

Los intelectuales rusos, de manera similar, buscaron erigirse en una fuerza visible y cohesionada para confrontar y eventualmente derrocar al régimen zarista, desplegando diversas estrategias propagandísticas, culturales y políticas. En ese sentido, emularon la lógica organizativa y de acción concertada que Reyes considera indispensable para que las inteligencias se posicionen frente a las esferas de poder.

Sin embargo, a diferencia de la respuesta más defensiva y orientada a la protección de la autonomía intelectual que propone Reyes, los intelectuales rusos optaron por comprometerse activamente con el proceso revolucionario, buscando reconfigurar las bases mismas del sistema político en lugar de limitarse a preservar su independencia dentro de los márgenes del zarismo. Esta radical politización de la *intelligentsia*, lejos de proteger su capital simbólico, lo puso al servicio directo de la transformación política, con importantes consecuencias para su posterior autonomía bajo el estalinismo.

Así, mientras Reyes esboza una estrategia moderada para resguardar la independencia intelectual, la experiencia rusa ejemplifica la capacidad organizativa de las inteligencias, pero llevada a una implicación política integral donde la

autonomía intelectual finalmente quedó supeditada a los designios del poder revolucionario. En síntesis, las respuestas de Reyes y la *intelligentsia* rusa frente a amenazas compartidas por el quehacer intelectual en la modernidad presentan puntos de conexión, pero también divergencias significativas.

4.3. Rusia en la obra de Alfonso Reyes

Uno de los tomos en los que Reyes hace un énfasis especial en una valoración global de Rusia es el Tomo IV (1956), compuesto por textos como “Simpatías y diferencias”, “Los dos caminos”, “Reloj de sol” y “Páginas adicionales”. En este tomo, específicamente en el ensayo “La historia de Rusia” (1956, p. 139), Reyes retoma una conferencia dictada por el profesor Víctor Bérard, helenista y diplomático francés, en la Residencia de Estudiantes de México. Esta presentación, de carácter expositivo, ofrece un panorama general de la historia de Rusia, lo cual sirve para aproximarnos a la imagen de la nación eslava en la obra de Reyes.

En las palabras de Bérard, se presenta una perspectiva intrigante sobre el origen y la evolución del pueblo ruso, situándolo históricamente en torno al siglo IX, coincidiendo con la época del emperador Carlomagno. El historiador destaca que, salvo algunas menciones anteriores a la Era Cristiana, es en este período cuando el pueblo ruso emerge de manera más definida en la escena histórica.

Bérard identifica tres zonas principales en la Rusia europea que han desempeñado un papel crucial en la configuración étnica y política del país: la Rusia Blanca, la Pequeña Rusia y la Gran Rusia. A lo largo de la historia, estos tres grupos étnicos han alternado en el predominio político, dejando cada uno su huella en el devenir de la nación. Sin embargo, Bérard destaca un elemento común entre ellos: la

persistente resistencia a salir del estado anárquico, a menos que fuera bajo la influencia de poderes externos.

Esta resistencia a la organización política interna revela una dinámica única en la formación y desarrollo de la identidad rusa. Bérard sugiere que, a lo largo de los siglos, estos grupos étnicos compartieron una tendencia a mantener una estructura política descentralizada, mostrando una reticencia intrínseca a ceder a una autoridad centralizada. Según Bérard, la influencia de poderes externos podría haber sido un factor determinante en la búsqueda de orden y cohesión, señalando la interacción compleja entre factores internos y externos en la historia rusa.

Reyes sintetiza la valoración de Bérard en cinco etapas de la historia de Rusia. La referencia a la “primera civilización rusa” en el fragmento alude al origen del primer estado eslavo oriental en los siglos IX y X, situado en la región de la Rus de Kiev, cuyo centro político y cultural fue la ciudad de Nóvgorod.

Según se desprende del texto, este incipiente estado kievano se encontraba bajo la influencia migratoria de los pueblos nórdicos –particularmente los varegos o vikingos– que arribaron a la región en el siglo IX, liderados por Rúrik. De ellos, los eslavos orientales adoptaron técnicas bélicas y un carácter marcial, representado simbólicamente en la herencia del “sable del normando”.

Inspirados por estos pueblos navegantes, los antiguos eslavos realizaban expediciones río abajo utilizando rudimentarias embarcaciones. Reyes describe gráficamente cómo transportaban sus pequeños botes de troncos vaciados sobre sus espaldas cuando encontraban obstáculos infranqueables en su descenso hacia el sur.

Queda latente la pregunta que guiaba estas peligrosas travesías: ¿qué buscaban los antiguos eslavos en sus migraciones hacia las estepas meridionales?

Probablemente, la necesidad de expansión que los guio en un principio, una característica compartida con los pueblos vikingos.

En segundo lugar, Reyes menciona un apartado denominado “Van hacia Bizancio”. La ciudad de Bizancio, que hoy evoca ideas de decadencia en comparación con los tiempos clásicos, actuó en la Edad Media como un poderoso imán para los europeos, gestando un proceso de influencia que dejaría una marca profunda en la historia de Rusia. El Dniéper, aunque no completamente navegable, presentaba desafíos prácticos; al llegar a los rápidos cercanos a Kiev, la necesidad de permitir que las barcas desciendan solas para luego recuperarlas aguas abajo se convierte en una manifestación tangible de la conexión entre la geografía y la vida cotidiana en la Rusia medieval.

En este contexto, el campamento de Kiev, inscrito en la historia de la Pequeña Rusia, emerge como la capital de una segunda civilización. Este enclave, fuertemente influenciado por Bizancio y sus misioneros cristianos, se convierte en el epicentro de una transformación cultural y religiosa. Ante la atracción de Bizancio, Rusia abraza la nueva religión cristiana ortodoxa y adopta las nociones jurídicas del Mediterráneo. El abandono de las costumbres feudales marca un cambio significativo, y Rusia comienza a organizarse como un Estado regido por leyes, lo que revela su capacidad para absorber y adaptar influencias externas en su evolución política.

De Bizancio, Rusia hereda simbólicamente dos elementos clave: la cruz y la esfera. La cruz representa la influencia del cristianismo bizantino que se arraiga profundamente en la conciencia rusa. La esfera, por otro lado, simboliza la idea imperial, reflejando la inspiración tomada de las estructuras de gobierno y la noción de poder provenientes de Bizancio. De este modo, la influencia bizantina actúa como

un agente catalizador en la configuración de la identidad y el sistema político ruso, marcando un capítulo crucial en su historia.

Reyes presenta una tercera etapa en la historia de Rusia, en la que la invasión mongola en el siglo XIII irrumpe de manera catastrófica, desmantelando las estructuras existentes. Los rusos, en una última resistencia, se congregan alrededor de Moscú, que emerge como la capital de la tercera civilización, marcando el advenimiento de la Gran Rusia. En esta fase crucial, Moscú se somete al vasallaje de los príncipes mongoles de la Horda de Oro, lo que introduce un período en el que la influencia mongola deja una impronta profunda en la configuración política y social de Rusia.

De los mongoles, Moscú hereda una mentalidad pragmática, indiferente a las cuestiones religiosas, adoptando la idea de gobernar al pueblo de manera autoritaria, similar a la administración de un rebaño. La introducción del látigo (*knut*) y la recaudación de impuestos revela una transformación en la administración y el control gubernamental. Los tres siglos de monarquía moscovita no solo consolidan el poder en expansión de Rusia hacia el norte, sino que también dirigen la expansión hacia Kamchatka, en una búsqueda incesante de acceso al mar.

La influencia mongola, aunque inicialmente impuesta por la conquista, se convierte en un factor formativo en la evolución de la monarquía moscovita. La administración pragmática y las tácticas de gobernabilidad adoptadas por Moscú durante este período moldean las dinámicas internas de Rusia, estableciendo una estructura de poder que se extiende territorialmente y busca acceso estratégico a través de la expansión hasta Kamchatka.

En la cuarta etapa, que Reyes describe, Rusia experimenta un periodo de eclipsamiento aparente debido a las invasiones de pueblos vecinos durante

aproximadamente 50 años. No obstante, logra mantenerse y resurge como una potencia renovada, estableciendo su capital en San Petersburgo y consolidando su presencia en la Rusia Blanca bajo la dinastía Romanov en el siglo XVII.

Con el advenimiento de Pedro el Grande, se produce un giro determinante en la historia rusa. Bajo su influencia, Rusia adopta el modelo burocrático francés, en el que el soberano se encuentra vinculado por las manifestaciones escritas de su voluntad. Este cambio sustancial establece el gobierno de los escribas como una característica distintiva de la administración rusa, marcando una transformación significativa. La europeización de Rusia se manifiesta de manera tangible en esta fase, adoptando una forma revolucionaria y novedosa para la época. La “pluma administrativa de Francia” se convierte en una herencia fundamental para Rusia, como bien reconoce Voltaire, al atribuir al norte la iluminación europea.

A principios del siglo XIX, Alejandro I busca imprimir a su Estado una apariencia solemne y tradicional, incorporando elementos teocráticos y místicos. En este contexto, Rusia, que había observado de manera imparcial el conflicto entre la Francia revolucionaria y la Europa conservadora, toma partido de manera decisiva. Aquí se establece la Santa Alianza, junto con las primeras influencias del militarismo prusiano y la noción de la unidad religiosa del Estado bajo un dogma ortodoxo.

Simultáneamente, se evidencia un creciente conflicto entre el gobierno ruso y la vasta porción no ortodoxa de la población, que abarca diversas creencias europeas y no europeas. Esta pugna se revela como un compendio de todas las causas que contribuyen a la complejidad y las tensiones de la Rusia del siglo XIX.

Finalmente, en la última etapa descrita por Reyes, desde 1905 hasta 1917, el zar Nicolás II se ve progresivamente compelido a ceder ante las demandas de adoptar un régimen parlamentario moderno. En este contexto, se argumenta que el

despotismo es incompatible con las exigencias de las comunicaciones modernas, siendo el régimen parlamentario, o el régimen de opinión, un resultado directo de la interconexión impulsada por el ferrocarril y el telégrafo.

La alianza entre Francia y Rusia introduce elementos de civilización moderna en Rusia, manifestándose claramente en el desarrollo de las minas, la construcción de nuevos puertos y ferrocarriles, y las consecuencias derivadas de estas transformaciones. La decisión de Nicolás II de cambiar el nombre de la capital a Petrogrado indica un intento de inaugurar una nueva era, sugiriendo una orientación hacia un zarismo “evolutivo”.

Con estas cinco etapas, Alfonso Reyes establece un marco histórico que luego desarrollará de manera extensa y pormenorizada en “Historia de un siglo. Las mesas de plomo” (1957). No obstante, el enfoque que adopta Reyes en ese texto no es relevante para los fines de esta tesis, ya que desviaría el propósito de este subcapítulo. Para retomar el tema central, Reyes ofrece una valoración final sobre el marco histórico derivado de la exposición de Víctor Bérard:

Finalmente, M. Bérard sacaba la moraleja intencionada de la historia: es la tercera vez, decía, que Europa presencia un drama semejante. 1) En el siglo xvi se intenta la reforma religiosa; en el Occidente, en el mundo de tradición grecolatina, el intento para en el calvinismo y la lucha por la libertad de discusión y razonamiento. En el Oriente, la reforma se inclina hacia el logro de la mayor fraternidad y la mayor equidad. Por entonces aparece el luteranismo, autoritario y aun monárquico, contrario a la libre discusión; y la reforma religiosa fracasa. Durante el siglo xix, se intenta una reforma política fundada en los principios de la nacionalidad y la democracia. Y Bismarck logra fundar, forzándolos, un Imperio. Ahora se intenta una reforma moral y social, que en

el Occidente (Proudhon) es jurídica e intelectual, y en el Oriente (Tolstoi) es sentimental y apostólica. Como elemento de complicación, se interpone Karl Marx. Lo cual no quiere decir —concluye el conferenciante— que la reforma moral habrá de fracasar, porque la ley moral es como la ley de pesantez en el campo de las cosas humanas. (Reyes, 1956, pp. 141-142)

La valoración que hace Reyes en relación con este marco histórico, y de la cual sustrae una perspectiva sociológica, contrasta las reformas religiosas, políticas y sociales/morales que han tenido lugar históricamente en Occidente (mundo grecolatino) frente a las del Oriente (Rusia). Se observan diferencias significativas en el enfoque y la naturaleza de dichas reformas entre ambas regiones.

En Occidente, las reformas tienden a basarse en el razonamiento, la discusión intelectual y el pensamiento crítico. Un ejemplo claro es la reforma religiosa del siglo XVI con el calvinismo, un movimiento que enfatizó la libertad de pensamiento y la discusión de ideas religiosas. De manera similar, la reforma social y moral impulsada en el siglo XIX por Proudhon, referenciada en relación con Bakunin en el segundo capítulo, es descrita como “jurídica e intelectual”, denotando ese carácter racional y argumentativo.

En contraste, en el Oriente, y específicamente en Rusia, las reformas históricamente se han inclinado más hacia componentes sentimentales, emotivos y de búsqueda de cohesión social. La reforma religiosa del siglo XVI en Rusia buscaba incrementar la fraternidad y la equidad, mientras que la reforma moral propugnada por Tolstoi es calificada de “sentimental y apostólica”.

Diversos estudios historiográficos y sociológicos (Besançon, 1977; Pipes, 1990) han resaltado la preeminencia de valores colectivistas y comunitaristas en la cultura e idiosincrasia rusas, en contraste con el individualismo más marcado de las

sociedades occidentales. Esto se relaciona con factores geográficos, económicos y políticos que han moldeado su desarrollo como nación a lo largo de los siglos, tal como se ha podido ilustrar en el devenir histórico expuesto.

En el plano psicosocial, teóricos han señalado la importancia de las relaciones interpersonales, los vínculos emocionales y la solidaridad en la mentalidad del pueblo ruso. Estudios han evidenciado consistentemente mayores niveles de empatía, espiritualidad y valoración de la armonía social entre los rusos en comparación con otros grupos étnicos (Berlin, 1978). La historia política previa a las reformas ya mostraba la preocupación de los zares por el bienestar y la unidad espiritual de sus súbditos, así como el uso de componentes cuasireligiosos y místicos para reforzar su autoridad y el orden social establecido.

Con estos antecedentes histórico-culturales, no sorprende que tanto la reforma religiosa del siglo XVI como la reforma moral propuesta por Tolstoi en el siglo XIX pusieran el acento en aspiraciones humanitarias y de hermandad entre connacionales, por encima de preceptos teológicos o razonamientos legislativos más abstractos. Esto revela uno de los mayores conflictos entre occidentalistas y eslavianófilos, y devela rasgos profundos en la idiosincrasia y la mentalidad colectiva de los pueblos rusos. La sociedad rusa muestra con mayor fuerza valores como el colectivismo, la solidaridad emocional y la condena de las desigualdades sociales, principios que históricamente ha enarbolado la *intelligentsia* rusa.

Además, la cita apunta al fracaso de las reformas religiosas y políticas previas en Rusia, conectando con cierto fatalismo y escepticismo frente a la posibilidad de cambios formales e institucionales. No obstante, concluye con optimismo que la reforma moral no está destinada al fracaso, ya que responde a leyes inherentes a la naturaleza humana. Esto deja abierta la esperanza de un cambio social a través de

la transformación interna de los valores y las dinámicas emocionales, un sentimiento que también influyó en Reyes y Mariátegui en su valoración del caso ruso.

La naturaleza más sentimental y apostólica de las reformas religiosas y morales gestadas en Rusia, con su énfasis en valores como la fraternidad, la equidad y la unión emocional, tiene una conexión directa con los ideales y aspiraciones históricamente promovidos por la *intelligentsia*, la cual a veces ha sido vista como una secta.

Este estrato social, compuesto por académicos, educadores, escritores y pensadores críticos, ha ejercido una notable influencia sobre la evolución de las ideas y los movimientos socioculturales en la Rusia contemporánea. La *intelligentsia* aglutinó a algunas de las mentes más brillantes del país y se erigió con frecuencia como la conciencia moral y crítica de la nación. Los miembros de la *intelligentsia* solían sentir una profunda insatisfacción hacia los aspectos opresivos del sistema político zarista. Muchos asumieron como un deber ético y patriótico luchar por la justicia social, condenando las marcadas desigualdades en la sociedad rusa y abogando por mayores libertades, solidaridad y hermandad entre sus compatriotas.

Estos anhelos de transformar conciencias en aras de una Rusia más equitativa, ética y unida espiritualmente resuenan claramente con las reformas de corte “sentimental y apostólico” mencionadas por Reyes.

Quizás el texto en el que Alfonso Reyes ofrece una valoración más entusiasta sobre el caso ruso sea “Última Tule” (1960), especialmente en el ensayo “Día americano”. Al igual que Mariátegui, Reyes consideró la gesta de los rusos como una transformación necesaria y positiva, en la que los intelectuales, y en particular la *intelligentsia* rusa, dieran todo de sí:

Aun allá, en aquella Rusia que se retuerce en transformaciones que todo lo invaden y penetran, se deja, sin embargo, al investigador Pavlov bien guarecido contra la tempestad que a todos azota, para que siga, en beneficio de la futura ciencia, estudiando durante largos años un solo fenómeno de la fisiología: el reflejo de la salivación en los perros. Los demás, los que no sean Pavlov, que saquen de necesidad virtud y se echen a media calle. Quiero decir, que se abracen decididamente con la inquietud social de su época, y aporten sus luces y su voluntad, su teoría y también su práctica. No dejen que solo el rencor, que solo la desesperación dibuje los contornos de la sociedad de mañana. Abrase paso la Inteligencia: reclame su sitio en la primera trinchera. Y los que solo tengan costumbre de tratar con ideas y no sepan tratar con hombres, éstos, que acepten su dolor. Aquí os traigo el aforismo de Goethe: 'No basta saber: hay que aplicar. No basta querer: hay que obrar'. (Reyes, 1960, p. 70)

En este ensayo, Reyes se permite leer la revolución bolchevique de 1917 como un punto de inflexión en la historia contemporánea de Rusia que impactó profundamente en los círculos intelectuales de Occidente. Particularmente, en “Día americano”, Reyes ofrece una apología entusiasta del caso ruso, coincidiendo en espíritu con la del pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui. Ambos ponderan los cambios revolucionarios como necesarios y portadores de un saldo positivo para la humanidad.

Más allá de las turbulencias y la violencia inherentes a todo cataclismo de esta magnitud, el autor mexicano ensalza la “gesta de los rusos” como la cristalización del compromiso total de las elites culturales con la causa transformadora. Resalta de forma explícita y nominal el accionar abnegado de la *intelligentsia*: ese estrato de

intelectuales, académicos, escritores y artistas que se entregaron por entero al fragor revolucionario.

Para graficar el contraste entre los hombres de ciencia ajenos a la contienda político-ideológica y aquellos pensadores comprometidos activamente con el devenir histórico, Alfonso Reyes utiliza el ejemplo emblemático de Iván Pávlov. El célebre fisiólogo pudo continuar con sus meticulosas investigaciones sobre los reflejos condicionados, mientras el resto de sus colegas científicos e intelectuales sorteaban penurias en medio de la vorágine revolucionaria.

Reyes interpreta esta parábola como un llamado moral a que los intelectuales salgan de su aislamiento en la torre de marfil para comprometerse plenamente con su época, aportando sus facultades analíticas y su capacidad transformadora. Reclama para estos hombres de pensamiento un espacio protagónico en la primera línea de fuego, moldeando los contornos de la sociedad porvenir con sus luces. De esta forma, ni el resentimiento ni la desesperación deben ser los únicos vectores que dinamicen el cambio. Reyes observa con fervoroso entusiasmo cómo en la Rusia convulsionada la *intelligentsia* en su conjunto –científicos sociales, filósofos, artistas– se constituye en una suerte de clero secular de la transformación. No son meros observadores pasivos ni neutrales, sino protagonistas comprometidos.

Las diversas menciones que Reyes hace de Rusia en esta obra apuntan a describirla como el punto de inflexión del mundo en esa época. Al igual que Mariátegui, Reyes considera los casos de las naciones y revoluciones aledañas, pero se centra en Rusia como la amenaza que, con un pie en Oriente, señala hacia un Occidente que aguarda la explosión y el cambio. En “Atenea política”, del volumen “Tentativas y orientaciones” (1960), Reyes señala:

En Francia, la caldera política hierve y bulle con incertidumbre; Rusia, como siempre, es la amenaza de una nube negra y silenciosa sobre el horizonte de Europa; mientras que todas las fuerzas y energías del Imperio Británico están duramente probadas en contener en la India una insurrección de vastas y mortales proporciones y, además, la posibilidad de complicaciones internacionales en China. Es éste un momento solemne, y no se puede permanecer indiferente ante tales acontecimientos. Nadie puede pronosticar ni ver el fin de nuestras propias perturbaciones. (Reyes, 1960, p. 201)

Alfonso Reyes retrata una época signada por la inestabilidad, los focos revolucionarios y el realineamiento del poder global tras la inminente conflagración bélica. Describe a Francia como convulsionada política e ideológicamente, con un porvenir incierto. La imagen de la “caldera que hierve y bulle” transmite elocuentemente esa sensación de ebullición social prerrevolucionaria.

Por otro lado, Rusia es representada como una amenaza latente, una “nube negra y silenciosa en el horizonte europeo”. Este símil atmosférico es emblemático y denota la valoración que Reyes hace del fenómeno bolchevique: más allá del signo ideológico que el espectro revolucionario despierta en Occidente, la Rusia soviética se perfila como un desafío geopolítico para la hegemonía continental de las grandes potencias. Es precisamente el espíritu de los bolcheviques y el compromiso absoluto de la *intelligentsia* rusa con la causa lo que provoca inquietud en el tablero geopolítico.

Asimismo, Inglaterra, el otro gran centro de poder global en esa época, enfrenta la sangría que representa sofocar la vasta insurrección independentista en la India, su colonia más extensa y estratégica. A esto se le suma el escenario de creciente conflictividad en China, donde Reyes también vislumbra potenciales complicaciones internacionales.

Reyes retrata un panorama mundial signado por múltiples perturbaciones, donde se dirimen desde luchas anticoloniales en Asia hasta disputas interimperialistas en Europa por la preeminencia continental. Frente a este *momentum* de excepcionalidad histórica, Reyes sentencia la imposibilidad de permanecer indiferente o de vislumbrar el desenlace.

El tono admonitorio del fragmento busca interpelar a sus pares intelectuales latinoamericanos, convocándolos a tomar conciencia y estar a la altura de los desafíos civilizatorios que se avecinan.

Con base en esto, y siguiendo el análisis presentado, se pueden extraer algunas conclusiones sobre la visión de Alfonso Reyes acerca de Rusia y su revolución. En primer lugar, Reyes demuestra un profundo interés y una gran admiración por la historia y la cultura de Rusia a lo largo de sus ensayos. Esto se refleja no solo en su extenso estudio en “Historia de un siglo”, donde resalta la capacidad camaleónica de adaptación de Rusia para incorporar diversas influencias civilizatorias en su devenir como nación, sino también en fragmentos donde exalta cualidades del pueblo ruso como su perseverancia y misticismo.

En un segundo momento, en ensayos como “Día americano”, se observa un fervoroso entusiasmo de Reyes ante el estallido revolucionario de 1917 y el rol absolutamente protagónico que jugó la *intelligentsia* rusa en dicho proceso. El autor mexicano ensalza sin ambages el compromiso total de los intelectuales, científicos, artistas y humanistas rusos con la causa transformadora, constituyéndose en agentes motores del cambio histórico en su nación. Frente a la imagen de un Pávlov ajeno a la política, retrata a una *intelligentsia* volcada de lleno a la contienda ideológica y social.

Asimismo, en fragmentos como el citado de “Atenea política”, Reyes retrata elocuentemente el surgimiento de la Rusia soviética como una potencia geopolítica capaz de disputar la hegemonía europea a las naciones dominantes del continente. Interpreta al fenómeno bolchevique como un punto de inflexión con consecuencias civilizatorias sobre la correlación global de fuerzas.

Al concluir este capítulo, es posible delinear una serie de observaciones sobre la percepción de Alfonso Reyes respecto a Rusia y su revolución. A lo largo de sus ensayos, el autor demuestra un interés profundo por la historia y la cultura rusas. Este interés se refleja en su estudio de la capacidad de Rusia para adaptarse e integrar diversas influencias civilizatorias, una característica que destaca como clave en la evolución de esta nación. A lo largo de sus reflexiones, también subraya aspectos del carácter ruso, tales como la perseverancia y el misticismo, que considera elementos centrales en la identidad cultural del país.

Asimismo, en su análisis del estallido revolucionario de 1917, Reyes reconoce el papel vital que desempeñó la intelligentsia rusa en este proceso. La intelligentsia, compuesta por intelectuales, científicos, artistas y humanistas, es vista como un motor del cambio histórico. Estos individuos no solo participaron en la transformación social de su tiempo, sino que también lo hicieron con un compromiso que se considera ejemplar. Su papel en la contienda ideológica y social es fundamental para entender la magnitud de la revolución y sus implicaciones.

Además, el examen de cómo el surgimiento de la Rusia soviética alteró el equilibrio geopolítico europeo, presentando al fenómeno bolchevique como un momento decisivo con repercusiones globales, sugiere que, para Reyes, la revolución rusa no solo representa un cambio político, sino un evento de consecuencias civilizatorias que reconfiguró el panorama internacional. Esta perspectiva se alinea

con la visión de otros intelectuales que también percibieron en la revolución de octubre de 1917 un punto de inflexión con un impacto profundo y duradero.

En suma, las reflexiones de Reyes ofrecen una lectura del proceso revolucionario ruso que subraya su importancia no solo para Rusia, sino para el mundo en general. Su enfoque destaca la capacidad de la *intelligentsia* rusa para influir en el curso de la historia, así como las implicaciones globales de la revolución. A partir de aquí, se procederá a las conclusiones generales, donde se integrarán las ideas desarrolladas a lo largo de este estudio y se presentarán las reflexiones finales sobre la recepción de la *intelligentsia* rusa en la obra de Alfonso Reyes y José Carlos Mariátegui.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación, se ha llevado a cabo un análisis sobre la recepción de la *intelligentsia* rusa en las obras de dos figuras emblemáticas del pensamiento latinoamericano del siglo XX: José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes. El objetivo principal ha sido desentrañar cómo estos intelectuales recibieron e interpretaron el fenómeno social e intelectual que representó la *intelligentsia* rusa del siglo XIX, y cómo este proceso de recepción influyó en la configuración de sus propias concepciones sobre el papel del intelectual en sus respectivos contextos nacionales y en América Latina en general.

La investigación se estructuró en torno a cuatro objetivos específicos que guiaron el desarrollo del análisis. En primer lugar, se contextualizó la noción de

“intelectual” e “intelectualidad” a partir de los debates contemporáneos y clásicos, recurriendo a autores como Edward Said, Julien Benda, Antonio Gramsci y Carlos Altamirano. Este enfoque proporcionó un marco conceptual para comprender las discusiones teóricas sobre el rol del intelectual, tanto en Occidente como en América Latina.

En segundo lugar, se realizó un acercamiento detallado a la intelectualidad rusa, con un enfoque particular en la *intelligentsia*. Este análisis incluyó un examen de sus características distintivas y su rol en la historia intelectual rusa, apoyándose en las reflexiones de pensadores como Isaiah Berlin, Richard Pipes y Alain Besançon. A través de las figuras de Vissarión Belinski, Alexander Herzen y Mijaíl Bakunin, se ilustraron las tensiones y dinámicas internas que caracterizaron a este grupo intelectual, destacando su influencia en la transformación política y cultural de Rusia.

El tercer objetivo consistió en analizar la recepción de la *intelligentsia* rusa en la obra de José Carlos Mariátegui. Se exploró cómo Mariátegui integró las ideas de la *intelligentsia* en su propio pensamiento, adaptándolas al contexto peruano y latinoamericano. Este análisis permitió observar la manera en que Mariátegui resignificó las experiencias y conceptos rusos, para construir un discurso crítico y revolucionario que respondiera a las necesidades de su tiempo y lugar.

Finalmente, se examinó la recepción de la *intelligentsia* en la vasta obra de Alfonso Reyes. A pesar de la dispersión y sutileza con que se manifiesta esta influencia, se identificaron conexiones significativas que revelan cómo Reyes reflexionó sobre el papel del intelectual, utilizando la experiencia rusa como un punto de referencia para su propio proyecto cultural en América Latina. Reyes, a través de su perspectiva humanista, reinterpretó y adaptó ideas provenientes de la *intelligentsia*

y la historia rusa, integrándolas en su visión de una cultura autónoma y universalista para la región.

En conjunto, los resultados de esta investigación revelan que tanto Mariátegui como Reyes lograron integrar y resignificar las ideas de la *intelligentsia* en sus propios contextos, contribuyendo a la configuración de un pensamiento intelectual crítico en América Latina. Esta recepción no fue un simple traslado de conceptos, sino un proceso complejo de adaptación y reinterpretación, donde ambos autores lograron articular un discurso propio que dialogaba con las tradiciones intelectuales rusas y las realidades latinoamericanas.

Al concluir esta investigación, se puede considerar que el estudio de la recepción en la obra de Mariátegui y Reyes no solo ha permitido una mejor comprensión de sus concepciones sobre el papel del intelectual, sino que también ha iluminado las dinámicas de intercambio cultural que han moldeado el pensamiento latinoamericano. Este análisis expone que las ideas y experiencias de la *intelligentsia*, aunque distantes en tiempo y espacio, encontraron un terreno fértil en América Latina, donde fueron reconfiguradas para responder a las necesidades y desafíos de una realidad cultural diversa y compleja.

Con esta base, el presente estudio se cierra con la idea de que la interacción entre las tradiciones intelectuales rusas y el pensamiento latinoamericano es un campo fértil para futuras investigaciones. Se espera que los hallazgos de esta tesis contribuyan a un mayor entendimiento de cómo las ideas viajan, se transforman y se integran en nuevos contextos, y cómo este proceso de recepción y resignificación es esencial para la construcción de un pensamiento crítico y autónomo en nuestra región.

En las siguientes conclusiones, se abordarán de manera sistemática los aportes de esta investigación y su relevancia en el marco de los estudios sobre la historia intelectual y la teoría de la recepción en América Latina. Las conclusiones del primer capítulo, centrado en la comprensión del término “intelectual” y la “intelectualidad” dilucidaron las múltiples formas en que estos conceptos han sido definidos y analizados por diversos autores a lo largo de la historia. A partir del análisis de pensadores como Jacques Le Goff, Antonio Gramsci, Julien Benda, Edward Said, François Dosse y Carlos Altamirano, se desentrañó cómo el término “intelectual” ha evolucionado, reflejando las transformaciones culturales, políticas y sociales que lo han configurado.

Este capítulo permitió sentar las bases para entender las diferencias entre ser un intelectual y actuar como tal, una distinción crucial en la historia de las ideas. Le Goff mostró que la figura del intelectual en la Edad Media y el Prerrenacimiento era difusa, un rol que se asumía temporalmente según las necesidades del poder político. Sin embargo, a medida que se acercaba la modernidad, se observó un cambio hacia una concepción más estable y crítica del intelectual, especialmente con el surgimiento del Caso Dreyfus en 1894, que marcó un punto de inflexión en la cristalización del concepto de “intelectual” como un agente crítico y comprometido socialmente.

Gramsci, por su parte, introdujo una clasificación que sigue siendo relevante: la distinción entre el intelectual orgánico y el tradicional. El primero surgía en el seno de una clase social específica y trabajaba en función de los intereses de esa clase, mientras que el segundo era percibido como un guardián de la cultura, un defensor de valores que trascendían los intereses inmediatos de cualquier grupo social. Esta clasificación no solo ayudó a comprender las diferentes formas en que los intelectuales podían operar dentro de una sociedad, sino también a reflexionar sobre

cómo estas categorías se mezclaban y se transformaban en contextos históricos específicos.

Benda, en contraste, veía al intelectual tradicional como un mártir de la verdad, una figura que debía mantenerse alejada de las luchas políticas y de los intereses mundanos. Sin embargo, Gramsci y Said cuestionaron esta visión idealizada, señalando que incluso los intelectuales que buscaban mantenerse al margen de las luchas políticas inevitablemente estaban implicados en ellas de una forma u otra. Said, en particular, ofreció una visión más matizada, combinando las perspectivas de Gramsci y Benda para presentar al intelectual moderno como alguien que no solo estaba comprometido con la verdad y la justicia, sino que también era consciente de las complejas realidades sociales y políticas en las que operaba y los efectos que generaban sobre la posición y acción de los intelectuales.

A través de estas diferentes perspectivas, este capítulo permitió comprender que el término “intelectual” no era monolítico, sino que estaba lleno de tensiones y contradicciones. Cada autor contribuyó a enriquecer nuestra comprensión del papel del intelectual en la sociedad, mostrando cómo su función podía variar significativamente dependiendo del contexto histórico, social y político en el que se encontraba.

Como complemento, el análisis de Le Goff, Gramsci, Benda, Said, Dosse y Altamirano permitió reflexionar sobre las diferentes formas en que los intelectuales han sido percibidos y han actuado a lo largo del tiempo. Desde la figura del intelectual medieval que operaba bajo los auspicios del poder político hasta el intelectual moderno que luchaba por la verdad en un mundo cada vez más complejo, se vio cómo

las definiciones y funciones del intelectual cambiaban y se adaptaban a las necesidades de cada época.

Al concluir este análisis, nos acercamos a la idea de que la historia de la intelectualidad es una historia de adaptaciones, resistencias y transformaciones, donde cada sociedad moldeaba sus propias versiones de lo que significaba ser un intelectual, según sus necesidades específicas. Este primer capítulo sentó las bases conceptuales necesarias para entender estas dinámicas, abriendo el camino hacia una comprensión más puntual de la categoría.

A medida que se adentra en el estudio de la *intelligentsia* rusa en el siguiente capítulo, es importante tener en cuenta estas múltiples dimensiones de la intelectualidad. La *intelligentsia*, como se vio, es un fenómeno particular que surgió en un contexto de profundas desigualdades sociales y opresión política, lo que la llevó a desarrollar un tipo de intelectualidad única, con un fuerte componente mesiánico y redentor.

El segundo capítulo, por tanto, llevó a explorar el surgimiento histórico de la *intelligentsia* y su evolución como categoría intelectual. Este estudio no solo posibilitó entender mejor el contexto en el que se desarrolló esta particular forma de intelectualidad, sino que también preparó el terreno para analizar la manera en que figuras como Alfonso Reyes y José Carlos Mariátegui dialogaron con esta tradición, adaptándola a sus propias realidades culturales y políticas en América Latina.

En este capítulo, se examinó la categoría de la *intelligentsia* rusa como un fenómeno histórico y una categoría intelectual única, arraigada en las condiciones sociopolíticas y culturales de Rusia durante el siglo XIX. Se identificó que la *intelligentsia* no solo emergió como un grupo de intelectuales críticos, sino que su

formación estuvo estrechamente vinculada a una serie de factores históricos, incluyendo la occidentalización iniciada por Pedro el Grande y continuada por Catalina la Grande, así como las repercusiones de las revueltas europeas de 1848. Estas circunstancias crearon un entorno propicio para el desarrollo de una clase intelectual que se distanció tanto de la nobleza y del campesinado como de la sociedad civil, formándose bajo un sistema educativo controlado por el Estado y en oposición a la estructura social dominante.

El análisis nos llevó a entender que la *intelligentsia* rusa se definió por una serie de características distintivas que la separaron de otras formas de intelectualidad en Europa. A través del estudio de las ideas de figuras clave como Belinski, Herzen y Bakunin, se expuso que la *intelligentsia* fue una entidad heterogénea, marcada por una diversidad de pensamientos y enfoques, pero unificada en su radical oposición al régimen zarista y en su deseo de transformar la sociedad rusa desde sus cimientos. Esta heterogeneidad, sin embargo, no impidió que la *intelligentsia* actuara con una unidad ideológica que la llevó a adoptar posturas extremas, especialmente en su relación con el campesinado y el proletariado, a quienes consideraban los verdaderos agentes del cambio revolucionario.

Además, se concluyó que la *intelligentsia* no solo se diferenció por su ideología radical, sino también por su papel activo en la formación de un pensamiento revolucionario que culminaría en la Revolución Rusa. La *intelligentsia* fue presentada como la fuente de las ideas que alimentaron la lucha contra el zarismo, actuando como el cerebro que dirigió a las masas en su búsqueda de una sociedad nueva y más justa. Sin embargo, se argumentó que esta misma radicalidad que caracterizó a la *intelligentsia* fue también su punto débil, ya que su ideología, al exigir una pureza

absoluta y una dedicación total a la causa, la llevó a un aislamiento progresivo tanto de la sociedad civil como de las propias clases a las que pretendía representar.

Por último, se destacó que su carácter *sui generis* no solo residió en su radicalidad, sino en la paradoja de su existencia: mientras buscaba guiar a las masas hacia la revolución, también se enfrentó a la realidad de que sus ideales no siempre coincidían con las necesidades y deseos de la población que intentaba liderar. Esta contradicción interna, junto con la inevitable transformación de los grupos sociales que pretendía emancipar, contribuyó a su eventual fragmentación y al cambio de su rol dentro de la historia rusa, pasando de ser los líderes intelectuales de la revolución a una clase más integrada en la sociedad civil, aunque siempre manteniendo un “descontento sagrado” que los diferenciaba del resto.

Posteriormente, el análisis del término *intelligenty* nos ha permitido comprender una característica esencial que distingue esta categoría de su equivalente francés: *intellectuels*, cuya acepción se consolidó en el contexto del caso Dreyfus y se fortaleció en la Francia de 1935 con la formación del *Rassemblement Populaire*. En contraste, la acepción rusa no solo implica diferencias en su origen y uso, sino también en las implicaciones culturales y sociales que subyacen a este término, lo que marca una distinción significativa entre las concepciones del escritor en Francia y en Rusia.

Isaiah Berlin, al comparar las culturas intelectuales de ambos países, señala que los escritores franceses del siglo XIX eran vistos principalmente como proveedores de un producto estético, donde la calidad de la obra no estaba necesariamente ligada a la vida privada del autor. En cambio, para los *intelligenty*, el rol del escritor trasciende la mera creación artística y se convierte en una expresión

de compromiso moral y social, con tintes de un mesianismo, que es lo que ofrece la distinción explorada en esta parte del segundo capítulo. Esta diferencia no es menor, ya que señala una posibilidad de singularidad, la cual rechazaba firmemente la noción de *ars gratia artis* (arte por el arte) y defendía la idea de que el arte debía servir a la verdad y a la justicia, convirtiendo al artista en un testigo y actor esencial en la vida pública.

Este compromiso con la verdad y la justicia se hizo patente en las trayectorias de figuras como Vissarión Belinski, Aleksandr Herzen y Mijaíl Bakunin, quienes, a pesar de sus diferencias, encarnaron de manera particular ideales de la *intelligentsia*. En el caso de Belinski, su vida y obra reflejaron un fuerte compromiso con la verdad, que lo llevó a ser considerado la “conciencia” de la *intelligentsia*. Su crítica literaria, que combinaba una valoración estética con un profundo compromiso ético, demostró cómo la literatura rusa no podía separarse de la realidad social y política. A través de su evolución, desde un idealismo inicial hacia un materialismo más práctico, Belinski sentó las bases para lo que sería la *intelligentsia*: una clase que rechazaba la neutralidad en el arte y valoraba la literatura como un espacio para la crítica social y la defensa de la libertad y la justicia.

Por su parte, Aleksandr Herzen desarrolló un enfoque más metódico hacia la reforma social. Influenciado por las ideas occidentales que adaptó al contexto ruso, Herzen veía en la ciencia y la educación los medios principales para la transformación, evitando el sectarismo y promoviendo un cambio basado en el conocimiento y la razón. Sin embargo, su desilusión con las reformas de Alejandro II lo llevó a una crítica más abierta y radical. La evolución de su pensamiento se reflejó en su labor periodística, que marcó una nueva etapa en la *intelligentsia*, caracterizada por una mayor exigencia y una crítica más intensa hacia el régimen zarista.

Finalmente, el pensamiento y la acción de Mijaíl Bakunin representaron la culminación de la praxis revolucionaria de la *intelligentsia*. Bakunin llevó las ideas a la acción directa, insistiendo en la necesidad de una organización popular y de la lucha armada como los únicos medios efectivos para derrocar al zarismo. Este pragmatismo radical, aunque movilizador para los sectores más extremos, también planteó riesgos y consecuencias que se manifestarían de manera drástica en la historia de la Revolución Rusa.

En conjunto, el recorrido por las vidas y pensamientos de estos tres intelectuales nos muestra cómo estos miembros de la *intelligentsia* fueron capaces de desarrollar un pensamiento crítico que evolucionó desde la reflexión filosófica y literaria hasta el activismo revolucionario directo. Este legado, que se extiende más allá de las fronteras rusas, ha dejado una huella profunda no solo en la literatura y la política de su tiempo, sino también en movimientos intelectuales y sociales en otras partes del mundo, como en América Latina, cuyo análisis será abordado en el siguiente capítulo.

Ahora bien, en cuanto al tercer capítulo, el análisis de José Carlos Mariátegui sobre la recepción de la *intelligentsia* se puede afirmar que permitió observar cómo este pensador peruano adoptó y adaptó conceptos clave del contexto intelectual ruso para construir su propia visión sobre el papel de la intelectualidad. La *intelligentsia*, surgida en el siglo XIX, se configuró como un grupo de intelectuales profundamente comprometidos con la crítica al zarismo y con la articulación de una visión alternativa para Rusia. Este colectivo, aunque no logró cumplir sus objetivos inmediatos en sus inicios, dejó un legado significativo que influyó en los movimientos revolucionarios subsecuentes, incluyendo la Revolución Bolchevique de 1917.

Mariátegui, al igual que muchos intelectuales de su época, se sintió profundamente influido por las ideas y el legado de los rusos. Sin embargo, su evaluación del fracaso inicial de este grupo fue compleja. Mariátegui reconoció que, aunque la *intelligentsia* no logró derrocar el zarismo en su tiempo, su trabajo crítico fue fundamental para preparar el terreno ideológico que posteriormente sería explotado por los bolcheviques. Es en esta capacidad de sembrar las semillas del cambio donde Mariátegui vio un valor significativo en la *intelligentsia*, pese a que él mismo criticó su falta de efectividad en términos políticos inmediatos.

El enfoque de Mariátegui sobre el tema también reveló su visión pragmática y política del rol de los intelectuales. Para Mariátegui, los intelectuales debían ser capaces de trascender el mero pensamiento abstracto y traducir sus ideas en acciones concretas que contribuyeran a la transformación social. En este sentido, criticó a la *intelligentsia* por su inclinación inicial hacia el romanticismo y el utopismo, que a menudo los alejó de las realidades políticas y sociales de su tiempo. No obstante, reconoció que su trabajo intelectual fue indispensable para la eventual revolución, sugiriendo que las ideas, aunque a veces fallan en sus primeros intentos, podían tener un impacto duradero cuando encontraban el contexto adecuado para su realización.

Mariátegui también utilizó el concepto de *intelligentsia* de una manera que fue más allá de su contexto ruso, aplicándolo a la realidad latinoamericana. Al hacerlo, no solo adoptó un término que le resultaba útil para describir el papel de los intelectuales en la lucha por la justicia social, sino que lo adaptó y lo redefinió para ajustarlo a las particularidades de su entorno. Esta capacidad de adaptación fue un testimonio de la flexibilidad intelectual de Mariátegui y su habilidad para apropiarse de conceptos

extranjeros y transformarlos en herramientas útiles para el análisis de la realidad peruana y latinoamericana.

En su obra, Mariátegui diferenció entre la “*intelligentsia*” rusa y la “*inteligencia*” de otros contextos, reflejando así su comprensión de que la *intelligentsia* rusa tenía una especificidad histórica y cultural que no se podía replicar directamente en otros contextos. Sin embargo, al castellanizar el término cuando se refirió a los intelectuales de otros países, Mariátegui mostró su intención de universalizar ciertos aspectos de la experiencia rusa, haciendo hincapié en la importancia de la crítica social y el compromiso político como características fundamentales de cualquier grupo intelectual que aspirara a llamarse *intelligentsia*.

El uso de la teoría de la recepción de Hans Robert Jauss en este análisis permitió comprender cómo Mariátegui no solo recibió y adaptó las ideas de la categoría, sino que también contribuyó a redefinir el concepto de *intelligentsia* para su propio contexto. La teoría de Jauss, con su enfoque en la historicidad de la recepción y en la fusión de horizontes, proporcionó una herramienta valiosa para analizar cómo estas ideas fueron reinterpretadas y transformadas por él a medida que las adaptaba a las necesidades y realidades de América Latina.

Mariátegui evaluó la *intelligentsia* en dos fases distintas: primero, su fracaso inicial en liderar una revolución exitosa contra el zarismo; y segundo, su influencia en el eventual triunfo de la Revolución Bolchevique. En la primera fase, Mariátegui la criticó por su incapacidad para traducir su crítica teórica en un cambio político concreto. Sin embargo, en la segunda fase, reconoció que las ideas y el trabajo de los *intelligentsy* fueron fundamentales para el éxito de la Revolución, demostrando así la importancia de la crítica intelectual a largo plazo.

En su evaluación, Mariátegui también reflejó su propio compromiso con la idea de que los intelectuales debían estar profundamente involucrados en la lucha por la justicia social. Al igual que la *intelligentsia*, Mariátegui vio a los intelectuales no solo como críticos de la sociedad, sino como agentes activos de cambio.

En este sentido, la Revolución Rusa no solo lo inspiró a pensar en un cambio radical para Perú, sino que también le permitió criticar y rechazar cualquier solución moderada o filantrópica que no abordara las raíces profundas de la opresión social. Mariátegui identificó en el fracaso de los eslavófilos y en la eventual caída del zarismo una lección crucial: las revoluciones exitosas requerían una ruptura total con el pasado, una lección que aplicó a su propio análisis del “problema del indio” en Perú. Para él, cualquier intento de reforma que no incluyera una redistribución radical de la tierra sería insuficiente para resolver las desigualdades estructurales del país.

El interés de Mariátegui en la Revolución también lo llevó a establecer comparaciones entre la situación de los mujik rusos y la de los indígenas peruanos. Al identificar las similitudes entre estos grupos marginados, Mariátegui pudo argumentar que, al igual que en Rusia, la solución a los problemas sociales y económicos de Perú debía pasar por una revolución que abordara de manera directa las causas de la opresión. Para él, la lucha por la tierra y la emancipación de las clases trabajadoras eran cuestiones fundamentales que debían ser resueltas para que el país pudiera avanzar hacia un futuro más justo y equitativo.

Otra conclusión importante derivada de este análisis es el reconocimiento de que Mariátegui no veía la Revolución Rusa solo como un modelo político, sino también como una revolución cultural que afectaba todos los aspectos de la vida, desde la educación hasta la literatura. Su enfoque en la literatura mujikista, por ejemplo, revela

cómo veía la producción cultural como una herramienta esencial para la transformación social. Creía que la literatura y las artes podían desempeñar un papel crucial en la concientización de las masas y en la creación de una identidad colectiva que fuera capaz de desafiar y superar las estructuras de poder existentes.

Además, fue consciente de que el modelo ruso no podía ser simplemente replicado en Perú sin una adaptación cuidadosa a las condiciones locales. Reconoció que, aunque la experiencia rusa proporcionaba lecciones valiosas, la realidad peruana requería un enfoque que tomara en cuenta las particularidades de la cultura, la historia y la estructura social del país.

De este modo, la Revolución Rusa no solo inspiró a Mariátegui a pensar en un cambio radical para Perú, sino que también le permitió criticar y rechazar cualquier solución moderada o filantrópica que no abordara las raíces profundas de la opresión social. Identificó en el fracaso de los eslavófilos y en la eventual caída del zarismo una lección crucial: las revoluciones exitosas requerían una ruptura total con el pasado, una lección que aplicó a su propio análisis del “problema del indio” en Perú. Para él, cualquier intento de reforma que no incluyera una redistribución radical de la tierra sería insuficiente para resolver las desigualdades estructurales del país.

Su análisis resaltó la habilidad de para combinar y fusionar diferentes corrientes de pensamiento. Su interés en el vanguardismo estético y político mostró cómo veía la intersección entre el arte y la política como un espacio fértil para la innovación y la transformación social. Esta combinación de ideas, influencias y prácticas culturales y políticas reforzó su posición como uno de los intelectuales más influyentes de América Latina, cuya obra continúa siendo relevante para la comprensión de los procesos de cambio social en la región.

Paralelamente, la comparación entre José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes ofrece un contraste interesante en cuanto a sus enfoques hacia la *intelligentsia* rusa y sus influencias. Mientras que Mariátegui se sumergió en las ideas revolucionarias y las utilizó como base para su crítica social y política en América Latina, Reyes adoptó un enfoque más moderado y humanista, influenciado por su formación clasicista y su inclinación hacia las humanidades y la diplomacia.

En este sentido, las conclusiones sobre la recepción de la *intelligentsia* rusa en la obra de Reyes deben ser comprendidas en relación con su contexto cultural y político. A diferencia de Mariátegui, quien abrazó las ideas revolucionarias con un fervor que lo llevó a intentar aplicarlas directamente a la realidad peruana, Reyes mantuvo una distancia crítica, prefiriendo un análisis más matizado que evitaba las radicalizaciones ideológicas. Su relación con la *intelligentsia* fue, por tanto, más indirecta y se reflejó principalmente en su interés por el diálogo intelectual y en su búsqueda de una identidad cultural para América Latina que fuera a la vez autónoma y enraizada en parte en la tradición europea.

Reyes se mostró escéptico frente a la idea de una revolución violenta como la rusa, y su reflexión sobre la *intelligentsia* se enfocó más en el papel del intelectual como mediador cultural y promotor de valores universales que en su capacidad para liderar movimientos de transformación radical. Este enfoque se alinea con su visión de la “inteligencia americana”, donde el intelectual debía contribuir al desarrollo de una cultura que, aunque inspirada por Europa, fuera capaz de responder a las realidades y necesidades de América Latina. En este sentido, Reyes veía la integración de las influencias europeas y rusas como parte de un proceso más amplio de construcción cultural, donde la identidad latinoamericana se definía no por la imitación, sino por la adaptación creativa y la innovación.

Las ideas de Reyes sobre el caso también se reflejan en su preocupación por la educación y la cultura, aspectos que consideraba fundamentales para el desarrollo de una sociedad más justa y equitativa. A diferencia de Mariátegui, quien veía la revolución como un medio para cambiar radicalmente las estructuras sociales, Reyes apostaba por un cambio gradual y sostenido, donde la educación y la difusión del conocimiento jugaran un papel central. Su énfasis en la importancia de la cultura latina y su defensa de la tradición humanista indican un compromiso con la preservación de valores que él consideraba esenciales para la construcción de una identidad cultural robusta y duradera en América Latina.

En su relación con la *intelligentsia*, Reyes no se posicionó como un seguidor acrítico, sino como un observador interesado que buscaba aprender de las experiencias extranjeras para aplicarlas, con discernimiento, a su propio contexto. Su enfoque distaba del de Mariátegui, quien adoptó una postura más activa y militante, pero ambos compartieron la convicción de que la cultura y el pensamiento intelectual eran herramientas poderosas para la transformación. Mientras Mariátegui abrazó la revolución como un proceso inevitable y necesario, Reyes se inclinó por un enfoque más cauteloso y reflexivo, que priorizaba la integración de las influencias externas en un proyecto cultural propio.

Finalmente, las conclusiones sobre el análisis de Reyes y su recepción de la *intelligentsia* destacan su contribución a la formulación de una identidad cultural latinoamericana que, sin rechazar las influencias extranjeras, busca construir un proyecto autónomo y coherente. La comparación con Mariátegui permite entender mejor las diferencias en sus enfoques y sus respectivas visiones sobre el papel de la *intelligentsia* en la sociedad. Mientras que para Mariátegui representaba un modelo de compromiso y acción, para Reyes era más un referente intelectual y cultural que

debía ser interpretado y adaptado cuidadosamente a las realidades de América Latina. Así, Reyes construyó un pensamiento que, aunque menos radical que el de Mariátegui, sigue siendo relevante para la comprensión de las relaciones entre cultura, política e identidad en la región.

Las conclusiones derivadas del análisis sobre la relación entre Alfonso Reyes y la *intelligentsia* rusa, en comparación con José Carlos Mariátegui, revelan enfoques distintos en sus respectivas aproximaciones al papel de la *intelligentsia* en la política y la cultura. Mientras que Mariátegui se alineó con la *intelligentsia* rusa en su compromiso activo con la transformación política y social, Reyes adoptó una postura más cautelosa y moderada, enfocándose en preservar la autonomía intelectual dentro de un marco democrático.

Mariátegui, influido por la radicalidad de la *intelligentsia*, veía a los intelectuales no solo como observadores o críticos, sino como agentes activos en el proceso revolucionario. Su concepción estaba profundamente ligada a la acción política directa, lo que lo llevó a involucrarse en la promoción de un cambio social que trascendiera la mera reflexión teórica. Esta perspectiva lo acercó a la tradición de la *intelligentsia*, que no se limitó a influir en el ámbito cultural, sino que participó activamente en la organización política que culminó con la Revolución de 1917.

Por otro lado, Alfonso Reyes, aunque consciente del poder de las inteligencias para dinamizar el cambio cultural, subrayó la importancia de mantener una clara distinción entre el rol intelectual y el político. Reyes valoraba la democracia como el entorno ideal para que las inteligencias operaran sin ser instrumentalizadas por el poder, pero también manifestaba preocupación por los riesgos que la política y la economía podrían representar para la independencia intelectual. Su reflexión

evolucionó hacia la idea de que los intelectuales debían unirse en un “ejército evidente” para proteger su autonomía, pero sin comprometerse de manera directa con la acción política revolucionaria, como sucedió en Rusia.

En contraste, esta experiencia, en la que Mariátegui encontraba resonancias, muestra cómo una inteligencia comprometida políticamente puede desempeñar un papel crucial en la transformación social, aunque a costa de su posterior autonomía bajo regímenes autoritarios, como fue el caso bajo el estalinismo. La comparación con Mariátegui destaca la diferencia en las posturas de ambos pensadores: mientras Mariátegui abrazó la politización de la inteligencia, Reyes optó por un enfoque más defensivo, buscando preservar la independencia intelectual dentro de los límites democráticos.

En resumen, la relación de Reyes con la *intelligentsia* rusa, en contraste con la de Mariátegui, refleja concepciones distintas sobre el papel de los intelectuales en la sociedad. Mientras que Mariátegui se alineó con la tradición revolucionaria de la *intelligentsia*, Reyes mantuvo una postura más moderada, enfocada en proteger la autonomía intelectual y evitar su instrumentalización política, lo que subraya las diferencias fundamentales en su visión del papel de las inteligencias en la modernidad.

Al concluir este análisis sobre la visión de Alfonso Reyes respecto a Rusia y su revolución, es posible extraer varias observaciones que amplían nuestra comprensión sobre su perspectiva y su valoración crítica del proceso histórico ruso. Reyes se muestra como un intelectual profundamente interesado en la evolución de Rusia, abordando su historia y cultura con una mezcla de análisis crítico y reflexión sobre el papel de los intelectuales en tiempos de cambio.

Por otro lado, Reyes demuestra una admiración destacada por la capacidad de Rusia para asimilar diversas influencias civilizatorias a lo largo de su historia. Esta capacidad de adaptación es, para Reyes, uno de los rasgos más definitorios de la identidad rusa, que le ha permitido no solo sobrevivir, sino también consolidarse como una potencia de alcance global. En sus escritos, el autor mexicano subraya cómo la historia de Rusia está marcada por la incorporación de elementos de otras culturas, como la influencia bizantina y mongola, que moldearon su estructura política y social. La perseverancia y el misticismo del pueblo ruso son vistos por Reyes como componentes esenciales que explican esta capacidad de absorción y resistencia, características que él considera fundamentales para entender el alma rusa.

Además, Reyes percibe la revolución bolchevique como un evento de gran trascendencia global, que no solo transformó a Rusia, sino que también reconfiguró el equilibrio de poder en el mundo. En sus reflexiones, Reyes referencia la idea de la Rusia soviética como una amenaza latente para Europa, una “nube negra y silenciosa en el horizonte”, que simboliza el impacto geopolítico y civilizatorio de la revolución. Esta percepción de la revolución como un punto de inflexión global muestra cómo Reyes entiende que los cambios en Rusia tienen repercusiones mucho más allá de sus fronteras, afectando a las dinámicas de poder y a las corrientes ideológicas en todo el mundo.

En sus escritos, también alcanzó a ilustrar algunas de las realidades que vivían algunos sujetos del conocimiento en el escenario ruso de la época. El contraste entre el científico Iván Pávlov, que continúa su investigación en medio de la vorágine revolucionaria, y la *intelligentsia*, que se lanza de lleno a la contienda política y social. Contrastes, al parecer tan ínfimos como este, le permitieron a Reyes reflexionar sobre el papel de los intelectuales en la sociedad, defendiendo la idea de que no deben

permanecer aislados en sus torres de marfil, sino que deben comprometerse activamente con los desafíos de su tiempo.

Por otro lado, a pesar de no ser uno de los objetivos principales de esta investigación, se ha puesto de manifiesto cómo cada autor, desde su particular perspectiva ideológica y cultural, no solo adoptó las ideas de la *intelligentsia*, sino que también las adaptó y reinterpretó. Este proceso les permitió formular sus propias concepciones sobre el papel del intelectual, tanto en sus respectivos contextos nacionales como en el ámbito más amplio de América Latina.

Mariátegui, con su enfoque revolucionario, encontró en la experiencia rusa un modelo que consideró vital para inspirar el cambio radical necesario en Perú y en la región. Su compromiso con la acción política directa y su identificación con la tradición marxista lo llevaron a valorar la *intelligentsia* como un ejemplo de intelectuales comprometidos, dispuestos a transformar la realidad a través de la lucha social. Por otro lado, Reyes, desde una perspectiva más moderada y humanista, valoró la inteligencia como una fuerza dinamizadora de la cultura y la política, pero subrayó la necesidad de mantener la independencia intelectual y la prudencia frente a la radicalización ideológica.

El estudio de la recepción de la *intelligentsia* rusa en América Latina, a través de las obras de estos dos pensadores, además de enriquecer nuestra comprensión de sus trayectorias intelectuales, también ha resaltado las diversas maneras en que las ideas pueden viajar, transformarse y ser integradas en nuevos contextos. En última instancia, esta investigación contribuye a un entendimiento de las dinámicas de intercambio cultural y de cómo las tradiciones intelectuales globales han sido reinterpretadas para responder a los desafíos específicos de la realidad

latinoamericana, resaltando la importancia de un pensamiento crítico y autónomo para la construcción de un futuro cultural y político en la región.

Referencias

- Altamirano, C. (2013). Intelectuales: nacimiento y peripecia de un nombre. Nueva Sociedad, 245, 38-53. <https://nuso.org/articulo/intelectuales-nacimiento-y-peripecia-de-un-nombre/>
- Bakunin, M. (1973). Estatismo y anarquía (S. Torrnts, Trad.). Tusquets Editores. (Obra original publicada en 1873)
- Bakunin, M. (1973). Tácticas revolucionarias. En G. P. Maximoff (Ed.), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (pp. 371-386). Free Press.
- Bakunin, M. (2004). Dios y el Estado (D. A. de Santillán, Trad.). Biblioteca Virtual Antorcha. (Obra original publicada en 1882) <https://www.marxists.org/espanol/bakunin/dyes.htm>
- Barrès, M. (1898, 10 de febrero). La protestation des intellectuels! Le Journal.
- Barreto Moreno, S. J. (2019). Repudio y anhelo de la certeza en la filosofía de Leszek Kołakowski [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia].
- Bassnett, S. (2014). *Translation Studies* (4th ed.). Routledge.
- Belinsky, V. G. (1956). *Selected Philosophical Works*. Foreign Languages Publishing House.
- Belinsky, V. G. (1959). *Cartas filosóficas: Una crítica de Belinski a la filosofía de Schelling*. Editorial Americalee.
- Belinsky, V. G. (1976). *Belinsky: Selected Philosophical Works* (R. Dixon, Trad.). Progress Publishers. (Incluye “Obras de Alejandro Pushkin” de 1843-1845 y “Una mirada sobre la literatura rusa” de 1846-1847)
- Belinski, V. G. (2012). Carta a Gógol. En R. E. Matlaw (Ed.), *Belinski, Chernyshevsky y Dobrolyubov: Crítica selecta* (pp. 67-74). Dutton. (Obra original publicada en 1847)
- Benda, J. (1951). *La trahison des clerics [La traición de los intelectuales]* (J. Marías, Trad.). Galaxia Gutenberg. (Obra original publicada en 1927)
- Bergel, M. (2017). José Carlos Mariátegui y la Revolución Rusa: modernidad global, vanguardismo estético y apuesta socialista. *Prismas - Revista de Historia Intelectual*, 21(2), 201-206.
- Berlín, I. (1978). *Pensadores rusos* (H. Hardy & A. Kelly, Eds.). Hogarth Press.

- Berlín, I. (1998). El poder de las ideas. Ensayos escogidos (H. Hardy & R. Hausheer, Eds.). Farrar, Straus and Giroux.
- Besançon, A. (1977). Les origines intellectuelles du léninisme [Los orígenes intelectuales del leninismo] (L. González, Trad.). Calmann-Lévy.
- Birchall, I. (2021, 15 de abril). El excesivo optimismo de Jean-Paul Sartre. Jacobin América Latina. <https://jacobinlat.com/2021/04/15/el-excesivo-optimismo-de-jean-paul-sartre/>
- Boborykin, P. D. (1904). Russkaya intelligentsiya [La intelligentsia rusa]. Russkaya Mysl [Pensamiento Ruso], 12, 80-101.
- Carr, E. H. (1969). Los exiliados románticos: Bakunin, Herzen, Ogarev (B. Urrutia, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1933)
- Croce, B. (1925, 1 de mayo). Manifesto degli intellettuali antifascisti [Manifiesto de los intelectuales antifascistas]. Il Mondo.
- Cruz Kronfly, F. (2012). La tierra que atardece: Ensayos sobre la modernidad y la contemporaneidad. Editorial Universidad de Antioquia.
- Devés-Valdés, E. (2014). Pensamiento periférico: Una tesis interpretativa global. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140217024434/PensamientoPeriferico.pdf>
- Dosse, F. (2007). La marcha de las ideas: Historia de los intelectuales, historia intelectual (R. F. Tomás, Trad.). Universitat de València. (Obra original publicada en 2003)
- Drumont, É. (1886). La France juive: Essai d'histoire contemporaine. C. Marpon & E. Flammarion. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-france-juive--essai-dhistoire-contemporaine/>
- Fox, I. (1975). El año de 1898 y el origen de los 'intelectuales'. En J. L. Abellán et al., La crisis de fin de siglo: Ideología y literatura (pp. 17-24). Ariel.
- García Morales, A. (2003). Alfonso Reyes: Discurso y nacionalismo. Escritos, 28, 91-110. <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/461/2003125P7.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Gentile, G. (1925, 21 de abril). Manifesto degli intellettuali fascisti [Manifiesto de los intelectuales fascistas]. Il Popolo d'Italia.
- Gógol, N. (2009). Pasajes escogidos de la correspondencia con los amigos (S. Ancira, Trad.). Acantilado. (Obra original publicada en 1847)

- González Prada, M. (1976). El intelectual y el obrero. En Páginas libres; Horas de lucha (pp. 217-222). Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1905)
- Gramsci, A. (1967). La formación de los intelectuales (Á. González Vega, Trad.). Grijalbo. (Obra original publicada en 1949)
- Gramsci, A. (2000). Cuadernos de la cárcel (A. M. Palos, Trad.). Ediciones Era. (Obra original publicada en 1975)
- Herzen, A. (1956). From the Other Shore and The Russian People and Socialism (M. Budberg & R. Wollheim, Trans.). Oxford University Press. (Obra original "Desde la otra orilla" publicada en 1851)
- Herzen, A. (1958). Pasado y pensamientos (Memorias) (O. Sáovich y A. Herraiz, Trans.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1861-1867)
- Herzen, A. (1979). El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia (G. H. de Abrisqueta, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1851)
- Herzen, A. (1979). El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia (G. H. de Abrisqueta, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1851)
- Herzen, A. (2015). El pasado y las ideas (N. Estrada, Trad.). Nevsky Prospects. (Obra original publicada en 1867)
- Iesin, B. I. (2003). Historia del periodismo ruso del siglo XIX. Aspekt Press.
- Jaramillo Vélez, R. (1986). Hegel, una filosofía de lo real. Universitas Philosophica, 3(5-6), 45-58. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/17055>
- Jauss, H. R. (2013). La historia de la literatura como provocación (J. Godo Costa y J. L. Gil Aristu, Trans.). Gredos. (Obra original publicada en 1970)
- Kelly, A. (2016). The Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen. Harvard University Press.
- Le Goff, J. (1996). Los intelectuales en la Edad Media (A. L. Bixio, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1957)
- Libelt, K. (1844). Sobre el amor a la patria. Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego.

- Mannheim, K. (2004). Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento (S. Echavarría, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1929)
- Mariátegui, J. C. (1925). La escena contemporánea. Editorial Minerva.
- Mariátegui, J. C. (1925). Hechos e ideas de la Revolución Rusa. En La escena contemporánea (pp. 145-168). Editorial Minerva.
- Mariátegui, J. C. (1925). El grupo Clarté. En La escena contemporánea (pp. 169-180). Editorial Minerva.
- Mariátegui, J. C. (1926). Una encuesta a José Carlos Mariátegui. Mundial, 23 de julio.
- Mariátegui, J. C. (1928). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1929). El artista y la época. En El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy (pp. 9-29). Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1929). La Rusia de Dostoievski. A propósito del libro de Stefan Zweig. En El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy (pp. 124-133). Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1959). El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. Biblioteca Amauta. (Obra original publicada en 1950)
- Mariátegui, J. C. (1973). Historia de la crisis mundial. Amauta.
- Mariátegui, J. C. (s.f.). Obras completas cronológicas. Marxists Internet Archive. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/mariategui/oc/index.htm>
- Marxists Internet Archive. (s.f.). Diccionario filosófico marxista. <https://www.marxists.org/espanol/rosental/1946-diccionario-filosofico-marxista.pdf>
- Novikova, O. (2004). La libertad de un cautivo: Petr Chaadáev y su tiempo. Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, (45-46), 5-34. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1129459>
- Oliva Mendoza, C. (2020). Dinero y plus-valor: Circulación y producción de capitales. Valenciana, 13(25), 307-347. <https://doi.org/10.15174/rv.vi25.482>
- Ory, P., & Sirinelli, J. F. (2007). Los intelectuales en Francia: Del caso Dreyfus a nuestros días (E. Folch González, Trad.). Universitat de València. (Obra original publicada en 1986)

- Pipes, R. (1990). La Revolución Rusa. Knopf.
- Pineda Buitrago, S. (2019). Alfonso Reyes y la recepción inicial de las vanguardias en Hispanoamérica. *Valenciana*, 12(24), 51-73. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i24.429>
- Rancière, J. (2014). El reparto de lo sensible: Estética y política (M. Padró, Trad.). Prometeo Libros. (Obra original publicada en 2000)
- Real Academia Española. (2023). Diccionario de la lengua española (23.^a ed.). <https://dle.rae.es>
- Repositorio Institucional UNED. http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-Filosofia-Smoreno/MORENO_BARRETO_Saturnio_Javier_Tesis.pdf
- Reyes, A. (1925). Cuestiones estéticas. Real Academia Española.
- Reyes, A. (1931). Discurso por Virgilio. En *Obra completa II* (pp. 136-158). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1932). A vuelta de correo. En *Obra completa VIII* (pp. 425-437). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1955). Vislumbrantes. En *Obra completa XXII* (pp. 517-531). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1956). El plano oblicuo. En *Obra completa III* (pp. 9-76). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1956). El cazador. En *Obra completa III* (pp. 77-162). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1956). El suicida. En *Obra completa III* (pp. 219-300). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1956). Aquellos días. En *Obra completa III* (pp. 301-358). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1956). Retratos reales e imaginarios. En *Obra completa III* (pp. 401-494). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1956). Obras completas de Alfonso Reyes. Fondo de Cultura Económica. [Alfonso Reyes - Dropbox](#)
- Reyes, A. (1957). Historia de un siglo. Las mesas de plomo. En *Obra completa V* (pp. 11-176). Fondo de Cultura Económica.

- Reyes, A. (1960). Última Tule. En Obra completa XI (pp. 11-153). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1965). Los dos caminos. En Obra completa XI (pp. 255-264). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1965). Tentativas y orientaciones. En Obra completa XI (pp. 157-253). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1978). Notas sobre la inteligencia americana. En Obra completa XI (pp. 82-90). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1981). Con la clase ociosa. En Obra completa XXII (pp. 523-527). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1989). Los nuevos caracteres. En Obra completa XX (pp. 659-663). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1993). La x en la frente. Textos sobre México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodó, J. E. (2000). Ariel. Cátedra. (Obra original publicada en 1900)
- Said, E. W. (1996). Representaciones del intelectual (I. Arias, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1994)
- Valles Calatrava, J. R. (2001). Ideas sobre la narrativa de Vissarión Belinski. Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica, 10, 257-272. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/signa-revista-de-la-asociacion-espanola-de-semiotica-4/html/02598914-82b2-11df-acc7-002185ce6064_40.html#l_81_
- Vázquez Franco, G. (s.f.). Panegírico, Deliberativo Y Judicial: Una Lectura Del “Discurso Por Virgilio” De Alfonso Reyes. Connotas. Revista De crítica Y teoría Literarias, 27. <https://doi.org/10.36798/critlit.v0i27.469>
- Vázquez Liñán, M. (2006). Periodismo ruso en el exilio: Aleksánder Ivánovich Herzen (1812-1870). IC Revista Científica de Información y Comunicación, 3, 167-182. <https://idus.us.es/handle/11441/12680>
- Walicki, A. (1982). Filosofía y nacionalismo romántico: El caso de Polonia. Oxford University Press.
- Wellek, R. (1962). Dostoevsky: A Collection of Critical Essays. Prentice-Hall.
- Xingjian, G. (2000, 12 de octubre). Discurso Recepción Premio Nobel: Litigio por la literatura, circunstancias de la creación literaria [Discurso]. Ceremonia de entrega del Premio Nobel, Estocolmo, Suecia. https://www.ucm.es/estudiosasiaoriental/file/gaoxinjian_discursonobellit?ver

- Zola, É. (1898, 13 de enero). J'accuse...! L'Aurore.
<https://www.cervantesvirtual.com/obra/jaccuse/>