
LA POLÍTICA DE LOS INTELLECTUALES

Tzvetan Todorov

Tomado de *El hombre desplazado*, capítulo 7, Taurus, España, 1998.

¿Qué es un intelectual? Por lo que a mí respecta, limito el uso de este término de la siguiente manera: es un estudioso o un artista (categoría que incluye a los escritores) que no se contenta con realizar trabajos científicos o con la creación de una obra de arte, que no se contenta, por lo tanto, con una mera búsqueda de lo verdadero y con un mero desarrollo de lo bello, sino que se siente asimismo comprometido con la noción del bienestar público, con los valores de la sociedad en la que vive, es alguien que participa en el debate sobre esos mismos valores. El intelectual así entendido se halla muy lejos del artista o del estudioso a quienes no preocupan en absoluto las dimensiones políticas o éticas de sus obras; muy lejos, también, del predicador o del político profesional, que no crean obra alguna.

Mientras residí en un país comunista creí que los únicos problemas de los intelectuales radicaban en su falta de libertad y en las presiones a que estaban sometidos por parte de las autoridades. Si viviesen en una democracia, me decía por aquel entonces, nada podría impedirles desempeñar plenamente su papel. Más, una vez en París, comprendí que los intelectuales occidentales tenían, a su vez, una relación problemática con la vida política de sus países. No me refiero aquí a casos extremos, a esos creadores encerrados en su 'torre de marfil' o a esos excreadores convertidos en militantes al servicio del poder (o de la Revolución que debe derribarlo), en absoluto diferentes de otros militantes. La gran mayoría de los intelectuales no puede ser compendiada en ese tipo de categorías bien delimitadas. Hemos de profundizar más en el asunto.

LAS TRES VOCES

El filósofo y sociólogo estadounidense Christopher Lasch ha propuesto una tipología de los intelectuales. Establece allí tres categorías, que se corresponden más o menos con tres periodos históricos; el intelectual como portavoz de la conciencia, como portavoz de la razón y como portavoz de la imaginación. En el primer caso, se trata de un moralista y se apoya en las tradiciones y en la religión; es el modelo más antiguo. El segundo se contrapone al primero en el siglo de las Luces; la figura ideal es la del sabio. El tercero corresponde a la revuelta romántica contra la razón; se encarna en el marginal, es el artista, el poeta maldito. Cada uno de ellos se sitúa bajo un estandarte distinto; lo bueno, lo verdadero, lo bello. Lasch no esconde sus preferencias por el primer modelo, al que nos invita a retornar, luego de los yerros de la razón y del romanticismo. Anhela "revitalizar la tradición semiolvidada del discurso moral y público, donde el intelectual se dirige a la conciencia más que a la razón científica o al sueño romántico de emancipación". Está dispuesto a asumir 'el retorno de la religión' que un discurso semejante implica a sus ojos.

Lo que me convence en el razonamiento de Lasch es su negativa a sacrificar los valores éticos a cualquier otra categoría. El bien no se reduce a lo bello, el bien no se deduce de lo verdadero. El artista y el sabio no tienen, por el mero hecho de serlo, que proporcionarnos ninguna lección moral; no son más inteligentes que el ciudadano común. Pero al tiempo he de añadir que hay dos puntos en esta tipología que se me antojan discutibles. El primero atañe a la identificación de la moral con la religión (y más genéricamente con la tradición), punto en que Lasch coincide, en planos contrapuestos, con los conservadores y los libertarios (la moral equivale a la religión, luego es buena; la moral equivale a la religión, luego es perniciosa). Se puede legitimar la moral por vías distintas a la noción de Dios; siguiendo, por ejemplo, las enseñanzas de Rousseau y de Kant, mediante el ideal de una humanidad universal y de una irreductibilidad del individuo. Es lo que designaba, entre otros conceptos, el antiguo término de 'humanismo'.

El segundo punto que se me antoja problemático tiene que ver con el primero, pero me parece aun más importante: es el que opone conciencia y razón, y que por lo tanto postula que las leyes de la conciencia son de índole irracional. Lasch llega a tal conclusión reduciendo no solamente la moral al ámbito religioso, sino también la razón a la mera argumentación científica y finalmente al ámbito de las ciencias positivistas. Sin embargo, moral y ciencia, que no se confunden, no por ello se excluyen. Ciertamente, la ciencia no puede descubrirnos el bien y el mal, y la moral

no debe enseñarnos lo verdadero y lo falso; pero ambas se unen en el llamamiento que lanzan a una humanidad universal. Los razonamientos científicos no se imponen por la fuerza de las tradiciones o por la fuerza de las armas, sino porque todo ser humano puede acceder a ellos gracias a su propia inteligencia. Los principios de la moral se fundamentan a su vez, como lo han demostrado en nuestra época un Habermas en Alemania y un Marcel Conche en Francia, sobre la posibilidad de un diálogo humano, que implica necesariamente un ideal de universalidad.

Me cuesta pues alinearme totalmente con esta idea de las tres voces identificadas por Lasch, cuyo origen se halla quizás en la distinción establecida por Max Weber entre las tres formas de legitimidad, a saber la tradicional, la racional y la carismática (que podríamos asimismo enlazar con el siguiente aserto pascaliano "Hay tres maneras de creer: la inspirada en la razón, la inspirada en el hábito y la inspirada en la inspiración"). Ya puestos a citar clásicos, prefiero por mi parte la distinción establecida por Montaigne a la hora de discernir tres actitudes con respecto a la verdad y a los valores: la una es la de los nihilistas (como los llamaríamos en nuestros días), que han renunciado a buscarlos, la otra la de los dogmáticos, que ya los han hallado, y la última es la de los exploradores impenitentes, que se empeñan en continuar buscando, aun a sabiendas de que su búsqueda nunca llegará a su fin. La diferencia entre éstos y los nihilistas, muy numerosos en nuestra época, es extrema, puesto que tiene que ver con los objetivos a los que aspira. La diferencia con los dogmáticos es más específica, puesto que concierne a los métodos empleados: los primeros reciben sus valores de la tradición (religiosa o no) o de la inspiración del momento (al albur de las manifestaciones de un jefe carismático o de la obra de un artista genial). Los buscadores de la verdad los descubren a través de una observación del mundo y del diálogo entre los hombres.

El intelectual de la tercera categoría, ni nihilista ni dogmático, tiene que vérselas a la vez con la verdad y con sus valores, al filo de lo que define su vocación; pero vive en la relación entre ambos armónicamente, puesto que no cree ni en las verdades preestablecidas ni en los valores derivados de su único acto de fe. Ese intelectual, contrariamente a los otros dos, no es anacrónico.

LA TENTACIÓN DE LO UTÓPICO

George Steiner cuenta en alguna parte la siguiente anécdota. Decidiéndose al fin (un poco tarde) a tomar en consideración las revelaciones sobre el Gulag, Sartre habría dicho: Supongamos que eso sea cierto. Pese a todo, un ser humano normal puede tener al respecto dos reacciones

diferentes. Una sería la de constatar: ¡Ya os lo había dicho! ¡Que tontería haber esperado otra cosa! Y la otra sería ésta: ¡Diablos! ¡Otra gran esperanza de la humanidad que se nos desvanece!

Vemos ahí dos papeles opuestos: el uno se refiere al intelectual como a un lúcido maestro, y el otro atañe al intelectual como proveedor de esperanzas. El modo mismo en que se expone el contraste entre las dos posturas indica que las preferencias de Sartre se inclinan por la segunda. La actitud aquí preconizada es la utópica: la concepción de un estado ideal para la humanidad y el intento de establecerlo sobre la tierra (el comunismo es la variante más reciente, pero no es la única). Las utopías han existido siempre, por supuesto. Pero de Platón a Rousseau su función ha sido la de educar las inteligencias para que pudiesen analizar el mundo, no la de proporcionar planes a los tecnócratas del mañana. Lo utópico es distinto, y el cambio parece operarse a lo largo de una sola generación, entre Rousseau y Robespierre, cuando este último comienza a aplicar a los hechos y a los individuos vivos lo que no fue, para el primero, sino una exploración de la lógica del Estado (pero por supuesto, el utopismo venía de lejos en la tradición milenaria cristiana). A partir de ese momento los intelectuales se creyeron incesantemente obligados a producir nuevas utopías, a abrir nuevas 'ventanas a la esperanza', a descubrir lugares 'que fijasen la imaginación'.

¿Es acaso cierto, como pretendía Sartre, que el papel del intelectual consista en implantar la fe y en inspirar los sacrificios necesarios en mor de una causa justa? ¿La ambición inherente a todo utopismo —instaurar el paraíso en la tierra— es, no digamos ya realizable, sino simplemente deseable? Aun sin creer en el pecado original que no puede ser expiado, ¿no podríamos acaso afirmar que algo en la condición humana le impide hallar una solución a todos sus males, alcanzar unas mejoras algo más que parciales? Si esto fuese así, tendríamos que condenar no sólo las implantaciones puntuales del nuevo sueño —anteayer en Rusia, ayer en China—, sino también la forma misma del razonamiento que nos conduce hacia esas esperanzas, y que sólo nos propone, de hecho, la elección frustrante entre la renuncia a mitad del camino y una culminación denominada Terror.

La oposición, hoy banal en Francia, entre Sartre y Raymond Aron nos vuelve a la memoria llegados a este punto. Se ha tendido demasiado a asimilarla a la que opone política y ciencia; por un lado tendríamos al ideólogo puro, que toma sus decisiones en función de sus opciones afectivas, y por el otro al especialista, al estudioso que ha aprendido a observar los hechos. No obstante, Aron es asimismo un moralista. Su moral difiere de la de Sartre, desde luego. El segundo posee, en último término, la moral del creyente que se acoge fielmente a un dogma; el primero

profesa una moral racional, fundamentada en la noción de la universalidad humana, una moral alimentada por el debate argumentado. Éste es el motivo por el que a Sartre le preocupan poco los hechos, que son, sin embargo, prioritarios en el *modus operandi* de Aron. No obstante, Aron no fue un partidario de la *Realpolitik*; el problema que trató constantemente de resolver podría formularse así: ¿cómo, tras reconocer que política y moral no son equivalentes, distinguir entre políticas aceptables y políticas inaceptables? El intelectual no tiene por qué convertirse en un proveedor de esperanzas ni en un defensor del bien soberano. Más bien, en un mundo donde el bien y el mal absolutos son una rareza, su tarea es la de ayudar a distinguir entre lo mejor y lo peor.

YERROS DE LOS INTELLECTUALES

Si analizamos la historia de nuestro siglo observamos, empero, otra cosa. Durante estos últimos años se ha prestado mucha atención al caso de Heidegger, y al de varios de sus discípulos, quienes apoyaron, antes o durante la II Guerra Mundial, las ideas nazis. Evidentemente, no fueron los únicos; antes y después de la guerra un número probablemente superior de intelectuales se entregó en cuerpo y alma a las diversas variantes del marxismo político: stalinismo, trotskismo, maoísmo, castriísmo... Si le añadimos a esta lista algunos casos aislados, como el apoyo, por efímero que fuese, prestado por Michel Foucault al régimen de Jomeini, y sumamos las diferentes tendencias, constatamos que, aun si no fueron las únicas existentes, sí representan a una gran parte de la intelectualidad europea.

El enigma es el siguiente: mientras que los países europeos llevan casi doscientos años comprometidos con el ideal democrático, ideal apoyado por la gran mayoría de sus pueblos, los intelectuales, que constituyen en principio el sector más lúcido, han optado más bien por la defensa de regímenes violentos y tiránicos. Si el voto estuviese reservado únicamente a los intelectuales, viviríamos hoy día bajo regímenes totalitarios, ¡y ya ni siquiera votaríamos! Este apoyo voluntario a lo dictatorial me sorprendió siempre, entre otras razones porque yo sabía muy bien lo frustrante, lo dolorosa que podía ser la vida de los intelectuales en ese tipo de regímenes. ¿Cómo es posible, me preguntaba una vez instalado en Francia, que la media de la población sea políticamente más lúcida que sus elites? ¿Se trata de un error de tipo meramente individual, o debemos buscarle una explicación global y unas razones, por decirlo de algún modo, estructurales? ¿Por qué los intelectuales muestran una complacencia semejante con los regímenes totalitarios? ¿No son, des-

pués de todo, más estúpidos ni más malvados que el común de los mortales!

Ha habido muchas explicaciones al respecto. George Orwell se había hecho la misma pregunta en los años cuarenta. También él situaba frente a frente a los intelectuales y a los meros ciudadanos, y mostraba su preferencia por los últimos. En Inglaterra, en vísperas de la II Guerra Mundial, son los ciudadanos corrientes quienes se adhieren a la causa de la libertad, quienes creen en el bien y el mal, quienes respetan la inteligencia; los intelectuales por su parte, no tardan en lanzarse a desenmascarar esas 'ficciones metafísicas'. El resultado es que practican la complacencia con respecto al fascismo, y en mayor medida con respecto al estalinismo, mientras que el ciudadano medio está plenamente convencido de la necesidad de combatir a Hitler.

La causa está, nos sugiere Orwell, en que los intelectuales tienen una capacidad de inteligencia superior al resto. Tratan de acceder al poder recurriendo únicamente a su intelecto. Mas la democracia es menos propicia a este fin que la tiranía, que ofrece la posibilidad de llegar a ser consejero del amo (la deplorable experiencia de Platón como consejero del tirano de Siracusa, así como la de muchos otros filósofos que se prestaron después a desempeñar ese tipo de tareas, no parece haber disuadido a nadie). Las simpatías espontáneas del intelectual se encauzan hacia los regímenes aristocráticos más que hacia los democráticos. Por si fuera poco, preocupados por las dificultades inherentes a su labor, apenas si tienen una vaga idea de todo lo que les resulta ajeno. Según Orwell, sólo pueden celebrar "los crímenes necesarios" (como lo hacía el poeta Auden en la década de los treinta) quienes nunca vieron un cadáver de cerca. "Esto sólo puede escribirlo una persona para quien el crimen es esencialmente una palabra" (podríamos recusar esta última aseveración). Si Orwell piensa lo contrario es porque también ha sido policía, vagabundo y soldado.

Podríamos evocar en este contexto las sugestivas reflexiones del filósofo alemán Karl Löwith, formuladas en su libro *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* (*Mi vida en Alemania antes y después de 1933*). El autor, judío, nos relata su experiencia como discípulo de Heidegger. Como buen filósofo, Löwith se muestra particularmente atento a las implicaciones políticas de las ideas filosóficas; de aquellas que incluso él mismo suscribió. Ha aprendido a sus expensas que el culto a "vivir peligrosamente" lleva, "con numerosos desvíos, y sin embargo directamente, de Nietzsche a las frases heroicas de Goebbels". Demuestra el modo en que poetas y escritores como Spengler, Stefan George o Gundolf preparaban el terreno para el triunfo del fascismo, aun si individualmente dichos autores abominaban de la vulgaridad de Hitler y se negaban a apoyarle.

Löwith recuerda que una de las causas que precipitó a los alemanes por la pendiente de esos años sombríos fue, entre otras, la querencia por la tradición, que pretende disociar las ideas abstractas de los hechos particulares. Por mucho que así lo pretendan filósofos sutiles, las palabras pueden conducirnos a las cosas, no sólo a otras palabras. Löwith llega hasta la difícil humildad de reconocer que había contribuido, durante su juventud filosófica, “a la deshumanización del ser humano”, contribuido, pues, a destruir aquello a lo que más tarde iba a aferrarse con todas sus fuerzas.

Una segunda explicación, que no es incompatible con la primera, se refiere a uno de los principios fundamentales de la sociedad democrática, es decir, al principio de la autonomía: el individuo y la colectividad tienen derecho a exigir que las normas no les sean impuestas desde el exterior, tienen derecho a poder asumir sus propias normas. En ese contexto, la crítica de las normas imperantes es una función esencial de la sociedad, y los intelectuales se han identificado con esa función. La actitud crítica, que deriva del ejercicio mismo de la razón, es para ellos una cuestión de principio, sea cual sea el orden reinante; si viven en democracia, están dispuestos a abrazar el credo totalitario, puesto que éste les permite esbozar una crítica radical del *statu quo*. Desde esta óptica, el heideggerianismo actual ha tomado simplemente el relevo de un marxismo agotado y puede, por ello, ser ahora mismo de izquierdas.

Si adoptásemos esta interpretación, desarrollada por Luc Ferry y Alain Renaut en su libro *Heidegger et les modernes* (*Heidegger y los modernos*), podríamos vislumbrar asimismo una solución al problema: los intelectuales no tienen porqué renunciar a su función crítica, pero pueden ejercerla en nombre de la modernidad, en lugar de situarse fuera de su órbita, condenándola en bloque. El proyecto democrático no se ha realizado plenamente y se ha comprometido demasiadas veces en alianzas dudosas; se puede criticar a los países democráticos en virtud de su propio ideal.

Podríamos añadir a estas dos interpretaciones una tercera. Desde la desaparición de las normas externas, el modelo artístico parece haber adquirido entre nosotros una creciente importancia; el arte es pensado, por otra parte, en términos autónomos (una obra es bella *per se*, no por desarrollar una verdad o una lección moral). Por lo mismo, los intelectuales, los artistas, los escritores se han lanzado a aplicar sistemáticamente criterios estéticos al campo de la ética y de la política (el reino de la imaginación, según Lasch). El credo romántico, analizado a conciencia por Paul Bénichou, quería que la modernidad asistiese a la “sacralización del escritor”. Se dirá entonces que los poetas son los “legisladores del universo” (Shelley), o que “la belleza salvará al mundo” (Dostoiev-

ki), o que “la estética es la madre de la ética” (Joseph Brodsky). Hace ya mucho tiempo que no nos tomamos esas pretensiones al pie de la letra, pero el espíritu que las animó continúa obrando en nosotros y sobre nosotros. No es raro, en el siglo XX, que se les pida a los proyectos políticos, al igual que a las obras de arte, que sean perturbadores, radicalmente innovadores, como forma de asegurar la intensidad de la experiencia.

¿Qué belleza, qué estética, puesto que hay más de una? Durante tres mil años, los poetas, de Homero a Junger, han glosado la belleza de la guerra, ¿debo por ello creer que la guerra es buena? La literatura occidental lleva siglos embriagándose con la belleza de la violencia, ¿he de aceptar ésta sólo porque ha inspirado versos y películas magníficos? Más cercanos temporalmente a nosotros, ciertos escritores de los años veinte clamaron por el fascismo y la regeneración de una cultura que consideraban decadente; los poetas rusos de principios de siglo glorificaron la violencia revolucionaria y celebraron la belleza de la destrucción. La guerra es quizá más bella que la paz, el torbellino de la revolución más que la monotonía de una existencia pacífica, y muchos artistas han sucumbido a tales seducciones; no obstante, aunque también yo aprecio mucho las historias hermosas, en política abogo por la paz, y no soy el único. “La verdad es fea”, decía Nietzsche, y un siglo después no podemos más que asentir con amargura. Preferimos, sin embargo, toparnos con esa verdad fea y amarga antes que dejarnos engañar por bellas mentiras. La audacia de un pensamiento arrancado a sus ligazones con el mundo real no es forzosamente meritoria, y no me parece deseable vivir en la República de Platón; en la vida pública sólo la moderación “y nunca el extremismo” puede ser una virtud.

El reemplazar la moral y la política por la estética es algo inadmisibile. “¿Acaso el único reproche que se le puede hacer a los campos de la muerte es su fealdad?”, se pregunta con justeza André Comte-Sponville. La universalidad legitima la moral, la política debe tender al bien común, no podemos sustituir estas referencias por la belleza o la pasión. En el lugar de las difuntas verdades reveladas han de aparecer, no la belleza, sino el consenso universal surgido del diálogo, del amor a los individuos.

Seducidos por la belleza de las ideas, los intelectuales deciden con demasiada frecuencia que también las realidades que les corresponden han de ser bellas, hasta el día en que vienen a dar de bruces contra el fascismo o el comunismo reales. ¡Cuántos yerros se evitarían (¡y cuántas toneladas de papel!) si aceptasen emprender, por principio, el camino inverso y adoptar una postura sólo cuando se hallasen dispuestos a asumir las consecuencias en el ámbito de sus propias vidas! Algunos días, todos los sueños nos están permitidos.

LAS HUMANIDADES¹

¿Es mejor la situación de los intelectuales en Francia? ¿O acaso yo he perdido simplemente ese privilegio del extrañamiento que me habría permitido ver sus defectos? En Estados Unidos, la filosofía del posestructuralismo y las nuevas versiones del marxismo son en buena medida un artículo de importación; de Francia, precisamente. Estas ideas están pues presentes también aquí, pero no desempeñan el mismo papel hegemónico; son, más bien, una voz entre otras muchas dentro del debate en curso; situación conforme al espíritu democrático, que no intenta relegar a los escépticos ni a los dogmáticos ni a los creyentes ni a los agnósticos ni a los conservadores ni a los partidarios del cambio. Otra característica que me choca de la situación francesa, gracias al extrañamiento que me aportan las visitas a Estados Unidos, es que aquí, en mucha mayor medida que allí, la vida intelectual está inserta en la vida urbana; el debate de ideas se confronta, no constante pero sí periódicamente, con el mundo social y político donde se desarrolla, lo que permite establecer una cierta relación entre las palabras y las cosas.

EL LUGAR DE LOS INTELLECTUALES

Una parte de la historia es, sin embargo, común: por motivos de coyuntura económica (extinción de la realeza, empobrecimiento de los Papas, falta de interés del gran público...), la mayoría de los profesionales del intelecto, ya sea en Europa o en América del Norte, se ganan la vida en la universidad. Esa mezcla de las profesiones y de las vocaciones tiene sus inconvenientes, pero no es ahí donde se sitúa la divergencia. En Estados Unidos, diferente en esto de la Europa continental, la universidad, salvo escasas excepciones, está fuera de la ciudad, tanto geográfica como ideológicamente. Las universidades estadounidenses florecen de preferencia en prósperas ciudades pequeñas o en extrarradios acomodados (comparemos Princeton con la Sorbona, o Stanford con la Freie Universität), o levantan barreras infranqueables entre ellas y los guetos circundantes. Nunca exageraremos el efecto que este aislamiento de esas instituciones que son los *campus*, nuestros monasterios laicos, ha provocado tanto en la ciudad, al separarla de su elemento pensante, como en los intelectuales, a los que ha privado de su materia primera de reflexión.

Esta es la razón —entre otras muchas, por supuesto— por la que los colegas a quienes visito dentro de un *campus* saben a la perfección todo lo que atañe a su vida y a la de los otros *campus* (por lo general, quién ha obtenido y quién no la *tenure*, es decir la titularización; a veces ima-

1 Esta sección corresponde al capítulo 11.

gino el silencio que se apoderaría de las cafeterías donde comen los profesores si, por un milagro ese tema se volviese tabú), pero no lo que está sucediendo en la ciudad cercana; también en eso deben parecerse a esos monjes de la Edad Media, totalmente al corriente de las querellas escolásticas o de las fricciones personales existentes en otros monasterios, e ignorantes de las preocupaciones de los habitantes del pueblo vecino.

En la vida profesional, toda la atención se concentra en los 'métodos' (en crítica literaria, los mil y un matices de la deconstrucción) y se olvidan los objetivos (¿Por qué se comentan los textos? ¿De qué sirve la cultura? ¿Es verdad lo que dice el autor? ¿Y es justo?). Hay, por otra parte, que estar enteramente alejado de la vida pública, no haber salido nunca del propio interior para tomarse al pie de la letra las 'teorías francesas', como hacen esos universitarios que creen que no existe ninguna diferencia entre hechos e interpretaciones, entre razón y creencias, entre justicia e intereses. O bien, lo que me resulta más verosímil, tener mucha mano derecha profesional, una mano derecha ignorante de todo lo que hace una mano izquierda humana, demasiado humana.

Varios grupos constituyen la excepción a esta regla, pero no son muy numerosos. Si dejamos de lado a unos cuantos individuos de categoría (e irreprochables), podemos distinguir dos variantes. La primera, más extendida en Estados Unidos que en Francia, consiste en ponerse al servicio del poder, o más bien del gobierno: cada nuevo presidente arrastra consigo su tropa de expertos. Su inteligencia y sus conocimientos son puestos al servicio y a disposición de su jefe, que elige las metas por alcanzar. En la otra variante, uno se compromete no ya con el poder, sino contra ese poder; o, en otras palabras, uno escoge condenar sistemáticamente lo que hace y dice el gobierno.

Una de mis antiguas vecinas en Sofía pensaba que todo lo que escuchaba por la radio era mentira, ya que era propaganda; de hecho, cada vez que anunciaban buen tiempo ella cogía el paraguas. Inútil explicar que se equivocaba casi tantas veces como los meteorólogos oficiales, pero por otras causas. Los abonados a la eterna oposición me recuerdan a esa mujer: no dicen que Reagan se equivoca porque sus ideas sean malas, sino que sus ideas son malas porque provienen de Reagan. Leí un día en *Salmagundi*, una buena revista liberal, esta advertencia de un universitario: "Insistir en Estados Unidos sobre las restricciones a la libertad de prensa impuestas por los sandinistas en Nicaragua equivale de hecho a sostener la política de Reagan en América Latina". En este mismo momento se podía leer en la conservadora revista *Commentary* un ataque a la inversa contra Jacobo Timmerman, el periodista argentino que denunció la tortura practicada por el régimen militar de su país: dicha

denuncia, decían, le venía de perlas a la causa comunista. Un poco más y uno se hubiese creído de vuelta a la época del proceso Rousset.

Mas, si el intelectual reacciona automáticamente (a favor o en contra del 'poder'), si calcula sus asertos con vista a sus objetivos inmediatos, está renunciando a su propia identidad, que no es otra que la de rechazar el sometimiento de su pensamiento a nada que no sea la búsqueda de la verdad y de la justicia. En un país totalitario, al intelectual se le coloca con frecuencia ante una elección brutal: servir al poder o luchar en su contra. En democracia tiene el privilegio de la autonomía: puede obrar en función de su voluntad y de sus decisiones, no tiene por qué actuar movido por la fuerza de sus compromisos o de sus planes para el porvenir.

Un debate reciente ha sacado de nuevo a la palestra el tema de las relaciones del intelectual con la sociedad. La pregunta lanzada por doquier se formulaba así: ¿Hay una crisis de las 'humanidades' en las universidades estadounidenses? Las humanidades van mal, proclamaban unos; nunca les ha ido mejor, replicaban otros. Puede ser, desde luego, que el grito de alarma provenga de una ilusión óptica, como sucede con mucha frecuencia: 'nuestra sociedad está en crisis' (o, más moderadamente, 'en un estado de transición') es una frase común a todas las épocas, que no revela muchas veces nada más que el egocentrismo del observador. 'Antes todo iba mejor' es otra de las eternas cantinelas, que se explica menos por la degradación humana que por nuestra preferencia, después de todo muy comprensible, por los años en que éramos jóvenes. Por otra parte, ciertas épocas son peores que otras, y haríamos mal en desinteresarnos de un debate en curso en nombre de unas cuantas consideraciones generales. Podemos, asimismo, aprovechar la ocasión para reflexionar sobre el estado actual y sobre el estado deseable de un segmento importante de nuestra cultura, la enseñanza de las letras, de la historia, de la filosofía y de las ciencias humanas.

LA ACUSACIÓN Y LA DEFENSA

La acusación sólo cobró importancia al ser recogida y ampliada por voces ajenas a la universidad. Que ciertos profesores deploren el estado de su disciplina no es algo nuevo; pero sí lo es, y éste es un detalle muy significativo, el éxito popular obtenido por los libros que expresan esos reproches. Fueron los grandes órganos de la prensa estadounidense, diarios y semanarios, los que se apoderaron de temas hasta entonces reservados a los miembros de la profesión, y los que hicieron oír sus críticas al respecto. Y fue una agencia federal, la National Endowment for the Humanities, la que publicó una serie de documentos que sistematizaban esas críticas. Uno de ellos, titulado *Humanities in America*

(*Humanidades en América*), lleva la firma de su directora de entonces, Lynne Cheney. Si admitimos que la universidad debe contribuir al bien de la comunidad en que se inserta, no podemos ignorar esas voces, indiscutiblemente legítimas: no hay que tomar quizá esos reproches al pie de la letra, pero sí hay que tomarlos, en cualquier caso, en serio.

Resumamos primero la tesis de la acusación. Parte de la constatación de un declive, que no es en absoluto una impresión subjetiva. Entre 1966 y 1986 el número de licenciaturas en las universidades estadounidenses aumentó en 88%; el número de licenciaturas en el campo de las humanidades *disminuyó* 33%. En 1966, un estudiante de cada seis salía de la universidad con un diploma en 'humanidades'; en 1986, la cifra es de uno entre dieciséis. Cheney sugiere diversas explicaciones a este fenómeno, dos de las cuales parecen tener cierto alcance ideológico, se trata de lo que podríamos denominar la especialización y la particularización. La especialización es una tendencia que afecta al conjunto de las disciplinas universitarias, y obedece a la vez al aumento del saber que es necesario absorber y a la natural inclinación de cada especialista, inclinación que lo lleva a encerrarse en aquello que le es más familiar; pero que se ha revelado particularmente nefasta en lo que al terreno de las 'humanidades' se refiere. Los especialistas de las diversas disciplinas ya no se comprenden entre sí, y tampoco son entendidos por el público profano, que los acusa de utilizar una verdadera jerga.

En cuanto a la particularización, ésta se manifiesta a la vez en el punto de vista (o 'método') adoptado por el estudioso y en la elección de la materia estudiada. El punto de vista es explícitamente antiuniversalista y quiere expresar la política de un grupo. La materia estudiada (en especial en los cursos de 'civilización occidental', a menudo obligatorios en los *colleges* estadounidenses) ya no recoge lo que hasta ahora era considerado como un 'canon' indispensable, las obras maestras de la literatura y la filosofía occidentales; hallamos en su lugar listas establecidas según las preferencias del enseñante, o del estudiante. La dispersión ha reemplazado a la continuidad. La querrela fue particularmente viva en Stanford, California, donde —bajo presión de ciertos grupos de estudiantes y de ciertos profesores, así como de una manifestación al respecto presidida en el *campus* por el reverendo Jesse Jack al grito "Hey, hey, ho, ho, Western Culture's got to go"— el curso (obligatorio) de 'Civilización occidental' ha sido reemplazado por un curso llamado, de modo más o menos neutro, 'Culturas, ideas, valores'...

De la defensa de las 'humanidades' se encargan esencialmente los propios interesados, profesores de letras, historia y filosofía (un reparto poco lamentable en sí). Citaré aquí como ejemplo un folleto publicado por el American Council of Learned Societies, titulado *Speaking for de*

Humanities (*Hablando de Humanidades*), ejemplo seguramente representativo ya que el folleto viene firmado por los directores de los *Humanities Centers* de cinco grandes universidades (Rutgers, Yale, Cornell, Harvard, Stony Brook) y lo han suscrito veintiún profesionales prestigiosos de las disciplinas humanitarias. Los autores de dicho folleto asumen la defensa de la especialización, y aseguran incluso con orgullo que “la especialización posibilita el pensamiento”. Se trata, evidentemente, de una tesis de pretenciosa extravagancia, ya que implica, entre otras cosas, ¡que la gente ajena a las universidades no piensa! Para justificar su postura, los autores recurren al familiar argumento según el cual los escritos de los físicos no son tampoco entendidos por el gran público.

¿Acaso no existe entonces diferencia alguna entre textos físicos y textos literarios? ¿Dicha falsa analogía no sería justamente una de las causas de la excesiva especialización? El conocimiento de la materia es uno de los aspectos del trabajo científico y, en ese sentido, es lógicamente deseable toda ‘especialización’ (competencia). No obstante, y a diferencia del geólogo o del físico, el historiador y el filósofo estudian una materia cuya esencia es la de ellos mismos y la de sus semejantes; la condición humana. Tal diferencia implica diversas consecuencias por lo que atañe a su trabajo. La praxis humana se distingue del proceso natural por el papel que en ella desempeña la voluntad de sus agentes; por lo tanto, el estudio de las letras y de las ciencias humanas se halla en relación con los valores de la comunidad humana donde ésta se desarrolla, es decir, con los valores de la humanidad en su conjunto. Es imposible estudiar al ser humano sin tenerlo en cuenta. Ciertamente, no podríamos deducir los valores resultantes de la ciencia. No obstante, y por este mismo motivo, las humanidades se hallan en relación directa (en mucha mayor medida que el resto de las disciplinas) con la vida de la comunidad. Chocamos aquí con otro sentido del término ‘especialización’, cuyo resultado no es otro que la ausencia de interés general ante el trabajo producido.

La oposición pertinente no es pues entre el ‘especialista’ y el ‘literato’, sino entre un especialista que no quiere apartarse en ningún momento de la materia de su interés, y otro especialista que decide no perder de vista los intereses de la comunidad o los de la humanidad. Semejante procedimiento no reemplaza el trabajo de profundización propiamente dicho, de ser así el estudioso se transformaría en un moralista o en un militante político, y los procedimientos utilizados no tienen por qué justificar paso a paso el modo en que acometen la práctica científica; sin embargo, el procedimiento mismo traza el horizonte —siempre presente— de la investigación, de otro modo éste no dejaría de convertirse en una mera y pura escolástica.

Veamos ahora la segunda acusación, la que se refiere a una 'particularización' excesiva, y analicemos los argumentos presentados por sus defensores. Tomemos, en primer lugar, una cuestión de principio: ¿es cierto que el punto de vista de una política particular debe reemplazar siempre al universalismo caduco? Una vez más, los defensores asumen con celeridad cuanto se les atribuye al respecto. Proclaman que la verdad y la objetividad no existen, que sólo existen los puntos de vista y los intereses particulares. Cualquier pretensión de universalidad no es sino ingenua ilusión o pérfido camuflaje. De acuerdo con semejante principio, el argumento de autoridad cobra una importancia creciente (puesto que no hay diferencia entre el derecho y la fuerza más vale situarse siempre en el bando de los más fuertes): los filósofos más 'poderosos', más 'distinguidos', más 'dominantes' de la modernidad, nos conminan, parece ser, a tomar esa vía.

¿Habrà llegado ya la era totalitaria donde no hay diferencias entre lo falso y lo verdadero, sólo entre lo débil y lo fuerte? No lo creo así. *Speaking for the Humanities* confunde, voluntaria o involuntariamente, dos propuestas, una de ellas trivial y la otra muy discutible. Es cierto que cada pensamiento nace en un momento dado y en una situación particular, por lo que se halla ligado a ciertos intereses. Pero lo que es cierto en su origen no lo es forzosamente en lo que a su alcance se refiere: no hay que creer que todos aquellos que aspiraron a una verdad totalizadora eran unos imbéciles o unos tramposos.

Lo propio de la naturaleza humana es no sólo tener unos intereses particulares, sino el ser, asimismo, capaz de trascenderlos; todos (salvo Calicles, antagonista de Sócrates en el *Gorgias* de Platón) sabemos establecer la diferencia entre lo bueno y lo provechoso. No porque el álgebra naciese entre los árabes deja de ser cierta en China; no porque los derechos humanos hayan sido formulados en Europa han de ser incumplidos en África del Sur. Finalmente, la posibilidad del consenso y las aspiraciones de corte universalista están mucho más próximas al ideal democrático que aquellas otras, esgrimidas por ciertos filósofos, que nos describen un mundo librado a la guerra inevitable entre las razas, las naciones, las clases o los sexos.

¿EXISTE UN CANON?

Pasemos ahora a la cuestión del canon. La dificultad surge aquí por el hecho de que muchos temas importantes han sido resumidos en uno. Enumeraré los principales.

1. Todo ser humano nace dentro de una cultura determinada. Felizmente para él; así no tiene que partir de cero a la hora de organizar el conjunto

de sus experiencias, algo que estaría por encima de sus fuerzas. Aprende la organización de su cultura a través de la lengua y las tradiciones de su grupo. Sin el dominio de una parte de la memoria colectiva, se vería condenado a la incomunicación, es decir, al desvarío. La vida moderna, que ha dado al traste con muchas de las vías de transmisión de las tradiciones, amenaza al individuo con una invalidez concreta, que no es otra que la desculturización. Sería deseable que se compensara la desaparición de las vías mencionadas con la creación de otras. La educación escolar sería una de éstas, por ejemplo. Es bueno que en el interior de cada cultura haya un cierto canon, es decir, unos conocimientos compartidos por todos. Ello asegura una mejor participación en la vida social. Si, por el contrario, la materia que se va a estudiar se deja al libre arbitrio del enseñante o del alumno, nos arriesgamos a que el resultado sea decepcionante; porque la comunicación dentro de la sociedad se empobrecería y porque, asimismo, el estudiante, incapaz de situarse frente a un conjunto impersonal, asumiría como verdaderos los prejuicios de su profesor o los de su época.

2. ¿Es la tradición occidental "racista, sexista e imperialista", tal y como se dijo en Stanford? ¿O bien es por el contrario universalista, tolerante y crítica? Es ambas cosas, desde luego; porque si las cuestiones formuladas en el seno de esa tradición han sido durante mucho tiempo las mismas, las respuestas han variado una y otra vez. Existe, en ese sentido, más de una 'tradición occidental'. El racismo, el sexismo y el imperialismo han sido ejercidos por unos y combatidos por otros, esto es evidente. Lo mismo ocurre con cualquier otra tradición suficientemente rica; siempre hallaremos en su ámbito distintas escuelas de pensamiento, es decir, hallaremos siempre posturas contradictorias.

3. ¿El hecho de que la mayoría de los autores de la tradición occidental sean hombres blancos pertenecientes a la clase superior implica forzosamente que el contenido de sus obras se agote en una defensa de la elite blanca masculina? ¿Acaso podemos concluir que todos los blancos son racistas (antinegros), que todos los hombres son sexistas, etcétera? Si así lo hiciéramos, asumiríamos de la forma más estrecha posible el adagio que asegura que "el ser determina la conciencia". Tendríamos, de paso, que ser más o menos racistas (el color de la piel determina el contenido del pensamiento, todos los negros piensan igual, todos los blancos también) y sexistas. Pero tranquilicémonos: saber que un autor es hombre y blanco no nos aporta gran cosa sobre el contenido de su pensamiento. No hay ninguna contradicción entre el contexto necesariamente histórico en que surge una obra y su alcance más o menos universal.

4. ¿Hay que estar de acuerdo con los autores que se enseñan? Una respuesta afirmativa a esta pregunta empobrecería enormemente la ense-

ñanza en cuestión y tendría como resultado falsificar la tradición (guardando de ésta sólo lo que nos conviene) y orientar la enseñanza hacia la inculcación del bien. Señalemos dos cosas llegados a este punto. En primer lugar, que el análisis de autores con los que el enseñante o los alumnos pueden estar en desacuerdo es quizá más útil que el de los textos que expresen el actual sentido común; podría intentar comprender en qué reproduce Gargantúa unos clichés sexistas, o en qué Huck Finn preserva sus prejuicios raciales en vez de eliminar estas obras del programa. Por lo demás, se impone establecer la distinción entre el poder de un pensamiento y su validez (según los criterios hoy en día vigentes); con vistas a la educación del intelecto, se preferirá la primera a la segunda: el espíritu antidemocrático de Platón no convierte al filósofo griego en menos estimulante que un socialdemócrata contemporáneo.

5. El canon no es inmutable ni maleable hasta el infinito, les guste o no a los conservadores y a los revolucionarios. Únicamente nuestro hábito de encerrarnos en el seno de unas oposiciones frontales dificulta su descripción. El canon se halla marcado a la vez por la continuidad y por una transformación incesante; siempre fue así, al menos en la tradición europea. No exige la unanimidad sino que refleja unas opiniones mayoritarias.

6. Hay que empezar por dominar la propia tradición: las únicas vías tendientes a lo universal son aquellas que pasan por lo particular. El objetivo de una educación humanista y liberal es, sin embargo, más ambicioso: estriba en formar mentes abiertas, tolerantes y críticas a la par. Para proceder al necesario extrañamiento, o renunciar a las ilusiones egocéntricas y etnocéntricas, hay que aprender a alejarse de sí, a distanciarse de las propias costumbres, viéndolas desde el exterior. La única manera de conseguirlo es confrontar las normas propias con las de los otros, y descubrir así la legitimidad de estas últimas (lo que no quiere decir que haya que renunciar a la crítica transcultural: la tiranía es nefasta bajo cualquier clima).

El estudio de la historia, así como el de las otras culturas, es muy importante por todas estas razones. No sólo para contribuir a una cultura universal ilusoria, obtenida mediante la suma de una serie de obras entresacadas de sus contextos, o para atiborrarnos las cabezas con un saber enciclopédico, sino para enseñarnos que hay más de una forma de ser humanos. Y ello implica que nos interese por otras épocas, por otros lugares (no para juzgarlos con nuestros criterios actuales), como modo de clarificar nuestro presente bajo las luces de nuestro pasado, como modo de entender el 'aquí' gracias al estudio del 'allí'. El estudio de las culturas alejadas de nosotros (más difíciles de aceptar en virtud de esa misma lejanía) puede sernos particularmente útil.

Se me dirá que éstas son unas exigencias irreales: las universidades disminuyen la enseñanza humanística, ¡y usted sugiere que se mantenga el estudio de la 'civilización occidental' y se le añada, por si fuera poco, el estudio de las 'civilizaciones no occidentales' y de las tradiciones marginales! Pero ese es el precio que debemos pagar si queremos que dichas instituciones creen no sólo buenos expertos en sus materias, sino también unos ciudadanos mejores, es decir, unos seres humanos dignos de respeto.