



EL INTELLECTUAL: RESPONSABILIDAD, TRAICIÓN Y CONFLICTO

The intellectual: responsibility, betrayal and conflict

JACINTO H. CALDERÓN GONZÁLEZ
Universidad Rey Juan Carlos, España

KEYWORDS

*Intellectual
Work
Truth
Ideology
Responsibility
Betrayal*

ABSTRACT

This article aims to show what it has meant to be an intellectual, emphasizing its original function in contrast to what is considered their betrayal. The article begins with the Dreyfus Affair and, with Benda and Chomsky, it will seek to qualify the task of the intellectual as well as his responsibility. The discussions offered here will lead us to observe the ideological dynamics of the 20th century and attention will be paid to the lifestyle of the intellectual, attending to the criticisms that Barthes collected about Pujade as well as the poisoned darts that Schopenhauer launched at the philosophers of his time. Darts that, according to post-truth, are quite current.

PALABRAS CLAVE

*Intelectual
Trabajo
Verdad,
Ideología
Responsabilidad
Traición*

RESUMEN

El presente artículo pretende mostrar que ha significado ser un intelectual, poniendo el acento en su función originaria en contraste con lo que se considera la traición de los mismos. El artículo comienza recordando el Affaire Dreyfus y, con Benda y Chomsky, se buscará matizar la tarea del intelectual así como su responsabilidad. Las discusiones aquí ofrecidas nos llevarán a observar las dinámicas ideológicas del siglo XX y se prestará atención al estilo de vida del intelectual, atendiendo a las críticas que recogió Barthes sobre Pujade así como los dardos envenenados que lanzó Schopenhauer a los filósofos de su tiempo. Dardos que, atendiendo a la posverdad, se revelan con bastante actualidad.

Recibido: 12/ 01 / 2023
Aceptado: 01/ 03 / 2023

1. La aparición del intelectual moderno

La aparición del «intelectual» en su sentido moderno, como sujeto capaz de desvincularse de las apariencias establecidas y abogar por las causas justas, parece situarse a finales del siglo XIX con el llamado *Affaire Dreyfus*.

Tal *Affaire*, sobre el que se han escrito no pocas líneas, son una serie de acontecimientos que surgen en Francia cuando Alfred Dreyfus, oficial judío, es acusado y condenado en 1894 por espía y por traidor al haber, supuestamente, dado información al bando alemán. «El veredicto, —escribe Hannah Arendt— deportación perpetua a la isla del Diablo fue unánime. El proceso se desarrolló a puerta cerrada» (2002, p. 135). Lo que se conoció fue una carta, dentro de todo el documental, al parecer escrita por Dreyfus, conocida como *bordereau*, dirigida a un militar alemán. El juicio, como dice Hannah Arendt, fue más bien secreto. Sin embargo, la situación parecía mostrar que la condena se debía más que nada al hecho de que Dreyfus fuese judío y que había sido usado como chivo expiatorio, de un acto orquestado por otros oficiales. Sin embargo, poco tiempo después

el coronel Picquart (...) dijo al jefe del Estado Mayor, Boisdeffre, que estaba convencido de la inocencia de Dreyfus y de la culpabilidad de otro jefe militar, el comandante Walsin-Esterhazy (...) en junio de 1897, Picquart informó a Scheurer-Ketsner, vicepresidente del Senado, de los hechos del proceso y de la inocencia de Dreyfus. (Arendt, 2002, p. 135).

En 1898, Esterhazy, fue expulsado del ejército y confesó que había sido él y no Dreyfus, «era el autor del *bordereau*» (p. 136). A su vez, otro militar, el coronel Henry, «confesó la falsificación de varios otros documentos del dossier secreto de Dreyfus y se suicidó» (p. 136). En 1899, se absolvió y se perdonó a Dreyfus, si bien tal absolución no fue dada por los cánones de la justicia sino por el presidente de la República y, aunque hubo apelaciones, lo cierto es que, «Dreyfus, jamás fue absuelto de acuerdo con la ley» (p. 136).

La reciente película de Roman Polanski, *J'accuse* (2019), pone de relieve la actualidad del caso Dreyffus, cuyo inicio se abre, según resume Alonso Gutiérrez (2021), de este modo:

la formación de la tropa en un patio de armas, el anuncio del veredicto del juicio: expulsión del ejército y cadena perpetua. El acusado es llamado y humillado. Un coracero de la Guardia Republicana le arranca los botones y los galones, le arrebató el sable de oficial y lo rompe. Mientras el acusado, capitán Dreyfus, grita que es inocente, los soldados permanecen impassibles. (p. 52)

Este acontecimiento y todos los que le siguen pasarán a la historia como el *Affaire Dreyfus* y, lo que interesa es la forma en que el juicio y los hechos movilizaron a la opinión pública en torno a lo que se dieron por llamar *dreyfusards* o *antidreyfusards*, es decir, los que defendían a Dreyfus y los que se oponían a su inocencia. En torno al *Affaire*, como se dijo, es que cobra sentido la palabra intelectual. Lo cierto es que Hannah Arendt (2002) relata estos sucesos en su libro *Los orígenes del totalitarismo* con la intención de señalar un antisemitismo latente en el seno de la sociedad europea y, cobra, por ello, significación de cara al intelectual por ese mismo hecho, en la medida en que los *dreyfusards* ignoran la procedencia del acusado y les importa expresamente lo injusto del caso. Es decir, que lo justo tiene que ser justo más allá de todo prejuicio.

Fue Émile Zola el que comenzó la polémica, con la carta *J'accuse* publicada en el periódico de Clemenceau (futuro presidente de Francia) en enero de 1898. La carta se dirigía al presidente francés M. Feliz Faure y dirigía una serie de acusaciones a varios generales, oficiales y organismos militares comenzando cada acusación con la letanía «yo acuso». Tal carta, hizo surgir el moderno sentido de la palabra intelectual, en la medida que ciertos personajes de nombrado prestigio y no especialmente politizados en lo que refiere a los hechos, como el propio Zola o Anatole France¹, buscaban, tácitamente, revelar la verdad de lo que aconteció. Para Chomsky (2016),

¹ Anatole France y Zola eran escritores. Zola, era representante del Naturalismo y si consideramos su obra más conocida, *Germinal*, vemos que el interés es la descripción de la difícil situación de los mineros y sus tribulaciones en el contexto de una huelga. Su intervención, por ello, en el «*affaire Dreyfus*» no estaba motivado por intereses particulares, sino más bien libre de

el concepto de intelectual en el sentido moderno ganó relieve con el *Manifiesto de los intelectuales* de 1898, en los que los *dreyfusards*, inspirados por la carta abierta de protesta de Émile Zola al presidente de Francia, condenaron tanto la acusación infundada al oficial de artillería francés Alfred Dreyfus por traición como el posterior encubrimiento militar. (p. 15).

Como decía Hannah Arendt (2002), el problema del *Affaire*, es que no acabó ahí y que la objeción de los intelectuales provocó una reacción en otros sujetos del Estado francés, los *antidreyfusards*, que iban directamente en contra de los *dreyfusards*, haciendo acopio de la defensa de ciertos valores impregnados en la sociedad de la Tercera República (antisemitismo incluido). De hecho, cuando se trasladó el féretro de Zola al Panteón de Hombres Ilustres de París en 1908, un tal Louis Gregori, disparó contra Dreyfus, que se encontraba en la comitiva que acompañaba al féretro. Louis Gregori argumentó, cuando fue juzgado, lo siguiente: «Yo no disparé contra Dreyfus, lo hice contra el Dreyfusismo» (Bermejo, 2022, párr. 18). Fue absuelto.

¿Qué estaba ocurriendo? Un determinado hecho que tenía todo que ver con la administración de la justicia en Francia provoca que, los así llamados intelectuales, reclaman la verdad de los hechos, por lo que «los *dreyfusards*, una minoría entre las clases instruidas, fueron condenados de manera implacable por la corriente principal de la vida intelectual» (Chomsky, 2016, p. 15). Parece que lo que ocurre es una oposición entre los que miran las cosas tal como acontecen y los que niegan tales acontecimientos a lo que se añade una mediación política y social. Queda claro que manifestarse como intelectual tiene repercusiones sobre la vida del que así se manifiesta, dado que su «crimen» es oponerse al «orden» vigente y, en honor a la verdad, estar dispuesto a aceptar las consecuencias. La carta *J'accuse* de Zola, terminaba con la disposición del mismo Zola a ponerse en manos de la ley en honor a la verdad: «Que se atrevan a llevarme a los Tribunales y que me juzguen públicamente. Así lo espero» (Cancho, 2019, párr. 4).

Tales palabras, no en balde, suponen un engrandecimiento del alma humana en la medida en que, por respeto a la verdad, están dispuestos a sufrir cualquier tipo de ignominia. Por eso, precisamente, ser intelectual o ser considerado como intelectual va a evocar un cierto tipo de heroicidad. Tal heroicidad consiste en revelar la verdad por encima de todo, en una sociedad que parece haberse olvidado de la tal «verdad».

Con todo, el contexto particular, los hechos concretos, son los que revelan al intelectual comprometido con la verdad. El *Affaire* Dreyfus pone de manifiesto que el compromiso con la verdad se desentiende, o puede desentenderse, del discurso oficial que prima en una sociedad determinada, lo que implica que al ponerse el discurso intelectual sobre el tapete, provoca tanto posiciones a su favor como en su contra: el intelectual puede revelar la tensión social o la tensión ideológica, en suma, la tensión en la realidad concreta. Por esto mismo, que sean los hechos los que provocan la reacción de los intelectuales e invoquen su responsabilidad (sea el caso Dreyfus, la «Guerra fría», la política actual o nuestro moderno nihilismo, desde luego, entre muchos otros), advierte a la sociedad que aquello que tienen como establecido e inmovible puede ser, sencillamente, una falsedad. Así, es fácil advertir, que los gobiernos o los dirigentes de movimientos políticos, posiblemente a partir del *Affaire* Dreyfus, quedan advertidos del «peligro» que supone que los intelectuales tomen partido.

Por otro lado,

las consecuencias del caso Dreyfus en la sociedad francesa se perciben en que justamente en 1899 Maurras fundaría *Action Française*, un movimiento cuyo ideal era un Estado autoritario y corporativo con una monarquía clerical, racista y antisemita (...) otra consecuencia sería la fundación del movimiento sionista, impulsado por Theodor Herzl, periodista alemán de origen judío, que había asistido a la degradación de Dreyfus. (Alonso Gutiérrez, 2021, p.60)

Se puede decir, por ello, a la luz de estos acontecimientos y las diversas consecuencias del *Affaire*, que la era en la que la intelectualidad y la ideología se presentan en la sociedad estaban cobrando fuerza. Así, el intelectual será una figura determinante a la hora de comprender el mundo que se está ya desplegando.

estos. Otro tanto puede decirse de Anatole France, que si bien sus obras tratan temas dispares, no podría decirse que, en conjunto, tuviera un especial interés en ir contra las instituciones del Estado.

2. ¿Quién es un intelectual?

Un intelectual no es necesariamente un sabio, pero está revestido de un halo de sabiduría que, en principio, le hace ser valorado tanto en su vida cotidiana como en el caso de que se implique en lo político. Supone, asimismo, un cierto tipo de elite, en el sentido en el que Fray Luis de León (1998) dejaba aparecer en uno de sus poemas más famosos, la *Oda a la vida retirada*: «¡Qué descansada vida/ la del que huye del mundanal ruido/ y sigue la escondida/ senda, por donde han ido/ los pocos sabios que en el mundo han sido!» (p.224). Camino de pocos y camino de búsqueda. La elite de la que se habla aquí no es peyorativa, se trata más bien de una elite que busca un camino de saber y, con todo, mira con cierto recelo a la sociedad de la que procede que vive al margen de esa búsqueda, sumida, acaso, en cierto velo de ignorancia.

Sin embargo, este retiro de lo social parece ser característico desde que empezamos a considerar que existen sabios. Éstos están ciertamente en la sociedad, pero a la vez están en una relación de distancia respecto de ella. Quizá por ello, cuando intervienen en los asuntos civiles lo hacen desde una perspectiva en la que parecen contemplar la verdad o lo justo «en sí» y hacen notar al resto lo que ha pasado desapercibido (en este sentido, hablan de lo que nadie habla y de lo que algunos no quieren oír hablar).

Con todo, fue Aristóteles el que se interesó por dotar de contenido al hombre que responde al concepto de sabio, y desde ahí, se ve también como ciertos elementos del sabio son compartidos por el intelectual. Aristóteles, al comienzo de la *Metafísica*, ofreció estas cinco características sobre el sabio y la naturaleza de la sabiduría: 1) el sabio sabe de todo en tanto que le sea posible; 2) conoce lo más difícil; 3) es más exacto y es capaz de enseñar lo difícil; 4) escoge la sabiduría por sí misma y no por sus efectos; 5) el sabio debe mandar y no obedecer (*Met I 982a 5- 20*).

El intelectual, puede compartir estas características en mayor o menor medida, excepto la última que es más un deseo que una realidad. Sin embargo, al intelectual, como Zola, no se le exige que sea un científico (en el sentido completo en que a su modo sí lo fue Aristóteles, dado que no sólo se ocupa de lo que hoy denominamos filosofía, sino también de física, biología, política, etc.), sino más bien que en su campo tenga reconocimiento, sea éste la literatura, el arte en general, la ciencia, las ciencias sociales, etcétera.

Ahora bien, si alguna de estas características hace coincidir plenamente al sabio con el intelectual, sería la cuarta, esto es, la que supone que el que se dedica a la sabiduría no lo hace sino por amor a la verdad y no porque de ello se derive algún interés concreto. De ese modo, el sabio aristotélico o el intelectual, al mezclarse en «asuntos mundanos» no lo hacen desde una perspectiva interesada, sino por la verdad misma. De hecho, Julien Benda (2008) en la obra que le hizo pasar a la historia, *La traición de los intelectuales*, criticará que el intelectual se aparte de esta posición. Por ello, si el intelectual no tiene intereses concretos más allá de su saber, al tomar posición frente a un determinado hecho, el conjunto de la sociedad habría de aceptar su posición porque, por un lado, su conocimiento le avala y, por otro, no se percibe que lo haga porque de su toma de posición se derive un beneficio particular. Antes bien lo contrario. Zola, por declararse a favor de Dreyfus, debe exiliarse.

Por otro lado, cabe añadir que, siguiendo la distinción que estableció Hannah Arendt (2009) entre *vita* activa y *vita* contemplativa, el intelectual cae del lado de la contemplativa. Por este motivo, el quehacer intelectual reside en ver las cosas como son, incrementar el conocimiento, refrescar la literatura y las artes, o, de forma más general, rendirse a una vida que no se perturba ante lo cotidiano, al menos, en el sentido en que se cuenta que Arquímedes no interrumpió su estudio ni siquiera mientras lo estaban matando.

En estas líneas, se ha presentado al intelectual en su más alta idealización, al modo de un clérigo medieval, lo cual es precisamente el sentido que daba Julien Benda (2008) al término intelectual (*clerc*). Pero más allá de la idealización cabe decirse que el intelectual, por su estilo de vida, es capaz de ver las cosas en sus formas más generales, motivo por el cual, cuando se presta a lo particular, su aporte es significativo. El estudio de lo general tiene la ventaja de que, si los razonamientos son bien dirigidos, lo general puede aplicarse a lo particular de forma sencilla. En cambio, si se estudia lo particular no se puede pasar de este a lo universal tan fácilmente. Por supuesto, en el conocimiento de lo general, alcanzar allí la verdad no es realmente algo fácil ni rápido, por lo que alcanzar ese conocimiento es una tarea a la que hay dedicar tiempo, de modo tal que no es extraño que se oiga hablar de la «clase de los intelectuales», puesto que al dedicar un tiempo, que es la vida entera, caen

bajo esa clase los que se ocupan sempiternamente de la sabiduría. Conviene recordar que Aristóteles consideraba la inteligencia y la sabiduría como virtudes *dianoéticas*, esto es, aquellas que se alcanzan e incrementan con el tiempo (*Eth. Nic.* I 1102b-36). La pertenencia a esa clase o el que elige este tipo de vida ronda lo general o lo universal e incrementa su saber paulatinamente, creando con ello distancia respecto de los que no optan por esa vida.

Dedicados así a la teoría, la práctica es algo que, cuanto menos distrae tal contemplación. En este último sentido, un intelectual, por el mero hecho de serlo, no puede ser un revolucionario, político, activista o cómo se quiera llamar. En cambio, sobre la revolución y la política tiene un acercamiento teórico y se le presume una determinada comprensión de las mismas, en la medida en que, sobre el asunto a tratar, se ha detenido a pensar o bien ha sido llevado por las circunstancias que imperan en la realidad a tomar posición. Por ello, cuando Benda (2008) describe a los intelectuales se refiere a ellos como

todos aquellos cuya actividad no persigue esencialmente fines prácticos, sino que, al pretender su felicidad del ejercicio del arte, de la ciencia o de la especulación metafísica, en resumen de la posesión de un bien no temporal, de alguna manera dicen: mi reino no es de este mundo. (p. 121)

Y con ello establece que el intelectual, de tener un reino, sería el de la verdad, por lo que «el intelectual no pertenece a su lengua, ni a su raza; no pertenece más que a sí mismo» (Benda, 2008, p. 140). Lo particular, según esta lógica, aleja al intelectual de sus fines esenciales.

El intelectual es, por ello, cosmopolita. Pues bien, si el intelectual tiene «una patria que no es de este mundo» adoptar una patria concreta es, a su vez, decantarse por lo particular, abrir la puerta a una «pasión política» y, por ello, correr el grave riesgo de exiliarse voluntariamente de lo general y ceñirse a los reinos de taifas de lo concreto, donde prima lo particular.

Sin embargo, antes de analizar el conflicto con lo particular hay que añadir otro elemento característico del intelectual. Característico cuanto menos porque se le supone y porque sin él, el intelectual no aportaría a la causa justa. El hecho de que al intelectual se le suponga como un sabio no quiere decir que por ello sea un viejo eremita completamente ajeno al rumbo de su tiempo². Antes bien, los acontecimientos determinados son los que, de alguna manera, obligan al intelectual a abandonar su *vita* contemplativa y le sumergen en la jungla de la real.

Así las cosas, y para decirlo más claramente, el intelectual, al verse compelido por los acontecimientos, sí tiene una responsabilidad ante su sociedad, que no es otra que la de aclarar lo particular desde una perspectiva general, sin dejarse llevar por los intereses egoístas. Para el intelectual, de algún modo, existe una verdad y una moral universal que no puede abandonar, acontecimiento que, según Benda, acontece cuando se preña de pasión política. Chomsky (2016), acotando el significado de la idea de una responsabilidad de los intelectuales, escribe lo siguiente:

Para determinar la responsabilidad de los intelectuales. La expresión es ambigua. ¿Se refiere a su responsabilidad moral como seres humanos decentes, en una posición en la que pueden usar su privilegio y su estatus para fomentar las causas de la libertad, justicia, misericordia, paz y otras cuestiones sentimentales? (p. 20)

Chomsky observa una arbitrariedad en el uso de la expresión «responsabilidad de los intelectuales», y que tiene que ver con el compromiso por la propia sociedad, pero en su acotación más inmediata y para esta caracterización ideal del intelectual al preguntar qué es la responsabilidad moral, Chomsky acentúa esa posición de un saber que no se acota a limitantes políticos.

Sin necesidad de entrar en toda la historia de la filosofía, conviene otear un momento que pensaba Kant (2003) sobre el estatuto de los sabios en la medida en que estos empiezan a vincularse a la universidad. En su obra de 1798, *El conflicto de las facultades*, Kant observa una interesante división en la forma en que se organizan las universidades entre lo que denomina las facultades superiores

² Si se habla de intelectuales es, precisamente porque han tomado partido frente a una situación que revela las contradicciones de este mundo, lo que supone que el intelectual, a la postre, no está tan desvinculado de lo social como se podría suponer. En cambio, si el sabio viviese en un mundo perfecto no tendría por qué salir de su habitáculo académico y la noción de intelectual nos sería desconocida.

(Derecho, Medicina y Teología) y las facultades inferiores (las que se dedican a los saberes puros, Filosofía, Matemáticas, etcétera). Parece que su distinción se establece en que a las facultades superiores se les dota de un contenido político-social, que legitima y fundamenta a las facultades superiores:

los móviles que el gobierno puede utilizar para cumplir con su objetivo (de influir sobre el pueblo) serían los siguientes: en primer lugar, el bien eterno, de cada cual, el bien civil en cuanto miembro de la sociedad y, finalmente, el bien corporal (larga vida y salud). (Kant, 2003, p. 69).

Las facultades superiores carecerán, pues, de cierta libertad y autonomía a la hora de establecer su saber, dado que éste le viene dado desde fuera. En cambio, las facultades inferiores no son impelidas por el gobierno a un tipo determinado de saber o de control: son más libres y, por ello, cabe presumirse que más exactas. Sin embargo, las facultades inferiores deben aprovechar esa libertad para que las facultades superiores no se aparten demasiado de lo que es justo y moralmente deseable. Se trata de un conflicto en toda regla (prolegómeno, además, de los conflictos posteriores), cuyo ganador parece obtener la verdad. Kant, no obstante, presumiendo y con razón que lo que no tiene una ordenanza previa se mueve en mayor libertad, va a situar la fuerza de la verdad en las facultades inferiores (aunque no se puede ignorar que, si se desvincula a la Facultad de Teología de la posesión de la verdad, parece que habría un desajuste, con lo que la desvinculación debe hacerse con precaución). Por el carácter no impuesto y no político de la facultad inferior es que escribe Kant (2003), «que la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se llama razón» (p. 76).

Esa libertad de pensar está, para Kant, adscrita al compromiso de la Facultad inferior y debe decirle a la Facultad superior lo que no está en condiciones de ver. La Facultad de Filosofía, como abanderada de la Facultad inferior,

puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad. Dicha Facultad no puede verse anclada con una interdicción del gobierno sin que éste actúen contra de su auténtico propósito, de suerte que las Facultades superiores no pueden sustraerse a las objeciones y dudas aireadas por la Facultad de Filosofía, siendo esto algo que, indudablemente, debe resultarles harto incómodo, ya que sin semejante crítica dentro de sus posesiones, ostentadas no importa bajo que título, podrían disfrutar de una tranquilidad sin sobresaltos y ejercer el despotismo (Kant, 2003, p. 77).

La responsabilidad, pues, consiste precisamente en decir la verdad en el contexto en que su carencia la hace necesaria. La libertad del saber queda vinculada al compromiso por la verdad.

El intelectual, pues, tiene esa responsabilidad de decir la verdad en libertad, sin la cual la sociedad o el Estado podría olvidarse de sus fines esenciales. Su alcance no es, como en las Facultades en Kant, únicamente académico, sino global (en la medida del prestigio del intelectual).

Con todo, si dices la verdad, como rezaba el dilema, *los hombres te odiarán*. Así observa Kant (2003), «da la impresión de que el pueblo se dirigiera al erudito como a un adivino o un hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales» (p. 80). Y, en realidad, es justo lo contrario. El compromiso por la verdad del intelectual le hace llevar un discurso sobre lo que dicta la realidad, por lo que sus palabras no son las de «taumaturgo» o un «ideólogo sin escrúpulos». Para Kant, precisamente, el intelectual o el sabio, al comportarse como un vidente a sueldo, que sólo predice cosas favorables, denigra a la Facultad de Filosofía (cfr. 80 y ss.). Tanto es así que

el pueblo quiere ser guiado, esto es (en palabras de los demagogos), ser embaucado. Mas no desea verse guiado por los doctos de las Facultades (cuya sabiduría es demasiado elevada para él), sino por estos peritos suyos que practican la chapucería (el *savoir faire*) (Kant, 2003, p.80)

El intelectual, por tanto, si enseña, enseña lo universal, enseña a pensar y el discípulo decidirá según su propio genio. Pero si el intelectual enseña lo particular sólo le queda al discípulo el credo que deberá repetir. El primero, honra su profesión, el segundo acomete una traición a la verdad que, no obstante, le vale para alcanzar el fácil aplauso, pero no contribuye a mejorar las condiciones sociales. «Puede decirse de antemano —escribe Benda— que el intelectual alabado por los seglares es traidor a

su función» (Benda, 2008, p. 129). La imagen de los antiguos profetas de Israel, que denunciaban al pueblo por abandonar la recta senda de la Palabra y se granjeaban no pocos resentimientos, es aquí válida.

3. El reconocimiento del intelectual y su elección.

Julien Benda (2008) observa que el rumbo que debe llevar el intelectual por la senda de la verdad se ve puede ver torcido ¿A qué puede referirse tal desvío?

Parece que las lecturas que hace el intelectual sobre el mundo, entendidas como intervenciones responsables y comprometidas con la verdad, no sólo le pueden poner en contra del pueblo, sino también contra el gobierno. Si partimos de la base de que el intelectual no tiene más patria que la verdad, cuando se declara a favor o en contra ante un hecho que objetivamente obliga a una declaración, lo hace por compromiso. Pero, ante ese fantasma que es la opinión pública, su declaración no tiene por qué atraerle simpatías. Habíamos observado ya que Zola tuvo problemas por el caso Dreyfus. Ahora bien, qué ocurre si en vez de apoyar a Dreyfus te pones en su contra, es decir, si te conviertes en lo que se denominó un *antidreyfusard*. Pues siguiendo a Benda optas por un consorcio con el Estado, lo que te lleva a ser un intelectual nacionalista, comprometido con la nación, colocando los valores que ésta ampara sobre la verdad misma. El conflicto se presenta cuando los hechos no coinciden con los discursos, o bien, cuando los discursos no coinciden con los hechos.

Los gobiernos tienen como constante querer ser valorados, incluso queridos, por la opinión pública. Por eso, cuando se han equivocado caen en un *impasse*, que lejos de reconocerse, busca justificarse. En cuyo caso, cualquier discurso que haga patente el *impasse* es pernicioso y, a su vez, todo discurso que busque sacarle del apuro, es bienvenido.

El *impasse* posible dota de mayor realidad, además, al suceso que propicia la aparición del intelectual y provoca o, más bien, exige, una determinada actitud del gobierno, que será medida por la opinión pública (en la medida que tenga mayor o menor información sobre el suceso concreto). Si no se parte de una situación dada, el sabio no comparece ante la tribuna.

El hecho de que el intelectual tenga un deber a la hora de hablar no es algo fortuito ni aleatorio. La opinión de un intelectual importa precisamente porque es un intelectual. Sobre cómo se llega a este estatus ya hemos adelantado que es algo que tiene que ver con que su vida está consagrada a la vida contemplativa y sus coetáneos se lo reconocen. Si el intelectual no es reconocido como tal, tanto más darían sus declaraciones. No por ello se debe suponer que el reconocimiento social sea algo demasiado extraño para el que tal vida ha elegido. Lo que quizá sí es más remoto es que su reconocimiento supere las barreras de lo local y llegué a un reconocimiento internacional. Se cuenta además con el hecho de los avances científicos y el progreso de las sociedades científicas surgen de forma institucional reconocimientos varios. Por ejemplo, en 1895 se crean los Premios Nobel y, ganarlo, confiere ese prestigio que aquí aparece como un criterio explícito de reconocimiento como intelectual.

4. La proyección universal-particular y la tensión dentro-afuera.

Para Julien Benda (2008) aquí empieza a aparecer el problema del intelectual nacionalista. Sostiene que en una serie de años se pasa de unos contextos más universales del intelectual a unos más nacionales y con ello más particulares. No obstante, tal tendencia acontece en el marco de la Gran Guerra, donde los intelectuales, en vez de abogar por un pacifismo de corte integrador y universal se vuelcan a un nacionalismo que justifica al gobierno del país desde el que se razona. Por eso denuncia: «los intelectuales modernos quieren que lo útil determine lo justo. También quieren que determine lo bello» (Benda, 2008, p.149). ¿Deberían entonces los intelectuales, ante el caso de guerra, defender a ultranza a su país? Parece que tal decisión tiene de positivo que el gobierno queda justificado ante la opinión pública, al menos en la medida del prestigio del intelectual. Pero para Benda esta decisión responde más a lo arbitrario que a la verdad misma.

Sin embargo, ¿no deben los intelectuales apoyar la causa de la verdad con la determinación de un clérigo? Entonces, ¿qué les lleva a pasar de lo verdadero a lo útil o de lo universal a lo patriótico? Al hablar de los intelectuales, Chomsky partía de la idea de que el intelectual es un hombre comprometido con las «causas de la libertad, justicia», pero a esta idea, *ipso facto*, cuando se quiere matizar esa responsabilidad se pregunta si la responsabilidad del intelectual más bien «se refiere al rol que se espera que desempeñen

como intelectuales tecnocráticos y orientados a la política de servir al liderazgo y las instituciones establecidas en vez de derogarlos» (Chomsky, 2016, p. 20). Y añade, «como el poder tiende a imponerse, los de la segunda categoría son considerados "intelectuales responsables", mientras que los primeros son desestimados o denigrados» (Chomsky, 2016, p. 20).

Según esto, para Benda el problema de los intelectuales está entre lo universal y lo particular, o entre un «intelectual comprometido» con la verdad y lo que podemos denominar, peyorativamente, un «intelectual chovinista». Pero Chomsky, aun teniendo en cuenta ese carácter de intelectual responsable y comprometido con la verdad, verifica que hay una inversión en la concepción de la responsabilidad y que no se trata sólo de la dicotomía universal-particular, sino también y con mayor gravedad entre la dicotomía dentro-afuera.

En el siglo XX, la mayor parte del mundo se movía entre las ideologías del capitalismo y del comunismo o, acaso, en el espacio que podría quedar entre ambas. Tensión especialmente agravada tras acabar la Segunda Guerra Mundial y consolidarse el bloque Soviético frente al «mundo libre» (a modo de denominación perfectamente ideológica) que quedaba amparado por los Estados Unidos. En la medida que se acentúa la tensión de la Guerra Fría, la tarea del intelectual se ve prácticamente atrofiada porque la universalidad-particularidad parte ya de una mediación entre capitalismo y comunismo, y ello es problemático porque no sólo es que al decantarse se opte por un modo de ver el mundo, sino porque la elección de un modo de ver el mundo parece excluir al otro y la verdades, para cada cual y cuanto menos, el «objeto» mejor guardado en el *Sancta Sanctorum* de ambas ideologías.

Por ello, la inversión que plantea Chomsky (2016) tiene un peso especial, porque el chovinismo (que bajo este prisma es necesariamente particular), cuando elige, elige más allá de lo particular, no se elige un país, se elige un mundo, aunque no se sepa:

Por lo que respecta a los enemigos, la distinción entre las dos categorías de intelectuales se mantiene, pero con los valores invertidos. Los intelectuales de la antigua Unión Soviética defensores de los valores eran percibidos por Estados Unidos como disidentes respetables, mientras que no teníamos más que desprecio para los *apparatchiks* y los comisarios, intelectuales tecnocráticos y centrados en la política. (p. 20)

Y notemos que aquí nos han aparecido dos términos significativos: chovinista y disidente. El primero, fue muy usado por Lenin (2016) para referirse a los socialistas que vivían fiados a las formas burguesas y no alcanzaban lo «internacional», por decirlo de algún modo. De una forma más amplia, el chovinismo sería apostar por las cualidades «perfectas del país al que se pertenece, aunque apenas se tenga noticia de la tal supuesta perfección. El término disidente es fundamental porque supone que el abandono de una doctrina o de una ideología estatal o de clase, en aras de cualquier causa, provoca que él así huido sea considerado prácticamente como un desertor.

Sin embargo, respecto de este último es donde el dentro-afuera cobra relevancia. Así lo explica Chomsky (2016), si eres un disidente de la URSS para los Estados Unidos se es un «disidente respetable», un intelectual con todas las de la ley. En cambio, si te opones a los Estados Unidos eres un traidor para ese país, pero presumiblemente un «disidente respetable» para la URSS. En cierto sentido, parte de la culpa de que el intelectual pueda ser menos valorado tiene que ver con el hecho de que en el siglo XX éste era amado en la misma medida en que podía ser odiado, es decir, era una cuestión de perspectiva. Con todo, Chomsky (2016) nos da otro ejemplo:

El caso de Latinoamérica es revelador. Aquellos que exigían libertad y justicia en Latinoamérica no son admitidos en el panteón de disidentes respetables. Por ejemplo, una semana después de la caída del Muro de Berlín, a seis destacados intelectuales latinoamericanos, todos sacerdotes jesuitas, les volaron la cabeza por órdenes directas del alto mando salvadoreño. Los autores fueron los miembros de un batallón de elite armado y entrenado por Washington que ya había dejado un espantoso rastro de sangre y horror. (Chomsky, 2016, p. 21)

El hecho de que no vayan a un Panteón no sería gratuito: «los sacerdotes asesinados no se homenajean como disidentes respetables ni tampoco otros como ellos en todo el hemisferio sur. Disidentes respetables son los que pedían libertad en los dominios del enemigo, en Europa del Este y la Unión Soviética» (Chomsky, 2016, p. 21). Para Chomsky (2016), además, el *afuera* tiene una nota esencial, a saber, que se

justifica su «verdad» de cara a los intereses geopolíticos de cada mundo en cuestión: «lo ocurrido en la Europa del Este importa más que el destino del sur global a nuestras manos» (p. 22). Aspecto este último que revelaría, además, porque una guerra en Europa, como la de Ucrania, se asume de un modo global, a diferencia de otros conflictos que asolan hoy el planeta.

Lo intelectual, a la luz de la inversión, adopta un partidismo en tanto que pertenezca a ese rincón del mundo donde se pueden escuchar voces determinadas. El intelectual que habla desde los rincones del mundo tiene poca voz o, a veces, al usarla, se calla para siempre. De hecho, que surjan desde el Marx (2009) de *La cuestión Judía* críticas a los celebrados Derechos Humanos no es gratuito. Žizek (2005), más recientemente recobra esa crítica en la medida en que los tales Derechos humanos no son más que una estrategia de dominio de unos países sobre otros y, donde más hacen falta, no llegan nunca. Quizá por ello, estar dentro es algo así como cierto reconocimiento de lo que se quiere reconocer y un olvido de lo que se quiere olvidar. En muchas zonas del mundo, hablar es tan peligroso como correr alegremente por un campo minado. Y aquí el problema es que el intelectual no es casi oído. Poder establecer quién es o no un disidente es paralizar los discursos sobre la verdad. Para muchos intelectuales la vida empieza a ser más fácil si van por el segundo camino que proponía Chomsky, esto es, el del intelectual responsable comprometido con «su mundo», o sea, al que se puede nombrar como intelectual chovinista.

Pero la verdad sigue ahí. ¿Es posible evitar caer en la tentación de uno de los dos mundos? En realidad, el investigador llegado a este punto corre el riesgo y, sobre todo, ha corrido el riesgo, de ser anulado desde el comienzo, porque la verdad que pretendía elevarse por encima de ellos no era realizable desde un «planteamiento puro, desinteresado» sino meramente ideológico. Es decir, el discurso habría de ser aprobado por uno de los mundos y rechazado por el otro, se es pues, un intelectual chovinista o un disidente, caiga quien caiga. O bien que, a su vez, se suponga un cierto modo de nihilismo que los condene a los dos y con ello, se salga del mundo.

No obstante, optando por este último camino vamos a notar que ciertos filósofos y politólogos buscan un análisis de las ideologías que no parta de una base que es fuente de enfrentamiento, sino que se limite a los contextos de verdad, lo cual coincide con la tarea del intelectual y libera de un cierto nihilismo inherente a la negación de las ideologías imperantes.

Con todo, parece que la figura del intelectual está revestida de capital importancia y ganar «para la causa» un mayor número de intelectuales era una estrategia a tener en cuenta. No deja de ser curioso que la celebrada obra de Walter Benjamin, *El autor como productor* recupere esta frase de Ramón Fernández y abra con ello el texto: «se trata de ganar a los intelectuales para la causa obrera, haciéndoles tomar conciencia de la identidad que hay entre su quehacer espiritual y su condición de productores» (Benjamin, 2004, p. 2). Para Benda, cuanto menos, queda claro, que la opción por lo particular es sospechosa, pero, a su vez, no se puede negar que luchar «intelectualmente» por los obreros es causa justa. Bien, pero ¿quizá no sería mejor que si ha de luchar «intelectualmente» por los oprimidos en tanto que oprimidos lo haga por todos ellos y no sólo por unos? De hecho, uno de los problemas con los que se enfrenta la crítica política es la precisión y alcance de los términos. ¿Defender a los obreros implica defender a todos los obreros o sólo a los que sean miembros de un sindicato o del partido?

A este respecto, Raymond Aron (1967) sospecha que

se discute apasionadamente la definición exacta del concepto quizá más corriente del lenguaje político: el de clase (...) nada prueba que exista, circunscrita de antemano, una realidad, y sólo una, que deba ser bautizada de clase. La discusión es tanto menos necesaria cuanto nadie ignora cuáles son, en una sociedad moderna, los hombres que estamos de acuerdo en llamar proletarios: los asalariados que trabajan con sus manos en las fábricas. (p. 74)

A partir de aquí puede ser lícito hacer cábalas sobre qué subsume el concepto proletario y hasta dónde alcanza ese concepto, o sea, quién entra y quién no entra. De ahí que Raymond Aron directamente suponga que el proletario, su concepto, sea más bien un mito. Por otro lado, que el alcance de este concepto sea ambiguo es también la magia misma del mito al que se adhiere.

Pero el intelectual, con todo, es convocado a defender la «causa» de los obreros. ¿Cómo hacerlo? ¿Defendiendo como causa justa sus intereses materiales y buscando elevar su bienestar? ¿O bien cayendo en el quiliasmo que ampara el final de la historia en el triunfo de la clase obrera? En este último caso, sólo se sería un intelectual si se fuera socialista. No sólo eso, sería intelectual únicamente si fuese capaz de liberarse de su intelectualidad y abandonarse a la lógica dominante del socialismo. Raymond Aron (1967)

aprecia aquí «que el verdadero comunista es el que acepta toda la realidad soviética en el lenguaje que se le dicta» (p. 64). Y siguiendo por esta línea se ve capacitado para afirmar que «el marxismo es una filosofía de intelectuales que ha seducido a fracciones del proletariado; y el comunismo utiliza esa pseudociencia para alcanzar su fin propio: la toma del poder» (p. 89).

¿Qué se le ha pedido entonces al intelectual?

Mirado por el lado del bloque soviético, el intelectual es aquel que participa en la liberación del proletario y lo eleva a la instancia del poder. A su vez, de conseguirse el poder, el intelectual, por lo que había dicho antes de él, habría de abandonar toda pretensión política y se repliega sobre sus fueros. El problema, en todo caso, no es éste. Son dos mundos que reclaman para sí a los intelectuales. Si en vez de caer en la ideología socialista, el intelectual se dirige al polo capitalista tendrá que tomar en cuenta las opciones allí expuestas y repetir los dictados que allí se pronuncian.

La salida parece estar en no asociarse a ninguna de las ideologías y criticar ambas. Pero como toda crítica parece suponer una posición, ésta sería molesta y sería señalada, por lo que habría de ser criticada tanto desde un lado como desde el otro y, por ello, perdería cualquier reconocimiento adquirido. Raymond Aron en esta línea se asombraba de que Camus desaprobase el ingreso de la España franquista en la UNESCO, pero permaneció mudo cuando ingresó la URSS (1967, p. 58). Lo que parece ser la piedra de escándalo es que para la víctima no es lo mismo que se te quite de en medio por el comunismo que por el fascismo o por el capitalismo. Hay muertos y muertos, se podría decir. ¿Y Raymond Aron? ¿Al considerar esta lógica no es ya un disidente o un chovinista? ¿O quizá quiere sumergirse en una tónica que pretenda enterrar el hacha de guerra entre los dos mundos?

5. La ideología antiintelectual y la traición de los intelectuales.

El intelectual, en un mundo escindido, pierde la sombra de su grandeza. Las consideraciones que se habían realizado al comienzo del artículo sobre la esencia pura del que se dedica a perseguir la verdad, el intelectual clérigo, cae en la categoría, incluso de lo mitológico: el intelectual no tendría su lugar en la tierra, entre los hombres, sino en un espacio intermedio entre el cielo y la tierra. Ahora bien, el cielo deja de ser una categoría políticamente exacta: sólo existe la tierra. El mito cae y el intelectual puede ahora ser objeto de crítica y de revisión. Entre otros motivos, porque si el intelectual está en ese punto intermedio entre el cielo y la tierra, se dirá que como espíritu libre tiene un alma pura, incorruptible, pero, no es etéreo, por lo que su cuerpo sí pertenece a este mundo.

¿Qué acontece cuando miramos el «cuerpo» del intelectual? Aristóteles, convencido de su condición de sabio, entiende que el cuerpo de aquel que se dedica a pensar es de una determinada manera, distinta necesariamente del que se dedica al duro aspecto de la vida que es el trabajo físico³. Por este carácter formal, parece que conviene que uno mande y otros obedezca, en virtud de su cuerpo. Por ello, el sabio no sólo debe serlo, debe parecerlo. A su vez, esta cierta peculiaridad corporal le sirve a Aristóteles para aducir que al bárbaro le conviene ser esclavo del griego, en la misma proporción que la cabeza debe guiar el resto del cuerpo.

Roland Barthes (2022), siglos más tarde, y con prejuicios diferentes, encuentra una «ideología antiintelectualista» en el pensamiento de Poujade, «célula embrionaria» del Frente Nacional francés. Para Poujade la fuerza física parece no encontrarse como característica esencial del cuerpo del intelectual. Y esta fuerza física es la que define al mismo Poujade, dado que éste «desarrolló apresuradamente la leyenda de su fuerza física: diplomado como instructor de gimnasia, veterano de la R.A.F, jugador de rugby; los antecedentes dan prueba de su valor» (Barthes, 2022, p. 191). En cambio, el intelectual no es partícipe de un modelo de cuerpo vigoroso, prototípico de cierto hombre de acción, sino que Poujade encuentra que la

enfermedad del intelectual proviene de una hipertrofia (por ende, se le podrá operar), de haber agregado a la cantidad normal de inteligencia del pequeño comerciante un apéndice de peso excesivo: este apéndice está constituido curiosamente por la ciencia misma, objetivada y conceptualizada a la vez, especie de materia pesada que se añadió se retira del hombre

³ En concreto dice lo siguiente: «La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los cuerpos de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política. Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas» (Aristóteles, *Pol.* 1254b, 10).

exactamente como el trozo de manteca que el almacenero agrega o quita para obtener un peso justo. (Barthes, 2022, p. 190)

Parece que Barthes quiere dar a entender que Poujade quiere recordar la «ciencia» frenológica de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Aunque sin ir tan lejos, Barthes se atreve a suponer que el intelectual «está condenado debido a su poca fortuna corporal: Mendès es un verdadero desastre, parece una botella de Vichy (doble desprecio dirigido al agua y a la dispepsia)» (Barthes, 2022, p. 192). Esta suerte de metáfora del cristal contribuye a la mitología de que aquellos que llevan gafas están *per se* revestidos de un aire solemne de intelectualidad. De este modo, ocurre que este sujeto está «refugiado en la hipertrofia de una cabeza frágil e inútil, todo el ser intelectual está atacado por la más pesada de las taras físicas, la fatiga (sustituto corporal de la decadencia)» (Barthes, 2022, p. 192).

Pero no interesa aquí una discusión sobre la frenología sino más bien lo que Poujade, según Barthes (2022), parece encontrar en los intelectuales, a saber que, «por definición, el intelectual es un perezoso» (Barthes, 2022, p. 190). Por lo que lo que hay detrás de los ataques de Poujade es determinar de una vez y para siempre la condición laboral de los intelectuales, es decir, su quehacer en la cadena de la producción. De hecho, Barthes está convencido de que Poujade hubiera cambiado los libros y los cuadernos de los profesores por azadas, picos y palas, es decir, por un «trabajo concreto, es decir, accesible a la medición poujadista» (Barthes, 2022, p. 190).

La ideología «antiintelectual» pretende, por tanto, definirse por la crítica del quehacer (laboral) de los intelectuales. Por aquellos años, Bertrand Russell observó que, a grandes rasgos, existen dos tipos de trabajo, el de aquel que transforma la materia y el de aquel que ordena a otros transformarla⁴. Lo político parece surgir del ordenamiento de las condiciones de producción por unos sujetos vinculados a los que dan órdenes:

dos grupos organizados de hombres dan simultáneamente dos clases opuestas de consejos; esto se llama política. Para esta clase de trabajo no se requiere el conocimiento de los temas acerca de los cuales ha de darse consejo, sino el conocimiento del arte de hablar y escribir persuasivamente, es decir, del arte de la propaganda. (Russell, 2010, p.11)

Como elemento teórico es interesante, pero el propio Russell ve que como fundamento práctico es irrelevante dado que en la pugna económica cuando aparecen otro tipo de sujetos que ni transforman la materia por sí mismos, ni ordenan a otros que lo hagan (al menos directamente) se generan los discursos sobre los diversos órdenes de lo real. De hecho, estos discursos tratan, en muchas ocasiones sobre la dignidad del trabajo, que suponen «la necesidad de tener contentos a los pobres, que ha impulsado a los ricos durante miles de años, a reivindicar la dignidad del trabajo, aunque teniendo buen cuidado de mantenerse indignos a este respecto» (Russell, 2010, p. 18).

Barthes (2022), que podría conocer este argumento, resume la crítica de esta manera:

¿quiénes son los intelectuales para Poujade? Esencialmente los "profesores" ("de la Sorbona, pedagogos valientes, intelectuales de los centros administrativos") y los técnicos ("tecnócratas, politécnicos, polivalentes o poliladrones"). Es posible que en su origen la severidad de Poujade con los intelectuales se funde en un simple rencor fiscal: el "profesor" es un aprovechador (p. 187).

De ahí, que el intelectual sea visto como un ser mítico, «su nivel de altura adecuado es el de las nubes, vieja cantinela aristofánesca» (Barthes, 2022, p. 188), o «suspendidos en el vacío» (Barthes, 2022, p. 188). Por ello, resume Barthes:

En estos conceptos aparece el fundamento inevitable del antiintelectualismo: la desconfianza en el lenguaje, la reducción de la palabra opuesta a un ruido, de acuerdo a ese procedimiento de las polémicas pequeñoburguesas que consiste en desenmascarar en los demás una imperfección complementaria a la que no se observa en sí mismo, en cargar al adversario con los efectos de

⁴Russell (2010) lo plantea exactamente en estos términos: «Ante todo, ¿qué es el trabajo? Hay dos clases de trabajo; la primera: modificar la disposición de la materia en, o cerca de, la superficie de la tierra, en relación con otra materia dada; la segunda: mandar a otros que lo hagan. La primera clase de trabajo es desagradable y está mal pagada; la segunda es agradable y muy bien pagada. La segunda clase es susceptible de extenderse indefinidamente: no solamente están los que dan órdenes, sino también los que dan consejos acerca de qué órdenes deben darse» (p.11). Admite una tercera clase, la de los propietarios de la tierra que la subarriendan y hacen que otros paguen por trabajar.

sus propias faltas, en llamar oscuridad a la propia ceguera y desorden verbal a la sordera propia. (Barthes, 2022, p. 188).

Parece claro que lo que animaba el espíritu del intelectual en Julien Benda es el punto de partida de la crítica al intelectual. Lo material determina lo espiritual, por lo que la consideración pertinente de los que se dedican a la búsqueda de la verdad parece que o bien, yerran por estar en lo alto, fuera de este orden de la realidad; o bien, que los intelectuales, por la suerte del trabajo que les ha caído en gracia, se separan del orden real de las cosas, es decir, del trabajo físico o de aquel «ganarse el pan con el sudor de la frente».

Como vemos, el intelectual aparece en los tiempos de Zola como un sujeto responsable, pero al cabo se convierte en un chovinista, en un disidente y, por lo que acabamos de ver, pasa a ser ahora un aprovechado.

Barthes (2022), habiéndose fijado en la consideración del cuerpo, entiende que para Pougade, la actividad del mismo debe regirse por la categoría de lo medible. El intelectual no ha de caer fuera de esta medición:

se sabe que, en última instancia, no existe trabajo más cuantificado —y por lo tanto más benéfico— que abrir agujeros o cavar piedras; es el trabajo en estado puro y, por otra parte, el trabajo que todos los regímenes poujadistas terminan lógicamente por reservar al intelectual ocioso. (p. 190)

Es significativo el paralelismo con Russell, dado que, para ambos, hay trabajos y hay trabajos. La crítica, no hay duda, está en que el intelectual se ha «evadido» del trabajo duro, por lo que están situados, pues, en un afuera, pero buscan coordinar el adentro, sin haber rozado, posiblemente, un pico y una pala en su vida. Los intelectuales, que al igual que los ricos que no tienen necesidad de trabajar, vendrían a ser los santificadores del trabajo ajeno.

Tampoco parece inocente que Pougade sitúe al intelectual en la Universidad. Como se vio, Kant coloca en la Facultad inferior, la posibilidad de dotar de verdad a la Facultad superior. Pero este concebir de la verdad no en balde, se mueve en la academia. Es el ritmo de los tiempos, antes, el intelectual no tenía un lugar propio. Pero el incremento del conocimiento condujo a que las universidades hubiesen adquirido un lugar y peso propios en la sociedad con mayor prestigio que en los anteriores siglos. Y, por esto mismo, el intelectual ahora encuentra su lugar propio en la universidad. Con el tiempo, se puede comprobar que el intelectual que está arropado por una institución académica tiene más respaldo: las instituciones del Estado (y una universidad es también una institución del Estado) se apoyan mutuamente.

Y, sin embargo, si la lucha por obtener un lugar propio fue larga, no faltó que a la par del nuevo auge universitario empezasen sus detractores. Arthur Schopenhauer, filósofo ciertamente impertinente, del que se podría decir que representaba «el opio del pueblo culto» (cfr. Gawoll, 1989), nos deja su conocida anécdota en la que por motivos semejantes a la envidia, cuando trabajaba en la Universidad de Berlín, colocó el horario de sus clases coincidiendo con el de un Hegel que en ese entonces estaba en boga: «los cursos de Schopenhauer habían fracasado de manera estrepitosa, mientras la fama de Hegel no había cesado de crecer» (Herrera, 2021, p. 32). Dado su escaso éxito, se retiró de la vida universitaria y dirigió contra la universidad y los profesores universitarios una serie de frases que interesan a esta polémica sobre el intelectual.

En el prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* (2021) se toma muy en serio los ataques a los filósofos que ejercen su actividad desde la academia. Matiz interesante porque, aún dentro de la Facultad inferior, el discurso filosófico de la universidad es para los universitarios, quedando el resto del mundo, no universitario (o incluso en el mundo universitario, en las facultades que no sean de Filosofía) despojado del saber filosófico y, a su vez, impedido de ver la verdad allí expuesta. Tal crítica surte efecto en la medida en que se verifique que el discurso universitario es de otra naturaleza que los discursos que operan en la realidad desde otros frentes. Sea como fuere, es fácil reconocer al menos que la verdad empieza a estar permanentemente alojada en la

academia, con los efectos que pueda producir⁵. Ahora bien, precisamente, ante esta actitud es que Schopenhauer (2021) viene a descubrir que el profesor de filosofía (y por extensión, cualquier académico) hace su discurso pensando en esta vieja máxima: «*primun vivere, deinde philosophari*» (p. 22). Y, tras ello denuncia: «estos señores quieren vivir, y vivir de la filosofía; sólo la tiene a ella para alimentar a su mujer y a sus hijos» (p. 22).

De hecho, el contubernio entre Estado y actividad académica es rápidamente enjuiciado por Schopenhauer:

Mientras los gobiernos hacen de la filosofía un instrumento de sus intereses de Estado, los profesores de filosofía ven en ella un oficio que les da de comer como cualquier otro; y así se agrupan en torno a las cátedras, haciendo protestas de sus buenas intenciones, es decir, de su disposición a servir a aquellos intereses. Y cumplen su palabra; ni la verdad, ni la claridad, ni Platón, ni Aristóteles son la estrella que los guía, sino los intereses a los que se disponen a servir y que inmediatamente se convierten en criterio de lo verdadero, de lo valioso, de lo importante y de sus contrarios. Lo que no esté de acuerdo con aquellos intereses, aunque sea lo más importante y extraordinario en su especialidad, es condenado o, si hay algún peligro en hacerlo, ahogado en un silencio general. (Schopenhauer, 2021, p. 17)

Esta larga cita daría a pensar en un «intelectual asalariado», o sea, un sujeto que recibe su peculio a cambio de justificar lo que le hayan pedido que justifique. Y, por eso, para evitarlo, Schopenhauer (1995) propondrá lo siguiente:

A la filosofía nada mejor podría ocurrirle que esto: que se suprimieran todas las cátedras universitarias de filosofía. Con ello se eliminarían el mayor de todos los inconvenientes, a saber: que quienes buscan la verdad colisionen con quienes sólo buscan un pedazo de pan y cuyas disputas y políticas perturban de múltiples modos a aquellos, pero nunca los ayudan. (p. 71)

En *Parerga y Paralipómena* (2009) es más explícito. Para empezar Schopenhauer nota que ha surgido el filósofo de profesión con un trabajo y un lugar propio. Se observa, a su vez, que ese filósofo profesional cobra un sueldo y, al cobrarlo, no le queda claro a Schopenhauer si tal acontecimiento le conduce al filósofo a pensar con la institución o si le es posible hacerlo al margen de ella. Por otro lado, ¿la institución habría de pagar a aquel que manifiestamente le lleva la contraria? De hecho, no es nada nuevo que por sospecha de ateísmo un profesor, como le ocurrió a Fichte, deba abandonar la universidad. En el caso de las universidades públicas, mucho se ha ganado con la obtención de la libertad de cátedra, no obstante, en el ámbito privado, aunque reconozcan tal derecho y tal libertad, lo cierto es que salvo que el profesor esté blindado con un buen contrato, sabe de sobra que hay límites que no puede pasar.

Schopenhauer, por ello, establecerá que la forma correcta de hacer filosofía es que el filósofo cuente con un peculio propio (lo que es su caso), para no ceder a las presiones del Estado. La filosofía, en este caso, y a pesar de Schopenhauer, sería un lujo al alcance de pocos. Sin embargo, no podrían esperarse grandes verdades del que así filosofa, dado que Marx y Engels, se apercibieron en *La ideología Alemana* (2014) de que la ideología de un sujeto viene determinada por su posición de clase, es decir, que el pensamiento se nutre de la vida material del individuo que piensa, por lo que, en esos términos, el intelectual, aun cuando contase con medios propios para tener una vida desahogada, estaría determinado por su posición de clase y la tal verdad, a lo sumo, sería parcial.

No siendo ahora el lugar de matizar este sentido de lo que es la ideología para Marx, la crítica se situaría en el trabajo y en el sueldo del intelectual, que es precisamente lo que venía a ser molesto para Pujade.

⁵ Para el siglo XIX la crítica tiene efecto parcial, pues «los jóvenes hegelianos» aprendieron a leer a Hegel en la universidad, pero luego, ciertamente, no vivieron de ella. Muchos ideólogos revolucionarios tampoco vivían de ella, como Proudhon, Bakunin, Lenin, Luxemburgo, etcétera. Pero, en el siglo XX el intelectual sí parece adscrito a la universidad: Russell, Foucault, Rawls, Taylor, Habermas, y un larguísimo etcétera. De estos últimos podemos decir que la parte exotérica de sus doctrinas es la que hace eco en la sociedad, no obstante, la parte esotérica, la que requiere llevar el peso de la lectura de sus obras no es la más frecuente. Tanto es así que durante muchos años y hasta la fecha no es lo mismo hablar de *El Capital* que leerse *El capital*.

El caso es que será Julien Benda (2008) el que haga explícita la idea de la «traición de los intelectuales». Para él, los intelectuales, preñados de intereses útiles, abandonaban la causa de lo universal por lo particular. Por ello, el intelectual se aleja de su concepción ideal, universalista y desinteresada:

los intelectuales modernos han roto violentamente esta carta; han empezado a proclamar que la función intelectual no es respetable si no se relaciona con la búsqueda de una ventaja concreta, y que la inteligencia que se desinteresa de sus fines es una actividad despreciable: aquí enseñan que la forma superior de la inteligencia es la que tiene sus raíces en el "empuje vital" que se preocupa por encontrar aquello que garantiza de manera más adecuada nuestra existencia. (Benda, 2008, p. 212)

No es de extrañar que, años más tarde, en la entrevista que concedió Althusser a María Antonietta Macciocchi (1976), reconociera que «como todo "intelectual", un profesor de filosofía es un pequeñoburgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeñoburguesa la que habla» (p. 6). Y esto no porque el filósofo no pueda ser marxista, sino por el hecho de que, al ganarse la vida lo hace «transformando la materia» o «haciendo agujeros», ni cobrando lo mismo que se cobra cuando se acometen esos trabajos. Parece que siguiendo la estela de Benda, liberarse de la sospecha de traición fue, en su momento, una tarea de proporciones «revolucionarias» (p. 6).

Benda (2003), además, en esta nueva realidad del intelectual se refiere críticamente a «la consciencia que el rebaño de los laicos toma de su supremacía, y de su determinación de hacer entrar en razón al intelectual que le dice algo distinto de lo que quiere oír» (p. 222). Lo que sirve para suponer que el pueblo busca reconocerse en los discursos ideológicos que de antemano le dan la razón, por lo que al intelectual no le dejarían ir por su senda ni los burgueses ni los proletarios. Y, a su vez, se espera del intelectual la misión de redimir y afianzar, por lo que su misión, como ya decía Kant, es más la de un adivino que la de un erudito.

Así las cosas, para Benda el intelectual «no sólo está vencido, sino que ha sido asimilado» (p. 234). ¿Y cómo se traduciría esa asimilación? En principio, cabe suponer que el intelectual sea incluso un producto social, forjado en la academia, donde asimila lo que tiene que asimilar y es despojado de su aparato crítico. Tal cosa sería exagerada, pues sea por conversión o por revolución, el intelectual puede evadirse de la asimilación, pero el riesgo sigue ahí, especialmente cuando ese riesgo pasa desapercibido.

Pese a todo, el espíritu de la obra de Benda busca recuperar al intelectual, volverle a colocar en el punto de dignidad perdido:

el intelectual no es fuerte sino cuando es del todo consciente de su naturaleza y de su función propia, y muestra a los hombres que tiene clara esta conciencia; es decir, si les declara que su reino no es de este mundo, que en la ausencia de valor práctico reside precisamente la grandeza de su enseñanza y que, por lo que respecta a la prosperidad de los reinos, que sí son de este mundo, la adecuada es la moral del César, y no la ciencia. (Benda, 2008, p. 241)

Nuestro tiempo no parece haber recuperado esta función propia que pide Benda al intelectual sino que, antes bien, parece haberse empeorado. Nuestro tiempo aparece caracterizado como el tiempo de la posverdad, un término cuya significación revela «un estado de debilidad de la verdad» (Fortanet, 2022, p. 129). Schopenhauer (2021), animado por un espíritu de reflexión nos dice que tras ver «el favor universal que se concedía que se concedía a lo falso y a lo malo, la vacuidad y la charlatanería coronadas de honores» (p. 18), decidió renunciar a «la aprobación de sus contemporáneos» (p. 18). De este modo, nos encontramos con un filósofo que renuncia a sus contemporáneos, al modo del clérigo que proponía Benda, pero al mismo tiempo nos encontramos con un filósofo que, ciertamente, parecía apuntar ya a la debilidad de la verdad que supone la posverdad. Fortanet (2022), apunta a que

autores como H. Frankfurt acercan la posverdad a las *bullshits*, a las chorradas de los charlatanes, denunciando que nuestro modo político y periodístico actual, atravesado por el sensacionalismo, promueve esos modos específicos de decir que esquivan la división factual entre verdad y mentira, pero no llegan a ponerla en cuestión. (p. 125)

La charlatanería sería la coincidencia entre la visión de Schopenhauer de la filosofía de su tiempo y la caracterización del destino de la verdad en nuestros días. El intelectual, por tanto, encuentra aquí tanto una crítica (pues a fin de cuentas la responsabilidad es inevitable) como a un nuevo reto al mundo de la intelectualidad. La posverdad, en efecto, convoca al tiempo que conjura en nuestro tiempo al intelectual, pues según indica Marín-Casanova (2022):

el engaño se ha convertido en el modo de vida moderno. Se vive instalado en el eufemismo generalizado, en la media verdad, en la verdad "virtual". Donde antes la línea divisoria entre la verdad y la mentira era clara y nítida, ya no lo es. (p. 2)

De ahí que tanto la responsabilidad del intelectual como su traición puedan verse como unos temas que no pueden permanecer ignorados, sino que, al contrario, su estudio revelaría que la ideología antiintelectual cobra mayor sentido en la medida en que los intelectuales permanezcan indiferentes a su propia naturaleza, es decir, a su función propia.

6. Conclusión. Lo que le queda al intelectual

La denuncia que da título a la obra de Benda, *La traición de los intelectuales* es una carta abierta para que los intelectuales recobren la senda perdida. Veintidós años más tarde, Raymond Aron publica *El opio de los intelectuales*, obra que hace acopio de algo que quizá Benda no pudo prever, esto es, el totalitarismo, y la reacción de los intelectuales ante éste, que supone que aunque se distingan del pueblo, los intelectuales siguen consumiendo opio. Allí parece confirmarse la senda de la traición y, por ello, la figura del intelectual no parece recobrase, antes bien, que pareciera que el intelectual es un sujeto semidormido que ve lo que quiere ver, según sea el dictado de su ideología.

Chomsky (2016), en su obra mucho más reciente, *¿Quién domina el mundo?*, habla incluso de una inversión en lo que refiere al intelectual. Su reconocimiento se mide en base a lo que Benda ya había denominado su utilidad, tanto para él como para el país al que avala con su erudición. De este modo, la tarea del intelectual parte de intentar librarse de lo útil, de lo ideológico, pero, como hemos visto, tal intento no es ni remotamente fácil.

Este artículo ha pretendido señalar tanto el origen de los intelectuales como las primeras posiciones críticas ante su labor y su responsabilidad. Con ello, de algún modo, se han abierto caminos para el intelectual contemporáneo, al tiempo que se han colocado las posibles trabas que bloquearían esos mismos caminos. Sin embargo, este artículo apenas ha arañado la superficie de los problemas a los que se ve sometida la actividad intelectual, habida cuenta que, nuestro tiempo, además de los problemas señalados inaugura otros nuevos. Por ello, la temática que abre este artículo sobre los conflictos de la intelectualidad queda abierta a abordar los problemas y aspectos propios de nuestro tiempo. En efecto, ¿cuál sería el quehacer del intelectual en una época en la no hay cabida para los metarrelatos (Lyotard, 2006)? O bien, ¿qué cabe para la intelectualidad en la era del tecnoceno, o sea, una era que comienza a vislumbrarse que el desarrollo tecnológico acaba fagocitando lo humano, desembocando prácticamente en un «nihilismo consumado» (Fernández Mateo, 2020, p. 62)? O incluso, ¿qué hacer con la verdad en tiempos de cinismo, o sea, de la falsa conciencia ilustrada (Sloterdijk, 2019)?

Así, nuestra investigación sobre la naturaleza de los intelectuales y los conflictos que acompañan a su actividad queda abierta, en primer lugar, porque las críticas y los problemas que hemos señalado en este artículo no se resuelven fácilmente. En segundo lugar, porque la adopción de un punto de vista neutral y verdadero, es decir, establecer un tribunal en el que la intelectualidad pueda desarrollar un discurso acorde con la realidad reviste aún todavía mayores dificultades. Así, un planteamiento crítico sobre la intelectualidad que sea capaz de resolver los conflictos que se le oponen es una tarea fundamental para nuestro tiempo.

Referencias

- Alonso Gutiérrez, J. M. (2021). La defensa Polanski. El oficial y el espía (2019). *Filmhistoria online*, 31(1), 49-66. <https://doi.org/10.1344/fh.2021.1.49-66>
- Althusser, L. (1976). La filosofía como arma de la revolución. En Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*. Siglo XXI.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo*. 3 vols. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles (2008). *Ética*. Gredos
- Aron, R. (1967). *El opio de los intelectuales*. Siglo Veinte.
- Barthes, R. (2022). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Benda, J. (2008). *La traición de los intelectuales*. Galaxia Gutenberg.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. Editorial Ítaca.
- Bermejo, J. C. (3 de junio de 2022). El caso Dreyfus, Zola y el nacimiento de los intelectuales. *Actually notes magazine*. <https://bit.ly/3IU0Xpe>
- Cancho, J. (23 de Marzo de 2019). Caso Dreyfus: historia de una conspiración. *Onda Cero*. <https://bit.ly/3yiVQde>
- Chomsky, N. (2016). *¿Quién domina el mundo?* Ediciones B.
- De León, F. L. (2012). *Poesía de Fray Luis de León*. Galaxia Gutenberg.
- Fernández Mateo, J. (2020). Antropología estética en el Tecnoceno. *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review /Revista Internacional De Tecnología, Ciencia Y Sociedad*, 9(2), 61-78. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v9.2807>
- Fortanet Fernández, J. (2022). Posverdad y Malestar. *Bajo Palabra, II Época*, 30, 123-138. <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.006>
- Fray Luis de León (1998). Oda a la vida retirada. En F. Ruíz (ed.) *Antología Cátedra de las letras hispánicas*. Cátedra.
- Gawoll, H. J. (1989). *Nihilismus und Metaphysik: entwicklungschichtliche Untersuchung von deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. Bad Cannstatt, Frommann Halzboog.
- Herrera, F. M. (2021). La recepción inicial de Hegel en Schopenhauer (1813-1827). *Studia Hegeliana*, VII, 21-35. [10.24310/Studiahegelianastheg.v%vi.12425](https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v%vi.12425)
- Kant, I. (2003). *El conflicto de las facultades*. Alianza Editorial.
- Lenin, V. (2016). *El Estado y la revolución*. Dbcoop.
- Liotard, J. F. (2006). *La condición posmoderna*. Cátedra.
- Marín-Casanova, J. A. (2022). La imagen de la posverdad el OED y en el DEL. Análisis léxico-lógico y síntesis hermenéutica. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, 11(2), 1-11. <https://doi.org/10.37467/revvisual.v9.3656>
- Marx, K. (2009). *Sobre la cuestión judía*. Anthropos.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Ediciones Akal.
- Polanski, R. (Director). (2019). *J'accuse*. [película]. Légende Films.
- Russel, B. (2010). *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*. Diario público.
- Schopenhauer, A. (1995). *Parábolas, Aforismos y comparaciones*. Edhasa.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena*. Editorial Valdemar.
- Schopenhauer, A. (2021). *El mundo como voluntad y representación*. Akal.
- Sloterdijk, P. (2019). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Zizek, S. (2005). En contra de los derechos humanos. *New left review*, 34, 85-100.