



## El intelectual y la política

ANTONIO NAPOLITANO

Universidad Metropolitana

[antonio\\_napolitano@yahoo.com](mailto:antonio_napolitano@yahoo.com)

### Resumen

El intelectual históricamente ha interactuado con la política. Hoy el llamado es todavía más urgente, y se le exige un involucramiento que implica tanto la participación activa, consejero o actor en primera persona, o como teórico. En el primer caso es imperativa su autenticidad y testimonio en su hacer y ser; en el segundo caso es importante tener presente al hombre como sujeto y no como un objeto de la política.

**Palabras clave:** Sócrates, consejero, testimonio, autenticidad, ideología

### Abstract

Throughout history, the intellectual has always interacted with politics. In the present day, the call for action is yet more urgent. He is compelled to get involved either actively, as a counsellor or first hand player, or theoretically. In the first case, testimony and authenticity by his doing and being are imperative; in the second case it is important to hold man as a subject and not as an object of politics.

**Key words:** Socrates, counsellor, testimony, authenticity, ideology



## Presentación

El empeño de este trabajo es responder algunas preguntas fundamentales: ¿el intelectual debe aislarse o comprometerse con su entorno? ¿Debe oponerse o colaborar con el poder? ¿Cómo debería ser su compromiso? Ciertamente estas interrogantes son importantes en un mundo que reclama, cada vez más, nuevos lineamientos y propuestas políticas que concreten realmente acciones sociales y económicas que emancipen en su dignidad al hombre, y promuevan la equidad y la justicia social.

## La relación con el poder

El problema de la relación del intelectual con el poder tiene sus antecedentes en las vicisitudes de Sócrates frente a la ciudad de Atenas. En efecto, Sócrates tuvo que sobreponerse a un radical dilema: no se puede ser ético fuera del ámbito político, pues la educación ética es educación política; y, sin embargo, un dios le impuso abstenerse de hacer política. Esta aparente contradicción tiene su justificación en su "divina misión": enseñar a los jóvenes. Misión que implicaba eliminar toda diatriba política (proselitismo político) en el discurso educativo, y centrarse en la búsqueda de la verdad que va más allá de las situaciones. Ciertamente, Sócrates cumple este llamado. Pero, como su misión de educador de los ciudadanos está íntimamente conexas con la "virtud", es decir, la justicia, entendida como la veneración a la ley de la ciudad, debe irreversiblemente enfrentar la justicia en su aspecto más significativo: la justicia como *virtud cívica*. Pues, la *polis* vive de la vida de la ley, y sin ley no hay ciudad. La *virtud cívica*, entonces, es la vida de la *polis*. Es la que anima el espíritu del Estado. Así las cosas, la ley es la autoridad ética de la *polis*, y la *polis* no es otra cosa que una sociedad política. De esta manera, si bien Sócrates asume una misión de signo puramente ético, en realidad, al combatir la apatía y la desmoralización que minaba a los individuos, le animaba una intención evidentemente política. Esta indubitable convicción constituía el problema fundamental de Sócrates: frente a la catástrofe política de Atenas, que se centraba en torno a la justicia, intentaba una reconstrucción política,



un resurgir de la *polis*. Consciente de que las leyes no podían ser defendidas en nombre de un utilitarismo, sin atentar mortalmente contra la vida misma de la sociedad, se impone un camino educativo de crear conciencias éticas y cívicas de reconstrucción política. Es así como en Sócrates la ética asume el carácter acerca de lo que es justo o injusto. En el *Gorgias*, Sócrates enfatiza que el poder, sin el sustento del conocimiento del bien, no tiene ningún valor. Pues es justamente este conocimiento lo que permite discernir entre lo justo y lo injusto. Y esta concienciación lleva irreversiblemente a identificar la *ética* y la *política*, en cuya praxis la integridad de la vida ética está intrínsecamente relacionada con el acto de cada uno de los ciudadanos para que viva como virtud suprema la justicia. Es esta virtud cívica, que durante un largo tiempo histórico postularon los más grandes filósofos de la antigüedad griega, la que animó a Sócrates a lo largo de su vida, y por la que ofrendó su vida: una condena injusta que se transforma en un testimonio de autenticidad y que revela el derrocamiento de la injusticia, no por medio de la violencia, sino a través del propio sacrificio. De esta manera Sócrates, con su muerte, señala un camino inequívoco: el intelectual debe hacer suya la condición temporal. Es decir, el intelectual debe adherirse tanto a la condición temporal, entendida como praxis cuyo fin es transformar la sociedad en una “sociedad para el hombre”, como a la investigación de una verdad más allá de las situaciones. Y ciertamente la adhesión más completa a esta temporalidad se actualiza en la dimensión política.

Platón, discípulo de Sócrates, acariciaba un ambicioso proyecto de un Estado ideal. Después de su permanencia junto a Dionisio I en Sicilia, y después con su hijo Dionisio II, quedó totalmente desilusionado a los setenta años de su azarosa vida. Sin embargo, es justo resaltar que el tema de las leyes y de la política está presente en casi toda su obra. Esta experiencia de que la realidad no es de hecho la ideal predisposición para la celebración de la república, hace que Platón se percate de que irreversiblemente la lógica interna de la dinámica intelectual pone de manifiesto el potencial o efectivo conflicto entre la filosofía y el que detenta el poder. Sin embargo, no se da por vencido. Su filosofía se presenta como el empeño de un combatiente que lucha por un Estado ideal, donde el poder político garantice la educación de la juventud, y una sociedad más equitativa.



Sócrates y Platón no son los únicos. La historia del pensamiento filosófico está llena de ejemplos significativos sobre este intrincado camino del intelectual y su actitud frente al poder político. Asumir la propia responsabilidad dialéctica en el seno de la diatriba social, económica y política no es fácil. Así como no fue fácil para Sócrates y Platón, tampoco lo fue para Aristóteles, que es obligado a abandonar Atenas a la muerte de Alejandro Magno por el movimiento antimacedónico. Este conflicto no se agota en estas aventuras intelectuales. Está presente en toda la evolución histórica del pensamiento occidental. Desde Séneca, que al caer en desgracia por una supuesta participación en una conjura contra su preceptor Nerón, se suicida para allanar así su camino hacia la libertad, a Spinoza que elige encerrarse en la fría soledad del comprender. La oscuridad del anonimato es su custodia durante sus años productivos. Publicó un solo libro con su nombre: *Principios de la filosofía de Descartes*, los restantes no llevan el nombre de su autor o ni siquiera se publican. De hecho, su gran obra, la *Ética*, se publica después de su muerte. Desde Mounier, que lucha por la reivindicación de la persona en su dignidad humana, a Sartre, que insiste en el marxismo estalinista. Desde Jaspers, que abandona a Heidelberg por haber sido privado de su cargo como docente en esa universidad por estar casado con una judía, a Heidegger en su solitario refugio de la Selva Negra por motivos políticos. Cada uno de estos nombres nos remite a historias diferentes, pero que tienen un hilo común: una consecuencia propia de la actividad política de quien se dedica a la filosofía.

## El intelectual como consejero

El consejero es aquel que aconseja, que sugiere soluciones. Hoy, en un mundo dominado por el ejercicio político en sus distintas manifestaciones, se exige más que nunca la presencia activa de un consejero que, directa o indirectamente, influya positivamente en lo social. Es decir, que asuma una tarea ética de servicio intelectual que responda a las aspiraciones y exigencias del grupo humano. Parafraseando a Gramsci, diríamos que el intelectual está inmerso en la realidad del pueblo, y se hace intérprete de sus exigencias. En este contexto, igual que antes, el intelectual debe interactuar con todo lo que tiene que ver con el hombre tanto en su contexto



social, como político y económico. En el campo sociopolítico se delinea una tarea que va desde la posición de consejero, a la de protagonista. En el campo socioeconómico se delinea una actitud crítica que va desde una propuesta de una sociedad más justa, a una economía para el hombre. Estas posiciones, entonces, delinear una participación activa en las vicisitudes históricas del hombre: desde la búsqueda de la verdad a la técnica explicativa de la experiencia; desde el conocimiento ideal del mundo a la explicación de la praxis; desde la crítica a la explotación del hombre al rescate de su dignidad. Puede ocurrir incluso que el intelectual se convierta en un activista político.

Este nexo con la historia del hombre y con las instituciones sociales es una instancia perenne del intelectual (filosofía). Su interés más frecuente es hacer comprensibles las ideologías. Iluminar la experiencia dándole contornos de esa idealidad. Transfigurar los actos de fuerza en un dominio ideal. Ciertamente la tarea no es fácil. Sin embargo, la vida del intelectual exige este comprometerse. Exige una toma de posición; un asumir actitudes; una lucha llena de desafíos. Y aunque busca un brazo de apoyo secular (una confianza en el orden establecido) o de un partido, debe obrar en consonancia con las instancias auténticas de un pueblo que lucha por la propia libertad. Luego, cuando un intelectual se adhiere a un partido político por el aspecto ideológico que el partido presenta, tiene como tarea ser auténtico, analizar crítica y continuamente la ideología del partido, y orientar su desarrollo en relación a las nuevas situaciones que la historia presenta. Por el contrario, se anularía como intelectual, ya que ser intelectual es por esencia tener lúcida la conciencia y ejercer la crítica en libertad. En efecto, la ideología se articula precisamente mediante una estructura interactiva que integra la teoría, lo sociológico y lo antropológico, en un contexto de responsabilidad ética. Por el contrario, sería una verticalidad dogmática que promueve una empiricidad controlada y dictaminada por sus axiomas, cuyos fines pretenden alcanzar objetivos puntuales. En el primer caso, la ideología permite una crítica constante que emancipe, actualiza y desarrolla su inherente idealidad; en el segundo, aliena por su unidimensionalidad, y enajena por cuanto excluye toda injerencia epistemológica.

La elección surge por la noción de situación en la historia de las ideas. Es obvio, pues, que el intelectual no se mueva en un mundo perfecto donde



el bien y el mal, la verdad o la falsedad son realidades transparentes y evidentes. No. El intelectual, como todo ser humano, se enfrenta a un mundo especulativo, interesado, egoísta, tenebroso. Este mundo de la praxis, como lo señalaba Sócrates, ciertamente debe ser cambiado y continuar la tarea que otros hicieron a través de la historia. Sin embargo, sus encantos, la situación misma de lo social que Sartre define como una época “carnal y viva” (1), es ciertamente una realidad que no hace fácil el oficio de ser intelectual. Pero, y a pesar de esta “situación”, el bien y el mal, la verdad o falsedad, llaman más que nunca a la puerta del intelectual. Exigen ser dilucidadas a través de una clara dialéctica emancipadora. Es un reabrir las instancias interrogativas a nuevos instrumentos investigativos que enriquezcan el ejercicio mismo de la filosofía. Sólo la toma de conciencia de esta realidad ejercita una función de estímulo, un nuevo llamado mayéutico. Por ejemplo, si hay una lección que el siglo XXI debería aprender, es la decadencia y el naufragio de la idea revolucionaria. Pues, en todo el siglo XX lo único que ha producido es un radical desencanto, y un descalabro económico. Desde la revolución bolchevique, Hitler y Mussolini, las revoluciones étnicas, a nuestros profetas latinoamericanos, la revolución en vez de liberar, en vez de llevar a la humanidad a una sociedad próspera y libre, la ha arrojado al infierno más negro. Guerras, holocaustos, represión más absoluta, eliminación de la libertad, sumisión, pobreza, son algunos aspectos de este infierno. Esta evidencia ha establecido un inefable teorema: los logros revolucionarios más exitosos no son los cumplidos, sino los fallidos. Un ejemplo emblemático en nuestra Latinoamérica lo constituye la revolución cubana y sus imitaciones. Por consiguiente, los intelectuales de hoy deberían preguntarse si la idea de cambiar al hombre, de volver a empezar su historia como si no tuviera historia, es una buena idea. El verdadero debate debería fundamentarse en preguntar si es deseable una revolución que, por su naturaleza intrínseca, es portadora de una inevitable y terrible barbarie, o luchar por una justicia social fundamentada en el respeto a la persona humana. Venezuela, ¿no es un ejemplo? ¿No son un ejemplo todos los movimientos nacionalistas, fundamentalistas y revolucionarios contemporáneos? Afirmaba san Agustín: “debes querer que todos los hombres sean iguales a ti”. Luego, el santo tenía ya claro en el siglo IV, que el problema de la pobreza no es que todos nos hagamos pobres, sino



evitar que haya pobres; y la única manera de lograrlo es producir y distribuir la riqueza, en el respecto de la equidad y la humanidad.

Lo anteriormente señalado sobre la revolución no pretende poner una mordaza a la libertad de pensar y actuar del intelectual. Ciertamente es imperativo, ético y responsable de cada uno pensar y actuar según su propia conciencia. Pero en autenticidad. Pues lo que estropea los ideales y la relación entre la gente es justamente la inconsistencia, lo oculto, el secreto en relación con el "otro". La primacía del "tener" sobre el "ser". En síntesis, la carencia de autenticidad. Además, si el empeño del intelectual es agotar en la acción política todo el significado ideal de que él es portador, estaríamos irreversiblemente frente a posiciones de totalitarismo espiritual. En este contexto sociopolítico consideramos que la acción pública del intelectual debe ser siempre una acción eficaz tanto en el terreno operativo como en el ámbito vivencial. Es decir, debe ser sobre todo un signo, un mensaje, un llamado a lo que en el fondo justifica la propia acción política; pero sin limitarse a ella. En este caso, el intelectual puede perfectamente ser consejero político, pero debe serlo de manera distante. Sólo así puede ser un crítico de una gestión, cuando el actor político se aleja de los postulados ideológicos o de los valores éticos. Por el contrario, sería vilmente su cómplice.

El haber iniciado esta reflexión apelando a la experiencia socrática ha sido totalmente intencional para romper con la actual visión unidimensional del mundo. Consideramos que es necesario buscar nuevas formas de pensamiento y nuevas metodologías, capaces de proyectarnos hacia nuevos horizontes, y permitirnos explicar y comprender el sentido global de la vida. Por el contrario, toda propuesta explicativa, aun en la rigurosidad coherente y lúcida de su explicación sectorial, podría terminar por perder el significado del hombre. Es justamente esta conflictualidad la que estimula el atrevimiento de reproponer de manera actual el momento socrático de filosofar.

## Compromiso y testimonio

Observando más de cerca la relación entre el intelectual con el poder en el cuadro especulativo que nos hemos propuesto, podemos individuar una categoría fundamental alrededor de la cual podemos articular varias situaciones. Ciertamente la más importante es la autenticidad. Bajo este



aspecto ético, aun en la característica de consejero tal como se ha ya descrito, es imperativa su firmeza de mantenerse equidistante. Sólo así puede ser, al mismo tiempo, un seguidor y un opositor. Uno que se remite a los valores. Que advierte un límite. Que se opone a una unilateralidad. Sólo así puede interpretar las exigencias que emergen, sin convertirse en subordinado o cómplice. Sólo así puede humanizar las acciones y denunciar todo lo que decanta unilateralidad, pasiones, violencias o lógicas de poder. La autenticidad, entonces, es una invitación a la búsqueda de la propia identidad, un alejarse de las formas más o menos sutiles de prostitución. Tentación esta cada vez más recurrente en la historia de los intelectuales. Por consiguiente, no existe una dicotomía entre el intelectual y el poder, siempre y cuando existe la autenticidad. De hecho, el intelectual orgánico tiene raíces de vieja data, tal como se ha señalado anteriormente. Si bien hay quienes sostienen un carácter unilateral de opositor, nosotros consideramos que la tarea fundamental del intelectual es oponerse a la irracionalidad. Al mal uso del poder. A la tiranía. A los rituales de nuevos mitos. A cualquier intento de opresión de la libertad. A cualquier locura política.

Esta visión de vida del intelectual la fundamentamos en nuestra convicción de que la filosofía es ciertamente la que produce ideologías, pero es también una exigencia crítica frente a las mismas. Es una fuerza de creación-oposición a la vez, para estar al servicio de la persona y de la libertad. Es decir, es una expresión creadora y a la vez vigilante de las formulaciones ideológicas de la historia contemporánea y futura. En este sentido, el conocimiento debe despejar el camino hacia el saber y hacia la virtud, y no convertirse en una técnica que reduce el saber a la pura praxis referente a la naturaleza y al valor de los fines. Esta es la diferencia entre ser un "sofista" y ser un "intelectual". Entre adherirse a una praxis política o seguir un ideal filosófico. Pues, si la adhesión a una praxis política castra cualquier posibilidad teórica, el seguir un ideal filosófico abre ciertamente el camino hacia una teóresis que se impone a la sumisión, y se abre al acto cognoscitivo que, por naturaleza, es "un abrirse sobre". Es decir, un empeñar la propia subjetividad en una experiencia epistémica, que refleja y exalta lo más propio del dato y del objeto conocido. Esta lúcida concienciación del contexto epistémico no puede limitarse, entonces, a un simple acto de conocimiento reducido a un solo significado, sino debe



trascender su inmediatez y proyectarse hacia un valor crítico: la pregunta se confronta a sí misma en la dialéctica de un diálogo en su valor más puro. Entonces, frente al reduccionismo político, la filosofía vive como fuerza de oposición, como debate en nombre de la persona y de su libertad. Esta dialéctica del diálogo puede incluir también los aportes de la ciencia. Así, la filosofía y la ciencia pueden ayudar a crear un clima y una visión de vida más humana. Pueden construir un programa de liberación humana, abriendo una experiencia de significado que interroga por un presente y un futuro que reivindica al hombre en su dignidad. Sólo si el intelectual asume esta responsabilidad cognitiva y ética, advierte el auténtico significado y fin de la vida humana.

Frente al poder o a las clases en el poder; frente a un dogmatismo ideológico; frente a la razón reducida a los simples nexos de producción y consumo, la filosofía en general, y la ciencia en particular, no pueden ni deben permanecer calladas. Sin embargo, toda crítica debe llevar también una alternativa. Una propuesta de un camino alternativo. Y es aquí donde de la propuesta se debe pasar a la acción. Es aquí donde el intelectual debe estar disponible, y ser distinto del hombre dogmático y del hombre esclavizado por el poder. La autenticidad surge, así, como una *conditio sine qua non*. Sobrepasa el mero acto cognoscitivo, e impone vivir en primera persona los contenidos que emergen del acto epistémico. Es empeñar la propia subjetividad en una experiencia de vida que refleja y exalta las connotaciones más representativas, lo más propio del dato y del objeto conocido. Es un extender el propio horizonte de vida hacia una vivencia ética que advierte en la magnanimidad del saber la capacidad de evaluar la realidad en una dimensión humana. Es fidelidad con lo que se piensa y se conoce. Es un advertir concienzuda y existencialmente la propia vida y el propio llamado histórico. Es un peregrino por las calles del mundo. Un hombre que está en camino hacia una meta lejana, pero que la construye día a día.

Este manifiesto de autenticidad es sobre todo importante para el intelectual que vive su actualidad en el contexto de nuestra cultura. Hoy el país exige un genuino proyecto político que llame irreversiblemente a una solidaridad, equidad y justicia social. No necesita nuevos profetas, sino intelectuales con un compromiso claro y distinto, que se aparten del aristo-



crático egocentrismo y se proyecten hacia la disponibilidad y el servicio. Deben ser hombres que garanticen la libertad y una eficacia política. Es decir, deben configurar su acción política y delinear su relación con el poder a través de un empeño y testimonio. Un empeño dirigido fundamentalmente hacia el logro por la justicia social, y un testimonio que confirme con la propia vida ese empeño. De esta manera, se lograría que la relación del intelectual con lo político, bajo el ejercicio de la autenticidad y testimonio, transforme el conformismo, la indiferencia y los males del poder político en una cultura de servicio en pro de la dignidad del hombre y la justicia social.

## Conclusión

Podríamos acuñar al intelectual con la expresión de *homo viator*. Una expresión propia de Gabriel Marcel y que señala justamente el carácter del intelectual que hemos señalado: un hombre peregrino en el mundo. Un hombre empeñado en la situación global de una existencia envuelta en una experiencia política, donde el encuentro con el otro (*moi et autrui*) señala el compromiso histórico del intelectual con la sociedad. Este encuentro (adhesión, aceptación del otro) es en definitiva la situación comunicativa en donde la responsabilidad asume un protagonismo fundamental para la equidad y la justicia. Una situación en donde la praxis de la vida es una prueba absoluta de la solidaridad. Esta dimensión humana es la única posibilidad de un involucramiento existencial en una tensión unitaria en la que el “yo” y el “tú” se vuelve un nosotros. Es decir, no se trata de construir una dimensión social realizada en el ámbito dialogante de intercambiar ideas, sino de construir una convergencia obtenida a través de un recíproco consentimiento: un lugar comunitario privilegiado en el que se conjuga conjuntamente la garantía de la verdad, de la libertad, de la justicia, de la solidaridad, de la equidad, de la responsabilidad, y la experiencia existencial de la comunión, del amor fraterno.

El intelectual sabe, o debería saber, que la fe en una “Verdad” acontece sólo en la experiencia religiosa. “El acto de fe” es totalmente ajeno a cualquier argumentación ideológica y científica, y se mueve en un ámbito meta-empírico y meta-histórico, aun cuando el ejercicio efectivo de la historia



de la salvación se cumple en la experiencia itinerante de la vida humana. Es decir, la fe nos abre a la experiencia: “*credo ut intelligam*”, y la experiencia nos relaciona con aquel estrato profundo en el que habita la verdad: “*intelligam ut credam*”. Esta relación nunca acontece en la filosofía. Luego, pensar siquiera que la ideología puede constituirse en un dogma de fe, además de alienante y enajenante, es un *ex abrupto* filosófico, el que ciertamente un intelectual que se precie ciertamente evitaría.



## Referencias Bibliográficas

- (1) SARTRE, J.P. *Ecrire pour son époque*, p. 176.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARCEL, G. (1963). *Homo viator*. París: Editions Montaigne.
- MOUNIER, E. (1962). *Oeuvres*. Éditions du Seuil.
- NAPOLITANO, A. (2003). *Ética y Liberación*. Caracas: Edición Fundaframi.
- PLATÓN (1968). *Obras*. Madrid: Aguilar
- SAN AGUSTÍN (1968). *Obras*. Madrid: B.A.C.
- SARTRE, J.P. (1964). *Ecrire pour son époque*. París: Gallimard.