



NACIDO EN CIESZYN (Polonia) y nacionalizado en los Estados Unidos, este historiador es considerado una autoridad mundial en la historia de la Revolución Rusa. Fue director del Russian Research Center de la Universidad de Harvard y ha publicado varias obras fundamentales para la comprensión de esa experiencia política. Este artículo es el cuarto capítulo de la primera parte de su historia de *La Revolución Rusa*, publicada originalmente en el año 1990 en lengua inglesa. Para propósitos académicos se ha tomado aquí la traducción hecha por Horacio Pons para Penguin Random House Grupo Editorial, publicada en el año 2016, dado que este concepto de la “intelligentsia” universitaria es de la mayor importancia para la comprensión de los proyectos revolucionarios formulados en la experiencia política colombiana de la segunda mitad del siglo XX, bajo el influjo de esta revolución y la de la Revolución Cubana de 1959.

134



Que los conflictos y resentimientos existentes en toda sociedad se resuelvan pacíficamente o estallen en una revolución depende en gran medida de dos factores: la existencia de instituciones democráticas capaces de reparar los agravios por medios legislativos y la aptitud de los intelectuales para avivar las llamas del descontento social con el fin de obtener poder. Son los intelectuales, en efecto, quienes transmutan agravios específicos y por lo tanto remediabiles en un rechazo general del *statu quo*. Las rebeliones suceden; las revoluciones se hacen.

Al estallar, una rebelión carece de pensamiento; es visceral, inmediata. Una revolución implica una doctrina, un proyecto, un programa. [...] Bajo uno u otro aspecto, una revolución tiene líneas intelectuales de fuerza que faltan en las rebeliones. Por otra parte, una revolución procura institucionalizarse. [...] Lo que caracteriza a la transformación de una rebelión en una revolución es el esfuerzo por poner en marcha una nueva organización (¡a falta de sociedad!), y

esto [...] entraña la existencia [...] de “gestores” de la revolución.<sup>1</sup>

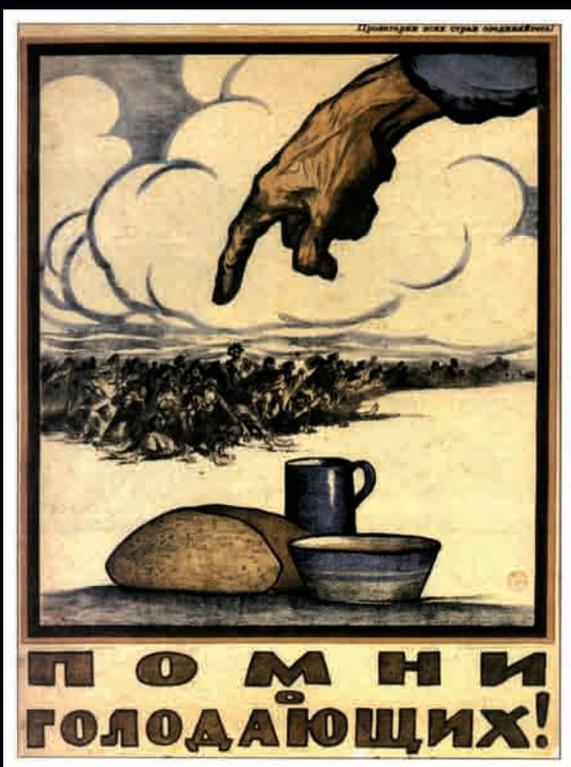
En palabras de Joseph Schumpeter, el descontento social no basta para desencadenar una revolución:

Ni la oportunidad de lanzar un ataque ni los agravios reales o imaginarios son en sí mismos suficientes para producir, por mucho que puedan favorecerlo, el surgimiento de una hostilidad activa contra un orden social. Para que se cree un clima de esas características es necesario que haya grupos interesados en azuzar y organizar el resentimiento, alimentarlo, pregonarlo y dirigirlo.<sup>2</sup>

Dichos grupos, los “gestores”, son la *intelligentsia*, que puede definirse como el conjunto de intelectuales que ansían por el poder político.

1 Jacques Ellul. *Autopsia de la Revolución*, Madrid, Unión Editorial, 1973. Albert Camus trazó una distinción similar en su libro *El hombre rebelde*.

2 Joseph Shumpeter. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984.



Afiches de propaganda de la revolución rusa

Es necesario hacer aquí una digresión que nos apartará de la historia rusa; ni el surgimiento de su *intelligentsia* ni el impacto de la Revolución rusa en el resto del mundo pueden apreciarse como corresponde sin entender los puntales intelectuales del radicalismo moderno.

En la Rusia de comienzos del siglo XX, nada empujaba inexorablemente al país hacia la revolución, excepto la presencia de un grupo desusadamente grande y fanático de revolucionarios profesionales. Fueron estos quienes, con sus bien organizadas campañas de agitación, transformaron en 1917 un incendio local, el motín de la guarnición militar de Petrogrado, en una conflagración de alcance nacional. Esta clase en permanente oposición, hostil a todas las reformas y acuerdos, convencida de que para cambiar algo había que cambiarlo todo, fue el agente catalizador que precipitó la Revolución rusa.

Para que surja una *intelligentsia* deben cumplirse dos condiciones:

1. Una ideología basada en la convicción de que el hombre no es una criatura única dotada de un alma inmortal, sino un compuesto material íntegramente moldeado por el medio que lo rodea; premisa de la cual se sigue que, si el medio social, económico y político del hombre se reordena de acuerdo con preceptos «racionales», es posible producir una nueva raza de seres humanos perfectamente racionales. Esta creencia eleva a los intelectuales, como portadores de la racionalidad, al estatus de ingenieros sociales y justifica su ambición de desplazar a la élite dominante.

2. Oportunidades para que los intelectuales conquisten un estatus social y laboral a fin de promover sus intereses de grupo, esto es, la disolución de los estamentos y las castas y el surgimiento de profesiones libres que los independicen del

*establishment*: derecho, periodismo, instituciones laicas de enseñanza superior, una economía industrial necesitada de expertos, un público lector culto. Estas oportunidades, acompañadas de la libertad de palabra y de asociación, posibilitan a los intelectuales tener autoridad sobre la opinión pública.

La palabra *intelligentsia* entró en el vocabulario inglés en la década de 1920, procedente del ruso. Los rusos, a su vez, la habían tomado de Francia y Alemania, donde *intelligence* e *Intelligenz* habían ganado aceptación en las décadas de 1830 y 1840 para designar a los ciudadanos cultos y “progresistas”.<sup>3</sup> El término no tardó en dejar de estar de moda en Occidente, pero en Rusia alcanzó una gran popularidad en la segunda mitad del siglo XIX para referirse no tanto a la élite culta como a quienes hablaban y actuaban en representación de la mayoría silenciosa del país; la contrapartida, pues, del *establishment* patrimonial (la burocracia, la policía, los militares, la nobleza de servicio y el clero). En un país donde la “sociedad” no tenía salidas políticas, la aparición de un grupo como este era inevitable. El término nunca fue definido con precisión, y la literatura prerrevolucionaria está repleta de discusiones sobre lo que significaba y a quiénes se aplicaba. Aunque en los hechos la mayoría de los considerados *intelligenti* tenían estudios superiores, la educación en sí misma no era un criterio; así, un hombre de negocios o un burócrata con título universitario no entraban en la categoría de miembros de la *intelligentsia*, el primero porque trabajaba en beneficio propio y el segundo porque lo hacía en beneficio del zar. Solo entraban quienes se comprometían con el bien público, aun cuando fueran trabajadores o campesinos semialfabetizados. En la práctica, esto significaba hombres de letras —periodistas, académicos,

3 Según Otto Wilhelm Müller (1971), la palabra *intelligent* se aplicaba en Francia a los expertos ya en el siglo XV.

escritores— y revolucionarios profesionales. Para pertenecer a la *intelligentsia* también había que comulgar con ciertos supuestos filosóficos sobre el hombre y la sociedad derivados de las doctrinas del materialismo, el utilitarismo y el positivismo. La popularidad de la palabra se debía a que permitía distinguir a los “activistas” sociales de los “intelectuales” pasivos. Sin embargo, por mi parte usaré ambos términos de manera indistinta, dado que en las lenguas occidentales la distinción no se ha consolidado.

Como portavoz autodesignada de todos los que no integraban el *establishment* —es decir, más de las nueve décimas partes de la población—, la *intelligentsia* rusa se veía y era vista por sus rivales como la principal amenaza al *statu quo*. En las últimas décadas del imperio, las líneas de batalla se trazaron entre la Rusia oficial y la *intelligentsia*, y era clarísimo que la victoria de esta daría lugar a la destrucción de aquella. El conflicto se volvió tan encarnizado que cualquiera que abogara por la conciliación y el compromiso corría el serio riesgo de verse atrapado en medio de un fuego cruzado mortal. Mientras que el *establishment* contaba sobre todo con su aparato represivo para mantener a raya a la *intelligentsia*, esta utilizaba como palanca el descontento popular y lo agravaba con todos los medios a su disposición, en especial el persistente descrédito que endilgaba al zarismo y sus partidarios.

Si bien las circunstancias provocaron que la *intelligentsia* tuviera una particular importancia en Rusia, no era desde luego privativa de dicho país. Tönnies, en su seminal distinción entre “comunidades” y “sociedades”, reconoció que, además de las comunidades vinculadas por la proximidad territorial y los lazos de sangre, existían “comunidades de espíritu” cuyo nexos eran las ideas<sup>4</sup>, y Pareto identificó una “élite no

gobernante” que se parece mucho a la *intelligentsia* rusa.<sup>5</sup> Como estos grupos son internacionales, es necesario hacer aquí una digresión que nos apartará de la historia rusa; ni el surgimiento de su *intelligentsia* ni el impacto de la Revolución rusa en el resto del mundo pueden apreciarse como corresponde sin entender los puntales intelectuales del radicalismo moderno.

Los intelectuales aparecieron por primera vez en Europa como un grupo distintivo en el siglo XVI, al mismo tiempo que se producían el surgimiento de la sociedad secular y los avances concomitantes de la ciencia. Eran pensadores legos, a menudo hombres de fortuna, que abordaban las cuestiones tradicionales de la filosofía fuera del marco de la teología y las altas esferas del clero, que con anterioridad habían tenido el monopolio de esa especulación. Montaigne era el clásico representante de lo que a comienzos del siglo XVII llegó a conocerse como “intelectualista”. En sus reflexiones sobre la vida y la naturaleza humana, Montaigne no daba cabida a la posibilidad de que una u otra pudieran cambiarse. Para los humanistas como él, el hombre y el mundo en el que vivía eran un dato indiscutible. La misión de la filosofía era ayudar al hombre a avenirse a esa realidad inmodificable para conquistar la sabiduría. La sabiduría suprema consistía en ser fiel a la propia naturaleza y, así, limitar los deseos hasta llegar a ser inmune a la adversidad, en especial a la inevitable perspectiva de la muerte; en palabras de Séneca, “tener las debilidades de un hombre y la serenidad de un dios”. La misión de la filosofía, tal como era enunciada en el título del libro de Boecio, un escritor del siglo VI, era la “consolación”. En sus formas más extremas, por ejemplo, el taoísmo chino, la filosofía aconsejaba una completa inactividad: “No hagas nada y todo se hará”. Hasta el siglo XVII, la inmutabili-

4 Ferdinand Tönnies. *Comunidad y asociación*, Granada, Comares, 2016.

5 Vilfredo Pareto. *Forma y equilibrio sociales* (extracto del *Tratado de sociología general*), Madrid, Alianza, 1980.

Al poner al descubierto las leyes que rigen los movimientos de los cuerpos celestes, la ciencia elevó al hombre a la jerarquía de una criatura capaz de desentrañar los misterios más profundos de la naturaleza; el mismo conocimiento científico que lo desalojaba del centro del universo le daba el poder de erigirse en amo de la naturaleza.

dad del “ser” fue un postulado indiscutido de todo el pensamiento filosófico, tanto en Occidente como en Oriente. Creer lo contrario se consideraba una señal de locura.

A comienzos del siglo XVII apareció en el pensamiento europeo una tendencia opuesta, estimulada por los espectaculares descubrimientos de la astronomía y las otras ciencias. La constatación de que era posible revelar los secretos de la naturaleza y utilizar ese conocimiento para ponerla al servicio del hombre afectó inevitablemente a la visión que este tenía de sí mismo. La revolución copernicana desplazó al hombre y su mundo del centro del universo. Por un lado, representó un golpe a la autoestima humana, pero, por otro, la exaltó enormemente. Al poner al descubierto las leyes que rigen los movimientos de los cuerpos celestes, la ciencia elevó al hombre a la jerarquía de una criatura capaz de desentrañar los misterios más profundos de la naturaleza; el mismo conocimiento científico que lo desalojaba del centro del universo le daba el poder de erigirse en amo de la naturaleza. Francis Bacon fue el primer intelectual en comprender estas implicaciones del método científico y tratar el conocimiento —un conocimiento adquirido por medio de la observación y la inducción científicas— como un medio no solo de entender el mundo, sino de actuar sobre él. En su *Novum organum* afirmó que los principios de

la ciencia física eran aplicables a los asuntos humanos. Mediante el establecimiento de los métodos a través de los cuales se adquiría el verdadero conocimiento —esto es, mediante el rechazo de los modelos clásico y escolástico en favor de la metodología empírica e inductiva utilizada en las ciencias naturales—, Bacon creía estar sentando las bases del dominio del hombre tanto sobre la naturaleza como sobre sí mismo; se dice que “personificó la ambición ilimitada de dominar y explotar los recursos de la naturaleza puestos por Dios a disposición del hombre”. Es indudable que era consciente de las consecuencias de la teoría que proponía, tal como indica el subtítulo de su tratado sobre la metodología científica: *De regno hominis*.

Si bien dicha metodología terminó poco a poco por dominar el pensamiento occidental, el hombre tardó algún tiempo en verse como un objeto de la indagación de la ciencia. El pensamiento del siglo XVII mantenía la visión heredada de la Antigüedad y la Edad Media, en virtud de la cual el hombre es integrado por dos partes diferenciadas, el cuerpo (*soma*) y el alma (*psique*), la primera material y perecedera, la segunda metafísica e inmortal y, por ende, más allá del alcance de la investigación empírica. Esta concepción, expresada por Sócrates en el *Fedón* de Platón para explicar su ecuanimidad frente a la muerte inminente, entró en la corriente dominante del pensamiento occidental con los escritos de san Agustín. En relación con ella había una teoría del conocimiento basada en el concepto de “ideas innatas”, es decir, ideas que, según se creía, habían sido implantadas en el alma en el momento de nacer, entre ellas las nociones de “Dios”, “bien” y “mal”, el sentido del tiempo y el espacio, y los principios de la lógica. La teoría de las ideas innatas dominó el pensamiento europeo de los siglos XVI y XVII. Las implicaciones políticas de esta teoría eran característicamente conservadoras; la inmutabilidad de la naturaleza humana postulaba la inmutabilidad del comportamiento del hombre y la

permanencia de sus instituciones políticas y sociales.

Bacon ya había expresado dudas acerca de las ideas innatas, ya que no eran compatibles con su metodología empírica, e insinuado que el conocimiento tenía su origen en los sentidos. Pero el principal ataque contra la teoría de las ideas innatas fue el lanzado por John Locke en 1690 con su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Locke desechaba el concepto en su integridad y sostenía que todas las ideas, sin excepción, derivaban de la experiencia sensorial. La mente humana sería como una “cámara oscura” en la cual los únicos rayos de luz provienen de las sensaciones de la vista, el olfato, el tacto y el oído. Al reflexionar sobre estas sensaciones, la mente se formaba ideas. A juicio de Locke, el pensamiento es un proceso enteramente involuntario; así como un espejo no puede «rehusar, alterar ni anular las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le ponen delante», el hombre no puede rechazar ni cambiar las ideas que los sentidos generan en su mente. La negación del libre albedrío, que se deducía de la teoría lockeana de la cognición, iba a ser uno de los motivos más grandes de su popularidad, dado que solo si se eliminaba podía hacerse del hombre el objeto de la indagación científica.

Durante varias décadas tras su publicación, la influencia del *Ensayo* de Locke quedó circunscrita a los círculos académicos. Fue el *philosophe* francés Claude-Adrien Helvétius quien, en un libro publicado de forma anónima, *De l'esprit* (1758), dedujo por primera vez las consecuencias de la teoría del conocimiento de aquel, con resultados que nunca disfrutaron de un reconocimiento adecuado.

Se sabe que Helvétius estudió a fondo los escritos filosóficos de Locke y que estos le influyeron profundamente. Aceptó como probado su argumento de que todas las ideas son el producto de las sensaciones y todos los conocimientos, el resultado de la capacidad del hombre, por medio de

la reflexión sobre los datos sensoriales, de aprehender las diferencias y similitudes que constituyen la base del pensamiento. Negó de manera tan categórica como Locke la capacidad del hombre de dirigir el pensamiento o los actos que resultan de él; para Helvétius, afirma su biógrafo, “un tratado filosófico sobre la libertad [era] un tratado sobre los efectos sin una causa”. Las nociones morales derivarían tan solo de la experiencia del hombre con las sensaciones de dolor y placer. Así, las personas no serían ni “buenas” ni “malas”, sino que no harían más que actuar, involuntaria y mecánicamente, en su propio interés, conminándolas a evitar el dolor e intensificar el placer.



Claude-Adrien  
Helvétius

De la premisa de que todo el conocimiento y todos los valores son productos secundarios de la experiencia sensorial Helvétius infería que, si se controlan los datos con que los sentidos alimentan la mente —esto es, si se moldea de manera apropiada el ambiente humano—, es posible determinar qué piensa y cómo se comporta el hombre.

Los intelectuales, y solo ellos, afirman conocer las cosas “en general”. Al crear “ciencias” de los asuntos humanos —la ciencia económica, la ciencia política, la sociología— establecen principios convalidados, dicen, por la “naturaleza” misma de las cosas. Dicha afirmación los autoriza a exigir el abandono de las prácticas existentes y la destrucción de las instituciones existentes.

Hasta aquí Helvétius no decía nada que no hubieran dicho antes el propio Locke y sus seguidores franceses. Pero daba luego un asombroso salto de la filosofía a la política. De la premisa de que todo el conocimiento y todos los valores son productos secundarios de la experiencia sensorial infería que, si se controlan los datos con que los sentidos alimentan la mente —esto es, si se moldea de manera apropiada el ambiente humano—, es posible determinar qué piensa y cómo se comporta el hombre. Habida cuenta de que, según Locke, la formulación de ideas es completamente involuntaria y solo le dan forma las sensaciones físicas, cabía deducir que, de someter al hombre a impresiones que contribuyeran a la virtud, podía convertirse en virtuoso sin acto alguno emanado de su voluntad.

Esta idea representa la clave para la creación de seres humanos perfectamente virtuosos; solo se requieren las influencias externas pertinentes. Helvétius llamaba “educación” al proceso de moldear al hombre, y con ello se refería a mucho más que la escolarización formal. Cuando escribía “*l'éducation peut tout*” (“la educación puede hacerlo todo”), con esa palabra aludía a todo lo que rodea al hombre y afecta a su manera de pensar, todo lo que proporciona a su mente sensaciones y genera ideas. En primerísimo lugar, la legislación: “Solo mediante buenas

leyes podemos formar hombres virtuosos”.<sup>6</sup> De ello se seguía que la moral y la legislación son “una misma ciencia”. En el capítulo final de *l'esprit*, Helvétius hablaba de la conveniencia de reformar la sociedad por medio de la legislación con la finalidad de crear hombres “virtuosos”.

Se trata de una de las ideas más revolucionarias en la historia del pensamiento político; por la extrapolación a partir de una teoría esotérica del conocimiento, nace una nueva teoría política con las implicaciones prácticas más trascendentales. Su tesis central sostiene que el propósito de la política es hacer “virtuoso” al hombre y que el medio para dicho fin es la manipulación del ambiente social y político humano, que debe efectuarse sobre todo a través de la legislación, es decir, del Estado. Helvétius eleva al legislador al estatus de moralista supremo. Debía de ser consciente de las implicaciones de su teoría, porque decía que el “arte de formar al hombre” estaba íntimamente asociado con la “forma de gobierno”. El hombre ya no es una creación de Dios, sino un producto de sí mismo. También la sociedad es un “producto” y no un hecho dado o un “dato”. El buen gobierno no solo asegura “la mayor felicidad del mayor número” (una fórmula que al parecer acuñó el propio Helvétius), sino que literalmente rehace al hombre. La lógica de las ideas de Helvétius lleva de manera inexorable a la conclusión de que, en el transcurso de su aprendizaje sobre la naturaleza humana, el hombre “adquiere un poder ilimitado de transformación y remodelación del ser humano”. Esta proposición sin precedentes constituye la premisa de las ideologías tanto liberales como radicales de los tiempos modernos. Propone la justificación teórica del uso de la política para crear un “nuevo orden”.

Semejantes ideas, ya sea en su versión pura o diluida, ejercen una irris-

6 Claude-Adrien Helvétius. *Del espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1983.

tible atracción sobre los intelectuales. En efecto, si la existencia humana en todas sus manifestaciones obedece a leyes mecánicas que la razón puede poner al descubierto y encauzar hacia canales deseables, se deduce que los intelectuales, como custodios del conocimiento racional, son los dirigentes naturales del hombre. El progreso consiste en la subordinación instantánea o gradual de la vida a la “razón” o, tal como solía decirse en Rusia, la sustitución de la “espontaneidad” por la “conciencia”. De acuerdo con esta concepción, la existencia “espontánea”, según le dieron forma milenios de experiencia y tal como la encaman la tradición, la costumbre y las instituciones históricas, es “irracional”.

Una vida regida por la “razón” es una vida regida por intelectuales; no es sorprendente, por lo tanto, que los intelectuales quieran cambiar el mundo conforme a las exigencias de la “racionalidad”.<sup>7</sup> Una economía de mercado, con su derrochadora competencia y sus oscilaciones entre la sobreproducción y la escasez, no es “racional” y, en consecuencia, no cuenta con el favor de los intelectuales. Estos prefieren el socialismo, que es otra manera de llamar a la racionalización de la actividad económica. La democracia es imperativa, claro está, pero interpretada, a ser posible, como la voluntad “racional” y no real del pueblo: la “voluntad general” de Rousseau en vez de la que sale a la luz a través de las elecciones o los referéndums.

Las teorías de Locke y Helvétius permiten a los intelectuales reivindicar su carácter de “educadores” de la humanidad en el sentido más amplio de la palabra. Son el repositorio de la razón, que a su entender siempre es superior a la experiencia. Mientras

la humanidad anda a tientas en la oscuridad, ellos, los *illuminati*, conocen el camino a la virtud y, a través de esta, a la felicidad. Toda esta concepción los pone 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 para sobrellevar problemas como los que les

Edmund Burke



141

El genio de Burke consistió en discernir las premisas y consecuencias de esta manera de pensar; tal como se expresaba en las consignas y los actos de la Revolución francesa, e insistir, en respuesta a esta experiencia, en que, cuando se trata de asuntos humanos, las cosas nunca existen en “general”, sino únicamente en particular (“Nada es bueno sino en proporción, y con referencia”), y en que el pensamiento abstracto es la peor guía posible de la conducta.

<sup>7</sup> Francis G. Wilson ha señalado (“Public opinion and the intellectuals”, 1954) que aun al comienzo de los tiempos modernos, antes de que la influencia de la ciencia se hubiera hecho sentir de lleno, los intelectuales eran partidarios de una autoridad centralizada y un Estado poderoso.

Los hombres que dieron forma a la república estadounidense y los que llevaron a la Inglaterra victoriana por el camino de la reforma eran hombres de negocios con profundos intereses intelectuales; de algunos de ellos sería difícil decir si eran filósofos comprometidos en el arte de gobernar un Estado o estadistas cuya verdadera vocación era la filosofía.

toca personalmente afrontar; en palabras de William James, la capacidad de llegar a "alguna conclusión específica o [...] satisfacer alguna curiosidad especial [...] que el razonador tiene un interés temporal en alcanzar". El agricultor entiende las necesidades que, en materia climática y otras, tienen sus cultivos; un conocimiento que puede ser de escaso provecho en otro lugar e inútil en otra actividad. El agente inmobiliario conoce el valor de las propiedades de su zona. El político tiene una percepción de las aspiraciones y preocupaciones de sus electores. Las sociedades funcionan gracias a la inmensa variedad de tipos concretos de conocimiento acumulado sobre la base de la experiencia por los individuos y grupos que las constituyen.

Los intelectuales, y solo ellos, afirman conocer las cosas "en general". Al crear "ciencias" de los asuntos humanos —la ciencia económica, la ciencia política, la sociología— establecen principios convalidados, dicen, por la "naturaleza" misma de las cosas. Dicha afirmación los autoriza a exigir el abandono de las prácticas existentes y la destrucción de las instituciones existentes. El genio de Burke consistió en discernir las premisas y consecuencias de esta manera de pensar, tal como se expresaba en las consignas y los actos de la Revolución francesa, e insistir, en respuesta a esta experiencia, en que, cuando se trata de asuntos humanos, las cosas nunca existen en "general", sino úni-

camente en particular ("Nada es bueno sino en proporción, y con referencia"), y en que el pensamiento abstracto es la peor guía posible de la conducta.

La teoría de Helvétius puede aplicarse de dos maneras. Podemos interpretar que significa que el cambio del ambiente social y político del hombre debe llevarse a cabo pacífica y gradualmente, de un modo ilustrado y por medio de la reforma de las instituciones. De ella también podemos inferir la conclusión de que la mejor forma de alcanzar ese fin es a través de la destrucción violenta del orden existente.

Que prevalezca uno u otro enfoque —el evolutivo o el revolucionario— parece depender en gran medida del sistema político del país en cuestión y las oportunidades que ofrece a los intelectuales de participar en la vida pública.

En las sociedades que posibilitan ejercer una influencia sobre las políticas a través de las instituciones democráticas y la libertad de palabra, es probable que los intelectuales opten por la alternativa más moderada. En Inglaterra y Estados Unidos, durante los siglos XVIII y XIX los intelectuales estaban profundamente involucrados en la vida política. Los hombres que dieron forma a la república estadounidense y los que llevaron a la Inglaterra victoriana por el camino de la reforma eran hombres de negocios con profundos intereses intelectuales; de algunos de ellos sería difícil decir si eran filósofos comprometidos en el arte de gobernar un Estado o estadistas cuya verdadera vocación era la filosofía. Incluso los pragmáticos tenían la mente abierta a las ideas de la época. Esta interacción de las ideas y la política daba a la vida política de los países anglosajones su conocido espíritu de compromiso. En ellos, los intelectuales no necesitaban retirarse y constituir una casta aislada. Actuaban sobre la opinión pública, que, a través de las instituciones democráticas, tarde o temprano afectaba a la legislación.

En Inglaterra y, a través de ella, en Estados Unidos, las ideas de Helvétius fueron cada vez más populares gracias principalmente a los escritos de Jeremy Bentham y los utilitaristas. Bentham era deudor de las ideas de aquel según las cuales la moral y la legislación son “una misma ciencia”, de que el hombre solo puede alcanzar la virtud por medio de “buenas leyes” y de que, por consiguiente, la legislación tiene una función “pedagógica”. Sobre esta base Bentham elaboró su teoría del radicalismo filosófico, que influyó profundamente en el movimiento de la reforma parlamentaria y la economía liberal. La preocupación de los países anglosajones modernos por la legislación como un instrumento para la mejora del ser humano puede remontarse directamente a Bentham y, a través de este, a Helvétius. En las especulaciones del primero y de los liberales ingleses, la violencia no tenía cabida; la transformación del hombre y la sociedad debía realizarse íntegramente por medio de las leyes y la ilustración. Pero, incluso en el marco de esta teoría de índole reformista, está presente la premisa tácita de que se puede y se debe rehacer al hombre. Dicha premisa vincula el liberalismo con el radicalismo y contribuye a explicar por qué, pese a su rechazo de los métodos violentos utilizados por los revolucionarios, cuando se ven obligados a escoger entre estos y sus adversarios conservadores, puede darse por hecho que los liberales preferirán compartir su suerte con los primeros. En efecto, lo que separa a los liberales de la extrema izquierda es la discrepancia sobre los medios utilizados, mientras que difieren con la derecha en la percepción fundamental de lo que es el hombre y debería ser la sociedad.

En los países que los excluían de la participación en la vida pública —y cuyos principales ejemplos son la Francia del antiguo régimen y Rusia—, los intelectuales eran propensos a formar castas adeptas a ideologías extremas. Tocqueville advirtió el hecho:

Mientras que en Inglaterra quienes escribían sobre el gobierno y quienes gobernaban se entremezclaban —los primeros introducían las nuevas ideas en la práctica y los últimos rectificaban y circunscribían las teorías con la ayuda de los hechos—, en Francia el mundo político parecía mantenerse dividido en dos provincias separadas y sin comercio entre sí. En la primera se administraba; en la segunda se establecían los principios abstractos sobre los cuales habría debido fundarse toda administración. Aquí se tomaban medidas particulares indicadas por la rutina, allá se proclamaban leyes generales sin pensar jamás en la manera de aplicarlas; a unos, la conducción de los asuntos, a otros, la dirección de las inteligencias.

Así, por encima de la sociedad real, cuya Constitución era todavía tradicional, confusa e irregular, donde las leyes eran diversas y contradictorias, los rangos estaban bien diferenciados, las condiciones eran fijas y las cargas, desiguales, se construía poco a poco una sociedad imaginaria en la cual todo parecía sencillo y coordinado, uniforme, equitativo y conforme a la razón.<sup>8</sup>

Siempre es peligroso buscar en analogías históricas las explicaciones de acontecimientos históricos; el modelo de la Revolución francesa utilizado por los radicales rusos no puso fin a sus pesadumbres y las de muchos otros. Sin embargo, en al menos un aspecto el ejemplo de la Francia del siglo XVIII es aplicable a la Rusia del siglo XX, a saber, el del reino de las ideas, a las que las circunstancias históricas concretas afectan menos que a las condiciones políticas y sociales. El clima intelectual de la Rusia tar-doimperial se asemejaba mucho al del *Ancien Régime* francés en vísperas de la revolución, y los círculos de los *philosophes* anticipaban los

8 Alexis de Tocqueville. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, tercera parte, capítulo 1.

La descripción que hace Cochin del clima en las *sociétés de pensée* francesas de finales del siglo XVIII coincide a la perfección con el prevaleciente en los círculos de la *intelligentsia* rusa un siglo después.

de la *intelligentsia* rusa. La analogía destaca hasta qué punto las tendencias intelectuales pueden generarse a sí mismas; refuerza la impresión de que el comportamiento de la *intelligentsia* rusa estaba menos influenciado por la realidad de su país que por ideas preconcebidas.

Un brillante aunque poco conocido historiador francés, Augustin Cochin, fue el primero en poner de relieve el clima intelectual singularmente destructivo que había prevalecido en Francia en las décadas previas a la revolución. Cochin comenzó sus investigaciones con un estudio del jacobinismo. En busca de sus antecedentes, llegó a los círculos sociales y culturales formados en Francia en las décadas de 1760 y 1770 para promover ideas "avanzadas". Esos círculos, que él denominó *sociétés de pensée*, estaban compuestos por asociaciones literarias, logias masónicas y academias, así como varios clubes "patrióticos" y culturales. Según Cochin, las *sociétés de pensée* se abrieron paso en una sociedad donde los estamentos tradicionales estaban en vías de desintegración. La persona que quería incorporarse a ellas debía romper los vínculos con su grupo social y disolver su identidad de clase (estamental) en una comunidad exclusivamente unida por un compromiso con ideas comunes. El jacobinismo fue un producto natural de este fenómeno; en Francia, a diferencia de Inglaterra, el movimiento favorable al cambio no surgió de las instituciones parlamentarias, sino de los clubes literarios y filosóficos.

Estos círculos, en los que el historiador especialista en Rusia reconoce muchos

de los rasgos de la *intelligentsia* rusa de un siglo después, tenían como misión principal la creación de consenso: se cohesionaban no a través de intereses compartidos, sino de ideas compartidas, implacablemente impuestas a sus miembros y acompañadas de crueles ataques contra quienes pensaban de otra manera. "Antes del Terror sangriento del año 93 hubo en la república de las letras, entre 1765 y 1780, un terror seco cuyo Comité de Salvación Pública fue la *Enciclopedia* y D'Alembert, su Robespierre. Ese terror segaba reputaciones como el otro segaría cabezas; su guillotina era la difamación."

Para los intelectuales de esta índole, el criterio de verdad no era la vida; creaban su propia realidad, o, mejor, surrealidad, solo sujeta a verificación con referencia a las opiniones que ellos aprobaban. Se ignoraban las pruebas en sentido contrario, y se marginaba despiadadamente a cualquiera que se inclinara a prestarles atención.

Esta forma de pensar conducía a un distanciamiento gradual de la vida. La descripción que hace Cochin del clima en las *sociétés de pensée* francesas de finales del siglo XVIII coincide a la perfección con el prevaleciente en los círculos de la *intelligentsia* rusa un siglo después:

Mientras que en el mundo real el juez de todo pensamiento es la prueba y su meta, el efecto, en este mundo el juez es la opinión de los otros y la meta, su confesión. [...] Cualquier pensamiento, cualquier esfuerzo intelectual, solo tiene existencia aquí por el asentimiento. Es la opinión la que hace el ser. Es real lo que los otros ven, verdadero lo que dicen, bueno lo que aprueban. Así queda invertido el orden natural; la opinión es aquí causa y no, como en la vida real, efecto. El parecer hace las veces del ser, el decir, del hacer. [...]

Y el término [...] de ese trabajo pasivo es una destrucción. Consiste, en suma, en eliminar, reducir. El pensamiento que se somete a él pierde al comienzo la preocu-

pación, luego y poco a poco el sentido, la noción de lo real, y debe justamente a esa pérdida el hecho de ser libre. Solo gana en libertad, en orden, en claridad, lo que pierde de su contenido real, de su asidero en el ser.<sup>9</sup>

Solo con la ayuda de esta intuición podremos entender las aparentes paradojas de la mentalidad del género *intelligentsia* y sobre todo de su especie más extrema, la *intelligentsia* rusa. Las teorías y los programas, a los que los intelectuales rusos dedicaban todas sus horas de vigilia, se evaluaban, en efecto, en relación no con la vida, sino con otras teorías y programas; el criterio de su validez eran la congruencia y la conformidad. La realidad viva se trataba como una perversión o una caricatura de la “auténtica” realidad, al acecho, invisible, detrás de las apariencias y a la espera de que la revolución la liberara. Esta actitud permitiría a la *intelligentsia* aceptar como verdaderas proposiciones que divergían por completo de los hechos demostrables y del sentido común, por ejemplo, que en el siglo XIX el nivel de vida de los obreros europeos sufría una caída constante; que en 1900 el campesino ruso estaba al borde de la muerte por inanición; que era legítimo, en nombre de la democracia, disolver una Asamblea Constituyente democráticamente elegida, o que, en términos más generales, la libertad implicaba inclinarse ante la necesidad. Para entender el comportamiento de la *intelligentsia* es imprescindible tener presente en todo momento su apartamiento deliberado de la realidad; en efecto, si bien los revolucionarios pueden ser despiadadamente pragmáticos al explotar, con fines tácticos, las demandas del pueblo, su idea de lo que este quiere es el producto de una completa abstracción. No es de sorprender que, al llegar al poder, los intelectuales revolucionarios tomen de inmediato el control de los medios

9 Augustin Cochin. *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*. Études d'histoire révolutionnaire, 4 ed., Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1921.

de información y establezcan una rigurosa censura, ya que solo mediante la supresión de la libertad de palabra pueden imponer su “surrealidad” a las personas comunes y corrientes atascadas en la ciénaga de los hechos.

El hábito exige la creación de un lenguaje especial mediante el cual los iniciados del movimiento puedan comunicarse entre sí y, al llegar al poder, imponer su fantasía a la población en general. Este lenguaje, con su propio vocabulario, fraseología y hasta sintaxis, que alcanzó su apogeo en la jerga anquilosada de la era estalinista, “no describe la realidad, sino una concepción ideal de esta”. Está sometido a rigurosos rituales y rodeado de tabúes léxicos. Ya mucho antes de 1917, las polémicas de los revolucionarios rusos se expresaban a través de este medio.

En ningún otro aspecto es esta propensión a crear una realidad propia más evidente —y perniciosa— que en la concepción que la *intelligentsia* se hace del “pueblo”. Los radicales insisten en hablar por el “pueblo” (a veces descrito como “las masas populares”) y actuar en su nombre contra la élite presuntamente egoísta que controla el Estado y la riqueza de la nación. Desde su punto de vista, la instauración de una sociedad justa y libre exige la destrucción del *statu quo*. Pero el contacto con las personas de carne y hueso no tarda en revelar que pocas de ellas, si las

El hábito exige la creación de un lenguaje especial mediante el cual los iniciados del movimiento puedan comunicarse entre sí y, al llegar al poder, imponer su fantasía a la población en general. Este lenguaje, con su propio vocabulario, fraseología y hasta sintaxis, que alcanzó su apogeo en la jerga anquilosada de la era estalinista, “no describe la realidad, sino una concepción ideal de esta”.

Solo reduciendo a las personas de carne y hueso a una mera idea se puede ignorar la voluntad de la mayoría en nombre de la democracia e instaurar una dictadura en nombre de la libertad.

hay, quieren la destrucción de su mundo conocido; lo que desean es que se dé solución a agravios específicos, es decir, una reforma parcial en la que todo lo demás quede como está. Se ha hecho notar que las rebeliones espontáneas son más conservadoras que revolucionarias, por cuanto suelen implicar un clamor por la restitución de derechos de los que la gente se siente injustamente despojada; miran hacia atrás. Para promover su ideal de un cambio integral, la *intelligentsia* debe, en consecuencia, crear una abstracción llamada “pueblo” a la que pueda atribuir sus propios deseos. Según Cochin, la esencia del jacobinismo no está en el terror, sino en el empeño de la élite intelectual en establecer un poder dictatorial sobre el pueblo en nombre del pueblo. La justificación de esta manera de proceder se encontraba en el concepto rousseauniano de “voluntad general”, conforme al cual la voluntad del pueblo era la que la “opinión” ilustrada decía que era:

Para los doctrinarios del régimen [revolucionario francés], *philosophes* y políticos, de Rousseau y Mably a Brissot y Robespierre, el verdadero pueblo es un ser ideal. La voluntad general, la voluntad ciudadana, supera la voluntad real, tal y como es, de la mayoría, así como la gracia domina y supera a la naturaleza en la vida cristiana. Rousseau lo dijo: la voluntad general no es la voluntad del número y tiene razón contra ella; la libertad del ciudadano no es la independencia del hombre y la suprime. En 1789, el verdadero pueblo solo existe virtualmente, en la conciencia o la imagina-

ción de los “hombres libres”, los “patriotas”, como se decía entonces [...], vale decir una pequeña cantidad de iniciados, reclutados de jóvenes, adiestrados sin descanso, formados a lo largo de toda su vida en las sociedades filosóficas [...], en la disciplina de la libertad.<sup>10</sup>

Solo reduciendo a las personas de carne y hueso a una mera idea se puede ignorar la voluntad de la mayoría en nombre de la democracia e instaurar una dictadura en nombre de la libertad.

Toda esta ideología y el comportamiento al que dio origen —una mezcla de las ideas planteadas por Helvétius y Rousseau— eran históricamente nuevos, una creación de la Revolución francesa, y legitimaron los experimentos sociales más salvajes. Aunque por razones personales Robespierre despreciaba a Helvétius (lo creía culpable de haber perseguido a su ídolo, Rousseau), todo su pensamiento estaba profundamente influenciado por él. Para Robespierre, la misión de la política era el “reino de la virtud”. La sociedad se dividía en “buenos” y “malos” ciudadanos, y de esa premisa aquel llegaba a la conclusión de que “todos los que no piensan como nosotros deben ser eliminados de la ciudad”.

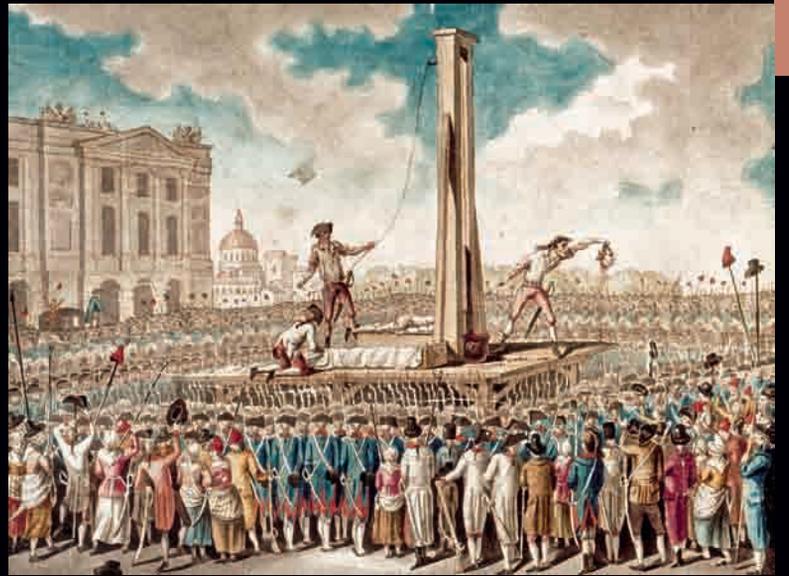
Tocqueville quedó perplejo con todo este fenómeno cuando, en una etapa postrera de su vida, consagró su atención a la historia de la Revolución francesa. Un año antes de morir, le confió a un amigo:

Existe, además, en aquella enfermedad que es la Revolución francesa algo particular que yo siento pero que no puedo describir ni analizar sus causas. Es un *virus* de una especie nueva y desconocida. Han existido revoluciones violentas en el mundo, pero el carácter desmesurado, violento, radical,

10 August Cochin. *La crise de l'histoire révolutionnaire*. Taine et M. Aulard, Paris, Honoré Champion, 1909.



*Triomphe de l'Armée Parisienne réunis au Peuple à son retour de Versailles à Paris  
le 6 Octobre 1789*



*French Habits N° 6.*

*Le Bourreau.*



*The OBSCURITY of FRANCE! arising from her being Oppressed from the Face of the EARTH  
in the Political Warfare Disgraced*

Los intelectuales solo pueden ganar influencia en una sociedad igualitaria y abierta, donde las barreras estamentales ya no existen y la opinión da forma a la política. En una sociedad de estas características asumen el papel de formadores de la opinión, para lo cual se valen de la palabra impresa y otros medios, así como de las instituciones educativas.

desesperado, audaz, casi loco y, sin embargo, poderoso y eficaz de estos revolucionarios no tiene precedentes, me parece, en las grandes agitaciones sociales de los siglos pasados. ¿De dónde procede esta nueva raza? ¿Quién la ha producido? ¿Quién la ha hecho tan eficaz? ¿Quién la perpetúa? Estamos, pues, siempre frente a los mismos hombres, aunque las circunstancias sean diferentes, y estos hombres han tenido herederos en todo el mundo civilizado. Mi espíritu se agota en la tarea de concebir una noción clara de ese objeto y de buscar los medios para describirlo correctamente. Con independencia de todo aquello que tiene una explicación en la Revolución francesa, hay algo en su espíritu y en sus actos que permanece inexplicado. Siento dónde está el objeto desconocido, pero me esfuerzo en vano y no puedo levantar el velo que lo cubre. Lo sondeo como a través de un cuerpo extraño que me impide tocarlo o verlo.<sup>11</sup>

Si Tocqueville hubiera vivido en el siglo XX tal vez le habría resultado más fácil identificar el "virus", porque su mezcla peculiar de ideas e intereses grupales ya es hoy un lugar común.

11 Alexis de Tocqueville. Carta a Louis de Kergolay, citada por Francois Furet en *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.

Los intelectuales solo pueden ganar influencia en una sociedad igualitaria y abierta, donde las barreras estamentales ya no existen y la opinión da forma a la política. En una sociedad de estas características asumen el papel de formadores de la opinión, para lo cual se valen de la palabra impresa y otros medios, así como de las instituciones educativas. Aunque la *intelligentsia* se complace en imaginarse abnegadamente dedicada al bien público, y cree por lo tanto ser más una fuerza moral que un grupo social, el hecho de que sus miembros compartan valores y metas comunes implica de manera inevitable que también tengan intereses comunes, que bien pueden chocar con los ideales que profesan; es algo que le cuesta admitir. Su profunda aversión al autoanálisis sociológico —en marcado contraste con su inclinación a analizar a todos los demás grupos y clases sociales, y en especial a su principal obstáculo en el camino hacia el poder, la "burguesía"— ha dado como resultado una llamativa escasez de obras sobre el tema. La exigua literatura sobre la *intelligentsia* como fenómeno social e histórico es completamente desproporcionada en relación con la importancia de este grupo.

Aunque los intelectuales solo pueden prosperar en sociedades libres de los privilegios estamentales y con una ciudadanía igualitaria, como las surgidas en Occidente en los tiempos modernos, dichas sociedades los colocan en una posición ambivalente. Si bien disfrutan de una enorme influencia sobre la opinión pública, en el plano social constituyen un elemento marginal, dado que no controlan ni la riqueza ni el poder político. Una buena parte de ellos conforman un proletariado intelectual que solo a duras penas se las arregla para ganarse la vida; aun los representantes más afortunados de este grupo son económica y políticamente insignificantes, y a menudo se ven forzados a actuar como los portavoces a sueldo de la élite de la nación. Es doloroso encontrarse en una posición así, sobre todo para quienes

se consideran mucho más merecedores de las prerrogativas del poder que aquellos que efectivamente lo ostentan en virtud del nacimiento o de la explotación económica.

El capitalismo beneficia a la *intelligentsia* al incrementar la demanda de sus servicios y ofrecer a sus miembros la oportunidad de ejercer la profesión de formadores de la opinión.

El libro más barato, el diario o el folleto baratos, junto con la ampliación del público que fue en parte su producto pero en parte un fenómeno independiente debido al acceso a la riqueza y la influencia alcanzado por la burguesía industrial, y al aumento concomitante de la importancia política de una opinión pública anónima: todos estos beneficios, al igual que la creciente libertad respecto de la coacción, son productos secundarios del motor capitalista.<sup>12</sup>

“Todas las sociedades”, escribió Raymond Aron,

han tenido sus escribas [...], sus letrados o artistas [...], sus expertos. [...] Ninguna de estas tres especies pertenece exclusivamente a la civilización moderna. [Pero] esta no deja de presentar rasgos singulares que afectan al número y la condición de los intelectuales. El reparto de la mano de obra entre los diferentes oficios se modifica en la medida del desarrollo económico; el porcentaje de mano de obra empleada en la industria aumenta, el de la mano de obra empleada en la agricultura disminuye, mientras se abulta el llamado “sector terciario”, que engloba profesiones múltiples, de desigual prestigio, desde la del chupatintas de oficina hasta la del investigador en su laboratorio. Las sociedades industriales incluyen a trabajadores no manuales en mayor cantidad, absoluta y relativa, que

todas las sociedades conocidas. [...] Las tres especies de trabajadores no manuales —escribas, expertos, letrados— progresan simultáneamente, si no al mismo ritmo. Las burocracias ofrecen salida a los escribas de baja cualificación; el encuadramiento de los trabajadores y la organización de la industria exigen expertos numerosos y de creciente especialización; las escuelas, las universidades, los medios de esparcimiento o de comunicación (cine, radio) contratan letrados, artistas o técnicos de la palabra o de la escritura, simples divulgadores. [...] La multiplicación de los puestos de trabajo sigue siendo un hecho crucial, que nadie ignora, pero cuyo alcance no siempre se advierte.<sup>13</sup>

Al engrosar las filas del “sector terciario” de la economía moderna, los intelectuales se convierten en un grupo social con sus propios intereses, el más importante de los cuales demanda el crecimiento en la cantidad y el prestigio de los empleos administrativos, un objetivo que la centralización y la burocratización promueven mejor que cualquier otra medida. Sus intereses requieren, además, una libertad de palabra irrestricta, y los intelectuales, aun cuando contribuyan al ascenso al poder de regímenes que suprimen las libertades, se oponen siempre y en todas partes a las trabas a la libre expresión, siendo a menudo las primeras víctimas de sus propios triunfos.

Paradójicamente, pues, el capitalismo y la democracia, al mismo tiempo que realzan el papel de los intelectuales, también acentúan su descontento. Su estatus en una sociedad capitalista está muy por debajo del que tienen los políticos y empresarios, a quienes ellos menosprecian como aficionados en el arte de la administración social. Pero envidian su riqueza, su autoridad y su prestigio. En algunos aspectos, para los inte-

12 Joseph Shumpeter. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984.

13 Raymond Aron. *El opio de los intelectuales*, Buenos Aires, Siglo XX, 1979.

lectuales era más fácil adaptarse a la sociedad premoderna, donde el estatus lo fijaban la tradición y la ley, que al fluctuante mundo del capitalismo y la democracia, donde se sienten humillados por la falta de dinero y estatus; Ludwig von Mises creía que sienten apego por las filosofías anticapitalistas "para hacer inaudible la voz interior que les dice que son enteramente responsables de su propio fracaso".

Como antes se ha señalado, los intelectuales pueden evitar estas humillaciones y llegar a la cima solo con una condición: que la sociedad se "racionalice" —esto es, se intelectualice— y la "razón" reemplace el libre juego de las fuerzas económicas y políticas. Esto significa el socialismo. El principal enemigo de los socialistas, en su vertiente tanto pacífica ("utópica") como violenta (revolucionaria), ha sido siempre el "espontaneísmo", término con el cual aluden al *laissez-faire* en sus manifestaciones tanto económicas como políticas. El llamamiento a la abolición de la propiedad privada de los medios de producción en nombre de la "sociedad", común a todos los programas socialistas, permite en teoría racionalizar la producción de bienes y volver equitativa su distribución. Y da la casualidad de que también pone a quienes afirman saber qué es "racional" —los intelectuales— en una posición dirigente. Como en el caso de otros movimientos de clase, el interés y la ideología coinciden; así como las demandas de la burguesía para que se eliminaran las restricciones a las actividades manufactureras y el comercio en nombre del bienestar público eran instrumentales para sus propios intereses, el llamamiento de los intelectuales radicales a la nacionalización de las primeras y el segundo, hecho en nombre de las masas, funciona casualmente en su propio beneficio.

Mijaíl Bakunin, el líder anarquista contemporáneo de Marx, fue el primero en advertir esta coincidencia y sostener que detrás del anhelo de socialismo de los intelectuales hay intereses de clase comunes y

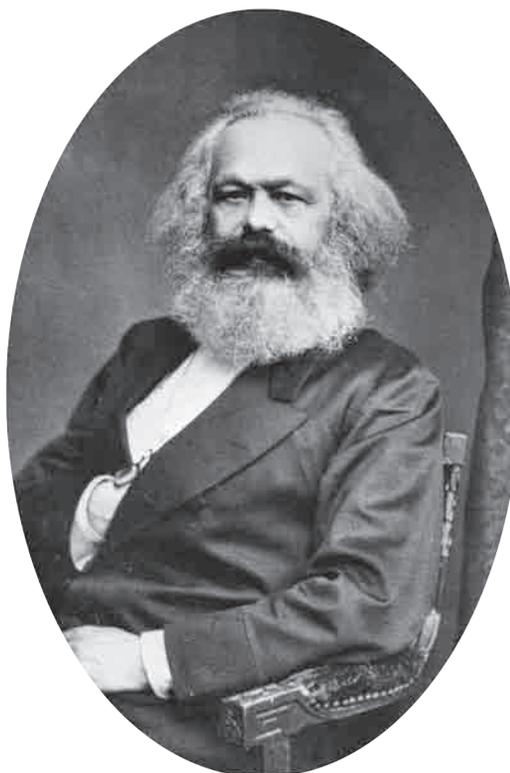
corrientes. Bakunin se oponía a la concepción marxista del Estado socialista con el argumento de que daría lugar a la dominación comunista de las masas.

Según el señor Marx, el pueblo debería no solo no abolir [el Estado], sino, al contrario, fortalecerlo y consolidarlo y, de este modo, ponerlo a plena disposición de sus benefactores, custodios y maestros, los jefes del Partido Comunista; en otras palabras, del señor Marx y sus amigos, que luego procederán a libertar a su manera. Centralizarán las riendas del gobierno en un puño de hierro, porque el pueblo ignorante necesita una fuerte tutela. Crearán un banco central estatal que concentrará en sus manos toda la producción comercial e industrial, agrícola y hasta científica. Dividirán a las masas del pueblo en dos ejércitos, el industrial y el agrícola, bajo el mando directo de ingenieros del Estado, que constituirán la nueva clase político-científica privilegiada.<sup>14</sup>

Otro anarquista, el polaco Jan Machajski, describía el socialismo como una ideología formulada en interés de la *intelligentsia*, "una clase privilegiada emergente", cuyo capital consistía en una educación superior. En un Estado socialista, sus miembros reemplazarían a la antigua clase de los capitalistas y llegarían a una posición dominante como administradores y expertos. El "socialismo científico" promete a "los esclavos de la sociedad burguesa la felicidad después de la muerte, y garantiza el paraíso socialista a sus descendientes".

No era probable que este mensaje atrajera a los intelectuales, de modo que no es casual que Marx derrotara a Bakunin y lograra su expulsión de la Primera Internacional, y que en el mundo moderno el anarquismo no sea más que una vaga sombra del

14 Mijaíl Bakunin. *Estatismo y anarquía*, Barcelona, Orbis, 1984.

Friedrich Engels y  
Karl Marx

socialismo. La experiencia histórica indica que cualquier movimiento que cuestione la ideología y los intereses de los intelectuales está destinado a fracasar, y que cualquier intelectual que desafíe a su clase se condena a la oscuridad.

El socialismo suele concebirse como una teoría que aspira a una distribución más equitativa de la riqueza con el objetivo último de crear una sociedad libre y justa. Este es sin lugar a dudas el programa explícito de los socialistas. Pero detrás de él acecha una meta aún más ambiciosa, la creación de un nuevo tipo de ser humano. La premisa subyacente es la idea de Helvétius de que, al generar un ambiente que haga del comportamiento social un instinto natural, el socialismo permitirá al hombre realizar su potencial en toda su plenitud. A su vez, esto posibilitará en última instancia prescindir del Estado y la coacción que es al parecer su principal atributo. Todas las doctrinas socialistas, desde la más moderada hasta la más extrema, suponen que los seres humanos son infinitamente maleables porque su personalidad es el producto del entorno económico; en consecuencia, un cambio en este debe modificarlos y modificar su comportamiento.

Marx cursó estudios filosóficos principalmente en su juventud. A los veintiséis años, cuando era un *emigré* en París,

se sumergió en la filosofía y comprendió de inmediato las implicaciones políticas de las ideas de Helvétius y sus contemporáneos franceses. En *La sagrada familia* (1844-1845), el libro que marcó su ruptura y la de Engels con el radicalismo idealista, tomó directamente de Locke y Helvétius sus premisas filosóficas y psicológicas. “Todo el desarrollo del hombre —escribió— depende de la educación y las circunstancias.”

Si el hombre obtiene del mundo sensible y de la experiencia sobre el mundo sensible todo conocimiento, sensación, etcétera, conviene entonces organizar el mundo empírico de tal manera que el hombre asimile cuanto encuentre en él de verdaderamente humano. [...] Si el hombre es formado por las circunstancias, es preciso que las circunstancias se formen humanamente.<sup>15</sup>

Esto, el *locus classicus* de la filosofía marxista, justifica un cambio total en la organización de la sociedad, es decir, una revolución. Según esta manera de pensar —que, a decir verdad, se desprende inexorablemente de las premisas filosóficas formula-

15 Karl Marx y Friedrich Engels. *La sagrada familia o crítica de la crítica contra Bruno Bauer y sus consortes*, Madrid, Akal, 1981.

das por Locke y Helvétius—, el hombre y la sociedad no llegan a la existencia por obra de un proceso natural, sino que son “construidos”. Este “conductismo radical”, tal como se ha denominado, llevó a Marx a acuñar en 1845 el que es probablemente su más célebre aforismo: “Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras; ahora se trata de transformarlo”. Por supuesto, tan pronto como un pensador empieza a plantearse que su misión no consiste “solo” en observar el mundo y adaptarse a él, sino cambiarlo, deja de ser un filósofo y se convierte en un político con sus propias motivaciones e intereses políticos.

Ahora bien, cabe concebir la idea de cambiar el mundo “gradualmente”, por medio de la educación y las leyes. Y ese cam-

bio gradual es, en efecto, lo que todos los intelectuales propiciarían si su preocupación exclusiva fuera la mejora de la condición humana, dado que la evolución da cabida al ensayo y el error, el único camino probado al progreso. Pero muchos de los que quieren cambiar el mundo consideran que el descontento humano es algo que no hay que remediar, sino explotar. La explotación del resentimiento, no su solución, ha estado en el centro de la política socialista desde la década de 1840; es lo que distinguía a los autodesignados socialistas “científicos” de sus predecesores “utópicos”. Esta actitud ha llevado al surgimiento de lo que Anatole Leroy-Beaulieu, en un libro notablemente presciente, llamó en 1902 “política del odio”. El socialismo, señalaba, eleva “el odio a la elevada categoría de principio” y comparte con sus enemigos mortales, el nacionalismo y el antisemitismo, la necesidad de aislar y destruir “quirúrgicamente” al presunto enemigo. Los radicales comprometidos temen la reforma porque los priva de influencia y refuerza el poder de la élite gobernante; prefieren la más salvaje represión. La consigna de los revolucionarios rusos, “*Chem juzhe, tem luchshe*” (“Cuanto peor, mejor”), expresaba esta manera de pensar.

Hay desde luego muchos tipos de socialistas, desde los más democráticos y humanitarios hasta los más despóticos y crueles, pero la diferencia radica en los medios, no en los fines. Cuando se analice la actitud de los socialistas rusos y extranjeros frente a los brutales experimentos de los bolcheviques, tendremos la oportunidad de comprobar sus incoherencias: repugnancia ante sus atrocidades combinada con una admiración por su inflexible compromiso con la causa común y una predisposición a ayudarlos cada vez que se veían amenazados. Como veremos, los bolcheviques no podrían haber tomado el poder ni haberlo conservado de no ser por el apoyo, activo y pasivo, que les dieron los socialistas democráticos y no violentos.



León Trotski

Muchos de los que quieren cambiar el mundo consideran que el descontento humano es algo que no hay que remediar, sino explotar.

Sabemos por la palabra autorizada de León Trotski que la mirada de los arquitectos del golpe de Estado de octubre de 1917 iba mucho más allá de la corrección de las inequidades del capitalismo. En su descripción del futuro a comienzos de la década de 1920, Trotski predecía: “La vida comunista no se formará a ciegas, como los arrecifes de coral; será construida conscientemente, el pensamiento crítico la someterá a prueba, será dirigida y corregida. Al dejar de ser espontánea, la vida dejará de estar estancada”. Tras desestimar toda la historia humana hasta octubre de 1917 como una era de “estancamiento”, Trotski procedía a describir el ser humano que el nuevo régimen crearía:

El hombre comenzará, por fin, a entrar de veras en armonía consigo mismo. [...] Querrá dominar en primer lugar los procesos semiconscientes y luego también los procesos inconscientes de su organismo: la respiración, la circulación de la sangre, la digestión, la reproducción y, dentro de ineludibles límites, los subordinará al control de la razón y la voluntad. Aun la vida puramente fisiológica será objeto de una experimentación colectiva. La especie humana, el indolente *Homo sapiens*, volverá a sufrir una reconstrucción radical y, en sus propias manos, se convertirá en objeto de los métodos más complejos de selección artificial y adiestramiento psicofísico. [...] El hombre se fijará la meta de dominar sus emociones, elevar sus instintos a la altura de la conciencia, hacerlos transparentes [...], crear un tipo sociobiológico superior, un superhombre, si se quiere. [...] Será incomparablemente más fuerte, más sabio, más sutil. Su cuerpo será más armonioso; sus movimientos, más rítmicos, y su voz, más melodiosa. Las formas de vida adquirirán una teatralidad dramática. El tipo humano medio se elevará a las alturas de un Aristóteles, un Goethe, un Marx. Y más allá de esa cordillera aparecerán otras cumbres.<sup>16</sup>

Estas reflexiones, no de un adolescente soñador sino del organizador de las victorias bolcheviques de octubre de 1917 y de la guerra civil, nos permiten penetrar en la psique de quienes hicieron la revolución más grande de los tiempos modernos. Ellos y quienes los emularían aspiraban nada menos que a reproducir el sexto día de la Creación y perfeccionar su defectuoso producto; el hombre iba a rehacerse “con sus propias manos”. Podemos entender ahora lo que Nikolái Chernishevski, un destacado radical ruso de la década de 1860 que influyó mucho en Lenin, tenía en mente al decir que su “principio antropomórfico” significaba “*Homo homini deus*” (“El hombre es el dios del hombre”).

La *intelligentsia* rusa hizo su aparición en esa misma década de 1860, a raíz de las grandes reformas de Alejandro II. Tras la humillante derrota sufrida en la guerra de Crimea, el gobierno zarista decidió que tenía que activar a la sociedad rusa e implicarla más en la vida pública. Pero la sociedad demostró ser difícil de movilizar. “El país, pacientemente formado en la inercia, perdió toda capacidad de iniciativa, y cuando [...] tuvo conocimiento de que se esperaba que actuara por sí mismo y se encargara de la resolución de los asuntos locales, apenas supo cómo responder a la invitación, ya que había perdido el hábito de la acción y el interés en la vida pública, sobre todo en las provincias.” Esta inercia ofreció a los intelectuales rusos la ocasión de presentarse como los portavoces de la sociedad, que de todos modos no tenía la oportunidad de expresarse a través de elecciones.

Varias políticas que el gobierno puso en marcha en esta época generaron condiciones favorables para el crecimiento de la *intelligentsia*, entre ellas la suavización de la censura. Durante el reinado anterior

16 León Trotski. *Literatura y revolución*, Buenos Aires, Ediciones Ryr, 2015.

de Nicolás I, esta había alcanzado niveles de dureza insensatos, que volvían cada vez más difícil la comunicación por medio de la palabra impresa. Bajo el nuevo monarca, se abolió la censura previa y las normas que regían las publicaciones se atenuaron lo suficiente para permitir la difusión de las ideas más radicales por medio de un lenguaje codificado (“esópico”). La prensa periódica se convirtió en el principal vehículo a través del cual los formadores de opinión de Moscú y San Petersburgo ejercían su influencia sobre la manera de pensar en las provincias. En la segunda mitad del siglo XIX, la prensa rusa disfrutaba de una sorprendente libertad para criticar a las autoridades; hacia 1900, la mayor parte de los diarios y revistas mensuales expresaban puntos de vista opositores.

En 1863 se concedió autonomía a las universidades, y a partir de entonces sus cuerpos docentes pudieron autogobernarse. El ingreso en las instituciones de enseñanza superior se abrió a los plebeyos, que durante el reinado de Nicolás I habían estado prácticamente excluidos de ellas. Pronto, estas instituciones se convirtieron en centros de agitación política. Un elevado porcentaje de la *intelligentsia* rusa se radicalizó durante sus años estudiantiles.

La introducción entre 1864 y 1870 de órganos de autogobierno —los *zemstvos* y los consejos municipales— ofreció a los intelectuales la oportunidad de un empleo público profesional. Junto con los maestros rurales, los agrónomos, los médicos, los estadísticos y otros expertos contratados por los *zemstvos* y conocidos en conjunto como el “tercer elemento”, conformaron un cuerpo activo con inclinaciones radicales, si no revolucionarias, que fueron motivo de mucha inquietud para la burocracia zarista. Los revolucionarios profesionales desdeñaban este tipo de trabajo con el argumento de que contribuía a consolidar el régimen existente. Los diputados elegidos para integrar los *zemstvos*, por su parte, eran de tendencia liberal o liberal-conservadora.

Por último, el crecimiento de la economía rusa generó una demanda de especialistas profesionales de todo tipo: abogados, ingenieros, científicos, gerentes, etcétera. Con independencia del gobierno, estos expertos formaron asociaciones o “uniones” (*soiuzi*) profesionales, imbuidas en distinta medida de un espíritu antiautocrático y prooccidental. Como hemos visto, entre 1900 y 1905 dichas asociaciones desempeñaron un papel importante en el desencadenamiento de la agitación revolucionaria.

Así, entre 1860 y 1900 se cumplió una de las condiciones previas para el surgimiento de una *intelligentsia*: aparecieron oportunidades de independizarse económicamente del Estado junto con los instrumentos para la difusión de ideas no convencionales. Estas condiciones favorables hicieron que no tardara en formarse una ideología capaz de unir a la *intelligentsia* en un grupo bien cohesionado.

La *intelligentsia* rusa era propensa a los más alocados excesos intelectuales, a las pendencias y las sofisterías teóricas, pero estas disputas no deben oscurecer el hecho de que sus miembros compartían un corpus de ideas filosóficas. Dichas ideas no tenían nada de originales; en casi todos los casos procedían de la Ilustración y se habían actualizado a la luz de la ciencia moderna. De los materialistas franceses del siglo XVIII y sus seguidores alemanes decimonónicos, los intelectuales rusos adoptaron la concepción “monista” del hombre como una criatura constituida únicamente por sustancias materiales en las cuales no había lugar para un “alma”. Las ideas que no se ajustaban a los criterios materialistas, empezando por la de Dios, se consideraban ficciones de la imaginación. Conforme al principio utilitario, corolario habitual del materialismo, los intelectuales rechazaban las costumbres e instituciones que no satisfacían el criterio de aportar “la mayor felicidad al mayor número”. Los primeros exponentes de esta ideología en Rusia recibieron el calificativo

de “nihilistas”, un término con frecuencia malinterpretado al atribuírseles no creer en nada; en realidad, los nihilistas tenían creencias muy firmes, pero para ellos no había nada sagrado e insistían en la validez universal del materialismo y el utilitarismo.

El positivismo, la doctrina de Auguste Comte, ejerció una doble influencia sobre los intelectuales rusos. Como metodología para el estudio de la sociedad humana (para la cual Comte acuñó la palabra “sociología”), fortalecía el materialismo y el utilitarismo por cuanto enseñaba que el comportamiento humano seguía leyes que, si eran estudiadas de forma científica, lo convertirían en algo completamente predecible. Es posible manejar científicamente a la humanidad con la ayuda de la ciencia de la sociedad o sociología, que es a la sociedad lo que la física es a la materia inerte y la energía y la biología, a los organismos vivos. A partir de la década de 1860 esta proposición alcanzó la categoría de axioma en los círculos de la *intelligentsia* rusa. El positivismo también ejerció una influencia más efímera con su teoría del progreso como avance de la ilustración, revelado en el desplazamiento gradual de los modos de pensamiento “teológico” y “metafísico” y su reemplazo por el modo científico o “positivista”.

El materialismo, el utilitarismo y el positivismo se convirtieron en la ideología de la *intelligentsia* rusa y en la prueba que determinaba si uno estaba cualificado para pertenecer a ella. Nadie que creyera en Dios y la inmortalidad del alma, por muy “ilustrado” y “progresista” que fuera en otros aspectos, podía albergar la pretensión de ser un *intelligent*. Tampoco había lugar en la *intelligentsia* para quienes asignaban a lo accidental un papel en los asuntos humanos o creían ya fuera en la inmutabilidad de la “naturaleza humana” o en valores morales trascendentales. La historia intelectual rusa está repleta de ejemplos de *intelligenti* que, tras plantear dudas sobre uno o más aspectos de esta ideología, sufrían la expulsión de sus filas.

El “terror seco” que Cochin constataba en la Francia prerrevolucionaria era muy visible en la Rusia prerrevolucionaria; también allí la difamación de los desviados y marginales servía para preservar la cohesión del grupo. Como la supervivencia de la *intelligentsia* dependía de que sus miembros se adhirieran a un consenso ideológico, este se imponía implacablemente. Así pues, la *intelligentsia* era incapaz de adaptarse a una realidad cambiante, lo que llevó a Piotr Struve a describirla como “la estirpe de seres humanos tal vez más conservadora del mundo”.

La *intelligentsia* mantenía tenues relaciones con los creadores de la cultura rusa, los novelistas, poetas y artistas. A estos les disgustaban enormemente los intentos de los activistas políticos de imponer restricciones a su trabajo. A su manera, dichas restricciones eran mucho más onerosas que la censura oficial del gobierno; en efecto, mientras que este ejercía una censura negativa, prohibiendo ciertos temas, la *intelligentsia* ejercía su variante positiva, al exigir que el arte y la literatura sirvieran a la causa del progreso social, tal como ella la definía. Las relaciones entre ambos grupos empeoraron

La *intelligentsia* mantenía tenues relaciones con los creadores de la cultura rusa, los novelistas, poetas y artistas. A estos les disgustaban enormemente los intentos de los activistas políticos de imponer restricciones a su trabajo. A su manera, dichas restricciones eran mucho más onerosas que la censura oficial del gobierno; en efecto, mientras que este ejercía una censura negativa, prohibiendo ciertos temas, la *intelligentsia* ejercía su variante positiva, al exigir que el arte y la literatura sirvieran a la causa del progreso social, tal como ella la definía.

aún más en la década de 1890, cuando Rusia cayó bajo la influencia del arte y la literatura modernistas, imbuidos de su concepción del "arte por el arte". El control que los intelectuales radicales procuraban ejercer sobre la cultura, para ponerla al servicio de objetivos utilitarios y ya no estéticos, tenía escaso efecto sobre el talento genuino; ningún escritor o artista ruso distinguido se sometía a este tipo de tiranía. Su principal consecuencia fue apartar a la *intelligentsia* de las fuentes más vitales de la cultura de la época. De tanto en cuando, el conflicto latente se volvía explícito, como cuando Chéjov le confesó a un amigo en medio de un estallido de ira, muy poco común en él: "No creo en nuestra *intelligentsia*; es hipócrita, falsa, histérica, inculata, perezosa. No creo en ella cuando sufre y se queja, porque sus opresores se alojan en su fuero más íntimo".

Las universidades fueron el lugar donde el disenso alcanzó por primera vez un carácter abierto y endémico en Rusia. Aunque los estatutos de 1863 les concedían una considerable autonomía, su principal beneficiario era el cuerpo docente; los estudiantes siguieron recibiendo el trato reservado a los menores, sometidos a una disciplina estricta. Esta situación les irritaba y de vez en cuando organizaban protestas para dar rienda suelta a su frustración. Los pretextos eran a menudo de poca monta y no solían ser de naturaleza política. Bajo un régimen más tolerante se habría dejado que se disiparan. Pero las autoridades rusas conocían una sola manera de ocuparse de la "insubordinación": la represión. Los estudiantes culpables de cosas no demasiado graves como altercados o incumplimiento de las normativas eran detenidos y expulsados, a veces para siempre. Semejante dureza provocó la radicalización del alumnado y contribuyó a transformar las instituciones de enseñanza superior en centros opositores.

En los últimos años de la década de 1860, los estudiantes formaron círculos

para discutir cuestiones públicas y su papel en la sociedad. En un principio, dichos círculos no mostraron inclinaciones políticas, y mucho menos revolucionarias. Influidos por el positivismo francés, identificaban el progreso con la ciencia y la ilustración y consideraban que su misión era difundir el evangelio del materialismo y el utilitarismo. En esta época, miles de jóvenes rusos que no tenían interés en la ciencia ni talento para dedicarse a ella se matricularon en las facultades científicas, con la idea de que, al escudriñar a través de microscopios o diseccionar ranas, promovían la causa de la felicidad humana.

Este científicismo ingenuo siguió pronto su curso natural hasta extinguirse; era solo el principal de los entusiasmos que un visitante francés consideró característicos de los intelectuales rusos, que se dejaban fascinar rápidamente por las nuevas ideas y con la misma rapidez se aburrían de ellas. Las ideas novedosas que penetraron en las universidades a comienzos de la década de 1870 ya tenían implicaciones en materia de activismo y, en el contexto ruso de la época, también revolucionarias. La emancipación de los siervos, pieza central de las grandes reformas, había transformado a veinte millones de rusos de esclavos en súbditos. Los estudiantes interpretaron que este hecho les asignaba una misión: llevar el mensaje del positivismo y el materialismo a las masas rurales. En la primavera de 1874, cientos de ellos dejaron las aulas y se dispersaron por el campo. La mayoría eran "propagandistas", seguidores de Piotr Lávrov, y hacían suya la tarea de ilustrar a los campesinos acerca de las injusticias del régimen, con la esperanza de que dicho conocimiento los impulsara a la acción. Un grupo más pequeño de "agitadores", los partidarios de Bakunin, creía que los campesinos eran rebeldes por instinto y recurrirían a la violencia una vez que se les dijera que eran muchos los que estaban con ellos. En su mayor parte, los jóvenes "socialistas revolucionarios" que participaban en esta primera cruzada de "ida hacia el pueblo"



estaban aún comprometidos con la idea de un cambio por obra de la instrucción y la enseñanza. Pero la persecución a la que los sometieron las autoridades, alarmadas ante la agitación campesina, convirtió a muchos en revolucionarios hechos y derechos. Hacia 1877, cuando se produjo el segundo movimiento de “ida hacia el pueblo”, había en Rusia varios centenares de experimentados activistas radicales. Y miles de simpatizantes en las universidades y la sociedad en general los apoyaban.

Los contactos cara a cara con el “pueblo” se revelaron como una experiencia desconcertante para los jóvenes radicales. El *mujik* resultó ser una criatura muy diferente de la que habían imaginado, un “noble salvaje” inmerso en la vida comunal, un igualitario y un anarquista nato que solo necesitaba aliento para levantarse contra el zar, los terratenientes y los capitalistas. El siguiente extracto de las memorias de un “propagandista” de la década de 1870 refleja dicho desconcierto. Habla un campesino: “En cuanto a la tierra, tenemos poca. No hay lugar ni para una gallina. Pero el zar nos la dará. Sin duda. Sin tierra 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? ¡Conseguiremos la tierra! ¡Sin du-da al-gu-na! Ya verá”.

El autor señalaba consternado los efectos de la propaganda radical en los campesinos:

¡Qué curiosa la manera en que la mente campesina interpretaba nuestros discursos y conceptos! [...] sus conclusiones y comparaciones me dejaban completamente perplejo. “Nos va mejor bajo el zar.” Sentía un golpe en la cabeza, como si me hubieran clavado un clavo. [...] ¡Ahí están, me dije, los frutos de la propaganda! No destruimos las ilusiones, las fortalecemos. Fortalecemos la vieja fe del pueblo en el zar.

El zar Alejandro II

La desilusión con el pueblo empujó al terrorismo a los radicales más decididos. Mientras que muchos de los socialistas revolucionarios decepcionados abandonaron el movimiento y un puñado adoptó las doctrinas de la socialdemocracia alemana, una minoría comprometida decidió seguir adelante por otros medios. En el otoño de 1879, dicha minoría creó una organización secreta llamada Voluntad del Pueblo (*Naródnaya Volia*). La misión de sus treinta miembros con dedicación plena, agrupados en un Comité Ejecutivo, era combatir el régimen zarista mediante el terror sistemático; nada más fundarse, el grupo dictó una “sentencia” de muerte contra Alejandro II. Era la primera organización política terrorista de la historia, y sería el modelo de todas las organizaciones de este tipo que la seguirían en Rusia y otros lugares. El recurso al terror significaba reconocer su aislamiento; como admitiría más adelante uno de los líderes de Voluntad del Pueblo, el terror

no necesita ni el apoyo ni la simpatía del país. Basta con tener convicciones, sentirse desesperado, estar resuelto a morir. Cuanto menos quiere un país una revolución, con

mayor naturalidad recurrirán al terror los que, sin parar mientes, quieren seguir siendo revolucionarios, aferrarse a su culto de la destrucción revolucionaria.

La misión explícita de Voluntad del Pueblo era asesinar a funcionarios gubernamentales, con el doble objetivo de demoralizar al gobierno y acabar con el temor reverencial que las masas sentían hacia el zar. En palabras del Comité Ejecutivo de la organización:

La actividad terrorista [...] tiene por meta debilitar la fascinación por el poderío gubernamental, ofreciendo una demostración sin pausa de la posibilidad de luchar contra el gobierno, para exaltar así el espíritu revolucionario del pueblo y su fe en el éxito de la causa y, por último, organizar las fuerzas capaces de librar el combate.

El objetivo político último de Voluntad del Pueblo era convocar una Asamblea Nacional por medio de la cual la nación expresara sus deseos. Esta organización era sumamente centralizada y las decisiones del Comité Ejecutivo eran de cumplimiento obligatorio para todos sus seguidores, conocidos como “vasallos”. Se esperaba que los miembros se dedicaran por completo a la causa revolucionaria y, de serles requerido, sacrificaran por ella sus bienes y hasta su vida.

El surgimiento de Voluntad del Pueblo marcó un antes y un después en la historia de la Revolución rusa. Para empezar, convirtió la violencia en un instrumento legítimo de la política; la pedagogía y la persuasión eran rechazadas como fútiles y hasta contraproducentes. Pero aún más importante era que la *intelligentsia* revolucionaria se arrogaba el derecho de decidir qué era bueno para el pueblo; el nombre de Voluntad del Pueblo era engañoso, dado que el “pueblo” no solo no autorizaba a una organización de treinta intelectuales a actuar en su representación, sino que había aclarado sin ambages

que no tendría ningún trato con la ideología antizarista. Cuando los terroristas definían como una de sus tareas “exaltar el espíritu revolucionario del pueblo”, eran bien conscientes de que el pueblo real, las personas que cultivaban los campos y trabajaban en las fábricas, no tenía ningún espíritu revolucionario que pudiera exaltarse. Esta actitud tuvo consecuencias decisivas para el futuro. En adelante, todos los revolucionarios rusos, ya fueran partidarios del terrorismo o se opusieran a él, y ya comulgaran con el Partido Socialista Revolucionario o con el Partido Socialdemócrata, se arrogaron la autoridad de hablar en nombre del “pueblo”, una abstracción sin equivalente en el mundo real.

La campaña terrorista lanzada por Voluntad del Pueblo contra un gobierno absolutamente inerme frente a ella —el Tercer Departamento, a cargo de la seguridad estatal, tenía más o menos el mismo número de personal que el Comité Ejecutivo de dicha organización— logró su objetivo inmediato; el 1 de marzo de 1881, Alejandro II cayó víctima de una bomba terrorista. Los beneficios políticos de esta atrocidad fueron nulos. El público reaccionó con horror y la causa radical perdió gran parte de su respaldo popular. El gobierno respondió con varias medidas represivas y operaciones de contrainteligencia que dificultaron cada vez más la acción de los revolucionarios. Y el “pueblo” no se movilizó, inmovilizado en la creencia de que el próximo zar le entregaría la tierra que deseaba.

A esto siguió una década de inactividad revolucionaria. Los rusos que querían trabajar por el bien común adoptaron entonces la doctrina de los “pequeños hechos”, es decir, actividades pragmáticas y nada espectaculares para elevar el nivel cultural y material de la población por medio de los *zemstvos* y organizaciones filantrópicas privadas.

El radicalismo volvió a hacer acto de presencia a principios de la década de 1890, motivado por la aceleración de la

industrialización rusa y una grave hambruna. Los socialistas revolucionarios de dos décadas antes habían creído que Rusia seguiría un camino de desarrollo económico diferente al de Occidente porque no tenía los mercados internos y externos que requería el capitalismo. El campesinado ruso, al ser pobre y depender en gran medida de los ingresos de las industrias artesanales (que, según los cálculos, representaba un tercio de sus ingresos totales), quedaría arruinado por la competencia de las fábricas mecanizadas y perdería el escaso poder adquisitivo que aún tenía. En cuanto a los mercados exteriores, los países occidentales avanzados se habían anticipado a dominarlos. Rusia tenía que combinar la agricultura comunal con la industria rural (doméstica). Sobre la base de estas premisas, los teóricos socialistas revolucionarios elaboraron la doctrina del “camino propio”, en virtud de la cual Rusia pasaría directamente del “feudalismo” al “socialismo” sin atravesar por una fase capitalista.

Esta tesis fue presentada reforzándola con argumentos tomados de los escritos de Marx y Engels. Al principio, estos desautorizaron esta interpretación de su doctrina, pero a la larga cambiaron de opinión y admitieron que podía haber más de un modelo de desarrollo económico. En 1877, en un intercambio epistolar con un ruso, Marx rechazó la idea de que todos los países debían repetir la experiencia económica de Europa occidental. De entrar Rusia en la senda del desarrollo capitalista, escribía, nada podría entonces salvarla de sus “leyes de hierro”, pero esto no significaba que el país no pudiera evitar ese camino y las desventuras que traía aparejadas. Algunos años después, Marx afirmó que la “inevitabilidad histórica” del capitalismo se limitaba a Europa occidental y que, como Rusia se las había ingeniado para preservar la comuna campesina ya bien entrada la era capitalista, dicha comuna bien podría llegar a ser el “punto de apoyo del rejuvenecimiento social” del país. Marx y Engels admiraban a los terroristas de Voluntad del Pueblo y,

como una excepción a su teoría general, el segundo admitía la posibilidad de que en Rusia “un puñado de personas” hicieran la revolución.

Así, antes de que en Rusia apareciera un movimiento “marxista” o socialdemócrata formal, cuando se trataba de aplicar a un régimen autocrático de un país agrario las teorías de sus fundadores, estos aprobaban la interpretación según la cual era posible que no fueran las inevitables consecuencias del capitalismo maduro, sino el terror y el golpe de Estado los que provocarían una revolución.

Algunos rusos, liderados por Gueorgui Plejánov, disintían de esta versión del marxismo, por lo cual rompieron con Voluntad del Pueblo, se trasladaron a Suiza y se sumergieron en la literatura socialdemócrata alemana. De esta sacaron la conclusión de que Rusia no tenía otra alternativa que atravesar por la fase de un capitalismo plenamente desarrollado. Rechazaban el terrorismo y el golpe de Estado con el argumento de que, aun en el improbable caso de que esa violencia lograra derrocar al régimen zarista, el resultado no sería el socialismo, cuyas condiciones económicas y culturales previas no existían en Rusia, sino un “zarismo resucitado sobre una base comunista”.

De las premisas adoptadas por los socialdemócratas rusos se deducían ciertas consecuencias políticas. El desarrollo capitalista implicaba el ascenso de una burguesía comprometida, por egoísmo económico, con la liberalización, así como el crecimiento del “proletariado” industrial, que se encaminaría hacia el socialismo debido al deterioro de su situación económica y proporcionaría de tal modo al movimiento socialista sus cuadros revolucionarios. Sin embargo, el hecho de que el capitalismo ruso se desarrollara en un país con un sistema político precapitalista exigía una estrategia revolucionaria específica. El socialismo no podía prosperar en un país atrapado en el puño de hierro de un régimen burocrático policial; necesitaba li-

bertad de expresión para propagar sus ideas y libertad de asociación para organizar a sus seguidores. En otras palabras, a diferencia de la socialdemocracia alemana, que desde 1890 podía actuar a la luz del día y participar en las elecciones nacionales, los socialdemócratas rusos se enfrentaban a la tarea previa de derrocar a la autocracia.

La teoría de las dos etapas de la revolución, tal como la formuló Pável Axelrod, colaborador de Plejánov, establecía que el "proletariado" (léase los intelectuales socialistas) debía trabajar junto con la burguesía en pro del objetivo común de instaurar una "democracia burguesa" en Rusia. Tan pronto como fuese alcanzado dicho objetivo, los socialistas se unirían a la clase obrera para acometer la segunda fase de la revolución, esta vez de carácter socialista. Desde el punto de vista de esta estrategia, todo lo que promovía en Rusia el crecimiento del capitalismo y los intereses de la burguesía era —hasta cierto punto— progresista y favorable a la causa del socialismo.

La década de 1890 fue testigo de intensos debates entre los dos campos radicales en relación con el futuro económico y, por extensión, político de Rusia. Un grupo, que en 1902 fundaría el Partido Socialista Revolucionario, se adhería a las tradiciones del "camino propio" y la lucha "directa", esto es, el terrorismo. Sus rivales socialdemócratas creían en la inevitabilidad del capitalismo y la liberalización política de Rusia. Los dos grupos tenían muchos desacuerdos estratégicos y tácticos, que describiremos más adelante, pero compartían un mismo compromiso con la revolución. A comienzos del siglo XX, cada uno de ellos contaba con varios millares de miembros, casi todos intelectuales y en su mayoría estudiantes universitarios y personas que habían abandonado los estudios; en ese conjunto, una minoría formaba una estructura de revolucionarios profesionales, personas cuya única ocupación en la vida era promover la revolución. Se dedicaban con diligencia a estudiar las condiciones sociales y

económicas que favorecían u obstaculizaban su objetivo y se embarcaban en continuas polémicas desde sus residencias en el extranjero e incluso desde la prisión y el exilio. La descripción del revolucionario profesional que hace Jacques Ellul, un especialista francés en asuntos políticos, se ajusta bien al exponente ruso de la especie. Según Ellul, las personas de este tipo

dedican la vida entera al estudio, a la elaboración de la teoría de la revolución y, contingentemente, a la agitación. Viven de la revolución en lo intelectual, pero también en lo material. [...] Marx fue un ejemplo típico de esos revolucionarios profesionales, perfectos ociosos y verdaderos rentistas de la revolución. Pasan la mayor parte de su vida en bibliotecas y clubes. No preparan directamente la revolución. Analizan la desintegración de la sociedad, clasifican las condiciones favorables para ello. Pero cuando estalla la revolución, su preparación les permite desempeñar un papel crucial en ella; se convierten en sus gestores, sus organizadores. No son hombres que causen trastornos, sino hombres de orden; una vez terminados los disturbios, reorganizan las estructuras. Están intelectualmente preparados para esto y, en particular, el público conoce sus nombres como especialistas de la revolución. Así pues, alcanzan con toda naturalidad el poder.<sup>17</sup>

Los partidos políticos de Rusia comenzaron a cobrar forma durante el cambio de siglo.

El Partido Socialista Revolucionario, fundado en 1902, fue, de palabra y de obra, el más radical, con una inclinación por el anarquismo y el sindicalismo y un compromiso constante con el terrorismo. Los

<sup>17</sup> Jacques Ellul. *Autopsia de la Revolución*, Madrid, Unión Editorial, 1973. Ellul admite que Lenin representaba un nuevo tipo de activista revolucionario.

socialdemócratas fundaron su partido en un congreso clandestino celebrado en Minsk en 1898. La policía, sin embargo, olfateó en el aire la reunión y arrestó a los participantes. El Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (Rossiskaya Sotsial-Demokraticheskaya Rabochaya Partía, o RSDRP) nació cinco años después en su segundo congreso, celebrado en Bélgica e Inglaterra.

Los liberales formaron su propio Partido Democrático Constitucional (también conocido como Partido de la Libertad Popular) en octubre de 1905.

Todos estos partidos eran liderados por *intelligenti*, y aunque los socialistas se referían a los liberales como “burgueses” y los bolcheviques tachaban de “pequeño-burgueses” a sus adversarios socialistas, no había una diferencia discernible en la procedencia social de los dirigentes de los tres principales partidos de oposición. Estos competían en gran parte por el mismo electorado, y aun cuando los liberales querían evitar la revolución promovida por los socialistas, en su táctica y su estrategia no se mostraban reacios al uso de métodos revolucionarios y a obtener beneficios del terrorismo.

El liberalismo ruso estaba dominado por intelectuales de pronunciada orientación izquierdista; su naturaleza era radical-liberal. Los demócratas constitucionales o kadetes (por sus siglas KD, Komstitutsionno Demokraticheskaya), como se les conocía popularmente, profesaban los valores liberales tradicionales: derecho democrático al voto, régimen parlamentario, libertad e igualdad de todos los ciudadanos, respeto de la ley. Pero al actuar en un país donde la abrumadora mayoría de la población entendía bien poco estas ideas importadas y los socialistas se afanaban en incitar a la revolución, adoptaron una postura más radical.

El Partido Socialista Revolucionario era el más antiguo de las dos principales agrupaciones socialistas, dado que sus orígenes se remontaban a Voluntad del Pueblo. En su plataforma destacaban tres puntos: el

anticapitalismo, el terrorismo y la socialización de la tierra. Tras los pasos dados en las décadas de 1870 y 1880, los socialistas revolucionarios apoyaban la teoría del “camino propio”. No podían ignorar por completo el crecimiento espectacular del capitalismo ruso, en sus formas industrial y financiera, a partir de 1890, pero sostenían que se trataba de un fenómeno artificial y transitorio, socavado por su propio éxito, y que devastaba la economía rural, su principal mercado. Reconocían algún papel a la «burguesía» en el proceso revolucionario, pero en líneas generales la consideraban leal a la autocracia. Rusia sería liberada por la acción armada de las masas en ciudades y aldeas.

Como no creían que la burguesía rusa dirigiera la lucha política ni que participara siquiera en ella, la tarea incumbía a la *intelligentsia*. La mejor manera en que esta podía cumplir la misión era por medio de actos de terrorismo político cuyo objetivo era el mismo que había planteado Voluntad del Pueblo, es decir, menoscabar el prestigio del gobierno a ojos de la población e instar a esta a la rebelión. El terror era el punto central del programa del partido. Para los socialistas revolucionarios no se trataba solo de una táctica política, sino de un acto espiritual, un ritual casi religioso, en el que el terrorista segaba vidas, pero pagaba con la suya propia. La literatura socialista revolucionaria contenía loas curiosamente bárbaras a la “santa causa”, el “éxtasis creativo” y la “cima más alta del espíritu humano”, que encontraban expresión, se decía, en el derramamiento de sangre. La dirección de las operaciones terroristas estaba a cargo de un órgano conspirativo, la Organización de Combate (Boievaya Organizatsia), que “condenaba” a funcionarios gubernamentales a morir “ejecutados”. Pero las células socialistas revolucionarias locales y sus miembros también cometían asesinatos por propia iniciativa. El primer acto de terror político dirigido por los socialistas revolucionarios fue el asesinato, en 1902, del ministro del Interior Dmitri S. Sipiaguin.

Posteriormente, hasta su aplastamiento en 1908-1909, la Organización de Combate perpetró cientos de asesinatos políticos.

Sus osadas iniciativas terroristas, que a menudo terminaban con la muerte del perpetrador, granjearon a los socialistas revolucionarios mucha admiración en los círculos opositores, incluidos los formalmente contrarios al terrorismo. Los social-demócratas, que rechazaban esta táctica, sufrieron graves defecciones en beneficio de sus rivales, a los que se reputaba de ser los "verdaderos" revolucionarios.

El programa social de los socialistas revolucionarios se centraba en la "socialización" de la tierra, que exigía la abolición de la propiedad privada y la transferencia de la administración de las tierras a órganos de autogobierno locales; estos debían garantizar que todo ciudadano apto para cultivar la tierra y dispuesto a hacerlo recibiese una parcela adecuada. Los socialistas revolucionarios adoptaron la consigna campesina de la "Repartición Negra", esto es, la expropiación y distribución entre las comunas de todas las tierras en manos privadas. Este programa, que reflejaba los deseos de la población rural de la Rusia ortodoxa, les concedió el respaldo de casi todo el campesinado. Las demandas mucho más modestas en nombre de los campesinos que se planteaban en el programa socialdemócrata, y el desprecio general que los afiliados de este partido sentían por el *mujik*, impidieron que conquistaran adeptos en el campo.

Aunque tenían su principal base de apoyo en las aldeas, los socialistas revolucionarios no ignoraban a los obreros industriales; en su programa describían al proletariado como un elemento esencial en la revolución y admitían la posibilidad de un período transitorio de "dictadura revolucionaria proletaria". A diferencia de los socialdemócratas, los socialistas revolucionarios no trataban a los campesinos y los obreros industriales como clases diferentes y hostiles entre sí. Sus teóricos, el más destacado de

los cuales era Víctor Chernov, no definían las clases por su relación con los medios de producción sino por su fuente de ingresos. Según este criterio, las sociedades tenían solo dos clases, los explotados o "trabajadores" y los explotadores, los que se ganaban la vida y los que vivían del trabajo de otros. En esta última categoría, los socialistas revolucionarios incluían a los terratenientes, los capitalistas, los funcionarios y el clero; en la primera estaban los campesinos, los obreros y ellos mismos, la *intelligentsia*. Un campesino que trabajaba por cuenta propia era para ellos un "trabajador" y un aliado natural del obrero industrial. Sin embargo, no decían con claridad qué había que hacer con las empresas industriales en una sociedad posrevolucionaria y tenían dificultades para captar obreros.

Aunque era extremista, el Partido Socialista Revolucionario tenía un ala aún más extrema conocida como "maximalista". Esta minoría quería complementar el terror político con el "terror económico", con el cual se referían al asesinato de terratenientes y propietarios de fábricas. En la práctica, su estrategia se reducía a cometer atentados indiscriminados con bombas, como ilustra el ataque a la residencia del primer ministro Stolipin en 1911, en el que perdieron la vida decenas de transeúntes. Para financiar sus operaciones, los maximalistas apelaban a lo que a modo de eufemismo llamaban "expropiaciones", asaltos a bancos que les reportaban cientos de miles de rublos. (Como ya veremos, a veces colaboraban con los bolcheviques en dichas operaciones.) El movimiento tenía un carácter fanático, como se advierte con claridad en las ideas del maximalista Iván Pávlov. En un panfleto publicado legalmente en Moscú en 1907, *Ochistka chelovechestva* ("La purificación de la humanidad"), Pávlov sostenía que los "explotadores" eran no solo una clase social, sino también una "raza degenerada", que heredaba y desarrollaba más allá de todo lo conocido en el mundo animal las caracte-



Afiches de propaganda de la revolución rusa

rísticas más viles del gorila y el orangután. Como legaban estos rasgos viciosos a su descendencia, era preciso exterminar a todos los representantes de dicha "raza", incluidos las mujeres y los niños. El Partido Socialista Revolucionario repudió formalmente a los maximalistas y a la Unión de Socialistas Revolucionarios Maximalistas, creada en octubre de 1906, pero en la práctica se las ingenió para amoldarse a sus atrocidades.

Los socialistas revolucionarios estaban poco organizados, en buena medida porque la policía, para la cual la evitación de actos terroristas era de la máxima prioridad, no dejaba de infiltrarse en sus filas y diezmarlas. (Según Grigori A. Gershuni, fundador del aparato terrorista del partido, la Ojrana pagaba 1.000 rublos de recompensa por la denuncia de un miembro de la Organización de Combate; por un intelectual socialista revolucionario, 100, y por un trabajador afiliado, 25, pero por un socialdemócrata a lo sumo 3.) Las células del partido estaban colmadas de estudiantes; se decía que en Moscú estos constituían al menos el 75 por ciento de los activistas socialistas revolucionarios. En el campo, los partidarios más leales eran los maestros. La propaganda y la agitación entre el campesinado, consistente principalmente en el reparto de panfletos y volantes, tenían al parecer poco éxito directo en lo que a estimular los desórdenes antigubernamentales se refiere, dado que al menos hasta 1905 los campesinos se mantuvieron aferrados a la idea de que el zar les proporcionaría las tierras que anhelaban.

En otro lugar nos ocuparemos por extenso del Partido Socialdemócrata. Aquí bastará con señalar algunas características de este partido que iban a tener consecuencias políticas en los primeros años del siglo. A diferencia de los socialistas revolucionarios, que dividían la sociedad en "explotadores" y "explotados", los socialdemócratas definían las clases en relación con los medios de producción y consideraban a la clase obrera industrial (el "proletariado") como la única

verdaderamente revolucionaria. Los campesinos, con la posible excepción de quienes carecían de acceso a las tierras comunales, eran para ellos "pequeñoburgueses" y, como tales, reaccionarios. Por otro lado, para los socialdemócratas la "burguesía" era un aliado temporal en la lucha común contra la autocracia, y el capitalismo era a la vez inevitable y progresista. El partido denigraba el terror con el argumento de que desviaba la atención de la principal tarea inmediata de los socialistas, la organización de los trabajadores, aunque se beneficiaban considerablemente de él.

La procedencia social tanto de los dirigentes como de las bases de los dos partidos socialistas no mostraba diferencias significativas. Los miembros de su cúpula dirigente procedían de la alta burguesía y la clase media, es decir, el mismo medio social que en el partido liberal. Los socialistas revolucionarios tenían entre sus máximos dirigentes una cantidad sorprendente de hijos de millonarios, entre ellos Vladímir M. Zenzínov, Abraham Gots e I.I. Fundaminski. Pese a su dedicación al campesinado, el partido no admitía campesinos en sus órganos directivos, y la socialdemocracia, el auto-proclamado partido de la clase obrera, daba cabida a muy pocos trabajadores manuales en sus máximos niveles. En tiempos de agitación (1905-1906 y 1917), ambos partidos se apoyaron mucho en los inmigrantes rurales a las ciudades, campesinos desarraigados que solo habían adquirido las características más superficiales de los residentes urbanos. Psicológica y económicamente inseguros, algunos de estos campesinos acudían en tropel a los socialistas, mientras que otros se unían a las bandas de las Centurias Negras que aterrizaraban a estudiantes y judíos. Según el socialdemócrata Piotr P. Maslov:

En esencia, la actividad de los grupos socialistas revolucionarios locales difería poco de la de los socialdemócratas. Las organizaciones de ambos partidos solían estar compuestas por pequeños grupos de *intelli-*

*genti*, reunidos en comités, que mantenían escaso contacto con las masas y las veían principalmente como un elemento para la agitación política.

Los liberales rusos pertenecían solo en parte a las filas de la *intelligentsia*. No compartían la premisa filosófica fundamental de los radicales, a saber, la creencia en la perfectibilidad del hombre y la sociedad. Sus objetivos explícitos no eran diferentes de los que defendían los liberales occidentales. En cuanto a estrategia y táctica, sin embargo, estaban muy cerca de los radicales; como le gustaba jactarse a Pável Miliukov, su líder, su programa político “era el más izquierdista de todos los propuestos por grupos análogos en Europa occidental”. Iván Petrunkevich, otro destacado kadete, creía que “los liberales, los radicales y los revolucionarios” rusos no se distinguían por los objetivos políticos, sino por el temperamento.

Dos consideraciones dictaban esta tendencia izquierdista. Los liberales, en su apelación al electorado de masas, tenían que competir con los partidos radicales, que también estaban a la izquierda de sus homólogos de Europa occidental y hacían las promesas más extremas y utópicas a los votantes. Este era un desafío que había que afrontar. Para robar protagonismo a los socialistas, los liberales adoptaron entonces un programa social radical, que incluía la expropiación de las grandes fincas (con una compensación a precio “justo” y no de mercado), así como de las propiedades de la Iglesia y el Estado, para su distribución entre los campesinos. Su plataforma también señalaba la necesidad de un programa amplio de seguridad social. Los liberales hacían oídos sordos a los consejos de moderación, temerosos de “doblegarse” a ojos de las masas y perder posiciones en beneficio de los socialistas.

Aún más apremiantes eran las razones tácticas. Para arrancar a la autocracia una Constitución y un Parlamento legislativo y luego una democracia parlamentaria, los

liberales necesitaban tener influencia, y esta la encontraron en la amenaza revolucionaria. En 1905-1907, y de nuevo en 1915-1917, instaron al monarca a hacerles concesiones políticas como una manera de evitar una suerte mucho peor. El partido mantuvo un discreto silencio acerca del terror socialista revolucionario, aunque por sus principios liberales debería haberlo condenado rotundamente.

La práctica política de los kadetes hacía gala por tanto de una perturbadora ambivalencia —pavor a la revolución y explotación de la misma—, la cual demostró ser un craso error de cálculo; el juego con la amenaza revolucionaria contribuyó en no menor medida a promover justamente aquello que los liberales más querían evitar. Pero solo lo comprenderían *a posteriori*, cuando ya era demasiado tarde.



Aunque más moderados que los socialistas, los liberales representaban una mayor molestia para el régimen imperial, porque tenían en sus filas a individuos socialmente prominentes que podían consagrarse a la política bajo el disfraz de una actividad profesional legítima. Los estudiantes socialistas eran un blanco justificado para la policía, pero ¿quién se atrevería a ponerle la mano encima a un príncipe Shajovskoi o un príncipe Dolgorúkov aunque estos se afanaran en organizar un partido liberal subversivo? ¿Y cómo entrometerse en las reuniones de médicos o juristas, aunque era cosa sabida que los participantes debatían sobre temas prohibidos? Esta diferencia de estatus social explica por qué los órganos de dirección de los liberales podían actuar dentro de Rusia, prácticamente libres de la interferencia policial, mientras que los socialistas revolucionarios y socialdemócratas tenían que operar desde el extranjero. También explica por qué tanto en 1905 como en 1917 los liberales fueron los primeros en aparecer en escena y encargarse de la situación, semanas antes de que sus rivales socialistas dieran señales de vida.

El movimiento liberal ruso tenía dos bases principales de apoyo, los *zemstvos* y la *intelligentsia*.

Los integrantes de los *zemstvos* eran elegidos en votaciones que garantizaban una sólida representación de la nobleza rural, que la monarquía consideraba por entonces una de sus devotas partidarias. Actuaban en los distritos y las provincias, pero el gobierno no les permitía constituir una organización nacional por temor a que se arrogaran funciones casi parlamentarias. Los diputados electos soban ser liberales constitucionalistas o conservadores eslavófilos, unos y otros hostiles a la autocracia y el régimen burocráticos, pero opuestos a la revolución. El personal asalariado al servicio de los *zemstvos* (agronomos, médicos, maestros, etc.), conocido como el "tercer elemento", era más radical pero tampoco propugnaba la revolución.

De haber recibido un trato apropiado, los *zemstvos* podrían haber ayudado a estabilizar la monarquía. Sin embargo, para los burócratas conservadores, en especial los del Ministerio del Interior, dichos órganos eran un fastidio intolerable, intrusos que se entrometían en cuestiones que no eran asunto suyo y entorpecían la administración eficiente de las provincias. Bajo su influencia, Alejandro III limitó en 1890 la autoridad de los *zemstvos* y dio a los gobernadores manga ancha para interferir en su personal y sus actividades.

Acosados por las autoridades, en la década de 1890 los dirigentes de los *zemstvos* celebraron consultas nacionales informales, a menudo bajo la apariencia de reuniones profesionales y científicas. En 1899 fueron más allá y organizaron en Moscú un grupo de discusión llamado Beseda ("Simposio"). Sus miembros disfrutaban de la distinción social y profesional suficiente para que la policía hiciera la vista gorda; después de todo, sus reuniones tenían lugar en la mansión moscovita de los príncipes Piotr y Pável Dolgorúkov.

En junio de 1900, el gobierno volvió a limitar la competencia de los *zemstvos*, esta vez en el ámbito impositivo, y ordenó asimismo la destitución de los diputados que se mostraban especialmente activos en la promoción de causas constitucionales. En respuesta, el Simposio, que hasta entonces había limitado sus deliberaciones a asuntos relacionados con los *zemstvos*, trasladó su atención a las cuestiones políticas. Para muchos *zemtsi*, la persecución gubernamental planteaba un interrogante fundamental: ¿tenía sentido proseguir con un trabajo apolítico "constructivo" bajo un régimen dominado por una burocracia y una policía inclinadas a reprimir cualquier manifestación de iniciativa pública? Estas dudas se intensificaron en 1901, cuando se publicó en Alemania un memorándum confidencial de Witte que instaba a la abolición total de los *zemstvos* como instituciones incompatibles con la autocracia.

Las filas de los constitucionalistas de estos órganos se ampliaron el mismo año con la incorporación de un pequeño pero influyente grupo de intelectuales, desertores de la socialdemocracia que consideraban intolerables la parcialidad y el dogmatismo de esta. El más prominente de ellos era Piotr Struve, autor del manifiesto fundacional del Partido Socialdemócrata y uno de sus teóricos más destacados. Struve y sus amigos propusieron la formación de un frente nacional que abarcara partidos y grupos desde la extrema izquierda hasta la derecha moderada, bajo la consigna “Abajo la autocracia”. Struve emigró a Alemania y, con dinero suministrado por amigos de los *zemstvos*, en 1902 fundó allí la revista *Osvobozhdeniye* (“Liberación”), que reproducía informaciones prohibidas en las publicaciones censuradas, incluidos documentos gubernamentales secretos proporcionados por simpatizantes que trabajaban en la burocracia. Los ejemplares introducidos clandestinamente en Rusia ayudaron a crear una comunidad de “liberacionistas” (*osvobozhdentsi*) en cuyo seno, tiempo después, surgiría el Partido Democrático Constitucional. En enero de 1904, sus partidarios fundaron en San Petersburgo la Unión de Liberación (Soiuz Osvobozhdenia) para promover el constitucionalismo y los derechos civiles. Sus delegaciones en muchas ciudades atrajeron a elementos moderados y también a socialistas, sobre todo socialistas revolucionarios. (Los socialdemócratas, que seguían insistiendo en su papel “hegemónico” en la lucha contra el régimen, se negaron a colaborar.) Estos círculos, que actuaban en una semilegalidad, hicieron mucho para estimular el descontento ante las condiciones existentes.

Las bases del movimiento liberal se caracterizaban por su gran diversidad. El Partido Democrático Constitucional, que en 1906 tenía 100.000 miembros —varias veces más que la suma de los partidos socialistas—, se apoyaba en una base social más amplia

que sus rivales de la izquierda, y atraía a muchos artesanos, funcionarios subalternos, vendedores y comerciantes. La *intelligentsia* liberal la integraban principalmente profesionales, entre ellos profesores, abogados, médicos y editores, y no los estudiantes que colmaban las filas socialistas.

A comienzos del siglo XX había en Rusia miles de hombres y mujeres comprometidos con un profundo cambio. Buena parte de ellos eran “revolucionarios profesionales”, una nueva estirpe que consagraba su vida a planear actos violentos de índole política. Ellos y sus partidarios quizá debatían entre sí sobre la táctica y la estrategia —si inclinarse por el terror, si “socializar” o “nacionalizar” la tierra, si tratar al campesino como un aliado o un enemigo del obrero—, pero tenían una postura unánime en cuanto al problema central: que no iba a haber ningún acuerdo, ningún compromiso, con el régimen social, económico y político existente, y que era preciso destruirlo y extirparlo de cuajo, no solo en Rusia, sino en todo el mundo. Tan fuerte era la influencia de estos extremistas que hasta los liberales rusos quedaron bajo su hechizo. Sin lugar a dudas, las limitadas concesiones políticas expuestas en el Manifiesto de Octubre no satisfacían a ninguno de ellos.

La existencia de una *intelligentsia* como esta generaba, de por sí, un alto riesgo de revolución permanente. En efecto, así como los abogados contribuyen a los litigios y los burócratas al papeleo, los revolucionarios contribuyen a la revolución. En cada caso aparece una profesión interesada en promover situaciones que exijan su conocimiento específico. El hecho de que la *intelligentsia* rechazara toda conciliación con la Rusia oficial, exacerbaba el descontento y se opusiera a la reforma, volvía improbable la resolución pacífica de los problemas del país. \*