

El filósofo como crítico social. Cuestiones de legitimidad¹

Gerardo López Sastre
Universidad de Castilla-La Mancha

Seguramente siempre ha existido la crítica de determinados aspectos de la vida social que no gustaban a una o varias personas. Pero no en todas las sociedades ha existido la filosofía². Luego hay que preguntarse, ¿cuál es la especificidad de la crítica social que el filósofo realiza? O dicho de otra forma, ¿cuándo podemos considerar que una crítica social es filosófica? ¿Qué condiciones ha de cumplir? Planteando la misma pregunta desde una perspectiva algo distinta. Visto que en muchas ocasiones el filósofo es un crítico social, alguien que desea que las cosas cambien (nada hay más falso que la Tesis XI sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.”), ¿desde qué perspectiva, desde qué punto de vista, se pronuncia? ¿qué, o a quién, representa? La respuesta tiene, por supuesto, un contenido muy distinto según creamos o no en la existencia de un mundo más allá de la Caverna platónica, de alguna divinidad o absoluto que aceptemos que el filósofo puede llegar a conocer. ¿Representa el filósofo a tal absoluto, sea Dios o la razón, y habla entonces desde un púlpito o una posición de autoridad? Y, si no es así, ¿en qué se diferenciarían sus palabras de las del común de los mortales, con todas sus limitaciones? ¿qué papel oracular puede desempeñar el filósofo cuando ya no hay dioses a los que pueda servir de intermediario? En suma, ¿a qué autoridad puede apelar para exigir que se le escuche? Al fin y al cabo, el filósofo, tal y como nos enseñó Sócrates, ha de estar dispuesto a arriesgar su propia vida en cumplimiento de lo que cree que es su misión. Pues bien ¿cuál es esa misión y cómo se articula? Confrontado con tal problema parece que el filósofo corre dos peligros: o su crítica está tan cercana al sentido común

¹ En esta comunicación, y a partir de un determinado momento, repito con algunas variantes parte de un texto mío anterior: “Reivindicación del intelectual (En homenaje a Edward W. Said)”, en Doce notas. Preliminares, Verano-Otoño, 2004, pp. 45-57. Mi propósito es ampliar aquí el planteamiento del mismo y utilizarlo en el ámbito de la filosofía.

² Podríamos entender por filosofía “un pensamiento sistemático y reflexivo sobre la vida”; y en este sentido es evidente que ni todas las sociedades han tenido filosofía, ni esta es una invención exclusivamente occidental, sino que también ha existido en sociedades como la china y la india. Véase para la definición anterior y su comentario Fung Yu-lan: *Breve historia de la filosofía china*. Traducción de Juan José Utrilla. F.C.E., México, 1987, pp. 24-25.

que no añade nada nuevo a lo que ya sabe el hombre de la calle (simplemente, este encontraría un motivo más para reafirmarse en lo que ya conoce), o en su intento de deslindarse de los demás y reivindicar su especificidad el filósofo se vuelve terriblemente oscuro, con lo que esto significa de perder audiencia y acabar recreándose en un juego tan terriblemente narcisista como inútil. La crítica social queda reducida a política académica cuyas teorías sólo se debaten en los departamentos universitarios³. Estas son obviamente alternativas que habrá que evitar. En todo caso, una vez que hemos tomado nota de las preguntas a las que nos enfrentamos, podemos ya empezar a desarrollar nuestra propuesta. Una última advertencia preliminar. Quisiera también aclarar que el de intelectual o filósofo no es un título que acompañe de forma permanente a una persona, no es un atributo suyo. O al menos no estoy planteando así el tema. No estoy hablando de una profesión, sino de cuándo, en qué condiciones, desempeña uno ese papel (y, obviamente, cuándo lo traiciona). Empecemos ya, pues, con nuestro ensayo.

Saber desde dónde habla el filósofo es importante, porque ya desde este momento nos gustaría resaltar que el filósofo no es un mero poeta. Aunque es una tesis que puede matizarse, conviene afirmar que los poetas no son en general buenos críticos sociales. Entre otras cosas, porque les falta claridad. También, porque lo que hacen es explorar los sentimientos de su mundo interior. La poesía describe el alma humana. Es un soliloquio; aunque, por supuesto, lo que en un primer momento nos hemos dicho a nosotros mismos podemos después transmitírselo a los demás. Pero hay un elemento que la filosofía (en tanto que crítica social) comparte con la poesía. Sobre la poesía escribía John Stuart Mill: “El objeto de la poesía es claramente actuar sobre las emociones, y en eso la poesía se distingue suficientemente de lo que Wordsworth sostiene que es su contrario lógico: a saber no la prosa sino lo práctico o ciencia. La una se dirige a la mente; la otra, a los sentimientos. La una realiza su labor convenciendo o persuadiendo; la otra, conmoviendo. La una actúa presentando una propuesta al entendimiento; la otra, ofreciendo objetos de contemplación que afectan a la

³ El recientemente fallecido Derrida subrayó en cierta ocasión: “Mi esperanza, como hombre de izquierda, es que algún elemento de la deconstrucción haya servido (o continúe haciéndolo, en especial en Estados Unidos) para politizar o repolitizar la izquierda, sobre todo en relación con posiciones que no sean simplemente académicas”. Citado por Mark Lilla: *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Prólogo de Enrique Krauze. Traducción de Nora Catelli. Ed. Debate, Barcelona, 2004, p. 158. Lo mínimo que puede decirse sobre tal declaración es que el lenguaje de los escritos de Derrida no contribuye mucho a tan laudable propósito.

sensibilidad”⁴. Nuestra convicción es que la filosofía en tanto que crítica participa de los dos conjuntos de características. Tiene que constar de un análisis científico de aquello que se denuncia, de sus causas y de sus posibles soluciones, pero tiene que tener un elemento de apelación a los sentimientos morales de sus destinatarios. ¿Por qué, si no, habrían estos de preferir la justicia a la injusticia, el bienestar de los demás a su infelicidad? Por cierto, ¿quiénes son esos destinatarios? ¿quién forma el público del filósofo? ¿una clase social? ¿su nación? ¿todos los ciudadanos honestos de la misma? ¿Y si ocurriera que en sociedades donde lo que domina abrumadoramente es una “conciencia feliz” el filósofo simplemente no tuviera público? Creo que podemos responder a la pregunta sobre el destinatario de la crítica filosófica si tomamos conciencia de que, como decíamos hace un momento, la misma busca afectar a la sensibilidad; hace un llamamiento, en suma, al sentido de humanidad. Hay unas palabras que el novelista Joseph Conrad escribió en el prefacio a la edición de 1898 de *El negro del Narciso*: “El artista apela ... a nuestra capacidad de deleitarnos y maravillarnos, a la sensación del misterio que rodea nuestras vidas; a nuestro sentido de la compasión, de la belleza, y el dolor; al sentido latente de hermandad con toda la creación ... y a la sutil pero invencible convicción de solidaridad que une las soledades de innumerables corazones, con una solidaridad de sueños, alegrías, penas, aspiraciones,

⁴ “¿Qué es la poesía?”, recogido en John Stuart Mill, Thomas Love Peacock y Percy Bysshe Shelley: *El valor de la poesía*. Versión castellana, introducción y notas de Eduardo Sánchez Fernández. Hiperión, Madrid, 2002, p. 36. También puede afirmarse que la poesía es “esa forma de expresión humana en la que el poeta –y el lector que ingresa en el mundo del poeta- debe dejar que el Ser sea, por utilizar la frase de Heidegger, sin forzarlo mediante la voluntad de acción o la voluntad de intelectualización.” Véase William Barret: *El hombre irracional. Estudio del existencialismo*. Traducción de Aníbal Leal. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967, p. 275. Justamente por ese carácter contemplativo, “quietista”, la poesía se diferencia de la crítica, que pretende impulsar a la acción social. En este sentido Heidegger era bastante consecuente con su pensamiento cuando afirmaba: “la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso;”, “Entrevista del *Spiegel*” en Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Recordado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Ed. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 71-72. Uno no puede evitar pensar que era muy acertado lo que Jaspers le pedía a Heidegger: “Le suplico que si alguna vez surgieron en nosotros impulsos filosóficos tome la responsabilidad de su singular talento y lo ponga al servicio de la razón, de la realidad de la dignidad y posibilidades humanas, en vez de al servicio de la magia.” Kart Jaspers: *Notas sobre Martin Heidegger*. Introducción de Hans Saner. Traducción y compilación de Vicente Romano García. Mondadori, Madrid, 1990, p. 69. El contenido de la entrevista del *Spiegel* indica claramente que Heidegger no siguió esa senda que le proponía su amigo. Por otra parte, puede sospecharse que ese acercamiento entre el pensar y la poesía en Heidegger tenga como una de sus motivaciones el intento de exculparse políticamente. Véase a este respecto Tomás Maldonado: *¿Qué es un intelectual? Aventuras y desventuras de un rol*. Traducción de Pedro Miguel García Fraile. Ed. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 84-85. Allí también se observa que se está más dispuesto a excusar los <<errores políticos>>, por ejemplo, de D’Annunzio, Pound, Hamsun, Jünger, y Céline que los de Gentile.

ilusiones, esperanzas y miedos, que vinculan a los hombres entre sí, que vinculan a toda la humanidad ... a los muertos con los vivos, y a los vivos con los que no nacieron aún.”⁵. En suma, nada humano puede ser ajeno. Por recurrir a un ejemplo, tiene un sentido claro el que Hemingway pusiera al comienzo de *Por quién doblan las campanas* las palabras de John Donne: “Nadie es una isla, completo en sí mismo; cada hombre es un pedazo del continente, una parte de la tierra; si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque estoy ligado a la humanidad; y por consiguiente, nunca hagas preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti.”. En un importante ensayo Richard Rorty ha insistido sobre este tema. Destaca que, hablando de Dickens, Orwell notó que “Incluso el millonario sufre de una vaga sensación de culpa, como un perro que come una pierna de cordero robada. Casi todo el mundo, independientemente de cómo sea su conducta, responde de manera emocional a la idea de hermandad humana. Dickens proporcionó voz a un código en el que se creía, y en el que en conjunto todavía se cree, incluso la gente que lo viola.” Y Rorty comenta: “Si alguien hubiera preguntado a Dickens si pensaba que ese ideal y ese código eran inherentes a la naturaleza humana, o más bien un desarrollo históricamente contingente, probablemente hubiera replicado que no lo sabía ni le importaba, Esta es la clase de pregunta que <<la sabiduría de la novela>> rechaza por no tener interés ni sustancia.”⁶ Pues bien, es esa misma solidaridad con el género humano la que está a la base de la intervención del filósofo en la vida pública. Este sentimiento, ¿no autoriza al filósofo, al intelectual, a cualquier persona, a criticar cualquier injusticia que perciba, por lejano que esté el país donde se haya producido? Lo cierto es que nuestro sentido moral puede llegar a cualquier persona, puede verse afectado por las acciones de cualquier individuo, por lejano que esté de nosotros en el tiempo o en el espacio. Esto indica que el crítico necesita de su sensibilidad moral, de una empatía siempre creciente. Y también habrá que admitir que sus lectores o sus oyentes también disponen del mismo sentido moral (por mucho que podamos pensar que ha de ser educado). Por esto creo que no hay nada más repugnante que la

⁵ Joseph Conrad: *El negro del Narciso*. Traducción de M. Martínez Alinari. Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1976, pp. 8-9.

⁶ Richard Rorty: “Philosophers, Novelists, and Intercultural Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens”, en Eliot Deutsch (Ed.): *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*. University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, nota 20, pp. 19-20. La cita de Orwell pertenece a George Orwell: *Collected Essays, Journalism and Letters*. Penguin, Harmondsworth, 1968, vol. 1, p. 460.

afirmación de que puesto que uno no es de allí, no vive allí (sea donde sea que se sitúe este “allí”), no puede opinar, o su opinión no tiene ningún valor. Un ejemplo viene a mi cabeza: la negativa a que los “intelectuales europeos” tengan derecho a posicionarse sobre el conflicto en Palestina⁷. Lo primero que habría que decir es que no existe ese ser: “el intelectual europeo”. Siempre nos encontramos con personas concretas, con personas cuya imaginación les permite ponerse en el lugar de algún otro. A este respecto Martin Buber se mostraba especialmente lúcido cuando decía: “imaginad que fuéramos los residentes en Palestina y los otros los inmigrantes que llegaran al país en cantidades crecientes, año tras año, quitándonoslo. ¿Cómo reaccionaríamos ante los hechos?” Admitía, en suma, la capacidad imaginativa de los seres humanos. Algo que no parece muy difícil de aceptar.

En todo caso, merece la pena detenerse en el argumento de que uno no puede criticar las injusticias de otra sociedad distinta de la suya. El mismo tiene detrás el presupuesto de que uno, que ni ha nacido ni vive allí, no puede entender realmente lo que en ese sitio ocurre. No se trata de que carezca de información (porque esta falta podría en muchos casos remediarse fácilmente, por no decir que en otras ocasiones será una tesis manifiestamente falsa), sino que no puede comprender –en su interior, desde dentro- lo que allí ocurre. Le falta, en suma, la experiencia, la sensación íntima, física, sin la cuál el intelecto no debiera juzgar. Como no sabemos lo que es vivir bajo la amenaza de que nos caiga un misil en nuestro dormitorio no podemos condenar la incursión de los tanques de Israel en los campos de refugiados palestinos y la muerte de decenas de niños inocentes que resultan de esta acción. ¿Cuál es la validez lógica de este argumento? Sólo me gustaría observar que si los europeos no comprenden a los habitantes de Israel (en tanto que su situación vital es muy diferente), también habrá que admitir (y este argumento se presenta de hecho con frecuencia) que los hombres no comprenden a las mujeres, ni los blancos a los negros, ni los ricos pueden saber qué es ser pobre, y así podríamos continuar ... Tendremos que aceptar entonces que menos podrán comprender los hombres blancos a las mujeres negras, ni los mujeres ricas a los hombres pobres, ni por supuesto los hombres de Israel a las mujeres palestinas. La conclusión es clara, nadie comprende a nadie, pues una mujer rica no podrá comprender a una pobre, ni una mujer blanca a una mujer negra. Cada uno de nosotros es un ser completamente singular cuya experiencia es única. Nadie debería juzgar a nadie, porque

⁷ Lo que recuerda curiosamente la afirmación de Carl Schmitt de que “Para nosotros, un autor judío no tiene autoridad”. Citado por Mark Lilla: *op. cit.*, p. 61.

en un sentido estricto no sabemos qué significa estar en sus zapatos. Puede que esto sea así, pero la verdad es que gracias a la imaginación nos las arreglamos bastante bien para juzgar a los demás, hacerles llegar nuestro punto de vista y a veces conseguir que cambien. En todo caso, quien sostuviera esa teoría de la incomprensión mutua tampoco debería atreverse a condenar un atentado terrorista, por destructor que sea. Hemos de volver, por consiguiente, al mundo real, donde las personas opinan las unas a las otras, y ver cuándo sus juicios están fundamentados y cuándo no.

Puesto que, como acabamos de ver, con un poco de imaginación casi todo el mundo se siente autorizado a opinar sobre la conducta de los demás, ¿no podría ser verdad que media docena de personas escogidas al azar tuvieran opiniones tan sensatas y valiosas, al menos en cuestiones morales o políticas, como las de cualquier segmento representativo del mundo filosófico? ¿tiene sentido, en suma, hablar de la importancia de la opinión de los intelectuales o los filósofos? ¿no es absurdo pensar que el filósofo tiene una legitimidad específica de la que los demás carecen? Además, y recurriendo a la experiencia histórica, ¿cómo realizar estas preguntas después, por poner un ejemplo, del compromiso de Heidegger con el nazismo? ¿No quedó deslumbrado Foucault por la revolución islámica en Irán? ¿Qué pensar de las opiniones de Jean Paul Sartre sobre “el problema vasco”? Detengámonos un momento en este último punto, que quizá no es bien conocido. Para Sartre el proceso de Burgos permitió percibir claramente que España encerraba una colonia dentro de sus fronteras: el País Vasco. La historia demostraba de manera evidente que “la etnia vasca es totalmente diferente de las etnias vecinas y que jamás ha perdido conciencia de su singularidad, manifestada *en todo caso* por caracteres biológicos que ha conservado intactos hasta hoy ...” Pues bien, Euskadi siempre habría rechazado violentamente la integración en España, y eso hace que a la lucha de clases de los trabajadores haya que añadir la lucha por la liberación nacional en tanto que colonizados (a diferencia de Cataluña, donde la lucha de clases sí es “químicamente pura”). Una vez conseguida la liberación, si el vascuence volviera a ser el idioma nacional de Euskadi “aportaría, por sus propias estructuras, todas las riquezas del pasado, una manera de pensar y sentir específica, y se abriría generosamente al presente y al porvenir.” Admitido lo anterior, ¿cómo explicar la paradoja de que el país colonizador sea pobre y agrícola, mientras que el país colonizado es rico y exhibe el perfil demográfico de las sociedades altamente industrializadas? Bien mirada, sostiene Sartre, la paradoja es sólo aparente. Por una parte, la riqueza económica de Euskadi es víctima de un verdadero saqueo fiscal, de tal forma que el gobierno español gasta el

dinero recaudado en Euskadi en sitios como Toledo, Burgos y Avila; y por otra parte, el ingreso de los asalariados vascos es inferior al de los madrileños, burgaleses o valencianos. Luego saqueo del país colonizado y superexplotación de los trabajadores. ¿No son estos los componentes esenciales de la colonización clásica? Frente a la misma sólo existe una salida: la guerra popular. El ocaso del PNV estaría en no haber comprendido esto. “Independencia o muerte: estas palabras, pronunciadas ayer en Cuba y Argelia, hoy son repetidas en Euskadi. La exigencia absoluta de la actual situación es la lucha armada por un Euskadi independiente y socialista. Esto o la sumisión, perspectiva inadmisibles.”⁸ Creo que sobra todo comentario. Estos terribles errores de juicio no pueden sino aumentar nuestra sospecha de que la opinión del filósofo a lo mejor vale muy poco. Quizá convenga recordar aquí lo que sobre los intelectuales manifestó Michel Foucault en 1980 en una entrevista (y es una pena que sus reflexiones no le movieran a la cautela antes de opinar sobre Irán; o quizá eran una consecuencia de esas mismas opiniones). En todo caso, aquí está su opinión: “La palabra <<intelectual>> me parece extraña. No he encontrado nunca eso que llamamos intelectuales. Sí he encontrado gentes que escriben novelas y otros que cuidan enfermos. Gentes que hacen estudios económicos y otros que componen música electrónica. He encontrado gentes que enseñan, gentes que pintan y gentes que no he comprendido bien, sea lo que fuere, qué hacían. Pero intelectuales, jamás. / Por el contrario, he encontrado mucha gente que habla del <<intelectual>>. Y a fuerza de escucharlos, me he hecho una idea de lo que podría ser ese animal. No resulta difícil, él es el culpable. Culpable un poco de todo: de hablar, de callarse, de no hacer nada, de mezclarse en todo ... En pocas palabras, el intelectual es la materia prima del veredicto, de la sentencia, de la condena, de la exclusión ... / No me parece que los intelectuales hablen demasiado, puesto que para mí, no existen. Pero encuentro que el discurso sobre los intelectuales es muy pesado, y no muy reconfortante.”⁹

Pero las cosas no son tan sencillas. En 1984, en una nueva entrevista, Foucault se pronunciaba otra vez sobre el tema: “El papel del intelectual no consiste en decir a los demás qué han de hacer. ¿Con qué derecho lo haría? Acordémonos de todas las profecías, promesas, mandatos imperativos y programas que los intelectuales han

⁸ Todo esto se encuentra en su prólogo a *Le procès de Burgos* de Gisèle Halimi, Gallimard, 1971.

⁹ “El filósofo enmascarado”, en Michel Foucault: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Introducción, traducción y edición a cargo de Angel Gabilondo. Ed. Paidós, Barcelona, 1999, p. 218.

podido formular en el curso de los dos últimos siglos cuyos efectos se han visto ahora. El trabajo de un intelectual no es modular la voluntad política de los otros; es, por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar; disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta reproblematicación (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano).”¹⁰

Necesitamos, por consiguiente, seguir reflexionando sobre esa escurridiza figura cuya función (e incluso cuya existencia) no está nada clara. Creo que Antonio Gramsci tenía razón cuando afirmaba que en el mundo moderno todos somos intelectuales (por lo que a nosotros nos interesa, filósofos), aunque sólo unos pocos ocupen la *función social* de intelectuales. Esta aclaración puede ser una buena manera de responder a la pregunta que antes nos hacíamos. Seguramente es verdad que media docena de personas escogidas en la calle completamente al azar pueden tener opiniones tan valiosas como las de media docena de filósofos. Pero lo que podemos afirmar es que si las opiniones morales o políticas de un visitador médico o de un tornero son tan valiosas como las mías o las de cualquiera de los aquí presentes, nuestra responsabilidad —en tanto que a nuestro carácter de intelectuales se une el desempeño de esa función social: somos intelectuales en nuestros ratos libres y *en nuestro trabajo* en tanto que profesores de filosofía- nuestra responsabilidad, digo, es mucho mayor. En tanto que trabajadores intelectuales, ¿cómo nos vemos a nosotros mismos? ¿creemos que lo que enseñamos a nuestros estudiantes posee el valor de la verdad? ¿nos vemos como meros historiadores de las opiniones de los filósofos del pasado? ¿pensamos que nuestra función es la de proporcionar perspectivas nuevas, alternativas, “excéntricas”, pero consistentes y

¹⁰ “El cuidado de la verdad”, en Michel Foucault: op. cit., p. 378. Pensando en esa reproblematicación a la que el intelectual nos incita, ¿no dijo Novalis que el filósofo vive de problemas como el hombre de alimentos? Por otra parte, quizá convenga contextualizar las palabras de Foucault en el mundo filosófico francés. Como escribió Vicent Descombes: “La postura política es y sigue siendo en Francia la prueba decisiva; es lo que debe revelar el sentido final de un pensamiento. Todo ocurre como si por fin se abordara el meollo del asunto cuando a partir de hipótesis sobre lo uno y lo múltiple, o sobre la naturaleza del conocimiento, se llega a la cuestión de las próximas elecciones o a la de la actitud del partido comunista.” *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1988, p. 20

plausibles?¹¹ ¿Somos todavía más ambiciosos y, en contra de la opinión de Foucault, creemos que podemos decir a los demás lo que han de hacer o la opción política que han de escoger? Buscando responder a estas cuestiones Edward W. Said (quien nos va a servir de guía en este tema) insistirá en unas conferencias de la BBC en la necesidad de que el intelectual asuma el papel de un voluntario “outsider”, de alguien que defiende a toda costa la expresión de su independencia de juicio, y que gracias a la misma se ve capaz de trastornar el orden existente y de cuestionar los estereotipos y los dogmas recibidos de nuestra educación, de nuestra cultura nacional o de cualquier otra instancia. En este sentido el verdadero intelectual ha de oponerse a la especialización que predomina en el mundo académico actual; ha de reconocerse como un *amateur*. Y esto por dos motivos, en primer lugar porque muchas veces a través del recurso a la especialización se intenta que determinados temas no se debatan públicamente, en suma se atenta contra la democracia. Y, en segundo lugar, porque la perspectiva que traspasa fronteras puede llegar a ser mucho más amplia y enriquecedora, pues permite ver conexiones que de otra forma no saldrían a la luz. Dicho de forma coloquial, muchas veces los árboles no nos dejan ver el bosque.

Por otra parte, el verse como un “outsider” significa aceptarse como un exiliado. Theodor W. Adorno pudo afirmar en su *Minima moralia* que es parte de la moralidad no sentirse en casa en el propio lugar. La de exiliado es, por tanto, una condición metafísica, una metáfora; lo importante es que el exiliado ve las cosas desde fuera. Hay una imagen muy brillante que utiliza el antropólogo Claude Lévi-Strauss y que me gustaría mencionar en este contexto: las culturas serían semejantes a trenes que circulan a diferente velocidad por sus propias vías y a veces en diferente dirección. Aquellos que lo hacen en la misma dirección que la nuestra se nos presentan de manera más estable y podemos observar con detenimiento a los pasajeros que allí viajan. Pero, si sobre otra vía oblicua o paralela, un tren pasa en sentido contrario, no percibiremos más que una

¹¹ Véase para esta última pregunta Edward W. Said: *Representations of the Intellectual*. Pantheon Books, New York, 1994, XV. Desde luego, las sociedades democráticas actuales aceptan que el papel de los filósofos es en buena medida el de críticos sociales. En tanto que algunos somos funcionarios del Estado (como profesores de Universidad) se cumple en nosotros lo que proponía Sócrates; que puesto que su labor de reprochar y despertar a sus conciudadanos beneficiaba a la ciudad, se le debía alimentar en el Pritaneo. Hace ya algún tiempo Daniel Bell observó que los protagonistas de la cultura antagónica dominaban las universidades, los periódicos, las editoriales, etc... Véase *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Ed., Madrid, 1977, p. 55. Esto que él valoraba negativamente (y que hacía sospechar a muchos autores radicales que el sistema pretendía su “domesticación”) no es sino una muestra de lo que han progresado nuestras sociedades (al menos las occidentales) en relación a épocas pasadas.

imagen fugaz y confusa, y de la que poca información correcta podremos extraer. Y concluye Lévi-Strauss: “Ahora bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como este viajero ideal lo es con su tren, puesto que desde nuestro nacimiento, el medio ambiente hace penetrar en nosotros de muchos modos conscientes e inconscientes un complejo sistema de referencia consistente en juicios de valor, motivaciones y puntos de interés, ... Nosotros nos movemos literalmente con este sistema de referencias, y las realidades culturales del exterior no son observables más que a través de las deformaciones que el sistema le impone, cuando no nos adentra más en la imposibilidad de percibir lo que es.”¹² A partir de aquí podemos obtener todo un programa de lo que el intelectual se propone y nos propone. Se trata de cambiar de tren, de aprender a ver las cosas, los valores, los acontecimientos desde perspectivas nuevas y distintas. Se trata de aumentar nuestro grado de autoconciencia sobre lo condicionada que está la visión en la que hemos sido educados, asumiendo aquí que esta autoconciencia es liberadora, pues nos hace menos dogmáticos y más comprensivos con los puntos de vista distintos del nuestro. El otro no es que esté en un error o sea un insensato o un estúpido. Puede muy bien ocurrir que en función de su situación vea las cosas de una manera distinta. A lo mejor aprendemos algo si imaginativamente nos ponemos en su lugar.

Por lo demás, hay que ser muy conscientes de que admitir ese carácter condicionado de todo conocimiento, y aceptar con generosidad la tarea ética de intentar ver las cosas desde la perspectiva del otro, no supone caer en un relativismo. Puede que todo dependa de una perspectiva, pero también es claro que hay perspectivas mucho más amplias que otras. No es lo mismo ver una habitación a través del ojo de la cerradura de la puerta, que desde una ventana o desde el interior e inundada de luz. El intelectual podría entonces definirse por su amplitud de miras, por una mirada que de forma tentativa, como tarea ciertamente inacabada, aspira a la universalidad. El que la objetividad absoluta sea algo que nunca puede alcanzarse, ¿significa que no debemos luchar por aproximarnos a ese ideal? Por eso creo que no es muy acertado pensar que “el crítico toma partido desde el principio”¹³. No, el crítico empieza por informarse, por investigar, por ver si ha escuchado a todas las partes antes de formar su opinión. Y esto es tanto más importante cuanto que seguramente no todas las partes han tenido las

¹² Claude Lévi-Strauss: *Raza e Historia*, recogido en *Raza y cultura*. Introducción de Manuel Garrido. Traducción de Sofía Bengoa. Cátedra, Madrid, 1999, p. 69.

¹³ Véase Michael Walzer: *La compañía de los críticos*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 222.

mismas oportunidades, el mismo poder, para hacerse escuchar y dar a conocer su perspectiva. Y, por cierto, el crítico no busca identificarse con personas, o al menos no de manera inmediata, sino con ideas y valores que en cada caso encarnan o representan personas distintas. Nadie niega, creo yo, la afirmación de Michael Walzer de que “En tanto puede considerarse (como yo creo) un valor universal el oponerse a la opresión, los oprimidos mismos tienen sus propios valores, y sus propios intereses, y unos y otros están a menudo en conflicto. Los hombres y mujeres oprimidos no son los agentes designados de la transformación histórica mundial; no esperan, conteniendo el aliento, llevar a cabo la misión que el crítico les endilga. Los movimientos que crean, heroicos en sus orígenes, más adelante resultan letárgicos, burocráticos, corruptibles.” Pues claro, por eso el crítico debe permanecer siempre alerta, por eso siempre será necesaria su función, y por eso más que identificarse con personas se identifica con causas. Esto es además muy importante, porque quien lucha contra la explotación económica o la persecución étnica a la que se ve sometido, puede en la intimidad de su casa maltratar a su mujer. Algo que el filósofo deberá, obviamente, denunciar. Que el filósofo exponga o se identifique con causas no significa, obviamente, que no se preocupe del bienestar de las personas. Todo lo contrario. Defiende determinadas causas porque son las que pueden eliminar el dolor o el sufrimiento, o ayudarnos a conquistar la felicidad.

Admitiendo lo anterior, hay que plantearse un nuevo tema: esa mirada desde fuera, esa mirada “descolocada”, ¿qué objetivos persigue? Desde luego, no basta con afirmar que busca comprender al otro y no malinterpretarle. Esto es de justicia y es un logro importante, pero deja abierta una posibilidad no muy agradable, que busquemos conocer y comprender a alguien para dominarle y manipularle mejor. Recuerdo haber leído en alguna parte que Hernán Cortés conocía a los indios mucho mejor que Bartolomé de Las Casas; pero el primero aspiraba a sojuzgarlos, mientras que Las Casas –que sin duda idealizaba a los indios y a su cultura- aspiraba a protegerlos de la explotación española. Podemos concluir, por consiguiente, que además de obtener y presentar una visión amplia y realista de un problema o una situación, el intelectual necesita otro compromiso ético. Así, con unas palabras en donde el eco de Walter Benjamin es claro Said escribirá: “Creo que la elección a la que se enfrenta el intelectual es la de decidir si aliarse con la estabilidad de los vencedores y los gobernantes o –el camino más difícil- considerar esa estabilidad como un estado de emergencia que amenaza a los menos afortunados con el peligro de una extinción completa, y tener en cuenta tanto la misma experiencia de la subordinación como la

memoria de las personas y las voces olvidadas”¹⁴. La función del intelectual habrá de ser, por tanto, la de un disidente impopular –al menos, impopular para el poder establecido-, habrá de realizar la función de quien rehuye confirmar las convenciones al uso y hace preguntas embarazosas, *buscando con ello recuperar la memoria de las personas olvidadas, de los humillados y ofendidos; en suma, hacerse portavoz de los grupos que carecen de representación o cuya voz está en clara desventaja*. Si hay algo a lo que debe oponerse el verdadero intelectual es a lo que Said ha denominado la perspectiva imperial, esa forma de contemplar o analizar una realidad social distante en la que ésta queda subordinada a nuestros intereses, a un punto de vista en el que el otro queda inevitablemente sometido y es visto como súbdito, como un inferior al que por su propio bien debemos controlar. En este contexto Said no podía dejar de citar a Joseph Conrad. Este escribió en *El corazón de las tinieblas*: “la conquista de la tierra, que significa fundamentalmente arrebatarla a quienes tienen una piel diferente o narices algo más chatas que nosotros, no es nada agradable cuando se examina con detalle. Lo único que le redime es la idea. Una idea de fondo; ... algo ... ante lo que podemos inclinarnos y a lo que podemos ofrecer sacrificios”¹⁵ Esas ideas que justifican la explotación y el dominio son las que el intelectual debe desenmascarar.

¿Qué es lo que en cualquier situación debe reclamar el filósofo? No otra cosa que la aplicación estricta de principios universales. Como afirma Said: que todos los seres humanos tienen derecho a esperar de las naciones y de los poderes mundanos normas decentes de conducta en lo que se refiere a la libertad y la justicia, y que es necesario que se denuncien las violaciones deliberadas o inadvertidas de las mismas¹⁶. De lo que el filósofo no habla, (es decir, no creo que debiera hablar) por consiguiente, es de la tierra, de la sangre, del paisaje, de la vitalidad, del instinto, del destino, etc...

A estas alturas de nuestra comunicación alguien podría preguntarse, ¿en qué se diferencia el intelectual del periodista? ¿no debe el buen periodista proporcionarnos una visión nueva de un problema o llamar nuestra atención sobre un conflicto o una guerra que han quedado olvidados? Creo que una respuesta a estas preguntas puede vislumbrarse si atendemos al hecho de que el periodista se ocupa esencialmente

¹⁴ *Representations of the Intellectual*, p. 35.

¹⁵ Citado por Edward W. Said es su artículo “Perspectivas imperiales”, publicado en el diario EL PAÍS el 27 de julio de 2003. Esta misma cita abre su libro *Cultura e imperialismo*.

¹⁶ Véase *Representations of the Intellectual*, pp. 11-12.

(perdónenme la expresión manida y una generalización que es sin duda injusta para con muchos profesionales de la información) de la actualidad más inmediata, y su función es ponérsela delante de los ojos. En este sentido, el periodista busca impactarnos. El intelectual puede muy bien hacer lo mismo, pero no estará cumpliendo con su misión si no relaciona el acontecimiento impactante con sus orígenes, si no desvela sus causas, y no sólo las inmediatas. El intelectual nos proporciona entonces una perspectiva que no es la de la actualidad. Nos obliga, por el contrario, a retrotraernos en el tiempo. Su punto de vista es necesariamente histórico, se ocupa de la génesis de los problemas. No tiene que centrarse solamente en *cómo son las cosas* (eso, reconozcámoslo, puede hacerlo mucho mejor una cámara de televisión o un conjunto de fotografías; pensemos en las imágenes de presos torturados en Irak), sino en *cómo han llegado a ser*. Y, a su vez, para reforzar este mecanismo del remitirse a la historia, el intelectual siempre puede recurrir a las comparaciones. De hecho, el que creemos comparaciones es muy importante, porque acabamos de mencionar que para representar u ofrecer testimonio del sufrimiento de un pueblo o una persona basta una imagen. Pero el filósofo debe reivindicar la importancia del pensamiento abstracto. Hacernos tomar conciencia de lo que de universal hay en el sufrimiento. Aunque uno represente el sufrimiento de su propio pueblo o nación, no debiera olvidar el sufrimiento que a lo mejor ese mismo pueblo está causando a los demás. Se trata de protegernos contra la posibilidad de que una lección que la Historia nos haya enseñado en lo relativo a la opresión en un lugar quede olvidada, volviendo a repetirse lo mismo en otra parte¹⁷. En este sentido, y para poner un ejemplo concreto, al hablar del fundamentalismo islámico el intelectual no dejará de mencionar el fundamentalismo cristiano o judío. Bajo ningún concepto debiéramos olvidar que los creyentes cristianos se han mostrado históricamente muy propensos a recurrir a conductas persecutorias e intolerantes, algo que entre otras causas, puede explicarse muy bien por una característica de su religión: el hecho de que nos presenta una divinidad que emplea castigos tan desproporcionados como injustificables, y que por tanto parecería autorizar a sus devotos para que se comporten de la misma manera. ¿Acaso no choca a nuestro sentido moral el que se hable de un castigo eterno para las ofensas por fuerza limitadas de una criatura tan frágil como es el hombre? Por otra parte, ¿no es cierto que todos hemos llegado a pensar que los castigos,

¹⁷ Véase *Representations of the Intellectual*, p. 44. Por supuesto, no debiera sobreentenderse que un periodista no puede realizar esta tarea, y ser a la vez que periodista un verdadero intelectual.

para diferenciarse de la mera venganza, tienen que cumplir algún propósito? Pero, ¿qué finalidad pueden cumplir esos castigos del Infierno cuando, como se expresaba el famoso filósofo ilustrado David Hume, "toda la escena ha concluido"? Si Dios va a castigar a algunos hombres con unas penas tan terribles como interminables, ¿no está justificado el que nosotros imitemos la crueldad de su conducta? Pongamos un ejemplo literario tomado de Walter Scott. Inspirado por la lectura de la Biblia un personaje de la novela *Old Mortality* exclama: "¿Quién habla de paz y de un salvoconducto? ¿Quién habla de perdón para la estirpe sanguinaria de los malignos? Yo digo: coged a los niños y estrelladlos contra las rocas; sacad a las hijas y a las madres de sus casas y arrojarlas desde las almenas de su confianza, para que los perros puedan engordar con su sangre, como hicieron con la de Jezabel, la esposa de Acab, y que sus cadáveres sean como estiércol en la superficie del campo, incluso en la porción de sus padres."¹⁸ Pensando en la inspiración de procedencia divina, uno siempre puede creer que ha oído el siguiente mensaje: "Matad, matad –castigad- matad completamente. ¡No dejéis que vuestro ojo tenga piedad! Matad completamente, a viejos y jóvenes, a la doncella, al niño, a la mujer cuyos cabellos son grises. ¡Profanad la casa y henchid de muertes los patios!"¹⁹ En su *Historia de Inglaterra* David Hume, ocupándose de una rebelión contra los ingleses ocurrida en Irlanda en 1641, insistirá en las crueldades, los asesinatos y las torturas cometidas por los irlandeses en el Ulster; añadiendo que: "En medio de estas barbaridades resonaba por todas partes el sagrado nombre de la religión; no para detener las manos de los asesinos, sino para conferir fuerza a sus golpes y endurecer sus corazones contra todo movimiento de una simpatía social o humana. Los sacerdotes señalaron que los ingleses, en tanto que herejes, aborrecidos por Dios y detestables para todos los hombres santos, debían ser exterminados; y el librar al mundo de estos enemigos declarados de la piedad y la fe católicas se representó como la más meritoria de todas las acciones. La naturaleza, que en esas gentes rudas ya estaba suficientemente inclinada hacia los actos atroces, se vio todavía más estimulada por el precepto; y los prejuicios nacionales se vieron envenenados por esas aversiones más mortales e incurables que surgen de la superstición enfurecida. Mientras la muerte terminaba con los sufrimientos de cada víctima, los fanáticos asesinos exclamaban con júbilo y alegría

¹⁸ Walter Scott: *Old Mortality*. Edited with an Introduction by Angus Calder. Penguin, Harmondsworth, 1975, pp. 272-273. Los textos bíblicos de referencia son Salmos, 137, 9 y II Reyes 9, 30-37.

¹⁹ *Old Mortality*, p. 274. La referencia es Ezequiel 9, 5-7.

al oído de los que espiraban que sus sufrimientos no eran sino el comienzo de tormentos infinitos y eternos.”²⁰

Alguien podría exclamar al leer esto, ¡pero usted nos está remitiendo a lo que un pensador del siglo XVIII afirmaba sobre algo acaecido en 1641! Es verdad que estas cosas no ocurren en la Europa occidental actual, ¡seguramente porque la religión ya no es una fuerza operante en nuestras vidas! Con esto me quiero aproximar al tema de la secularización. No sólo el filósofo en tanto que crítico social debe analizar las consecuencias sociales y políticas de las creencias religiosas, además él debe estar completamente secularizado. Con esto no quiero decir que no pueda tener creencias religiosas en lo más íntimo de su ser. Lo que defiendo es que metodológicamente no puede admitir nada como sagrado, como fuera del alcance del debate público. Por el contrario, ha de estar dispuesto a someterlo todo al procedimiento de la crítica, de esa duda en la que tanto insistió Descartes, y que es la base de nuestra autonomía. El intelectual ha de estar siempre en movimiento; para él no hay nada estable ni permanente. Si hay algo a lo que debiera oponerse es al dogma, a lo que se acepta sin una labor previa de cuestionamiento racional. Quien se cree en posesión de una verdad absoluta y revelada y que cayendo en la senda de Alá (o de cualquier otra divinidad) acabará bien provisto al lado de su señor, tiene una buena razón psicológica para hacerse fanático.

Volviendo a insistir en la defensa de criterios universales, lo opuesto a esto (y lo que el intelectual debe entonces denunciar) son los dobles raseros. Quien piense que los franceses tenían derecho a una patria propia en Argelia también debería aceptar que los argelinos tendrían derecho a una patria en Francia. Si Argelia se podía partir, ¿por qué no Francia? Quien insiste en la importancia de la memoria de las persecuciones y matanzas de las que el pueblo judío ha sido objeto a lo largo de su historia debiera también conmoverse por las víctimas de esa verdadera limpieza étnica que en el siglo XX cayó sobre los palestinos. Quien cree en un derecho al retorno de las personas de una cierta raza o un cierto credo para que así queden protegidas de amenazas reales o potenciales, no puede negar ese derecho a los que han sido desplazados a su vez. Decir que el problema de los refugiados palestinos ha de resolverse fuera de las fronteras del Estado de Israel (como, por ejemplo, defiende el escritor Amos Oz) es una clara inconsecuencia. ¡Sería un derecho muy extraño ese del retorno que legitimara a quienes

²⁰ D. Hume: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*. LibertyClassics, Indianápolis, 1983, VI vols., vol. V, capítulo LX, p. 343.

nacieron en Argentina o Hungría para volver a la tierra de sus antepasados, pero no a quienes se vieron obligados a abandonarla hace poco! Precisamente porque realiza comparaciones el intelectual puede ver que el antisemitismo propio de lo peor de la historia de Europa tiene la misma estructura que ese orientalismo que ve a los árabes como inclinados por sus pasiones al terrorismo sanguinario; y verá también las conexiones entre el sionismo y el colonialismo europeo. Y justamente porque el filósofo apuesta por el dominio de la razón en la vida de las personas desconfiará de los Estados que construyen su identidad sobre criterios raciales, religiosos, o de lengua. Los Estados no tienen nada que ver con entes naturales, con la unidad de sangre o la comunidad familiar. Son construcciones completamente artificiales, creadas por la inventiva humana para perseguir objetivos políticos y económicos. Como muy bien insistió Ortega y Gasset, no tienen que ver con el pasado, sino con proyectos (es decir, con el futuro) de vida en común. A este respecto la postura de Said (expresada en 1999 en un artículo en el *The New York Times Magazine*) fue muy clara, defendió el establecimiento de un Estado binacional, israelí palestino. La paz sólo sería posible si se basaba en una ciudadanía democrática abierta a todos. La ciudadanía no puede sostenerse en principios de diferencia racial o religiosa (como, añadiría yo, no se sostiene en ninguna nación civilizada del mundo).

Dicho todo lo anterior, no podemos acabar sin antes dejar constancia de los límites de nuestra influencia. Hemos visto que el filósofo opera utilizando los mecanismos de la universalización y del alumbramiento de las causas cercanas o remotas de la situación de que se trate. Con ello espera que la opinión pública llegue al conocimiento de una nueva perspectiva o del punto de vista de los más desfavorecidos. Es el momento de preguntarse, ¿implica esto que es verdadera la afirmación socrática de que nadie obra mal a sabiendas? Es como si estuviéramos postulando que el problema de la opinión pública es su desconocimiento de una causa o un error de juicio sobre la misma; que tan pronto como la opinión pública descubra cómo es la realidad, dónde está “la verdad universal” no dudará en hacerla suya y defenderla. Pero podría muy bien darse el caso de que un pueblo o una nación –o al menos una parte muy numerosa de la misma- conozca perfectamente la injusticia que el intelectual denuncia; y que simplemente estén tan comprometidos con la misma (porque les beneficia, por ejemplo), que hagan oídos sordos a sus denuncias o a sus propuestas. En cualquier caso, el filósofo, al hablar o escribir, está dialogando con su público, ¿y si este público no quiere dialogar? Ya hemos visto que el interés egoísta puede ser una razón, en otro caso

podría ser que aquellos a quienes el filósofo reconvierte o critica se sientan emisarios de Dios o receptores de una revelación que los inmuniza frente a todo intento crítico o propuesta de debate por parte de los demás. Nosotros en tanto que filósofos creemos en el diálogo como un instrumento de comunicación; pero esto es un resultado de nuestra secularización. Quien está en una situación bien distinta no aceptará tan fácilmente entrar en un intercambio de razones y perspectivas. Ciertamente podríamos pedirles que nos explicaran por qué se ven como ejecutando un mandato divino. ¿Están seguros de haber entendido ese mandato? ¿Y si lo estuvieran confundiendo con sus propios deseos? Al fin y al cabo, quien cree que Dios le ha hablado en un sueño puede muy bien haber soñado que Dios le hablaba. Lo que obviamente no es lo mismo. Ahora bien, esa es una sospecha que nosotros podemos albergar, pero a lo mejor su certeza psicológica excluye para él o ella tal posibilidad. Y en tal caso no querrá dialogar con nosotros. No sentirá la necesidad de justificar su conducta en los términos morales que nosotros le proponemos. Estaremos ante un fanático. Este es el límite de nuestra intervención como filósofos.

Una última observación, hemos visto (permítanme ustedes que me repita) que el filósofo actúa como crítico al establecer comparaciones que le permiten buscar la universalidad de sus planteamientos y al intentar desvelar las causas históricas de una injusticia (lo que le permite alumbrar nuevas posibilidades²¹). Esto implica que, admitiendo que pueda haber una gran diversidad de opiniones sobre las causas reales de un fenómeno, o sobre el distinto peso que haya que conceder a las diversas causas actuantes, o que las comparaciones pueden ser múltiples (arrojando por consiguiente luz sobre facetas distintas de un mismo problema); todo esto significa, digo, que necesitamos de una gran variedad de críticos, o que distintas críticas son posibles. La crítica es una tarea que no sólo no parece que pueda agotarse fácilmente, es que además, todo filósofo en tanto que pueda aportar una perspectiva diferente ha de ser bienvenido. ¿No nos invitó Merleau-Ponty a que no consintiéramos jamás sentirnos totalmente a gusto con las propias evidencias? En este sentido, la discusión filosófica es interminable.

²¹ Desde luego, el alumbrar o explorar nuevas posibilidades latentes o no realizadas no requiere de la crítica previa de lo existente. Hago esta observación, porque en otro momento nos gustaría insistir sobre esta otra función de la filosofía. La de un pensamiento que se ve como formando la vanguardia de prácticas sociales que se consideran deseables para muchos.

Publicado en ALVAREZ GOMEZ, Angel; PEREZ RODRIGUEZ, Berta; MARTINEZ CASTRO. Rafael; TRILLES CALVO, Karina (Editores): Actas del II Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía, Santiago de Compostela, 2005, I.S.B.N.:84-9750-402-X.