

LA INTOLERANCIA¹ DE LOS INTELECTUALES

Por Rafael Del Águila

Universidad Autónoma de Madrid

“Yo soy el omnipotente, anda en mi presencia y sé perfecto”

Gen. 17/1

1. Introducción: los intelectuales y la tolerancia.

Este trabajo se enmarca en otro más amplio que estoy elaborando en estos meses. Esto explica que, centrado en un aspecto específico del asunto, descuide sin embargo otros. Mi centro de interés aquí es comprender de donde procede el hecho de que los intelectuales raramente hayan sido definidos como tolerantes. Ciertamente, en ocasiones, los intelectuales han exigido tolerancia y, a menudo, han luchado contra la intolerancia. Pero, en términos generales sus simpatías por ese concepto palidecen ante su reivindicación de otros: la verdad, la razón o la justicia.

Aunque, claro está, todo depende de cómo definamos a la tolerancia: si hablamos de respeto y derechos, si nos referimos a las exigencias de reconocimiento de lo diferente, si apuntamos a lo que a veces se llama “tolerancia positiva”, entonces encontramos una esfera de acción común y amplias simpatías de un buen puñado de intelectuales. Pero si hablamos de la tolerancia prudencial, basada en los resultados de las acciones, definida en la construcción práctica de consecuencias preferibles, entonces es bastante habitual que los intelectuales resientan el minimalismo que se esconde tras este concepto. Y entonces le reprochan su carácter limitado, su mirada a

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto BS-2003/3746.

menudo autoreferencial (esto es, somos tolerantes porque *nos* conviene), basada en la prudencia y no en la justicia, etc.

Esa es una buena razón para entender la tendencia a arrinconar un concepto, ciertamente limitado, pero que, sin embargo, es también extremadamente útil ante dilemas difíciles de la convivencia. Postergar este concepto en beneficio de otros ha sido, al menos desde la Ilustración, si no con anterioridad, parte importante de la agenda oculta de los intelectuales.

Así las cosas me propongo analizar las paradojas de esta alianza de los intelectuales con la verdad o la razón o la justicia y su desconsideración de la prudencia y la tolerancia consecuencialista, y cómo todo esto puede afectar a un programa democrático y responsable de educación cívica.

Porque, lo cierto es que la primacía de la verdad absoluta es muy útil. En realidad, la identificación de la verdad con el bien absoluto, desencadena, al mismo tiempo, la insatisfacción permanente por el estado de cosas del mundo, así como un claro esquema sobre lo que debemos hacer. Hay una prelación de la razón abstracta o “científica” o de las decisiones dirigidas por la emancipación o la autenticidad, en definitiva, de las soluciones “verdaderas”, seguras e indudables, sobre lo concreto, lo contingente y lo real. Una superioridad del futuro reconciliado y armónico, perfecto y sin fisuras, sobre la imperfecta y limitada realidad presente. Una primacía de las esencias auténticas que reposan en nuestro pasado sobre las contingentes y plurales particularidades del mundo que vivimos. El intelectual profeta sabe de su superior saber, de su conexión con lo “más alto”, pero sabe también que el espíritu es impotente si no se suma al poder del mundo. Por eso el profeta quiere el poder o, mejor, exige la obediencia del poder mismo. Él habla en nombre de la razón o de la historia o de lo auténtico en nosotros, y los poderes temporales se niegan a prestar la atención debida a su discurso. Los

ciudadanos banales y venales le indignan, siempre preocupados por pequeñas cosas, miserables y concretas. Estos intelectuales, en cambio, buscan establecer una suerte de “momento místico” en el que todo se “resuelva”, en el que demostrar su superioridad y su campechanería, su verdad absoluta y su absoluta humildad, su capacidad para dirigir y su esencial pertenencia al rebaño de los justos. Pronuncian lo Verdadero, dicen lo Justo, establecen la Ley, apuntan el Ideal, construyen la Utopía (Blanchot, 1996). No dicen lo que sucederá sino lo que *tiene* que suceder, lo que *debe* suceder. Pero no siempre son escuchados. No siempre sus altos fines son adecuadamente considerados en su importancia y en su urgencia.

Entonces, el intelectual profético y revolucionario enfurece. La verdad debe brillar y ordenar el mundo, eso es ineludible. Debe garantizarnos un futuro de “emancipación perfecta” o de completa “autenticidad”. Y debe hacerlo rápido, sin vacilaciones, sin detenerse en los detalles, sin sentirse atado por la imperfección de lo empírico, sin frenarse en nombre de un mal entendido humanitarismo de lo concreto. Porque esa verdad profética es, en realidad, más real que lo real y constituye nuestra única esperanza frente a la injusticia insoportable del mundo. Por eso, en último término, el profeta cree que el triunfo de su verdad es indefectible. O, al contrario, que aquello que vence es el espíritu mismo (Buber, 1996: 83 y ss). Y, así, de “la verdad vencerá” pasamos sin casi advertirlo a “lo que vence es lo verdadero”. No es extraño que en esta lucha no haya piedad, pues quien pierde en ella demuestra no sólo su impotencia sino su equivocación. Este modelo profético e implacable ha tenido en el siglo XX distintas variantes.

2. Profetas de la emancipación: los intelectuales de izquierda en el siglo XX.

La primera variante se presenta de la mano de la Historia (con mayúsculas) entendida como liberación y como heraldo de la emancipación humana. La idea es, más o menos, que la razón tal y como la Ilustración la diseña, está imposibilitada para reinar en el mundo y ordenarlo a menos que logre reconciliar la base de explotación económica y/o político-social que lo escinde. Mientras existan contradicciones de clase, explotadores y explotados, propiedad privada de los medios de producción, desigualdades de poder o bien exista el Estado como fuerza represiva, etc., mientras las revoluciones no borren de la faz de la tierra esas contradicciones y escisiones, la razón no podrá cumplir su función ordenadora de la convivencia justa. La tarea del intelectual aquí es decidir cuál es su lugar: si escoge lo existente, traicionará a la Historia, que, entendida como progreso incontenible, avanza hacia su consumación revolucionaria. Como ya dejó dicho Marx, el mundo se encuentra recorrido por “una inquietud y un movimiento constantes”, “todo lo estancado se esfuma” (Marx y Engels, 1971: 114), pero lo hace, es cierto, en una dirección determinada. La dirección marcada por el espíritu (Hegel) o por las contradicciones de clase (Marx y Engels) o por el dulce destino humano (Malatesta, 1973: 98) que conduce a la Revolución indefectible y, de ahí, a la liberación (Bakunin, 1998: 224).² Esta dinámica social no es casual o arbitraria. Tiene el mismo grado de seguridad que la geometría (Proudhon, 1977: 84). Y puesto que las leyes sociales son “en esencia” leyes físicas, la libertad no es otra cosa que obediencia a una “ley natural” (Bakunin, 1978: 38, 67, 97) que acabará conduciéndonos al reino de la armonía, en el que el antagonismo y la escisión acaban y se alcanza el estadio final de la identidad y la perfección, la mimesis y la transparencia, la felicidad y la reconciliación (Bloch, 1977: 195 y ss).

Todo terminará bien finalmente porque todo apunta hacia la emancipación humana. El intelectual debe, pues, enzarzarse en la “lucha

² Como se ve, también la tradición anarquista compartió con la marxista las ideas de

ideológica” de la época e invertir con su actividad la hegemonía de los poderosos, pues, “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época” (Marx y Engels, 1973: 50). Debe colaborar, pues, a transformar esa forma de hegemonía. Debe, siguiendo esta lógica, convertirse en “intelectual orgánico”³ de las fuerzas históricas racionales que son también, al mismo tiempo, las fuerzas liberadoras. Debe, pues, “comprometerse” con la historia, con la verdad, con los débiles... lo que, en realidad, es para él la misma cosa.

Entender su papel en este contexto obliga a los intelectuales a unirse a la “vanguardia revolucionaria”, esto es, al partido que dirige, desde su superior racionalidad y su más alta comprensión de la Historia, todo el proceso.⁴ La idea, rápidamente convertida en parte de las doctrinas oficiales del leninismo, es que el partido, en tanto que vanguardia, debe “plantar” desde “fuera” la conciencia verdadera en el proletariado. La conciencia espontánea de éste, es decir, sus valores y creencias específicas, concretas y reales, son por definición insuficientes y equivocadas, tendentes siempre a un mero reformismo e incapaces de “alzarse” hasta la superior comprensión de su papel en la Historia. Ciertamente, este viraje elitista constituyó siempre un problema para el bolchevismo y afectó en particular a su concepción de los intelectuales. El “partido vanguardia” nunca los vio con buenos ojos. Ya Trotski señalaba la dificultad que el intelectual tenía para “romper su cordón umbilical clasista” y cómo esto le convertía en un incómodo participante en la vida del partido y en una suerte de “espectador gruñón” (1969: 183 y ss) demasiado simpatizante de opciones plurales de rebelión.

Sea como fuere, lo que debe determinar el pensamiento y la acción de los intelectuales es, pues, la función social (revolucionaria o reaccionaria) de

indefectibilidad de la revolución y la emancipación.

³ El término, como sabemos, es de A. Gramsci (1975).

⁴ Ver V.I. Lenin (1961) y el más refinado e inteligente G. Lukács (1975).

sus ideas. Dado que, como escribió Ernst Bloch, la esencia del mundo está en el futuro (1980: 498), cualquier cosa que contradiga esa marcha incontenible hacia la emancipación, cualquier cosa que distraiga del camino prefijado, no es sino síntoma de “falsa conciencia burguesa”. Dicho de otro modo: la práctica política que el partido define como necesaria subsume todo lo demás. Mao-Tse-Tung escribía, citando a Lenin y a Stalin, que la práctica es el criterio de la verdad y que la teoría no tiene objeto si no se halla vinculada a la práctica revolucionaria correcta (1968: 329 y ss). Y lo mismo cabe decir del papel de los valores, de la moral y de la ética.

Pero, no nos pongamos las cosas fáciles. Abordemos este problema de la mano de una formulación inteligente. Leamos a Georg Lukács.

No cabe duda de que Lukács fue bolchevique, leninista y, posiblemente estalinista (a veces, en defensa propia, a veces, “para permanecer entre luces y sombras, por el bien de una idea”).⁵ Tampoco cabe duda de que se trataba de un importante teórico político y un teórico de la estética, discípulo de Max Weber y de una enorme influencia en la izquierda occidental del siglo XX. Es el caso que en 1918 todavía no era muchas de esas cosas, aunque se planteaba los problemas con una claridad bastante inusual. Porque en esa fecha, vacilante aún sobre qué camino político tomar, escribió un breve artículo titulado “El bolchevismo como problema moral”. En él se decía que el dilema del bolchevismo se condensaba en una pregunta: “¿es posible llegar a lo bueno por procedimientos malos, es posible alcanzar la libertad por la vía de la opresión?” Porque, continuaba, “el bolchevismo se basa en la hipótesis metafísica siguiente: el bien puede surgir del mal y es posible (...) llegar hasta la verdad mintiendo” (Lukács, 1978: 279 y ss). Lukács se confiesa incapaz de creer esta tesis en la que ve un dilema insoluble y trágico. Creo que en esto tiene toda la razón, se trata de un dilema insoluble y trágico, pero lo que no

advierde el astuto húngaro es, precisamente, que el bolchevismo pretende haber resuelto el dilema y abolido su carácter trágico. Y otro marxista extremadamente inteligente (Bloch) lo dice: es preciso oponerse al poder por medio del poder, es preciso incorporarse a “un imperativo categórico con un revólver en la mano” (en Lowy, 1978: 262). Y es el caso que Lukács muy poco después lo hizo y escribió una suerte de retractación (algo que acabaría haciendo muy habitualmente en su vida y que llegó a ser casi una costumbre) titulada *Taktik und Ethik* ya dentro de la ortodoxia de ese peculiar imperativo categórico.

Un imperativo que cierra el carácter dilemático de la relación entre bien y mal, que le da una explicación general y abstracta que sirve, precisamente, para taponar la reflexión ante el dilema y para encallecer racionalmente nuestra sensibilidad. Porque eso es lo que hace el bolchevismo, aunque Lukács no lo advierta. No es que crea que existe un dilema en las relaciones entre bien y mal (esto lo han creído muchos y todavía lo seguimos creyendo algunos). Lo que el bolchevismo cree es que tan pronto como advertimos que necesitamos un imperativo categórico con revólver, el dilema se apaga para ofrecernos la seguridad de acertar aunada al poder para hacerlo. Lo justo, nos dice en *Taktik und Ethik*, es aquella opción en la que el individuo sacrifica los valores de su yo en “el altar de una idea superior, de una misión histórica universal”. La ética, pues, no es sino “el equilibrio dinámico de la *praxis*, en el que el pecado, en su particularidad, puede a veces ser una parte integrante de la acción correcta, mientras que los límites éticos, reconocidos como universalmente válidos, pueden a veces ser un obstáculo para esa acción correcta” (Lúkacs, 1978: 145).

En todo esto hay un fuerte regusto hegeliano. Recordemos que para Hegel el mundo se despliega dialécticamente y que la síntesis (*Aufhebung*)

⁵ La frase entrecomillada era usada por Lukács para explicar su sumisión a la ortodoxia

preserva, bien que mutado, todo aquello que supera. Preserva también, y esto es importante, la violencia necesaria a su dinámica, pero le da un nuevo sentido, un sentido superior, un sentido más elevado. No hay que olvidarlo: si bien una gran figura que camina “destruye muchas cosas a su paso”, al final las heridas del espíritu sanan y no dejan cicatrices tras ellas (Bernstein, 2002: 46 y ss). No hay dilema propiamente hablando en elegir el mal que, como terreno histórico de castigo, hemos de atravesar para llegar al bien. De hecho, el mal se incorpora al sentido de la historia mediante un truco similar a aquél utilizado por el pensamiento cristiano para explicar la aparición de la tiranía en un mundo cuyo orden se suponía gobernado por dios mismo: se trataba de un castigo de dios a los malvados pecadores que somos.⁶ Ahora la violencia y la crueldad no se deben sino a la necesidad histórica de domar aquellos aspectos de lo real que se oponen a lo que es más real aún: la incontenible marcha de la historia hacia la emancipación y la perfección.

Esta disolución de los dilemas éticos puso las bases para la prohibición del pensamiento. Por eso los regímenes dominados por la profecía se cerraron a cal y canto. Por eso definieron el derecho al pensamiento y a la crítica como subordinados a la “verdad” o a la “correlación de fuerzas” o a los “intereses” de la revolución o del “socialismo en un solo país” o de “la marcha de la historia” (Kolakowski, 1986: 134). Quizá no debamos sorprendernos de ello pues, después de todo, “no hay ninguna religión poderosa” que no haya exigido en algún momento el “sacrificio del entendimiento” (Weber, 1998: 554). El viejo Lukács lo decía “entre nosotros la inteligencia era ya una desviación” (en Landman, 1975: 176).

Como bien dedujo el dubitativo Ramón J. Sender durante su período estalinista, todo este complejo entramado teórico termina reduciéndose a una exigencia: el intelectual debe convertirse en soldado. Soldado a las órdenes de

estalinista. Ver G.H.R. Parkinson (1973), en especial p. 43.

una organización con un grado de centralización, como comentan Elorza y Bizcarrondo, “propia de una manufactura”.⁷ Pero este compromiso, aparentemente árido, ofrece al intelectual aquello que este no tiene: pertenencia, acción concreta, densidad, eficacia, efecto práctico, coherencia. Los intelectuales perdidos en el dédalo de la reflexividad continua encuentran por fin certezas y posibilidades ilimitadas.⁸ El servicio a la causa de la verdad y la justicia es el servicio a la revolución, y éste no es sino el servicio al partido y la subordinación de la inteligencia a su autoridad.⁹

El intelectual se encadena para servir, se somete para legitimar, se compromete para colaborar. Servir, legitimar, colaborar, ¡qué lejos queda el heroísmo del que niega y se rebela! Aun cuando hay quien opina que esta descripción no es del todo correcta. Los intelectuales son obedientes, pero también mandan. Después de todo en el ámbito del bolchevismo no hay distinción entre intelectual y político: Lenin, Stalin, Mao Zedong, creían serlo. Pero, fuere cual fuere el papel de los intelectuales aquí, obedientes o tiranos, no hay duda de que andamos realmente cerca de justificar el horror si está por medio la “respuesta correcta” y que “empuja” en pos de la total liberación humana.

También queda poco para aprestarse a negar la realidad en nombre de una realidad más alta y para que contemplemos, digamos, al “marxismo científico” negando impávido los hechos. Así Louis Althusser se fatigaba explicando que si bien la barbarie estalinista fue, sin duda, bárbara, aún no estábamos en condiciones de entenderla correctamente (!), porque en realidad no había

⁶ Ver, por ejemplo, Isidoro de Sevilla (1971: 48)

⁷ Ver A. Elorza y M. Bizcarrondo (1999), la cita de Sender se encuentra en la p. 203 y el juicio de los autores sobre la centralización en la p. 445.

⁸ Estas expresiones provienen literalmente de una declaración del XII Congreso (1950) del Partido Comunista Francés citado en P. Ory y J.F. Sirinelli (1999: 153 y 160).

⁹ Algunos ejemplos clarificadores y estremecedores de esto para el caso de Mao Zedong y el comunismo chino en T. Fisac: “¿Héroes o bandidos? Intelectuales en la República Popular China” y G. Xiaosheng: “Intelectuales durante la era Mao”, ambos en Fisac, T. (ed.) (1997).

llegado a afectar a la “infraestructura” y se había limitado a dañar la “superestructura”. Es decir, después de todo Stalin frente a la historia tuvo otros éxitos: había construido el socialismo (dependiendo de los autores esta última frase puede sustituirse por: había vencido a Hitler o bien había salvado la revolución mediante el “socialismo en un solo país” o bien había puesto freno al imperialismo capitalista, etc.) Lo que ocurre, al parecer, es que las “tendencias pequeño burguesas” de los intelectuales con “sus astucias infinitas” no nos dejan ver la realidad (Althusser, 1974: 68-9; Althusser y Balibar, 1974, 6).

La negación de los hechos en nombre de un marco interpretativo “más alto”, pone en marcha lo que acaso sea un nuevo tipo de violencia, la “violencia confortable”, en la que aquellos que “pretenden saber todo y arreglar todo, terminan por matar todo” (Camus, 1996a: 732 y 740). De hecho, según se nos informa, hay violencia, terrorismo o injusticias justificadas y necesarias: las de los oprimidos que empujan en la dirección de la historia, representados por sus organizaciones y vanguardias. Por otro lado, también hay violencia, terrorismo o injusticia criminales y condenables: las de los reaccionarios que tratan de frenar la incontenible marcha de la historia (Sartre, 1972: 403 y ss). De ahí queda poco trecho para el llamamiento al asesinato: “no se puede hacer una tortilla sin romper huevos”,¹⁰ los burgueses que fomentan disturbios “merecen la pena de muerte”¹¹, la violencia revolucionaria es “liberación”, “desintoxica”, “ilumina”, “eleva al pueblo”(Fanon, 1973: 65, 67, 86). La violencia, esa violencia en la que bebieron la práctica totalidad de los intelectuales del siglo XX, esa violencia fundante, regeneradora, apocalíptica, mesiánica, capaz de traernos un orden nuevo, se adueñó de todo. El lenguaje de los intelectuales lo reflejará y ellos nos hablarán de lucha, intervención, acción, batallas, guerras

¹⁰ La frase se debe, al parecer, a Walter Duranty, corresponsal del *New York Times* en Moscú, y apareció en un poema en el citado periódico en 1932. Ver P. Hollander (1998: XIX y nota 146).

¹¹ Esta última frase es de Jean Paul Sartre que, como veremos más adelante, no se limitó a afirmar esto (ver H.B. Lévy (2001: 407 y ss). En realidad esta afirmación era moneda corriente entre la izquierda radical del siglo XX.

dialécticas, traición, frentes, correlaciones de fuerzas... un lenguaje militar para liberar el mundo.

Toda política supone violencia, desde luego, pero la que se aplica en nombre de la emancipación (o, por lo demás, como luego se verá, de la autenticidad) es la “verdadera”, es, incluso, “admirable”. Sólo la “falsa universalidad burguesa” iguala todas las violencias, sólo el falso intelectual no aprecia que en realidad “el hombre no existe” y para traerlo al mundo se requiere la contraviolencia de los oprimidos frente a la insoportable “violencia crónica” existente, sólo los reformistas vacilan ante esta tarea temerosos, débiles y moralizantes, pero los intelectuales “radicales” aquellos que se “comprometen”, saben cuál es su sitio en esta guerra (Sartre, 1972: 405-411). Por eso es necesario afirmar que quien mata a un europeo mata dos pájaros de un tiro, pues liquida “a un opresor y a un oprimido a la vez”, y ya se sabe que con frecuencia es necesario “acuchillar” las manos de aquellos que pretenden dominarnos (Sartre, 1987: 62-85). Por eso puede decirse que la “violencia revolucionaria es inmediatamente moral”, que en el primer momento de rebeldía “hay que matar”, que la búsqueda de la libertad convierte en “fiestas” a los secuestros de patronos, que la no violencia nos pone del lado de los opresores, que el hijo de la violencia extrae de ella “su humanidad”, y que resulta innecesario discutir o explicar porque lo que se requiere es contraviolencia: “devolver golpe por golpe esa es la táctica”.¹²

Parece, pues, que los intelectuales prometeicos en este modelo deben comprender su papel según el molde prefijado por la vanguardia y devenir implacables en la aplicación de la “lógica histórica”: cuando la revolución es el único valor ya no hay en ella derechos, sólo deberes.¹³ Y así, la conversión de la historia en “historia sagrada” deviene escatología y fuente de una peligrosa

¹² Ver Sartre (1972b, 1986) y además S. De Beauvoir (1982: 44). La última frase corresponde a consejos dirigidos a los estudiantes tras el 68.

¹³ Una crítica todavía esencial a esta posición en A. Camus (1996b: 197).

mitología que sirve de soporte a la violencia (Aron, 2002: 119; Popper, 1975). Un soporte en el que, a fin de cuentas, la moralidad no es sino “higiene política”, pues se comprende en términos de su contribución al gran objetivo: la emancipación humana. Ciertamente, para poder apoyar esas afirmaciones se hace necesario un punto de apoyo “externo” al proceso histórico mismo, un punto de vista que no cambie ni tiemble, que nos dote de la oportuna distancia respecto de lo concreto (Popper, 1981: 112 y ss, 166). Ese punto de vista externo y superior (de la razón o la ciencia o la ideología, por ejemplo) no sólo nos ofrece seguridad de acertar, también nos da la distancia respecto de lo concreto que necesitamos para no dejarnos arrastrar por la compasión. Y así, como sugería Raskólnikov, los que se creen grandes ordenadores de la humanidad pasan por encima de la sangre que derraman de manera proporcional al “tenor de la idea y de su dimensión” (Dostoyevski, 1984: 283). Acaso aquí, más que en ningún otro lugar, puede decirse que pasado y futuro se entienden como “mataderos de la historia”, que mediante una suerte de “contabilidad del sufrimiento”, compensan el horror con la promesa y eluden ver al individuo concreto como “sujeto del dolor” (Sánchez Ferlosio, 2000: 112, 113, 123). Y, en efecto, visto desde la perspectiva sideral del proceso histórico, el individuo desaparece, su cuerpo no es sino una “figura diminuta” en manos de aquellos pocos que saben de la lógica histórica. Y, sin embargo... sin embargo:

“...cada una de esas criaturas ínfimas es un ser humano, tiene un nombre y una vida, una cara que no es idéntica a nadie más” (Muñoz Molina, 2001: 187)

3. Profetas de la autenticidad: nacionalistas, fascistas y políticas identitarias.

La segunda variante de los intelectuales proféticos también desemboca en el dominio implacable y quirúrgico de los pocos sobre los más. En este caso, el elitismo es de corte diferente porque parte de la idea de un devenir histórico no

definido por el progreso emancipador irrefrenable, sino por la incontenible decadencia del mundo. Esto produce un perfil propio en la figura del intelectual. Ahora éste se autodefine como vigía, guardián, profeta o mago, que desde su superior saber esgrime ante las masas su mensaje de alerta; como un noble sabio enfrentado a la vulgaridad de los legos y a alarmantes procesos de pérdida (de identidad, de nación, de autenticidad...) que es necesario conjurar. Frenar la decadencia que nos conduce a la catástrofe se convierte en la tarea política del intelectual.

Ahora bien este modelo puede agrupar distintas fórmulas: desde el elitismo sectario de ciertos académicos ultraconservadores (el caso de, digamos, Leo Strauss), hasta el fascismo sin tapujos, pasando por la recuperación de las esencias nacionales en continuo peligro de mestizaje de los nacionalistas radicales o las actuales políticas identitarias en sus formulaciones más dogmáticas.

En el primer caso, el de los académicos, lleva razón Stephen Holmes al comentar que, aunque los catedráticos no parecen ser una casta particularmente corajuda, la sugerencia de que las crisis que nos acechan tienen un origen filosófico, da a entender que también tienen una solución filosófica, con lo que los intelectuales escogidos para frenar la incontenible decadencia adquieren un aire heroico (1999: 102-3, 108). Disfrazado de crítica a la modernidad (a la que se lee en sus aspectos democratizantes), este elitismo académico tiene un aspecto muy moderno, al menos en lo que se refiere a la mitificación del papel de los intelectuales. Los “funcionarios de la revolución” de la variante anterior son reemplazados ahora por los “funcionarios de lo establecido” o, mejor dicho, “los funcionarios del brillante pasado perdido” o de “la nación perseguida” o de la “identidad auténtica”.

Y algo parecido tiene lugar en el caso de los fascismos. Pese a que estos movimientos son básicamente anti-racionalistas y anti-intelectualistas, no es menos cierto que sus elites y sus vanguardias beben abundantemente del manantial del mito del intelectual iluminado (ya que no ilustrado). Ciertamente aquí hay fuertes ataques al ideal burgués de intelectual (como, por lo demás, ocurre también en el caso del bolchevismo o el anarquismo), pero también existe junto a esas críticas una reivindicación del intelectual capaz de poner su saber al servicio de la superior iluminación del “guía”. Igualmente, la adoración delirante de la ciencia y de sus capacidades de transformación del mundo resulta central en la comprensión del papel de los intelectuales bajo los fascismos. No hay duda de que conceptos tales como “*Stato totalitario*”, “*Führerprinzip*”, “espacio vital”, “lucha de razas”, “unidad de destino en lo universal”, dialéctica “amigo-enemigo”, “darwinismo social”, etc., fueron cruciales en la elaboración de una concepción del mundo fascista. Ya sea preparando conceptualmente al movimiento, ya sea legitimando sus políticas, ya sea trabajando “científicamente” en ellas, estos intelectuales de los fascismos adoptan una implacabilidad moral en nombre de su superior saber sobre el mundo y sus escisiones nacionales, raciales o de otro tipo.

Cosa similar ocurre a su vez en el nacionalismo radical. En realidad el nacionalismo es una creación de los intelectuales. En esto coinciden teóricos tan importantes como Anthony Smith (2000: 116) o Ernst Gellner (1998) o Elie Kedouri (1988): ellos han sido las “comadronas, cuando no los padres” de estos movimientos.

El intelectual nacionalista es, pues, responsable de hacer sonar “la llamada” (*the call*) de lo auténtico en nosotros (Taylor, 1997: 50). El nacionalismo, así, entiende la labor del intelectual devoto a la causa en términos de “excavación”. Se trata, en efecto, de horadar en el mundo hasta lograr encontrar aquella esencia nacional sin la cual no somos nada, que nos dota de realidad y

autenticidad, que nos enraíza y así nos da sustancia y existencia. Una esencia que podemos entender en términos culturales, étnicos, raciales, lingüísticos, identitarios, orgánicos, etc. Pero que en todo caso es el nudo gordiano de nuestra autenticidad: somos auténticos porque hemos encontrado nuestras raíces, nuestro verdadero ser, nuestra razón de ser, nos hemos (re)encontrado. Para estos nacionalistas, como para Herder o los románticos (Berlin, 2000: 91 y ss), la pluralidad cultural resulta encantadora y toda diferencia, de la banal a la exótica, remite a la prístina pureza del ser que somos. Este ser, adviértase, es absolutamente independiente de la libertad o la justicia políticas. Es verdadero, es auténtico, pero nos ata y nos moldea con dureza. Examinemos un texto clásico: los *Discursos a la nación alemana* de Fichte.

En él se señala que debemos ir más allá de una educación cívica basada en la religión, la ética, el buen orden o la moralidad, y encaminarnos hacia “la penetración en la raíz del impulso y el movimiento vital”. Para ello se hace necesario “aniquilar por completo la libertad de la voluntad” para crear así un “ser firme, definido y constante; un ser que ya no se transforme”, un ser congelado en su ser auténtico (Fichte, 1980: 58, 65, 85). De este modo, hemos de apartarnos de aquellos que afirman que la “gloria de toda una nación no puede curar las heridas y mutilaciones del individuo”, y ponernos del lado de los que creen que en cada hombre existe “un impulso que ante cualquier cambio permanece inmóvil e igual a sí mismo”. Pues estos últimos, “pensadores nobles”, constituyen (nada menos) que “el núcleo del mundo” y nos ofrecen la esperanza de “permanencia eterna” en el seno del pueblo (Fichte, 1980: 157, 170, 222). Estas tareas de los intelectuales nacionalistas se han de configurar alrededor de cuatro oposiciones.

Primero, oposición al individuo cuya libertad hay que limitar “lo más posible, sometiendo las emociones a una norma uniforme y manteniéndolas bajo vigilancia permanente”. Segundo, oposición al mundo real, pues hay que

abandonar la idea de que el mundo auténtico es el que vemos u oímos: “...el único mundo verdadero y realmente existente es el que se capta mediante el acto de pensar”, esto es, el mundo de la autenticidad nacional. Tercero, oposición a la democracia, pues aun cuando “millones de personas” pudieran decir que esa autenticidad nacional no existe, con ello “indicarán simplemente que no existe en ellos, pero de ninguna manera que no existe en absoluto: sólo con que uno se presente ante todos esos y asegure que existe tiene razón frente a ellos”. Cuarta oposición: oposición a lo contingente, pues “el amor... se despierta, inflama y reposa tan sólo en lo eterno” (Fichte, 1980: 162-3, 178, 177, 161). Bien pertrechado con esas cuatro oposiciones ya se puede afirmar, ahora con Hegel, que cada nación exige un estado y que este estado, lejos de ser el resultado de un contrato o de un acuerdo entre individuos, es una personificación de la nación auténtica y, a través suyo, del espíritu absoluto en el mundo y que no se encuentra condicionado en lo más mínimo por los individuos singulares. De hecho, el individuo sólo tiene objetividad si forma parte de él (Hegel, 1975: párrs. 100 y 258).

En estas condiciones, el intelectual nacionalista debe establecer con claridad los puntos clave de nuestra identidad y, como si trabajara sobre el lecho de Procusto,¹⁴ debe amputar aquello que no se adapta al molde prefijado de la identidad nacional (lo mestizo, lo distinto) sin vacilaciones. Con peculiar autoseguridad y total implacabilidad, estos intelectuales, como los fascistas, creen que la racionalidad consiste en rendirse ante sus presupuestos; simplemente ponerlos en cuestión les parece un desafío intolerable.

¹⁴ Como ustedes saben, Procusto vivía junto al camino y era un huésped más bien peculiar. Tenía dos lechos en su casa, uno pequeño y otro grande. Alojaba a veces a caminantes. A los viajeros de corta estatura los acostaba en el lecho grande a los altos en el pequeño. Utilizaba un potro para estirar a los primeros hasta ajustarse al tamaño del lecho y serraba los miembros que sobresalían de la cama en el caso de los segundos. Ver R. Graves (1995: 411 y ss).

De aquí se derivan algunos elementos esenciales de este tipo de nacionalismo radical: la única realidad verdaderamente humana es la de la pertenencia, lo auténtico en nosotros nos constituye, el grupo nacional es previo y superior a los individuos concretos, la nación, como un organismo, no conoce finalidad superior a la de mantenerse en su ser (o engrandecerse) a cualquier precio, la justificación de las acciones no debe referirse a su justicia o su verdad, sino a que son “nuestras”, esto es, a que se trata de justicia nacional o verdad nacional, por lo demás nuestras acciones no tienen porqué conducir a la libertad o la felicidad o la virtud, sino al reforzamiento del grupo, y no existen estándares universales superiores a esta forma de legitimación (ver Berlin, 1979: 341-5).

Nacionalismo radical y fascismo encuentran varios interesantes puntos de encuentro en estos planteamientos. No el menor de ellos resulta ser el darwinismo social ya anticipado en Hegel. Para los profetas implacables de la emancipación hay una teoría de la historia que legitimaba (con referencia al universalismo) el triunfo de los propios presupuestos. Dicho de otro modo, el proletariado se constituía como “clase universal” que representaba en la marcha del mundo, no sólo sus propios intereses en la liberación, sino los intereses de la humanidad toda en la emancipación. Los profetas implacables de la autenticidad parecen carecer de este eslabón. Pero es una falsa apariencia. Porque de ese eslabón va a surgir nada menos que la más exitosa justificación del imperialismo (del fascista, pero también del imperialismo liberal decimonónico).

En efecto, ahí está Hegel para convencernos de la idea de pueblos “elegidos” por la historia (una idea, desde luego, inmensamente profética), que como grandes figuras que caminan, aplastan muchas flores a su paso, pero cuya marcha garantiza la eclosión final del espíritu en el mundo, de la perfección en la mundanidad (Hegel, 1980: 97). Ahí están igualmente las ideas

de selección natural, de la violencia como fórmula de competencia, del biologismo y el racismo, de la reivindicación de la fuerza y el poder, de la aniquilación de los mediocres, de la eugenesia capaz de frenar la incontenible degeneración del mundo... etc., como los elementos cruciales de nuestra autenticidad (Nietzsche, 1981: párrs. 857 y ss, 869 y ss). El traslado de estas ideas desde la biología o la filosofía al ámbito estrictamente político generó a la postre la comprensión del mundo a través de la dialéctica amigo-enemigo (Schmitt, 1987) y el establecimiento como único criterio de justicia del mantenimiento de la vida del grupo y de su reforzamiento. Fue de este modo como se produjo finalmente la fusión entre el grupo nacional-racial y el ideal romántico de lucha sin fin por la supervivencia y la potenciación de la propia autenticidad. Una fusión, digámoslo metafóricamente, entre Fichte y Nietzsche, que produjo una delirante política de agresión, homogeneización forzada y asesinato.

Una política criminal en la que todos los profetas (de la autenticidad, de la emancipación) acaban coincidiendo. Desde aquellos que quieren asegurar nuestra superioridad civilizatoria respecto de los “salvajes” y desencadenan el imperialismo liberal y el racismo colonial o el expansionismo fascista, hasta aquellos que nos prometen autenticidad si colaboramos al exterminio y las limpiezas étnicas, o aquellos otros que en nombre del futuro emancipado ponen en marcha goulags comunistas o campos de reeducación maoístas o los campos de la muerte camboyanos o la solución final nazi o campos de exterminio serbios o, en general, la cárcel, para asegurarnos nuestra libertad. Incluso en nuestro confortable mundo globalizado liberal tenemos que habérmolas con estos profetas en los lugares más variados: entre serbios, croatas y bosnios, entre tutsis y hutus o entre los señores de la guerra somalíes, o en el fundamentalismo islámico de Al-Qaeda o entre los consejeros religiosos del gobierno de George Bush o en el terrorismo de ETA, junto a los tanques en la plaza de Tia-Na-Men, en las aldeas argelinas repletas de

cadáveres degollados, etc., en todos estos sitios si buscamos con paciencia encontraremos al profeta implacable que ha colaborado, a veces decisivamente, a la puesta en marcha del horror. Porque los herederos proféticos que se encuentran más en forma entre nosotros son los partidarios de las políticas identitarias (nacionales, pero también culturales, raciales, religiosas, etc.). Naturalmente no todos adoptan la perspectiva de los profetas implacables, pero indudablemente algunos de ellos lo hacen con fruición. Aquellos que buscan lo auténtico en nosotros, horadan en su busca y lo encuentran malherido, humillado, reprimido, ofendido por las identidades dominantes y entonces lo fijan, lo cristalizan, impiden la disidencia respecto de la “verdadera identidad”, se aprestan a homogeneizar a los rebeldes, a justificar implacablemente a los que luchan “en la dirección correcta”, en la dirección de la recuperación de esencias tradicionales, a establecer, sin matices y sin dudas, quienes son los “buenos” y los “malos” en esta historia, a prohibir el mestizaje, a intervenir la libertad de cada uno en nombre de aquello que dentro de nosotros señala a quiénes somos verdaderamente y pugna por salir, sin que nuestras veleidades, distracciones y debilidades le dejen cumplir la alta función que la historia del mundo le tiene reservada.

Así pues, al igual que los partidarios de la emancipación, los intelectuales de la autenticidad devienen profetas y sabemos que a los profetas les disgustan las dudas. Porque si es cierto que los sacerdotes actúan en nombre del pueblo, los profetas en cambio urgen al pueblo a la acción, si los sacerdotes realizan rituales derivados del orden divino del cosmos, los profetas presentan “ineludibles” exigencias éticas que proceden de dios o de la historia o de la razón o de la nación o de la raza, ámbitos a los que tienen, al parecer, un acceso privilegiado. Ciertamente los intelectuales profetas suspiran con la voz del mismísimo Moisés: “¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvé profetizara porque Yahvé les daba su espíritu!” (*Números*, 11, 29). Pero, lamentablemente, estos profetas implacables saben que el pueblo es siempre demasiado

imperfecto y limitado para profetizar y a veces, para su desesperación, es incluso sordo a la profecía. Volverle perfecto exige cirugía extrema. Aquellos que conocen la “Palabra” (historia, raza, nación) y lo que ésta exige para realizar la justicia en el mundo, le educarán. Ya que la gente corriente no tienen acceso a “dios”, aquellos que sí lo tienen (los intelectuales implacables) gobernarán en el “temor de dios”¹⁵ o si ustedes lo prefieren, en el terror, hasta que la luz de la verdad se abra paso en nuestros cerebros.

4. Reflexiones finales.

Todo esto tiene, me parece, una gran actualidad. Porque, aunque contemporáneamente muchas de las teorías que fundamentaban el discurso implacable de estos intelectuales profetas y revolucionarios atraviesan profundas crisis, es también cierto que sus esquemas reflexivos y explicativos siguen sorprendentemente vivos en gran cantidad de ámbitos (la justificación de la violencia, por ejemplo). Así que, a la postre, algunos intelectuales parecen ser inmunes a todas estas catástrofes del catastrófico siglo XX.

La verdad es que en materia de “compromiso político” no parecen haber ido bien las cosas, pero todo se sucede como si nada ocurriera. Y así vemos surgir con asiduidad nuevos profetas en el ámbito de las identidades o de la antiglobalización (ámbitos de protesta, por lo demás, perfectamente razonables y que no requerirían en lo más mínimo de profetas revolucionarios para cumplir funciones políticamente importantes). Estos nuevos profetas, que han llegado a donde están saltando sin complejos de dogmatismo a nuevo dogmatismo, son los herederos directos de los profetas de la autenticidad y los de la emancipación. Antes que perder su tiempo reflexionando sobre los errores del pasado, estos joviales herederos suponen que lo esencial son las nuevas urgencias: oponerse a la injusticia y al horror del mundo. Y ciertamente siempre

¹⁵ Sobre estos extremos ver M. Walzer (1985: 91 y ss, 110 y ss).

encontramos un nuevo horror que denunciar. Pero, visto lo visto, hay algo falso y peligroso, algo que asombra y asusta, en aquellos que cambian con tanta facilidad de “causa ineludible”. Todo parece ser lo mismo, cuando es evidente que no lo es: de la razón a la nación, de la nación a la clase, de la clase a la identidad, de la identidad al indigenismo, del indigenismo a la diferencia, de la diferencia a la crítica a la indiferencia... del realismo al cientifismo, del cientifismo al relativismo o al racionalismo o al irracionalismo o al romanticismo... de Lenin y Mao a Nietzsche o Jünger, de Bakunin a Cohn Bendit, de la revolución proletaria a “la guerrilla nómada” (Deleuze), del “¡No pasarán!” a las revueltas estudiantiles y de ahí a la rebelión de Chiapas, de la resistencia armada terrorista a la crítica académica superventas al imperio (Toni Negri)... mientras la foto del Ché Guevara atraviesa incólume todos estos cambios de dirección (Battista, 2001: 68 y ss).

¿Y qué decir de la derecha neoconservadora que nos han embarcado en la guerra de Irak, una de las aventuras más sangrientas, ilegítimas y estúpidas que pueden recordarse? Porque aquí encontramos una idea profundamente revolucionaria escondida en los pliegues de un conservadurismo al que sólo las ironías de la política ha permitido autodenominarse como “compasivo”. Y la revolución consiste en aquella fe fijada en la idea de que la democracia es un arquetipo tan extremadamente racional y perfecto que la mera presencia de sus valores la hace triunfar en cualquier contexto. Incluso si para ello hay que hacer guerras ilegales e ilegítimas o construir mentiras de estado en nombre de la democracia y su expansión o de generar recortes en las libertades en nombre de nuestra seguridad. Por lo demás, los habitantes del tercer mundo recogen la buena nueva de las libertades de occidente junto con las presiones de un mercado feroz que los intelectuales neoliberales legitiman, pero que raramente exceptúa de aranceles a sus productos.

Los intelectuales siguen inmersos en tareas de legitimación de éstas y otras realidades similares con un espíritu que recuerda todavía fuertemente las reglas del juego y los esquemas reflexivos de los profetas de la emancipación o de la autenticidad.

Zaragoza, 27 de enero de 2006.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALTHUSSER, L. (1974): *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.

y BALIBAR, E. (1974): *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI.

ARON, R. (2002): *L'opium des intellectuels*. Paris: Hachette.

BAKUNIN, M. (1978): *Escritos de filosofía política*, en P. Maximoff (comp.), Tomo I, Madrid: Alianza.

(1998): "Llamamiento a los eslavos", en Elorza, A. (ed.), *Eslavismo y anarquía*. Madrid: Espasa.

BATTISTA, P. (2001): *Il Partito degli intellettuali*. Roma-Bari: Laterza.

BEAUVOIR, S. de (1982): *La ceremonia del adiós*. Madrid: Edhasa.

BERLIN, I. (2000): *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.

(1979): *Against the Current. Essays on the History of Ideas*. New York: The Viking Press.

BERNSTEIN, R. J. (2002): *Radical Evil. A Philosophical Interogation*. Cambridge: Polity.

BLANCHOT, M. (1996): *Les intellectuels en question*. Paris: Fourbis.

BLOCH, E. (1980): *El principio esperanza*. Tomo III, Madrid: Aguilar.

(1977): *El principio esperanza*. Tomo I, Madrid: Aguilar.

BUBER, M. (1996): *Profezia e política*. Roma: Città Nuova Editrice.

CAMUS, A. (1996a): “Dos respuestas a Emmanuel D’Asteir de la Vigiere”, en Guelbenzu, J.M. (ed.) *Obras 2*. Madrid: Alianza.

(1996b): *El hombre rebelde*, en Guelbenzu, J.M. (ed.), *Obras 3*. Madrid: Alianza.

DOSTOYEVSKI, F. (1984): *Crimen y castigo*. Barcelona: Bruguera.

ELORZA, A. y BIZCARRONDO, M. (1999): *Queridos camaradas. La Internacional Comunista y España (1919-1939)*. Barcelona: Planeta.

FANON, F. (1973): *Los condenados de la tierra*, México: FCE.

FICHTE, J. G. (1980): *Discursos a la nación alemana*. Barcelona: Orbis.

FISAC, T. (ed.) (1997): *Los intelectuales y el poder en China*. Madrid: Trotta.

GELLNER, E. (1998): *Nacionalismo*. Barcelona: Destino.

GRAMSCI, A. (1975): *Gli Intellettuali*. Torino: Istituto Gramsci.

GRAVES, R. (1995): *Los mitos griegos*. Vol. I. Madrid: Alianza.

HEGEL, G.W.F. (1980): *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.

(1975): *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.

HOLLANDER, P. (1998): *Political Pilgrims. Western Intellectuals in Search of the Good Society*. New Brunswick & London: Transactions Publishers.

HOLMES, S. (1999): *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza.

KEDOURI, E. (1988): *Nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

KOLAKOWSKI, L. (1986): *Intelectuales contra el intelecto*. Barcelona: Tusquets.

LANDMAN, M. (1975): "Talking with Ernst Bloch: Korcula 1968", *Telos*. Núm. 25, Fall.

LENIN, V.I. (1961): *¿Qué hacer?* Moscú: Progreso.

LÉVY, H.B. (2001): *El siglo de Sastre*. Barcelona: Ediciones B.

LÖWY, M. (ed.) (1978): *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*. México: Siglo XXI.

LUKÁCS, G. (1978): "El bolchevismo como problema moral", en Löwy, M. (ed.) *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*. México: Siglo XXI.

(1975): *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.

MALATESTA, E. (1973): "Anarquismo y gobierno", en Horowitz, L. (ed.), *Los anarquistas*. Tomo I, Madrid: Alianza.

MAO-TSE-TUNG (1968): “Sobre la práctica”, en *Obras Escogidas*. Tomo I, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

MARX, K. y ENGELS, F. (1973): *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

(1971): *El manifiesto comunista*, en *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.

MUÑOZ MOLINA, A. (2001): *Sefarad*. Madrid: Alfaguara.

NIETZSCHE, F. (1981): *La voluntad de poderío*. Barcelona: Edaf.

ORY, P. y SIRINELLI, J. F. (1999): *Les intellectuels en France. De l’affaire Dreyfus a nous tours*. Paris: Armand Collin.

PARKINSON, G.H.R. (1973): “Introducción”, en Parkinson, G.H.R. (ed.), *Georg Lukács. El hombre, su obra, sus ideas*. Barcelona: Grijalbo.

POPPER, K. (1981): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires & Barcelona: Paidós.

(1975): *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.

PROUDHOM, J. (1977): *El principio federativo*. Madrid: Editora Nacional.

SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (2000): *El alma y la vergüenza*. Madrid: Destino.

SARTRE, J.P. (1986): *Escritos Políticos I: política francesa*. Madrid, Buenos Aires: Alianza/Losada.

(1972): *Les intellectuels, Situations VIII*. Paris: Gallimard.

(1987): *Escritos Políticos II: Sobre el colonialismo. Vietnam, Israel*. Madrid, Buenos Aires: Alianza/Losada.

SCHMITT, C. (1987): *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

SEVILLA, Isidoro de (1971): *Sentencias*. Madrid.

SMITH, A. (2000): *Nacionalismo y modernidad*. Madrid: Istmo.

TAYLOR, Ch. (1997): “Nationalism and Modernity”, en McKim, R. & McMahan, J. (eds.) *The Morality of Nationalism*, Oxford & New York: Oxford University Press.

TROTSKI, L. (1969): *Literatura y revolución*. Tomo I, Madrid: Ruedo Ibérico.

WALZER, M. (1985): *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books.

WEBER, M. (1998): *Ensayos de sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.