

LOS INTELECTUALES Y LA HISTORIA *

Traducción de Juan Almeja

VIEJA COSTUMBRE filosófica: me siento obligado a detenerme ante todo en los términos en los cuales es planteada la cuestión:

Historia. No entiendo por ello solamente la historia hecha, sino también la historia haciéndose y la historia por hacer. Esta historia es, esencialmente, creación -creación y destrucción-. Creación significa algo muy distinto de la indeterminación objetiva o la imprevisibilidad subjetiva de los acontecimientos y del curso de la historia. Es risible decir que la aparición de la tragedia era imprevisible, y estúpido ver en *La pasión según San Mateo* un efecto de la indeterminación de la historia. La historia es el dominio donde el ser humano crea formas ontológicas -las primeras de las cuales son la historia y la sociedad mismas-. Creación no significa necesariamente (ni siquiera generalmente) creación "buena" o creación de "valores positivos". Auschwitz y el Gulag son creaciones ni más ni menos que el Partenón o los *Principia mathematica*. Pero entre las creaciones de nuestra historia, la historia greco-occidental, hay una que nosotros evaluamos positivamente y adoptamos como propia: el cuestionamiento, la crítica, la exigencia de *logon didonai*, de ese dar cuenta y razón que es supuesto previo, a la vez, de la filosofía y de la política. Se trata de una posición humana fundamental -

* Presentado en la mesa redonda "Los intelectuales y la historia" del Congreso internacional de intelectuales y artistas de Valencia (16 de junio de 1987 1, conmemorando el quincuagésimo aniversario del Congreso de intelectuales antifascistas de Valencia de 1937

y, de buenas a primeras, nada universal-, que implica que no hay instancia extrahumana responsable, a fin de cuentas, de lo que acontece en la historia, que no hay verdadera causa de la historia o autor de la historia; dicho de otra manera: que la historia no es hecha por Dios o por la *physis*, o por cualesquier “leyes”. Es porque no creían en semejantes determinaciones extrahistóricas (más acá del límite último de la *ananke*) por lo que los griegos consiguieron crear la democracia y la filosofía.

Recobramos, reafirmamos, queremos prolongar esta creación. Estamos y queremos estar en una tradición de crítica radical, lo cual implica asimismo responsabilidad (no podemos achacar la falta a Dios todopoderoso, etcétera,) y autolimitación (no podemos invocar ninguna norma extrahistórica que norme nuestro actuar, el cual debe, sin embargo, ser normado). El resultado es que nos situamos con respecto a lo que es, a lo que podrá o deberá ser, y hasta a lo que ha sido, como actores críticos. Podemos contribuir a lo que es sea de otro modo. No podemos cambiar lo que ha sido, pero sí cambiar el modo de mirar lo que fue -mirar que es ingrediente esencial (pese a que las más veces no lo sea conscientemente) de las actitudes presentes. En particular, no concedemos, en primera aproximación, ningún privilegio filosófico a la realidad histórica pasada y presente. Pasado y presente no son otra cosa que masas de hechos brutos (o de materiales empíricos) en tanto no hayan sido avalados críticamente por nosotros. En segunda aproximación, dado que estamos río abajo de dicho pasado, que ha podido, pues, ingresar en los supuestos previos de lo que pensamos y de lo que somos, este pasado adquiere una especie de importancia trascendental, pues su conocimiento y su crítica forman parte de nuestra autorreflexión.

Y esto también no sólo por tornar manifiesta la relatividad del presente merced al conocimiento de otras épocas, cuanto por permitir entrever la relatividad de la historia efectiva mediante la reflexión acerca de otras historias que fueron efectivamente posibles, sin haberse realizado.

Intelectual: Nunca me ha gustado (ni lo he asumido por lo que a mí toca) este término, por razones a la vez estéticas -la arrogancia miserable y defensiva que implica- y lógicas: ¿quién no es intelectual? Sin entrar en cuestiones de biopsicología fundamental; si por “intelectual” se entiende a quien trabaja casi exclusivamente con la cabeza y casi nada con las manos, se deja afuera gente que visiblemente se desearía incluir (escultores y otras categorías de artistas) y se incluye gente que de fijo no era buscada (los informáticos, los banqueros, los cambistas, etcétera).

No ve uno por qué un egiptólogo excelente o un matemático que nada quisieran saber fuera de su disciplina habrían de interesarnos en particular. Partiendo de esta observación, podría proponerse tomar en consideración, para los fines de la discusión presente, a aquellos que, cualquiera sea su oficio, procuran rebasar su esfera de especialización y se interesan activamente en lo que acontece en la sociedad. Sólo que esto es, y debe ser, la definición misma del ciudadano democrático, cualquiera que sea su ocupación (y se observará que es el opuesto exacto de la definición de la justicia dada por Platón: ocuparse de sus asuntos y no meterse en todo, lo cual no es como para sorprender, puesto que uno de los fines que Platón persigue es mostrar que una sociedad democrática no es justa).

No intentaré aquí responder esta pregunta. Mis observaciones apuntarán a aquellos que, merced al uso de la palabra y la formulación explícita de ideas generales, pudieron intentar o pueden intentar influir sobre la evolución de su sociedad y el curso de la historia. Su lista es inmensa, las cuestiones que sus dichos o actos suscitan, ilimitadas. Me acantonaré, pues, en la discusión breve de tres puntos. El primero concierne a dos tipos diferentes de relación entre el pensador y la comunidad política, tal como los ejemplifica la oposición radical entre Sócrates, el filósofo en la ciudad, y Platón, el filósofo que se pretende por encima de la ciudad. El segundo punto atañe a la tendencia que se ha adueñado de los filósofos, a partir de cierta fase histórica, de racionalizar lo real, es decir de legitimarlo. En la época que acaba de concluir se han conocido casos de éstos, parti-

cularmente deplorables, en los compañeros de viaje del estalinismo, pero también, de modo “empíricamente” distinto pero filosóficamente equivalente, en Heidegger y el nazismo. Concluiré con un último punto: la cuestión planteada por el nexo de la crítica y la visión del filósofo-ciudadano con el hecho de que, en un proyecto de autonomía y de democracia, la gran mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad son quienes forman la fuente de la creación, el depositario principal de lo imaginario que instituye, y quienes deben tornarse los sujetos activos de la política explícita.

Durante un largo período inicial, el filósofo fue, en Grecia, asimismo un ciudadano. De ahí, también, que a veces fuera llamado a “dar leyes” a su ciudad o a otra. Solón es el ejemplo más celebre. Pero todavía en 443, cuando los atenienses establecieron en Italia una colonia panhelénica (Thuriil, fue a Protagoras a quien pidieron que estableciera las leyes).

El último de este linaje -el último grande, en todo caso es Sócrates. Sócrates es filósofo pero también es ciudadano. Discute con todos sus conciudadanos en el ágora. Tiene familia, hijos. Participa en tres expediciones militares. Asume la magistratura suprema, es epistata de los pritanos (presidente de la república por un día) en el momento quizá más trágico de la historia de la democracia ateniense: el día del proceso de los generales vencedores en la batalla de las Arguinusas; ocasión en la cual, presidiendo la asamblea del pueblo, desafía a la multitud desencadenada y se niega a emprender ilegalmente el procedimiento contra los generales. De igual modo, años más tarde, se negará a obedecer las órdenes de los Treinta Tiranos y arrestar ilegalmente a un ciudadano. Su proceso y su condena son una tragedia en el sentido propio de la palabra y en ella sería tonto buscar inocentes y culpables. Cierto es que el *demos* de 399 no es ya el de los siglos VI y V, y es también verdad que la ciudad habría podido seguir aceptando a Sócrates tal como llevaba decenios aceptándolo. Pero hay también que comprender que el ejercicio de Sócrates trasgrede el límite de aquello que, en pleno rigor, es tolerable en una democracia. La democracia es el régimen explícitamente fundado en la *doxa*, la opinión, la

confrontación de las opiniones, la formación de una opinión común. La refutación de las opiniones ajenas es más que legítima y permitida: es la respiración misma de la vida pública. Pero Sócrates no se limita a mostrar que tal o cual *doxa* es errónea (sin proponer una *doxa* suya en su lugar). Muestra que todas las *doxai* son erróneas; más aún, que quienes las defienden no saben lo que dicen. Ahora, ninguna vida en sociedad y ningún régimen político -la democracia menos que ninguno- son posibles a partir de la hipótesis de que todos los participantes viven en un mundo de espejismos incoherentes -cosa que Sócrates demuestra constantemente-. Aun esto debió aceptarlo la ciudad, ciertamente, y así lo hizo por largo tiempo, con Sócrates como con otros. Sin embargo, Sócrates sabía a la perfección que tarde o temprano habría de dar razón de su práctica; no tenía necesidad de que le preparasen una apología -dijo-, pues se había pasado la vida meditando la apología que presentaría en caso de ser acusado. Y Sócrates no solamente acepta el juicio del tribunal formado por sus conciudadanos, sino que su discurso del *Critón*, tantas veces tomado por una arenga moralizante y edificante, es un magnífico desenvolvimiento de la idea griega fundamental de la formación del individuo por su ciudad: *polis andra didaskei*, es la ciudad la que educa al hombre, escribía Simónides. Sócrates sabe que fue engendrado por Atenas y que no podría haberlo sido en ninguna otra parte.

Es difícil pensar en un discípulo que traicionase más en la práctica el espíritu del maestro que Platón. Platón se retira de la ciudad, a las puertas de la cual establece una escuela para discípulos escogidos. No se sabe de ninguna campaña militar en la que participara. No se le conoce familia. No presta a la ciudad, que lo nutrió y lo convirtió en lo que es, nada de lo que todo ciudadano le debe: ni servicio militar, ni hijos, ni aceptación de responsabilidades públicas. Calumnia a Atenas en el grado más extremo: gracias a su inmenso genio de escenificador, de retor, de sofista y de demagogo, conseguirá imponer a los siglos venideros esta imagen: los hombres políticos de Atenas -Temístocles, Pericles- eran demagogos; sus pensadores, *sofistas* (en el sentido que él impuso); sus poetas, corruptores de la ciudad; su

pueblo, un vil rebaño presa de las pasiones y las ilusiones. Falsifica a sabiendas la historia; es el primer inventor de los métodos estalinianos en este dominio: si no fuera conocida la historia de Atenas más que por Platón (tercer libro de *Las leyes*), se desconocería la batalla de Salamina, victoria de Temístocles y del desdeñable *demos* de los remeros.

Quiere establecer una ciudad sustraída al tiempo y a la historia y gobernada no por su pueblo sino por los “filósofos”. Pero es también -en contra de toda la experiencia griega precedente, en la cual los filósofos habrían exhibido una *phronesis*. una sabiduría en el actuar, ejemplar el primero en lucir esa ineptia esencial que en adelante caracterizará tantas veces a filósofos e intelectuales ante la realidad política. Aspira a consejero del príncipe, del tirano, de hecho -lo cual no ha cesado después-, y fracasa lamentablemente porque él, el sutil psicólogo y admirable retratista, toma el oropel por oro y a los dos Dionisios, tiranos de Siracusa, por reyes -filósofos en potencia al igual que, veintitrés siglos más tarde, Heidegger tomara a Hitler y el nazismo por encarnaciones del espíritu del pueblo alemán y de la resistencia historial contra el reino de la técnica. Es Platón quien inaugura la era de los filósofos que se arrancan de la ciudad pero al mismo tiempo, poseedores de la verdad, pretenden dictarle leyes, en pleno desconocimiento de la creatividad instituyente del pueblo, y que, impotentes políticamente, tienen por suprema ambición el volverse consejeros del príncipe.

No es en cambio con Platón -y con sobrada razón con quien comienza esa otra deplorable parte de la actividad de los intelectuales frente a la historia que es la racionalización de lo real, es decir, de hecho, la legitimación de los poderes existentes. La adoración del hecho consumado es, de cualquier modo, desconocida e imposible como actitud mental en Grecia. Hay que descender hasta los estoicos para empezar a hallar sus gérmenes. Es imposible discutir aquí y ahora los orígenes de esta actitud que, de toda evidencia, se empalma, luego de un enorme rodeo, con las fases arcaicas y tradicionales de la historia humana, para las cuales las instituciones cada vez existentes son sagradas. Logra la proeza de poner la filosofía, nacida como

parte integrante del cuestionamiento del orden establecido, al servicio de la conservación de este orden. Pero es imposible no ver en el cristianismo, desde sus primeros días, el creador explícito de las posiciones espirituales, afectivas, existenciales, que sostendrán, durante dieciocho siglos y más, la sacralización de los poderes existentes. El “dad a César lo que es de César” no puede interpretarse sino conjuntamente con “todo poder procede de Dios”. El auténtico reino cristiano no es de este mundo y, por lo demás, la historia de este mundo, tornada historia de la Salvación, queda de inmediato sacralizada en su existencia y en su “dirección”, o sea en su “sentido” esencial. Explotando para sus fines el *instrumentarium* filosófico griego, el cristianismo proporcionará durante quince siglos las condiciones requeridas para la aceptación de lo “real” tal como es, hasta el “cambiarse antes que el orden del mundo” de Descartes, y evidentemente hasta la apotesis literal de la realidad en el sistema hegeliano (“todo lo que es real es racional”). A despecho de las apariencias, es al mismo universo -universo esencialmente teológico, a-político, a-crítico- al cual pertenecen Nietzsche, proclamando la “inocencia del devenir”, y Heidegger, presentando la historia como *Ereignis* y *Geschick*, advenimiento del ser y donación/destino de éste y por él. Hay que acabar con el respeto eclesiástico, académico y literario. Hay que decidirse a hablar de sífilis en esta familia, la mitad de cuyos miembros padecen visiblemente de parálisis general. Hay que agarrar por la oreja al teólogo, al hegeliano, al nietzscheano, al heideggeriano, llevarlos al Kolyma, a Auschwitz, a un hospital psiquiátrico ruso, a las cámaras de tortura de la policía argentina, y exigirles que expliquen incontinenti y sin subterfugios el sentido de las expresiones “todo poder procede de Dios”, “todo lo que es real es racional”, “inocencia del devenir” o “alma igual en presencia de las cosas”.

Pero la mezcla más extraordinaria se presenta cuando el intelectual consigue -suprema hazaña- asociar la crítica de la realidad a la adoración de la fuerza y del poder. Tal hazaña se hace elemental a partir del momento en que aparece en algún lugar un “poder revolucionario”. Se inicia entonces la edad de oro de

los compañeros de viaje, que pudieron pagarse el lujo de una oposición aparentemente intransigente contra una parte de la realidad, la realidad “de casa de ellos”, con glorificación de otra porción de esa misma realidad -allá, en otra parte, en Rusia, en China, en Cuba, en Argelia, en Vietnam o, en rigor, en Albania. Contados son, entre los grandes nombres de la *intelligentsia* occidental, quienes no han hecho, en algún momento entre 1920 y 1970, este “sacrificio de la conciencia”, ya sea -las menos de las veces- con la más infantil de las credulidades, ya sea -lo más frecuente- con la maña más ridícula. Sartre, afirmando en tono amenazador: “no pueden ustedes discutir los actos de Stalin, por ser él el único en poseer las informaciones que los motivan”, perdurará sin duda como el espécimen más instructivo de esta autorridiculización del intelectual.

Frente a este derroche de perversidad piadosa y de malversación del uso de la razón, hay que afirmar con vigor esta evidencia, profundamente soterrada: *la realidad no tiene ningún privilegio*, ni filosófico, ni normativo; el pasado no vale más que el presente y éste no es modelo sino materia. La historia pasada del mundo no está para nada santificada -a lo mejor está más bien condenada- por el hecho de que haya excluido otras historias efectivamente posibles; estas tienen tanta importancia para el espíritu, y quizá más valor para nuestras actitudes prácticas, como la historia “real”. Nuestro periódico no contiene, como creía Hegel, “nuestra plegaria realista de la mañana”, sino más bien nuestra farsa surrealista cotidiana. Tal vez hoy más que nunca’. Una cosa aparecida en 1987 despertará ante todo, y hasta prueba en contra, la fuerte presunción de que encarna la estupidez, la fealdad, la maldad y la vulgaridad.

Restaurar, restituir, reinstituir una misión auténtica del intelectual en la historia es ciertamente, primero y ante todo, restaurar, restituir, reinstituir su función crítica. Dado que la historia es siempre a la vez creación y destrucción, y que la creación (como la destrucción) concierne a lo sublime al igual que a lo monstruoso, la elucidación y la crítica están a cargo, más que de ningún otro, de aquel que, por ocupación y posición, puede colocarse a distancia de lo cotidiano y de lo real: del intelectual.

A distancia también, en la medida de lo factible, de sí mismo: lo cual no adopta solamente la forma de la “objetividad” sino también la del esfuerzo permanente por rebasar su especialidad, de mantenerse preocupado por todo lo que importa a los hombres.

Semejantes actitudes tenderían, es cierto, a separar a su sujeto de la gran masa de sus contemporáneos. Pero hay separaciones y separaciones. No saldremos de la perversión que caracteriza el papel de los intelectuales desde Platón, así como de setenta años a esta parte, más que si el intelectual vuelve en verdad a ser un *ciudadano*. Un ciudadano no es (no lo es por fuerza) “militante de partido”, sino alguien que reivindica activamente su participación en la vida pública y en los asuntos comunes, con igual título que todos los demás.

Aquí parece, de toda evidencia, una antinomia, que carece de solución teórica y que sólo la *phrónesis*, la sabiduría, puede permitir vencer. El intelectual debe querer ser ciudadano como los demás; quiere ser también portavoz, por derecho, de la universalidad y de la objetividad. No puede mantenerse en este espacio sino reconociendo los *límites* de lo que su supuesta objetividad y universalidad le permiten; debe reconocer -y no de dientes afuera que lo que intenta hacer entender es una vez más una *doxa*, una opinión- no una *episteme*, una ciencia. Le es preciso sobre todo reconocer que la historia es el dominio donde se despliega la creatividad de todos, hombres y mujeres, sabios y analfabetos, de una humanidad en la cual él mismo es sólo un átomo. Lo cual tampoco ha de volverse pretexto para que él dé el visto bueno, sin crítica, a las decisiones de la mayoría, para que se incline ante la fuerza por ser ésta la del número. Ser demócrata y poder, de juzgarlo así, decirle al pueblo: “os equivocáis” -he aquí aún lo que debe exigírsele. Sócrates pudo hacerlo cuando el proceso de las Arginusas: el caso aparece evidente, después de los hechos, y Sócrates podía apoyarse en una regla formal de derecho. Las cosas suelen ser mucho más oscuras. También aquí, sólo la sabiduría, la *phrónesis*, y el *gusto*, pueden permitir separar el reconocimiento de la creatividad del pueblo y la ciega adoración de la “fuerza de los he-

chos“. Y no hay que asombrarse de tropezar con la palabra “gusto” al término de estas observaciones. Bastaba con leer cinco líneas de Stalin para comprender que la revolución no podía ser eso.

Fuente: La vuelta de los días. Septiembre de 1987.



Biblioteca
OMEGALFA
ΩΑ