

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

En cubierta: Boceto para *Retrato de un filósofo* (1915),
de Lyubov S. Popova (1889-1924)

© 2000, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51

Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-81-0

Depósito Legal: M-XXXXX-1999

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

39

Con la colaboración de la
Fundación Emmanuel Mounier
y de la Fundació Blanquerna

Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.)

**Perplejidades y paradojas
de la vida intelectual**

CAPARRÓS EDITORES

Índice

I. Prólogo	9
II. La vida intelectual como ideal Miguel García-Baró	11
III. Vida intelectual y felicidad Leonardo Rodríguez Duplá	35
IV. El intelectual en la <i>polis</i> . Protagonismo de los intelectuales en la vida política Pablo Badillo O'Farrell	51
V. El intelectual en los movimientos sociales Luis A. Aranguren Gonzalo	65
VI. El compromiso intelectual en los medios de comunicación Albert Sáez	83
VII. Los intelectuales y los medios de comunicación social Jordi Busquet	95
VIII. El intelectual y la Universidad: La reanimación intelectual de la vida universitaria Agustín Domingo Moratalla	115
IX. El sentido de la universidad y la comunidad intelectual de estudio Josep M. Esquirol	135
X. Nomadismo e intemperie. Metamorfosis del intelectual católico Francesc Torralba	155

Prólogo

La figura del intelectual en el conjunto de la vida social, política, cultural y religiosa ha sufrido grandes mutaciones a lo largo del siglo xx. Factores de índole muy distinta han alterado significativamente su función en el conjunto de la polis y ello ha obligado al intelectual a reubicarse en el nuevo escenario y a desarrollar un discurso atento a “las palpitaciones del tiempo”.

La crisis de los grandes ismos, la colonización tecnológica del mundo de la vida, el imperialismo de los medios de comunicación social, la caída del muro de Berlín, el proceso acelerado de secularización y otros rasgos fundamentales de nuestro tiempo, como la crisis de la democracia representativa y la incorporación de las nuevas tecnologías de la información en la vida pública, inciden perpendicularmente sobre la figura del intelectual y sobre el ejercicio de pensar y decir la realidad.

La finalidad de este texto es analizar la identidad del intelectual y su razón de ser en la sociedad contemporánea. Más allá de las críticas y del descrédito que sufre el intelectual en nuestro tiempo, la idea central que tratamos de expresar aquí es que la tarea intelectual, es decir, la tarea de pensar la complejidad de lo real, sigue siendo necesaria, quizás más necesaria que nunca y tiene que desarrollarse intensamente aunque, evidentemente, desde otras perspectivas y desde otro paradigma que en tiempos anteriores donde el hábitat del intelectual era radicalmente distinto. Se trata, pues, de pensar su necesaria metamorfosis en nuestro mundo y los horizontes de su acción ahora y aquí.

El título del libro expresa la idea de fondo y el sentido que los editores y los autores han tratado de imprimir en el texto: se trata de analizar las paradojas y las perplejidades de la vida intelectual, es decir, las tensiones inherentes al acto de pensar la realidad y las múltiples dificultades que supone el ejercicio de pensar desde el arraigo social, cultural, político, institucional.

Para llevar a cabo esta tarea de reflexión, se aborda, a lo largo de libro, la relación del intelectual con distintas esferas de la vida: la política, la social, la académica y la religión, tratando de precisar y de delimitar las funciones del intelectual en el seno de estas esferas y sus perplejidades. La finalidad del libro no es resolver cuestiones, sino plantear problemas y paradojas, es decir, introducir al lector en el paradigma de la complejidad y en las tensiones que conlleva la vida intelectual.

Se trata, como se puede comprobar, de un libro colectivo, pero no de una mera yuxtaposición arbitraria de textos, sino del fruto de un esfuerzo común, del resultado de una labor compartida en el marco de la universidad. El texto que el lector tiene en sus manos es fruto del diálogo y de la mutua interpelación de distintos profesores de nuestro país que desarrollaron un seminario en torno a la figura del intelectual en el seno de la Universidad de Verano (1999) de la Universitat Ramon Llull (Barcelona), y amparados por la Fundació Blanquerna.

El diálogo resultó muy rico desde todas las perspectivas y por ello creímos que merecía la pena difundir el contenido de las ponencias.

Los editores.

II

La vida intelectual como ideal

Miguel García-Baró*

1

Necesitamos, antes de fijar y discutir las perplejidades y las paradojas de la vida intelectual, una previa definición de lo que signifique tal palabra: una definición esencial, ya que damos por entendido que es de la naturaleza de la vida intelectual de donde brotan irremediables perplejidades y hasta auténticas paradojas. ¿O es que acaso tales problemas no se derivan de lo que en sí es la vida intelectual, sino nada más que de su situación histórica presente?

Mi convicción, ligeramente sustentada en la práctica, durante más de veinte años, de algo que quizá se parezca a la vida intelectual, es que su condición problemática depende a la vez de lo que en ella es sustancial o eterno y de lo que tiene de vida individual e histórica, o sea de elemento circunstancial.

Un intelectual, a diferencia de un sensitivo, de un hombre de acción o de quien, por desgracia, no desarrolla radicalmente ninguna de estas tres grandes posibilidades del espíritu, no puede ni debe ser otra cosa que un hombre vinculado de por vida a la verdad. Y precisamente lo más paradójico, a primera vista, de la altura de los tiempos que vivimos, es que esta relación estrecha e indisoluble entre el intelectual y la verdad quizá hasta sorprenda como una originalidad o un rasgo algo extravagante de un autodenominado intelectual. Luego deberemos reflexionar en este hecho.

Pero por el momento aseguremos y contemplemos el inicio de definición que acabo de proponer. Según ella, el hombre intelectual es, sencii-

* Miguel García-Baró es profesor en la Universidad Complutense y en la Universidad Pontificia de Comillas.

llamente, aquel que desarrolla en sí mismo radicalmente una posibilidad humana general: vivir para la verdad, hacia la verdad, de la verdad. Es muy claro que el paso inmediato que debemos dar es precisar la relación con la verdad que cabe que establezca la vida —el significado de todas esas preposiciones con las que tratamos de describir al pronto las cosas— con la verdad; y, en seguida, analizar qué aporta el adverbio “radicalmente”.

2

En principio, es por completo imposible vivir al margen de la verdad. La atadura establecida entre el hombre y la verdad es, por decirlo de alguna manera, infinitamente antigua e infinitamente sólida y, también y por ello mismo, infinitamente pasiva. En estos rasgos sobresalientes se apoya, por cierto, la verdad del realismo.

Quiero decir que no ha habido necesidad, que ni siquiera ha habido posibilidad para el hombre de resolver vincularse con la verdad: ha sido condenado a ella desde el primer instante de su vida de hombre. Ha de decirse, incluso, que los pulsos más simples y originales de esta vida son ellos mismos puras verdades, o sea puras realidades manifiestas, que verdadera o actualmente son también un fragmento de vida humana. En ello radica lo que de verdadero había en el empirismo y lo que sigue constituyendo el vigor de la fenomenología. Si llamamos “vivencias” a los tramos o latidos de la vida humana, cada una de ellas es una pura realidad manifestada; pero además, es también la manifestación de otra pura realidad que ya no está hecha, directamente, de la sustancia misma de la vida humana, sino de la materia peculiar que llamaremos sentido o realidad allende la vida, realidad en torno a la vida.

No habría vida intelectual si no fuera porque esta alianza con la verdad, a pesar de lo que he llamado su infinita solidez, puede ser traicionada. O sea, sólo tiene sentido hablar de vida intelectual por contraste con otras figuras generales de la existencia humana que no sean predominante o, sobre todo, radicalmente vida intelectual. Pero es evidente que tales variedades en las formas de la vida no son posibles más que porque la vinculación de la vida con la verdad admite traición: traición

parcial, puesto que es irrevocable el decreto que nos hace ser, como gustaba de decir Xavier Zubiri, animales de realidades, o sea animales que respiran verdad, que se alimentan de verdad.

3

El empirismo suponía, con una extraña ingenuidad filosófica, que las primeras simples impresiones de la realidad sobre la mente vacía o en blanco eran por necesidad átomos de realidad manifestada, o sea de verdad; y que a base de esos elementos constructivos mínimos se iba luego hilando la trama gigantesca del mundo, mucho más hecha del cemento aportado por el propio hombre, que de la piedra de la experiencia o impresión pura. Sólo desmontando el edificio a la búsqueda de lo elemental, como quien remonta la corriente de la vida hacia el origen perdido para siempre, se puede adquirir una idea de lo que hay de verdad pura en el ámbito dentro del cual se desarrolla de hecho la vida histórica del hombre.

La fenomenología ha comprendido que la reconstrucción de las experiencias atómicas y primeras es no sólo un imposible, sino una empresa absurda, porque ya lo que nos puede mover a dedicarnos a ella es la oscura conciencia de que en este mismo ahora vivo, por más que sea una percepción complicadísima de un trozo del mundo, y, por lo mismo, esté a enorme distancia del origen de la vida del conocimiento, se contiene, por decirlo de alguna manera, un núcleo de realidad manifestada que no se deja destruir ni traicionar con ninguna estratagema. Precisamente lo que ha de buscarse es, en la actualidad viva, en cada vivencia, este núcleo, sin permitir que nos paralice la hipótesis de que ya siempre es demasiado tarde, de que la tela de araña añadida por la naturaleza humana ha disimulado hasta la desfiguración la realidad, la verdad de la vida en el presente y en el mundo.

En este sentido, el intento de la fenomenología es hallar el suelo de realidad pura manifestada o fenoménica en toda vivencia, en toda fase de la vida, sin empezar por dar un rótulo a ese tesoro buscado: sin entender ya desde un principio, antes de la expedición de trabajo, antes del viaje de exploración y levantado de mapas, que lo que se encontrará es,

desde luego, “sensaciones simples” o pulsiones elementales o instintos originales o hasta procesos bioquímicos. Repito que proceder de otra manera, o sea proceder con alguna de estas preconcepciones ya en la cabeza y bien firmemente creída, es absurdo, porque supone no reconocer la verdad que hay en el instante en el que decidimos este esfuerzo hacia la verdad. Tal instante no se parece, por cierto, absolutamente nada a las preconcepciones de la lista que acabo de proponer, en recuerdo de algunas formulaciones clásicas del empirismo.

Dicho sea de paso, tampoco la posición del racionalismo puede satisfacer la exigencia de la vida intelectual, y por la misma razón por la que el empirismo fracasa por principio. El racionalismo propone que toda realidad manifestada sea reducida al tipo de las realidades manifestadas con las que tropieza el pensamiento exacto, la ciencia físico-matemática. O sea que el racionalismo ordena desechar como no auténticas realidades manifestadas todas las que no son teoremas de un saber axiomático. Pero olvida la cuestión esencial, que es, precisamente, que la vivencia en la que surge de pronto la idea del programa racionalista no responde ella misma al patrón de realidad de este programa.

Verdaderamente, cuando de repente aparece la posibilidad de lo que llamamos vida intelectual, no ocurre que haya habido un apartamiento traicionero, por parte del hombre que quiere vivir en adelante como un intelectual, de los ideales por así decir naturales del empirismo o del racionalismo, y una toma de conciencia de esta triste situación que sí se amolde bien a los patrones de verdad de esos programas intelectuales. Lo que sucede y lo que ha sucedido ya son procesos de una índole completamente distinta de cómo los imaginaron estas escuelas modernas de trabajo intelectual.

Ni las sensaciones primitivas del hombre son la verdad irrecuperable, ni lo son tampoco las evidencias demostrativas —que tienen la ventaja, por lo menos, de no estar hundidas en el pasado para siempre dejado atrás, sino de hallarse en un futuro al que el trabajo potente de los hombres lúcidos y voluntariosos puede abrir un día—. Y no sucede que el hombre conciba la rara posibilidad de la vida intelectual porque es en su naturaleza misma un puro geómetra que de pronto se hastía de la vaguedad de la vida cotidiana, o porque de suyo es siempre un buen sal-

vaje capaz de echar eficazmente de menos aquella vida que aún no estuvo sometida a las convenciones taimadas de la sociedad humana o de la simple madurez del adulto.

La verdad no está ni tan sólo en el pasado ni tan sólo en el futuro, sino en todos los tiempos, y quizá en el presente más que en ninguno. En todo presente, en todo latir de vida humana que respira realidad manifestada y, al asimilarla, quizá la convierte en un producto nuevo y traicionero —por lo menos, en alguna medida—. Y así, no sólo mi sensación oculta en la barahúnda de mis ideas, ni, al revés, sólo mi idea clara y distinta, empañada siempre por las nubes de las sensaciones, los afectos y las pasiones, son la verdad. La vida intelectual, que ha conocido estas intensas fases de trabajo llamadas empirismo y racionalismo modernos, no tiene desde sí y por sí misma la figura de ninguno de ellos. Es, a la vez, más antigua y más nueva. Y ya es profundamente sorprendente que haya cabido confundirla tanto, por tanto tiempo y en cabezas tan extraordinarias, con cosas que sólo se le parecen, pero que, de hecho, son falsificaciones suyas.

Hemos empezado por problemas arduos y hemos llegado a resultados muy paradójicos. Tendremos que rehacer camino y situarnos en una perspectiva más radical.

4

La idea misma de la vida intelectual no es concebible más que porque el hombre sufre de un déficit de verdad. Está en ella, pero, a la vez y sobre todo, le da la espalda, no la reconoce. ¿Cómo es posible alejarse de lo real? ¿No es también una realidad verdadera este alejamiento, esta traición?

Es evidente que, en un sentido muy primario, no cabe huir de la realidad, desgajarse de ella y conseguir desentenderse de lo verdadero. Pero no menos evidente es que la vida humana es predominantemente vivir de apariencias y en la apariencia. Justamente la distinción entre la realidad y la apariencia, entre la verdad y la falsedad fenoménica, es la experiencia casi constante en cuyo suelo nacen la necesidad y el anhelo de la vida intelectual.

La ilusión, la apariencia, la falsedad son creaciones humanas de extrema originalidad, cuya fuente no es menos profunda que la conexión primitiva entre la vida y la verdad. Heidegger hablaba a este propósito de que la caída en lo inauténtico es una estructura de la misma existencia humana, tan fundamental como la apertura al mundo.

Planteadas así las cosas, el intelectual es el hombre que desea realmente desmontar la apariencia para dejar libre la realidad manifiesta que siempre la habita y siempre la explica. Pero el problema es qué suscita en una vida apartada ya gravemente de lo verdadero la mera sospecha de su condición, y qué es lo que añade a esta sospecha un matiz de inquietud que termina haciéndose insoportable. ¿Cómo se despierta del sueño de la vida que se entrega a la mera vida en lo que se cree? ¿Por qué el primer atisbo de vigilia es ya capaz de disparar las fuerzas personales hasta la tensión del auténtico despertar?

Es la propia existencia la que se vuelve por sí sola pregunta; pero una pregunta que puede ser oída más o menos nítidamente, más o menos imborrablemente. Cuanto más clara e inolvidable es tal pregunta, tanto más enérgica la revolución que el hombre lleva a cabo sobre sí mismo: no sólo en su interior, sino desde su centro hacia la más lejana periferia de su vida.

Justamente el mayor de los misterios de la estructura de la vida humana es este de que el inevitable acontecimiento que es convertirse un día uno mismo en toda una gran pregunta, como escribió acerca de sí san Agustín, pueda recibirse nada más que en la superficie de la vida, o bien, en el extremo opuesto del arco de las posibilidades, se plasme en un hombre para siempre, dejándole su impronta sin lugar al olvido. Esta diferencia de sensibilidad, que parece ser una diferencia increíble, incomprendible, de interés por la existencia, es la responsable de que la vida intelectual quede en demasiados casos arrinconada, preterida en mitad de los afanes diarios.

He aquí, entonces, el núcleo de la situación decisiva en la que se engendra la posibilidad de la vida intelectual como una manifestación, entre tantas, de la finitud humana: antes o después, la vida se torna siempre una pregunta inacabable, casi una aporía; pero, por alguna rara propiedad de su naturaleza misma, suele ser capaz de anesthesiarse al momento y pasar, desde entonces, a fingir que no hay tal problema in-

gente, que lo esencial de la existencia se comprende y hasta es obvio. Como si vivir fuera fácil y trivial, y no hubiera problema del ser, sino sólo problemas ópticos concretos: no una cuestión absoluta, sino sólo dificultades parciales y provisionales.

Ha habido siempre un día en el que se nos ha representado sin máscaras ni dilaciones el problema del ser, la pregunta que abarca todas las preguntas y que sume en sí la existencia entera; pero quizá hemos resuelto desde el principio de su planteamiento desviar la mirada de él, calmar su furia y nuestra congoja: vivir parcialmente de espaldas a lo real manifestado. Y es así como un dispositivo de la propia existencia levanta desde los comienzos ante nosotros el casi mundo de las apariencias, la enorme corteza de interpretaciones no radicalmente fundadas en la verdad, en medio de las cuales, como entre algodones, se vive prácticamente siempre, en lo que con trágico sarcasmo quizá inconsciente llamaba Husserl la “actitud natural”.

Nada, por lo visto, es más duro que la vida en la verdad. De aquí, justamente, que las virtudes morales no sean en absoluto una magnitud desdeñable cuando se considera el problema de la verdad, o cuando se traza el ideal de la vida intelectual. Al contrario, la fortaleza, o sea la valentía para enfrentarse a la Esfinge, o, en otras palabras, la radical responsabilidad respecto de la propia existencia — mejor dicho: de la existencia en general, mía, sí, desde luego, pero también de todos— es el primer requisito de la vida intelectual. Una vez que se siente la infinita perplejidad de vivir, se escoge casi sin saberlo entre la paciencia y la responsabilidad, o bien la entrega a la opinión que nos circunda — vestida muchas veces de renuncia a una soberbia delirante: ¿es que no van a ser más sabias que nosotros las tradiciones inmemoriales en las que vivimos, que son todas formas para facilitar seguir viviendo sin la angustia de las preguntas?—. Pero la renuncia a la parte más esencial de nuestra propia responsabilidad acerca de nuestra vida trae también consigo no ya un déficit de verdad y de bondad, sino incluso de felicidad posible. Porque en este sentido — y sólo en este sentido— es verdad que en el riesgo está escondido el gozo más profundo.

La miseria de nuestro tiempo es, desde luego, pobreza, paro, ignorancia, hambre, barbarie devastadoras. Pero es también y sobre todo, como se ve tan claramente en aquellas partes de la humanidad que están

relativamente al margen de la miseria material, crisis de sentido, engendrada en un como infinito cansancio: como si ya todo se hubiera vivido, aunque se esté empezando, de hecho, a vivir. Como si no hubiera nada que hacer para cambiar y mejorar el mundo y la vida. He aquí, entonces, una de las misiones esenciales, hoy, de un intelectual: recordar que la vida en la búsqueda de la verdad es tanto valor y dolor como profundo gozo; y empezar por recordar, sobre todo, que semejante estilo de vida no sólo existe, sino que es un deber universal para todos los hombres.

5

Hemos olvidado, en efecto, —y esto es indeciblemente trágico— la seriedad y el gozo, el aliento de libertad y responsabilidad, en que consiste la existencia filosófica. Ningún signo cultural de nuestro tiempo es tan oscuro como este hecho indudable de que no vaya asociada a la palabra filosofía la resonancia práctica y afectiva que verdaderamente le corresponde, sino exactamente la opuesta: tarea inútil y aburrida, escenario de pedantescos e ignorantes debates que, en realidad, sólo son estrategias ideológicas en torno a la manipulación de la gente —y, en especial, de la juventud que debe pasar por el estudio de esta sensacional discordia de viejas disputas que se pretenden sublimes problemas eternos para enmascarar su verdadera condición—.

Yo hablo siempre desde el asombro primordial que me produce esta situación y contra nada estoy tan decididamente como contra la restricción de la libertad de pensamiento, la libertad poderosa de la acción revolucionaria de la caridad social y la libertad de creación artística.

Pues bien, el ideal mismo de la filosofía —el ideal del socratismo—, ya que la filosofía no se define jamás, no se definirá jamás por sus logros, histórica o inductivamente, sino siempre sólo por su ideal, es el de una existencia que se sitúa bajo lo que Edmund Husserl, quizá el mayor de los filósofos de nuestro siglo que acaba, llamó, acertadísimamente, el imperativo categórico de la vida teórica (o sea de la vida del espíritu *tout court*): no aceptar nada como verdadero que antes no haya sido llevado por quien lo asume hasta la experiencia originaria que le corres-

ponda. Y es que los juicios sobre las cosas alimentan su valor de verdad en un comportamiento respecto de las cosas que es más primario: la experiencia de ellas mismas. Y acerca de todas las cosas, incluidas las más constructas entidades de la ciencia, cabe alguna clase de aproximación en primera persona hasta ellas mismas, inconfundible, desde luego, con el mero saber de oídas, que merecerá, en cada caso, el título de experiencia originaria. Porque lo que no es verdad es que la experiencia originaria, este acto esencial de la razón, siga el mismo modelo en todas las esferas o regiones de la realidad —amplísimamente entendida—. Y ya aquí hallamos la primera extraordinaria coincidencia entre el viejo Sócrates y el más moderno de los fenomenólogos actuales. Porque Sócrates es el descubridor de esta esencial verdad que pide distinguir múltiples usos de lo que significa la palabra razón.

En su época ejercía la mayor influencia sobre los espíritus la reciente pretensión de los sabios, los sabios por antonomasia, de que eran ellos capaces de educar a sus alumnos en un modo tan radical que su comercio los convirtiera en hombres excelentes en el sentido más pleno del término. Se había caído en la cuenta, en definitiva, de que entre los posibles objetos del aprendizaje ninguno era más importante que éste: ser el mejor hombre posible en el conjunto esencial del estado. Era muy deseable saber cualquier otra sabiduría, ciertamente, pero ninguna podía compararse con ésta. ¿O es que no se puede aprender y enseñar la ciencia del bien?

Sócrates, es decir: el filósofo, todo filósofo, está de acuerdo en que la filosofía sorprende al hombre siempre ya en la mitad del camino de la vida, pero también, en efecto, sólo en la mitad de él: en una situación intermedia entre el logro y el malogro de la existencia, entre la plenitud (*eudaimonía*) y la nada absoluta de valor y de ser. Y también comparte el filósofo con el supersabio la idea de que nada importa tanto como la adquisición del bien pleno, la cual, desde luego, no es cosa de pasividad y espera, sino de actividad y fatiga, de empeño poderoso (o sea: de libertad, en la primera aparición sustancial de esta palabra). Hay que hacer algo, y algo relacionado íntimamente con el saber, con lo que cada uno acepta como verdadero, si es que realmente se desea ir moviendo esta situación intermedia e inestable que es la de la vida humana respecto del bien y la plenitud, en la dirección debida. Más todavía: lo ge-

nuinamente socrático —y kantiano, y husserliano— consiste en mantener, o sea en ver y no olvidar y hablar de ello *opportune et inopportune*, que cada instante de la existencia del hombre es ya siempre, en sí mismo, invariable, indefectiblemente, una decisión sobre el camino ascendente y el camino descendente. Hay, para expresarlo en su debida hipóbole, un excesivo problema de todos los instantes: un absoluto enfrentarse a lo absoluto, siempre, sobre todo, en primera persona, o sea sin poder plenamente hacerse acompañar por otros en el ascenso y el descenso existenciales hacia el bien y lo divino. La tarea, como la de Sísifo, se reproduce en el momento mismo en que se cree haberla resuelto; y, desde luego, a Sísifo no le llevan su piedra las manos amigas, ni caen al pie de la montaña con él, afortunadamente, otros.

Se trata de un peso terrible, pero también de un don. Es, en verdad, el peso y el don por excelencia, por antonomasia. Y en él surge el individuo de cara a lo absoluto, en diálogo inacallable con lo absoluto, absolutamente requerido por lo absoluto que a él le interpela como al que, en última instancia, está solo —solo con lo absoluto interpelante, solo en la compañía extraña de quien tiene ineludiblemente que responder a la exigencia o la voz de lo absoluto—.

Aparentemente, esta descripción se diría que es desmesurada, hiperbólica en el mal sentido, porque cotidianamente se emplea el hombre en un sinfín de ocupaciones que no presentan *prima facie* el aspecto de cuidado absoluto de sí respecto de lo absoluto. Sencillamente, se trabaja en la profesión, se busca el sustento de la familia, se emplea mucho tiempo en lo que seguimos, pascaliana y trágicamente, llamando diversiones. Muy pocos momentos, si es que alguno, nos despiertan al carácter dramático de la existencia que los filósofos nos describen. Pero éstos, ciertamente, ponen máximo empeño en recordar, como tábanos insoportables, de los que no pocas sociedades se han librado con los métodos más eficaces, que la vida en sentido biográfico, la existencia del individuo respecto de lo absoluto interpelante, se desgrana en instantes decisivos, en decisiones decisivas, si se me permite el oxímoron, en acciones, *praxeis* que no pueden ser enmendadas ya nunca. Su tesis es que en el fondo mismo de cualquier seriedad y cualquier diversión, el acto con el que llenamos nuestro tiempo es también una praxis o acción en este sentido que ha hecho que Sócrates y Kant, por ejemplo, se hayan

representado la mismísima vida bienaventurada como una prolongación infinita de la acción, un diálogo interminable acerca del bien, un purgatorio sin otra esperanza que renovar su condición de tal a cada momento: una tarea infinita.

Es, además, peculiar al ideal filosófico, a la descripción filosófica del nervio de la existencia del hombre, la llamada de atención sobre la importancia absoluta, también absoluta, que el conocimiento desempeña en el ámbito de la acción entendida en el modo radical, ético-religioso, en el que la he presentado. La bondad, la plenitud, la *eudaimonía* está en estrechísima relación, según la filosofía, con la verdad: la verdad del juicio y la verdad y la veracidad de las experiencias originarias pre-judicativas, pre-predicativas, como las llama Husserl.

6

De hecho, la lectura apresurada de los diálogos socráticos podría llevarnos a una confusión tan grave como la que sufrieron muchos de los atenienses que condenaron al filósofo a beber el veneno. Porque Sócrates, deslumbrado, se diría, por el modelo cognoscitivo de las rudimentarias ciencias de su tiempo, parece que pasó su vida entera exigiendo tender a la filosofía en el lecho de Procasto de tal paradigma epistémico. En su tiempo, justamente, a este ideal se le llamaba, indistintamente, *episteme* o *tejne*, que dieron en traducción latina las palabras *scientia* y *ars*, ciencia y arte como hábitos racionales de comportamiento. La descripción socrática de la *episteme* es magnífica: se trata en ella del repertorio acabado de los hechos y los dichos que permiten que el hombre lleve a su perfección propia cualesquiera cosas de las que están contenidas en determinada región de la realidad; y de tal modo que hay maestros y aprendices de la *episteme*, que prueban sus respectivas condiciones llevando a su perfección alguna cosa y formando futuros maestros de la misma ciencia. Un hombre que posee este hábito singular, preciadísimo, respecto de un orden cualquiera de la realidad, es en ese orden un sabio, un experto auténtico, uno solo, o acompañado de pocos, frente a la multitud de los hombres que, en este mismo respecto, son ignorantes, inútiles para llevar las cosas de esta especie a su perfección, simples parti-

culares o idiotas. Y no cabe fingir que la diferencia entre el experto y el simple particular es una distinción convencional y no basada en la verdadera naturaleza de cada uno de ellos, porque sólo habrá que esperar al caso serio para comprobar que también los que fingen, sapientísimamente, borrar la diferencia, la reconocen entonces sin ninguna duda ni reserva. Los viajeros en peligro en medio de la tempestad se afanarán en encontrar en la nave, cuanto antes y, a ser posible, infaliblemente, a aquel o aquellos pocos que realmente sepan llevarla a puerto.

Ante el maravilloso valor de la *episteme*, la filosofía ha pedido que el comportamiento ético-religioso se adecuara a sus exigencias en la medida en que fuera esto realmente posible y deseable. En apariencia, Sócrates no hizo sino pedir *episteme* ético-religiosa y, añaden sus compatriotas que le condenan, creerse en poder de ella y burlarse de cuantos no correspondían con su orgullosa y tácita medida del honor humano, sin temer que las burlas afectaran a los hombres intocables y verdaderos benefactores de la comunidad. A Sócrates, efectivamente, aunque nos cueste todo el trabajo del mundo entenderlo hoy, lo mataron por sabio, como él prueba en su discurso apologético ante el tribunal: por confundirlo con un poseedor de la *episteme* de lo absoluto.

Ahora bien, la *episteme* de lo absoluto es la misma cosa que la *episteme* del hombre y la *episteme* de lo divino. Y la paradójica o trágica verdad es que Sócrates, en su enfrentamiento tanto con los supersabios como con los idiotas profundos y culpablemente idiotas, no hizo toda su vida sino mostrar con hechos y dichos que no hay, no habrá y no debe haber *episteme* del hombre y del dios, cuando la situación es que prácticamente todos admiten, o bien en dichos o bien —y esto es lo corriente y lo decisivo— en hechos que no sólo hay tal *episteme*, sino que estamos todos siempre en posesión de ella y, por tanto, abominamos de la filosofía. Cuando justamente es que la filosofía es el saber a distancia, a esencial distancia del ser real, definitivo, en sí, tanto del hombre como de Dios y, por ello mismo, también del mundo como realidad dependiente de la realidad de lo Absoluto.

Reflexionemos sobre los supuestos tácitos —pero evidentes— de la asumida, según los filósofos, casi universalmente asumida *episteme*, ciencia y arte, del mundo, de Dios y del hombre. Volvamos a la descripción socrática de una *episteme* cualquiera, abstracción hecha de su objeto particular. Se trata de saber hacer excelente cualquier cosa individual contenida en una región determinada del ser, gracias, desde luego, a que previamente se sabe no sólo cómo es la cosa en cuestión cuando uno empieza a trabajar sobre ella, sino, sobre todo, cómo debe ser, o sea, dicho en otras palabras, cómo es en sí misma, en su perfección, en la actualización de todas las potencialidades de su ser. El que la conoce a la luz del conocimiento exacto, matemático, de su idea, de su entelequia o causa final, de su verdadero ser pleno —expresiones todas sinónimas—, la conoce en cuanto le falta ahora para alcanzar esa perfecta realidad, y si su saber merece absolutamente el nombre de tal, no se limitará a menos que a conocer también cuáles son los medios conducentes a la perfección ya conocida. Conocer la idea de las cosas según sus especies es también conocer el método por el que cabe inducir a las cosas a la realización de todo su ser, volverlas, pues, excelentes.

Apliquemos esta pauta general al caso de la naturaleza humana. El mero saber contemplativo sobre su situación actual o sobre su situación ideal o auténtico ser no constituirá la plenitud de la *episteme*. A ésta sólo se accede cuando se está de veras en condiciones de hacer profesión de eso mismo de lo que los supersabios o sofistas han hecho profesión desde los tiempos más remotos de la humanidad hasta hoy mismo: llevar al hombre a su ser perfecto, a su excelencia o virtud, al fin último del conocimiento de sí mismo tal como es en sí mismo, o sea tal como debe llegar a ser para ser en toda su medida hombre.

El filósofo ve, por cierto, que todo el mundo habla como si supiera lo que significan las palabras que sirven para la continua expresión de los juicios que todos sostenemos. Sobre todo, ésa es la verdad, sostenemos un juicio cualquiera cuando obramos de determinada forma. Si actuamos como actuamos, es porque creemos lo que creemos, sea lo que sea lo que digamos y aun pensemos creer. Es decir: vivir, actuar es un continuo hablar, un continuo manifestar lo que admitimos con absoluta seriedad que

es verdad. La ironía esencial de Sócrates consistió en confrontar este saber tan serio, tan sin reservas y tan sin examen previo, a las duras pautas de la *episteme*, aprovechando, además, la presencia, en el fondo accidental, pero útil, de gentes lo suficientemente insensatas como para hacer profesión de sofistas. La voz de Sócrates se elevó para decir a todos y cada uno, personalmente: creemos, creéis, que lo sabéis todo acerca del auténtico bien, o sea del ser auténtico que cada uno sois y somos. Por eso nos dejamos todos vivir sin mayores preocupaciones. Pero puesto que la acción real está sostenida sobre un mundo oculto de opiniones, de creencias, o sea de presuntos saberes absolutos, ¿es que no conocemos que hay formas bien distintas de saber, y que la más exigente es la que merece el nombre de ciencia y arte? Como es muy claro que sí lo sabemos todos, ¿por qué no comprobar si lo que también creemos todos saber, o sea qué somos de verdad y qué debemos, en consecuencia, hacer, se adecua a los ideales duros, exigentes, provechosísimos en caso serio, de la *episteme*? Porque el caso serio de la vida ético-religiosa es todo momento, y no sólo el momento de peligro en el barco naufragando.

No sólo esto, en general. Sócrates, como Kant, como Husserl, como Levinas, vio certeramente una verdad todavía más oculta: y es que eso que todos los hombres creen que saben y nadie examina, sino que, en todo caso, exagera en el sentido de la mayoría hasta adularla como sofista, no sólo se debe llamar ciencia y arte del ser del hombre, sino que se deja particularizar en un saber muy determinado, que es relativamente fácil ver hasta qué punto sí es patente verdad que influye sobre cada instante de la vida humana. El que actúa dando por entendido, sin previo análisis, que ya sabe todo lo que hay que saber sobre lo absoluto y sobre sí mismo, precisamente está admitiendo que no vale la pena detenerse en semejante examen, porque hay infinidad de cosas —todas las cosas, de hecho— que valen más la pena que él. Ahora bien, saber así, sin dudas ni reservas, sobre lo absoluto, es ya siempre a la vez saber sin dudas ni reservas sobre la muerte, o sea tanto sobre la totalidad de la vida humana, como, específicamente, sobre su destino absoluto. Sócrates, como Kant, como Levinas, dijo por esto de sí mismo que si en algo se distinguía de los demás hombres de su tiempo era en haber comprendido que no sabía nada sobre la realidad en sí de la muerte y el estar muerto. Que no tenía *episteme*, ciencia y arte, del más allá definitivo.

Más aún: que tener ese tipo de saber sobre el ser absoluto del hombre, el ser absoluto del mundo y el ser en sí de Dios está en pugna con lo auténticamente absoluto de la aventura humana, del diálogo del individuo con lo absoluto. La extrema tesis de Sócrates, Kant y Levinas es que la metafísica, entendida como saber científico y técnico acerca de la realidad del hombre en sí (de su libertad y sustancialidad), de la realidad del mundo en sí (su infinitud o su límite creacional) y la realidad de Dios en sí (su existencia y sus atributos), se halla no menos en pugna con la existencia ético-religiosa que la culpable ignorancia del que se despreocupa de toda metafísica y se deja vivir como una planta, como un animal, sin esfuerzo cognoscitivo, sin valor revolucionario máximamente responsable de sí mismo, sin afán de creación estética. Tanto el lamentable hombre de la calle como el metafísico estarían, compartiéndolo, en el extremo opuesto de la posición que ocupan, juntos, el filósofo, el hombre de la rigurosa exigencia moral y el hombre auténticamente religioso, todos ellos doctos ignorantes, todos ellos conscientes de que no cabe saber científico-técnico sobre la libertad y sustancialidad del hombre, el carácter de criatura del mundo o su condición de ámbito total y no superpasable de la realidad, y sobre si Dios existe o no y cómo es, en el caso de que exista. La filosofía dice, sencillamente, que el hombre no estúpido empezará por buscar, desde luego, la metafísica, hasta que entienda con exactitud los límites saludables de su ámbito y, en consecuencia, renuncie a ella con toda lucidez y la sustituya por lo que Kant llamó una metafísica de orden práctico, y Levinas llama una existencia requerida por la alteridad irreductible del Otro y siempre anhelante y siempre distanciada del Bien.

8

¿Qué pugna es esta que, al parecer, se establece entre la metafísica de orden teórico y la metafísica de orden práctico, y en qué consiste, exactamente, la segunda? A la primera parte de la pregunta, Sócrates y Kant y Levinas responden juntos que un hombre que supiera científicamente, exactamente, que la muerte lo acaba todo o que no lo acaba todo —y en qué condiciones precisas se sobrevive a la muerte—, queda anulado

como posible sujeto de la relación absoluta con lo Absoluto a la que llamo existencia ético-religiosa. Precisamente porque creen saber todos que la muerte propia es el peor de los males, hacen lo que sea, literalmente lo que sea, para evitarla y posponerla. Pero, por otra parte, si supieran con la seguridad de la ciencia que tras la muerte sigue el juicio de las almas por un Dios remunerador y justiciero, todos vivirían adulando rastreramente a ese juez del que nada escapará, y esta humillación no sólo no merece el nombre de existencia ético-religiosa, sino que exigiría una rebeldía feroz.

La primera verdad absoluta es, en cambio, que cometer injusticia, violar la voz santa y no violenta —o sea, justamente, siempre vulnerable— del deber, no sólo es, evidentemente, ilícito, sino, con seguridad, un mal pleno, acabado. Desde luego, si el que va a sacrificar su vida en nombre del bien, con tal de no cometer injusticia, descubre que no existe nada más allá de la muerte, ni siquiera, por ejemplo, un futuro mejor, gracias a su sacrificio, para las generaciones del porvenir, no habrá poder humano ni divino que pueda disuadirle de que esa que él tomó antes por la voz santa del deber no era una ilusión, una espantosa tentación proveniente de algún venenoso impulso oscuro del fondo contradictorio de su propio ser.

Si ha de haber santidad en este mundo, o sea libertad absolutamente entregada al bien, obediente al imperativo incondicionado que prohíbe no violentamente introducir a conciencia males sobre la tierra, conviene, pues, que no haya *episteme* sobre el hombre, Dios y el mundo —sin que esta carencia signifique, de ninguna manera, que no exista el deber de despojarse científica, radical, lucidísimamente, de todos los prejuicios que, justamente, estorban la acción buena, incluso en ocasiones haciendo como si hablaran en nombre de la metafísica verdadera.

He aquí, a la vez, despejado el horizonte, provisionalmente al menos, para que se entienda con precisión qué quiere decir que hay usos diversos de la razón; pero, en otro sentido, he ahí también la posición abismáticamente difícil en que queda la certeza acerca de la libertad. Una certeza sin la cual, sin embargo, no se podría hablar con verdad de que hay usos varios de la razón, pero, sobre todo, sin la cual se derrumbaría la base misma de la existencia ético-religiosa y aun el ideal de la vida intelectual.

En primer lugar, razón práctica, libertad —palabras sinónimas, últimamente—, y no, por ejemplo, capricho y arbitrariedad, rebelión irracional contra la ciencia —como, desgraciadamente, solía presentar sus verdades, más profundas que tal descripción, Unamuno—. Razón, y no sinrazón, porque allí donde hay razón, allí hay necesidad y universalidad, sentido cumplido, y no singularidad, excepción, vacío de sentido. El inclasificable Sócrates, el hombre desconcertante, aducía muchas veces sentir un aviso misterioso que le solicitaba no hacer alguna cosa que se disponía a realizar. Pero no deja lugar a que dudemos de que toda su vida sólo se entiende situada a la luz de la científica eliminación de la ignorancia, hasta dibujar con la exactitud deseable el límite de las *epistemai*. Llegan éstas a todo lo que es interesante y útil condicionalmente, si es que es interesante y útil para obtener la excelencia humana auténtica; pero hasta ésta misma no alcanzan. Y el saber sobre el mal y la muerte —o sea: que el mal debe evitarse a toda costa, aunque haya que morir por ello—, dado que es el supuesto mismo, la condición de toda la aventura racional de Sócrates —de la filosofía—, lejos de ser irracional, es, precisamente, el conocimiento radicalmente racional, si bien práctico, no teórico.

Kant aún describe más precisamente la situación. Esta continua exposición a lo santo que es la acción del hombre en su carácter ético-religioso es la recepción en todo instante, si se quiere ser lúcido, de la voz del bien, en la forma precisa de una exigencia incondicional, o sea que no atiende a circunstancias, sino que obliga moralmente a todos los que se hallen en la misma situación, sea lo que sea que sientan respecto de ella, sea cual sea su evolución humana propia y peculiar. No se podría, incluso, querer en general una acción distinta de la que se debe querer, sin incurrir en una contradicción del querer consigo mismo.

Sócrates, en su asumida ignorancia sobre el ser en sí del hombre, de Dios y del mundo, que es para él la otra cara del conocimiento práctico supremo, afronta con buena esperanza la muerte, todos los riesgos. Por un mal absoluto no se debe, evidentemente, arriesgar lo que se ignora que también lo sea. Es absoluta, religiosamente malo volverse moralmente malo; no es en cambio más que, probablemente, desagradable, doloroso, afrontar las consecuencias de la conducta santa. Luego, sin conocimiento teórico metafísico, sino justamente gracias a que se ca-

rece de él, se arrostra con buena esperanza la muerte. Kant no dice otra cosa. Profundiza, en cambio, en el carácter que auténticamente tiene el ideal, aparentemente absorbente e irrefragable, de la felicidad, entendida como satisfacción de todas las necesidades. Ya que el hombre es un ser que muy pronto sentirá hambre, sed, falta de amparo y, sobre todo, de afecto y reconocimiento y comprensión, y en cuanto sacie tales carencias se le reproducirán en el instante menos pensado, no cabe que el hombre no quiera ser feliz: asegurarse, atrincherarse contra las debilidades de esta naturaleza suya frágil e inestable. Pero una cosa es querer, sin remisión, ser feliz, y otra muy distinta, saber en la práctica qué pasos hay que dar para acercarse efectivamente a ese logro. En el fondo, como muestran tantas, innumerables experiencias de búsqueda afanosa de la felicidad a través de la riqueza, la buena fama, las técnicas del bienestar, las renunciaciones de orden epicúreo, todas casi siempre fallidas, el ideal de la propia felicidad es tan sólo un ideal de la imaginación, que parece prescribir reglas racionales a quien lo persigue, cuando luego se descubre que sólo son consejos de sagacidad empírica, sometidos a innumerables excepciones. Frente a este mundo de inestabilidad, el orden absoluto del deber, fundamento de determinación de la acción, capaz de inmovilizar incluso el resorte o muelle de la inclinación en la que ya siempre nos hallamos como quien desciende, cada vez más deprisa, una cuesta abajo: la de amarse patológicamente a sí mismo como sujeto de necesidades, hasta hacer girar en torno a sí todas las reglas de la acción y, por lo mismo, no dar lugar, en la medida de lo posible, a la lucidez en la que se abre paso hasta la superficie de la conciencia el imperativo incondicional de la bondad absoluta.

La libertad es, para empezar, la capacidad siempre disponible de reprimir el amor patológico a sí mismo, en nombre de la veneración por lo santo, o sea por lo que manda la voz no violenta de la razón práctica. Pero, más hondamente entendida, la libertad es el alcance práctico de esta voz de la razón: el hecho capital de que el ser racional se da leyes absolutas de la acción a sí mismo, venera en sí mismo, como valor absoluto, la racionalidad práctica, y la acata amando la santidad de este valor por encima del alto precio que alcanza a sus ojos la felicidad. Si hay conflicto, como suele haberlo, entre felicidad y moralidad o santidad, debe saberse que aquello que se debe, se puede también.

Y si ahora se replica que este hecho, el hecho de la razón práctica, la autonomía de la razón, la santidad del deber racional, la libertad positivamente entendida, no es un hecho empíricamente constatable ni científicamente demostrable (entendiendo por ciencia tan sólo el uso riguroso de la razón epistémico-técnica, como he venido siempre haciendo), Kant, como Sócrates, no se inmutará. Antes bien, llevará la situación a su extremo: responderá que siempre, en efecto, se podrá probar que no hay prueba teórica ni experiencia interior de la libertad. Siempre cabrá estar segurísimo de que la voz del deber lo que necesita es ser psicoanalizada o, más simplemente aún, ser sedada con un buen remedio químico, o ser evacuada explicando a quien cree oírla inconvenientemente para el estado que, en realidad, es tan sólo el fruto de una enajenación económica o cultural, superestructural — y si el instruido en su desviación persiste en ella, lo correcto, para el metafísico teórico coherente, será encerrarlo, o inducir lo que, en bella metafísica, se llama un lavado de cerebro—. Hasta el aparentemente más desinteresado de los actos, hasta el que se diría más libre, es susceptible de ser explicado por el mecanismo de la naturaleza. Pero, sigue Kant, aquel que, en virtud de que habrá siempre esta explicación, renuncie a entenderse como real, prácticamente libre, habrá cometido un delito terrible, anticipo de incontables villanías que se seguirán a no mucho tardar: habrá confundido la razón teórica con la práctica, y, en el fondo, lo habrá hecho porque le convenía, aunque se enmascare el asunto hablando de que se ha entendido que hay una prueba definitiva, verdadera, contra la existencia de la libertad.

La tesis de Kant es aún más decidida: no se piensa más que a medias la naturaleza mientras no se reconoce en ella un orden de necesidad sin grietas. Es relativamente indiferente que la descripción del proceder real de la ciencia de la naturaleza, en cierto momento de su desarrollo histórico, se describa al modo de Kuhn, al de Popper o al de Carnap, renunciando, por ejemplo, a la efectividad de la inducción, suponiendo que las leyes de la naturaleza que admitimos no son más que conjeturas irrefutadas después de intentos extremos por rechazarlas empíricamente, o bien nada más que leyes estocásticas y sometidas a la circunstancialidad de los paradigmas históricos que se van sucediendo. Si la ciencia renuncia a leer en términos matemáticos la naturaleza, es que deja absur-

damente de pensarla. Ahora bien, lo decisivo es reconocer que el ámbito de la naturaleza no es, precisamente, el ámbito de la realidad tal como es en sí misma. Lo que sí resulta de vital importancia es no convertir a la ciencia natural, ni tampoco a ninguna ciencia del espíritu, como se las solía llamar a las ciencias débiles, en la metafísica teórica. El conocimiento matemático de las regularidades de la naturaleza, apoyo de nuestra exitosísima técnica, no debe interrumpirse ni corregirse; pero exige ser interpretado como, precisamente, diferente de la metafísica. Sobre todo, incapaz de aniquilar la metafísica de fuentes prácticas. En la naturaleza no hay libertad, y no cabe experimentar ni probar aquello que no hay. Pero es que la libertad se sitúa en el terreno, justamente, de lo en sí, de lo no fenoménico, de lo que debe, por razones prácticas, del orden mismo de la libertad, ser pensado siempre como la realidad más real, a la que, sin embargo, sólo se tiene acceso a través de la percepción de la voz no violenta de la santidad que obliga a cierta acción y excluye ciertas otras acciones. Hay, incluso, que pensar la libertad, para no cometer mal, como pudiendo, por medios que no se dejan conocer teóricamente, remover y transformar el mundo natural. Al actuar hay que pensarse como, precisamente, pudiendo modificar la naturaleza, sobre todo en uno mismo, en el sentido preciso en que la libertad lo ordena incondicionalmente. Si el que sabe qué debe no admite que puede eso que debe, entonces es ya un hombre que se aleja del bien.

Es muy posible que en la benéfica limitación del conocimiento humano Kant haya visto a la vez la consecuencia de lo que él llama el pecado original, y que no es otra cosa que haber cada hombre ya siempre decidido, en un acto inmemorial, no registrable empíricamente, dejar que no sólo hable, a la hora de la acción, la razón. Esta decisión originaria, por la que el hombre se ha introducido ya siempre en la trama del mal, a pesar de estar inhabitado por el Espíritu Santo, es la mayor de las evidencias respecto de la no divinidad del hombre —incomparablemente más fuerte que ninguna de las que creemos que podemos sacar, como agua de la piedra pómez, del conocimiento que tenemos de nosotros mismos en tanto que meras partes de la naturaleza—.

Pero al llegar aquí tan sólo hemos recorrido la primera mitad del camino. La tesis de Kant va necesariamente de la mano de una comprensión de la experiencia de sí mismo como sujeto en el tiempo que hace del tiempo una magnitud ya siempre dispuesta a ser matemáticamente tratada. El tiempo, forma de las formas de la naturaleza, porque es la forma de la experiencia misma de la naturaleza que el hombre hace, es la condición última del conocimiento teórico, o sea de la físico-matemática. Pero esto significa que ha de haber esencial continuidad entre el tiempo que figura como una constante en las fórmulas esenciales de la teoría de la naturaleza (tanto la newtoniana como la einsteiniana, como cualquiera otra que pueda sobrevenir en el futuro, porque ya era también así en la física misma de Aristóteles) y el tiempo del que se tiene experiencia íntima, en la autoconciencia, cuando se reflexiona, justamente, sobre las condiciones que hacen posible tanto la naturaleza como su conocimiento. Y es exactamente esto lo que ocurre, desde luego, en la *Crítica de la razón pura*.

Pero ¿qué sucedería si la noción capital de tiempo sufriera una sacudida tal que la hiciera deslizarse fuera de los carriles previstos para el conocimiento de la naturaleza? Tal cosa supondría una conmoción en todo el edificio de la filosofía, en toda la teoría de la razón, que llegaría hasta el último rincón de esa casa enorme. Pero además conmovería también la relación entre la razón teórica y la razón práctica, entre la metafísica y la religión. Sacudiría la misma teoría de la libertad que he pergeñado hasta aquí. Y la cuestión es que este terremoto filosófico ha sucedido, o, por lo menos, parece que realmente ha sucedido. Ha tenido lugar en la fenomenología, aliada en esto, en gran medida, con el trabajo de Bergson.

Pero antes de llegar a esos lugares conviene revisar nuestra experiencia del límite de la razón teórica aún en más sentidos que hasta aquí. Por el momento, ese límite ha sido la certeza de la libertad, no eliminable por la vía de la extensión indebida del conocimiento de la naturaleza hasta abarcar dentro de sí también el conocimiento de cómo es en sí el hombre —lo cual indefectiblemente tiene que ver con el conocimiento de cómo es en sí el mundo y cómo es en sí Dios—. En la pugna en-

tre ciencia, felicidad y libertad, la limitación de la ciencia, que se corresponde con la liberación respecto de la imperiosidad fantástica de la felicidad, es la obra exacta de la libertad santa, autolegisladora. Pero ¿es acaso sólo ésta la situación en que se experimenta el límite del conocimiento teórico?

La respuesta inmediata es que no.

Pero no disponemos de más espacio para continuar trazando las líneas primeras de cuanto supone dibujar la figura de la vida intelectual. Sólo cabe aludir a los siguientes problemas que habrá que abordar.

10

El más importante de ellos es el que se refiere a cómo es de hecho posible radicalizar el sentido de la responsabilidad por la verdad. Y para ello nuestro tiempo ofrece perspectivas terriblemente novedosas. Cruzamos, con esto, aunque sólo por centímetros, la frontera entre las determinaciones esenciales y las circunstanciales de la idea de la vida intelectual.

Me refiero a que el seguimiento de Sócrates, sobre todo cuando se ha rechazado la primera llamada del problema del ser, cuando uno no ha querido, en principio, desde el comienzo, vivir en la pregunta absoluta, se abre, sin embargo, como una posibilidad ineludible cuando el hombre simplemente se sitúa con alguna lucidez y un poco de valor ante los signos más poderosos de los tiempos que corren. Llama con voz tremenda a la responsabilidad de la vida intelectual, en cada época, pero muy especialmente en la nuestra, el mero espectáculo de la maldad que toma cuerpo de dolor en la historia contemporánea. Si no deseamos especialmente la escuela de Sócrates, nuestra posición de testigos del dolor de las víctimas de la historia tiene fuerza más que suficiente para obligarnos a pensar y a hablar, como las piedras parlantes del Evangelio.

Dicho de otra manera: la casualidad de las circunstancias de la vida histórica está llamada a producir desde sí misma un suplemento de responsabilidad por la existencia humana —mía y común a todos— que, paradójicamente, es posible que nos desencaje de cualquier actitud más o menos natural de egoísmo, de dejación de la vida intelectual. Si no en-

cuentro en mí las fuerzas de la responsabilidad que me convierte en un socrático, el mundo histórico que me es en cada caso contemporáneo se encargará de que mi renuncia a la vida intelectual sea de día en día más y más culpable.

Digo que hacer constar este hecho apenas es franquear los límites entre esencia y circunstancias de la idea de la vida intelectual, porque pertenece a ésta decir, y no sólo vivir para uno mismo la verdad, y este decir, este compromiso radical con los demás, viene determinado, justamente, por el suplemento de responsabilidad —y de culpa— que a la realidad de la libertad en mí le añade el espectáculo del mal en la historia, del dolor social e individual en el otro hombre, en la víctima respecto de la cual yo estoy en la posición del testigo —y más cerca, por tanto, del campo de los verdugos que del de los que sufren—.

No hemos de olvidar que el siglo que termina ha conocido los desastres más pavorosos, más repugnantes, mejor dicho, de que se tiene noticia. Y con su realidad ha dejado abiertas posibilidades de náusea infinita para el inmediato porvenir, ya que la realización de un posible extremo trae consigo la dolorosa apertura de un nuevo campo de posibles que antes no se veían, porque de hecho se hallaban más allá del horizonte que sólo alcanza la humanidad cuando llega a un máximo determinado de maldad o bondad.

Sobre la cuestión absoluta del ser hemos visto cómo se establece la cuestión no menos absoluta de la libertad y la responsabilidad. Si ahora decimos que ser testigo de la historia suscita responsabilidad incluso cuando se ha huido ya de la responsabilidad por el problema universal del ser, estamos de hecho sosteniendo que el problema ontológico tiene dos fuentes igualmente originales y legítimas, cuya mutua relación tendrá que ser pensada con mayor rigor en otra oportunidad. Si la vida misma no nos vuelve filósofos, intelectuales en el sentido aquí definido y pensado, como, sin embargo, debería volvernos, entonces deberá hacerlo el espectáculo de la historia. Y si tampoco éste lo consigue, la culpa inherente al abandono del propio puesto en el que la divinidad nos ha situado crecerá extraordinariamente. Hay una vinculación necesaria y plena entre el problema del ser y el problema del mal, porque la hay entre todo problema como tal y la responsabilidad y la libertad individuales. Y Sócrates no sólo supo, sino que dijo y actuó, y los testigos —ya

casi verdugos— de las catástrofes de su siglo tienen el deber de saber, pero no menos el de decir y actuar.

Así, aunque comenzamos nuestra indagación del ideal de la vida intelectual separando al poeta, al hombre de acción y al filósofo, encontramos, en este final provisional, que sólo el filósofo es el hombre de acción y el poeta en el sentido más pleno. Sócrates en la prisión componía para sí mismo música —música que un espectador confundiría con la música vulgar— además de la música más alta: la filosofía.

III

Vida intelectual y felicidad

Leonardo Rodríguez Duplá*

1

La pregunta por el sentido y el valor de la vida intelectual existe, posiblemente, desde que hay hombres entregados a la tarea de pensar. La vida de conocimiento difiere demasiado del resto de las vidas como para que el intelectual se haya creído nunca dispensado del deber de justificarla ante los demás y ante sí mismo. Pero si la pregunta ha estado presente en todas las épocas, tal vez en ninguna haya ocupado un lugar tan prominente como en la Antigüedad griega y romana. Es normal que haya sido así, pues nunca ha estado el pensamiento tan dominado como entonces por la cuestión de la vida mejor para el hombre.

El contrapunto lo ofrecen en este caso aquellos sectores del pensamiento moderno que han recibido con mayor intensidad el influjo de la filosofía práctica kantiana. Según Kant, no es posible elaborar una doctrina de la felicidad con validez universal, pues la felicidad consiste en la satisfacción de las inclinaciones y éstas son distintas para cada individuo¹. La única dimensión universal del fenómeno moral es el deber, que, como es sabido, ocupa el lugar central en la ética kantiana.

La tradición moderna heredera de este planteamiento ha estrechado aún más el ámbito de la moralidad al prescindir de los deberes hacia uno mismo, que en Kant desempeñaban un importante papel y que dejaban una puerta abierta al tratamiento de la vida intelectual en el marco de su filosofía práctica (recuérdese que Kant reconoce como deber el cultivo de los talentos del espíritu²). La conducta moral se confina para muchos

* Leonardo Rodríguez Duplá es profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca.

1. Véase la Observación II al Teorema II de la *Crítica de la razón práctica*.

2. Véase el tercero de los cuatro ejemplos con que Kant ilustra la aplicación de su imperativo categórico en la sección segunda de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

en el respeto de las normas sociales que garantizan la convivencia pacífica. En el dominio de la vida privada, en cambio, no existirían normas de conducta objetivas, sino sólo preferencias subjetivas. La opción por la vida intelectual sería tan razonable o legítima como cualquier otra: cabe describirla, pero no tiene sentido intentar justificarla.

Las páginas que siguen parten del convencimiento de que nos hallamos ante una gran cuestión, y no sólo desde la perspectiva de la historia de las ideas, donde la pregunta por la vida intelectual ocupa un lugar muy importante, sino sobre todo desde la óptica de nuestra propia existencia individual de seres que han de determinar cómo quieren vivir. Aunque el método elegido consista en un intento de reconstrucción del destino sufrido por el ideal de la vida de conocimiento en la obra de tres grandes filósofos antiguos (Platón, Aristóteles y Cicerón), el interés que ha inspirado este trabajo no es predominantemente historiográfico. Esto resultará patente en el último apartado, donde se sopesarán críticamente las enseñanzas de esos pensadores.

2

Los filósofos antiguos abordaron la cuestión de la vida intelectual de manera memorable. En los diálogos platónicos, por ejemplo, aparece una y otra vez. La figura de Sócrates, que pasa toda una noche en pie y a la intemperie sumido en su meditación durante la campaña de Potidea, proyecta su sombra sobre las siguientes generaciones de pensadores. En el *Banquete* y en el *Fedro* se encarece sin límites la vida de conocimiento y en especial la experiencia contemplativa que la corona. En el *Gorgias*, Sócrates asume la defensa la vida filosófica frente a su impugnación por el feroz Calicles, que la juzga impropia de un varón de provecho. Pero el texto platónico que más ha condicionado la reflexión posterior sobre la vida intelectual ha sido sin duda *La república*. En el libro noveno de esta obra Platón distingue tres géneros de hombres: el filosófico, el ambicioso y el avaro (cf. 581c). Esta clasificación se funda en la concepción tripartita del alma humana: en el filósofo predomina el elemento racional del alma, en el ambicioso el elemento irascible y en el avaro el concupiscible. El interés de Platón se centra en averi-

guar cuál de estos hombres es más feliz. Con este fin se hace necesario comparar los placeres que caracterizan la vida de cada uno de ellos. El avaro vive entregado a las concupiscencias de la carne y a la obtención de riquezas, que son el medio que le garantiza el disfrute de esos placeres. Los placeres del ambicioso son los que acompañan al mando, la victoria y en general a cuanto proporciona honores en la vida pública. El filósofo, por su parte, se complace en conocer la verdad y en seguir aprendiendo.

La dificultad de la tarea de averiguar cuál de estos hombres sea más dichoso se ve aumentada por el hecho de que los tres se declaran felices cuando alcanzan el objeto de su deseo y en nada envidian a los que viven de otra manera. Sin embargo, Platón no reconoce igual valor a todos los testimonios, y en esto se muestra coherente con lo que en otros muchos lugares ha dejado escrito acerca del bien del hombre. En efecto, una tesis básica del eudemonismo platónico dice que es posible e incluso frecuente que el hombre viva engañado y cifre su felicidad en bienes aparentes. Quien incurre en este error estimativo se condena de antemano a la desdicha, pues para ser feliz no basta con lograr la satisfacción de los deseos, sino que es preciso que se trate de deseos adecuados. ¿Adecuados en qué sentido? En el sentido de ser conformes con el querer fundamental, inconsciente, que, por naturaleza, tiene tensada el alma humana hacia un bien que ella muchas veces ni siquiera concibe. La filosofía está llamada a ilustrarnos acerca del contenido de ese bien. Su principal enseñanza consiste en mostrar que la justicia es condición indispensable de la felicidad. Por eso en el *Gorgias* el tirano es presentado como el hombre desdichado por antonomasia (472d). Además, este artífice de su propia desgracia es, paradójicamente, quien menos poder tiene en la ciudad, pues siempre hace lo que en el fondo no quiere, es decir, lo que no querría hacer si fuera más lúcido (466a-469e).

Pero volvamos a *La república*. Platón resuelve la discrepancia entre los tres géneros de hombres acerca de cuál de ellos es más dichoso mostrando que sólo el filósofo habla con conocimiento de causa. Al igual que los demás hombres, también él ha experimentado desde niño los placeres sensuales. Por otra parte, ha gustado el placer de los honores que la sociedad rinde no sólo a los ricos y a los poderosos, sino también a los sabios. El ambicioso y el avaro, en cambio, no han gozado nunca

los placeres de la contemplación filosófica. La opinión del filósofo es, por tanto, la única que ha de ser tenida en cuenta. Él es el más feliz, seguido a considerable distancia por el ambicioso. La vida del avaro, en cambio, es juzgada brutal y despreciable³.

¿Significa esto que sólo el filósofo puede aspirar a la felicidad, pues sólo él es capaz de la contemplación intelectual, mientras que el resto de los hombres carga con un pecado original que los condena a llevar una existencia miserable? En modo alguno. Recuérdese que para Platón la felicidad estriba en la armonía psíquica, es decir, en la correcta subordinación de las partes del alma: la parte racional ha de dominar a la concupiscible, aliándose para ello con la parte irascible. El común de los mortales no es capaz de lograr por cuenta propia esta armonía psíquica, pues sus pasiones son demasiado fuertes y se rebelan a cada paso. Precisamente por ello Platón los coloca bajo la férula del filósofo gobernante. La polis platónica está diseñada de suerte que todos puedan ejercer el control racional de las pasiones: unos, los filósofos, por ser por naturaleza eminentemente racionales y haber sido convenientemente adiestrados; otros, guerreros y artesanos, por obedecer hasta en los mínimos detalles de la vida el poder omnímodo de los guardianes. Es cierto que este sometimiento no habilita a los gobernados para el ejercicio de la contemplación filosófica en la que consiste la dicha suprema para el hombre, pero les hace partícipes del elemento “divino y racional” (590d) y, en esa medida, también felices. De este modo, la felicidad que más merece ese nombre, la propia de la vida intelectual, es encarecida por Platón no sólo por su valor intrínseco incomparable, sino también por su utilidad social.

3

El influjo de este planteamiento platónico en Aristóteles es evidente. En

3. Este parecer se ve confirmado en las páginas siguientes (583b-587a) desde una perspectiva metafísica. Puesto que la ciencia se ocupa de las ideas eternas y éstas tienen más realidad que las cosas sometidas a cambio, los placeres suscitados por la ciencia son los que se gozan más real y verdaderamente. En cambio, los placeres provocados por los alimentos de la tierra van siempre mezclados de dolor, son meras apariencias de placer.

estricta correspondencia con los tres géneros de hombres del libro noveno de *La república*, en el libro primero de la *Ética a Nicómaco* se distinguen tres géneros de vida: la voluptuosa, la política y la teórica (1095b17-19). Como ocurría con Platón, lo que a Aristóteles le interesa es averiguar cuál de ellas es la más conveniente para el hombre. La primera candidatura, la de la vida de placeres, es desechada rápidamente como más propia de animales que de hombres, si bien Aristóteles advierte con amargura que no es raro que la masa se deje llevar por este ideal, dado el mal ejemplo que a menudo ofrecen los poderosos. “Si los tiranos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre, se entregan a los del cuerpo, no se ha de pensar por ello que éstos son preferibles: también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor” (1176b21-23).

Desechada la vida voluptuosa, quedan en pie las candidaturas de la vida política y la teórica. En los capítulos séptimo y octavo del libro décimo de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles otorga a la vida teórica la palma de la felicidad. Este veredicto se apoya en el análisis de la felicidad llevado a cabo sobre todo en el libro primero de la obra. Dado que la felicidad es descrita allí como actividad virtuosa, nada tan lógico como afirmar que consiste en contemplación teórica, pues ésta es la actividad que ejerce lo más excelente que hay en nosotros, el *nous*, al que Aristóteles no vacila en calificar repetidamente de divino. Además, la vida teórica encierra placeres incomparables que, al tiempo que la acompañan, la estimulan. La actividad contemplativa es, a la vez, la más autosuficiente, pues el sabio apenas precisa de bienes materiales para efectuar su labor, ni le son imprescindibles los colaboradores. Este tipo de actividad también cumple la condición de ser amada únicamente por sí misma y no por el provecho que pudiera reportar, síntoma éste de que nos hallamos ante el fin último de la voluntad humana. ¿Y no se tiene por máximamente dichosos a los dioses, a quienes no cabe atribuir razonablemente otro género de actividad que no sea la contemplativa? A mayor abundamiento, cabe esperar de los dioses que amen y favorezcan a los hombres que se esfuerzan por asemejarse a ellos.

Como se ve, el parecer de Aristóteles es el mismo que Platón había expresado en *La república*: ambos están de acuerdo en otorgar la palma a la vida intelectual. Con todo, no debemos pasar por alto una novedad

significativa en el caso de Aristóteles. A su juicio, el valor de la actividad teórica reside exclusivamente en ella misma, en su capacidad para hacer feliz la vida de quien la practica, “pues nada se saca de ella aparte de la contemplación” (1177b2-3). A diferencia de lo que hemos visto hacer a Platón, Aristóteles renuncia expresamente a movilizar, como segundo argumento a favor de ese género de vida, la utilidad pública. Antes bien, se complace en subrayar la inutilidad de la vida filosófica, que es preciosa por sí misma, por su semejanza con la actividad divina, y no por los resultados que de ella se sigan. Anaxágoras o Tales representan para Aristóteles la plenitud de la dicha humana. De ellos dice la gente “que desconocen su propia conveniencia, y dicen de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos” (1141b5-8), sino los divinos. Ni que decir tiene que tales hombres parecen extravagantes al vulgo (1179a13-16).

Al insistir en el valor intrínseco de la vida de conocimiento no se pretende negar que sea provechoso para una ciudad contar con ciudadanos sabios. Sólo que este provecho lo concibe Aristóteles de modo muy diferente a como lo hace Platón en *La república*. A juicio de este último, el superior conocimiento de los sabios los capacita para ser óptimos gobernantes. Aristóteles, en cambio, sostiene que la sabiduría es específicamente distinta de la prudencia y, en consecuencia, niega la aptitud de los sabios para el gobierno.

Habida cuenta de la decidida preferencia de Aristóteles por la vida teórica, sería de esperar que la *Ética a Nicómaco*, que es precisamente un tratado sobre el bien del hombre, se ocupara más largamente de la descripción de ese género de vida. No es así. En vano buscaremos mayores precisiones fuera de las breves páginas del libro décimo antes mencionadas. Paradójicamente, la parte del león se la lleva en esta obra, con mucha diferencia, la descripción pormenorizada del *otro* género de vida que estaba en liza: la vida política.

¿Cómo explicar esta aparente incongruencia? Antes de abordar esta cuestión convendrá poner en claro qué se entiende aquí por vida política, pues si bien Aristóteles ha tomado de Platón la clasificación de los géneros de vida, su pensamiento político difiere considerablemente del de su maestro. Por vida política entiende Aristóteles la vida caracteriza-

da por la práctica de las virtudes del carácter en el contexto de la convivencia ciudadana. Estas virtudes son descritas como hábitos que moderan las pasiones sometiéndolas al criterio de la razón. Pero dado que Aristóteles rechaza la identificación de razón teórica y razón práctica, no enajena en las solas manos de los filósofos la dirección de la conducta individual y colectiva, al modo de Platón, sino que postula para todo hombre libre la capacidad para adquirir la virtud de la prudencia, hábito intelectual pero práctico que permite discernir la conducta adecuada en cada situación concreta. Por tanto, no es necesariamente el político de profesión quien tiene a la vista Aristóteles cuando se refiere a la vida política, sino el ciudadano medio virtuoso.

Pero volvamos a nuestra cuestión: si el género de vida superior es el intelectual, ¿cómo es que la *Ética a Nicómaco* se ocupa sobre todo del género político? Por varias razones, según creo. En primer lugar, las aptitudes humanas están desigualmente repartidas. Del mismo modo que sólo unos pocos poseen un extraordinario vigor físico o disfrutan de un excelente oído musical, es de suponer que sólo una minoría esté dotada para la vida teórica. Y de esta minoría, sólo algunos privilegiados disfrutan del ocio necesario para cultivar el conocimiento. Ahora bien, el problema práctico por excelencia: qué hacer con la propia vida, se plantea a todos los hombres sin distinción, posean o no posean aptitudes intelectuales extraordinarias. Por eso Aristóteles, que piensa que la *eudaimonia* es accesible a todos (*polykoinon*: 1099b18), se esfuerza por describir en sus cursos de ética el modo de vida que pueda colmar la existencia de la mayoría de los ciudadanos: la vida política. “¿No tendrá su conocimiento —pregunta— gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?” (1094a22-24). La vida política no es la mejor que cabe al hombre, si por hombre entendemos el género humano en su conjunto, pero sí es la mejor a la que pueden aspirar muchos de los individuos que componen ese género, en rigor la mayoría; y es genuina felicidad puesto que es un fin último querido por sí mismo, autosuficiente y placentero.

Hemos de tener presente, en segundo lugar, que el investigador entregado a la vida teórica es muchas otras cosas además de investigador. Pertenece a una familia, a un clan, a una ciudad, quizá también a una escuela filosófica. A diferencia de los dioses, no puede contemplar

ininterrumpidamente, necesita del alimento, del reposo y en general “de las cosas necesarias para la vida” (1177a29-30). Sin duda las actividades diferentes de la contemplación ocuparán un lugar subordinado en la vida del sabio, pero no por ello se verán anuladas. La vida del sabio se despliega, por tanto, en un contexto más amplio que el de la pura contemplación, y, justamente por ello, precisará, también él, en alguna medida de la práctica de las virtudes que se reúnen bajo el rótulo de vida política.

Mencionemos, por último, que la reflexión filosófica y en general la vida cultural de orden superior sólo puede darse allí donde se ha alcanzado un considerable grado de desarrollo económico y social. Las virtudes de la vida política garantizan la estabilidad del marco social sin el cual no puede darse la vida de conocimiento, y en esa medida les corresponde una cierta prioridad —empírica, no de dignidad— sobre la contemplación. Esto lo reconoce Aristóteles al sostener que si bien la *polis* existe por mor de la vida mejor, su origen es mucho más humilde: la polis nace de la necesidad, del deseo de supervivencia, de vida a secas, y sólo mucho después, cuando ha alcanzado madurez y estabilidad, puede orientarse hacia horizontes más altos.

4

Con la novedosa promoción de la vida política por parte de Aristóteles se inicia un proceso que culminará en la obra de Cicerón, reivindicador de la superioridad de la vida política sobre la teórica.

El lugar decisivo para estudiar este aspecto del pensamiento ciceroniano es su diálogo *Sobre la república*. Ya en el proemio al libro primero de esta obra se aborda la cuestión de los géneros de vida, sobre la que luego se volverá en distintas ocasiones. Las dos candidaturas consideradas son la vida intelectual y la vida política, lo cual da que pensar en un alto grado de dependencia de Cicerón —a quien tantas veces se acusa de falta de originalidad— respecto a la tradición griega clásica. Sin embargo, la lectura del mencionado proemio permite advertir claramente que esos géneros de vida son entendidos por Cicerón de un modo novedoso. Hay que tener en cuenta que el filo polémico se dirige en este tex-

to sobre todo, aunque no sólo, contra la táctica epicúrea de rehuir las responsabilidades de la vida pública, refugiándose en un ocio gustoso que permita la práctica sosegada de la filosofía. En la condena ciceroniana de la vida puramente contemplativa está implícitamente contenido el rechazo de lo que la tradición clásica denominaba vida voluptuosa, por más que ésta no se mencione por su nombre, pues si condenable es a juicio de Cicerón el hedonismo ascético de los epicúreos, tanto más lo será el hedonismo craso de quien sólo vive para los placeres de la carne.

Tengamos presente, en segundo lugar, que la concepción ciceroniana de la de vida política no coincide enteramente con la aristotélica. Es cierto que ambos hacen de la práctica de la virtud el fundamento del orden estatal. Cicerón no se cansa de reivindicar la *mos maiorum*, las costumbres de los antepasados que hicieron posible el esplendor de Roma, y ve en el abandono de la moral republicana la causa del declinar de la libertad. Pero el ideal de la *polis* griega, reducida y celosa de su independencia, que ya resultaba arcaizante en tiempos de Aristóteles, se ha vuelto del todo anacrónico para Cicerón. Su lugar es ocupado por el ideal dinámico de un imperio cuyas fronteras se dilatan continuamente a impulsos del afán civilizador. Roma representa la razón, el orden y la justicia abriéndose camino frente a la barbarie.

Confesemos que al leer al viejo cónsul romano sentimos la rara emoción de sabernos convocados a una alta empresa. No cabe duda que el ideal político, entendido aquí como el tenaz empeño por someter la convivencia de los hombres a criterios racionales (y por racionales, justos), es capaz de henchir la existencia individual y procurarle sentido y plenitud.

Pero queda la cuestión de saber en qué se funda Cicerón para identificar tan plenamente la causa romana con la causa de la justicia. Este punto es de capital importancia, pues de él depende la legitimidad de la exhortación a poner nuestra libertad al servicio del ideal romano. Cicerón ha sido muy consciente de la necesidad de fundamentar la superioridad política —no sólo militar— romana, y ha dedicado a esta crucial tarea los dos primeros libros del diálogo, que son también los que mejor conservamos. En ellos se aborda la cuestión a través del tópico, heredado de la filosofía política griega, de cuál sea la mejor forma de go-

bierno, el cual es estudiado primero desde una perspectiva sistemática y luego a la luz de la historia patria. Desde el primer punto de vista se alcanza la conclusión, anticipada por Polibio, de que la mejor forma de organización política es el “régimen mixto” que combina los elementos positivos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Y en cuanto al plano de las realizaciones históricas concretas, el ejemplo máximo de esta forma de gobierno lo brinda la Roma republicana, donde el poder está dividido entre el pueblo, el Senado y los cónsules.

Pero es preciso advertir que el caso de Roma no es movilizad o simplemente a título ilustrativo de una verdad previamente alcanzada. Antes bien, el esplendor de la Urbe es tal que arroja luz sobre la consideración puramente sistemática. La percepción del valor de la historia patria no es subsidiaria de un sistema de pensamiento, sino que es una prueba con valor independiente y capaz de corroborar y ampliar, no sólo de ilustrar, el resultado de la indagación sistemática.

El dato intuitivo de la grandeza patria no sólo es capaz de guiar la consideración sistemática —como cuando la belleza de la obra de arte solicita la atención del crítico, que sólo entonces empieza a preguntarse por los recursos técnicos empleados por el artista—, sino también de prestar sentido a la existencia de los hombres. Roma es el lugar donde es posible la plenitud humana. Por eso Cicerón reserva su mayor admiración para quienes emplearon su vida en el engrandecimiento de la patria. No cabe duda de que ésta es, a ojos de Cicerón, *divina*. De ahí la superioridad de la vida política sobre cualquier otro género de existencia.

La afirmación de que a la libertad del ser humano le corresponde una función decisiva en la construcción de la historia implica, por lo demás, el abandono del modelo cíclico familiar a la concepción griega de la historia. Con Cicerón la historia deja de ser repetición inescapable y adquiere una dirección precisa. Es ésta una idea grandiosa que carga sobre los hombros de la humanidad una responsabilidad irrenunciable. Roma tiene una misión, una tarea: hacerse eterna y así eternizar la justicia. Mientras para los hombres la muerte es un fenómeno natural y en ocasiones deseable, “una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna” (III 34).

De nuestras anteriores incursiones en el pensamiento antiguo podemos extraer la siguiente enseñanza: que el concepto de felicidad es análogo o polimorfo, en el sentido de que son varios los géneros de vida que lo satisfacen. Tanto Platón como Aristóteles conocen y exaltan un concepto enfático de felicidad, el correspondiente a la vida intelectual, pero no por ello dejan de considerar buena y dichosa la existencia de quienes, sin ser filósofos, viven de acuerdo con la razón (sea que se sometan al gobierno de los sabios, sea que cultiven las virtudes propias de la vida política).

Al hombre de hoy, especialmente al que tiene la fortuna de vivir en una sociedad pluralista, esta idea de que hay distintas maneras de ser feliz podrá parecerle una obviedad sobre la que es inútil insistir. Pero debemos suponer que la defensa de la tesis de la analogía de la felicidad por parte de Platón y Aristóteles llamó vivamente la atención de los lectores antiguos por lo que tenía de rechazo de la enseñanza, aún reciente, de Sócrates, para quien la única vida buena es la vida de conocimiento.

En su discurso de defensa ante el tribunal que había de condenarlo a muerte, Sócrates había sostenido que “una vida sin examen no es vivible para el hombre”. La vida sin examen es la existencia inauténtica de quien renuncia a pensar por cuenta propia, es decir, la vida de quien no pone en tela de juicio las creencias, casi siempre exógenas, que son los asideros de nuestro existir, en particular las opiniones comunes sobre la excelencia humana. Y es que no sólo de pan vive el hombre, sino también de ideas, y renunciar a pensar esas ideas es renunciar a escribir el guión de nuestra propia existencia, es vivir de prestado, es no vivir una vida verdaderamente humana. Semejante claudicación de nuestra humanidad es vista por Sócrates como el mal moral por antonomasia. A su juicio, todo hombre debería filosofar, incluso al precio de descuidar sus demás intereses. Quien, cediendo a la solicitud de esos intereses (riquezas, honores, placeres), vive sin examen comete una injusticia y, sin saberlo, atenta contra su propia dicha, pues —de esto está persuadido Sócrates— la injusticia daña el alma de quien la perpetra y le impide ser feliz. Inversamente, la práctica de la filosofía es una actividad virtuosa

que hace buena y feliz nuestra existencia. La virtud resulta así tener su propio premio.

Tenemos, pues, que la concepción socrática de la vida filosófica comprende al menos estos tres juicios normativos: primero, que practicar ese género de existencia es un deber incondicionado para todo hombre; segundo, que entre todos los géneros de vida el filosófico es el preferible; y tercero, que sólo la vida filosófica es feliz. Adviértase que las dos últimas afirmaciones no son equivalentes, pues si bien la tercera implica la segunda (pues si sólo la vida filosófica fuera feliz, forzosamente sería también la vida preferible), la segunda no implica la primera (puede, en efecto, que además de la vida preferible haya otros géneros de vida feliz).

De los tres principios normativos, Platón y Aristóteles sólo aceptan el segundo, que sienta la supremacía de la vida filosófica. Su común rechazo de los otros dos principios es tanto más atendible cuanto que proviene de dos pensadores nada sospechosos de querer devaluar la existencia filosófica, a la que ambos se entregaron con entusiasmo. Investiguemos las razones que abonan ese rechazo.

Una muy importante ya ha sido mencionada. Se trata de que las aptitudes humanas se encuentran muy desigualmente repartidas, de suerte que, a pesar de lo afirmado por Descartes sobre el *bon sens*, no todo el mundo está capacitado para la filosofía. Ahora bien, nadie puede estar sujeto a un deber si ocurre que ni siquiera es capaz de cumplirlo; ni tiene sentido cifrar la felicidad de un hombre en el cumplimiento de una misión que para él es imposible de realizar.

Y no sólo es una cuestión de dotes, sino también de inclinación o, mejor aún, de vocación. Puede darse el caso, en efecto, de que alguien dotado de gran talento intelectual se sienta llamado a otras tareas que las propias de la investigación y contemplación filosóficas. Quien se encuentre en ese caso, ¿habrá de ser infiel a sí mismo, sacrificando su más íntima vocación en nombre de un principio que ordena filosofar a toda costa? ¿Y cabe esperar seriamente que esa renuncia le conduzca a la felicidad?

En favor del presunto deber universal de filosofar podría alegarse que la filosofía posee mayor dignidad que cualquier otra actividad humana. Después de todo, sólo ella “se hace cargo” del sentido y el valor de los

distintos géneros de existencia y nos permite vivir de manera lúcida, es decir, responsable. Quien elige un género de vida distinto de la filosofía se cree sabio sin serlo, pues da por buena una opción cuya bondad, por hipótesis, nunca ha comprobado (ya que la comprobación la efectúa únicamente la filosofía). Quien elige contra la filosofía elige a ciegas, y ya esta sola circunstancia lo descalifica.

Creo que, a pesar de su apariencia convincente, este argumento padece limitaciones importantes. La primera consiste en sostener que todo conocimiento digno de ese nombre procede de la filosofía, cuando la misma experiencia de Sócrates enseña lo contrario. En efecto, Sócrates, que ha dedicado toda su vida a la filosofía, confiesa no saber a ciencia cierta sino una cosa: que no se debe cometer injusticia a ningún precio. Pero, evidentemente, esto no se lo ha enseñado la filosofía, sino que es una certeza previa; más aún, es la certeza que le ha empujado a abrazar la filosofía como modo de vida. Ahora bien, si se concede que hay certezas morales prefilosóficas, no tiene sentido excluir a continuación que esas certezas orienten a un hombre por un camino distinto del de la filosofía, digamos el camino de la caridad o el de la oración o el de la acción política.

En segundo lugar, al pivotar exclusivamente sobre el presunto dato objetivo de la superior dignidad de la actividad intelectual, el argumento pasa por alto lo más peculiar del fenómeno de la vocación, a saber, su *intransferibilidad*. La vocación constituye un deber para quien la siente, pero no un deber universal, compartido con los demás seres humanos, sino un deber que le incumbe sólo a uno mismo. Por eso el dato de la vocación ha de ser tenido en cuenta a la hora de elegir género de vida no menos que la dignidad intrínseca del tipo de vida de que se trate. Que María escogiera la parte mejor no implica que su hermana Marta eligiera mal.

En favor de la postura socrática cabría alegar asimismo que la vida filosófica no es incompatible con el cultivo o seguimiento de otras vocaciones distintas. El músico, el místico y el político pueden ser, además de cualquiera de estas cosas, filósofos, de modo que ni sus respectivas vocaciones les eximen del deber de filosofar, ni el cumplimiento de este deber se interpone en su camino hacia la felicidad.

Tampoco este argumento parece convincente. Por supuesto que las distintas actividades humanas que consideramos valiosas son compati-

bles entre sí. Pero no se trata aquí de actividades ejercidas puntualmente, sino de géneros de vida, concretamente de si la filosofía entendida como modo de vida deja espacio para el desarrollo de otras vocaciones. Si no me llamo a engaño, esta cuestión ha de contestarse negativamente. La complejidad y la amplitud de los problemas estudiados por el filósofo, sumadas a la limitación de su inteligencia, hacen que la sed de claridad que mueve a la vida intelectual nunca llegue a saciarse. Es de la esencia de la vida filosófica el no dar abasto. Siempre hay nuevos problemas que abordar, e incluso los resultados ya conquistados han de ser revisados una y otra vez, lo que hace de la filosofía una vocación absorbente, llamada a polarizar la totalidad de nuestra atención y de nuestra energía. No cabe ser filósofo a ratos⁴.

Digamos también, para terminar, una palabra sobre Cicerón. Por más que su concepción de la vida mejor se aparte conscientemente de la defendida por Platón y Aristóteles, lo cierto es que, a ojos del lector moderno, la encendida defensa ciceroniana de la superioridad de la vida política viene a confirmar lo más esencial de la posición platónico-aristotélica: la tesis de la analogía de la felicidad. Ciertamente que el lector moderno —y lo mismo vale para cualquier lector imparcial a partir de san Agustín— ya no puede adherirse a la divinización de Roma, ni, en general, a ninguna otra forma de teología política que invista de sacralidad un proyecto histórico particular; lo cual equivale a decir que la glorificación de la existencia política como forma plena y modelo de humanidad ha perdido ya desde hace mucho el más sólido de los argumentos que hablaban en su favor. Pero también es verdad que, al pintar con tan vivos colores la grandeza de la vida puesta al servicio de un ideal civilizador de aspiración universalista, Cicerón nos abre los ojos para un ideal humano novedoso y lleno de pujanza. Dicho con otras palabras, Cicerón nos obliga a abrir un poco más el abanico de las formas de plenitud humanas.

4. Por supuesto que el respeto a la verdad en los distintos ámbitos de la existencia, y en particular el esfuerzo constante por impedir que nuestros intereses particulares distorsionen nuestra visión de las cosas, son exigibles a todas las personas. Pero es de la mayor importancia advertir que este respeto a la verdad no es todavía filosofía, por más que esté en el origen de ella. Hay filosofía sólo cuando el respeto a la verdad se radicaliza hasta convertirse en búsqueda constante y sistemática que tensa la existencia toda.

No hará falta insistir en la trascendencia de este paso: aceptada una primera ampliación del elenco de vidas felices, no hay motivo para no aceptar sucesivas ampliaciones, siempre y cuando las candidaturas vengan suficientemente avaladas por sus méritos. De hecho, se hace muy difícil no incluir entre las formas de la felicidad la vida religiosa contemplativa, la vida artística o la vida dedicada a la práctica de la caridad. Si estos géneros de vida brillan por su ausencia en los textos de los autores antiguos que hemos venido considerando, ello se debe a la asimilación de la contemplación religiosa a la actividad teórica, a la asimilación de las bellas artes a las artes útiles, y a la condición precristiana de esos autores.

IV

Los intelectuales en la *polis*. Protagonismo de los intelectuales en la vida política

Pablo Badillo O'Farrell*

Afrontar la actuación de los intelectuales en relación con la política es un asunto que necesita, como paso previo, deslindar y perfilar lo más posible las líneas y peculiaridades de cada uno de los conceptos que nos aprestamos a considerar.

En primer lugar parece que el paso inicial consiste en tipificar, dentro de lo difuso que siempre resulta dicho concepto, el perfil de qué es un intelectual. Es bien sabido que el término intelectual surge en Francia a comienzos del presente siglo con motivo del asunto Dreyfuss, amén de que dicho marbete ha sido siempre muy querido, especialmente en el ámbito cultural francés. No obstante ser una creación *conceptual* francesa, el rótulo ha tenido éxito y se mantiene en todos los ámbitos geográficos y culturales. Ahora bien, hay que preguntarse si antes, de acuñación terminológica tan próxima en el tiempo, no existía o qué existía como precedente de dicho concepto.

Es evidente que la primera aproximación conceptual a esta idea pasa por establecer que, desde la más remota antigüedad, en toda sociedad ha existido un grupo determinado de individuos, normalmente reducido en número, que se ha dedicado al cultivo del saber intelectual.

Este grupo ha tenido una evolución que puede deslindarse perfectamente a lo largo de los tiempos. En unos primeros compases temporales puede apreciarse una casi superposición entre el cultivo del saber y la condición religiosa. En los más diversos ámbitos culturales la figura del *sacerdote*, e incluyamos en dicho término a todos aquellos que con-

* Pablo Badillo O'Farrell es profesor en la Universidad de Sevilla.

sagran su vida a la religión, es la que tiene los más diversos resortes para el control de los distintos ámbitos del conocimiento.

Esta circunstancia de control del saber, simultáneamente a la condición religiosa, tiene la peculiaridad de que hace al titular de ambos un elemento primordial en la configuración radical de dicho grupo.

Si echamos la mirada atrás, no hace falta profundizar mucho en la comparación histórica para darnos cuenta que, en las más diversas coordenadas geográficas, los primeros compases de desarrollo cultural de cualquier colectividad social tienen siempre la condición de que en ellos se han buscado elementos de justificación y explicación de la realidad política, o más concretamente del poder, que en ese momento se daba. Podemos tener en nuestra mente a los *brahmanes* hindúes, a los sacerdotes de la antigua Grecia, a los *flamines* romanos o a las más altas instancias del poder religioso en el cristianismo. En todos ellos confluyen saber y explicación de determinados mecanismos del poder político.

En segundo lugar, y antes de continuar con el análisis de las relaciones de los intelectuales con la política, hemos de detenernos en fijar qué es la política, o mejor diferenciar entre ésta y lo político.

Podemos fijar inicialmente la categoría de lo *político* como aquel ámbito en el que todo hombre se encuentra inmerso desde su nacimiento, por el hecho de vivir en colectividad. Este ámbito categorial resulta plenamente ineludible, pero a su vez se hace necesario otro nivel para poder administrar y dirigir el mismo, cual es el de la *política*, que puede ser entendido en cambio como algo mucho más cambiante y a lo que sí resulta perfectamente posible renunciar.

En esta primera dicotomía categorial, *político-política*, es donde cabe situar otro nivel de relaciones entre ellos y el ámbito del conocimiento respecto de ambos. Es bien sabido que la relación entre el nivel de conocimiento en su más profundo nivel, el filosófico, y la política siempre ha tenido un desarrollo bastante tortuoso. El filósofo al acercarse a la política lo ha hecho, o al menos lo ha debido hacer, con ojos plenamente críticos, lo que provocaba un rechazo por parte de los que desempeñaban ésta, al encontrarse con que existía una voz que, desde la misma raíz, buscaba aquellos puntos que podían resultar objetables.

El ámbito de lo *político* en cambio difícilmente puede ser ignorado por los filósofos, ya que éste es absolutamente consubstancial al indivi-

duo, a tal extremo que sólo en él es factible que el hombre desarrolle plenamente su personalidad y alcance la libertad que es connatural a la condición humana.

También es cierto que la categoría de *lo político* resulta inexplicable en su desarrollo cotidiano y en el de su propia esencia sin la necesaria presencia de la *política*.

Todo lo dicho sirva como telón de fondo a la localización posterior de los *intelectuales* en relación con ambas. Pero al igual que hemos intentado fijar el ámbito de *la política*, para continuar con lógica nuestro discurso, tracemos también las posibles acepciones y manifestaciones del *intelectual* para poder contemplar *a posteriori* las plausibles relaciones o interferencias entre ambos.

Si aceptamos una visión amplia de lo que es el *intelectual*, de forma especial en el ámbito temporal y terminológico, cabe apreciarse de forma llamativa la evolución de sus funciones en relación con la política. Es así porque inicialmente tuvo una labor que podemos calificar como de *legislador*, al ser el consejero privilegiado de aquel o aquellos que detentaban el poder, en cuanto tenía los resortes idóneos para explicar en la mayoría de las ocasiones los diversos porqués de la política.

Los consejos de estos intelectuales *avant la lettre* eran estimados de tal manera que se acababan convirtiendo en normas para regir la vida en colectividad. Por este motivo se producía en muchas ocasiones una superposición o solapamiento entre el político y el consejero, que a la larga era un auténtico legislador.

Esta función primordial del *intelectual* va perdiendo protagonismo con el paso de los años, en cuanto se produce un retroceso en las capacidades de influencia de aquéllos, que ven paulatinamente como su antiguo lugar es ocupado por otros, y como donde antes había una determinada función creadora de normas, si no directamente sí al menos indirectamente por medio del consejo o la influencia, en forma de cuasilegisador, ésta deja paso a una labor de pura exégesis, llegando a convertirse en simple intérprete de lo que ya le viene dado sin más desde el poder político.

Si se buscaran arquetipos de esta conexión entre el intelectual y el político podríamos encontrarlos quizás en las figuras de Sócrates y de Maquiavelo, a tal extremo que podemos considerar a ambos como ini-

ciadores de dos maneras de entender la influencia que el *intelectual* debe ejercer sobre el político.

Si consideramos la manera socrática de entender la labor del filósofo en relación con el fenómeno político podemos apreciar que considera que la misión fundamental de aquél debe ser primordialmente la búsqueda de la verdad, y que cuando se produce ésta podemos asimismo hablar de que se está obteniendo una visión de lo justo. El filósofo, o intelectual si se prefiere, socrático tiene la peculiaridad de que por encima de todo busca la verdad, y como consecuencia de ello, o por lo tanto, la justicia, pero a su vez se considera inmerso plenamente en la realidad política en la que vive.

Cuando traemos a colación la perspectiva socrática respecto a la labor del filósofo, o intelectual, es claro que estamos refiriéndonos por una parte al primer autor que se planteó la necesidad de que se cuestionara la esencia de lo político, en el sentido de apreciar si se están cumpliendo las funciones propias del que ejerce dicha labor, pero con la salvedad de que en ciertos momentos cabe la necesidad de admitir una posible injusticia en nombre de la evitación de unas consecuencias aún peores para la mayoría de la ciudad. El propio caso de Sócrates puede considerarse emblemático de esta peculiaridad.

La otra personalidad encarnadora de diferente perspectiva es Maquiavelo. En el florentino cabe encontrar al primer teórico intelectual que, aparte de teorizar sobre *la política*, la ha vivido desde dentro, ya que su doble condición de funcionario de la *Signoria* florentina por un lado, y la de estudioso del hecho político por otro, le conceden una riqueza de perspectivas notable.

Maquiavelo se acerca, como ningún otro teórico previo había alcanzado a desarrollar, a descifrar los mecanismos que explican el funcionamiento del *poder*, hecho éste que resulta básico e ineludible para explicar la marcha y el ejercicio de la política. Cuando se habla de poder en Maquiavelo no quiere decirse que únicamente sea éste el objeto de análisis por parte del filósofo, ya que a él también le preocupó en buena manera la marcha correcta de la *república* y la participación e integración de los ciudadanos en la misma, sino que el poder es en gran medida el substrato y el motor de la política entendida en conjunto.

Lo que sucede es que la diferencia entre la perspectiva socrática y maquiavélica respecto a la labor del filósofo, o intelectual, en relación con la política es que mientras para el primero ésta es esencialmente ética, para el segundo es primordialmente realista, o, si se prefiere, de constatación de una realidad determinada.

Mientras que en la visión socrática tanto la interpretación como la vivencia de la política se realizan, o al menos se deben realizar, desde la ética, para el florentino, sin con ello negar en él la existencia de una cierta perspectiva ética, la labor teórica respecto de la política es de análisis de una realidad para poder aprehender en su esencia la realidad política en sí.

Pero es que, aparte de estos dos momentos y arquetipos característicos del posible acercamiento intelectual al hecho político, en un momento mucho más cercano podemos ver encarnado en la figura y el pensamiento de Max Weber el terrible dilema que se plantea entre la ética del científico, o lo que es igual del intelectual, y la ética del político.

Frente a una ética que busca por encima de todo la verdad, una ética de la convicción, vamos a encontrarnos con una ética que debe acomodarse a los acontecimientos, y que por ello debe ser una ética de la responsabilidad, la ética del político, ya que además las acciones que se lleven a cabo por él pueden tener consecuencias no sólo sobre él al tomar dicha decisión, sino también sobre los ciudadanos que son dirigidos por él.

Weber también se plantea con bastante frecuencia y radicalidad la dificultad que existe en compatibilizar las dos éticas, por lo que para él resulta muy problemática la dedicación del científico —y aquí cabría la posible analogía al intelectual— al mundo político ya que se produciría el inevitable conflicto entre ambas perspectivas así como entre ambas éticas.

Pero todo lo que hasta aquí se ha referido tiene que complementarse con otro análisis referido a la evolución en el tiempo del *intelectual*, y cómo ella ha traído consecuencias sobre su papel dentro de la colectividad y de sus posibles relaciones con la política.

Durante siglos el papel del intelectual, al que seguiremos denominando así, no obstante no haberse acuñado aún el término, fue el característico de aquellos que tenían no sólo el conocimiento del saber inte-

lectual, sino además poseían los medios para poder vivir sin una gran dependencia económica de un patrón concreto.

Desde los primeros tiempos el conocimiento intelectual, y la posible capacidad para vivir de él, o bien sin dependencia, ha hecho que dentro de este grupo convivieran durante largo tiempo intelectuales en sentido estricto con otros individuos que poseían bienes de fortuna, a la par que habían podido alcanzar, gracias a éstos, un desarrollo intelectual y de conocimiento superior a la media del momento, aun sin tener el trabajo intelectual como único o primordial dentro de sus diferentes dedicaciones.

En los primeros compases históricos, y durante largos siglos, aquel que se dedicaba al cultivo del saber intelectual tenía una labor que, en buena manera, se identificaba con la de los *clérigos*, al punto de que es bien conocido cómo uno de los grandes estudiosos de la cuestión, Julien Benda, calificó el cambio de actitud de los intelectuales como la *traición de los clérigos*.

Ahora bien, la propia expresión de clérigos parece además favorecer el dato de que el intelectual tiene en su actuación, o sobre todo debe tener, unas características que le identifican, como señalábamos al comienzo, con el sacerdote, en el sentido de una plena dedicación a su labor, una absoluta independencia, así como los sacerdotes sólo han de dar cuenta a la divinidad de sus actuaciones, así los intelectuales dependerán únicamente del concepto de verdad que busquen.

Ciertamente las condiciones sociales y políticas han cambiado profundamente en los dos últimos siglos, y ello ha favorecido que, al trastocarse las estructuras existentes, la independencia, o condición clerical, si se prefiere continuar con la expresión de Benda, de los intelectuales desapareciera o cambiara notablemente en su esencia.

La estructura política a partir del siglo XIX en Europa cambia, especialmente tras la Revolución Francesa, por no hablar de la Revolución soviética de 1918, y donde antes había existido una situación en la que el intelectual se movía en una situación en la que también “convivían” terratenientes ilustrados, burgueses florecientes y ellos mismos se inverte plenamente.

El intelectual pasa a depender, dentro de la nueva realidad sociopolítica, de aquellos poderes que han surgido, y que necesitan además elementos intelectuales que les proporcionen el substrato teórico en el que

apoyarse, así como elementos para justificar su propia realidad, que se explica a través del uso y disfrute del nuevo poder.

El intelectual en esta nueva etapa pasa a convertirse en múltiples ocasiones en lo que se dio en denominar *intelectual orgánico*, ya que, tanto por el contenido teórico de su elaboraciones, como por la dependencia que establecía desde la perspectiva de su propia realidad vital, se convertía en un elemento más dentro de un conjunto de niveles dependientes entre sí que hacían funcionar a la institución de que se tratase.

Dentro de esta perspectiva se produce la clásica visión de Antonio Gramsci, que subraya la condición de los intelectuales tradicionales — cuales sacerdotes y profesores— que siguen la senda tradicional que han venido desempeñando desde siglos, amén de hablar de una segunda categoría, como sería la calificable como orgánica, que integra al intelectual dentro de determinadas clases o empresas, para organizar los intereses de éstas, pero tendente asimismo, dentro de su perspectiva, a favorecer la integración ciudadana de todos los que conviven dentro de la república, al estar estos intelectuales, según Gramsci, implicados plenamente en el conjunto de la sociedad.

Pero, aparte de todo lo hasta aquí referido, hay otro punto que merece que nos detengamos en él. El objeto del presente trabajo no es otro que el de las relaciones de los intelectuales con la *polis*; mas hay que preguntarse, especialmente tras la obra de Schmitt, si la categoría de lo político se sigue manteniendo tal cual, o se han producido cambios en su esencia.

Lo político para Schmitt encerraba en sí la categoría de la enemistad, en cuanto la dialéctica dual y antagónica amigo-enemigo era connatural al fenómeno político, igual que las categorías bello-feo lo eran a la estética, bueno-malo al ámbito de la moral y provechoso-inútil al plano económico. Pero al margen de esta importante reducción categorial de la política, la cual no es éste el lugar para desarrollar, lo que añade Schmitt es que las peculiaridades de la nueva realidad, con una clase social claramente dominante, cual es la burguesía, habían conducido a la postergación de la categoría de *lo político* en favor de la categoría de *lo económico*.

La lectura que Schmitt realiza de esta inversión valorativa consiste primordialmente en asegurar que donde antes se daba primacía a la po-

sible visión *trágica* de la política, ya que al ser la enemistad el concepto esencial de ella, podía acabar derivando en una situación bélica, ello es sustituido por una perspectiva mucho más banal de la política, en la que los enfrentamientos dialécticos basados en posturas antagónicas son sustituidos por otros en los que los intereses contrapuestos, fundamentalmente, por no decir casi siempre, de carácter económico, aun cuando presentados como políticos, son los que realmente aparecen e interesan.

A partir de este momento puede decirse que el papel de los intelectuales se diversifica, aun cuando también es cierto que pierde bastante calado desde el punto de vista de su propia esencia.

En primer lugar hay que establecer que la *autonomía* de la política queda bastante menguada, ya que se produce una notable situación de dependencia respecto de los valores económicos imperantes, a tal punto que la capacidad de decisión de los protagonistas de la política está subordinada a los vaivenes y dictados de la economía, llegándose al punto que visiones teóricamente antagónicas de la política sólo tienen como elemento diferenciador la distinta mirada sobre la economía; y ello teniendo además en cuenta que en el momento presente las perspectivas sobre la economía son todas casi parejas.

En segundo lugar esta primacía de la economía se refleja en otro ámbito también básico para entender el papel del intelectual en el presente fin de siglo con respecto a la política. La clásica tripartición de poderes que desde el siglo XVII fue establecido por los filósofos políticos ingleses, y posteriormente consagrada por Montesquieu, y que ha permanecido vigente durante cerca de doscientos años, me atrevería a decir que está siendo, si no suplantada, si al menos cotejada con otra en la que también existen tres poderes, pero en la que éstos no se refieren al puro ámbito de la política. Resulta difícil negar hoy la existencia de tres claros poderes que aspiran a proyectarse y a modificar los equilibrios de la política, siendo ellos el poder político en sí, el económico y el de los *mass media*.

Cuál de estos poderes resulta en realidad más poderoso en el control de la política se convierte en un problema de difícil solución, ya que aparte del profundo maridaje que en muchas ocasiones mantienen entre sí, también es verdad que resulta difícil fijar dónde acaba estrictamente

el ámbito de uno y comienza el de otro, como también, en caso de ser preciso saber cuál de ellos tiene la primacía, sería muy difícil responder a dicha cuestión.

Por ello hemos, forzosamente, de preguntarnos si el intelectual puede seguir ocupando el papel del “filósofo”, o si es posible que siga cambiando al menos algo propio, a modo de herencia, del intelectual que surgió a finales del pasado siglo.

Quizás como respuesta más acertada a estas cuestiones quepa preguntarse si el lugar del intelectual pueda ser considerado como un sinónimo de oráculo, o de un elemento estructural privilegiado, o bien como consejero de príncipes, o tal vez hoy día, y de forma muy llamativa, como un comunicador especial.

Todas estas circunstancias unidas han producido que el intelectual, en el momento presente, tenga quizás una mayor cantidad disponible de tribunas donde exponer su opinión, pero a su vez éstas son bastante más limitadas, tanto en la autonomía del intelectual que en ellas colabora, como en la capacidad de reproducir en las mismas su punto de vista con absoluta libertad de creación por parte del que lo hace.

También hay que subrayar el dato de que el papel del intelectual es de diferente tono y características dependiendo del entorno geográfico donde se desarrolle. Con ello queremos destacar que el papel desempeñado, en circunstancias normales y habituales, por el intelectual en Francia es muy diferente al que por lo común desarrolla en el mundo anglosajón, siendo dentro de éste además muy diferente el que se produce en el ámbito británico y el que se da en Estados Unidos.

El papel del intelectual en Francia, la *patria de los intelectuales*, es de unas peculiaridades tales que le conceden a él un lugar de preeminencia no sólo en su posible condición de *intelectual orgánico* sino además lo convierte, en muchas, y habituales ocasiones, en especies de influentes oráculos sobre los temas más heterogéneos. También es cierto que esta posición casi oracular es concedida en estos últimos tiempos a aquellos intelectuales en los que se cumplen una serie de condiciones, entre las que hay que destacar en primer lugar que pudiéramos denominarlos como *políticamente correctos*, pero unido a ésta la de que, en modo alguno, sus posibles críticas o aportaciones, según se mire, sean excesivamente duras o intelectualmente muy profundas respecto a de-

terminados elementos que ocupan lugar privilegiado en el conjunto de estratos que conforman una determinada sociedad.

En el mundo anglosajón, en Estados Unidos en concreto, hay que diferenciar el papel que pueden desempeñar aquellos intelectuales que cumplen el papel de una especie de *intelectuales orgánicos* en esos oscuros núcleos de poder que son los *think tank*, que tienen a su vez una línea directa con el poder concreto —económico, mediático o político— del que dependen, del de aquellos otros pocos intelectuales, muy pocos, que tienen capacidad para realizar su función al margen de estas limitaciones.

En el Reino Unido el papel de los intelectuales ha sido aún más discreto, y han permanecido en la mayoría de las ocasiones reducidos al ámbito original al que pertenecían, especialmente el ámbito universitario, aun cuando se ha producido en muchas ocasiones un notable intercambio entre éste y el de unos determinados medios de comunicación escritos en los que aquellos han encontrado el lugar para completar su actividad intelectual y buscar otros caminos de influencia.

En nuestro país el desarrollo de la función de los intelectuales respecto de la política también se ha desarrollado en dos claros ámbitos, similares a los que hasta aquí hemos referido. Por una parte un grupo de intelectuales *orgánicos*, dependientes del poder político correspondiente, manifestado en especial a través de los partidos políticos, y por otra aquellos que se corresponden con las *ideas* y sobre todo con los intereses de determinados *media*, aun cuando en muchas ocasiones la pertenencia a ambos coincide plenamente, ya que los medios de comunicación en España, no obstante la independencia que puedan declarar, normalmente son elementos de gestión o de publicidad respecto a algún núcleo de poder, político o económico.

Puede decirse que el intelectual ha entrado, a cambio de unas mayores perspectivas de ámbitos de actuación, en el campo del mercado de las ideas.

Cuando se habla de mercado de las ideas es obvio que lo que prima, a pesar de lo que algunos crean o quieran creerse, es el terreno puramente mercantil; lo sustantivo es el mercado, mientras que las ideas son algo adjetivo con lo que se puede mercadear como con cualquier otro bien.

Cuando se habla por ello de la posible incidencia de las ideas de determinados intelectuales en los cambios o modificaciones de actuación dentro de la *polis*, es decir, al pensar que las introspecciones intelectuales pueden cambiar un determinado rumbo político, en el sentido que manifestaba Enrique Tierno Galván de que la labor del intelectual consistía en cambiar la realidad, parece que tal es un puro espejismo.

Tal espejismo es en primer lugar porque las ideas de los intelectuales que pueden ser tenidas en cuenta para alguna acción, reacción o modificación política serán sólo aquellas que aparecen en forma de ligeras cápsulas en los *media*, ya que en su posible forma plena no serán tenidas en cuenta, puesto que los detentadores del poder o no tienen *el más mínimo tiempo que perder* en estas cuestiones, o les resultan plenamente ajenas a sus intereses.

Pero es que, por otra parte, aquellas *cápsulas* publicadas en los medios, las únicas a tener en cuenta, lo serán solamente si el autor de las mismas tiene el perfil pertinente para llegar a aparecer en ellos, por el hecho de pertenecer al “organigrama” de alguno de los reales núcleos de poder, y además se cumplen las pertinentes condiciones, es decir, se acomoda en sus pensamientos a las líneas dominantes, que previamente han sido prefijadas por aquellos a los que corresponde tal papel.

Los ámbitos del poder de la *polis* se encuentran, aparte de claramente deslindados, íntimamente relacionados entre sí, y los intelectuales en la mayor parte de las ocasiones no se encuentran entre ellos, de tal manera que lo que se busca en la mayoría de los casos no es que éstos, los intelectuales, ocupen un papel de decisión en ella, sino que lo que se aprecia es que puedan realizar una labor de pre-legitimación o de legitimación posterior de los acontecimientos que se produzcan. En pocas palabras, los que detentan el poder toman la decisión que corresponda y al intelectual se le concede el *honor* de elevar el edificio teórico-conceptual en el que sustentar y apoyar esta determinada opción.

Volviendo a tratar el asunto por donde comenzamos, nos encontramos con que el papel del intelectual dentro de la *polis* ha pasado a ocupar un lugar de segundo orden, ya que los que en realidad han pasado a convertirse en verdaderos *legisladores*, como los intelectuales lo fueron en tiempo, son los que poseen el poder económico, ya que aun teniendo quizás la parcela de poder más importante, se convierten ade-

más, obviamente por propio interés, en los consejeros privilegiados de los políticos para aquellas actuaciones que éstos vayan a poner en práctica, ahora bien y como es “evidente”, siempre en “beneficio de la *polis*”.

Parece por tanto que el papel del intelectual en la posible modificación de la realidad tiene hoy un campo de acción bastante reducido, porque sobre todo ha perdido su autonomía y se ha hecho plenamente dependiente y subordinado respecto de aquellos poderes a los que debía hacer ver, con sus críticas, los aspectos que precisaban de correcciones oportunas.

No obstante esta lectura, como es habitual toda regla posee la excepción, y la referencia a la influencia del intelectual sobre la *polis* también la tiene. La cuestión radica en que los caminos habitualmente tomados por los intelectuales en el momento presente para poder “influir” en los asuntos de la ciudad, que son los mencionados hasta aquí, son en general de escaso nivel o reflejo en la realidad.

Hay en cambio otra senda, habitualmente ignorada o despreciada, cual es la del intelectual dedicado exclusivamente a su propia labor, al trabajo intelectual sin posibles miras concretas de influir en la realidad, y que forja en torno a él una escuela que le sigue intelectualmente. Las posibles prebendas o compensaciones que tanto maestro como discípulos pueden recibir son muy escasas, por no decir nulas. Pero lo que es también cierto es que puede surgir de la posible escuela un mensaje intelectual, por proyección y con clara *suavización*, que tomando su raíz e inspiración de la fuente profunda y fuerte del maestro lo acaba haciendo valer en la forma dicha en el ámbito político.

De esta peculiar manera de entender y de explicar la posible incidencia del intelectual en la *polis* podemos tener como ejemplo paradigmático a la figura y la escuela de Leo Strauss.

Leo Strauss permaneció durante toda su vida dedicado exclusivamente al estudio y a la publicación de los frutos de aquél, sin el menor ni siquiera atisbo de que deseara bajar a la arena pública para contrastar la posible incidencia de sus tesis sobre el ámbito práctico. También es verdad que, por una parte, buen número de sus planteamientos teóricos tenían una esencia, y se puede decir que casi necesidad, de aplicabilidad concreta, y por otra parte que tuvo una pléyade de discípulos que cons-

tituyeron una de las más ricas y numerosas escuelas de filosofía política de la segunda mitad del siglo XX.

La actuación de Strauss podía parecer realizada de espaldas a la realidad, en cuanto, por un lado, se desarrolló al margen de los circuitos habituales de cultivo del pensamiento que pretende ser conocido por las mayorías, y fue incluso críptico o esotérico, por utilizar el apelativo por él querido, pero además las cuestiones analizadas estaban al margen de los intereses dominantes, e incluso podían ser consideradas como cuestiones aparentemente casi anecdóticas o marginales.

Puede decirse que la perspectiva straussiana de cultivar su visión intelectual de la política fue plenamente socrática, no en vano éste fue, en buena manera, uno de sus autores de cabecera, sino que además permaneció voluntariamente de espaldas a la gran “cultura”, por utilizar algún apelativo suave, la desarrollada en los medios, y a pesar de todo su influencia se dejó notar años después, y mucho, por medio de sus discípulos.

La actuación, en cambio, de aquellos otros intelectuales que han seguido la senda trazada por Maquiavelo, o bien aquella de hacer suya la ética de la responsabilidad weberiana, han acabado absorbidos plenamente por la maquinaria política o los engranajes de los medios de comunicación, y su voz o se ha convertido en el eco de sus *señores*, o bien ha sido una especie de voz hueca que ha pretendido inútilmente dejarse oír ante medios, quizás más hueros aún, pero también, desde las coordenadas de pensamiento dominantes, más poderosos y con más posibilidad de influencia.

El intelectual en los movimientos sociales

Luis A. Aranguren Gonzalo*

Quizá no sería lo más oportuno centrar esta reflexión en el papel del intelectual en el campo de los movimientos sociales, lo cual nos conduciría a adentrarnos en polémicas y disquisiciones a mi juicio escasamente relevantes. Más bien creo que habría que enmarcar las ideas aquí expuestas en un horizonte más amplio, a saber, en tiempos de complejidad, de incertidumbre fabricada y de cambio epocal, necesitamos comprender qué nos está pasando, por qué ocurre lo que ocurre y hacia dónde hemos de dirigir nuestros esfuerzos en el campo de la acción social transformadora. Es decir, urge indagar acerca de qué tipo de pensamiento es necesario elaborar hoy, en la esfera social, a la luz del acontecimiento que brota de la misma acción social.

Entiendo que el reto al que nos enfrentamos es de enorme envergadura. Si de algo está hoy huérfano el mundo organizado de la acción social vertebrada desde la sociedad civil es precisamente de pensamiento; de un pensamiento transido por la acción y renovador de la misma acción. En el mundo de las organizaciones sociales existe una inercia natural hacia la praxis entendida como lo práctico, hacia la acción concebida como puro activismo en la tarea encomendada; al tiempo, se piensa en la formación en términos de Escuela, taller y tema. Se reclaman materiales pedagógicos para el día a día y con excesiva facilidad se pasa de largo acerca de reflexiones de tipo antropológico, ético o sociológico. Se busca mantener un buen estado de forma para las distancias cortas, para salir adelante hoy, para gestionar “este” problema concreto, pero en las distancias largas que reclaman reflexiones de más calado, andamos, por lo general, muy desentrenados.

* Luis A. Aranguren Gonzalo es doctor en filosofía y responsable de Formación en Cáritas española.

Sin embargo, deberíamos tomar nota de lo que otros actores en el campo social ya están generando; en efecto, las Administraciones Públicas cuentan con un pensamiento sobre políticas sociales, sobre el mundo de las organizaciones no gubernamentales, sobre el voluntariado, sobre el servicio civil, y actúan en consecuencia: es el mundo administrado por las leyes y reglamentos (en dos años hemos visto nacer una ley estatal del voluntariado y numerosas de carácter autonómico, además de un plan estatal del voluntariado). El mundo del mercado, por su parte, va teniendo su propio pensamiento acerca de lo social y de modo explícito se acerca al mundo de las entidades sociales a ofrecer sus propuestas referidas al mecenazgo social. El problema, a mi juicio, es que todas estas circunstancias cogen a los protagonistas de las organizaciones sociales con el paso cambiado. El hecho de permanecer atados a la tarea cotidiana, apoyarse en la lógica de las subvenciones y de cultivar un presentismo presidido por los acontecimientos imprevistos (Huracán Mitch, Guerra en los Balcanes, etc.) propicia que no se cultive un pensamiento propio sobre el sentido de los mundos vitales y de las organizaciones sociales en un escenario que política y económicamente ha cambiado vertiginosamente durante estos últimos años.

A la hora de elaborar un pensamiento enraizado en la acción social yo voy a considerar tres aspectos centrales. A saber: el lugar intelectual del pensamiento social, el tipo de dinamismo que este pensamiento requiere en la actualidad, para finalizar entresacando algunas notas que presidirán la labor del intelectual en la esfera de los movimientos sociales y de la acción social en general.

1. El lugar intelectual del pensamiento social

Somos habitantes del planeta de la información; vivimos inmersos en el exceso de información y ello nos coloca en el terreno pantanoso de la indiferencia y la insensibilización. No necesitamos mucha información sino los datos precisos que nos den cuenta, en forma de mojones cuantitativos y cualitativos, de por dónde caminamos. En este sentido, los datos del Programa de Naciones Unidas para el desarrollo y la concep-

tualización de nuestra sociedad como sociedad de riesgos (Beck), ofrecen dos mojonos claros de nuestro tiempo:

Los datos y las cifras estadísticas nos siguen hablando y golpeando acerca de una realidad injusta, a la que poco a poco nos vamos acomodando. El informe del PNUD de 1998 pone en conexión la situación real de una inmensa mayoría de gente que sufre y no cuenta con lo necesario para vivir con dignidad, y la realidad de unos pocos afortunados que acumulan sin cesar. Así, según este mismo informe las diez personas más enriquecidas del planeta tienen una riqueza equivalente al valor total de la producción total de cincuenta países, y cuatrocientos cuarenta y siete multimillonarios suman una fortuna mayor que el ingreso anual de la mitad de la humanidad. La lógica del crecimiento económico indefinido e ilimitado para una minoría, a costa de la miseria de la mayoría se convierte en un elemento de confrontación intelectual y vital. A este paso, en los próximos treinta años habrá cinco mil millones de pobres en el mundo y se hará efectiva, como anunciara hace unas décadas Dom Helder Cámara, la bomba de la miseria, la más terrible, vergonzosa, y habría que añadir que justa, muestra de violencia.

Por otra parte, el planeta Tierra se va convirtiendo en lugar de exagerados contrastes, que no sólo afectan al Sur, sino que tienen un efecto “boomerang” hacia nuestro propio bienestar. De esta forma, nos vamos adentrando en una sociedad de riesgos fabricados a partir del impulso economicista, que pone en tela de juicio la misma viabilidad ecológica del planeta; pero los riesgos también tienen que ver con las estigmatizaciones que realizamos con determinados colectivos y personas que “amenazan” nuestro bienestar y que son sistemáticamente expulsados por la megamáquina de la exclusión social: los inmigrantes empobrecidos, los sin techo, los toxicómanos, los adolescentes que se sumergen en el fracaso escolar, en fin, esa estela de personas con nombre y apellido que, para nosotros resultan ser, simplemente, los excluidos no combativos de una sociedad hecha a la medida del más fuerte.

Estas situaciones abonan el terreno para la reflexión y la acción intelectual. Con una condición: la de no caer en la indiferencia y en la apatía moral. La insensibilidad, esto es, el no quedar afectado por el dolor de quien sufre, nos incapacita para pensar y para proponer alternativas. Es más, el *idiota moral*, del que nos habla Norbert Bilbeny, es el pro-

ducto no sólo de la insensibilidad afectiva y la apatía moral, sino también de la ausencia de pensamiento propio. Si aún no hemos caído en las garras de esta enfermedad, que recuerda a los *exánimes* de la novela de Rafael Argullol *La razón del mal*, al menos podremos tomar conciencia del problematismo de la realidad social en la que habitamos. Y ese problematismo de la realidad, decía Zubiri, es el lugar filosófico por excelencia.

Para la mayor parte de la gente, la perplejidad que nos suscita la realidad vivida y pensada, produce cuanto menos, confusión y un cierto retraimiento. No ocurre lo mismo en el intelectual, para quien en la oscuridad cabe la posibilidad de tantear nuevos caminos que nos ayuden a marchar intelectivamente desde la realidad social, previamente asumida, hacia una esperanza de cambio y de humanización. La perplejidad nos hace habitar en el difícil territorio de la situación límite, en el que parece que todo está agotado, excepto ese último recurso que nos capacita para explorar, perforar y adentrarnos en la realidad para modificarla. “En el momento de la máxima oscuridad y crisis, cuando todo se está hundiendo, emergen recursos olvidados que no eran tenidos en cuenta. Esto, aplicado a las crisis generales de la historia, quiere decir que allí donde parece que la historia va a fallar o ya falló, llegando a su límite extremo, allí mismo habrán de aflorar recursos que hagan posible la salvación de la historia”¹.

Y si la perplejidad y la crisis globalizada es el punto de partida de la reflexión intelectual, habrá que contar igualmente con un cierto *horizonte* en el que enmarcar y orientar estas reflexiones. El horizonte intelectual va más allá del simple cambio de modelo conceptual o de paradigma científico. En un mundo tan acelerado como el que vivimos, las crisis y las anomalías (según la terminología de Kuhn) que se producen en los paradigmas al uso son constantes. Si el paradigma, de alguna forma, mide la realidad, el horizonte nos orienta en ella. El horizonte no es una cosa más que vemos, sino aquello que nos permite ver las cosas en un todo que le da sentido.

1. HOYOS-VÁSQUEZ, J., *¿Por qué y cómo filosofar todavía en una situación de indigencia, más aún, de pobreza absoluta?* en SACANNONE, J.C. y PERINE, M. (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Bonum, Buenos Aires.,1993, 157.

En el mundo de los movimientos sociales entiendo que estamos llegando al cambio de horizonte en el que éstos se ubican. En efecto, los clásicos movimientos sociales (movimiento obrero) tenían un marcado horizonte emancipador, utópico y transformador de una realidad injusta. Este carácter utópico lo recogen los nuevos movimientos sociales (pacifistas, ecologistas, feministas) a través de la clave de comprensión de las oportunidades políticas, entendidas como la adopción de métodos no convencionales de incidir en las cuestiones políticas. Pues bien, el concepto de oportunidades políticas se ha revelado en la actualidad como una noción que ya no expresa con claridad sus intenciones; es más, corre el peligro de convertirse en “una especie de esponja que absorbe prácticamente todos los aspectos del contexto de los movimientos sociales —instituciones políticas y cultura, diferentes tipos de crisis, alianzas políticas y cambios sociales, ...—. Utilizado para explicar tanto, podría terminar por no explicar nada en absoluto”². De modo complementario, el horizonte utópico que asiste a los movimientos sociales también ha entrado en crisis. No es que haya entrado en crisis la utopía, que forma parte de la condición humana, sino el modelo de razón que la asiste. La razón utópica esencialista, que se mueve entre el todo o nada, que ignora la complejidad de la realidad social, que entiende la misma utopía de modo rígido, que niega la pluralidad y la disidencia, que se cree dueña y poseedora de una verdad sin matices ni fisuras, esta forma concreta de vivir y pensar la utopía es la que está haciendo verdadera crisis. Entre otras cosas porque, como señala Pérez Tapias, esta utopía que nace con la secularización que impregna la modernidad, termina por autoimitar aquello que critica y así se presenta como escatología secularizada, donde la secularización hace frente a dar al César lo que es del César, pero ignora que hasta el César es limitado, finito, humano. De modo que esa razón utópica “que quiere acaparar para sí contenidos que antes eran de la fe cae presa de las ‘ilusiones trascendentales’ —por decirlo al modo kantiano— que le llevan a querer fundamentar más de lo que puede, a garantizar más de lo que debe y a confiar ciegamente en la propia desmesura que se sigue de pensarse

2. McCADAM, D., *Orígenes conceptuales, problemas actuales, direcciones futuras*, en IBARRA, P. y TEJERINA, B., *Los movimientos sociales*, Trotta, Madrid, 1998, 90.

como incondicionada”³. La utopía así entendida ha generado monstruos y ha cercenado multitud de pequeñas posibilidades personales y comunitarias en forma de proceso lento que fueron aniquiladas desde la necesidad de cambios globales aquí y ahora. El valor de lo concreto siempre era superado por la excelencia de lo que quedaba por hacer, produciendo de esta manera una cierta insatisfacción patológica en las personas de carne y hueso que enarbolaban estas viejas banderas. En todos estos casos hemos asistido a la hemorragia de sentido que significa experimentar que la Causa ha estado por encima de la persona. De este modo, habría que explorar acerca del final de buena parte de la militancia de todos estos movimientos, al cabo de los años, no vaya a ser que suceda como a uno de los personajes de la novela de Benedetti, *Andamios*, que tras recordar su paso por la clandestinidad, el riesgo de su militancia y el sin sabor de la derrota reconoce: “Hoy somos todo aquello contra lo que luchamos cuando teníamos veinte años”.

Desde mi punto de vista, el horizonte intelectual de quienes nos movemos en la esfera de la acción social ha de estar enmarcado en la rehabilitación de la utopía a partir de la asunción cordial y consecuente de nuestra finitud como personas⁴. Expresado de otro modo, entiendo que este horizonte intelectual está marcado por la línea ancha de la *posibilidad real*. La posibilidad no es la estrechez de miras, sino por el contrario, la instalación propositiva en la realidad. La posibilidad es un momento de la realidad; ésta se encuentra preñada de posibilidades que hemos de saber leer, matizar, incorporar y trabajar. Este horizonte intelectual implica una comprensión humana y humanizadora de la historia, tal y como sugiere Paulo Freire. “Implica entenderla y vivirla, sobre todo vivirla, como tiempo de posibilidad, lo que significa el rechazo de cualquier explicación determinista, fatalista de la historia. Ni el fatalismo que entiende el futuro como repetición casi inalterada del presente ni el fatalismo que percibe el futuro como algo dado de antemano, sino como el tiempo histórico que vamos haciendo y que nos va rehaciendo en cuanto a hacedores”⁵. El horizonte de la posibilidad real atiende tanto a las ne-

3. PÉREZ TAPIAS, J. A., *Cambio de paradigma en el pensar utópico*, en DIÁLOGO FILOSÓFICO 44 (1999), 195.

4. Cfr., *o.c.*, 200.

5. FREIRE, P., *Política y educación*, Siglo XXI, Madrid, 1997, 33-34.

cesidades y urgencias que la realidad social reclama para su mejora y transformación, como a las necesidades humanas de los agentes sociales que, ante todo, son personas y, en tanto que tales, son finitas, limitadas y vulnerables. Intenta conjugar tanto los pasos que comporta la necesaria transformación social como la asunción efectiva de los valores postmaterialistas tratando de buscar enclaves de vida y, en definitiva, argumentos fiables con los que vivir. El horizonte de la posibilidad real se aleja de los terrenos del dogmatismo que convierte la realidad social en la aceptación incondicionada de lo que hay, abonando la ideología de lo inevitable y una cierta naturalización de lo que en realidad es un constructo social que hacemos entre todos. Pero también se aleja del escatologismo emancipador de causas que constriñen el crecimiento de las personas.

La posibilidad real se ancla en el difícil terreno de las mediaciones históricas que, como tales, no son uniformes y se modifican necesariamente, movidos por el afán de saber estar acertadamente en la realidad. Trabajar desde mediaciones, con sus grandezas y debilidades, propicia que el pensamiento que se vertebra desde las mismas sea absolutamente dinámico, crítico y fecundo.

2. Dinamismo del pensamiento

El pensamiento nunca es neutral. Marcha intelectivamente no sólo buscando la verdad de la realidad, sino haciéndose verdadero a sí mismo. Este esfuerzo le exige una fidelidad al acontecimiento desde el que eleva su reflexión. El acontecimiento no es el dato agotado, ni la realidad toda; expresa, más bien, la necesidad de elaborar marcos de sentido desde la convicción de que ningún marco encierra una verdad de carácter definitivo. “El pensamiento no es nunca constituido, sino constituyente”, afirma Lacroix⁶. Un pensamiento anclado en estereotipos o en posicionamientos dogmáticos e insensibles es un pensamiento muerto, incapaz de asirse a la realidad ni de proyectar nada edificante sobre ella. Por ello un pensamiento dinámico ha de ser, fundamentalmente, nutritivo,

6. LACROIX, J., *El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1964, 15.

histórico y direccional. Veámoslo.

2.1. *Pensamiento nutritivo*

Para que el pensamiento no sea un monólogo necesita enraizarse en la realidad y dialogar con ella. Una cierta metodología del pensamiento se impone si quiere en verdad alimentar nuestra manera de estar y de ser en el mundo de la acción social y de los movimientos sociales. Lo haremos a partir de algunas sugerencias que hace años ya planteaba Jean Lacroix⁷.

a) Pensar es pensar con todo el pensamiento de uno. Tendemos a la dispersión, cuando no a la fragmentación. Y tendemos a ubicar nuestro pensamiento en esa dimensión racionalista-calculadora, que mide las realidades sin sumergirse en ellas. Pero esa apuesta ya nos ha salido muy cara durante el desarrollo del siglo que acabamos de despedir. Así lo vivió Ernesto Sábato: “La paradoja de los tiempos modernos radica en que el humanismo se ha vuelto en contra del hombre. La sacralización de la inteligencia nos ha empujado al borde del precipicio, y el logos, una vez que hubo dominado el mundo, en vano pretendió responder a lo que sólo se sostiene como enigma o como llanto. Hemos llegado a la ignorancia a través de la razón”⁸.

El pensamiento centrado en la razón instrumental está en quiebra, y es el que ha sostenido a occidente durante siglos. Sólo si reconocemos esta derrota podremos abrirnos a otras dimensiones de la realidad y de las enormes posibilidades que muestra esa apertura constitutiva que somos los seres humanos. De la razón prometeica hemos de pasar a la inteligencia sentiente, que unifica, vigoriza y enmarca la realidad humana como un todo en constante equilibrio inestable. Somos cálculo racional y también afecto, nostalgia, deseo, voluntad, limitación. En el acto de pensar la realidad social nos confrontamos de modo personal y unitario.

b) Es preciso ser contemporáneo del propio pensamiento. Con frecuencia, más que pensar repetimos fórmulas, frases, ideas y hasta descubrimientos pasados y fijados por nosotros en el tiempo, un tiempo ya

7. Cfr. *o. c.*, 1964, 10-15.

8. SÁBATO, E., *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona, 1999, 137.

pasado. Las visiones de ayer hoy se muestran caducas. Si algo tiene de terrible nuestro tiempo es su carácter efímero, donde la velocidad es el auténtico poder. Desde los medios de comunicación se nos insta a dar opiniones al instante, no reflexiones sobre la realidad. El pensamiento, para que sea auténtico debe ser igualmente actual. En este sentido, cada vez que reflexionamos acerca de la realidad social hemos de considerar el momento de cambio epocal en el que habitamos, donde el fenómeno de la globalización económica y el de la mundialización cultural y mediático-informativa nos configuran de alguna forma, lo queramos o no. De este modo, cambia sustancialmente lo que solemos entender por análisis de la realidad social. Para analizar la realidad de un barrio ya no basta con salir a la calle y cuantificar los datos que nos proporciona esa realidad que vemos: tantos parados, tantos bares, tantos recursos públicos y privados, etc. Hoy se hace necesario elevar nuestra reflexión trazando vinculaciones entre esa realidad local que veo y la realidad global que me afecta. Hay que vincular la hamburguesa que me tomo en este local que pertenece a una multinacional del ramo, con la deforestación de buena parte de Centroamérica y, de paso, con las implicaciones de un huracán como el Mitch, que no es fruto sólo de una desgracia, sino también de un meditado plan de actuación de dudosa moralidad. Hay que vincular la camiseta de marca que llevo puesta con la explotación laboral a niños en los países asiáticos; hay que establecer relaciones entre el fondo de inversión que asegura mi futuro y la pauperización de los pueblos del Sur tras los continuos desplomes financieros y de las bolsas de los países que no pertenecen a nuestra esfera occidental.

Sabemos que la actualidad de nuestro pensamiento es siempre parcial, pero ello ha de constituir un reto para no anclarnos en estereotipos ya caducos y mantener a flote un pensamiento vivo y dinámico.

c) No hay que pensar con ideas claras, sino con ideas esclarecidas. Nosotros estamos educados en la necesidad de cultivar ideas claras y distintas. Pero en el campo de la realidad social, nada tan lejano como esa pretensión. Las ideas claras, ya fijadas de una vez para siempre resultan ser irrelevantes. El pensamiento que se vertebra a partir de la acción social es más exploratorio que analítico. Es un pensamiento, muchas veces, que nace en la confusión y avanza poco a poco a través del diálogo y de la búsqueda honesta. Y esta honradez con lo real hace ine-

ludible la apuesta por un pensamiento interdisciplinar. Algunas organizaciones sociales de este país han reflejado durante las últimas décadas una serie de estudios, tanto a escala del estado español como a escala planetaria, que han sido pioneros en su campo y nos han mostrado con datos una realidad social desconocida, cuando no interesadamente encubierta. En la actualidad, los estudios de carácter estadístico continúan siendo importantes, pero hemos de reconocer que resultan insuficientes. La complejidad de la realidad social, el aceleramiento de la historia y el encogimiento del planeta hacen precisos un abordaje de esta difícil realidad desde múltiples dimensiones. La sociología ha tenido un papel relevante en este campo de investigación, pero ha de complementarse con otras disciplinas: la antropología, la ética, la psicología, la economía, la medicina, la biología, etc.

2.2. Pensamiento histórico

El mundo de los movimientos sociales constituye un modo de estar en la realidad, de enfrentarse a los nuevos desafíos que provienen de las nuevas formas de exclusión social. Pensar en términos históricos no consiste en relatar la historia de un concepto, antes bien se trata de situar en tensión dinámica la misma realidad en la que habitamos para mejor comprendernos en ella.

Ibarra y Tejerina plantean la llegada de los movimientos por la solidaridad, como la nueva versión de unos movimientos sociales (pacifistas, ecologistas, feministas, etc.) que hicieron crisis en los años ochenta. A diferencia de éstos, los movimientos por la solidaridad (ONG's , voluntariados, grupos de autoayuda, etc.) se caracterizan por⁹:

- una identidad colectiva poco densa, débil y, en ocasiones, compartida con otras entidades colectivas e individuales.
- Sistemas de creencias mestizos, difusos, sin pretensión de coherencia global ni de plantear alternativas globales.
- Priorizan la acción cooperativa con otros sectores (mercado y estado) frente a la opción estratégica por el conflicto.
- Institucionalmente formalizados, estructurados, frente a la espon-

9. Cfr. IBARRA, P. Y TEJERINA, B., *o. c.*, 15-18.

taneidad y espacio para la creatividad de otros movimientos clásicos.

Este análisis puede interpretarse como negativo o como reivindicativo de un modelo que ya no está en alza, el de unos movimientos sociales y un modelo de participación solidaria concebida desde unas claves de:

- una identidad colectiva fuerte, homogénea y sin fisuras;
- un discurso con pretensiones de aglutinar la alternativa global cultural y política;
- una opción estratégica por el conflicto, viniera como viniera y a cualquier precio;
- una forma de organización absolutamente espontánea, asamblearia, donde prima a todos los efectos lo no convencional.

En mi opinión, un pensamiento dinámico contempla el dar de sí de la realidad de estos movimientos y entiende que las claves de comprensión de los mismos, lejos de entenderse como expresiones de algo negativo o deficiente, creo que constituyen una buena pista de salida en el actual momento de participación solidaria. Ahora bien, hemos de hacer frente a los fantasmas ideológicos que nos colocan con frecuencia en el terreno de la intransigencia o de la nostalgia. Cuando la *pluralidad* se asoma a las identidades, la *cooperación* a las acciones, la *modestia* a las propuestas y la *estructura* a las instituciones nos asalta el miedo a la pérdida de una pureza (identitaria, ideológica, práxica y organizativa) que simplemente no existe. En mi opinión, un pensamiento dinámico y transformador de lo real ha de comprender que en la actualidad:

- la pluralidad no es el relativista todo vale: es un hecho y una riqueza cultural;
- la cooperación no es venderse al otro (ya sea éste el Mercado, el Estado u organizaciones del Tercer Sector), es una estrategia sinérgica, cuando se hace desde criterios éticos;
- la modestia en las propuestas no es una rendición ideológica; significa una búsqueda de una verdad compartida, de la que somos co-partícipes y no propietarios;
- la estructura de las instituciones no significa la asfixia de los valores que los impulsan, sino una condición de posibilidad que todo colectivo precisa para historizar aquello en lo que cree.

2.3. *Pensamiento direccional*

La acción social no es neutra; el pensamiento que brota de ella tampoco lo es. Si el horizonte de nuestro pensamiento es la posibilidad real que se hermana con los inéditos viables, según la expresión de Freire, necesariamente la dirección de nuestro pensamiento se encuentra en el lugar que ocupan las víctimas de nuestro mundo. Se trata de un pensamiento que brota de un encuentro afectante con quien sufre la injusticia, el dolor o el sufrimiento de un mundo radicalmente inhumano. La dirección de nuestro pensamiento camina en sentido contrario a la cultura de la satisfacción en que habitamos. Por esta razón, nuestro pensamiento en la acción configura un modelo de solidaridad que necesariamente trastoca nuestros intereses y privilegios; es, de algún modo, una solidaridad contra nuestros propios intereses.

La solidaridad que camina contra nuestros intereses se articula a lo largo de los siguientes presupuestos:

- Reducción de nuestras aspiraciones o, expresado de otro modo, ajustar nuestras aspiraciones a los límites y posibilidades que encierra nuestro entorno y el respeto a la vida digna de los más pobres.
- Abandono de la lógica mercantil que se desarrolla mediante el consumismo exacerbado. Ello supone cambiar patrones de comportamiento, hábitos de consumo, maneras de entender eso que llamamos calidad de vida. Se trata de hacer la transición desde el *más es mejor para mí* al *suficiente es mejor para todos*.
- Anteponer las necesidades sociales a la individuales, lo cual lleva a una nueva comprensión de cuáles son realmente las necesidades humanas básicas, distinguiéndolas de los satisfactores múltiples que las diversas culturas van elaborando.
- Desobedecer en la plaza del mercado y saber decir “No” a las marcas-empresas que colaboran en la explotación infantil, en la contaminación desenfadada, etc.
- Sumarse a iniciativas que rompan la brecha Norte-Sur y que edifiquen la verdadera comunidad de personas. Ahora tenemos la posibilidad de sumarnos a la campaña en favor de la condonación

10. ELLACURÍA, I., *Filosofía latinoamericana*, en SACANNONE, J.C. y PERINE, M., *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, IBI., o.c., 163.

de la deuda externa de los países empobrecidos; ser conscientes de sumarnos a una iniciativa que prefiere la dignidad de los pobres a nuestro injusto enriquecimiento.

3. Papel del intelectual

¿Hacen falta intelectuales en el mundo de la acción social y de las organizaciones o movimientos sociales? ¿No será más urgente actuar, hacer cosas, movilizarse y trabajar con los excluidos de nuestro mundo? Desde el lugar de las víctimas nos preguntamos sobre la pertinencia de personas que animen el proceso de creación personal y comunitaria de pensamiento propio, personas que ayuden a comprenderse y a comprendernos en un mundo cada vez más complejo y anónimo. Personas que promuevan dinámicas de acción y de reflexión a la luz de la nueva realidad global en que vivimos. Nos preguntamos, en definitiva y siguiendo las palabras de Ignacio Ellacuría, “por nuestra lucidez, coherencia y sobre todo utilidad como pensadores”¹⁰.

Desde mi punto de vista, es necesaria esta figura, siempre y cuando tenga las siguientes características:

a) Ha de ser un intelectual *socialmente situado*. Tan importante como lo que se dice o lo que se piensa es desde dónde se realiza ese ejercicio intelectual. El lugar social del intelectual constituye la primera prueba de confrontación acerca de la bondad o no de sus postulados, posicionamientos ideológicos y visiones del mundo. Desde esta clave, el pensamiento que se ubica sólo en la Academia, sólo en la abundante producción bibliográfica, terminará siendo erudita pero sin conexión alguna con la vida, los sufrimientos y esperanzas de la gente. El intelectual comprometido con la suerte de los débiles carece de tiempo, de rigor académico y de sistematización de su pensamiento y, sin embargo, éste, como soñaban los personalistas comunitarios, será un pensamiento *engagé-degagé*, en favor de los más desfavorecidos; un pensamiento que nace de la acción y vuelve a ella reflexionado, matizado y enriquecido.

11. SÁBATO, E., *Antes del fin*, o.c., 35.

b) Ha de ser un *intelectual inorgánico* en toda su extensión. No sólo inorgánico en tanto que desvinculado de una opción política concreta, sino que en el mundo de los movimientos y organizaciones sociales sería un reduccionismo realizar una labor intelectual exclusivamente para mi Asociación, mi grupo, mi ONG. El intelectual debería estar alejado de los puestos directivos de una determinada entidad social. Incluso algunas ONG cuentan con un consejo asesor formado por intelectuales que proceden de disciplinas plurales, y que asesoran a estas entidades desde la independencia de sus posiciones.

c) Ha de ser un intelectual que *vierta educativamente* su pensamiento sobre las organizaciones sociales y sobre la acción social en su conjunto. El intelectual, en este mundo de lo social, ha de ser necesariamente un educador que, con palabras sencillas y entendibles, haga llegar mensajes claros, esquemas y visiones de la realidad fácilmente comprensibles y propuestas de acción posibles. Deberá hacer conjugable la creación de marcos de pensamiento global con la sistematización de contenidos y didácticas formativas concretas y urgentes. Hablar de modelos de Organizaciones de acción social, de dinámicas diversas de voluntariado, de procesos de inserción de personas y colectivos de exclusión, etc. es estar hablando de itinerarios educativos, de praxis educativa, nos guste o no.

d) Ha de ser un intelectual *biófilo y vivíparo*, según las conocidas expresiones de Fromm y de Unamuno, respectivamente. En efecto, en primer lugar, frente a la ideología de la muerte, de la pasividad y de la desesperanza, el intelectual ha de explorar las zonas y los lugares donde se aprende a esperar y donde se encuentran las experiencias concretas que nos acercan a la utopía soñada. Importa transmitir a quien dedica su tiempo a los más necesitados, a los que sacan cotidianamente del anonimato a tantos sin hogar-sin identidad, a los que acompañan a los enfermos terminales, a los que promueven lentos procesos transformadores en América Latina o en África, que están arañando pedazos de utopía, a pesar de tantas limitaciones y de la dureza de la marcha. En efecto, según Sábato “la dura realidad es una desoladora confusión de

12. Cfr. ARANGUREN, J.L.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*Tecnos, Madrid, 1988, 128.

hermosos ideales y torpes realizaciones, pero siempre habrá algunos empecinados, héroes, santos y artistas, que en sus vidas y en sus obras alcanzan pedazos del Absoluto, que nos ayudan a soportar las repugnantes relatividades”¹¹. Algunos se empecinan, por el contrario, por ensalzar la insatisfacción y la amargura que produce no abrazar en su totalidad Absolutos totales y definitivos.

En segundo término, frente al pensamiento ovíparo que criticaba Unamuno, que nace y muere en las paredes de un estudio, el intelectual ha de poner en marcha un pensamiento vivo, que parte de la vida y vuelve a ella fortalecido por la posibilidad de reflexionar. Por eso es un pensamiento “partero”, que da vida. El filósofo-intelectual Jean Lacroix recordaba —glosando al búho de Minerva de Hegel, ave de la sabiduría que emprende su vuelo a la caída de la noche— que el intelectual si trabaja sólo por la noche y se levanta tarde, termina por volverse perezoso y, en este caso, absolutamente ovíparo y distanciado de la realidad social. En tal caso —sugiere Lacroix— el intelectual deberá cargar con una doble tarea: si se levanta tarde por tener que reflexionar en tanto que filósofo o intelectual, debe levantarse temprano en tanto que hombre y participar de los trabajos cotidianos del resto de los seres humanos, vivir la vida humana que se desarrolla y una sin cesar mediante el pensamiento y la acción. El intelectual, pues, es ante todo una persona que vive, habita y está en este mundo; y como tal es preciso que se exprese.

e) Ha de ser un intelectual que se convierta en *instancia ética*. Para ello debe de cargarse en su haber con la suficiencia *auctoritas* moral personal para hacer frente a cualquier forma de *potestas* política, ideológica o religiosa, según la conocida posición del profesor Aranguren¹². Ser instancia ética comporta una posición de libertad de acción y de desligamiento de las estructuras de dirección de un movimiento social. El intelectual no debe defender su “status quo” sino aquellos a los que la organización o el movimiento se debe. La posición del intelectual siempre es de eterna oposición al poder, pero una oposición que se compromete a lanzar propuestas de cambio, tanto al interior como al exterior del movimiento. Pero esta instancia ética no está hecha de aldabonazos en el vacío; al contrario, para que sea efectiva ha de tener en cuenta la complejidad de lo real, y cargar éticamente a la sociedad, en tanto que

necesitada de cambios y transformaciones que apunten a una mayor humanización del planeta, al tiempo que ha de cargar la posibilidad de encaminarse hacia la consecución de una vida buena, por parte de aquellos que trabajan de un modo u otro en el seno de los movimientos sociales. Ser instancia ética no supone abandonarse como persona en función de una Causa que me supera. Al menos hay que señalar que tal Causa merece también la recíproca de una vida personal vivida con sentido y felicidad. Conjugar vida personal buena y proyecto de sociedad justa, el ámbito personal y el social ha de ser una de las máximas dedicaciones del intelectual que actúa en el mundo de lo social.

f) Ha de ser un intelectual inmerso en un *nuevo escenario*. La caída del muro de Berlín, la globalización económica y la normalización del pensamiento único que ensalza y endiosa al mercado como valor absoluto, agitan aún más las aguas ya turbulentas que arrastran y ensanchan el foso entre ricos y pobres, entre Norte y Sur, en su dimensión planetaria y en nuestro Cuarto Mundo. La exclusión social ya no es sólo consecuencia de una desigualdad de tipo económico. El mundo de la vulnerabilidad relacional y del progresivo aislamiento de las personas “normalizadas”, la falta de agarraderas y de referencias que presenta nuestra cultura, unido a la fragilidad vital de las personas en nuestra sociedad postindustrial, vertebran un nuevo escenario de la exclusión social (que algunos lo describen como las polipatologías de la pobreza). Si el escenario cambia, las respuestas han de cambiar necesariamente. Para ello es necesario articular un pensamiento propositivo que se haga cargo de esta nueva realidad y responda a ella en clave global, y no sectorial ; en clave territorial, y no desde una única referencia asociativa; en clave de coordinación de esfuerzos, y no desde la búsqueda de un protagonismo personal o de grupo.

Todo ello significa que una vez más queda caduco el viejo dicho de G.E. Moore, expresado en su “Principia Ethica”, *todo es lo que es y no otra cosa* . Por el contrario, el pensamiento que se vertebra a la luz del acontecimiento ha de tener presente aquella pintada que apareció hace dos años en las calles de Quito: *Cuando teníamos las respuestas nos*

13. ZUBERO, I., *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, HOAC, Madrid, 1996, 16-17.
14. GARCÍA ROCA, J., *Contra la exclusión*, Sal Terræ, Santander, 1995, 5.

VI

El compromiso intelectual en los medios de comunicación

Albert Sáez*

El uso que aún hoy damos a la palabra intelectual es heredero directo de la publicación el 13 de enero de 1898 del conocido artículo *J'Accuse...!* de Émile Zola. Diez días más tarde, George Clemenceau, el editor del periódico donde Zola se erigió en la voz de la Francia tolerante, se refirió al movimiento entorno al asunto Dreyfus como a la señal que han lanzado “los intelectuales”. Hasta 1898 hablábamos de sabios, escritores, poetas, maestros, eruditos, profesores, consejeros áulicos... La figura del intelectual, sin llegar necesariamente a ser *engagé* a la manera afrancesada, es difícilmente deslindable de la existencia de los medios de comunicación como generadores de la opinión pública o publicada, instrumento imprescindible en toda sociedad que se quiera democrática.

La aparición de los medios de comunicación transformó decisivamente el trabajo intelectual. El arte de poner la realidad en palabras se ha transformado en una actividad pública, lejos de los antiguos cenobios monacales o de los salones palaciegos. Hoy la realidad social se construye en los medios de comunicación, donde se decide el sustantivo que designará al objeto, el adjetivo que calificará al sujeto y el verbo que gobernará la acción. Sin embargo, la relación entre los medios de comunicación y los intelectuales sufre actualmente al menos dos importantes acechos: la renuncia de los periodistas a considerar su trabajo como una actividad intelectual y el alejamiento de escritores, sabios, eruditos y profesores de la palestra mediática cuando se han visto desplazados por

* Albert Sáez es profesor de la Universitat Ramon Llull.

sofistas de medio pelo autocalificados de comunicadores y, en el fondo, payasos a la sombra de todo tipo de poderes que les financian las gracias a cambio del favor de su lengua, que no de su cerebro. Una lucha clásica como recuerda Vázquez Montalbán —“la historia ha ofrecido un continuado espectáculo entre escribas sentados y no sentados”— que hoy se disputa en las páginas de los periódicos y en las tertulias radio-televisadas. Nos proponemos articular una defensa razonada de la dimensión intelectual de los periodistas y de la dimensión mediática de cualquier otro tipo de intelectuales.

La condición intelectual del periodista

El periodismo es posiblemente la principal forma de mediación social en las sociedades occidentales de finales del siglo xx. Lo es porque se ha convertido en la principal institución a través de la cual los ciudadanos acceden a la vida colectiva. Y también porque la lógica periodística —espectacular y efímera— influye decisivamente en la forma de actuar de otras instituciones de mediación, principalmente las políticas y económicas, pero también educativas y religiosas.

Desde esta perspectiva, tratar de los intelectuales y los medios de comunicación obliga a reivindicar la condición intelectual del periodista a partir de la premisa que hoy el periodismo ya no es un método objetivo de aproximación a la realidad social sino un sistema de interpretación que construye la realidad social pública y relevante. El periodismo a finales del siglo xx no es una cámara fotográfica sino un proyector de hologramas donde se construye el imaginario colectivo en el que se suman las ideas y los valores compartidos socialmente.

Cada mañana, mejor dicho, cada minuto miles de periodistas en todo el planeta construyen esa peculiar versión de la realidad social compartida que llamamos actualidad. La actualidad no existe, es un constructo, una convención, un espacio virtual donde nos encontramos hombres y mujeres preocupados por temas similares. El día que escribimos estas líneas eran las manifestaciones de Portadown, los pactos con Jesús Gil en Melilla, la candidatura de Joaquín Almunia o los triunfos de Álex Crivillé. El día que las lean serán radicalmente otras.

La actualidad, en definitiva, es la primera realidad virtual global. A finales del siglo XX hay acontecimientos —e ideas asociadas a ellos— que son conocidos en similar medida entre los ciudadanos que viven en Tokio, en Belgrado o en California. Nuestra relación con la actualidad no se asemeja a la experiencia sino a la lectura. La actualidad siempre es un relato, una narración donde el narrador y el lector jamás comparten el mismo espacio ni el mismo tiempo. El sistema técnico de telecomunicaciones que soporta el proceso industrial de elaboración y distribución de la información ha conseguido, a finales del siglo XX, tal grado de complejidad que podemos afirmar que la actualidad se nos presenta como una forma de realidad virtual deslocalizada y ahistórica, a la cual accedemos los ciudadanos cuando conectamos con todo tipo de medios informativos: prensa, radio, televisión o Internet.

No siempre ni los profesionales ni el resto de la sociedad han aceptado la condición narrativa del periodismo. Hubo un tiempo en el que se afirmó el periodismo como una ciencia social, casi una técnica de aproximación “objetiva” a la realidad. En esta concepción, el trabajo periodístico perdió buena parte de su carga como trabajo intelectual. En tiempos de lo que el profesor Borrat ha llamado “periodismo positivista”, los periodistas han sido vistos de dos maneras antagónicas: como míseros manipuladores vendidos a los intereses más bastardos de propietarios y anunciantes o como científicos de bata blanca que desvelaban a la masa una verdad revelada sobre la vida social servida en formato de noticias. La visión positivista comportaba un periodista sentado o prometeico. Esta ilusión objetivista es la consecuencia de un cierto deslumbramiento por la tecnología de las telecomunicaciones que nos ha intentado convencer una y otra vez que la imprenta, la fotografía, la radio, la televisión o la red digital nos permitían finalmente acceder a dos condiciones tradicionalmente reservadas a las divinidades como son la omnisciencia y la omnipresencia. En definitiva, el periodista se ha visto y ha sido visto durante años como una suerte de científico vencedor de la miseria humana que encierra la contingencia en el espacio y en el tiempo.

El cénit de esta concepción lo hemos vivido en la década de los 90 con el fenómeno que el profesor Daniel Dayan ha definido precisamente con el concepto de “historia en directo”. La combinación de la toma electrónica de imágenes con las telecomunicaciones digitales da cómo

resultado un modelo informativo —encarnado especialmente por la CNN— donde los acontecimientos históricos se convierten en espectáculos mediáticos o quizás los espectáculos mediáticos acaban por convertirse en acontecimientos históricos. En la caída del muro de Berlín, en la guerra del Golfo o en el desembarco de Somalia vivimos el espejismo de pensar que la historia se construía ante las cámaras de televisión, testigos presuntamente inocentes de los acontecimientos. Una serie de desaguisados, que incluyen episodios tan curiosos como el famoso cormorán del Golfo, han sumido la visión positivista del periodismo —dentro y fuera de la profesión— en una profunda crisis.

Concebir el periodismo como “la historia en directo” nos conduce inevitablemente a lo que Ignacio Ramonet ha definido como el “síndrome de Fabricio” en recuerdo del entusiasta protagonista de *La cartuja de Parma* que deambula por la batalla de Waterloo sin saber que asiste a un acontecimiento histórico y, sobretodo, sin entender lo que está pasando. Algo similar les ocurre a los usuarios de Internet cuando se adentran en los informes de los archivos del Pentágono sin la suficiente formación para decodificar correctamente lo que están leyendo. Ver no siempre es entender. La profundidad de la mirada se obtiene a menudo con la distancia y, por tanto, el periodismo no garantiza una versión objetiva de la realidad ni tan siquiera cuando alcanza el cénit positivista de mostrarla en directo. Fabricio no supo nada de la batalla hasta leer los periódicos de regreso a Parma. Nosotros no entendimos la caída del muro hasta mucho después, quizás aún no hemos comprendido en su total complejidad aquella experiencia que vivimos virtualmente a través de los medios de comunicación.

Tras la crisis de credibilidad del periodismo positivista provocada por el modelo de la historia en directo y el consiguiente síndrome de Fabricio, nos adentramos en una nueva etapa del periodismo que algunos —como Borrat— han definido con el nombre de hermenéutica. El periodismo —lo escribió hace años Llorenç Gomis— es un sistema de interpretación de la realidad social. Ese futuro periodismo se reconoce ya en los aspectos más dinámicos del periodismo actual. El auge de las tertulias radiofónicas, el modelo del diario *El Mundo* —al borde de la demagogia populista— o la reorientación de algunos diarios de referencia como *Le Monde* o incluso *El País* nos muestran lo que podría ser

el periodismo como actividad hermenéutica. La tecnología permite hoy a los ciudadanos acceder a la información en estado bruto a través de la televisión o de Internet. Pero ahí no está la actualidad. Ésta surge en el momento en que alguien interpreta esa realidad, la valora y consigue incorporarla a la agenda de preocupaciones de la opinión pública global.

Si el periodismo es una actividad hermenéutica, se impone una recuperación de la condición intelectual del periodista. El narrador de la realidad social para convertirla en actualidad no puede ser un científico social que se limite a cuantificar la realidad o a reproducir sistemáticamente los informes de gobiernos, empresas e instituciones. Tampoco puede ser un simple operador informático que traslada los archivos oficiales a las gacetillas en dos columnas. Ni un técnico audiovisual que presuntamente sitúa de manera inocente las cámaras para retratar un acontecimiento histórico. El periodista no puede dimitir de convertirse en intérprete —en este sentido hermeneuta— de la realidad con la excusa de preservar una imposible objetividad. Tampoco puede convertirse en un simple cumplidor escrupuloso de toda suerte de códigos deontológicos a modo de casuística del horror, sin ser educado para la elección responsable. Igualmente, sería trágico ver al periodista reducido a una pieza acrítica dentro de la cadena de producción industrial de la actualidad. Ciertamente, las responsabilidades de un medio de comunicación suelen ser colectivas y jerarquizadas pero en cada toma de decisión intervienen las ideas, además de las ideologías, de los sujetos que las asumen.

El periodista revestido de nuevo de su condición de intelectual es el único garante posible de los pactos implícitos que unen el relato periodístico con los consumidores de la actualidad, ciudadanos de un estado democrático y sujetos del derecho protegido constitucionalmente a recibir libremente información veraz. Como señala Camilo José Cela, el periodista debe “recordar en todo momento que no es el eje de nada sino el eco de todo”. Posiblemente, el periodista manipula más la realidad cuando reproduce un informe sobre la anorexia financiado por los fabricantes de adelgazantes que cuando se convierte en la memoria de la sociedad frente al carácter efímero de la acción política. El periodista no puede ser tampoco un escriba sentado. Lo es cuando renuncia a aproxi-

marse a la realidad y se autoencierra en las redacciones donde reelabora los informes que le proporcionan las fuentes interesadas o cuando la empresa para la que trabaja está encadenada a una serie de intereses extrainformativos y, sobre todo, ajenos a los lectores. El último cerco que acecha la condición intelectual del periodista son algunas concepciones clásicas de la profesión que han quedado superadas por los acontecimientos: el periodista abogado, el periodista *engagé*, el periodista agitador, el periodista justiciero, el periodista reformador (*muckraker*), el periodista vendedor han resultado finalmente usurpaciones a la función básica del profesional de la información.

El periodista ejerce de intelectual cuando toma conciencia de la responsabilidad que supone poner la realidad en palabras, por ejemplo, llamar efectos colaterales a los muertos bajo las bombas. Cuando entiende que los ejercicios de inclusión, exclusión y jerarquización de los fragmentos de realidad que convierte en actualidad generan también una agenda política y moral a finales del siglo xx. El periodista que asume su trabajo como una actividad intelectual no olvida como cada mañana moldea la realidad cuando da sentido a una serie de acontecimientos aparentemente inconexos. Esta triple intervención sobre la realidad convierte al periodista en un auténtico guardabarreras de la realidad pública y relevante compartida colectivamente en las sociedades industriales. Las sociedades finiseculares precisan de unos periodistas revestidos de intelectuales y necesitan también que los intelectuales de otros campos del conocimiento se hagan presentes en los medios.

La condición periodística de los intelectuales

La mediación periodística ha cobrado importancia gracias a tres características de la sociedad actual que reclaman la presencia mediática de los intelectuales:

- a) La *democracia demoscópica*, en expresión del joven filósofo catalán Ferran Sáez. Se trata de un fenómeno de sobra conocido. Nuestras sociedades no han alcanzado el ideal republicano de la Ilustración. El proyecto de alfabetización universal se ha completado en las democracias occidentales, pero el resultado no ha

sido el nacimiento de los ciudadanos liberados por la luz de la razón que se erigen en soberanos de las decisiones políticas. Nuestras sociedades mejor que ilustradas se definen por estar deslumbradas, gracias al conocimiento destelleante suministrado por la actualidad periodística. En este contexto, la democracia se ha empobrecido y —como señala Sáez— ha entrado en una fase crepuscular que sitúa a los países occidentales a las puertas del retorno del Antiguo Régimen. La actualidad no sólo gobierna la agenda de la conversación colectiva sino que dirige también la acción política sensible en igual medida a los resultados electorales, los sondeos demoscópicos y los manifiestos de las organizaciones no-gubernamentales, las todopoderosas ONG. Y entre ese ruido, raramente se escucha la voz de filósofos, escritores y eruditos revestidos de intelectuales. Lo más habitual es dar la palabra a algunos comunicadores revestidos de filósofos, escritores o eruditos, según convenga al tema que les ocupa.

- b) Peter Berger y Thomas Luckmann se reencontraron en 1991 para encajar la importancia adquirida por los medios de comunicación en su exitoso esquema sobre la construcción social de la realidad. El resultado ha sido un brillante ensayo sobre *la crisis de sentido* que envuelve a las sociedades occidentales. Una crisis que no se origina por la ausencia de instituciones generadoras de sentido sino justamente por sobreabundancia. El triunfo del ideal republicano del pluralismo exige una constante elección del individuo entre diversas posibilidades a su alcance. La cosa era sencilla cuando en la Europa cristiana se trataba de optar entre el protestantismo y el catolicismo. La Modernidad proclamó la necesidad de promover la libertad de elección. Pero la acción incontrolada de los medios de comunicación ha convertido la libertad en una elección entre opciones tan distantes entre sí como el budismo zen y el integrista islámico. Los medios de comunicación han eliminado —según Berger y Luckmann— las barreras espaciotemporales hasta poner a los ciudadanos en la disyuntiva de construir su identidad cultural eligiendo en un supermercado planetario de sentido. De aquí surge la sensación creciente de crisis de sentido, en la medida que las instituciones tradicionales de transmisión

cultural se han visto atenazadas por la acción superficial de los medios de comunicación. La consecuencia de todo ello es el aumento de la perplejidad del hombre postmoderno agobiado por la complejidad de valores que tiene a su disposición, y muchas veces falta de una mirada racional que le acompañe en la toma de decisiones. Ése es el caldo de cultivo de la irracionalidad finisecular, encarnada en el auge de las religiones espiritualistas al estilo *new age* o de las paraciencias astrológicas y psicológicas. Buena parte de ese submundo ocupa el espacio que la Ilustración había reservado a los intelectuales que deberían hoy ejercer su liderazgo desde los medios de comunicación, sin abandonar las aulas y las imprentas.

- c) *Y last but not least*, tenemos aquello que Harold Bloom reencontró en Vico a propósito de *la sociedad del caos*. El jurista napolitano propuso una visión circular de la historia con la edad teocrática como alfa y omega de las eras aristocrática y democrática predecesoras del caos anterior al retorno del gobierno de las divinidades. “Nuestro siglo —concluye Bloom— a pesar de intentar continuar la edad democrática, como mejor puede definirse es como caótico”. La metáfora del caos recoge precisamente este estadio postmoderno donde se entremezcla el pensamiento débil, el pensamiento único y el final de la historia. Si el metarrelato compartido mayoritariamente en las sociedades occidentales es únicamente lo que hemos llamado actualidad, definitivamente estamos inmersos en el caos. Contra el conocimiento caótico —efímero y descontextualizado— se impone el retorno de la reflexión como modelo de conocimiento. La crisis de la edad democrática, si es que ha existido, no ha llegado por el fracaso de la razón si no por una concepción unívoca de la misma. El desaliento de entresiglos no es una revuelta contra la razón sino contra el empirismo matemático cuando pretende explicar la cultura como antes explicó la naturaleza. El hombre toma conciencia de la fragilidad del método cuando lo aplica sobre sí mismo. Los agoreros aprovechan los medios de comunicación para proclamar esta crisis como el hundimiento de la ciencia moderna y de la racionalidad científica. Contra el caos, se impone una mirada reflexiva que sólo desde la

condición intelectual puede introducirse con garantías en los medios de comunicación.

Todo ello hace imprescindible la participación mediática de los intelectuales para intentar rearmar a la razón en el sofista escenario de la comunicación planetaria. No se trata, como Bourdieu pretende, de someter el trabajo intelectual a la lógica del audímetro sino de reclamar a la intelectualidad que asuma el compromiso democrático y se arriesgue a correr el riesgo de asomarse al escenario espectacular de los medios de comunicación. En caso contrario, las democracias mediatizadas caminan irremediabilmente hacia el retorno al Antiguo Régimen, donde reinarán de nuevo los monopolios institucionales del sentido, ahora en manos de nuevas teocracias irracionales.

Conclusiones

- 1) La mediatización de la democracia es hoy una realidad inevitable en las sociedades occidentales. El fenómeno ha resultado más intenso que las predicciones de Tocqueville. No hay democracia sin medios de comunicación, pero en algunos regímenes políticos avanzados, la democracia se reduce a los medios de comunicación.
- 2) El territorio mediático está poblado de toda suerte de sofistas revestidos de comunicadores que nos conducen hacia el crepúsculo de la democracia, un estadio de caos, preludio del renacimiento del Antiguo Régimen, donde gobernarían las nuevas teocracias irracionales. Esta tendencia puede corregirse si se pone en marcha un movimiento de resistencia encabezado por los intelectuales, apóstoles de las reflexiones contra las sensaciones, de las ideas contra las ideologías y de las razones contra los espiritualismos.
- 3) La recuperación del pensamiento racional en el escenario mediático llamado actualidad es imprescindible si queremos cohesionar las sociedades postindustriales manteniendo un nivel equilibrado de interacción social dentro y fuera de los medios.
- 4) El primer paso de este movimiento de resistencia deben darlo los profesionales de los medios siendo capaces de reconocerse como

intelectuales, como intérpretes de la realidad social en la medida que han sido delegados por la sociedad para ponerla en palabras inteligibles.

- 5) Paralelamente, intelectuales de otras disciplinas deberían retomar el interés por la palestra mediática que no debe ni puede sustituir a las aulas y a los libros, pero que es la única instancia de intermediación que puede garantizar, hoy, la pervivencia de la democracia.

Bibliografía

- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1997. [Edició original: *Modernity, Pluralism and Crisis. The orientation of modern man*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 1995. Traducción del Centro de Estudios Públicos.]
- BLOOM, H. *El Cànon occidental*. Barcelona: Columna, 1995. [Edició original: *The western canon. The books and school of the ages*. Harcourt & Company, 1994. Traducción y notas de Lluís Comes i Arderiu.]
- BORRAT, H. *El periódico, actor político*. Barcelona: Gustavo Gili, 1989.
- BORRAT, H. “¿Son hermeneutas todos los periodistas?” *El Ciervo*, núm. 578 [Barcelona] (mayo 1999), p. 35-36.
- CALVET, A. *Història de La Vanguardia i nou articles sobre periodisme*. Barcelona: Empúries, 1994.
- CELA, C. J. *Dodecálogo de deberes del periodista*. Madrid: 1992.
- COL·LEGI DE PERIODISTES DE CATALUNYA. *Estatut-marc de redacció*. Barcelona: CPC, 1991.
- CORTINA, A. *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta, 1994 (Estructuras y procesos, serie Filosofía).
- CRESPO DE LARA, P. *La empresa periodística en vivo*. Barcelona: Ariel, 1995.
- DE CARRERAS, LI., *Règim jurídic de la informació. Periodistes i mitjans de comunicació*. Barcelona: Cedec-Generalitat de Catalunya, 1996 (Estudis i recerques, 12).
- DIEZHANDINO, P. *El quehacer informativo. El “arte de escribir” un texto periodístico*. Bilbao: Servicio editorial UPV, 1994, p. 105-148.
- DOBSON, C. *The freelance journalist. How to survive and succeed*. Oxford: Focal Press, 1994 (2ª edició).

- GARCÍA MÁRQUEZ, G. “El mejor oficio del mundo”. *El País* [Barcelona] (20 de octubre de 1996), p. 32-33.
- GOMIS, L. *El medio media. La función política de la prensa*. Barcelona: Mitre, 1987 (2ª edició).
- GOMIS, L. *Teoría del periodismo. Cómo se forma el presente*. Barcelona: Paidós, 1991 (Paidós comunicació, 44).
- HESS, S. *News and newsmaking*. Washington: The Brookings Institution, 1996.
- HUERTAS CLAVERIA, J.M. *El periodista. Entre la indefinició i l'ambigüitat*. Barcelona: Dèria Editors, 1998 (Papers d'estudi, 3).
- KATZ, E.; DAYAN, D. *La historia en directo. La retransmisión televisiva de los acontecimientos*. Barcelona-Mexico: Gustavo Gili, 1995. [Edició original: *Media events. The live broadcasting of history*. Harvard: Harvard University Press, 1992. Traducció de Emili Olcina i Aya]
- KEEBLE, R. *The newspapers handbook*. London-New York: Routledge, 1995 (1ª reimpressió).
- ROIG, X. CASASÚS, J.M. *La premsa actual. Introducció als models de diari*. Barcelona: Edicions 62, 1981 (Llibres a l'abast, 163).
- SÁEZ, F. *El crepuscle de la democràcia*. Barcelona: Edicions 62, 1999.
- TORRALBA, F. “Platón en la corte de los periodistas”. *Trípodos*, núm. 5 [Barcelona] (1998), p. 55-77.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, M. *Un polaco en la corte del Rey Juan Carlos*. Madrid: Alfaguara, 1996.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, M. *El escriba sentado*. Barcelona: Crítica, 1997.
- VILLAVERDE, I. *Los derechos del público. El derecho a recibir información del artículo 20.1.d) de la Constitución española de 1978*. Madrid: Tecnos, 1995.
- WEBER, M. “Towards a sociology of the press”.

VII

Los intelectuales y los medios de comunicación social

Jordi Busquet*

El objeto de este artículo es realizar una reflexión sobre la figura del intelectual en la sociedad actual y especialmente, sobre su posición y actitud ante la comunicación y la (mal) llamada *cultura de masas*. Se trata de una relación que presenta dos vertientes claramente diferenciadas. En primer lugar, el papel y la percepción que los ciudadanos tienen de los intelectuales a través de su participación mediática. En segundo lugar, la actitud y la posición de los intelectuales ante los medios de comunicación social.

La presencia y la imagen que se proyecta de los intelectuales a través de los *mass media* —sobre todo de la televisión— no siempre es favorable. Maldonado considera que los intelectuales actualmente no son muy telegénicos:

“[El intelectual] aparece a veces encogido, a veces sufriendo, a veces borroso, siempre desconfiado. En pocas palabras, el intelectual, con raras excepciones, no es telegénico”¹.

Maldonado defiende una posición tal vez excesivamente pesimista. Pesimismo que en ciertos sectores se relaciona con una visión obsoleta y anacrónica del intelectual que esconde una concepción tal vez idealizada del rol social que se atribuye a los intelectuales. La presencia de los intelectuales en los medios de comunicación social presenta algunos aspectos positivos ya que favorece la difusión de su obra y un cierto reconocimiento social. Como señala J. L. Aranguren:

“No eran pocos quienes conocían el nombre de Unamuno o el de Ortega, pero muy escasos eran quienes los identificaban al cruzarse con

* Jordi Busquet es profesor en la Universidad Ramon Llull.

1. MALDONADO, Tomas (1998), *¿Qué es un intelectual? Aventuras i desventuras de un rol*, p.60.

ellos por la calle. Hoy son muchos los que, a cualquiera de nosotros, nos reconocen y nos paran para saludarnos”².

No pretendemos realizar una definición operativa de lo que es un intelectual o ensayar una tipología sobre el mismo. Cosa harto compleja —como señala Jordi Berrio³— ante la falta de estudios empíricos. El objeto de este artículo es tratar las relaciones entre los intelectuales y los medios de comunicación desde una perspectiva sociológica. Lo que me preocupa no es tanto el *intelectual* como tal —su papel social y su implicación en el ámbito político— sino su relación, difícil y contradictoria, con los medios de comunicación social⁴. No se trata de una cuestión sencilla. Cuando un grupo de “intelectuales” se reúne para discutir sobre el papel de los intelectuales en el mundo actual es fácil que se proyecten los temores y el malestar propios de su campo profesional. Estas preocupaciones pueden distorsionar su visión de la realidad.

Prejuicios y resistencias ante la *cultura mediática*

El intelectual se erige, a menudo, en observador distante y crítico de la sociedad actual y es invitado a participar en el ámbito mediático como protagonista. Frente a los cambios que azotan este fin de milenio no es extraño que en determinados ámbitos intelectuales se exprese un sentimiento de preocupación y desconcierto. Esta impresión no es nueva. En muchos intelectuales se advierte un sentimiento de pesimismo y perplejidad frente al carácter complejo y contradictorio de la sociedad y de la cultura actual. Parece que muchos intelectuales —desde un sentimiento de superioridad— se hayan resistido y se resistan todavía a aceptar e, incluso, a intentar comprender la realidad de la comunicación y la cultura mediática. A mi modesto entender uno de los *pecados* más imperdona-

2. ARANGUREN, J.L. (1991), *De ética y de Moral*, p.124.

3. BERRIO, J. (1997), “Els intel.lectuals a Catalunya”, Giner, S. (dir.), *La societat catalana*.

4. El principal objeto de este artículo, que supone la revisión y actualización de un trabajo anterior, es la realización de una crítica respecto de la actitud y la posición de ciertos intelectuales ante la cultura y la comunicación de masas en la medida que ciertos prejuicios elitistas y una mirada altiva deforman la visión de la realidad. En el libro, *El sublim i el vulgar (els intel.lectuals i la “cultura de masses”)* realizo básicamente una crítica a la actitud pretenciosa, distante, altiva y poco comprensiva de muchos intelectuales respecto el mundo de la comunicación social.

bles de la ciencia social moderna ha sido el no contemplar la importancia que tienen los *mass media* en la formación de las sociedades modernas y en la evolución de los procesos sociales en general y, de una manera muy especial, de los procesos culturales. Muchos científicos sociales han tendido a ignorarlos sistemáticamente y, como ocurre en el libro de Sartori *Homo videns*, sólo se han dignado a tratarlos en un tono sorprendentemente crítico y corrosivo.

Los intelectuales —y según parece, también muchos científicos sociales— están demasiado imbuidos de sus valores y demasiado comprometidos con el mundo cultural para poder hablar de la cultura moderna con la distancia y la serenidad que reclama toda perspectiva de conocimiento científico.

Una concepción obsoleta del intelectual

Antes de proseguir queremos señalar una dificultad objetiva en el presente análisis. La fragmentación del campo intelectual y la proliferación de figuras intelectuales dificulta extraordinariamente su análisis y comprensión. El término *intelectual* es una categoría abstracta que no tiene una correspondencia clara con un grupo social concreto. Borrat constata que la noción de intelectual es ambigua:

“Suele ocurrir así cuando —como es el caso— nos referimos a una categoría social y no a un grupo. Porque a diferencia del grupo, que se define por la naturaleza de las relaciones existentes entre sus miembros, la definición de la naturaleza y la composición de una categoría social se decide por aquel que la define. De ahí la pluralidad y heterogeneidad de las definiciones de ‘intelectual’, reflejos de muy variadas percepciones de sus roles sociales”⁵.

Se habla a menudo de los intelectuales como si éstos hubiesen constituido siempre una categoría homogénea, o sea, una categoría de sujetos sociales reconocibles por la específica actividad que desarrollan⁶. Tal vez tiene razón Maldonado cuando considera que:

5. BORRAT, H. i altres (1992), *Els intel·lectuals i els mitjans de comunicació*, p.39.

6. RISQUETE, J. (1998), *Per a una nova sociologia dels intel·lectuals*. p.46.

“Se está dando un progresivo debilitamiento del tradicional papel oracular del intelectual, del papel del intelectual como ‘conciencia moral de la nación’, como juez supremo de los desarrollos históricos, como celoso guardián de los derechos civiles y humanos”⁷.

La noción clásica del intelectual en cuanto autoridad moral y espiritual que ejerce una gran influencia en el ámbito cultural, pero también en el terreno social y político, parece superada. Debemos añadir que este cambio de papel no supone una desaparición efectiva del intelectual, como sugiere Maldonado, sino más bien un cambio de circunstancias y de rol más acorde con los tiempos actuales. Lewis Coser señala una serie de cambios sociales estructurales que afectan al papel del intelectual:

“Las tendencias que hemos esbozado parecen indicar, por encima de todo, una absorción cada vez mayor de los intelectuales en varias partes del *establecimiento*. Si el proceso llegara a alcanzar su conclusión lógica, significaría el fin de los intelectuales tal como los ha conocido la historia reciente. Los intelectuales han vivido desde el siglo XVII en una tensión permanente entre el poder terrenal y el ideal. Esta tensión, en efecto, ha sido una de las características que los define. Si el mundo abierto de los últimos siglos cede el paso a una nueva forma de cerramiento burocrático e integración y si los intelectuales quedan completamente absorbidos dentro de él, esto significará su progresiva obsolescencia”⁸.

Se acusa a los intelectuales de compromiso o complicidad tácita con los medios de comunicación social. En realidad, nos hallamos ante una situación paradójica ya que el intelectual es fundamentalmente un comunicador. El intelectual siempre ha ocupado una posición relativamente privilegiada en el ámbito de la acción comunicativa. Como reconoce Savater (1994), a menudo se habla incluso —quizás irónicamente— del *intelectual mediático*, un tipo de intelectual que se aparta de la imagen clásica, pero que adquiere, precisamente, una notoriedad social importante:

“A veces oímos hablar con reprobación o desdén de los intelectuales mediáticos, es decir, aquellos que prodigan sus intervenciones en prensa, radio y televisión, perdiendo así bastante majestad sapiencial y convirtiéndose en algo parecido a vicetiples del pensamiento. Excesos frí-

7. MALDONADO, Tomas (1988), *Op. Cit.*, p.56.

8. COSER Lewis 1968 (1965), *Hombres de ideas*, p.371.

volos aparte, los censores deberían recordar que a fin de cuentas todo intelectual es mediático, porque la función social del intelectual moderno se origina a partir de ciertos usos de las nuevas posibilidades comunicativas aparecidas en el siglo XVIII”⁹.

¿Apocalípticos o integrados?

La tipología que defiende Umberto Eco en *Apocalittici e integrati*¹⁰ es tal vez un buen punto de partida para comprender la posición de los intelectuales frente a los medios de comunicación social y asimismo comprender una serie de malentendidos que presiden la relación entre los intelectuales y los medios de comunicación.

El propio Eco reconoce que es profundamente injusto clasificar las actitudes humanas, tan ricas y con tanta gama de matices, en dos concepciones tan genéricas y polémicas como son *apocalípticos e integrados*, y sugiere que el título de su obra se debe a razones puramente editoriales.

Para Eco, las actitudes de los intelectuales frente a la cultura moderna pueden ser sintetizadas a partir de dos posiciones básicas: la del *apocalíptico* y la del *integrado*. El apocalíptico ve con desconfianza las nuevas técnicas de creación y difusión cultural y expresa su temor frente a la extensión de la participación popular en el ámbito de la comunicación mediática. Los apocalípticos, afirma Eco, tienen una visión aristocrática de la cultura. La *Cultura* es un asunto que se circunscribe a un círculo restringido y, por tanto, es un contrasentido hablar de cultura de masas. Así entendida, la cultura de masas es una *anti-cultura* que nace en el momento en que la masa hace acto de presencia en la vida cultural y política. No es sólo el signo de una aberración transitoria y limitada al ámbito cultural: es el signo inequívoco de un proceso de decadencia irrecuperable de nuestra civilización, frente a la cual el hombre culto no puede expresarse más que en términos de apocalipsis¹¹. Edgar Morin

9. Citado por: Risquete, J. (1998), *Op.Cit.*, p.29.

10. ECO Umberto 1988 (1965), *Apocalípticos e integrados*, p.11.

11. ECO Umberto 1988 (1965), *Op. Cit.*, p.12.

también se muestra crítico —yo diría autocrítico— respecto la posición del intelectual ante la cultura:

“Los *cultos*, o mejor *cultivados*, viven apoyándose en una concepción valorizante, diferenciadora y aristocrática de la cultura. Por ello, el término *cultura del siglo XX* les evoca inmediatamente, no ya el mundo de la televisión, la radio, el cine, los cómics, la prensa, las vacaciones, el turismo y el ocio, sino Mondrian, Picasso, Stravinsky, Alban Berg, Musil, Proust o Joyce. Los intelectuales arrojan la cultura de masas al infierno de la *infracultura*. Una actitud *humanista* deplorará siempre la invasión de los subproductos culturales de la moderna industria y de los subproductos industriales de la moderna cultura”¹².

El error de los apocalípticos reside, afirma Eco, en creer que la cultura mediática es radicalmente mala por su doble condición técnica e industrial, y en pretender que hoy es posible la producción cultural y la participación política al margen de los circuitos que conforman las empresas mediáticas. La cultura mediática no rompe con las culturas literarias anteriores: “Los contenidos de la cultura impresa del siglo XIX confluyen en la cultura de masas del siglo XX”¹³. La cultura mediática es el resultado lógico y necesario que comporta la introducción de los medios de producción técnica e industrial en la creación y difusión de los bienes culturales y es, por tanto, heredera de un movimiento que se inicia con la invención de la imprenta¹⁴.

En contraposición al intelectual apocalíptico, encontramos la reacción optimista y confiada del integrado, demasiado comprometido en la gestión de los nuevos medios técnicos, y que goza de una posición relativamente privilegiada que le permite despreocuparse de los supuestos efectos perversos de los *mass media*. El integrado es optimista; participa en la creación cultural y tiene seguramente un papel más activo en la

12. MORIN Edgar 1966 (1962), *El espíritu del tiempo*, p.23.

13. MORIN E. 1966 (1962), *Op. Cit.*, p.72.

14. Contrariamente a las posiciones mantenidas por Morin, muchos autores han mostrado sin embargo una enorme resistencia frente a las nuevas formas culturales y han destacado, casi sistemáticamente, los aspectos negativos que representan los medios de comunicación social en nuestra sociedad. Y es que en determinados círculos intelectuales predomina un sentimiento de aislamiento e impotencia frente a lo que se considera como un proceso de *irremediable decadencia cultural*. En muchos intelectuales se hace evidente una extraordinaria resistencia a aceptar, e incluso comprender, la realidad de la cultura mediática.

construcción de la cultura contemporánea. Vive de la cultura y sin embargo no se preocupa por ella. Como dice Adorno, a los que tienen intereses en la industria cultural les gusta hablar de la cultura y de su industria destacando su vertiente tecnológica. Están demasiado ocupados para preocuparse por ello. La apología de la *cultura de masas* presenta aspectos virtualmente interesantes pero está, afirma Eco, imbuida por un cierto liberalismo cultural¹⁵ que da por supuesto que la libre circulación de los bienes culturales es *naturalmente buena*.

Más allá de apocalípticos e integrados

Frente al dilema que se plantea entre apocalípticos e integrados nadie puede aspirar a una posición de absoluta neutralidad. Publicada en 1965, y en la medida en que nos invita a hacer una lectura simplista y maniquea del problema, la obra de Umberto Eco ha sido ya superada, pero la crítica sistemática —y a menudo apocalíptica— a la sociedad y la cultura moderna es un hecho habitual y recurrente en este final de siglo. Y basta con leer los periódicos, particularmente la sección de opinión, para constatar este hecho. La paradoja es que la crítica que se realiza a los medios de comunicación está presente en los propios medios, que se han convertido en el principal foro de discusión pública. No es una acusación restringida al ámbito intelectual; también el sentido común tiende a exagerar el poder, supuestamente maléfico, de los medios, lo cual da más relevancia a los responsables de los medios y refuerza la obsesión por la audiencia. A veces parece que el discurso apocalíptico tiene más repercusión e interés social que cualquier otro tipo de discurso. Desde posiciones críticas se tiende a atribuir a los nuevos instrumentos de producción cultural y a los medios de comunicación social una gran fuerza manipuladora. Los discursos de carácter apocalíptico tienden a sobrevalorar la importancia de los *manipuladores* a la vez que, desde una posición de distanciamiento intelectual y en nombre de la libertad, tienden paradójicamente a subestimar la capacidad de respuesta de los ciudadanos.

15. ECO Umberto 1988 (1965), *Op. Cit.*, p.52.

No vamos a entrar en la descripción de los elementos de crítica o los argumentos de defensa que se formulan en torno a la llamada *cultura de masas*. Basta decir, como afirman Joan Manuel Tresserras y Enric Marín, que “unos y otros, críticos y apologetas de la cultura de masas, articulan discursos que aspiran a resultar convincentes sólo a partir de medias verdades”¹⁶, ¹⁷.

Aunque la distinción entre apocalípticos e integrados tiene importantes limitaciones, pone de manifiesto la tensión y el malestar personal que han presidido las relaciones del intelectual con los *mass media*. Al mismo tiempo resalta las implicaciones políticas y estéticas de este debate, un debate, afirma Eco, contaminado de entrada por una serie de implicaciones políticas muy fuertes. Se trata, en el fondo, de un debate mal planteado: es un debate en términos de todo o nada; un debate científicamente estéril en que unos destacan los aspectos positivos y favorables de la cultura de masas, mientras otros destacan sus efectos perversos. Eco reprocha al apocalíptico que haga una descalificación global de la cultura mediática sin un examen previo que permita conocer mejor los diversos medios de producción y difusión cultural. Y en cierta manera, esta crítica puede hacerse extensible a los integrados a los que todo les parece bien. La cultura mediática se ha discutido mucho, pero se ha estudiado relativamente poco.

La principal limitación de esta tipología es que no sirve, en realidad, para lo que aparentemente tendría que servir: para clasificar de manera rigurosa a los intelectuales. Mi impresión es que, en un momento u otro, casi todos los teóricos son o se muestran *apocalípticos*, y los integrados no son tan *integrados* como parece; por que, si tan integrados estuviesen, probablemente no se tomarían ni la molestia de teorizar sobre la cultura mediática. Hoy sabemos —35 años después de ser escrito— que la obra de Umberto Eco plantea una falsa dicotomía y que el hecho de participar en determinados medios no significa renunciar, necesariamente, al espíritu crítico. El intelectual puede ejercer simultáneamente

16. TRESSERRAS Joan Manuel; MARÍN Enric (1994), *Cultura de masses i postmodernitat*, p.195.

17. En otra obra hemos resumido y sintetizado, a través de un decálogo, los principales argumentos contrarios a la cultura de masas. (BUSQUET, Jordi (1998), *El sublim i el vulgar. Els intel·lectuals i la “cultura de masses”*, pp. 28-37).

de crítico y adulator en función de un sistema de compromisos y fidelidades muy particulares. Con esta tipología Umberto Eco ha conseguido divulgar el debate simplificándolo y, quizás sin proponérselo, ha ridiculizado a los diversos teóricos que participaron en él, situándose por encima del bien y del mal. Esta dicotomía debería estar superada, pero el propio Umberto Eco ha evolucionado con el tiempo hacia posiciones que podríamos calificar como “apocalípticas”.

Más allá de la famosa polémica entre *apocalípticos e integrados*, puede afirmarse que buena parte de los discursos sobre la cultura actual expresan una tensión más o menos encubierta entre estos dos polos: *la vocación científica y el compromiso político*. Una tensión que Max Weber supo describir magistralmente en su obra *El sabio y el político*. El sabio mantiene su compromiso y su vocación de conocimiento: *la curiosidad ociosa*. La ociosidad permite mantener una posición crítica y *desinteresada*. El político, el hombre de acción, es más inquieto: su compromiso moral lo empuja a la acción con una voluntad transformadora de la realidad. Su compromiso impide, en muchas circunstancias, desarrollar una función crítica y autocrítica. En algunos casos excepcionales la ciencia y la política se dan la mano. Pero, cuando se confunden las dos vocaciones, existe el peligro de caer en lo que algunos autores han descrito como *la tentación del profetismo*.

La ambigüedad del intelectual

Al elaborar un análisis sobre la posición de los intelectuales al respecto, es importante conocer su papel y su posición concreta en la sociedad. La curiosidad ociosa, que es básica para cualquier tarea intelectual, sólo es factible en la medida en que el intelectual ha resuelto satisfactoriamente los problemas de subsistencia. Maldonado es consciente de esta cuestión y la señala de una forma directa y provocadora: ¿de qué viven los intelectuales?, ¿quien les paga?

“En estos campos de estudio, extrañamente se encuentra sólo un desordenado interés por el intelectual como sujeto económico o, para decirlo crudamente, por el intelectual como sujeto social que, en cualquier modo y en cualquier lugar, como todos los demás, percibe un salario.

Querría enseguida ocuparme de este aspecto que una hipócrita idealización de la figura del intelectual ha convertido a menudo en *tabú*¹⁸.

Nadie —a no ser que pertenezca a una familia de origen burgués— puede substraerse a la necesidad de ganarse la vida. La mayor parte de intelectuales son, por supuesto, trabajadores asalariados. Muy a menudo los intelectuales se erigen en conciencia crítica, pero la conciencia social del sabio esta condicionada, a menudo, por la voluntad de poder, el deseo de seguridad dentro del ámbito académico, el éxito personal y el reconocimiento social.

Para una sociología del trabajo intelectual

Para comprender mejor la actitud que adoptan ciertos intelectuales ante la comunicación y la cultura mediática puede resultar muy sugerente circunscribirse —como ha hecho Lewis Coser— en el marco de una sociología del trabajo intelectual o una *sociología de la sociología* que tome en consideración cuáles son las condiciones sociales del conocimiento. La perspectiva que nos sugiere Lewis Coser es una buena profilaxis para evitar —como en el caso de Eco— una serie de equívocos que dificultan el estudio sociológico de la cultura. Coser parte de un punto de vista similar al de Umberto Eco, pero hace una lectura más profunda y sociológica del problema.

“Hombres como C. Wright Mills, guiados por visiones apocalípticas sobre el inminente colapso de la cultura norteamericana, probablemente centren sus esfuerzos en ciertos aspectos lúgubres de la vida intelectual norteamericana, excluyendo indicadores más optimistas, mientras que escritores como Edward Shils, inclinados a una visión determinadamente optimista de las perspectivas de la cultura norteamericana, probablemente descuidan los factores más perturbadores¹⁹.”

Coser insiste en que no pretende adoptar una perspectiva absoluta o neutral para juzgar la posición de otros intelectuales en el mundo de la cultura:

18. MALDONADO, Tomas (1988), *Op. Cit.*, p.43.

19. COSER Lewis 1968 (1965), *Hombres de ideas*, pp.258-259.

“Yo, por mi parte, no pretendo haber alcanzado un punto de superioridad olímpica desde el cual poder analizar la escena mundana *sine ira et studio*. Sin embargo, [...] Soy consciente de que no tomar postura respecto a ciertos problemas es, en sí mismo, una manera de tomarla”²⁰.

Así, pues, en su obra *Men of Ideas*, relativa al papel de los intelectuales en la historia, Coser nos proporciona una aportación más equilibrada y sería para analizar su relación con los medios de comunicación social. A pesar de tratarse de un libro relativamente antiguo mantiene un interés y una vigencia extraordinaria. Según este autor, esta controversia se alimenta, en parte al menos, de un malentendido o de distintas concepciones y sensibilidades sobre la función o el papel de los intelectuales:

“Una gran cantidad de controversias sobre la actual posición de los intelectuales norteamericanos es producto de la confusión, innecesaria, que provoca la inexistencia de un acuerdo respecto a la denotación del mismo término *intelectual*”²¹.

Lewis Coser parte de la premisa de que en la actualidad hay, de hecho como los ha habido siempre, muchos tipos de intelectual. El carácter complejo de las sociedades modernas y la creciente división social del trabajo se ha hecho especialmente evidente en el ámbito de la actividad y la producción intelectual. Y en países como los Estados Unidos, o en Europa, la especialización del trabajo intelectual contribuye a su proceso de fragmentación.

“Entre las causas más decisivas de este fenómeno querría mencionar los siguientes factores: el crecimiento del sector terciario del mercado de trabajo, el desconcertante impacto de la microelectrónica en los campos de la producción y de la comunicación y el auge cada vez mayor de los medios de comunicación”²².

20. COSER Lewis 1968 (1965), *Op.Cit.*, p.259.

21. “Por esta razón, según Talcott Persianas, “hay muchas clases diferentes de intelectuales. Por consiguiente la comunidad intelectual tiende a perder su solidaridad, en el sentido que todos conocen a todos. No sólo menos intelectuales conocen a menos no intelectuales, esto es, las figuras políticas, las gentes de negocios, etc., sino que tienden a conocer a los intelectuales cuyos intereses están relativamente cercanos a los suyos”, (Talcott Persianas, “Comments on American Intellectuals”, *Dædalus*, Verano 1959, p.494). (Citación en COSER Lewis 1968 (1965), *Hombres de ideas*, p.363)).

22. MALDONADO, Tomas (1988), *Op. Cit.*, p.55.

Esta realidad dificulta el elaborar una definición, siquiera genérica, del intelectual (hay quien prefiere el eufemismo *profesional de la cultura*). La pluralidad de significados de la palabra intelectual puede convertir el discurso no sólo en demasiado abstracto, sino en demasiado vulnerable en el plano lógico.

La pérdida de soberanía de los intelectuales

Coser trata de demostrar que las frustraciones básicas que sufren muchos intelectuales en las industrias de la cultura se derivan a menudo de la falta de control sobre su trabajo.

El intelectual, argumenta Coser, es absorbido en un proceso de producción anónima que le hace perder la autonomía²³. Dentro de la industria cultural o de las empresas mediáticas, algunos intelectuales están atados de pies a cabeza y tienen que resignarse a su condición de *simple operario* que actúa en un mundo organizado según una estricta división social del trabajo. Muchos intelectuales participan de manera importante en la elaboración de la cultura mediática en los diversos niveles. Y, sin embargo, el control del proceso creativo no se rige generalmente por criterios de exigencia o de calidad: de hecho, algunos *intelectuales mediáticos* han sido invitados a participar en la elaboración como articulistas de prensa, locutores radiofónicos o estrellas televisivas, pero tienen un contrato con la industria cultural que restringe enormemente su grado de autonomía. La visión de Morin es mucho más cruda:

“Podemos abordar ahora el problema del autor al que la industria cultural utiliza y engaña a la vez en su triple cualidad de artista, intelectual y creador. La industria cultural atrae a periodistas y escritores de talento y les ata las manos con salarios altísimos: pero no hace fructificar nada más que la parte de talento conciliable con las categorías *standard*”²⁴.

El producto cultural está extraordinariamente determinado por su doble condición de producto industrial y de mercancía, lo cual explica, se-

23. COSER Lewis 1968 (1965), *Hombres de ideas*, p.347.

24. MORIN Edgar 1966 (1962), *El espíritu del tiempo*, p.42.

gún Morin, que a menudo el autor no se identifique demasiado con su obra ni se sienta muy responsable de ella:

“En el seno de la industria cultural se multiplica el tipo de autor avergonzado de su obra que niega que dicha obra sea suya. El autor no puede ya identificarse con su obra. Entre la obra y él se ha formado una extraordinaria repulsa. Con ello, desaparece la más alta satisfacción del artista, que es la de identificarse con su obra, es decir, la de justificarse a través de ella, la de fundar en ella misma su propia trascendencia. Es éste un fenómeno de alienación análogo al del obrero industrial, pero en condiciones objetivas y subjetivas muy particulares y sobre todo con esta diferencia esencial: el autor está extraordinariamente bien pagado”²⁵.

Así, la división social del trabajo rompe la unidad del proceso de creación, que no depende ya de un único individuo sino de todo un equipo organizado. El sociólogo americano C. Wright Mills afirmó con toda claridad sus temores e inquietudes por el cambio del papel de los intelectuales ante la irrupción de los *mass media*:

“Los medios de comunicación están siendo expropiados al trabajador intelectual. [...] Entre el intelectual y su público potencial se interponen las estructuras técnicas, económicas y sociales que están en manos de otros [...] La artesanía, que es básica para todo tipo de compensación intelectual y artística, ha sido privada a un número creciente de trabajadores intelectuales”²⁶.

El mito del *intelectual independiente*

Una de las actitudes que los estudiosos destacan del intelectual moderno es su creciente independencia y, por tanto, la posibilidad de realizar una crítica libre. Karl Mannheim se declara partidario del *intelectual independiente* que ejerce de conciencia crítica de la nación y que rehusa a comprometerse con ningún grupo de interés concreto. El intelectual independiente es alguien que intenta situarse —como quien dice— por

25. MORIN Edgar 1966 (1962), *Op.Cit.*, pp.42-43.

26. MILLS C. Wright (1962), *Power, politics and People*, pp.296-297.

encima del bien y del mal y que actúa básicamente a partir de un compromiso ético con el conjunto de su pueblo.

A pesar de mis simpatías respecto esta figura del intelectual independiente, ya que considero que es positivo que el intelectual mantenga la libertad de criterio y actúe con plena autonomía, debo admitir que la creencia en la independencia es un mito. Muy a menudo se presenta al intelectual como un ser esencialmente solitario o que realiza una tarea en soledad. Esta imagen quizá parezca atractiva, pero no se corresponde con la situación de una mayoría de intelectuales que trabajan en el ámbito de las empresas mediáticas o en las instituciones educativas y universitarias. Como dice Pierre Bourdieu, algunos intelectuales tienen una autopercepción carismática, se imaginan libres de toda determinación social. Bourdieu sugiere la necesidad de tomar consciencia de cual es la posición de cada cual. Resulta necesario realizar un examen de consciencia sobre la posición desde la cual se habla y se actúa. Como afirma Francesc Torralba, en esta misma obra, el pensar jamás es neutro, puro y virgen: “la pretendida libertad heroica del intelectual sufre una reducción significativa desde múltiples planos. A lo sumo, se puede hablar de una libertad vulnerable, relativa y circunstancial”.

La idea de independencia intelectual es, en este sentido, un mito. Se requiere una cierta reflexividad que evite hacerse excesivas ilusiones sobre la condición intelectual. Para Bourdieu, la reflexividad es precisamente lo que permite liberarnos de dichas ilusiones y nos hace descubrir lo social en el corazón de lo individual:

“En efecto, la reflexividad pone radicalmente en cuestión este sentido sagrado de la individualidad tan querido por los occidentales, y la representación carismática que tienen de sí mismos los intelectuales, siempre inclinados a imaginarse libres de toda determinación social”²⁷.

Del intelectual mediático al intelectual especialista

Rémy Rieffel define al intelectual como aquel que “sale de su campo de competencia propia para intervenir en el debate público acerca de pro-

27. WACQUANT Lic J.D (1994), “Introducció”, BOURDIEU P., *Per una sociologia reflexiva*, p.39.

blemas de interés general”²⁸. El territorio propio del intelectual en la sociedad mediática es la opinión. Héctor Borrat entiende que “el *intelectual mediático* fuera cual fuere su primera ocupación, tiene acceso —periódico o por lo menos frecuente— a la audiencia de masas mediante el ejercicio de roles periodísticos en las áreas de análisis y de opinión de la prensa, la radio y la televisión”²⁹. Muchos científicos, artistas, literatos, políticos y profesores, entre otros actores sociales, usan de manera conjunta su prestigio y fama conseguida en sus respectivos campos profesionales para apoyar causas que consideran justas³⁰.

Algunos autores desconfían profundamente del *intelectual mediático* —o del *experto en generalidades* como diría Salvador Giner— que es capaz de tratar sobre cualquier tema. Claude Lévy-Strauss considera que valerse de la notoriedad para opinar sobre temas que uno conoce de segunda mano es una impostura³¹. Bourdieu también se manifiesta partidario del intelectual especialista. Se entiende por intelectual especialista aquel experto en el campo de su primera ocupación y que —cuando participa en el ámbito mediático— está destinado a producir un discurso mucho más reflexivo, documentado, fundado y desarrollado que el discurso que desarrollaría el intelectual generalista.

El intelectual entre dos mundos

Finalmente, hay un tema que creo que es crucial. Se trata de las interferencias que presenta el mundo de la comunicación (el campo mediático) respecto del terreno científico.

“En la medida en que las relaciones entre los intelectuales y los medios de comunicación dependen de su grado de autonomía recíproco, es-

28. Citado por: Risquete, J. (1998), *Op.Cit.*, p.45.

29. BORRAT, H. *i altres* (1992), *Els intel·lectuals i els mitjans de comunicació*, p.43.

30. Aún persiste una cierta imagen romántica del sabio que está en condiciones de tratar cualquier tema. Las imágenes del sabio o del artista propia de la época del renacimiento contrastan con la tendencia actual a la especialización, proceso que afecta especialmente al campo intelectual: “[...] el ideal del ‘sabio y caballero’ existe todavía y constituye un contrapeso para la tendencia a la especialización que, no obstante, está avanzando rápidamente”. (COSER Lewis 1968 (1965), *Hombres de ideas*, p.363).

31. Claude LÉVY-STRAUSS, *La Vanguardia*, 20-V-1998.

tas modificaciones estructurales se traducen en un doble movimiento: mientras parte de la producción intelectual tiende cada vez más a darse a conocer a través de los medios de comunicación, determinadas actividades periodísticas tienden a intelectualizarse. En el cruce de ambas evoluciones emerge una figura híbrida, encarnada en el periodista intelectual y en el intelectual periodista”³².

Parece que este proceso es positivo y enriquecedor, pero puede generar desconfianza en el propio mundo intelectual. Algunos intelectuales consiguen un gran prestigio y una gran relevancia social por su condición de hombres públicos (mediáticos) y por una fama innecesaria y sobrevenida que no se corresponde con ninguna aportación relevante. En muchos casos, el prestigio social lo adquieren al margen de haber realizado una obra importante o haber contribuido con una aportación significativa en su ámbito profesional específico. No podemos olvidar que generalmente un buen experto es el que consigue, en primer lugar, el reconocimiento de los demás colegas de profesión.

“Desde siempre, el intelectual, obligado a ganarse la vida fuera de su específica profesión, ha vivido el problema de la incompatibilidad de manera obsesiva. Es preciso saber cuáles son los más incompatibles con la propia integridad como intelectual”³³.

Muchos intelectuales se sienten tentados a aparecer en los *mass media* para que su obra pueda llegar al gran público. El reconocimiento conseguido por parte del gran público puede suponer una notable fuente de prestigio y de influencia social. Como señala Eburne Uriarte, el intelectual debe recurrir a la participación en la prensa de “prestigio” y, ocasionalmente, en los demás medios de comunicación social.

“La prensa de calidad se ha convertido en España en el foro principal de debate intelectual. La necesidad de llegar a públicos amplios y la inexistencia de revistas interdisciplinarias de suficiente prestigio y calidad han llevado al primer plano intelectual al periodismo escrito de calidad. Las relaciones de los intelectuales con el periodismo, sin embargo, están cargadas de ambivalencia. Los intelectuales combinan la

32. Umberto ECO, *El correo de la Unesco*, junio de 1993.

33. MALDONADO, Tomas (1988), *Op. Cit.*, p.54.

atracción por los *mass media* con reservas hacia la figura del periodista al que a veces consideran un inferior”³⁴.

La situación ambivalente e indeterminada en que se hallan muchos intelectuales explica, en parte, la gran discusión y preocupación sobre la *cultura mediática* y, en definitiva, su problemática relación con el mundo de la comunicación:

“Pero aunque la crítica cultural se hubiese convertido en un juego, representaba también un grave problema para el intelectual, que se veía invitado ahora a asumir un papel, por ambiguo que fuese, en una cultura de la que siempre se había mofado. Muchos críticos radicales tuvieron la impresión de haber sido invitados a trabajar en los medios de comunicación de masas para dar lustre, decoro y falso prestigio a las revistas y a la televisión, para que las ideas y los temas de las literatura sería pudieran ser explotadas por su ‘valor de choque’. De tal manera, las relaciones entre el intelectual y la cultura de masas recién nacida, se convirtieron en los años cincuenta en un problema importante, en pretexto para *simposium* de investigación y amplios ensayos críticos”³⁵.

No se trata de un fenómeno nuevo, pero es evidente —como ya decía Daniel Bell a mediados de los años sesenta— que muchos intelectuales se han desengañado y han renunciado a cualquier forma de intervención pública y por tanto han llegado a renegar de su condición de hombres públicos³⁶.

Contra la ascendencia del campo periodístico

En su reciente obra *Sobre la televisión* (que irónicamente consiste en una transcripción de unas conferencias televisadas), Pierre Bourdieu se muestra inquieto por la obsesión que existe en el mundo de la comuni-

34. URIARTE, E. (1996), “Los intelectuales y los medios de comunicación de masas”, p.155.

35. BELL Daniel 1969 (1962), “Modernidad y sociedad de masas: variedad de la experiencia cultural”, p.28.

36. Detrás de la crítica aristocrática contra la *sociedad masa* se expresa, como afirma Salvador Giner, la frustración de los intelectuales ante *el fracaso final del sueño platónico de una dirección intelectual de la sociedad*. Lo más grave es, sin embargo, que en cierto modo han tenido que renunciar también a las pretensiones de la dirección cultural y espiritual de las sociedades modernas. (GINER Salvador 1979, *Sociedad masa*, p.147).

cación por la *audiencia* y se preocupa por el hecho que los criterios comerciales tengan un peso creciente en el mundo cultural. Bourdieu considera que mediante el audímetro (que es el instrumento de medida de la audiencia), la lógica comercial se impone en el mundo de la comunicación y, por extensión, en el mundo de las producciones culturales: Todos los campos de producción cultural están sometidos a la imposición estructural del campo periodístico.

“El universo del periodismo es un campo sometido a los constreñimientos del campo económico a través de los índices de audiencia [...]”³⁷.

El audímetro —dice Bourdieu— es la sanción del mercado, de la economía, es decir, de una legalidad externa y puramente comercial, y la sumisión a las exigencias de este instrumento de *marketing* es el equivalente exacto en materia de cultura a lo que es la demagogia orientada por los sondeos de opinión en materia de política.

Bourdieu teme que los medios de comunicación —y especialmente la televisión— se conviertan en el nuevo árbitro de la vida cultural y acaben siendo los presentadores de la televisión quienes seleccionan a los “mejores” poetas, pintores, filósofos, historiadores, sociólogos, etc. Bourdieu defiende, por encima de todo, la autonomía del campo científico y la del campo intelectual. Y en la defensa de la autonomía del campo científico, Bourdieu no tiene manías a la hora de denunciar a una serie de personajes “traidores” que forman parte del campo científico pero que están dispuestos a “colaborar con el campo enemigo” del periodismo. No se puede afirmar que los temores que manifiesta Bourdieu sean totalmente gratuitos, pero parece que Pierre Bourdieu no se pueda sustraer a una sensación de temor paralizante ante la nueva situación y los nuevos retos que presentan los medios de comunicación social.

La actitud de Bourdieu demuestra claramente que el temor de algunos intelectuales ante las industrias culturales y los nuevos medios de comunicación van más allá de una preocupación más o menos ingenua sobre la calidad de la producción cultural moderna. Como decíamos en otra parte, la crítica radical contra la cultura mediática solamente puede valorarse si se tiene en cuenta su dimensión ideológica. Es ideológica en

37. Pierre BOURDIEU (1997), *Sobre la televisión*, p.81.

la medida en que se trata de un mecanismo de defensa de ciertos intelectuales ante la pérdida del peso específico de sus actividades o el fracaso de sus pretensiones. Bourdieu no convierte su aparición televisiva —en una reflexión sociológica: crítica, lúcida y serena sobre la televisión— sino en un combate a sangre y fuego contra la “grave amenaza mediática” que no tiene bastante en profanar el campo de la cultura, sino que tiende, incluso, a invadir el campo “sagrado” de la ciencia.

En definitiva, la crítica a los medios de comunicación y a los propios *intelectuales mediáticos* es necesaria, especialmente cuando se fundamenta en una profunda capacidad reflexiva y en una lúcida comprensión de la realidad. Lo que deberíamos evitar es caer en la tentación —como hacen Pierre Bourdieu y otros intelectuales— de convertir el discurso crítico en un auténtico ajuste de cuentas contra el mundo de la televisión en particular y contra los medios de comunicación social en general.

Bibliografía

- ARANGUREN, J.L. (1991), *De ética y de moral*. Madrid: Circulo de lectores.
- BELL, D. 1969 (1962), “Modernidad y sociedad de masas: variedad de la experiencia cultural”, *La industria de la cultura*, Bell, D. i altres, Alberto Corazón, pp.15-67.
- BERRIO, J. (1997), “Els intel·lectuals a Catalunya”, Giner, S. (dir.), *La societat catalana*. Barcelona: Institut d’Estadística de Catalunya, pp.951-964.
- BERRIO, J.; Saperas, E. (1993), *Els intel·lectuals, avui*. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans.
- BORRAT, H. i altres (1992), *Els intel·lectuals i els mitjans de comunicació (I- Converses a la Pedrera)*. Barcelona: Centre d’investigació de la comunicació.
- BOURDIEU, P. (1996), *Sur la télévision*. París: Liber. (V.E.: Bourdieu (1997), *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama).
- BUSQUET, J. (1998), *El sublim i el vulgar (els intel·lectuals i la “cultura de masses”)*. Barcelona: Proa.
- COSER, L. 1968 (1965), *Hombres de ideas*. México: FCE. (V. O.: *Men of Ideas. A Sociologist’s View*. New York: The Free Press).
- ECO, U. 1988 (1965), *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen. (V.O: *Apocalittici e integrati*. Milano: Bompiani).
- GINER, S. 1979 (1976), *Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador*. Barcelona: Península.

- MALDONADO, Tomas (1998), *¿Qué es un intelectual? Aventuras y desventuras de un rol*. Barcelona: Paidós.
- MILLS, C. Wright (1962), *Power, politics and People*. New York: Ballantine Books, Inc.
- MORIN, E. 1966 (1962), *El espíritu del tiempo (ensayo sobre la cultura de masas)*. Madrid: Taurus, p.246 (V.O: *L'esprit du temps. Essai sur la Culture de masse*. París: Bernard Grasset).
- OLTRA, B. (1978), *Una sociología de los intelectuales*. Barcelona: Vicens Vives.
- RISQUETE, J. (1998), *Per a una nova sociologia del intel·lectuals. La relació intel·lectuals-mitjans de comunicació com a àmbit de recerca*. Trabajo de ocho créditos (Universitat Autònoma de Barcelona).
- SCHLESINGER, P. y otros 1987 (1982), *Los intelectuales en la sociedad de la información*. Barcelona: Anthropos.
- SHILS, E. 1969 (1960), “La sociedad de masas y su cultura”, *La industria cultural*. D. Bell y otros, Madrid: Alberto corazón.
- TRESSERRAS, J. M.; Marín, E. (1994), *Cultura de masses i postmodernitat*. València: Tres i quatre.
- URIARTE, E. (1996), “Los intelectuales y los medios de comunicación de masas”, *ZER. Revista de estudios de comunicación*, Bilbao.
- WACQUANT L.; Bourdieu P. (1994), “Introducció”, *Per una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.

VIII

El intelectual y la Universidad: La reanimación intelectual de la vida universitaria

Agustín Domingo Moratalla*

1. Introducción

Durante el Curso 1982-83 el profesor José Gómez Caffarena accedió a una petición que un grupo de alumnos le hizo e invitó a una de sus clases al también profesor José Luis López Aranguren. Por aquel entonces, y durante muchos años, el “profesor Aranguren” fue para muchos jóvenes un símbolo de compromiso intelectual y profesión universitaria. En el coloquio que mantuvimos con él y dado que por aquel entonces se hablaba mucho de “reforma universitaria”, le preguntamos por las medidas más urgentes que se deberían tomar para realizar la reforma universitaria. Con el tono desenfadado y con la claridad de ideas que puede facilitar la edad, nos sorprendió con su respuesta. Nos dijo que la mejor reforma consistía en quemar la universidad y hacerla de nueva planta. Curiosamente, la misma respuesta que doce años más tarde nos daría en una conversación informal que mantuvimos con él en Valencia.

Como estudiantes, la respuesta no nos sorprendió en exceso, aunque nos dejó un poco perplejos. Los asistentes a aquella charla-coloquio nos quedamos perplejos ante la respuesta de una persona con tanta autoridad. No sabíamos si coger las cerillas y empezar la reforma, salirnos de la charla ante tan irresponsable respuesta, o aguantar en nuestras sillas a que la perplejidad se reposara. Ya calmada con el paso de los años, esta perplejidad se hace presente en mi memoria cada vez que reflexiono sobre las posibilidades de reformar la universidad. Ahora, más que seguir el arriesgado consejo del profesor Aranguren, me atrevería a proponer

* Agustín DOMINGO MORATALLA es profesor en la Universidad de Valencia.

que la tarea más urgente que compete a los intelectuales con respecto a la universidad es su reanimación.

No quiero restringir el concepto a su uso sanitario donde la reanimación tiene un sentido muy preciso: el intento de devolver la actividad cardíaca mediante una descarga eléctrica, lo que en nuestro caso significaría que el intelectual tiene facultades para reactivar los órganos vitales de una institución desvitalizada. Quiero utilizar el concepto en todos sus sentidos, sobre todo en aquellos que tienen que ver con la reanimación, como “devolver el conocimiento”, “recobrar la vitalidad”, “resurgir de una crisis” o incluso “reponerse después de un período de convalecencia”. En este sentido, quiero desmarcarme de dos actitudes que son demasiado habituales en el mundo intelectual: por un lado la de quienes se aprovechan del puesto de trabajo que la universidad les facilita para practicar una crítica despiadada de la institución que les cobija, y por otro la de quienes han perdido cualquier esperanza de que la universidad pueda ser un lugar adecuado para el entrenamiento de la inteligencia.

Realizaré mi reflexión en tres tiempos. En primer lugar, presentaré un diagnóstico del desánimo universitario; en segundo lugar desarrollaré la hipótesis del intelectual como re-animador y, para concluir, expondré las posibilidades reales que ofrece la universidad del siglo XXI para convertirse, siempre y cuando no olvide un determinado modo de entender el trabajo intelectual, en reanimadora de la sociedad.

2. El desánimo de la vida universitaria

2.1. Un diagnóstico sociológico

Dentro de los estudios periódicos que la Fundación Encuentro dedica al análisis de la sociedad española, en el de 1995 publicó un capítulo dedicado a “Universidades e Investigación”¹. Aunque en el diagnóstico que ofrece de la universidad no se realiza ninguna reflexión explícita y directa sobre el papel que los intelectuales pueden desempeñar, indica un diagnóstico interesante que no podemos pasar por alto. El diagnósti-

1. VV.AA., *España* 1994. Fundación Encuentro, Madrid, 1995, pp. 297-382.

co que describe la situación de la universidad ofrece algunas claves interpretativas:

a) *Desbordada por la demanda social.* La universidad no está ajena a unos procesos de modernización social donde se ha producido una rápida urbanización y una progresiva incorporación de la mujer al trabajo. Ha aumentado la demanda de educación superior y las universidades se han visto desbordadas no sólo por la cantidad de alumnos, sino por la urgente necesidad de profesionales cualificados. Como resultado se ha producido, además de una masificación de alumnos que ha exigido una capacitación acelerada del profesorado, una despersonalización de las relaciones educativas.

Además, en las sociedades modernas los tradicionales factores de producción como la tierra, el trabajo o el capital pasan a un segundo plano, desplazados por el conocimiento aplicado y la información. En su misión de responder con celeridad a estas demandas de innovación, investigación y docencia, la universidad se ha visto desbordada por un interés cortoplacista de empresas que piden mayor colaboración para innovar o competir, de organizaciones educativas que piden más expertos en educación y, en general, de una opinión pública que busca una utilidad y efectividad en todos los ámbitos profesionales.

b) *Inadaptada como organización o institución.* El cambio acelerado ha exigido una universidad en permanente proceso de adaptación. Ahora bien, esta adaptación está resultando difícil por el carácter marginal, utilitario e instrumental que la sociedad española asigna a la cultura científica y humanística. Por esta razón, los recursos humanos y financieros que se asignan a la universidad aparecen percibidos con una rentabilidad escasa.

Estas décadas de cambio no se han afrontado mediante una mínima cultura corporativa que conjugase innovación y cambio. Como organización social, la universidad se ha presentado como una amalgama de intereses políticos, funcionariales, profesionales y académicos que han dificultado la actualización de su misión. Tanto las universidades más antiguas como las nuevas que han surgido de nueva planta han optado por una expansión indefinida sin calcular con responsabilidad el tipo de cultura corporativa con la que hacían frente a dicha expansión. Se han reproducido los vicios de las universidades más antiguas y se han con-

solidado los grupos de interés, sin plantearse en ningún momento qué “modelo” de universidad queremos.

c) *Incapaz de establecer diferencias entre igualdad de oportunidades y excelencia.* La fuerte demanda de alumnado ha exigido que la administración aplicara procesos de racionalización para garantizar la igualdad de oportunidades. Más preocupadas por garantizar el derecho a la educación y facilitar centros educativos, las administraciones han ido dejando de lado problemas vinculados a la excelencia profesional y se han concentrado en problemas como la homologación en el acceso (selectividad, distritos), la construcción de centros (aularios), la financiación del Estado o las respectivas comunidades autónomas, o la satisfacción inmediata y cortoplacista de los intereses de aquellos grupos ideológicos con los que se ha accedido a los órganos de gobierno (clausuro, comisiones, juntas, rectorados).

El resultado ha sido un descuido de los criterios de evaluación de la calidad y la excelencia amparado en particulares interpretaciones del principio constitucional de Autonomía Universitaria. A excepción de las universidades privadas, donde la legislación ha exigido, a priori, unos mínimos criterios de calidad, en el resto de las universidades estos criterios se están elaborando según las particularidades propias de cada normativa autonómica y cada particular modo de entender las misiones de la universidad. Plantear desafíos urgentes como la profesionalización de la gestión, la determinación de unas exigencias mínimas de competencia profesional en todos los estamentos, la movilidad de los profesionales y la desaparición de la endogamia eran pretensiones que de alguna forma podían atentar contra la “autonomía universitaria” o la “igualdad de oportunidades”.

2.2. Un diagnóstico socio-político: Allan Bloom

Uno de los críticos más coherentes del pragmatismo en el que ha desembocado la universidad americana es Allan Bloom. Desde una tradición humanista y liberal, sus textos ofrecen un análisis lúcido de la tendencia hacia la fragmentación cognoscitiva y el relativismo moral al que, a su juicio, se dirigen no sólo las sociedades occidentales, sino la institución universitaria. Nos ha parecido interesante recoger el diag-

nóstico que realiza de esta institución en sus últimos trabajos, tanto en el primero que lleva por título “*El estudiante y la Universidad*”², como en segundo donde reflexiona sobre “*La crisis de la educación liberal*” y “*La democratización de la Universidad*”³, Allan Bloom ofrece un diagnóstico socio-político de la institución universitaria.

En primer lugar, lamenta que la Universidad se haya convertido en una “multiversidad”. La universidad ha dejado de ser un lugar donde la sociedad puede considerar serenamente las cuestiones permanentes y se ha convertido en un centro de formación de profesionales especializados en grado sumo. La búsqueda de la eficiencia ha seducido de tal manera a todos los estamentos universitarios que ni siquiera los alumnos sienten la necesidad de un proyecto educativo global:

“...La universidad se ha convertido en un lugar de especialistas... comprobé que los administradores solían hacerse cómplices de los estudiantes, pues, los administradores tienen casi como única formación la de la eficiencia; sin una clara visión de las metas de una universidad, yo lo sabía, cederían a las grandes presiones. Pero yo fundaba mis esperanzas en la creencia de que los estudiantes tenían la *sensación* de que algo les faltaba en la educación del especialista y que su interés por vivir una vida decente podría ser una cuña para desarrollar algunos programas liberales que pudieran responder a ese interés y contribuir a restaurar en cierto sentido la unidad de la educación de una manera racional e ilustrada... la devoción de los profesores por la libertad y la civilidad académicas resultó algo realmente vacuo...”⁴.

Bloom se lamenta no por el hecho de que ahora en la universidad no hay competencia entre diversos modos de vivir, sino por el hecho de que no hay convivencia o coexistencia de proyectos. La especialización ha desplazado el problema de la misión de la universidad o el conflicto entre ideales de vida buena. El problema no está en el hecho de que la universidad represente varios modos de vivir que compiten, sino en el hecho de que la universidad no ofrece ninguno. Quizá la universidad no tenga por qué ofrecer ningún ideal de vida buena, ni tan si quiera un pro-

2. Cfr. *El cierre de la mente moderna*. Plaza y Janés, Barcelona, 1989, pp. 349-395. Trad. de A. Martín (Original de 1986).

3. Cfr. *Gigantes y Enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*. Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 330-368. Trad. de A. L. Bixio (Original de 1990).

4. *Op. cit.*, p. 356.

yecto unitario de estudios, lo verdaderamente grave es que parece haber perdido todo sentido una discusión racional sobre la unidad de los estudios universitarios o sobre la unidad de la vida. La universidad ha demostrado, sostiene Bloom,

“... que es incapaz de enseñar a los estudiantes sobre las cuestiones de la vida porque éste no es un tema que forme parte de los programas universitarios y ni siquiera sabe tratarlo; es un tema que no corresponde a ningún departamento ni a ningún grupo de departamentos... antes que los estudiantes se hicieran vocingleros, la universidad se caracterizaba por una serena indiferencia a los elevados fines...”⁵.

En segundo lugar denuncia lo que él llama la politización de la universidad. Asociados a este fenómeno se encuentran otros como el igualitarismo anti-aristocrático, la democratización de la institución o la mercantilización. Cuando la universidad pierde su neutralidad también pierde el control sobre su destino: antes se consideraba que las cuestiones de programa de estudios y de conducta estudiantil eran propiamente cuestiones de política interna universitaria, ahora se ha perdido el sentido de la misión de la universidad. Como centro de pensamiento libre e independiente, la universidad liberal debería ser no sólo un espacio de referencia para la sociedad, sino un espacio lucha y resistencia frente a las tendencias igualitaristas:

“La universidad moderna tiene como una de sus premisas la de que el pensamiento libre puede existir a la vista plena de la comunidad sin estar amenazado por las pasiones públicas y que puede ser útil a la comunidad sin dejar de preservar su integridad... la universidad es, quiérase o no, en cierto sentido aristocrática... está ocurriendo hoy en nuestras universidades el triunfo de una concepción radicalmente igualitaria sobre los últimos restos de la universidad liberal... La universidad liberal con su concentración en una educación humana y elevados criterios ya ha quedado casi enteramente absorbida por la multiversidad... las universidades han llegado a ser el campo de batalla de una lucha librada entre la democracia liberal y el igualitarismo radical o, podríamos decir, el igualitarismo totalitario....”⁶.

Como espacio de lucha y resistencia, la universidad tiene perdida la batalla porque ahora son los estudiantes quienes se arrojan el derecho

5. *Op. cit.*, p. 359.

6. *Op. cit.*, pp. 347-348.

de juzgar el valor de los profesores. El triunfo del igualitarismo es, también, el triunfo de la lógica del mercado en la universidad. Esto ha supuesto una transformación del claustro de profesores en una caterva de charlatanes que acaban hablando como en las tribunas del pueblo:

“Antes el profesor no debía atraer a los alumnos sino que debía ofrecerles un modelo de integridad e independencia, de motivación superior... La oportunidad de tratar a una persona ilustrada se consideraba un privilegio y no un derecho, un privilegio reservado a los estudiantes competentes y respetuosos, y se pensaba que esta institución era beneficiosa no sólo para la ciencia sino también para el estudiante... Ahora se pide que enseñe más, que tenga con los alumnos un contacto más estrecho y que acepte los juicios de éstos en cuanto a su competencia docente... Pero afirmar que los estudiantes, en principio, tienen el derecho de juzgar el valor de un profesor o lo que éste enseña equivale a convertir la universidad en un mercado en el cual los vendedores deben complacer a los compradores y donde el criterio de valor está determinado por la demanda... ha nacido así toda una caterva de charlatanes que obran como en las tribunas del pueblo. Cabe esperar que los profesores realmente independientes se alejen de las universidades...”⁷.

Pero la crítica de Blomm no se queda en la comparación de la universidad con un mercado, incluso llega a compararla con una feria. Cuando el estudiante llega a la universidad, se encuentra a la deriva entre planes de estudio, profesores y asignaturas, es como si “tuviera que navegar entre una colección de reclamos de feria, cada uno de los cuales trata de atraerlo a un espectáculo particular”⁸. A esta universidad moderna no le preocupa la indecisión o la inmadurez del estudiante, más bien este tipo de estudiante es un estorbo porque parece estar diciendo “soy un ser humano que se está haciendo. Ayúdenme a formarme en plenitud y déjenme desarrollar mi verdadero potencial”⁹. A este estudiante es al único que la universidad no tiene nada que decirle.

La receta que propone para salir de esta situación es la vuelta a los “viejos grandes libros”. En principio, al acercarse a ellos, el estudiante no acude a un museo de arqueología sino que adquiere una capacidad de

7. *Op. cit.*, p. 354.

8. *El cierre de la mente moderna, op. cit.*, p. 350.

9. *Ibid.*

juicio con la que cuestionar la división de los conocimientos. Además, tiene la posibilidad de adquirir no sólo una visión intelectual del mundo, sino una visión moral y estética.

“Lo que nuestros estudiantes más desean y necesitan es iniciarse en la lectura de unos pocos libros de la gran tradición, libros que les ofrezcan modelos de una universidad seria, no fingida, libros que integren los varios estudios y muestren su relación con la vida en su conjunto. Estos libros ofrecen no sólo una educación intelectual, sino también una educación moral, pues, incitan la preocupación del lector por una vida decente. Refinan el gusto y presentan diferentes explicaciones de la experiencia”¹⁰.

El conocimiento que proporcionan estos grandes libros no es un conocimiento especializado y técnico, pero posibilita cierta capacidad de juicio que nace de un fondo de experiencias y pensamientos compartidos. Con la gestión de los clásicos, la universidad cumple un servicio que no desempeña ninguna otra institución social:

“La única solución seria al problema es una que resulta casi universalmente rechazada: la basada en los viejos grandes libros. Porque una educación liberal significa leer ciertos textos clásicos, sólo leerlos, dejando que ellos establezcan cuáles son las cuestiones y el método para abordarlas... dondequiera que los grandes libros constituyen una parte central del programa, los estudiantes se sienten excitados y satisfechos, perciben que están haciendo algo que es independiente y realizador, obteniendo de la universidad algo que no pueden percibir en otros lugares, el hecho mismo de esta especial experiencia que no conduce a ninguna parte más allá de ella misma, les proporciona una nueva alternativa y un sentimiento de respeto hacia el estudio. El beneficio que reciben es un conocimiento de lo clásico... una familiaridad con lo que eran las grandes cuestiones, cuando había grandes cuestiones; modelos, como mínimo, de cómo darles respuesta; y, quizá, lo más importante de todo, un fondo de experiencias y pensamientos compartidos en los que asentar sus amistades unos con otros”¹¹.

Aunque reconozcamos que para juzgar la situación de la universidad debemos adoptar no sólo la perspectiva de la crisis de la educación li-

10. *Gigantes y Enanos*, op. cit., p. 342.

11. *El cierre de la mente moderna*, op. cit., p. 356.

beral, sino el horizonte más amplio de una crisis de civilización, Bloom denuncia la incapacidad de la universidad para discutirla o reconocerla. Por consiguiente, ésta debería ser una de las primeras tareas de cualquier reforma universitaria.

2.3. *Un diagnóstico epistemológico: A. MacIntyre*

Más que un diagnóstico, lo que propone Alasdair MacIntyre es una reconsideración de la universidad como institución, como si fuera posible una revisión radical de los cimientos epistemológicos que sostienen la vida universitaria. Para él, propuestas como la que hace Bloom de volver a los grandes libros no deja de ser una propuesta “conservadora” que desatiende el carácter fundamental de los desacuerdos y los conflictos. Más que darle la espalda a los conflictos, sería deseable organizar la educación superior de tal manera que se afronten sin miedo los conflictos. Ahora bien, los conflictos ni son meramente políticos ni tienen un carácter accidental. Los conflictos se han convertido en estructurales y por eso la universidad no puede evitar la “investigación moral sustantiva”¹².

Para realizar esta revisión en profundidad y afrontar con honestidad los conflictos, MacIntyre propone:

a) No dejarse seducir por la universidad liberal. Con el éxito de las ciencias naturales, la universidad liberal se presenta como una universidad liberada de constricciones externas (sobre todo las impuestas por las trabas religiosas). Esta universidad se caracteriza por una tolerancia institucional desigual porque es ilimitada en áreas técnicas, pero limitada en áreas de moralidad y teología. Por eso esta universidad confunde con facilidad el cambio de moda con el progreso en la investigación.

b) Plantear el lugar de la filosofía moral en el conjunto de los conocimientos. Y no hacerlo como una “ética aplicada” donde la especialización profesional sustituya la pregunta por un código moral general, sino con el modelo de la filosofía moral escocesa. Este modelo de filosofía moral anterior a la universidad liberal no sólo proporciona al plan

12. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp, Madrid, 1992, trad. de Rogelio Rovira, p. 289.

de estudios su piedra angular, sino que suministra “la razón fundamental del todo, además de completar dicho todo”¹³.

c) Ofrecer un plan de estudios abierto a la excelencia. Al igual que para Bloom, la fragmentación que presentan los planes de estudios no tiene su origen en un fracaso de los individuos, sino en un fracaso más global propio de la retórica de la academia oficial. Los planes de estudio no pueden reformarse sólo con la mentalidad del especialista que necesita una colección fortuita de capacitaciones, sino devolviendo la capacidad de relación con “lo mejor que se ha dicho, escrito, y hecho en las culturas pasadas de las que somos herederos desheredados”¹⁴.

d) Plantear la universidad como ámbito de encuentro para los desencuentros. Mientras la universidad pre-liberal era una universidad de acuerdos forzosos, la universidad liberal aspiró a ser una universidad de acuerdos libres. En este sentido, la universidad liberal ha sido una institución tan abierta que incluso ha suprimido el debate sobre las cuestiones morales y religiosas. Precisamente en esta apertura que MacIntyre llama evolución está el peligro de la universidad liberal. La universidad no puede ocultar a los estudiantes el conflicto, por eso se debe presentar como:

“... lugar de desacuerdo obligado, de impuesta participación en el conflicto, en el que la responsabilidad central de la educación superior sería incitar a los estudiantes en el conflicto. En tal universidad, cada uno de los que se dedican a enseñar e investigar tendrían que desempeñar un doble papel... por una parte, cada uno estaría participando en un conflicto como *representante de un punto de vista particular*, ocupado por ello en dos tareas distintas, aunque relacionadas. La primera, *avanzar la investigación* desde dentro de ese particular punto de vista, manteniendo y transformando los acuerdos iniciales con aquellos que comparten dicho punto de vista y articulando de este modo, a través de la investigación moral y teológica, una estructura dentro de la cual las partes del plan de estudios pudieran llegar a ser otra vez partes de un todo. La segunda tarea sería entrar en controversia con otros pareceres rivales, haciendo esto *tanto* para mostrar lo que está equivocado en ese parecer rival, a la luz proporcionada por nuestro propio punto de vista, *como* para poner a prueba una y otra vez las tesis centrales propuestas desde

13. Cfr. *Op. cit.*, p. 279-280.

14. Cfr. *Op. cit.*, p. 280-281.

nuestro propio punto de vista. (...) Por otra parte, cada uno de nosotros tendría que desempeñar también un segundo papel, no el de partidario, sino el de alguien ocupado en *apoyar y ordenar los continuos conflictos, en proporcionar y mantener medios institucionalizados* para su expresión, en negociar los modos de encuentro entre los adversarios, en asegurar que las voces rivales no sean suprimidas de forma ilegítima, en sostener a la universidad, no como una arena de neutral objetividad, como en la universidad liberal... sino como una arena de conflicto en la que se otorgara reconocimiento al tipo más fundamental de desacuerdo moral y teológico... el reconocimiento del conflicto y el desacuerdo no nos hace ciegos a la importancia de aquellas grandes áreas de acuerdo, sin las cuales el mismo conflicto y el mismo desacuerdo serían necesariamente estériles”¹⁵.

Como vemos, MacIntyre vuelve a retomar la idea de intelectual comprometido sólo que ahora como representante y como co-responsable de la mediación institucional que hace posible el diálogo entre versiones rivales. El compromiso se transforma así en un compromiso por la verdad, pero no por una verdad ahistórica y eterna, sino por algunas condiciones necesarias que la hacen posible: pertenencia a una tradición, participación en el diálogo, institucionalización de la búsqueda.

Sin plantear una reflexión explícita sobre el compromiso intelectual en la universidad, MacIntyre exige que la sociedad se pregunte no sólo: ¿para qué sirve la universidad?, sino: ¿a qué bienes peculiares están sirviendo?, ¿qué bienes aporta que no aportan otras instituciones? Es entonces cuando reivindica el espacio universitario como un espacio a disposición de la sociedad para que ésta aprenda cómo realizar debates entre modos rivales de proporcionar lo que llama “justificaciones racionales”:

“Las universidades son sitios en los que se elaboran concepciones y criterios de justificación racional, se los hace funcionar en las detalladas prácticas de investigación, y se los evalúa racionalmente, de manera que sólo de la universidad puede aprender la sociedad en general cómo conducir sus propios debates, prácticos o teóricos, de un modo que se pueda justificar racionalmente. Pero esta misma pretensión sólo puede presentarse de manera plausible y justificable cuando, y en la medida en que, la universidad sea un lugar en el que los pareceres rivales y opues-

15. *Op. cit.*, p. 284-285 (Las frases en cursiva nuestras).

tos sobre la justificación racional se les de oportunidad no sólo de desarrollar sus propias investigaciones, en la práctica y en la articulación de la teoría de esa práctica, sino también de dirigir su guerra intelectual y moral”¹⁶.

2.4. *Un diagnóstico fenomenológico: Michel Henry*

Michel Henry es un fenomenólogo francés que además de en la filosofía ha hecho incursiones en el mundo de la literatura y ha desarrollado casi toda su trayectoria académica en la Universidad Paul-Valéry, de Montpellier¹⁷. A diferencia de MacIntyre que marca distancias con la universidad liberal, él las marca con lo que llama “la universidad galileana”, modelo de universidad seducida por el conocimiento científico-técnico y por el olvido de las disciplinas literarias:

“La universidad galileana, acultural, microcósmica (e incluso, desde el punto de vista de la cultura, microscópica) no se ha establecido de repente, es el resultado de un largo proceso cuyas fases esconden y reflejan las de la introducción en Occidente del nuevo principio que iba a destruir en él no sólo su propia cultura, sino toda cultura posible... el imperialismo del principio galileano y del universo tecno-científico que ha engendrado se traduce ante todo y de manera visible en el interior de la Universidad por el rechazo progresivo de las disciplinas literarias en beneficio de las disciplinas científicas... La influencia del principio galileano no se traduce solamente por el retroceso de las disciplinas literarias sino, en el interior de cada una de ellas, por su subversión interna...”¹⁸.

Con esta progresiva implantación del modelo galileano, la universidad se ha puesto en manos de la técnica y las necesidades técnico-instrumentales de la sociedad. Más que un cambio o evolución en el modelo de universidad, lo que se ha producido ha sido una “destrucción de la universidad” a la que han contribuido los propios profesores condicionados por una mentalidad nihilista e igualitaria. Por eso, la oposición entre lo que aún queda de universidad y este modelo de sociedad va más

16. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 274.

17. Ver la Introducción de Tomás Domingo al libro de Michel Henry *La Barbarie*, Caparrós, Madrid, 1996, pp. 7-14.

18. M. Henry, *op. cit.*, p. 157-158.

allá de una diferenciación de funciones, “son dos esencias no sólo distintas sino heterogéneas, se excluyen mutuamente, se enfrentan en un combate que no puede ser sino una lucha a muerte”¹⁹.

Con la destrucción de la universidad, la sociedad está poniendo en cuestión el valor educativo del esfuerzo intelectual, una determinada idea de cultura y las posibilidades de autorrealización personal como individualidad. Ahora bien, esta destrucción de la universidad se presenta de forma doblemente enmascarada: por un lado en nombre de grandes ideales igualitaristas y por otro en nombre de la utilidad profesional. En nombre de los ideales igualitarios de la democracia se cuestiona el derecho de una institución para construir un campo aparte donde se realice un “trabajo intelectual”: “los intelectuales —afirma Henry— deben conocer también ellos, la pena del esfuerzo corporal, entregarse al trabajo manual, pasar algún tiempo en los municipios populares y, llegado el caso, en correccionales”²⁰.

El saber que debe transmitir la universidad se resume en una sola palabra: cultura, entendida como “autorrealización de la vida en forma de autocrecimiento, y ello en lo que concierne al todo de sus posibilidades”²¹. Con respecto a ésta, la finalidad de la universidad es clara:

“...transmitir el saber en una enseñanza, acrecentarlo en una investigación... a la acción convertida en trabajo, reconocido y remunerado como tal, se le impone un método al que debe conformarse. De este trabajo se puede decir, por una parte, que supone un aprendizaje y por tanto una enseñanza...”²².

Esta relación con la cultura no tiene como finalidad hacer frente al emotivismo moral o lamentar la inexistencia de diálogo sobre tradiciones morales. A diferencia de un autor como MacIntyre preocupado por la responsabilidad de la universidad en los debates de moral social, para Henry las preocupaciones se encuentran en una moral más radical donde está en juego la individualidad personal. Así lo hace ver cuando exige que lo que él llama “enseñanza” responda a una doble vocación:

19. *Op. cit.*, 148.

20. *Op. cit.*, p. 149-150.

21. *Op. cit.*, p. 155.

22. *Op. cit.*, p. 147.

“La enseñanza debe responder a una doble vocación. Por una parte, es cierto, situar a cada uno en la condición de desempeñar una función en la sociedad y en disposición con ello de conseguir un trabajo. Por otra parte, no obstante, y de manera más esencial, permitirle ejercitar el conjunto de sus dones y capacidades de manera que realice su individualidad propia, es decir, la esencia de la humanidad en él”²³.

En definitiva, Michel Henry nos ofrece el diagnóstico poco habitual de una fenomenología de la individualidad donde la vida universitaria es leída “desde dentro”, es decir, atendiendo a los factores vocacionales que condicionan el desarrollo interno de sus tareas. En este sentido, su diagnóstico no sólo tiene los matices apocalípticos de quien percibe la esencia de la universidad amenazada por una sociedad igualitarista con mermadas capacidades para valorar el mérito, sino que presenta aspectos vocacionales que pueden ser relevantes para una reanimación de la vida universitaria.

3. Compromiso intelectual y reanimación de la vida cotidiana

Una vez pasado el tiempo y las modas de una ética del “compromiso” debemos clarificar a qué nos estamos refiriendo con la expresión “compromiso intelectual”. Esta expresión no tiene la garra ni el atractivo que tenía en otra décadas cuando el “compromiso” se identificaba con la militancia o afiliación político-sindical, quizá porque se ha producido lo que algunos han diagnosticado como “desaparición del intelectual”²⁴. Con esta expresión, Juan Marichal describe una situación donde el intelectual ha sido degradado por la omnipotencia del mercado. Cabe otra lectura atribuible a la aparición de un nuevo paradigma filosófico que Richard Rorty ha llamado, sin excesivas precisiones, “anti-representacionismo” o “anti-fundacionalismo” del nuevo pragmatismo²⁵.

23. *Op. cit.*, p. 150.

24. J. Marichal, “La desaparición del intelectual”: *El País*, 18-IV-1998.

25. Estos temas los hemos desarrollado en “Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty”, *Estudios Filosóficos*, 129 (1996), pp. 261-296; “Esperanzas de libertad: Ética y Política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty”, *Contrastes*, Málaga, 1999, en prensa.

En efecto, Juan Marichal lamenta que el triunfo del mercado haya desterrado un “sentimiento solidario de la vida” (que Zola llamaba *charité*) que hoy no parece apropiado en quienes se autodenominan “intelectuales”, sobre todo porque no quieren perder su aura de profesores “universitarios”. El problema que aquí se manifiesta es mucho más radical y no se puede simplificar atribuyendo al “mercado” o al “neoliberalismo” la desaparición del intelectual. Se trata de la posible actualidad que aún puede tener la relación entre “conocimiento” y “acción social”, o lo que desde la tradición del personalismo comunitario se ha llamado “conocimiento” y “compromiso”: ¿sigue siendo necesario comprometerse para conocer?, ¿cómo se relacionan en la era de la información el “conocimiento” y la acción humana?

Hace varias décadas, el compromiso intelectual giraba en torno a la máxima “comprometerse para conocer”. Con esta máxima no sólo se nos recordaba la dimensión social e histórica del conocimiento en general, sino la importancia de las inquietudes y disposiciones personales (*pathos*) para que pueda avanzar el conocimiento. Éste era una de los problemas principales en torno a los que giró la disputa sobre el “positivismo” en la sociología alemana y con los que Habermas planteó los riesgos de que la ciencia y la técnica se conviertan en ideologías. Ahora bien, cuando Rorty contrapone la filosofía a la democracia, o el conocimiento a la esperanza, ha hecho algo más que reforzar el valor epistemológico del compromiso, lo ha convertido en criterio del quehacer epistemológico. En este sentido, el compromiso intelectual no ha desaparecido sino que se ha radicalizado fácticamente, es decir, ha dado la espalda a cualquier pretensión “filosófica”, bien sea fenomenológica, trascendental o metahistórica, como si el único camino para mantener la esperanza en una ciudadanía democrática tuviera que ser de naturaleza política (“retórico-narrativa”) y no de naturaleza filosófica (“teórico-especulativa”).

Entre el planteamiento de Marichal que acepta la degradación o desaparición del intelectual en manos del mercado, y el planteamiento de Rorty que reduce todo compromiso a un compromiso político, cabría el planteamiento de una hermenéutica de la responsabilidad donde el compromiso intelectual se entendiera en toda su profundidad no como una simple *conducta, opción o elección de la voluntad* sino como un *acto de*

personalización y fundación, es decir, como un acto de crecimiento personal, enraizamiento interpersonal y responsabilidad histórica. Enraizamiento que se produce no sólo en una comunidad biológica o biográfica, sino en una comunidad histórica²⁶. En este sentido no se trata de aceptar con resignación las instituciones de la vida cotidiana o de la ciudadanía democrática, sino de participar significativamente en su re-invención y re-creación. Una tarea compleja que tiene más de compromiso socio-cultural que de misión política o económica²⁷.

Así entendido, el compromiso intelectual tiene un doble alcance que desborda las instituciones propiamente universitarias: por un lado nos facilita evaluar con honestidad la vida universitaria haciendo posible su desmitificación intelectual, como si las universidades fueran torres de marfil en las que se han refugiado el conocimiento y la inteligencia. Por otro, contribuye a la reconstrucción de una vida universitaria más ajustada a sus desafíos éticos, sociales y culturales. De esta forma, reanimar no es sólo desmitificar, desmontar construcciones artificiales, o derribar torres de marfil, sino revitalizar una participación significativa que permita la reconstrucción, recreación y reinvención de las capacidades cognitivas que tienen las instituciones educativas.

Esta aplicación a la vida universitaria también exigirá mayor humildad entre quienes se autodenominan como “intelectuales”. Hasta ahora, la reflexión sobre el compromiso tenía mucho de lujo reservado casi en exclusiva a “técnicos” de la ciencia, de la investigación social o de la *intelligentzia*, como si el resto de compromisos fueran no sólo menos relevantes, sino menos conscientes y reflexivos. Quizá por eso tenemos que repensar con más radicalidad todas las dimensiones del compromiso. Quizá tengamos que analizar una nueva forma de compromiso menos “técnico”, menos “reflexivo” y menos “intelectual” como el compromiso del voluntariado. Un voluntariado contemporáneo más complejo que el voluntariado asistencialista y que, además de poner en cuestión las formas convencionales de participación

26. Cfr. J. Ladrière, *L' éthique dans l' univers de la rationalité*. Artel-Fides, Quebec, 1997, p. 140.

27. Desde la hermenéutica filosófica, Gadamer afirma “el compromiso es el alma de la política”. Ver nuestro trabajo *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Publicaciones U. P. Salamanca, 1991.

socio-política, está exigiendo una “des-intelectualización del compromiso”²⁸.

¿No sería más adecuado plantear el compromiso en términos de una “inteligencia sentiente” que de una inteligencia sin sensibilidad o de una sensibilidad sin inteligencia? Veamos, pues, qué podemos hacer como intelectuales para que nuestras universidades se conviertan en los centros educativos de “reanimación” ética, social y cultural que necesitamos en la era de la información.

4. Un puente entre Capacidad humana y Desarrollo sostenible

Para algunos analistas de la evolución de la vida cultural europea, los cambios en el modo de entender el compromiso han generado un nuevo modelo de intelectual que puede llamarse intelectual “democrático”. Con esta expresión, Olivier Mongin, quien durante varias décadas ha dirigido la revista *Esprit*, caracteriza la tarea del compromiso intelectual como un radical desafío al escepticismo²⁹. A su juicio, a partir de los años 70 desaparece progresivamente del paisaje europeo la figura de un intelectual “sacrificial” que, como “ideólogo”, estaba pertrechado de un pensamiento alternativo con cuyas ideas podía juzgar la democracia liberal en bloque y de forma incondicional, como si la historia le hubiese encomendado ir anticipando el juicio final.

Aunque Mongin fecha los inicios de este cambio en 1976 con la aparición en Francia de *El Archipiélago Gulag* de Solzjenitsin, en realidad se trata de una fecha significativa para una intelectualidad “a la francesa” a la que ya no le queda más remedio que levantar acta de su metamorfosis y descomposición como referencia ideológica para los nuevos modelos de intelectualidad global que se avecinaban. Gran parte de la intelectualidad francesa que en estos años “se convierte” era una intelectualidad miope que había desprestigiado y minusvalorado a cualquier

28. Sobre esta “des-intelectualización” del compromiso en el voluntariado pueden verse los capítulos 2, 3 y 4 de nuestro libro *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid, 1997.

29. O. Mongin, *Face au scepticisme. (Les mutations du paysage intellectuel ou l'invention de l'intellectuel démocratique)*. La Découverte, Paris, 1994.

otro intelectual que no hubiera sido estructuralista, marxista, estalinista o maoísta. A partir de entonces comienza a revisarse toda una historia intelectual que se había leído sesgadamente, una historia miope que ha condicionado el resto de las historias de la vida intelectual europea y en la que tenía que romperse una ecuación que hasta entonces se había hecho entre “compromiso intelectual” y “progresismo”.

Esta actualización de la tarea intelectual, así como la “conversión” que ha generado en el panorama mundial se debe más a “intelectuales” con *memoria histórica* que a “progresistas” con *miopía histórica*³⁰. En este sentido, las categorías fundamentales para reanimar la vida de los pueblos y poder reconstruir con rigor la historia de un compromiso intelectual *serio* son las de “memoria” y “responsabilidad”³¹. Hoy, cuando a finales de siglo analizamos la evolución de los compromisos intelectuales tenemos que preguntarnos si estas dos categorías nos ayudan a esclarecer la “reanimación” de la vida social a la que están llamadas las universidades en la era de la globalización. La respuesta será positiva si logramos que las universidades donde trabajamos no se conviertan en espacios de tránsito y consigamos que el intelectual universitario no se disfrace en *intelectual mediático* porque ha sustituido el aula por la televisión, o en *científico aristócrata* porque ha convertido el laboratorio en búnker consolador para cultivarse solitaria pero insolidariamente, o en *funcionario burócrata* porque ha sustituido la inquietud investigadora en gestión burocrática.

La situación histórica en la que nos encontramos puede ser apasionante para nuestras universidades, sobre todo si percibimos con claridad que son un *punte privilegiado entre la capacitación humana y el desarrollo sostenible*³². Esto no quiere decir que no tengamos que tomar bue-

30. En nuestro país, un intelectual con memoria histórica ha denunciado esta metamorfosis que también se ha producido en muchos intelectuales hispanos que ahora juzgan con miopía histórica el compromiso. Cfr. P. Laín Entralgo, “No todo fue erial”, *El País*, 16-IV-98.

31. Sobre la importancia de estas dos categorías en la historia intelectual europea puede verse nuestro trabajo “Memoria y responsabilidad. La identidad europea en Patočka, Gadamer y Levinas”, en V. D. García-Marzá/V. Martínez, (eds.), *Teoría de Europa*. Nau-Llívres, Valencia, 1993, pp. 85-101.

32. En este tipo de contextos y directamente influidos por las lógicas mercantiles, no faltan quienes utilizan el término “capital humano”, o “recursos humanos” para referirse a lo que aquí estamos llamando “capacitación humana”. Este término no tiene las connotaciones economicistas e

na nota del desánimo al que nos hemos referido en la primera parte de nuestro trabajo. Además de arrancar con diagnósticos sociológicos, políticos o epistemológicos tenemos que considerar un diagnóstico ético radical guiado por la siguiente pregunta: ¿qué responsabilidad tenemos como universitarios en la actual distribución del conocimiento?, ¿qué relación hay entre la distribución del conocimiento y la distribución de la miseria? La primera perplejidad de nuestra vida intelectual está directamente relacionada con la complicidad que tienen las instituciones de conocimiento, y que tenemos los profesores universitarios, con la insostenibilidad del desarrollo y la ingobernabilidad de los pueblos.

Un diagnóstico ético radical tiene que poner sobre la mesa la responsabilidad social de la universidad y su compromiso con el buen gobierno. Hasta ahora, el balance social de nuestros compromisos universitarios deja mucho que desear, sobre todo porque aún no hemos asumido la responsabilidad que nos compete para que el conocimiento que gestionamos sea un factor estratégico en el desarrollo y la gobernabilidad. Hasta ahora se hablaba únicamente de la educación como factor estratégico, incluso las propias universidades se han comprometido para extender la educación como la clave del desarrollo de los pueblos.

Ahora bien, corremos el peligro de reproducir y ampliar un desarrollo deformado si no somos conscientes de que hay una *forma universitaria* de entender las relaciones entre la educación y el desarrollo. Por *forma universitaria* no entendemos aquí un planteamiento de las relaciones en términos puramente “técnicos”, “intelectuales”, “científicos” o “epistemológicos”; nos estamos refiriendo a la capacidad que puede tener una institución como la universidad para tender los puentes cada vez más necesarios y urgentes entre: educación general y especialización profesional, información global y desarrollo local, sociedad de la información e instituciones de conocimiento, mundialización y proximidad, etc.

instrumentales que hace de la persona “capital” o “recurso”. Para un uso más preciso de estos términos, véanse nuestros trabajos “Ética de la dirección”, en A. Cortina (ed.), *Ética de la empresa*. Trotta, Madrid, 1994, pp. 95-121; “Empresa y comunicación en la sociedad de la información”, en A. Cortina (ed.), *Responsabilidad de la ética para la empresa*. Argenteria, Visor, Madrid, 1997, pp. 143-185.

Cuando comencemos a despertar del sueño dogmático de nuestros intereses gremiales, cuando nos demos cuenta que estamos contribuyendo a la capacitación de profesionales exitosos en sociedades deshumanizadas, cuando descubramos que estamos preparando a jóvenes con una elevada capacitación científico-técnica pero con una deficiente capacitación organizativa, cuando hayamos comprobado que lo que nuestros alumnos aprenden en los campus universitarios no les sirve para hacerse cargo del nuevo campus global que les espera, entonces, quizá sólo entonces, comencemos a percibir que el camino por el que vamos no nos ayuda a construir el puente que necesitamos entre capacitación necesaria y desarrollo sostenible. Mientras tanto, la batalla contra el escepticismo, el relativismo y la fragmentación del desarrollo nos exigen seguir luchando para la reanimación de una vida universitaria que cumpla fielmente con una responsabilidad social que no puede reducirse a la expedición de títulos académicos. Una responsabilidad social que alguna red de universidades del Sur ya ha comenzado a plantear como si se tratase del *eslabón perdido* entre educación y desarrollo³³. En definitiva, una responsabilidad social que alienta los cotidianos ejercicios de reanimación con los que mantenemos en forma nuestra esperanza.

33. Cfr. X. Gorostiaga, "En busca del eslabón perdido entre educación y desarrollo": *Desafíos y potencialidades para la Universidad en América Latina y el Caribe*. 1999; "Hacia una prospectiva participativa", *Seminario Internacional Manos Unidas*, Madrid, 22 Octubre 1999. Manuscritos.

IX

El sentido de la universidad y la comunidad intelectual de estudio¹

Josep Maria Esquirol*

1. Introducción

La universidad ha sido y es morada de vida intelectual. Seguramente, desde su nacimiento en la baja Edad Media, la morada por excelencia. En sus dependencias, aulas, seminarios y laboratorios, se ha enseñado, se ha discutido y se ha investigado. Y lo que se hacía en su interior, irradiaba extramuros de diversas maneras. Y eso mismo ocurre hoy. Pero también hoy, como tiempos atrás, la vida intelectual universitaria no está libre de obstáculos, de limitaciones y de problemas; algunos de estos últimos, copias de los de antes, otros totalmente nuevos.

Una reflexión sobre la universidad, sobre su sentido profundo y sobre su situación, esto es lo que he intentado expresar en estas páginas. La he dividido en cuatro partes: en la primera, deshaciendo un tópico, abordo la relación y la situación de la universidad con respecto a la sociedad; en la segunda, las “funciones” de la universidad; en la tercera, presento la universidad como una manera de vivir; y, finalmente, en la cuarta, indico el problema cultural de fondo cuya expresión directa, y síntoma inequívoco, es la situación crítica de la universidad.

Antes de comenzar, sin embargo, he de hacer una advertencia. Sé que, según como se lea este escrito, se puede tener la sensación de una mirada demasiado ilusoria, ignorante de las coordenadas y los problemas actuales de la universidad. Sin embargo, que no hable aquí y ahora

* Josep M. Esquirol es profesor de la Universitat de Barcelona y director del Institut d'Estudis Polítics Blanquerna.

1. La primera versión de este texto se leyó como conferencia en la Fundació Blanquerna el 28 de Enero de 1999, festividad de Santo Tomás.

de la financiación de la universidad, de sus estructuras de poder y de los problemas de gobierno y de gestión, de la evaluación de la calidad, de la movilidad y la promoción del profesorado..., no significa que lo ignore o que no le dé importancia. Bien al contrario: precisamente porque todo eso lo percibo como cuestiones que se han de abordar imprescindiblemente si la universidad ha de tener un futuro, considero que conviene una reflexión preliminar, propedéutica, sobre el sentido de la universidad. No vaya a ser que, de tanto darlo por supuesto, finalmente no supiésemos de qué se trata. Dicho de otro modo, lo que sigue habría de entenderse como la reflexión previa al diseño serio, que tanto necesitamos, de una política universitaria.

2. Universidad y sociedad: la universidad como institución

El saber pide ser transmitido. Éste es uno de los dos fundamentos de toda *paideia*. El otro, estrechísimamente ligado con el anterior, nace de la dimensión política del saber (en el sentido rico del término: política como vida en común). Los hombres, al vivir juntos, hacen cosas distintas que comportan saberes y experiencias diversos, cuya transmisión posterior constituye precisamente la enseñanza de habilidades y técnicas específicas (“profesiones”, oficios,...). Pero no sólo eso: los hombres, al vivir juntos, se preocupan por la cosa pública y esta preocupación se traduce, naturalmente, en propuestas y en proyectos de ordenación y orientación de la *polis*. La *paideia* se hace eco de ello y vehicula estas propuestas “políticas”.

No se puede disociar la transmisión que demanda el saber de la dimensión política de la vida humana. Me parece que todas las instituciones educativas lo podrían ejemplificar, ya desde la emblemática Academia platónica. Precisamente después de la desventura política siciliana con el tirano de turno, alrededor del 387 a. C., Platón regresa a Atenas, compra un gimnasio y un jardín situados al noreste de la ciudad y funda allí la Academia. Se trata de la primera escuela filosófica organizada como una universidad, con su reglamento, alojamientos para los estudiantes, biblioteca, etc. De diversos lugares de Grecia y del Mediterráneo llegaban alumnos para seguir los cursos de Platón.

No es sólo un tópico, sino que constituye un error, decir, *del modo como se acostumbra a hacer*, que la universidad ha de estar al servicio de la sociedad, como si ésta —la sociedad— fuese un todo acabado independiente de la *paideia* y, en particular, de la universidad. En primer lugar, argumento, porque no es pensable la sociedad al margen de los ciudadanos y de las instituciones que la configuran y, en segundo lugar, porque la relación “entre” universidad y sociedad se ha de entender de un modo distinto al del tópico.

Hoy, ciertamente, no está muy de moda hablar del sentido institucional. En mi opinión, por dos motivos: por la progresiva burocratización de la sociedad y por el predominio de una concepción excesivamente individualista. Sin embargo, en un cierto sentido, la sociedad (y el Estado) es una institución de instituciones (escuelas, hospitales, sindicatos y partidos, centros culturales y deportivos...) y la democracia también lo es. Utilizo, pues, la palabra “institución” en sentido amplio, que incluye, también, los diversos tipos de organizaciones y asociaciones.

Para no caer en la trampa de considerar las instituciones como una serie de estructuras inerciales que limitan la libertad y la espontaneidad de las personas es bueno hacer referencia tanto a la génesis institucional como a la capacidad instituyente. Los actos humanos sedimentan; la coordinación y convergencia de diversas acciones, tanto diacrónica como sincrónicamente, dan lugar a lo que en general podemos denominar instituciones².

Es fácil advertir que, a veces, las instituciones evolucionan hacia formas rígidas y pesadas que progresivamente dificultan la libertad y la espontaneidad de las acciones. De entrada, sin embargo, esto supone una desviación de su sentido más auténtico, ya que la institución representa precisamente la permanencia de un espacio y de unas condiciones para la acción y para los proyectos compartidos.

Fijémonos, así mismo, en que disponer de instituciones no quiere decir, de ninguna manera, abandonar el proceso instituyente. Las institu-

2. Un ejemplo muy simple de esta conversión: unas cuantas personas se encuentran frecuentemente para discutir sobre determinados temas; se puede producir, incluso de manera gradual, una institucionalización de estos encuentros como un espacio formal de discusión (con nombres como “círculo de debate...”, “aula...”, “el debate de...”, etc.); esto es lo que significa el que la institucionalización surge de la acción humana compartida.

ciones, sin un continuo proceso instituyente que las dote de nueva savia, no se aguantan: se acartonan y se petrifican. Su función es facilitar la acción, dar más seguridad de cara al futuro y, ante un horizonte siempre incierto, disminuir parcialmente la vulnerabilidad de la existencia humana colectiva. Hemos comprobado siempre cómo las sociedades que mejor paradas salen de los grandes cambios y transformaciones sociales son las que disponen de instituciones más consolidadas.

Precisamente porque las instituciones son el marco de la acción humana, la diferencia, el pluralismo y la diversidad social quedan garantizados por la diversidad institucional (por la diversidad de estilos, de maneras, de pensamientos canalizados institucionalmente...). Por suerte, hay escuelas diferentes, universidades diferentes, partidos políticos y sindicatos diferentes... Ello es garantía de una sociedad con singularidades y pluralismo y no con la monotonía de la uniformidad; con el testimonio de cada institución y no con el monopolio; con diálogo y no con monólogo.

Obviamente, no todo el mundo tiene la oportunidad de participar del momento fundacional. No obstante, hay una posibilidad que siempre está abierta: la de prolongar la fundación y la de actualizarla. El sentido institucional de las personas no se adquiere con la asunción de un conglomerado ideológico, sino, a menudo, con pocas convicciones, pero profundas y sentidas y, principalmente, con actitudes; es en éstas donde se actualizan el sentido institucional y las señas de identidad. Para los miembros de la institución este sentido comporta humildad, por un lado, y responsabilidad, por otro. Humildad como sentimiento de pertenencia a un camino ya largo, y responsabilidad como conciencia de que el presente y el futuro dependen, en buena medida, de uno mismo. En el caso de la universidad, ¿puede resultarle indiferente al estudiante o al profesor universitario el advertir que forma parte de una institución milenaria?

Resaltar la importancia del sentido institucional no significa aquiescencia o complicidad con las formas sociales heredadas; no es conservadurismo ni nostalgia. Más bien significa saber que las instituciones, si no se renuevan, decaen y que, a pesar de las apariencias, también son frágiles. Así mismo, ante el peligro que representan el anquilosamiento y las inercias para toda institución, la única vacuna es la que viene de la recreación del sentido fundacional y de mantener una actitud crítica

constante. Dicho de otra manera: para el verdadero “sentido cívico”, el sentido fundacional supone, más que una aceptación acrítica de las instituciones, una continua actividad instituyente que las mantenga y las colme de sentido. El sentido cívico y democrático requiere pasar de una sociedad instituida a una “sociedad instituyente”.

La universidad ha sido y es una institución que, de una manera u otra, ha compaginado la enseñanza con el estudio y la investigación; una institución vinculada a la “búsqueda de la verdad” y al “servicio de la verdad” (más adelante hablaré de las razones por las que estas expresiones puedan causar en nuestros oídos una impresión extraña). Esta institución no está al servicio de la sociedad; *configura* la sociedad. Naturalmente, no se trata de prohibir el uso de la idea de servicio aplicada a otras instituciones y también a la universitaria, pero —hay que subrayarlo—, sí el modo como habitualmente se hace. La imagen de la sociedad, por ejemplo, como una especie de mercado laboral y económico con una serie de exigencias de competitividad, de eficacia y de progreso, está muy extendida. Consecuentemente, que la universidad estuviese, en ese sentido, “al servicio de la sociedad”, significaría que estaría atendiendo, de forma prioritaria, estas exigencias. Ello es un error, y que lo sea no significa, desgraciadamente, que esta forma de ver la universidad no se convierta, hoy en día, en hegemónica.

En cambio, no sería un error afirmar que todas las instituciones sociales y políticas están al servicio de la sociedad, en el sentido de que están al servicio de los hombres y las mujeres que en ella viven juntos. Y, de hecho, aún valdría la pena matizar el significado de la expresión “estar al servicio de”, que no sólo puede referirse a “satisfacer las necesidades y los deseos de”, sino, también, influir, aportar o cambiar algo para hacerlo mejor (incluso creando ciertas necesidades). “Estar al servicio de” no sólo ha de querer decir *adaptarse*, sino *adaptar*; el que sirve a alguien o a algo se adecua a sus exigencias, a sus necesidades... Pero también: el que sirve a algo intenta transformarlo hacia el ideal —de perfección, de justicia, de belleza, de bondad, de humanismo, de verdad...—, lo altera, lo interpela, lo tensa.

Eso es lo que ha de hacer la universidad en relación con la sociedad: *no adaptarse a ella*, sino más bien, ha de cambiarla, orientarla y ponerla a tono, dotarla de nivel, de dimensión, de excelencia.

Cuna posible de la cultura, la universidad puede tener un papel fundamental en la edificación y el mantenimiento de la identidad de un país; formadora del espíritu crítico, cívico y participativo, puede ser uno de los puntales de cualquier sistema democrático; embajadora de mundos desconocidos, garantiza las energías para no creer en las retóricas ideológicas del *status quo* (económico, político, cultural, científico...).

Recapitulo: la universidad es una institución; y la institución en que consiste no está al servicio de la sociedad, sino que la configura. Ver así las cosas supone levantar acta, simultáneamente, de su protagonismo y de su enorme responsabilidad.

3. Las “funciones” de la universidad

A medida que la sociedad se ha ido haciendo más compleja también ha aumentado en complejidad el sistema de educación superior. Cuando su aparición a comienzos del siglo XIII, la universidad disponía de la facultad de artes, que correspondía a nuestra enseñanza secundaria, y que englobaba el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), y las facultades superiores, que eran las de teología, derecho y medicina. Por contraste, hoy resulta bastante difícil intentar una partición del saber (y en especial de las facultades): primero, porque hay muchas divisiones posibles; segundo, por toda una serie de problemas como, por ejemplo, la utilización generalizada de la palabra ciencia, la cada vez más difícil distinción entre ciencia y tecnología, la artificiosa diferenciación entre ciencias humanas y ciencias sociales, etc.; y tercero, y fundamental, porque no tenemos árbol del conocimiento.

Antes de abordar este problema es posible, sin embargo, intentar determinar las funciones o las finalidades de la universidad. En una conocida conferencia, “Misión de la Universidad”, Ortega y Gasset señalaba que las funciones de la universidad son tres: la transmisión de la cultura, la enseñanza de las profesiones y la investigación científica junto con la educación de nuevos hombres de ciencia³. Me parece que esto, ex-

3. ORTEGA Y GASSET, J., *Misión de la Universidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 23-24.

presado de esta forma, con los matices que haga falta, o de otra, es lo que normalmente se ha estado diciendo y lo que se ha de decir: una finalidad cultural, una profesional y una científica, con estrechísimas —a veces inextricables— interrelaciones entre todas ellas⁴.

En primer lugar, la cultural. La cultura es el terreno de la ideas, la *Weltanschauung*, comprensión e interpretación de la situación y orientación de la propia existencia a partir de esta comprensión. El hombre culto es el hombre ilustrado, el hombre que sabe vivir y se orienta en los caminos (*methodos*) de la existencia. La universidad —como todo el conjunto de la enseñanza— tiene como tarea prioritaria la ilustración del hombre. Bien mirado, sin embargo, no hemos de olvidar que es la cultura occidental, la europea, la hija de Atenas y Jerusalén, la cultura que crea la universidad. Y esta cultura deriva, sobre todo, del espíritu de la filosofía, de este proceso infinito de cuestionamiento, de búsqueda y de idealización. Por ello, el estado de salud y el sentido de la universidad están estrechamente ligados al tono vital de la cultura occidental⁵.

En segundo lugar, la formación profesional. La diversidad de habilidades personales, la división del trabajo y las necesidades que nacen de la vida colectiva, cada vez más urbana y más poliédrica, son las razones últimas que hacen de la universidad un buen lugar para la enseñanza de profesiones de carácter intelectual (en un sentido amplio del adjetivo “intelectual”: profesiones en las que se requiera un alto nivel de conocimientos...). *Enseñando* los conocimientos y madurando las actitudes adecuadas, la universidad ha de formar buenos médicos, buenos arquitectos, buenos maestros, buenos periodistas, buenos ingenieros, buenos abogados, buenos economistas... El trasfondo de todo ello, aunque no de manera exclusiva, es un paradigma de carácter instrumental (unos medios orientados a un fin): transmitir unos conocimientos y formar en

4. En el informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors, se afirma lo siguiente en relación con las funciones de la universidad: “Las universidades son, en primer lugar, las que agrupan el conjunto de las funciones tradicionales asociadas al progreso y la transmisión del saber: investigación, innovación, enseñanza y formación, educación permanente. A estas funciones podemos agregar otra que desde hace algunos años cobra cada vez más importancia: la cooperación internacional” (V. A.: *La educación encierra un tesoro*, Madrid, Santillana, 1996).

5. El último apartado de este escrito tiene que ver directamente con ello.

unas habilidades que permitan conseguir unos determinados objetivos. Aunque también la “ilustración” está al servicio de la orientación, en la función profesional de la universidad la dimensión instrumental es mucho más nítida y específica: el periodista, el médico y el maestro, han de saber hacer bien su faena, su oficio o su profesión, aquello que *públicamente* se han comprometido a hacer. (Una cierta paradoja nace del hecho de que a demasiados oficios se les quiera dar la categoría de universitarios, no porque todos los oficios no sean igualmente dignos, sino porque, ciertamente, no todos son iguales. El problema, del cual no es sino una consecuencia esta pretensión mencionada, es que no hemos sabido reconocer la valía de cada una de las cosas y de las dedicaciones, y ello ha llevado a la demanda de un adjetivo en principio prestigioso como es “universitario” —otra cosa es si se podrá mantener este prestigio o si ya se ha perdido—. De hecho, el exceso de titulaciones comienza a mostrar ya su ineficacia. Por ello, a causa de esta abundancia de títulos universitarios, cada vez se valorará más la institución que los expida, como también el sentido común y la sensatez de la persona que tenga uno).

También aquí la idea de servicio se ha de matizar. El buen profesional servirá a la sociedad cambiándola y mejorándola. Hay una dimensión política en los oficios y profesiones que hoy no aparece con suficiente claridad y que va más allá de la tarea bien hecha: existe una responsabilidad política del profesional.

En tercer lugar, la investigación. La universidad es el lugar de la búsqueda, del estudio, de la investigación. La pregunta por lo que no se sabe y el esfuerzo por descubrirlo o por construirlo es el punto de partida y la definición misma de la investigación. Sobre este tema merece la pena destacar dos cosas: primero, la cuestión de la diferencia entre investigación fundamental e investigación aplicada, y, segundo, la relación entre investigación y docencia.

Parece que es irrenunciable, y un mínimo *sine qua non*, la concepción de la universidad como aquella institución que asocia la enseñanza superior a la investigación fundamental. Según la caracterización habitual, habría, por un lado, investigaciones programadas o aplicadas, organizadas *con vistas* a su utilización en un determinado ámbito. Y, por otro, estaría la investigación fundamental, por definición desinteresada,

y hecha al margen de aplicaciones (la investigación fundamental sería la teórica pura: la del saber por el saber). Siempre ha sido difícil establecer la frontera entre ambas, pero ahora más que nunca. Parece como si nada precediese de manera absoluta a la instrumentalización técnica. Por ello, hoy, una de las tareas del pensamiento ha de ser la de ver, con toda la claridad que sea posible, esta unión entre investigación fundamental y aplicada —o también “finalizada”—. Convendrá caer en la cuenta no sólo de las múltiples maneras como una investigación aparentemente fundamental puede ser utilizada, reapropiada en un esquema instrumental, sino, sobre todo, de qué manera la investigación fundamental ya no lo es tanto porque, antes de nada, está situada en un esquema instrumental.

Ciertamente, la investigación aplicada es la que está más ligada con la formación profesional y, por tanto, con la sociedad; de modo que, como lo señala también Derrida en un ensayo sobre la universidad, a través de la investigación aplicada es como la universidad va más allá de sí misma. Pero hay que ser conscientes de los peligros: “Cuidado con los abismos y las gargantas, pero cuidado con los puentes y con las *barriers*. Cuidado con aquello que abre la Universidad al exterior y a lo sin fondo, pero cuidado con aquello que, al cerrarla sobre sí misma, sólo crearía un fantasma de cierre, la pondría a disposición de cualquier interés o la convertiría en algo totalmente inútil. Cuidado con las finalidades, pero ¿qué sería una Universidad sin finalidad?”⁶. He aquí perspectivas de la misma encrucijada: hay financiación para la investigación aplicada y menos —o nada— para la fundamental —¿no resulta sospechoso cuando sí la hay?—; parece evidente la función profesional de la universidad, pero ¿no es cierto que lo esencial está en la zona “elevada y fría”, donde parece que no hay ninguna finalidad?

Planteo ahora la relación entre docencia e investigación más en abstracto, para hacerlo de modo más existencial en el apartado siguiente. Es muy cierto que la docencia ha de ir ligada a la investigación, pero ello no quiere decir ni que el buen docente haya de coincidir con el buen investigador, ni a la inversa, sobre todo si adoptamos el significado fuerte de investigación.

6. DERRIDA, J., *Cómo no hablar, y otros textos*, Barcelona, Proyecto A ediciones, 1997, p. 137.

Además, como en las últimas décadas vivimos una exagerada apelación a la investigación, resulta ahora que todos parecemos llamados a la investigación, cuando muy a menudo no es ahí donde podríamos dar lo mejor de nosotros mismos. Ni a todos los docentes universitarios se les ha de hacer creer que son investigadores y que han de investigar ni, aún menos, que todos los alumnos hayan de entrar también en esta categoría. Eso también lo denunciaba Ortega: “quien tenga vocación de médico y nada más, que no flirtee con la ciencia: hará sólo ciencia de chirle. Ya es mucho, ya es todo si es un buen médico. Lo mismo digo del que va a ser profesor de Historia en un Instituto de segunda enseñanza. ¿No es un error perturbarlo en la Universidad haciéndole creer que va a ser un historiador?”⁷. La llamada generalizada a la producción científica de los docentes es garantía de mediocridad en los productos. Sin embargo, no osaría ir tan lejos como Weber cuando afirma: “las universidades han de responder a la doble exigencia de la investigación y la enseñanza. El que las capacidades para estas dos funciones se den unidas en un mismo individuo es simple casualidad”⁸. Si bien es cierto que las figuras no tienen por qué coincidir forzosamente, también lo es que, cuando coinciden, no es por pura casualidad, sino porque hay una ligazón que viene de la cosa misma: la pasión por la investigación, la asunción y el dominio del tema, tiene mucho que ver con la transmisión. La parte de razón de Weber es que una persona puede tener mucha más habilidad en la investigación de nuevos conocimientos, y no en su transmisión. Y, a la inversa, puede darse quien se las apañe muy bien en la enseñanza y, en cambio, no cuente con las condiciones para la investigación.

No se trata, pues, de reducir la estrechísima vinculación entre investigación y docencia, sino de otra cosa: de no confundirlas; de no menospreciar la docencia (bajo la moda de la investigación); y de no banalizar tampoco la palabra investigación (estudiar la teoría de la relatividad, o estudiar el pensamiento de Freud, precisamente para poderlos explicar bien, no ha de mirarse como una actividad investigadora).

Las tres funciones, la cultural, la profesional y la investigadora, forman *una misma figura* —la universidad—, que se desdibuja por defec-

7. ORTEGA, op. cit., p. 41-42.

8. WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1991, p. 190.

to de alguna de ellas. Si se renunciase a la investigación, la universidad se convertiría en una escuela profesional mal definida; si no se diese la formación profesional, amenazaría la tentación de un replegamiento excesivo, y últimamente estéril, sobre sí misma; en ausencia de la cultural, que es el tronco, difícilmente se aguantaría nada. Dicho de otra manera: la ciencia y la técnica y la profesionalidad son también cultura, de modo que las tres funciones de la universidad confluyen en una. Ésta es la razón de que lo *esencial* de la universidad no puede ser ni la formación profesional, ni una pretendida investigación científica desubicada porque ignora su fuente y se malinterpreta a sí misma⁹.

Evidentemente, estas tres funciones de la universidad se han de tener presentes cuando de lo que se trata es de pensar lo que corresponde a la formación del alumno. Es obvio que el perfil del licenciado habrá de variar, significativamente, en función de los diferentes estudios (“más humanísticos”, “más profesionales”, o “más científicos”), pero seguro que ha de ser posible esbozar un modelo fundamental y adaptable a todos ellos.

La formación superior requiere un cultivo de las capacidades intelectuales: el pensamiento (la filosofía), la memoria (la historia), la expresión (la filología), la creatividad (el arte) y el cálculo (la matemática). Este cultivo habría de permitir: leer y comprender lo que se lee, mirar y apreciar aquello que es valioso, recordar lo memorable, afinar la sensibilidad, madurar el juicio y la crítica, desarrollar la imaginación, calcular y reconocer las proporciones...

Por eso es bueno no diluir lo esencial en la dispersión y en el exceso —tan a menudo caótico, y que tanto se estila en los planes de estudio de secundaria y universitarios—. Conviene, eso sí, que el alumno adquiera un conocimiento panorámico sobre el conjunto de la licenciatura; que se familiarice con las otras ramas de las humanidades o de las ciencias (según el caso); y que, por razones estrictamente formativas, inicie la especialización en un tema. El saber consiste más en profundidad que en superficie, y la especialización representa el comienzo de la excavación. Si se da ese conocimiento general que ahora citaba, la profundización en

9. Me parece que pocos han tratado esta cuestión mejor que Husserl en su última obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

un punto revierte también en una comprensión más profunda del conjunto: las aguas subterráneas se comunican.

4. La universidad como modo de vida

Lisa y llanamente: no es sólo que en la universidad se pueda vivir, sino que la universidad es un modo de vida.

Se puede introducir este tema retomando lo que se ha dicho más arriba acerca de la relación de la universidad con la sociedad. Continuando la lucha contra los tópicos, añado una condición para que la universidad continúe como universidad: que no *se integre* en la sociedad — como se dice a menudo —, sino que mantenga respecto a ella un *hiatus*. “Las universidades se han constituido, allí donde lo han sido, en una marginalidad originaria, deliberada y no simplemente fáctica o contingente”¹⁰. Ya sé que resulta muy paradójico que desde esta marginalidad se pretenda justamente la universalidad. Pero es éste, y no otro, el sentido de la universidad: alcanzar la universalidad desde la marginalidad, como si el tomar distancia fuese condición para la universalidad de la investigación y de los estudios, para la propuesta innovadora y para la continuidad de la herencia. De manera que la universidad, o se mantiene distinta a la sociedad, o bien cuando acabe de diluirse en ella se habrá perdido como auténtica universidad, habrá perdido su alma. Y lo cierto es que el proceso hacia la indistinción avanza demasiado eficazmente.

Es esta separación lo que requiere el poder vivir en la universidad. Ahora bien, vivir en la universidad es sólo un camino para *aprender un modo de vida*. Y esta es justamente la idea del *campus universitario*: una vida completa a parte. Y también esta separación es la que determina la situación extraordinaria del campus, el cual no es ni camino ni plaza públicos y donde no se puede entrar indiscriminadamente¹¹ ni se pueden hacer ciertas cosas. El campus es un espacio “extraordinario”, con si-

10. HENRY, M., *La Barbarie*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 143.

11. La falsa retórica sobre la democratización de la universidad y el igualitarismo mal entendido distorsiona demasiado las cosas. La misma UNESCO ha elaborado hace poco un texto en el que se dice claramente que la enseñanza superior no puede considerarse un derecho indiscriminado, sino que se ha de basar en el mérito y la capacidad de cada persona.

militudes con las antiguas sedes diplomáticas e incluso con recintos sagrados, que no puede ser violado.

Es evidente que el campus connota una dimensión geográfica, una localización espacial. Pero, de hecho, no es esto lo esencial, y no lo digo por la cuestión de los “campus virtuales”. El campus se lleva con uno mismo. Puede existir campus incluso sin una localización geográfica homogénea y unificada, aunque esto pueda ayudar. *El campus es un instrumento, no un fin; el fin es el modo de vida.*

El significado originario de la palabra “*universitas*” es el de comunidad o colectivo. Por ello, en los principios, para referirse a una comunidad o una corporación específica había que añadir algo: se hablaba, por ejemplo, de la “*Universitas magistrorum et scholarium*”. Sin embargo, poco a poco, la palabra “*Universitas*” adopta este significado concreto e indicará la *comunidad de maestros y discípulos*. (De hecho, hoy hablamos de la “comunidad universitaria”, en la que se incluye, justamente, profesores, alumnos y personal de administración y servicios).

La idea originaria de la universidad es la de una comunidad que vive la vida de una determinada manera; la comunidad de los maestros y los alumnos, con sus ritmos, sus normas y reglamentos... base última de la “autonomía” universitaria.

Pensar la universidad como la comunidad de maestros y alumnos comporta, antes de nada, que los alumnos no pueden ser clientes, ni los profesores vendedores a sueldo. Considerar los alumnos como clientes (es decir, como reyes) supone buscar su máxima satisfacción; como si el objetivo fuese tenerlos contentos y, para conseguirlo, hiciesen falta todas las modernas técnicas de la mercadotecnia. El estudiante es alguien que tiene unos derechos y unas responsabilidades respecto a la comunidad de la que forma parte. Preocupa y decepciona a la vez, que el estudiante universitario *sólo* vea la universidad como un simple medio para lograr una titulación. Es la vocación del estudiante la que lo lleva a formar parte de la comunidad académica, y hacerlo significa esforzarse para ser suficientemente digno de ello; se le pide responsabilidad e implicación en esta aventura compartida. El estudiante recibe —o habría de recibir— mucho de la universidad: no sólo se le forma para desarrollar una “vocación”, o se le prepara para ejercer una profesión, sino que también se le abren caminos para acercarse a los tesoros y a los

enigmas de la vida humana; también se le suministran los recursos para una vida diferente. A él le toca el compromiso con el estudio. Por esa razón, la exigencia comunitaria no sólo es válida para lo que serían estudios “humanísticos”, lo es igualmente para los estudios más profesionales. Baste recordar que el desarrollo de la universidad en la Edad Media fue paralelo al de los gremios que eran, precisamente, comunidades profesionales y de vida.

Naturalmente, esta vida en la comunidad de estudio supone exigencia para los profesores. Si ello no se da en el cuerpo docente, aunque sea mínimamente, todo está perdido. Y, para evitar las frustraciones y ser realista, no hace falta pensar en máximos: no se trata de que todos los profesores...; se trata de que un grupo dé el tono, que mantengan la llama, por pequeña que sea, de este modo de vida.

La exigencia no sólo procede de la vida común en tanto que tal, sino, sobre todo, de aquello que define esta concreta vida en común que es la universidad; el mayor de todos los privilegios pensables: la vida de estudio y de investigación y enseñanza. Para explicar eso me remito a una frase programática y exhortativa de Alberto Magno, extraída de su comentario al libro II de la *Política* de Aristóteles: *In dulcedine societatis quærere veritatem* (la dulzura de la vida en común a la búsqueda de la verdad). Ya sé que hablar hoy de esta dulzura de la búsqueda conjunta de la verdad puede resultar un poco exótico. Pero ello habla peor de nuestra enseñanza superior, que no sobre la bondad y la verdad de la idea.

El estudioso que vive la pregunta, y que se encuentra conmocionado en el interior de la misma, experimentará la necesidad de la paciencia y del rigor. El tiempo en la universidad habría de ser un tiempo marcado por la paciencia y no por las prisas; tampoco por el adormilamiento o la dejadez, sino por la paciencia de un trabajo constante y tenaz, y por el rigor, que no es sólo un posible complemento de una manera de trabajar, sino también una exigencia moral. Y trabajar incorrectamente, esto es, enseñar mal, no estudiar lo que se ha de estudiar o no estudiar en absoluto, producir lustrosas mediocridades, etc., no es frivolidad o pasotismo: es una falta moral hacia la comunidad universitaria.

El espacio de los seminarios, por ejemplo, es un ámbito excelente

para actualizar esta dulzura de la vida en común. Básicamente, depende de los componentes del seminario, de nadie más: el tiempo compartido en la búsqueda de la verdad. O bien lo que se denomina grupos de investigación. Aunque muchas veces estos grupos son poca cosa más que una fórmula para lograr financiación, quien se da cuenta de que la investigación intelectual también puede ser muy fructífera en colaboración, ya no podrá dejar de apostar por ello. Seminarios, grupos de investigación, comunidad de maestros y discípulos que experimentan el gozo del estudio y la enseñanza. Un viejo profesor universitario¹² — con quien he tenido la suerte de experimentar esta comunidad —, explicaba que en una sala de la biblioteca de la Universidad de Ratisbona hay colgado un cartel que, en latín, en hebreo y en alemán, transcribe las palabras fuertes y dulces, a la vez, que inician el Salmo 132: “¡Ved qué dulzura, qué delicia, convivir los hermanos unidos!”. Si alguno piensa que, precisamente porque tiene los pies en la tierra, todo esto es pura utopía, es que no ha entendido nada. Todos sabemos muy bien que en la universidad también hay competencias no siempre limpias, egoísmos y envidias, desilusiones y problemas de naturaleza muy diversa, pero también queda abierta una posibilidad de vida comunitaria que, aun de modo parcial y fragmentario, puede ser gustada en su plena autenticidad.

Queda añadir una cosa: se necesita pasión para vivir. No hay vida universitaria sin pasión. Pasiones distintas, complementarias: la pasión del que busca, del que enseña, la de quien aprende. La pasión por el tema que se tiene entre manos ayuda muchísimo a interpelar al alumno; y la conciencia de que muy a menudo no se está a la altura de lo que se está explicando también es muestra de una pasión que, en este caso, se traduce en humildad. Es muy saludable la mala conciencia y los escrúpulos por las cosas que se habrían de hacer mejor, y muy dramática su ausencia. También esto es un deber moral.

Cuando el alumno entra en esta dinámica, cuando es capaz de entender y, a la vez, despertar su propia pasión, entonces ya se ha logrado lo más importante. Cuando se ha entrado de verdad alguna vez, ya nunca

12. RIGOBELLO, A., “La formazione del ricercatore” en VVAA, *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerca in filosofia*, Roma, Studium, 1993.

se podrá salir del todo.

5. La crisis cultural y los grandes libros

La universidad es hija de la cultura europea; y la cultura europea es hija de la filosofía y de la Biblia¹³. La Biblia es un libro y los filósofos han vehiculado su pensamiento a través de los libros. Lo importante no es el libro, sino lo que vehicula, y nuestra cultura se ha ido forjando en la convicción de que los grandes libros transmiten algo que tiene que ver con el nervio más íntimo de la vida humana y que, precisamente por ello, porque contienen esta excelencia, merece la pena transmitirlos. Y, en cambio, resulta que hoy, como muy bien señala Allan Bloom, “nadie cree que los viejos libros contengan, ni puedan siquiera contener, la verdad”¹⁴. Ni tan sólo que puedan contener la verdad...

El diagnóstico que aquí apunto sobre nuestra cultura se podría plantear de otra manera y llegar a la misma conclusión¹⁵. Pero emplearé esta figura de los grandes libros porque me parece una manera muy oportuna de hacerlo.

No se trata de exigir un culto extraño a los grandes libros o un ejercicio de pedantería por medio de citas indiscriminadas, lecciones morales incluidas. Es otra cosa la que está en juego. Hay que subrayarlo: el tesoro no es el libro sino el pensamiento que transmite. “La fuente del saber, lejos de estar en los libros, está en la realidad y en el pensamiento”¹⁶. Y los viejos libros no te alejan de la realidad, más bien te acercan y te ayudan a pensar.

Alguien podría replicar que los estudios hermenéuticos sobre los grandes libros no han sido nunca tan numerosos como ahora. Y es cierto, pero también lo es que la generalización de la hermenéutica es a la vez uno de los síntomas de la enfermedad. Tenemos muy afinadas las herramientas de interpretación, pero finalmente no habrá nada para ser

13. He tratado este tema en: *D'Europa als homes*, Barcelona, Cruïlla, 1994.

14. BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza & Janes, 1989, p. 58.

15. Pienso, por ejemplo, en el análisis del significado de la postmodernidad y, en particular, del historicismo y el relativismo que hacen inviable la misma idea de verdad y de universalidad.

16. SERTILLANGES, *La vida intelectual*, Barcelona, Atlántida, 1944, p. 124.

interpretado, y se producirá una interpretación recurrente sin límite ni medida, expresión inequívoca del caos. Por una razón: *porque el contenido sólo se mantiene si alguien lo cree*. Perderemos a Platón cuando sólo haya estudios historiográficos sobre su obra, y ya nadie crea que en sus libros palpita la vida y se toca la verdad. La crisis cultural es una cuestión de fe. No es suficiente tener el libro entre las manos: es necesario también ser capaz de una cierta actitud. También se refiere Bloom a esta actitud: “La Biblia no es el único medio de amueblar una mente, pero sin un libro de similar gravedad, leído con la gravedad del creyente potencial, permanecerá desamueblada, es decir, vacía”¹⁷.

Cuando el maestro introduce al alumno en la lectura de los grandes libros, toca que le recomiende paciencia y docilidad; que le invite a contener el afán desmesurado por opinar; y que le haga ver que hay que seguir, y creer, antes de criticar. Ya habrá tiempo para esto último, pero no es en absoluto aconsejable ser productivo antes de tiempo (y cuando se comience a hacer algo así, como por ejemplo comparaciones, mejor dar prioridad a la conciliación entre los autores que a la oposición). Naturalmente, conviene también no acudir a los grandes libros porque se ha de hacer un trabajo o escribir un artículo, sino, mucho mejor, llegar a ellos desinteresadamente, o sólo interesado por el asunto en sí.

El verdadero humanismo nace de una lectura de los clásicos desde la actitud del que quiere aprender. No tanto leer a Platón o a Ovidio para saberlos ubicar en nuestra sistematización histórica del pensamiento y la literatura, sino leer para aprender algo en relación con la situación humana, leer para orientarnos. Por ello hay que desrelativizar la posible enseñanza, lo cual no es nada fácil porque el relativismo cosmovisional se ha convertido, hoy, en la garantía retórica de lo políticamente correcto. Este relativismo, junto con el igualitarismo mal entendido y la desaparición de la autoridad, son el síntoma más claro de nuestro cansancio.

Es un mal prejuicio pensar que Platón forma parte de la civilización occidental, que sólo en ella tiene sentido, y que esta civilización, como todas las demás, sólo es una entre otras, y que sus contenidos han de ser relativizados por completo. Conviene observar cómo, paradójicamente,

17. BLOOM, A., *op. cit.*, p. 61.

mientras casi nadie contempla las ciencias naturales como “simples productos occidentales”, no pasa lo mismo con la filosofía ni con la religión.

Seducidos por hermenéuticas deconstructivas, estamos perdiendo la capacidad para leer a Homero y aprender, disfrutar escuchando a Bach, pensar estudiando a Kant o rezar con Juan de la Cruz. La relación con los clásicos tiende a ser museística y cada vez menos supone un ejercicio de orientación de la propia vida.

Además de la desorientación, hay otras consecuencias de la pérdida de los grandes libros: la superficialidad es una. Perder el influjo de los grandes libros nos vuelve más banales y más esclavos de lo que hay, del aquí y del ahora, sin ánimo ni recursos para cambiarlo. La fecundidad de los grandes libros ha sido tanta que no ha hecho falta la lectura directa para sentir su influencia. En este sentido es como se puede comprender el por qué de la sabiduría de los humildes, y de su superioridad por encima de muchos de los licenciados actuales e, incluso, de los denominados hombres de cultura. Para comenzar, la sabiduría y la superioridad de los humildes viene de la propia humildad, que no tienen los que se creen en posesión del saber, sin tenerlo¹⁸. La sabiduría de mi abuela paterna —que no llegué a conocer— era la sabiduría de la humildad, del sentido común, del amor y de la fe. No le faltaba ni orientación ni profundidad, ni capacidad para escuchar a los otros. La sabiduría de la fe le venía del libro de los libros.

Como no sabemos qué queremos transmitir, porque ya no reconocemos nada superior, la consecuencia es el caos por nivelación y por exceso. *No tenemos árbol del conocimiento* (ni el que podríamos obtener de Aristóteles, ni el cartesiano...). Somos incapaces de hacer un árbol porque: no sabemos cuáles son las raíces —más bien pensamos que éstas no existen—, ni cuál es el tronco, si lo hay, y ni siquiera vemos las ramas, porque todo es hojarasca.

El desconcierto está afectando fuertemente a la enseñanza secundaria de nuestro país, diseñada con la estrecha convicción de que lo que hace falta es “estar al día y educar en la multiculturalidad”. Los teóricos de las reformas educativas menosprecian palabras como “verdad”,

18. Cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*.

“fundamento”, “esfuerzo”, “autoridad” o “grandes libros”: primero, porque ya no las entienden y, segundo, porque se creen que esta terminología es poco igualitarista y, por tanto, poco democrática. El gran dogma de hoy es: procedimiento, estructura, método; el contenido no importa. Cuando la verdad es que el procedimiento, al margen del contenido, se escurre de entre las manos.

Por ello creo, también con Bloom, que “la única solución sería al problema es una que resulta casi universalmente rechazada: la basada en los viejos grandes libros”¹⁹. Improbable, no porque no se pueda hacer, sino porque no estamos por la labor. ¿Qué pasaría si se estructurara como columna vertebral del plan de estudios de la licenciatura de periodismo, o de pedagogía, o de psicología, la lectura de la Biblia, de la obra de un gran literato (Cervantes, Shakespeare, Dostoyevski...), de un filósofo (Platón, Séneca, Descartes...), de un “científico” (Galileo, Newton, Darwin...) y la de un poeta (Quevedo, Machado, Juan Ramón Jiménez...)? Un planteamiento equivalente podría servir incluso para el preescolar. ¿Acaso no se han leído historias de la Biblia a los niños?

Como termina diciendo Steiner, nos quedamos perplejos y no sabemos qué responder ante preguntas como estas: “¿Qué voy a hacer yo por unos seres humanos que no creen que leer a Kant, o a Joyce o a Goethe, sea el *summum*, lo más excelente de sus vidas, y que, no obstante, quieren más tiempo de ocio y más campo libre para la sensibilidad? Es probable que ésta sea la pregunta más difícil de todas, y lo curioso del caso es que una gente como nosotros, los privilegiados intelectuales, casi nos hemos incapacitado a nosotros mismos para responderla”²⁰. Y continúa el viejo maestro: “Yo he dedicado mi vida a la enseñanza, a tratar de decirles a un número muy reducido de seres humanos: ‘Seguid leyendo a Homero, y a Virgilio y a Dante. ¡Ahí palpita la vida!’ Puede que me equivoque, pero mi convencimiento no lo puedo disfrazar”²¹.

Sintetizo: hemos abandonado la comunidad de los grandes hombres y los grandes libros. Y lo hemos hecho porque, en el fondo, hemos perdido en comprensión de la vida. Entre otras cosas, disimulamos esta pér-

19. BLOOM, A., *op. cit.*, p. 355.

20. V. A., *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 102.

21. V. A., *La paradoja europea*, *op. cit.*, p. 106.

dida con el afán por estar al corriente de lo que pasa, de lo que se publica, de lo que se hace... con eso que, genéricamente, denominamos “actualidad”.

Nos conviene, como nunca, no llenar el silencio, buscar espacios, y crear comunidad de personas que escuchen las palabras y recuperen su significación. Nos conviene leer bastante, pero no muchos libros; y escoger bien, porque los grandes libros, y el sentido común, nos enseñan que el hombre es mortal y que la vida es corta.

6. Conclusión

He expuesto, básicamente, cuatro ideas: que constituye un error sostener, del modo como se suele hacer, que la universidad ha de estar al servicio de la sociedad; que las “funciones” de la universidad forman una sola figura; que la esencia de la universidad es un modo de vida; y que el problema más grave que afecta hoy a la universidad es el de una muy profunda crisis cultural.

El futuro de la universidad, y de la vida intelectual en ella, dependerá de no sostener el primer tópico ni disolverse en lo indiferente; de saber ejercer y mantener las diversas funciones como una sola figura; de esforzarse por un modo de vida diferente; y de resistirse a romper con la excelencia.

Nomadismo e intemperie. Metamorfosis del intelectual católico

Francesc Torralba Roselló*

I. Los desafíos de la vida intelectual

No resulta nada fácil acotar el significado del término *intelectual*, pues a lo largo de este dramático siglo, este término ha sido utilizado de formas tan dispares e, inclusive, tan antitéticas, que cualquier esfuerzo especulativo para determinar en qué consiste *ser* intelectual, constituye una tarea vana y condenada al fracaso. Desde la mirada apologética e ingenua, donde el intelectual se define como un sujeto virgen e inmaculado que hace progresar la libertad y el conocimiento humanos, hasta la crítica feroz a la figura del intelectual por vulnerar sus principios¹, el espectro de matices es infinito.

Pero, además, la cuestión adquiere un notable grado de complejidad en este tiempo de transición, porque en nuestro contexto cultural, social, religioso y político, la figura del intelectual y lo que representaba en otro tiempo está gravemente amenazada. En el gran escenario multimediático, el intelectual ha dejado de ser voz profética y sus palabras se deshacen en la atmósfera, porque el *último hombre* ya ha dejado de creer en las *Grandes Palabras* y en las *Grandes Ilusiones*. Sólo le queda “el pequeño placer para el día y el pequeño placer para la noche”². Además, su construcción intelectual está sujeta a la industria cultural y

* Francesc Torralba Roselló es profesor de la Universitat Ramon Llull.

1. Ver, por ejemplo, la tesis de J. Benda en *The Treason of the intellectuals*, Norton, Londres, 1980. Este ensayo ha sido percibido por la posteridad más como un ataque feroz contra los intelectuales que renuncian a su vocación y comprometen sus principios que como un análisis sistemático de la vida intelectual.

2. Cf. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 40.

sólo existe si se involucra en los engranajes del espacio público y virtual.

En este contexto, uno se pregunta: ¿Qué significa ser intelectual en plena tiranía del pensamiento único? ¿Qué papel puede jugar el intelectual tradicional, esto es, *l'homme de lettres*, en la cultura mediática?³ Y ¿qué peso puede tener en la sociedad del espectáculo, de la frivolidad y del *talk-show*? ¿No resulta ya una figura arqueológica cuyo destino es el salón de un Gran Museo Antropológico? La verdad es que hace ya tiempo que la figura del intelectual ha entrado en descrédito, especialmente después de la descomposición de los grandes *-ismos* de este siglo y de la crisis de las Grandes Utopías seculares⁴. Después de la *de-construcción* de todos los muros (de izquierdas y de derechas) que los intelectuales construyeron durante el siglo XIX y el siglo XX. La tarea utópica sufre un gran retroceso y la implicación de los intelectuales en el conjunto de la *polis* se reduce, a menudo, a la articulación de palabras efímeras y espúreas.

1. Arqueología conceptual

Después del existencialismo, del marxismo, del estructuralismo y del personalismo, el intelectual se ha quedado sin morada y debe pensar la realidad —¡ésta es su tarea fundamental!— desde la intemperie y en movimiento dinámico. Este pensar más allá de los *-ismos* constituye una posibilidad nueva y tal vez puede activar un bricolaje de ideas altamente creativo⁵. El intelectual de final de siglo ha salido, por obligación, por cansancio o por propia iniciativa, de su feudo ideológico y se ha visto impelido a pensar la realidad desde otro ángulo, superando los viejos prejuicios de su antiguo *-ismo*. La descomposición global de su hogar intelectual plantea una nueva posibilidad y puede tener un efecto catár-

3. Una buena aproximación se puede hallar en: VV.AA., *Los intelectuales en la sociedad de la información*, Anthropos, Barcelona, 1987.

4. Sobre el lugar del intelectual resulta interesante leer: F. BON, M. A. BURNIER, *Les Nouveaux intellectuels*, Seuil, Paris, 1971; M. BLANCHOT, *Les intellectuels en questions*, en *Le Débat* 29 (1984) 3-28; T. MALDONADO, *¿Qué es un intelectual?*, Paidós, Barcelona, 1998; J. BERRIO, E. SAPERAS, *Els intel·lectuals, avui*, IEC, Barcelona, 1993 y N. BOBBIO, *La duda y la elección*, Paidós, Barcelona, 1998.

5. Cf. F. BOURRIGAUD, *Le Bricolage idéologique*, PUF, París, 1980.

tico. Pero puede también, por el efecto péndulo, trasladar la vida intelectual al campo de lo efímero y de la estupidez, de la sinrazón y del entretenimiento. El desmoronamiento de los *-ismos* puede acelerar procesos antitéticos.

Sin embargo, no parece adecuada una lectura meramente catastrofista del final de los *-ismos*, pues la tarea de tomar distancia respecto al propio *-ismo*, es altamente positiva y permite relativizar y poner en tela de juicio la dogmática trascendental de dicho *-ismo*, sus condiciones de posibilidad. Las ideologías sólidas e inamovibles dejan paso a ideologías elásticas y flexibles, los grandes dogmas metafísicos de antaño se ponen en entredicho y las inquisiciones —santas o laicas, de derecha o de izquierda— pierden su sentido y su razón de ser. El intelectual disidente, el intelectual heterodoxo deja de existir, porque su existencia se definía por contraposición a un *corpus* doctrinal, a una ortodoxia e inclusive a una ortopraxis⁶.

En este marco cultural, las distancias ideológicas se recortan significativamente, “el mundo se ha hecho más pequeño”⁷ y la tentación del pensamiento único invade todo el escenario público. Algunos viejos intelectuales reformulan sus tesis y tratan de resistir a la inercia global, otros se suben al tren del pensamiento único borrando tras de sí las huellas de su pasado y sus jóvenes convicciones. Los movimientos de la intelectualidad son plurales y dispersos. Esta desubstancialización de los *-ismos* provoca una sensación global de orfandad, inclusive de traición, de desencanto y pesimismo. Si es verdad que el gran peligro de Europa es el cansancio, entonces, resulta fundamental la tarea de crear pensamiento, de crear colectivamente Ideales y Horizontes políticos y sociales en mayúsculas.

Sin embargo, este descalabro global de los *-ismos*, también plantea otra posibilidad, a saber, la actitud elástica y la apertura intelectual. El intelectual decimonónico está, por lo general, herméticamente cerrado en su *-ismo*, contempla el mundo desde un determinado ángulo y lo describe a partir de unas determinadas herramientas conceptuales. Sin embargo, en la actualidad, se halla en otra circunstancia y está más predis-

6. Cf. A. CELLA, *The Intelligentsia and the Intellectuals*, Beverly Hills, California, 1976.

7. Cf. F. NIETZSCHE, *Idem*, p. 39.

puesto a la recepción del otro, aunque el otro tampoco es una alteridad pura, sino también desdibujada. El descrédito de lo otro, por ser otro, constituye una dinámica propia de los *-ismos* cerrados y excluyentes. El final de los *-ismos* puede ser, también, el final de las inquisiciones.

Las grandes batallas dialécticas, los enfrentamientos viscerales entre los representantes intelectuales de los distintos *-ismos* constituyen un episodio de la historia pasada. Entonces tenía sentido la discusión, el enfrentamiento acalorado, pero en este final de siglo las grandes diferencias se han disipado y, como dice Zaratustra del último hombre, “la gente continúa discutiendo, mas pronto se reconcilia —de lo contrario, ello estropea el estómago”⁸. El intelectual, en términos globales, ha abandonado su papel de apologeta y de antiapologeta de un determinado *-ismo*, se quedado solo y desprotegido en el desierto de la realidad y se ve obligado a avanzar solitariamente como si de un nómada se tratara⁹. Si es verdad, como dice M. Heidegger, en una enigmática expresión, que el desierto crece, entonces, el número de nómadas también irá en aumento.

2. *Una mirada retrospectiva*

Sin ánimo de acotar históricamente la vida de este rico vocablo, es necesario recorrer, para lo que aquí nos interesa, algunos de sus episodios más significativos, para aclarar lo que ha significado en un determinado momento de nuestra historia colectiva el *ser* intelectual y, para imaginar, si cabe, lo que pueda significar ser intelectual en la cultura de la información de este siglo que tímidamente se asoma por el horizonte¹⁰. Sin embargo, nuestro objetivo no se limita exclusivamente a vislumbrar esta posibilidad, sino a pensar otra posibilidad todavía más remota, a saber, la de si todavía tiene sentido ser intelectual católico en nuestro presente.

En un mundo que ha sido caracterizado como postcristiano¹¹ y posttipográfico¹², ¿cuál es el hábitat del intelectual católico? ¿Qué sentido

8. *Ibidem*, pp. 40-41.

9. Cf. J. L. MARION, *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid, 1994.

10. Sobre la génesis histórica del intelectual, todavía es útil ver: L. BODIN, *Les intellectuels*, PUF, París, 1962.

11. La expresión es de J. L. GONZÁLEZ DE CARVAJAL.

12. Cf. G. STEINER, *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1998.

tiene su existencia? ¿No se trata de rareza antropológica o de un tipo humano que pereció ya hace décadas? Si la figura del intelectual está puesta entre paréntesis, la del intelectual católico todavía es más enigmática, pues representa una tipología del ser y del pensar muy extraña en nuestro presente, una auténtica *rara avis*. No porque no haya católicos, sino porque desde hace ya varios siglos, el divorcio entre catolicismo y cultura se ha acrecentado significativamente y quedan muy pocos vínculos que mantengan ese puente erguido. El desmoronamiento de los *-ismos* y la crisis de militancia también ha afectado al cristianismo. La verdad es que en la última mitad de siglo, el desplazamiento del cristianismo en la vida cultural, social y política resulta evidente y, por ello, el intelectual católico, en el conjunto de la cultura, es raramente visible.

Aunque uno puede pensar, con razón, que la tarea que nos proponemos aquí constituye un esfuerzo anacrónico por referirse a una temática que en otro tiempo, no muy lejano, por cierto, tuvo mucho eco; no es nuestro propósito desarrollar aquí un ensayo de arqueología conceptual. Hasta cierto punto es verdad que la unión del término *intelectual* con el término *católico* da como resultado un vocablo extraño en el contexto de la cultura contemporánea, pero consideramos posible su articulación.

Después de la agónica descomposición de los *-ismos* y de la crisis de la militancia, el intelectual *engagé* y todo su mundo se ha hundido en el pozo del olvido y, por otro lado, lo cristiano constituye algo extraño y hasta exótico en la producción cultural contemporánea. Sobreviven algunos resistentes, pero para muchos de nuestros contemporáneos representan, como siluetas fantasmales, los demonios del pasado. A pesar de ello, nuestro objetivo, aquí consiste en tratar de aclarar qué espacio le queda al intelectual católico en nuestra esfera cultural y cuál puede ser su papel en el *Gran Teatro del Mundo*.

El perfil del intelectual del siglo XX debe buscarse en el siglo XVIII, *le Siècle des Lumières* y, en último término en el Renacimiento, esto es, en Erasmo de Rotterdam. El nacimiento de la figura del intelectual está íntimamente relacionado con la génesis de las ciudades europeas, con la invención de la imprenta, la puesta en marcha de la Reforma de Lutero y la libre circulación de ideas y de mercancías. El intelectual es, desde el principio, un tipo urbano, un burgués que vive y trabaja en la *civitas* y piensa críticamente la realidad social, política y religiosa desde su

condición de laico. El intelectual renacentista imagina un mundo mejor y elabora grandes utopías de la felicidad humana: desde *La Ciudad del Sol* de Tomás Campanella hasta la conocida y citada *Utopía* de Tomás Moro.

El precedente más inmediato del intelectual contemporáneo no es el renacentista, sino el filósofo ilustrado, el burgués parisino que imagina una sociedad libre y democrática y teoriza en torno a la separación de poderes y en torno a la democratización del saber y del poder. Para I. Kant, la ilustración, entendida como salida del hombre del estado de minoría de edad, está estrechamente conectada con el uso público de la propia razón, entendido, a su vez, como el uso que de ella hace un escritor ante la totalidad del público de los lectores. Los referentes inmediatos de los intelectuales del siglo XX son los librepensadores franceses, los enciclopedistas, Diderot, Voltaire, D'Alembert, D'Holbac y los *Aufklärer* de Königsberg y de Berlín que, a diferencia de los parisinos, viven de una cátedra universitaria y construyen una filosofía académica.

Posteriormente, en el siglo XIX, la figura del intelectual adquiere más peso político y social y se vincula estrechamente a una determinada ideología y a un determinado modelo político y social de carácter revolucionario. El utópico Saint Simon, por ejemplo, consagra la figura del intelectual y lo coloca en una especie de consejo sacerdotal supremo por encima de los intereses materiales. En este contexto, el intelectual acostumbra a rodear su ministerio de una aureola casi religiosa: la cual, de hecho, no es gratuita ya que al fin y al cabo su papel en la sociedad moderna suple no pocas funciones del antiguo y decaído magisterio sacerdotal. Con sus esporádicos intentos de profetismo, el intelectual decimonónico se convierte en guía social y revulsivo político¹³. El intelectual, en este ambiente, se erige en el cabecilla teórico de un determinado movimiento popular, en la mente reflexiva del mismo, el creador de discurso¹⁴.

Auguste Comte, una de las figuras intelectuales más influyentes en el siglo XIX y en el siglo XX, asume existencialmente la idea de intelectual y le define como el director espiritual de la nueva sociedad, llamado a

13. Sobre la relación entre el intelectual y el poder político en el siglo XIX, ver: E. SHILS, *The intellectuals and the Powers*, University of Chicago Press, Chicago, 1972.

14. Cf. E. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, Marcel-Rivière, París, 1914.

unir moral y saber. En efecto, el intelectual comtiano representa el profeta del tercer estadio de la humanidad, el estadio positivo y su función consiste en tejer un vínculo entre la ciencia natural y la sabiduría humana. La función moralizante de la antigua jerarquía religiosa se desplaza hacia la figura del intelectual que también moraliza, pero desde un discurso laico. Esta figura del intelectual está legitimada por el cientismo y el positivismo. En efecto, lo que le legitima es su creencia en la ciencia y su fe en el progreso indefinido de la humanidad futura. El intelectual positivista relega a un plano infantil las manifestaciones religiosas de la vida humana y se convierte en el padre espiritual de la sociedad futura, en una figura dotada de una virginidad moral cuyo destino es el Bien Común y el servicio a la humanidad del hombre.

En esta línea discursiva, el mismo Antonio Gramsci considera que la función del intelectual consiste en definir el contenido ético del Estado, es decir, en velar por el respeto a la humanidad y a sus derechos fundamentales. Desde su punto de vista, la función intelectual se puede encarnar a través de dos tipologías: la primera está constituida por intelectuales tradicionales, tales como profesores, sacerdotes y administradores, los cuales llevan haciendo aproximadamente las mismas cosas de generación en generación; la segunda tipología es la de los intelectuales orgánicos, que en opinión del pensador italiano están conectados directamente con clases o empresas que se sirven de los intelectuales para organizar intereses, aumentar el poder y acentuar el control que ya ejercen.

En este contexto, el peso de los intelectuales religiosos y eclesiásticos es cada vez menor. El divorcio entre el discurso laico y el discurso intelectual católico se acrecienta con el siglo y no sólo se acrecienta sino que adquiere un cariz beligerante. Desde las posturas intelectuales eclesiales se anatemia globalmente la cultura moderna y sus distintas expresiones. Este proceso adquiere sus máximas cotas de intensidad en el Concilio Vaticano I y, posteriormente, en el *Syllabus*. Después del caso Dreyfus, se asiste a una acelerada descomposición del intelectual clérigo en beneficio del intelectual orgánico de la burguesía francesa.

Los derroteros del intelectual en el siglo xx son tortuosos y largos de recorrer. Antes de caer en descrédito, J. P. Sartre, el paladín del existencialismo ateo, encarnó durante décadas la imagen del intelectual *enga-*

gé y se convirtió en modelo de las generaciones más jóvenes en el bullicio de la postguerra europea. Entre los tópicos del intelectual existencialista, J. P. Sartre reivindica su libertad de espíritu y de acción. Se trata de una libertad absoluta, heroica y sin vasallaje alguno¹⁵. La libertad, de la que tan celoso se muestra, le es radicalmente necesaria: sin libertad, no hay para él posibilidad de literatura. Según su criterio, la cultura ha de basarse forzosamente en las condiciones que ha dejado establecidas, no tanto de hecho como en teoría, la sociedad liberal.

A lo largo del siglo XX, la libertad se convierte en el patrimonio más caro de la intelectualidad y también en la condición de posibilidad de la existencia del intelectual. La tarea del intelectual consiste en salvaguardar esta independencia o autonomía frente a los distintos poderes políticos, religiosos, económicos o mediáticos y, precisamente por ello, por muy grandes que sean sus convergencias con el partido rebelde, el hombre de letras duda en afiliarse al mismo: su agregación a un partido le llevaría a dimitir de aquella libertad, para convertirse en un simple portavoz de la doctrina establecida y en un servidor letrado en sus campañas.

“El hombre de letras europeo —dice el ensayista Joan Fuster en el *Diccionario para ociosos*— aspirará,..., a conservar la autonomía, a aumentarla, erigiéndose así ante los poderes, las injusticias y las intimidaciones. La aspiración quizá ha resultado a la larga un poco petulante. Pero desde el punto de vista psicológico, es un factor que no deja de tener importancia. Mientras en el intelectual moderno siga arraigada esta convicción, no abandonará su reserva. Para bien o para mal. Cobarde y trampeando, tratará de resistirse”¹⁶.

En este marco histórico de la postguerra europea, el intelectual se desmarca de la clase burguesa y lanza una acción radical contra el espíritu burgués. J. P. Sartre recriminaba a los intelectuales el miedo de romper todas sus ataduras con los mecanismos burgueses que combatían, pero que en última instancia les protegían y les alimentaban. Se establece una relación de *filia* y *fobia* simultáneamente, no sólo con la clase burguesa, sino con los representantes del poder.

15. Cf. J. P. SARTRE, *Los caminos de la libertad*, vol. 1, Alianza Editorial, Madrid.

16. J. FUSTER, *Diccionario para ociosos*, Edicions del Mall, Barcelona, 1986, p. 135.

A los intelectuales de derecha les denomina J. P. Sartre, perros de guardia de la ideología dominante, pues desde su punto de vista la función del intelectual consiste en desvelar la verdad, una verdad que no sólo debe reivindicarse exclusivamente desde la ciencia, sino desde la acción práctica desmitificadora del mundo que pretende acabar con las desigualdades y la explotación de los humillados. Desde esta perspectiva que tanto influjo ha tenido a lo largo del siglo, el objetivo último del intelectual es conseguir la libertad real de pensamiento frente a la ideología dominante, revelar el mundo para cambiarlo. P. Bourdieu considera, en esta línea, que el intelectual está en una situación privilegiada de poder tomar conciencia de sus determinaciones genéricas y específicas y de liberarse de las mismas¹⁷.

3. *Desencanto y reconstrucción del intelectual*

Después de la agonía de las ideologías, del existencialismo y de la desmitificación biográfica de los *Grandes Intelectuales*, entre ellos, J. P. Sartre, estas tesis sobre el intelectual resultan tan discutibles como ingenuas. En efecto, la pretendida libertad heroica del intelectual sufre una reducción significativa desde múltiples planos. A lo sumo, se puede hablar de una libertad vulnerable, relativa y circunstancial, pero en el universo global ya no tiene sentido la idea de libertad pura. Hemos descubierto, por otro lado, que resulta imposible una mirada pura y transparente de la realidad y que toda mirada, con mayor o menor intensidad, conlleva una carga ideológica.

La mirada del intelectual nunca ha sido *des-ideologizada*, pero hubo un tiempo que esto fue objeto de fe. Lenin, siguiendo a Marx, definió *ideología* como una imagen interesadamente falsificada de la realidad y llegó a creer que su materialismo dialéctico e histórico constituían tesis de carácter científico, ausentes de ideología alguna. Finalmente, también hemos desenmascarado la pretendida pureza y neutralidad de los *Grandes Intelectuales* del siglo y hemos descubierto los engranajes alienadores de su obra y de su producción. Por todo ello, la figura del intelectual *engagé* ha entrado en descrédito y con él todo un siglo de emi-

17. Cf. P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980.

nentes escritores desde E. Zola hasta Simone de Beauvoir, pasando por Camus, Bernanos, Mauriac y Russell¹⁸. Pero ello no significa que no exista un nuevo espacio para conquistar y para desarrollar la tarea intelectual.

El marco cultural, social y político se ha transformado significativamente y también el papel del intelectual en el mundo. Desde la perspectiva sociológica de la postindustrialización, donde la comunicación y la información lo acaparan todo, muchos autores han expuesto el papel imperialista de las tecnocracias. El mundo de vida sufre una colonización radical de la razón económica y de la razón tecnocientífica y en este marco la tarea intelectual no puede desarrollarse como antaño, sino que se ve impelida a negociar, a rebajar sus máximos para introducir un discurso significativo en el mundo.

Gouldner, por ejemplo, bipolariza el mundo intelectual en dos ámbitos: los que representan la tecnología revolucionaria, destructora de los valores y de la solidaridad tradicional, y los intelectuales humanistas críticos con los senderos de emancipación tecnocientífico. Quizás en este segundo bloque, es posible detectar el papel del intelectual futuro. Resistencia, pero no sólo desde la convicción, sino también desde la responsabilidad¹⁹.

Desde esta perspectiva, quizás se pueda definir el papel del intelectual en el presente como un productor de símbolos que, en virtud de su estatuto, se pronuncia sobre las grandes orientaciones de la ciudad. De hecho, el término *intelectual* designa, de por sí, el conjunto de productores y transmisores de signos y de símbolos en una sociedad determinada. Shils pone de relieve que en una sociedad siempre existe y existirá una minoría que se dedica a lo sagrado, a la naturaleza del universo, a los valores fundamentales que regulan las relaciones sociales, que tratan de buscar lo esencial²⁰.

Se trata, en el fondo, de imaginar lo que puede llegar a ser y, en este sentido, la tarea que se vislumbra en el horizonte es una tarea ingente.

18. En esta línea resulta profético el texto de R. Aron, *L'Opium des intellectuels*, Calman-Lévy, París, 1955.

19. El intelectual es más sensible a los sentimientos que a las consecuencias de sus proposiciones. Siguiendo la distinción de M. Weber, se puede decir que la moral del intelectual es de convicción más que una moral de responsabilidad.

20. Cf. E. SHILS, *The intellectuals and the powers*, University of Chicago, Chicago, 1972.

Después del desencanto secular, resulta necesario imaginar la figura del intelectual en el presente. Entre el discurso maximalista y puritano del intelectual *engagé*, y la cómoda instalación del intelectual postmoderno, cabe un espacio para el desarrollo del intelectual futuro. Entre la utopía megalómana e insensata y la contrautopía resignada y asqueada, existe un espacio para pensar la realidad y criticar sus lógicas perversas. Éste es el espacio que, a nuestro juicio, debe conquistar el intelectual. “Los auténticos intelectuales —dice E. W. Said— nunca son más ellos mismos que cuando, movidos por una pasión metafísica y por desinteresados principios de justicia y de verdad, denuncian la corrupción, defienden al débil, se oponen a la autoridad imperfecta u opresiva”²¹.

El intelectual debe constituirse sobre una notoriedad que no tiene nada en común con los asuntos públicos, tiene que asumir la función de representar el interés general y su acción debe revelar ética, es decir, tratar de acercarse a la justicia y a la verdad. En la sociedad de la información, el intelectual no se define por tener más información, sino por el modo de recibir esta información y de situarse en el mundo comunicacional. La recepción de la información y la transmisión de ideas deben ser los elementos diferenciales de la tarea intelectual. La recepción tiene que caracterizarse por la desconfianza sistemática frente a lo dicho y la duda permanente frente a lo impuesto. Al fin y al cabo, su conocimiento debe estar al servicio de una hermenéutica desmitificadora de lo social. En efecto, se trata de agarrar de nuevo el martillo de F. Nietzsche y romper los tópicos sociales y las imágenes que banalizan la complejidad de lo real.

Frente al desencanto del mundo operado por la razón analítica (M. Weber), el intelectual debe responder con un discurso en el que trate de integrar, por un lado, el prosaísmo inherente a las contingencias del orden económico y político y, por otro lado, sus convicciones ético-filosóficas. No se trata de crear otra contracultura, no se trata de elaborar un discurso alternativo marginal que subsiste más allá del sistema, sino de introducir cuñas críticas en el epicentro del sistema y desde el mismo sistema, para que, al fin y al cabo, el discurso sea significativo y tenga eficiencia en la estructura social y política. Negociación, disensión, acuerdo.

21. E. W. SAID, *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 25.

Husserl, en la famosa conferencia sobre *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, pronunciada en la Asociación de Cultura de Viena el 7 y 10 de mayo de 1935, insiste en el valor teleológico de la vida intelectual. La razón constituye, al fin y al cabo, el instrumento fundamental de la tarea intelectual y por ello la fe en la racionalidad es básica para la construcción en el futuro. “La crisis de la existencia europea —dice E. Husserl— tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como ‘buenos europeos’ con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal”²².

La vida intelectual tiene una raíz teleológica y dinámica, se estructura alrededor de un eje fundamental que es la racionalidad y se proyecta hacia un fin que es la defensa de la humanidad presente y futura. El contrapunto a la vida intelectual, al ejercicio del pensar y del dialogar, es la barbarie, la sinrazón, la nocturnidad del ser humano. Frente a la recaída en la barbarie, sólo la fe y la esperanza en la razón pueden dar oxígeno a la vida intelectual.

II. Las perplejidades del intelectual católico

La muerte del filósofo francés Jean Guitton a la edad de ochenta y nueve años pone punto final a una etapa de ilustres intelectuales católicos franceses. J. Lacroix, M. Nédoncelle, E. Mounier, G. Marcel y otros grandes hitos de la intelectualidad cristiana, como K. Jaspers, F. Ebner

22. E. HUSSERL, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 127-128.

y P. Landsberg han desaparecido del horizonte cultural europeo. Este hecho no sólo representa la disolución de un conjunto creativo de pensadores, sino de un grupo de intelectuales carismáticos que tuvieron la habilidad y la osadía de estar presentes en el mundo desde una determinada identidad política, religiosa y social.

También los grandes teólogos conciliares que arrancaron la teología católica de su anquilosamiento histórico y articularon el *aggiornamento* de la Iglesia desaparecen lentamente del horizonte cultural y eclesial: K. Rahner, H. U. von Balthasar, Y. Congar, M. Chenu, E. Schillebeeckx y B. Häring, cada cual a su modo, desde su perspectiva personal y desde su carisma aportó una luz en el conjunto de la Gran Teología del siglo XX. El agónico desfile de los grandes maestros teológicos del siglo XX es altamente preocupante, pues paralelamente a ello, renacen corrientes y formas de pensar la fe que se alejan cualitativamente de las conquistas históricas del Concilio Vaticano II y se instauran en la vida eclesial sin, a penas, reacción crítica por parte de la intelectualidad.

Frente a este proceso de lenta descomposición, la perplejidad se adueña de los escasos intelectuales católicos que crean pensamiento en la actualidad. En términos generales, la ubicación de dicho intelectual en el seno de la sociedad es muy marginal y ya no es objeto de ninguna hostilidad. Aunque todavía existen brotes de anticlericalismo decimonónico, especialmente en nuestro país y por razones históricas, el hecho es que, la crítica visceral al intelectual cristiano por ser de la esfera eclesial, se ha difuminado. En primer lugar, porque la presencia de dichos intelectuales en la industria cultural y audiovisual es muy escasa; en segundo lugar, porque los escasos creadores culturales son, en términos generales, laicos y laicas y, en último lugar, porque estamos frente a una nueva generación que desconoce globalmente la esencia del cristianismo y no lo interpreta como amenaza. El anticlericalismo cultural es, al fin y al cabo, una reacción hostil al clericalismo, pero si el clericalismo se ha extinguido, entonces la actitud hostil frente a él es puramente residual.

Después del declive de los *-ismos*, las diferencias ideológicas, religiosas y políticas se han difuminado y en el gran caldo intelectual, preside una atmósfera de tolerancia y de aceptación mutua que, en algunos casos, se convierte en indiferencia explícita. Pensar en categorías

cristianas el mundo y la historia constituye una rareza, pero ya no levanta sospechas ni cautelas, pues la generación que sufrió los avatares del Nacionalcatolicismo empieza a dejar vacantes en el escenario cultural y los *nuevos* no tienen los prejuicios históricos de sus antecesores. Dicho de otro modo, pensar en clave cristiana ahora y aquí, resulta, inclusive, original y extraño. Sin embargo, la ausencia de maestros y de referentes vivos —de *carne y huesos*— constituye una pérdida fundamental y ello conlleva la ruptura de una transmisión oral de saberes y experiencias.

De lo que se trata, ahora y aquí, es de analizar los rasgos fundamentales de la relación entre el intelectual cristiano y su entorno social, cultural político y eclesial, pero no con una mera intención descriptiva, sino prescriptiva. La relación entre ambas esferas se ha desarrollado a lo largo de la historia de manera distintas, pero no es nuestra intención proyectar una mirada histórica, sino pensar cómo debería ser, cómo podría llegar a ser en el futuro inmediato. Por lo tanto, lo que sigue es un reflexión programática y minimalista en torno al *deber ser* del intelectual católico y no en torno a lo que, de hecho, *es* o ha sido a lo largo de la historia.

1. Deseo de la Diferencia

El pensar jamás parte de cero; nunca, ni siquiera en sus comienzos presocráticos. Por el contrario, el pensar parte de saberes y de experiencias, a veces de innumerables saberes, de supuestos previos en los cuales se está, y justamente sobre ellos surge y se plantea el problema del pensar, y se construye una filosofía en una situación determinada. El pensamiento parte en cada caso de creencias, ideas, vigencias sociales, de todo un repertorio de realidades previas a cada filosofía, pero todo eso no es parte del contenido de la filosofía, y ésta por consiguiente, tiene que buscar su evidencia y su justificación por sí misma.

En este sentido, esos supuestos no actúan como parte integrante de la filosofía, sino que la filosofía tiene que reobrar sobre ellos, justificarlos y convertirlos en filosofía; entonces y sólo entonces podrán ser parte de ella. Como dice Julián Marías, “la prefilosofía condiciona la filosofía; pero no es filosofía hasta que ésta reobra sobre ella, la transforma, la ele-

va al nivel filosófico, *da razón* de ella”²³. El intelectual católico piensa desde un subsuelo prefilosófico que es su convicción de fe, su experiencia religiosa, su experiencia de comunidad. Piensa *desde ahí* y sólo desde ahí puede tener valor y coherencia su pensar.

Si el obrar sigue al ser, como dicen los clásicos latinos, entonces el pensar también sigue al ser, o dicho de otro modo, el pensar es expresión de la identidad, de una determinada manera de *estar-en-el-mundo*. La autenticidad del pensar se manifiesta en la coherencia entre el discurso y el ser. Tratar de disimular o enmascarar el trasfondo anímico del propio pensar en aras a una pretendida científicidad imposible, resulta tan ilusorio como estúpido. Siempre se piensa desde una determinada posición, que puede ser explícita o implícita, conocida o desconocida por uno mismo, pero lo que resulta fundamental en el ejercicio intelectual es expresar los supuestos, manifestarlos con humildad, pero sin debilidad, en definitiva, practicar la transparencia.

En un contexto de globalización mundial, de implantación progresiva del pensamiento único, constituye un deber fundamental de todo intelectual, pero especialmente del intelectual católico, defender el derecho a la diferencia, el derecho a pensar diferente y a articular una visión del mundo y de la historia distinta. El pensamiento único es, en el fondo, la ausencia de pensamiento, porque el pensar, por definición, es plural y no puede dejar de serlo en la medida en que quienes piensan, esto es, los hombres y las mujeres, son distintos y cada cual es singular. Sólo el pensamiento del último hombre puede calificarse de pensamiento único, porque como dice Zaratustra, el último hombre ha perdido su identidad, su voluntad de ser, su singularidad en el mundo, o para expresarlo con Kierkegaard, su primitividad²⁴.

El intelectual católico debe optar por una apología de la diferencia, pero no solamente como contrapunto a una tendencia homogeneizadora, sino por coherencia personal, por compromiso con el pensamiento y con las propias convicciones. La voluntad de consenso debe ser intrínseca a su acción en el mundo, pero también su capacidad de disenso cuando, desde su trasfondo vivencial, considere inadecuada una determinada ló-

23. J. MARÍAS, *Problemas de la filosofía*, BAC, Madrid, 1982, p. 129.

24. Cf. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid, 1982, p. 174.

gica de proceder o de actuar. “El intelectual, así descrito, —dice E. W. Said— es una figura representativa que importa: alguien que representa visiblemente un determinado punto de vista, y alguien que ofrece representaciones articuladas a su público superando todo tipo de barreras”²⁵.

El respeto por la diferencia y la búsqueda de la diferencia constituyen actitudes fundamentales de la vida intelectual. El respeto a la diferencia no debe interpretarse como un mal menor, como una necesaria concesión a la vida práctica de los ciudadanos, sino como una virtud fundamental, como un hábito que enriquece y perfecciona al ser humano. La Diferencia es bella, la reiteración de lo mismo resulta anodina y gris. La lucha por la diferencia, por la singularidad del pensar, por el pensar libre y creativo, deberían ser elementos muy propios de la vida intelectual. La creación, en el Génesis, no se describe como una masa amorfa e idéntica, sino como una pluralidad de entes donde, cada cual, a su modo, embellece el conjunto del universo. La diferencia entitativa, pues, tiene un origen divino y no debe interpretarse como un mal menor.

En el fondo, de lo que se trata es de preservar la libertad de espíritu y de pensamiento y defender al individuo singular de cualquier forma de homogeneización o disolución de su singularidad. La defensa del individuo, de cada cual en su singularidad, constituye un elemento axial del cristianismo, según Kierkegaard, y también debería serlo en la vida intelectual. Ello desemboca en una actitud: resistencia y la negociación continua.

2. *Praxis de la Sospecha*

La exigencia fundamental del intelectual que vive su tarea desde la autenticidad es pensar la realidad, pensarla con hondura y tratar de orientarse racionalmente en la vida práctica, en la vida ética y política. En el seno de este paradigma, la exigencia básica del intelectual católico es pensar la complejidad de lo real sin reduccionismos metodológicos o formales y desde sus convicciones religiosas, en equilibrio dinámico con las exigencias racionales y tratando de hurgar las consecuencias

25. E. W. SAID, *op. cit.*, p. 31.

prácticas de tal reflexión.

El pensar es la nota predominante en la vida intelectual, pero en el intelectual católico, este pensar adquiere una forma y una orientación que viene determinada por un sistema de creencias previo que, asimismo, debe someterse constantemente a crítica y a autorreflexión. La premisa fundamental de la vida intelectual, es la práctica de la sospecha, no sólo *ad extra*, sino también *ad intra*. Al fin y al cabo, la práctica de la sospecha sólo adquiere valor ético cuando también se proyecta hacia uno mismo.

El pensar jamás es neutro, puro y virgen, sino que viene delimitado y posibilitado desde un fondo de vida. El intelectual católico piensa desde un fondo experiencial y ello delimita su mundo, pero también posibilita un marco de reflexión nuevo y singular, especialmente en un mundo aséptico y distante de ese fondo vital. El intelectual católico debe pensar *desde* ahí y debe hablar *desde* ahí, tratar de disimularlo sería una forma autoaniquilación intelectual, pero asumiendo los límites implícitos a su mirada y las posibilidades inéditas que se desprenden de ella.

Al fin y al cabo, todo intelectual piensa desde un ángulo teórico y práctico, desde un centro de gravedad que, por lo general, está implícito en la hipodermis de su discurso. Cuando uno es consciente de ello, cuando es capaz de aclararse para sí mismo porqué piensa lo que piensa, entonces debe explicitarlo públicamente y manifestarlo constituye una tarea básica de honestidad intelectual. También el intelectual católico debe aflorar sus *prenotanda* y asumir conscientemente los límites de estos preámbulos.

La vida intelectual es *autorreflexión* y también *heterreflexión* abierta a todos los ámbitos y niveles de la realidad social, sin subterfugio o disimulo alguno. Michel Foucault considera que el intelectual universal es precisamente el que, a pesar de ser un intelectual específico que trabaja dentro de una disciplina determinada, es capaz de utilizar su competencia en cualquier otro campo. El intelectual auténtico es un *amateur*, alguien que considera que el hecho de ser un miembro pensante y preocupado de una sociedad, le habilita para plantear cuestiones morales que afectan al fondo mismo de la actividad desarrollada en su seno, incluso de la más técnica y profesionalizada, en la medida en que dicha actividad compromete al propio país, su poder, sus modos de actuar con

sus ciudadanos y con otras sociedades.

La crítica auténtica es la crítica que se articula, como se ha dicho, *ad extra y ad intra*. El intelectual católico debe ser crítico respecto a las lógicas fácticas que mueven el mundo, pero también debe serlo respecto a su propia forma de vivir y respecto a la esfera eclesial. La *in-quietud* vital debe configurar su talante moral, su forma anímica de estar en el mundo. Donde hay quietud no hay vida intelectual, sino reiteración de tópicos y estereotipos. La causa eficiente de una obra intelectual, la fuerza motriz de un discurso vivo es, precisamente, la inquietud, el malestar, la no aceptación de lo que parece más obvio y evidente.

La búsqueda de lo óptimo, en el sentido moral del término, debe dotar al intelectual de una enorme responsabilidad en el ejercicio de la escritura y en la presencia mediática. La capacidad de revelar sus propios vasallajes y déficits es fundamental en el intelectual, pues sólo desde la honestidad intelectual tendrá sentido su obra y su magisterio. La impostura, la traición ideológica constituyen la más profunda deslegitimación del discurso intelectual. Y finalmente, el intelectual católico debe tener una clara percepción de la distancia abismal que separa al Dios-Amor, más allá de todo concepto y de todo nombre, de los ídolos prefabricados interesadamente (J. L. Marion). Por todo ello, su ubicación en el seno de la vida eclesial debe estar presidida por un respeto fraternal, pero simultáneamente, de una gran capacidad crítica.

3. *La construcción de una gramática nueva*

Apostar por el pensar constituye la exigencia fundamental de la vida intelectual, su imperativo categórico, pero en el marco de la intelectualidad católica ello supone la construcción de una nueva gramática, la articulación de un lenguaje significativo en nuestro contexto cultural. La tarea del intelectual es pensar y decir la realidad, pero sólo es posible pensarla y decirlo significativamente si el uso del lenguaje resulta comprensible para el interlocutor anónimo. Frente a la debilidad de la razón ilustrada y frente a la emergencia de movimientos (pseudo)espirituales de tipo mesiánico y terapéutico, el intelectual católico debe apostar decididamente por la razón, que no por el racionalismo que, como decía

con acierto E. Husserl, decapita a la filosofía.

La racionalidad y el sentido común deben estar presentes en el tejido discursivo del intelectual católico. Ello implica un ejercicio funambulista de superación del fideísmo y del racionalismo. Pensar el *por qué* de la fe, los límites y las paradojas internas del acto de fe resulta algo ineludible de su tarea, pero también resulta fundamental tratar de dar coherencia y de explicarse, al menos, para sí mismo, en sus adentros, por qué cree lo que cree. Más allá de la apologética y de la antiapologética, el intelectual católico debe esforzarse por comprender la razonabilidad de sus convicciones religiosas, la coherencia intrínseca de sus compromisos históricos a la luz de su experiencia de fe.

La lucha hostil entre apologetas y detractores de la fe constituye un episodio superado de la historia, pues los argumentos racionales y la habilidad dialéctica para defenderlos no sirven para despertar la vida espiritual de un hombre. La fe, como se sabe, es cuestión de vocación y de encarnación, pero no de pericia argumental. El intelectual católico debe abandonar, pues, la falsa pretensión de tratar de convencer a su interlocutor de sus creencias y debe optar por expresarlas desde la coherencia y desde la razonabilidad, debe elaborar un pensamiento creativo desde ellas, dando testimonio vital de las mismas.

La presentación arcaizante del discurso intelectual es altamente negativa, pues de este modo la obra intelectual queda reducida a un destinatario muy sectorial. El intelectual católico debe tejer un discurso, oral o escrito, a la altura de su tiempo y de sus circunstancias. No debe ni puede esperar que el interlocutor anónimo vaya a realizar un salto mortal para comprender sus ideas, sino que él mismo debe hablar significativamente en el mundo si de veras quiere existir en él como intelectual. La mirada altisonante y elitista del intelectual que condena la frivolidad del mundo y su estupidez, resulta altamente perjudicial para la figura del intelectual y su presencia en el mundo resulta tan fantasmal como la de un espectro.

En el caso del intelectual católico, esta tarea lingüística de adaptación y de servicio, tiene un valor *diaconal*. La cerrazón en un idiolecto intangible resulta una pantalla protectora a las críticas y una forma de no implicarse en la *res* pública. La apertura a la realidad cultural y social exige la superación de la jerga, del idiolecto y la articulación de un dis-

curso claro, distinto y enfático. Cuando el lenguaje del intelectual se arcaíza, entonces su discurso se convierte en algo estéril e insignificante y detrás de él, el intelectual se disuelve en la nada, de este modo, deja de arriesgarse personalmente. Al final, sólo se le comprende desde un pequeño feudo provinciano de elegidos que mastican las mismas palabras y los mismos conceptos que él.

En el caso del intelectual católico es necesario superar viejos provincianismos eclesiásticos y elaborar un discurso renovado e inteligente que supere la clásica endogamia de la cultura eclesiástica moderna. Ello implica una tarea de gran envergadura, tarea que empezó antes del Concilio Vaticano II y que consiste en desarrollar un lenguaje significativo, a la altura de nuestro tiempo, y ello exige una enorme elasticidad mental y lingüística, una flexibilidad difícil que fácilmente resulta criticable desde la academia y desde el mundo social.

Esta tarea de traducción y de mediación cultural es propia del intelectual católico y el pensador laico está especialmente implicado en ella. En esta línea innovadora cabe ubicar el pensamiento de Y. Congar. “Es de desear —afirma el eminente teólogo dominico— que los laicos tengan en la Iglesia una mayor actividad en materias de pensamiento religioso, pero, más que en el plano de la ciencia teológica propiamente dicha, quisiéramos que fuera en el inmenso dominio intermedio entre la tradición dogmática y los problemas actuales del mundo: campo en el que tanto la causa de la fe como el bien de la inteligencia cristiana reclaman se intenten de verdad mediaciones. Por mediaciones entendemos no solamente compromisos, sino tentativas de traducción del dato cristiano, aplicaciones a los problemas del siglo, presentación del catolicismo como clima o atmósfera, búsqueda de nuevas creaciones culturales basadas en la fe y en la experiencia cristiana”²⁶.

Desde la perspectiva académica, universitaria, este lenguaje puede resultar vano e impreciso, mientras que desde la perspectiva social y cultural, el mismo lenguaje puede resultar difícil y distante. En la frontera lingüística y mundanal se sitúa el intelectual católico. Debe superar el estilo impositivo de determinados esquemas eclesiales, usar la metáfora y la parábola para sugerir y dar que pensar pero, por otro lado, esta

26. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estella, Barcelona, 1961, p. 376

incursión en el lenguaje contemporáneo, no debe ni puede significar una pérdida de hondura, de experiencia y de semántica, lo que exige un trabajo de funámbulo tan difícil como incómodo.

4. *La responsabilidad frente a los más vulnerables*

El intelectual católico debe tomar partido, es decir, implicarse en lo categorial y no esconderse tras un discurso trascendental de buenas y grandes intenciones. Tomar posición es aceptar entrar en oposición y, por lo tanto, tener enemigos; es enrolarse en un estado de lucha. Ésta es la mayor prueba del carácter, ya que tener carácter es afianzar las convicciones en la propia vida y mantenerlas de cara a la realidad, por turbia y brutal que sea. Asumir la responsabilidad de alguna cosa conducirá a menudo a marcar límites al compromiso aceptado y a poner condiciones.

“El verdadero sentido de la responsabilidad —dice Y. Congar— no es compatible con una actitud de aceptación general; la obediencia pasiva destruye las raíces psicológicas y morales de la responsabilidad. Las autoridades que se sienten inclinadas al abuso del poder deberían meditar acerca de la línea de conducta seguida por el mismo Dios, quien respeta de tal manera nuestra libertad que llega a preferirla a la afirmación de su propia maestría”²⁷.

La responsabilidad auténtica es la responsabilidad sin límites. F. Dostoievsky ha dado en el campo literario una fórmula profunda de esto al decir que somos responsables —y eventualmente culpables— de todo y de todos. Esto no es poesía. Compromiso, misión y responsabilidad. Esto implica dos exigencias principales que corresponden, respectivamente, a un aspecto de desapego o trascendencia, y a un aspecto de immanencia y compromiso. En cuanto a la exigencia de trascendencia, afecta a la fidelidad y pureza del servicio como servicio, no ya en la autenticidad de la prestación, sino en la actitud espiritual que la anima. Respecto al compromiso, es decir, a la fidelidad del servicio, la exigencia consiste en la competencia y en la lealtad a las cosas.

Hay una concatenación rigurosa entre estas cosas en la vida del cris-

27. Y. CONGAR, *Ibidem*, p. 535.

tiano: voluntad de Dios, vocación que asigna un servicio, compromiso, sentimiento de responsabilidad. “El compromiso —dice Y. Congar— es a la vez medio, signo y fruto de la llegada a la vida adulta; por él se hace y en él se manifiesta la madurez de la personalidad. Adulto es quien asume plenamente la responsabilidad de sus actos y realiza —en el doble sentido de la palabra: comprender y efectuar— el papel que está llamado a desempeñar en el pequeño mundo de lo cotidiano y, luego, eventualmente, en el amplio mundo de la sociedad y de la historia. Es el hombre nacido por completo al mundo: no ya con este nacimiento que, después de unos meses de gestación, da al viviente su existencia física propia, sino con ese otro que, progresivamente, por una lenta toma de posesión personal del capital de la vida cultivada atesorada por los hombres, a través de una crisis sucesivamente superadas y unos estadios logrados y traspasados uno tras otro, le introduce en el mundo de la acción y de la historia, a fin de que ocupe su plaza y haga a su vez, según su medida, obra de creación”²⁸.

Quien dice responsabilidad o compromiso, dice juicio y elección personal. Las conciencias que, desde siempre, han contraído la costumbre de referirse a determinaciones hechas, que no han desechado el miedo de tomar sobre sí mismas una iniciativa y una opción, están en peligro de ser conciencias infantiles, pusilánimes, desamparadas e inactivas ante empresas inéditas que suponen decisión y valentía. La responsabilidad del intelectual católico debe referirse directamente a los grupos más vulnerables de la sociedad.

Responsabilizarse de alguien es tratar de responder a sus necesidades, es velar por sus intereses, es defender sus derechos y sus posibilidades existenciales. El intelectual dispone de un instrumento de acción en el mundo, a saber, el pensamiento. Su acción en el mundo no es manual, ni física, sino que se mueve en el plano de las ideas, pero en este plano debe ser expresión de quienes no puede manifestarse. En la ética del consenso, el intelectual católico debe introducir la voz de quienes no pueden disentir, de quienes ni siquiera puede hablar porque ya no están en condiciones de hacerlo. La memoria constante y presente de los más vulnerables debe configurar todo el discurso intelectual de corte cristia-

28. *Ibidem*.

no.

Por ello debe usar el pensar en un sentido diaconal y responsable. Es preciso tener presente la negatividad del mundo, la humillación y la precariedad, asumir conscientemente el estado vulnerable de tanto colectivos y desarrollar un discurso de crítica y de reivindicación, con el fin de preservar a los más frágiles de los poderes fácticos. La voluntad liberadora debe inspirar toda la obra intelectual.

5. Del pensamiento utópico al pensamiento (eu)tópico

En Occidente hemos llegado al agotamiento de la mentalidad utópica, que en realidad nos ha sido expropiada. Esto puede dar la impresión, cierta pero superficial, de que el hombre presente carece totalmente de vocación de futuro. Ya no se producen mensajes de mundos paradisiacos, y algo más curioso, esto no es por oclusión de la capacidad de fabulación utópica. En este momento alcanza su gran boga la novela de ciencia-ficción, que no es más que la dimensión imaginaria de la conciencia vigente de transformación total. Ahora bien, en su mayor parte, estos testimonios anticipados de mundos futuros siderales son verdaderas utopías del infierno.

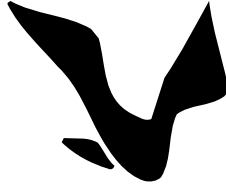
El hombre medio en este momento no se atreve a columbrar su futuro con un mensaje paradisiaco, sino más bien con una actitud apocalíptica. En el fondo, detrás de todo esto no hay más que un agotamiento de las perspectivas de la mentalidad racional ideológica. Quizás la única posibilidad de un mundo mejor esté regida por la conciencia de la imposibilidad de un mundo perfecto.

Estamos a la espera de la posibilidad de reajustar la óptica que columbre todos los fenómenos de nuestra cotidianidad desde una instancia que, sin ser absoluta, sino siendo histórica, no esté enajenada por un mundo que ya se nos ha ido. En este tiempo de espera, la virtud de la esperanza es fundamental. J. Moltmann, el máximo exponente de la teología de la esperanza, considera que la virtud fundamental del cristianismo es, precisamente, la esperanza²⁹, es decir, la confianza en el futuro, la fe

29. Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969.

en el Bien arduo que se vislumbra en el horizonte de la historia. La esperanza apunta a una realidad no verificable y da alas a la construcción política, social y cultural de la realidad.

Existe una filosofía tópica que se limita a describir lo que es la realidad. Existe, por otro lado, una filosofía utópica que trasciende el orden de lo real y se proyecta hacia un Horizonte que no existe, que no está en ninguna parte, que está fuera de lugar. El intelectual católico, más allá de sus propias tendencias ideológicas y sus preferencias filosóficas, debe construir una filosofía eutópica, es decir, una filosofía equidistante entre el presente y el futuro, entre el *topos* (lo que se ve) y el (*u*)*topos* (lo que está fuera de lugar). Es necesario buscar el (*eu*)*topos*, es decir, un espacio idóneo para vivir, un buen lugar para instalarse y desarrollar el oficio de ser hombre y de ser mujer. Frente a las filosofías tópicas y meramente descriptivas de lo real y frente a las filosofías soñadoras de raigambre decimonónico que niegan el peso de lo real, es preciso construir, en el campo magnético entre ambas polaridades, un pensar al servicio de la persona y de la humanidad. Esta tarea es ineludible en la vida intelectual.



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. *Yo y tú*
Martin Buber
Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición
2. *Ensayos sobre lo absoluto*
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*
Jean-Luc Marion
Traducción de Carlos Díaz
4. *El resentimiento en la moral*
Max Scheler
Edición de José María Vegas. Segunda edición
5. *Amor y justicia*
Paul Ricœur
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición en preparación
6. *Humanismo del otro hombre*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*
Carlos Díaz
8. *¿Quién soy yo?*
Emiliano Jiménez

9. *Introducción al cristianismo*
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*
Franz Rosenzweig
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación
11. *De Dios que viene a la idea*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso. Segunda edición en preparación
12. *El encuentro con Dios*
Juan Martín Velasco
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición
13. *Ser y tener*
Gabriel Marcel
Traducción de Ana María Sánchez
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*
El problema moral del suicidio
Paul Louis Landsberg
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann
15. *El Dios escondido y revelado*
Peter Schäfer
Traducción de Laura Muñoz-Alonso
16. *El hombre como persona*
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*
Ferdinand Ebner
Traducción de José María Garrido
18. *Job y el exceso del mal*
Philippe Nemo
Traducción de Jesús María Ayuso Díez

19. *Contra la melancolía*
Elie Wiesel
Traducción de Miguel García-Baró
20. *La reciprocidad de las conciencias*
Maurice Nédoncelle
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos
21. *Dos modos de fe*
Martin Buber
Traducción de Ricardo de Luis Carballada
22. *La barbarie*
Michel Henry
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
23. *Ordo amoris*
Max Scheler
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición
24. *Persona y amor*
Jean Lacroix
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo
25. *Ayudar a sanar el alma*
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*
Emmanuel Mounier
Edición y traducción de Antonio Ruiz
27. *Fuera del sujeto*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet
28. *Ensayo sobre el mal*
Jean Nabert
Traducción de José Demetrio Jiménez
29. *Una fe que crea cultura*
Juan Luis Ruiz de la Peña
Edición de Carlos Díaz

30. *La llamada y la respuesta*
Jean-Louis Chrétien
Traducción de Juan Alberto Sucasas
31. *La frivolidad política del final de la historia*
Josep M. Esquirol
32. *Modernidad y crisis del sujeto*
Gabriel Amengual
33. *El cristiano y la angustia*
Hans Urs von Balthasar
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba
34. *Lo justo*
Paul Ricœur
Traducción de Agustín Domingo Moratalla
35. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*
Francesc Torralba
36. *El ser y el espíritu*
Claude Bruaie
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette
37. *Metafísica e idea de Dios*
Wolfahrt Pannenberg
Traducción de Manuel Abella.
38. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*
Mauricio Beuchot

Nuevos títulos

39. *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*
Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.)
40. *El por qué de la filosofía*
Armando Rigobello
Traducción de José Manuel García de la Mora.

41. *Los hombres contra lo humano*

Gabriel Marcel

Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.

42. *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*

Martin Buber

Traducción de Andrés Simón.

